



cadernos de campo

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

ano 27. janeiro-junho 2018 – PPGAS / USP

27

Vol. 27, n.1

cadernos de campo

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

27
Vol. 27, n.1

e-ISSN 2316-9133 (desde 2012)

cadernos de campo	SÃO PAULO	Vol. 27	n.1	pg.1-429	JAN-DEZ/2018
------------------------------	-----------	---------	-----	----------	--------------

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Marco Antonio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-diretora: Prof. Dr. Paulo Martins

Departamento de Antropologia

Chefe: Profa. Dra. Beatriz Perone Moisés

Vice-chefe: Prof. Dr. Márcio Silva

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenadora: Profa. Dra. Ana Claudia Rocha Duarte Marques

Vice-coordenador: Prof. Dr. Renato Sztutman

Comissão Editorial:

Aline Ferreira Oliveira, Florbela Almeida Ribeiro, Paula Bessa Braz, Karina Coelho, Letizia Patriarca, Thiago de Lima Oliveira.

Conselho Editorial:

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

Souza (UnB, Brasil), Marcio Goldman (Museu Nacional/UFRJ, Brasil), Marshall Sahlins (Universidade de Chicago, EUA), Marilyn Sthathern (Universidade de Cambridge, Inglaterra), Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP, Brasil), Philippe Descola (College de France, França), Verena Stolcke (Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha) e Zulmara Salvador (Mais Ambiental, Brasil).

Colaboraram nesta edição:

Alessandra Estevam, Bruno Rodrigo Carvalho Domingues, Carolina Parreiras, Denise Pimenta, Eduardo Fabio Henriquez Mendoza, Eduardo Viana Vargas, Everton de Oliveira, Gabriela de Paula Marcurio, Geissy Reis Ferreira de Oliveira, João Felipe Gonçalves, Lauriene Seraguza, Lucas Cimbalk, Lucas da Costa Maciel, Messias Basques, Natalia Escobar García, Roberta Machado Boniolo, Pedro Paulo Gomes Pereira, Rodrigo Charafeddine Bulamah, Roger Bastide, Romário Vieira Nelvo, Silvia Alexandra Raposo, Soraya Fleischer, Vitor Grunvald, Ygor Diego Delgado Alves.

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

Publicação Semestral / Semestral publication
Todos os direitos reservados

Copyright © 2018 by Autoras e Autores

FINANCIAMENTO PPGAS/USP

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

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

Cadernos de Campo: revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP / [Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. – Vol. 1, n. 1 (1991)-. -- São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1991-[2018].

Semestral

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

Última edição consultada: 2009/18

e-ISSN: 2316-9133

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

25a. CDD 301.01

sumário

Editorial	11
------------------------	-----------

Artigos e ensaios

Nas terras do sul: movimento, parentesco e tempo em uma colônia alemã do sul do Brasil EVERTON OLIVEIRA	16
Como ordenar o que não pode ser ordenado? Criação de regras de uso do espaço sagrado da Curva do S (Parque Nacional da Tijuca, Rio de Janeiro) ROBERTA MACHADO BONIOLO	39
Em meio ao vírus há uma pessoa: uma história de vida soropositiva ROMÁRIO VIEIRA NELVO	59
“If you suspect a case of Ebola... Free call: 177” - Ensaio sobre a militarização da saúde na Serra Leoa durante período da epidemia de Ebola (2014-2016) DENISE PIMENTA	85
Cenas de microcefalia, de cuidado, de antropologia (Recife, setembro de 2017) SORAYA FLEISCHER	118
Os desaparecidos, os fantasmas e o corpo como arquivo: o conflito sírio na dança-teatro contemporânea SILVIA ALEXANDRA RAPOSO	132
Aproximación etnográfica del hábitat y habitus auto-representados en las realizaciones audiovisuales de los productores informales en la ciudad de Santo Domingo de los Colorados (Ecuador) EDUARDO FABIO HENRIQUEZ MENDONZA	171

Quimeras

Olhos passageiros	
EDUARDO VIANA VARGAS	201

Desacimentar	
GEISSY REIS FERREIRA DE OLIVEIRA	212

Traduções

O princípio da individuação (contribuição à uma filosofia africana)	
ROGER BASTIDE	220

O evento Latour: história, simetria e diplomacia	
ROGER SANZI	233

Especial - Adversidades no fazer antropológico II

No Es Mi Culpa! enfrentando el acoso sexual y la violencia de género en trabajo de campo	
NATALIA ESCOBAR GARCIA	256

Vulnerabilidades, dilemas e dores: fragmentos de uma pesquisadora das/nas violências	
CAROLINA PARREIRAS	274

Negro na universidade, branco no trabalho de campo: reflexões sobre representação e desigualdade racial na academia	
BRUNO RODRIGO CARVALHO DOMINGUES	295

Corpo kuilot: homossexualidade, violência sexual e Antropologia	
LUCAS DA COSTA MACIEL	310

Fazer-se antropóloga na terra do agronegócio: adversidades e desafios no trabalho antropológico em Mato Grosso do Sul	
LAURIENE SERAGUZA	336

Mojitos com limões do campo: a produtividade das adversidades etnográficas JOÃO FELIPE GONÇALVES	350
---	-----

Aspectos ético-metodológicos do fazer etnográfico a partir do convívio com usuários de crack YGOR DIEGO DELGADO ALVES E PEDRO PAULO PEREIRA GOMES	376
---	-----

Resenhas

GIBRAM, Paola. Penkhar: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris, 2016, 213p LUCAS CIMBALUK.....	401
--	-----

GREGORI, Maria Filomena. Prazeres perigosos: erotismo, gênero e os limites da sexualidade. São Paulo. Companhia das Letras, 2016. 288p. VITOR GRUNVALD	406
--	-----

MORAIS, Bruno Martins. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017, 368p. GABRIELA DE PAULA MARCURIO	415
--	-----

VALENTE, Rubens. Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 432p. MESSIAS MOREIRA BASQUES JUNIOR	427
--	-----

contents

Editorial	11
------------------------	-----------

Articles and essays

In the lands of South: movement kinship and time in a German colônia in Southern Brazil

EVERTON DE OLIVEIRA 16

How to order what can not be ordered? Creation of rules of use of the Sacred Space of the Curva do S (Parque Nacional da Tijuca, Rio de Janeiro)

ROBERTA MACHADO BONIOLO 39

In the middle of the virus there is a person: A seropositive life story

ROMÁRIO VIEIRA NELVO 59

“If you suspect a case of Ebola... Free call: 177” - On the militarization of health in Sierra Leone during Ebola epidemic (2014-2016)

DENISE PIMENTA 85

Cenas de microcefalia, de cuidado, de antropologia (Recife, setembro de 2017)

SORAYA FLEISCHER 118

The missing, the ghosts and the body as archive: Syrian conflict in contemporary dance-theatre

SILVIA ALEXANDRA RAPOSO132

Ethnographic approximations to habitat and habitus self-represented in audio-visual realizations of informal producers in Santo Domingo de los Colorados (Ecuador)

EDUARDO FABIO HENRIQUEZ MENDONZA 171

Chimera

Pessengers Eyes	
EDUARDO VIANA VARGAS	201

Desacimentar	
GEISSY REIS FERREIRA DE OLIVEIRA	212

Translations

The principle of individuation (contribution to na African philosophy)	
ROGER BASTIDE	220

Latour event: history, simmetry and diplimacy	
ROGER SANZI	233

Special Issue – Adversities in doing anthropology II

It is not my fault! facing sexual harassmt and gender violence in fieldwork	
NATALIA ESCOBAR GARCIA	256

Vulnerabilities, dilemmas and pain: fragments of a research of/in the violence	
CAROLINA PARREIRAS	274

Black in the university, white in the fieldwork: reflections about representation and racial inequality in the academy	
BRUNO RODRIGO CARVALHO DOMINGUES	295

A kuilot body: homosexuality, sexual violence and anthropology	
LUCAS DA COSTA MACIEL	310

Becoming anthropologist in the lands of agrobusiness: adversities and challenges in anthropological work in Mato Grosso do Sul	
LAURIENE SERAGUZA	336

Mojitos with Field Limes: the productivity of ethnographic adversities	
JOÃO FELIPE GONÇALVES	350

Ethic-methodological aspects of ethnographical work from living together with crack users

YGOR DIEGO DELGADO ALVES E PEDRO PAULO PEREIRA GOMES 376

Book Review

GIBRAM, Paola. Penkhar: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris, 2016, 213p

LUCAS CIMBALUK 401

GREGORI, Maria Filomena. Prazeres perigosos: erotismo, gênero e os limites da sexualidade. São Paulo. Companhia das Letras, 2016. 288p.

VITOR GRUNVALD 406

MORAIS, Bruno Martins. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017, 368p.

GABRIELA DE PAULA MARCURIO 415

VALENTE, Rubens. Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 432p.

MESSIAS MOREIRA BASQUES JUNIOR 427

editorial

Editorial

Cadernos de Campo é a revista das alunas e alunos do programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Editada desde 1991 pelo corpo discente do programa, a revista procura reunir reflexões a partir e sobre o campo disciplinar da Antropologia privilegiando reflexões inéditas de pesquisadores e pesquisadoras reconhecidas e em formação. Após 25 anos de publicação, com a reorganização do fluxo editorial iniciado em 2017, a revista passará a publicar semestralmente em 2019, com volumes no primeiro e segundo semestre.

O volume 27 da revista reúne trabalhos de antropólogas e antropólogos que, de maneira objetiva ou difusa, pautam as complexidades e rendimentos (sejam metodológicos ou político-epistemológicos) de refletir sobre as experiências de mundo a partir de categorias do cuidado. O cuidado aqui é colocado em evidência a partir de reflexões contidas na segunda parte do Especial sobre adversidades no fazer antropológico considerando a dimensão ética, procedimental e reflexiva do estar em campo, bem como as formas de expressão do risco e do perigo, do prazer e do medo, das políticas de saúde e de sua realização nas trajetórias individuais ou na dinâmica territorial de produção do parentesco ou de mobilizações política e religiosa. Enfim, o cuidado como forma de produção de um espaço de convívio, possibilidade e ambivalência para pessoas, práticas de conhecimento, experiências e regimes de legibilidade para os mundos habitados e sonhados pelas coletividades com as quais estudamos.

A revista apresenta artigos, ensaios, produções estéticas, traduções e resenhas que apontam para essas múltiplas possibilidades, nem sempre objetivas, de reflexão a partir das experiências de pesquisa em contextos marcados por relações de conflito postas de antemão ou que surpreendem e constituem as revelias e imponderáveis de se estar em campo.

Na seção Artigos e Ensaios são apresentados os trabalhos sobre família e parentesco, disputas religiosas pelo espaço de uso coletivo, experiências de adoecimento e sofrimento social, Estado e políticas de saúde, formas expressivas e suas relações com conflitos estabelecidos a partir da produção e consumo no mercado, ou da leitura de dramas sociais do presente. O artigo de Everton Oliveira trata das relações entre temporalidades, movimento e parentesco a partir de um grupo familiar extenso no Sul do Brasil. Marcela Boniolo discute os impasses para constituição de normas de uso e

convivência em espaços interpelados por sentidos múltiplos na Curva do S, no Parque da Tijuca, Rio de Janeiro.

Denise Pimenta, Romário Nelvo e Soraya Fleischer tematizam as múltiplas facetas que constituem articulações entre saúde, corpo, território e noção de pessoa a partir da análise de políticas, formas de organização e intervenção que emergem como respostas ao HIV, à microcefalia e à epidemia de Ebola, respectivamente no Rio de Janeiro, em Recife e em Serra Leoa. Os trabalhos lidos em conjunto apontam para modos de conectar escalas e constituir relações no campo da leitura das formas de enfrentamento, dos processos de subjetivação no curso da vida e também no tratamento etnográfico oferecido aos materiais que as pesquisadoras e pesquisadores produzem em campo.

Lidando com formas de expressão e realização artística contemporâneas, Sílvia Raposa e Eduardo Henriquez Mendonza por sua vez analisam as perspectivas de instauração do espaço social a partir de realizadores audiovisuais independentes no Equador e de sujeitos que constituem o cenário da dança-teatro em Portugal a partir da forma como leem e representam respectivamente a sofisticação das formas de produção e consumo de bens culturais e o conflito Sírio contemporâneo.

Retomando questões caras à reflexão antropológica, a partir da fotografia como linguagem, dado e método, os ensaios que constituem a Seção Quimeras retomam as experiências de ir, vir e voltar, do trânsito e da relação, do olhar e do posar como elementos sensíveis para a reflexão antropológica e que atravessam a história da disciplina a partir de momentos e registros emblemáticos. A pergunta de a quem pertence as histórias que os pesquisadores coletam em seu trabalho de campo são reapresentadas no ensaio de Geissy Oliveira sobre corpo e cenário a partir de sua relação com uma interlocutora-artista, bem como no ensaio de Eduardo Viana Vargas sobre os passageiros do Corredor Nacala, em Moçambique – que também ilustra a capa da presente edição.

As formas de interpretar e inventar o mundo a partir das formas de conhecimento antropológico são retomadas a partir das contribuições de Latour lido por Roger Sansi, em tradução de Alessandra Estevam. Ainda na seção de Traduções, a Rodrigo Bulamah apresenta uma nova tradução do ensaio de Roger Bastide sobre processos de individuação a partir de categorias filosóficas africanas.

Em continuidade à Seção Especial “Adversidades no Fazer Antropológico”, há sete novos artigos cujas autoras/es tecem reflexões sobre tensões, dilemas e convívio entre antropóloga/o, a pesquisa de campo, os sujeitos pesquisados e a recepção que seus escritos têm gerado entre os pares acadêmicos. A escolha em colocar esses textos conjuntamente

se deu pela maneira como abordam, sobre diferentes perspectivas e lugares, essas tensões, o que enriquece e complexifica o debate. Não se trata apenas de pensar o corpo da antropóloga em campo, mas também o corpo do antropólogo, suas interseccionalidades, e o modo como essas reflexões são recebidas dentro do ambiente acadêmico. Da mesma forma, torna-se imprescindível destacar o quanto esses desafios que surgem para as/os pesquisadoras/es, são imperativos cotidianos nas vidas dos sujeitos de nossas pesquisas. Tratam-se de situações e demandas que ultrapassam o eixo das reflexões teórico-metodológicas da Antropologia enquanto disciplina, como aborda Seraguza, uma das autoras cuja pesquisa em grave contexto de violação de direitos humanos tornou-se um desafio, pois sua presença foi percebida como “inconveniente” pelo Estado e grandes ruralistas.

Enquanto Garcia problematiza certa idealização do trabalho de campo no qual não é questionado o gênero da pesquisadora/o e suas possíveis tensões, de modo que tendemos, enquanto antropólogas, a calar determinadas experiências reais em campo, Parreiras propõe uma reflexão sobre como as vulnerabilidades a que esteve sujeita durante sua pesquisa de campo produzem questões éticas e de método durante a feitura da pesquisa e redação de seus textos. Para ela, a exposição do self durante a escrita etnográfica produz meios para o “entendimento do Outro a partir de nós mesmos”. Ambas ressaltam o quanto é ilusório pensar que a pesquisadora sai ilesa da pesquisa de campo, seja em função das narrativas a que estão expostas; seja com a própria vulnerabilidade em determinados ambientes.

O racismo institucional, as dificuldades do início da carreira acadêmica, e também a forma como foi visto por seus interlocutores em campo são questões que permeiam o texto de Rodrigues. Já Maciel traz uma reflexão pertinente ao explorar dois sentidos em que se pode estruturar a produção do conhecimento etnográfico, ao fazer uma abordagem do corpo do antropólogo em relação aos seus interlocutores, e em relação aos seus pares.

No texto de Gonçalves vemos, através das adversidades narradas, que envolvem desde fenômenos naturais a problemas cotidianos vivenciados por ele, como os dados de trabalho de campo podem surgir dos locais e momentos mais inesperados, até quando o pesquisador achava que a pesquisa ainda não tinha começado.

Por fim, Alves e Pereira discorrem sobre as especificidades da etnografia junto a usuários de crack e as estratégias, metodológicas e técnicas, tomadas para a efetivação da pesquisa. A experimentação dos mesmos perigos da rua e das mesmas “brisas” é acompanhada pelo confrontar-se e pelo questionar-se dos limites de atuação do

antropólogo e pelo próprio estatuto dos interlocutores, com quem compartilharam o texto durante o processo de escrita, tendo-os como parceiros na produção de conhecimento a respeito deles mesmos.

Parentesco, desejo, violência e território são as portas de entrada para as reflexões de Rubens Valente, Paola Gibram, Maria Filomena Gregori e Bruno Moraes detidamente resenhados em suas recentes produções. A resistência indígena durante o período ditatorial brasileiro, as relações Kaiowá entre corpo, território e morte, assim como as insistentes articulações entre modos de fazer política e parentesco entre os Kaingang são introduzidas pelas resenhas de Messias Basques, Gabriela Marcúrio e Lucas Cimbaluk. Oriundas do campo de reflexão indígena, ou da relação do Estado com indígenas, esses trabalhos se aproximam de uma provocação às formas de entendimento para os limites e perigos que constituem convenções e formas criativas de resposta a dilemas no campo das moralidades e experiências eróticas a partir da leitura de Vitor Grunvald da obra de Maria Filomena Gregori.

Retomando a preocupação que gravita em torno desses trabalhos para pensar as expressões e produtividade do cuidado, a revista não poderia deixar de reforçar a importância de constituir redes de afeto e solidariedade frente à complexificação das formas de precariedade, injustiça social e violência contra as coletividades junto as quais a disciplina vem historicamente aliando-se. Em momentos onde reina o desconhecido e o medo, é preciso produzir modos de ocupar mundos e construir respostas desde as margens, restituindo os sentidos de escuta, entendimento e empatia que mobilizam e tornam possíveis qualquer experiência de interpretação antropológica do mundo. Desejamos a todas e todos, uma excelente leitura.

Editores Responsáveis

artigos e ensaaios

Nas terras do sul: movimento, parentesco e tempo em uma colônia alemã do sul do Brasil

EVERTON DE OLIVEIRA

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p16-38

resumo Neste artigo analiso como o tempo, em uma comunidade alemã do sul do Brasil, era formado por movimentos e narrativas que nos ofereciam suas territorialidades e relacionalidades. De tradição rural e católica, as comunidades da Encosta da Serra, RS, formaram-se em meados do século XIX. Desde o início com poucas terras, os colonos lideraram com sua partilha a cada geração descendente, o que acentuou a crise do trabalho agrícola no momento em que as indústrias calçadistas chegavam a São Martinho, comunidade por mim acompanhada, no final dos anos 1970. Esse processo já foi analisado como capaz de causar o colapso do “sistema” da colônia, especialmente em relação às terras e ao parentesco. Em outra direção, apresento como preceitos elementares da ética alemã se mantiveram em movimento e instigaram outros movimentos, que traçavam os tempos das comunidades e das vilas, dispondo de suas terras, ancestral histórico e ativo da colônia.

palavras-chave Comunidades rurais; tempo; parentesco; territorialidade.

In the lands of south:

movement, kinship and time in a German colonia in southern Brazil

abstract In this paper I analyze how the time of a German community in southern Brazil – called colônia in Portuguese – was formed by movements and narratives that offer us their territorialities and relationalities. From a rural and Catholic tradition, the communities of Encosta da Serra (RS) were formed in the middle of the nineteenth century. From the outset with few lands, the inhabitants, called colonos, had to deal with their sharing with each descendant generation, which accentuated the crisis of agricultural work at the time when the footwear industries arrived in São Martinho – the community I accompanied – occurred in the late 1970s. This process has already been analyzed as capable of causing the collapse of the colônia “system”, especially in matters of land and kinship. In other way, I present that elementary precepts of colônia ethics kept moving

and instigated other movements, which was capable to trace the times of comunidades and vilas, disposing their terras, historical and active ancestral of colônia.

keywords Rural communities; time; kinship; territoriality

Apresentação

Guga já trabalha há 28 anos na mesma fábrica, aqui do centro. Disse que não tem do que reclamar, que é um trabalho e que dá dinheiro. Disse: “a gente tem que trabalhar, e não é o pior trabalho do mundo”. Mas, depois, no decorrer da conversa, percebi que para ele é um trabalho necessário, mas que não o satisfaz como a roça (...) Perguntei então se antes de trabalhar na fábrica ele já trabalhava na roça, e ele disse que sim, nas terras de dona Noêmia (...) Dona Noêmia me disse então que suas terras iam lá da estrada do Morro da Mata até lá em cima (...) Guga disse que quando se aposentar vai voltar para a roça, que é o que ele gosta de fazer (caderno de campo, 28/10/2015).

Em outubro de 2015 fazia três meses que eu havia voltado para mais um período de trabalho de campo em São Martinho¹, uma das *comunidades alemãs*² que integram o município de mesmo nome, que acabou por se tornar o centro da cidade de pouco mais de 6.000 habitantes e que fica na região da Encosta da Serra, nordeste do Rio Grande do Sul. O trabalho de campo se estendeu por pouco mais de um ano, e a conversa que tive com Guga se deu em uma das primeiras visitas que fiz às famílias da *comunidade*, boa parte das quais convivi diariamente, especialmente com os Klein de São Martinho, ramo de parentesco do qual Guga e sua mãe, dona Noêmia, faziam parte. A partir das notas de campo, o esforço analítico versará sobre os movimentos que relacionavam a territorialidade, o tempo e o parentesco entre as *famílias alemãs*. Meu objetivo é analisar, a partir dessa relação, como o tempo, enquanto uma dimensão da socialidade *alemã*, era formado por movimentos e narrativas que nos ofereciam suas territorialidades e relacionalidades. Minha aposta inicial, com esse artigo, é que havia uma relação entre movimento e a extensão do tempo em São Martinho, pelos percursos diários de moradoras e moradores que eram descritos como *sair de casa*, mas também como *cada coisa tem seu tempo*. Nesse mesmo movimento, compunham-se as narrativas que formavam lugares no

¹ Nome fictício. Todos os nomes de pessoas (assim como seus sobrenomes), lugares, cidades, bairros, fábricas ou comunidades diretamente envolvidas na pesquisa foram alterados. A opção foi feita em minha pesquisa de mestrado, desenvolvida na mesma comunidade entre 2011 e 2013, quando eu acompanhava a implementação de uma política pública de atendimento à saúde. Na verdade, essa foi uma das condições para que a pesquisa fosse realizada, o que, tendo continuado o trabalho de campo na mesma comunidade em minha pesquisa de doutorado, permaneci com a mesma opção metodológico-narrativa.

² As palavras em itálico são, em sua maioria, categorias que circulavam e eram partilhadas por moradores e moradoras de São Martinho. Grande parte dessas categorias estrutura a análise etnográfica e, por isso, serão desenvolvidas e problematizadas no próprio corpo do texto.

passado, muitas vezes associados às *terras de família*, ao trabalho na *roça* e à dor dispensada neste trabalho. Há algumas décadas (desde 1978), as *fábricas* foram integradas aos percursos cotidianos de *alemães* e *alemoas*, tecendo igualmente seus movimentos e suas narrativas.

O artigo estará disposto em cinco seções. Seu percurso inicia-se com 1) uma breve discussão sobre as colônias do Sul e a antropologia, assim como com a apresentação de São Martinho; 2) logo em seguida, entenderemos um pouco melhor de que modo a inteligibilidade do tempo nos auxilia para a compreensão da territorialidade em São Martinho, especialmente a partir de preceitos que implicavam *sair de casa*, assim como manter *cada coisa em seu tempo*. Esses eram: *cuidar* das tarefas rotineiras; trabalhar e; narrar o sofrimento concomitante a esse movimento; 3) seguiremos, disso, para uma análise mais pormenorizada sobre os movimentos de parentesco da *colônia*, que eram, e essa é minha aposta, movimentos pelos distintos tempos das *terras*, das *vilas*, das *comunidades*. Partirei, para tanto, da vizinhança dos Klein de São Martinho, que me permitiu observar sua *Vila*, suas *casas*, *roças* e *jardins*, assim sua relação com a aproximação e distanciamento de *parentes*, e os *bailes*, responsáveis por grande parte dos deslocamentos intercomunitários; 4) na seção seguinte, retorno para a discussão iniciada brevemente no início do artigo, aprofundando-me na discussão sobre família e parentesco em alguns trabalhos recentes da antropologia rural. Relaciono essa discussão com alguns apontamentos sobre o cognatismo das *terras* em comunidades rurais, assim como com o processo de afinização por elas efetuado, presente em São Martinho, mas ressonante em outros contextos etnográficos; 5) por fim, nas considerações finais, brevemente dedico algumas linhas à questão do tempo na *colônia alemã*, capaz de produzir, às vezes superpostos, proximidades e distâncias de parentesco, ao mesmo tempo que oferecia no horizonte a unidade referencial elementar do parentesco *alemão*, as *terras*.

Na colônia alemã

As colônias alemãs do sul do Brasil não costumaram estar entre os principais campos de interesse da antropologia. Quando o Sul, e especialmente o Rio Grande do Sul, insinuava-se nas narrativas sobre a construção ou as “raízes” do Brasil, na tradição ensaísta e na tradição culturalista do pensamento social brasileiro³, caminhava-se diretamente para os pampas, para a oligarquia estancieira, para os tropeiros capazes de cruzá-los até os cafezais do sudeste, como no clássico de Maria Sylvia de Carvalho Franco (FRANCO, 1997 [1969], p. 65-113). Na extensa coleção sobre a *História da Civilização Brasileira*, dirigida por Sérgio Buarque de Holanda e Boris Fausto, o mais longo capítulo sobre o interior do

³ Almeida (2007, p. 157-158) situaria na primeira tradição autores como Sílvio Romero, Capistrano de Abreu e Oliveira Vianna, enquanto que na segunda, autores como Antônio Cândido, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Emílio Williems, Douglas Monteiro e Walnice Nogueira Galvão.

Rio Grande do Sul versa sobre as oligarquias estancieiras e a revolução farroupilha (CARDOSO, 1997, 487-505), enquanto que aos colonos do Sul é reservado um parágrafo quando se trata das regiões gaúchas (LOVE, 1997, p. 101) e mais três páginas sobre os imigrantes estrangeiros no Brasil (PETRONE, 1997, p. 127-129). Ressalva seja feita à obra de Emílio Williems (WILLIEMS, 1980 [1946]), um clássico estudo sobre assimilação e aculturação sobre os imigrantes alemães no Brasil, imbuído pelo culturalismo norte-americano e pela noção de “teuto-brasileiro”. Ressalva necessária também se dá à obra de Ellen Woortmann (WOORTMANN, 1995), realizada em uma *colônia* muito próxima a São Martinho, caracterizando-se, enfim, como a primeira etnografia e ainda principal referência sobre os colonos do Rio Grande do Sul. Configura-se um cenário no qual as colônias alemãs não podem ser situadas na história social e cultural do Brasil, uma construção que não deixou de ser compartilhada por completo por alguns antropólogos⁴ – ainda que problematizada, há algum tempo, pelo trabalho de Seyferth (1982), realizado no Vale do Itajaí⁵.

Além de se fundarem no mito das *famílias pioneiras*, isto é, os primeiros desbravadores que foram trazidos das regiões rurais e empobrecidas da Alemanha e dos quais muitos dos atuais moradores e moradoras se dizem descendentes, as *comunidades* de São Martinho não possuem um passado de “liberdade” em relação a seus territórios, pois foram, desde seu nascimento, lugares “territorializados” (OLIVEIRA, 1998, p. 54-55) pelo Estado Imperial Brasileiro do século XIX, por empresas colonizadoras formadas por antigas oligarquias estancieiras e pela Província (WOORTMANN, 1995, p. 97-100). Isso pode levar a crer em uma certa condição de imobilidade dos *colonos alemães*, já que as comunidades que se desenvolveram desde a colonização seguiram, em sua maioria, o padrão de moradia e ocupação proposto pela disposição original dos lotes, as *linhas*⁶. No entanto, já nos anos 1980, Ellen Woortmann acompanhava alguns casos de descendentes ou mesmo famílias inteiras de colonos que se moviam rumo ao Paraná e às Missões para ocuparem terras improdutivas (WOORTMANN, 1995, p. 124-127), narrando uma das pontas do nascimento do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), o que pôde muito tempo depois levantar o questionamento sobre as origens da “ética do sofrimento” entre seus militantes (SIGAUD, 2000, p. 85-86; GUEDES, 2011, p. 350-351), ética, como veremos, fundamental para a inteligibilidade da vida na colônia. Mas mesmo entre os que ficaram, a *comunidade* é vivida preferencialmente a partir de uma prescrição:

⁴ Quando me interessei em estudar as *colônias* da Encosta da Serra, fui persuadido a viajar para outras paragens, já que a região por mim escolhida não era “representativa do Brasil”.

⁵ Agradeço ao parecerista ou à parecerista desse trabalho pela lembrança da obra de Giralda Seyferth.

⁶ Como ressalta WOORTMANN (1995, p. 21, ênfases no original), “o termo *picada*, ou *linha*, designa uma vizinhança rural, com sua igreja, escola e casa comercial. Originalmente, era uma picada aberta na mata, ao longo do qual se dispunham os lotes de cada colono”.

*sair de casa*⁷. Sair de casa, pôr-se em movimento pela *comunidade*, atualizar as narrativas do passado pioneiro nessas mesmas andanças, *cuidar* das tarefas usuais, conduzir-se adequadamente pelo tempo. Por isso, como um anexo à prescrição, havia sempre a observação de *cada coisa tem seu tempo*. O tempo era movimento, e o movimento muitas vezes era sofrer.

O que nos era oferecido por esse movimento era justamente a *comunidade* de São Martinho, que acabou se tornando o nome do município que agregou outras 10 *comunidades* alemãs da Encosta da Serra, criado em 1988 após a emancipação em relação ao município de Germana⁸. Para além das *comunidades* agregadas na nova municipalidade, algumas delas foram agregadas no também recente município de Nova Munique, criado em 1992. Os primeiros imigrantes encaminhados para a Linha São Martinho desembarcaram em Porto Alegre em 5 de março de 1853 e contabilizavam 55 pessoas, entre homens, mulheres e crianças. A *comunidade* passou a desenvolver nos lotes centrais da Linha São Martinho e passou a ser denominada pelo nome da linha de colonização. O padrão de crescimento das *comunidades* acompanhou a descendência de uma geração para a outra, o que acabou por estabelecer o parentesco próximo entre seus habitantes e, posteriormente, entre os habitantes de uma mesma *vizinhança*. No entanto, uma *comunidade* não era um termo vago. Era uma constituição palpável, na maioria das vezes acompanhada da construção de sua capela e da formação de uma *comunidade católica*, responsável pela administração da *comunidade*. Outro aspecto importante, era a construção de uma escola, muitas vezes no próprio espaço da paróquia. Na *comunidade* de São Martinho, a constituição de sua *comunidade católica* se deu em 1862. A partir de um processo muito similar, cada *comunidade* foi criando seu próprio aparato administrativo, um aparato burocrático-religioso, assim como um universo social que lhe era próprio, no parentesco com os demais habitantes, nas escolas comunitárias, nas celebrações religiosas e no decurso da vida comunitária.

Cotidianamente, a *comunidade* ganhava existência sendo agitada, movimentada, como esbocei acima. E isso se dava a partir de três aspectos valorados diferencialmente por moradores e moradoras: o trabalho, o *cuidado* e o sofrimento. O trabalho, sem dúvida, era a principal preocupação ética de *alemães* e *alemoas*. A dedicação ao trabalho era o principal qualificativo moral pelo qual se avaliava os demais. Mas era igualmente o modo pelo qual se dava grande parte da relação com o lado de fora das casas, com os *vizinhos*, com as *terras*, com as *vilas*, com o *sair de casa*, enfim. Era principalmente o que permitia o caminhar pela *comunidade*, ser visto e ver os demais, e assim constituir o mundo sensível do cotidiano. Do mesmo modo pautava e era pautado por uma temporalidade singular dos

⁷ Abordarei esse tema na seção a seguir.

⁸ Salvo sob ressalva, sempre que eu meu referir a São Martinho, estarei falando sobre a comunidade.

últimos 30 anos, desde que as indústrias calçadistas, as *fábricas*, chegaram a São Martinho, fazendo com que moradores e moradoras dedicassem horas a fio às suas funções fabris⁹, sem jamais deixar de lado, nas horas vagas, o *cuidado* com a *roça*, com o *jardim*, com a *casa* e com a *família*. E *cuidar* desses aspectos era do mesmo modo fundamental, pois nesse *cuidar* cuidava-se igualmente da estabilidade e do equilíbrio das atividades diárias, um orgulho que era acompanhado da expressão *cada coisa tem seu tempo*. E, de maneira singular, era preciso *cuidar* também das narrativas sobre as *terras*, as *vilas* e as *famílias*. Característica atrelada ao comedimento de moradores e moradoras, narrar o passado era fundamental para que não se almejasse mais do que o necessário, isso porque grande parte dessas histórias narravam o sofrimento de si mesmos ou de antepassados para construírem tudo o que têm. E como no observar aquilo que se vê é também aquilo que se escuta, essas narrativas eram estimuladas principalmente no andar pelas antigas *terras*, no olhar para o horizonte onde antigamente dispunha-se de uma *roça*, no caminhar pelas *vilas* e ver lugares que não ocupavam tempos similares.

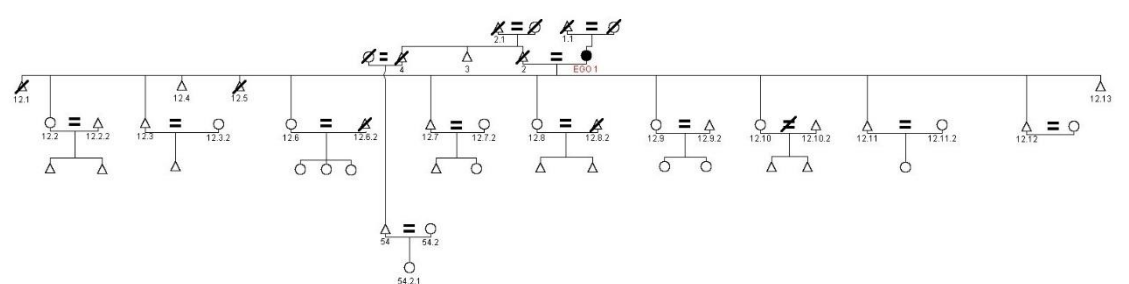


Diagrama 1: Diagrama geral do ramo Klein de São Martinho

Ego 1 – Noêmia Klein	12.5 – Bento Klein (S)	12.3.2 – Lúcia Klein [S: Weiss] (SW)
2 – José Klein (H)	12.6 – Neusa Klein (D)	12.6.2 – Raimundo Scheffer (DH)
3 – Augusto Klein (HB)	12.7 – Olavo Klein (S)	12.7.2 – Fátima Klein [S: Lindner] (SW)
4 – Otto Klein (HB)	12.8 – Hilda Klein (D)	12.8.2 – Ricardo Ducke (DH)
1.1 – S ¹⁰ : Hauser (F)	12.9 – Fátima Silva (D)	12.9.2 – Artur Silva (DH)
2.1 – S: Klein (HF)	12.10 – Marcela Klein (D)	12.10.2 – Ivair Denner (DH)
12.1 – Hugo Klein (S)	12.11 – Guga Klein (S)	12.11.2 – Denise Klein [S: Krumm] (SW)
12.2 – Vilma Back (D)	12.12 – Venâncio Klein (S)	54 – João Klein (HBS)
12.3 – Décio Klein (S)	12.13 – Gustavo Klein (S)	54.2 – Marta Klein (HBSW)
12.4 – Fagner Klein (S)	12.2.2 – Túlio Back (DH)	54.2.1 – Jéssica Klein (HBSD)

⁹ Segundo dados do Sindicato dos Trabalhadores da Indústria Calçadista de São Martinho, as indústrias calçadistas empregavam, em fevereiro de 2016, 1008 funcionários e funcionárias, dos quais 707 eram sócios ou sócias do Sindicato. Segundo dados do Cadastro Geral de Empregados e Desempregados do Ministério do Trabalho e Emprego (CAGED/MTE, 2016), em março de 2016 haviam 949 empregados nas indústrias calçadistas de São Martinho, o que representava 51,54% dos empregos formais do município, porcentagem muito maior que a do comércio, 10,75%, em expansão nos últimos anos.

¹⁰ *Siblings*, já que para a geração ascendente em relação a dona Noêmia as informações já se tornavam escassas.

Uma questão de tempo

Quando parti para um novo período de trabalho de campo optei por me instalar na colônia, em uma de suas *comunidades*, São Martinho. Eu havia me mudado justamente para as *terras* dos Klein. Os Klein eram um grande ramo de parentesco (ver o Diagrama 1, acima) espalhados especialmente pela área do Centro que margeia o arroio da *comunidade*, e que estabeleciam parentesco com os Krumm, os Hauser, os Ducke e os Gross – este talvez o maior ramo de parentesco de São Martinho. Os Klein das *terras* do Centro descendiam de uma *família* de treze filhos de dona Noêmia Klein, de 85 anos, e seu falecido marido, José Klein, que depois estabeleceram suas próprias *famílias* e passaram a integrar um circuito de parentesco e vizinhança nas antigas *terras* que viraram terrenos e *roças* familiares. Dos onze descendentes vivos apenas três não moravam no Centro; dos que moravam no Centro, sete se tornaram meus vizinhos.

Mas os tempos da *comunidade* eram eles mesmos compostos de dimensões ou de qualidades compostas por certos movimentos que implicavam *sair de casa*, isto é, visitar *parentes* e *vizinhos*, *cuidar* da roça, ir ao trabalho nas *fábricas*, ir às missas, aos funerais, ir aos *salões*, aos *bailes*, aos jardins das *vizinhas* tomar um *chima*. Do mesmo modo, *sair de casa* era sempre uma possibilidade de transpassar os tempos, o tempo de *guri*, o tempo das *famílias pioneiras*, o tempo dos antepassados, os tempos de *campanha* [política], o tempo “onde era tudo *roça*”. Esses movimentos não eram independentes entre si, como se houvesse um movimento pelo “espaço” e outro pelo “tempo”. A categoria *tempo*, como já ressaltado por Andriolli (2015, p. 170) para o caso dos geraizeiros que habitavam os “sertões” do Parque Nacional Grande Sertão Veredas, era uma categoria compartilhada por moradores e moradoras de São Martinho e implicava ela mesma certas figurações¹¹ de lugar, de temporalidades e de conjuntos relacionais delimitados e acessados, como veremos, principalmente a partir das narrativas de sofrimento e do *cuidar* do dia, de suas atividades e responsabilidades que implicavam *sair de casa*. E, como uma tautologia categorial, *sair de casa* implicava justamente a boa condução do tempo, que se almejava equilibrado, noção ressonante em comunidades rurais (Cf. CARNEIRO, 2010; PEREIRA, 2009). Um tempo que não fosse somente dor, somente cuidado ou somente trabalho.

Hilda Klein falou-me disso certa vez, comentando sobre uma outra vizinha em comum que não *ganhava* tempo para seus vizinhos, o que lhe parecia beirar o absurdo, mesmo após a justificativa de que o excesso de trabalho doméstico a impedia de *sair de casa*. Pouco tempo antes, quando deixei minha casa à tarde após passar a manhã fazendo as anotações do dia anterior, duas outras vizinhas, Fátima Silva – das *terras* dos Klein, mas casada com Artur Silva – e Fátima Klein – das *terras* dos *Lindner*, mas casada com Olavo

¹¹ Sigo aqui a proposta de Nogueira (2010, p. 35) de se apropriar da noção de “figuração social” de Norbert Elias e James Scotson para tratar da realidade das conformações territoriais de comunidades tradicionais.

Klein – falaram-me: “Meu Deus! Até que enfim você deixou aquele computador! Tem que sair um pouco de casa também né! Não dá para ficar em casa o dia todo!” (caderno de campo, 16/10/2015). Quando iniciei as conversas com cada uma das *famílias* descendentes, tive que marcar apenas as duas primeiras visitas, pois as posteriores foram cobradas pelas próprias *famílias*, que me convidavam para um chimarrão, um churrasco, uma galinhada ou mesmo para uma linguiça colonial feita com um porco que haviam criado durante todo o inverno. Ser *vizinho* não era apenas estar disposto, então, a ajudar o outro: era visita-lo rotineiramente, nem que fosse na conversa pela janela. Era principalmente ter tempo para um chimarrão à tarde, e era não se destacar demais na vizinhança, como os *preguiçosos* ou os *encostados*, mas também como os esbanjadores, como o casal Reinke que acabara de retornar para a vizinhança após longo período em Germana, e que estavam “cuidando demais de seu jardim”, e “humilhando seus vizinhos” (caderno de campo, 27/10/2015).

O tempo implicava então, em São Martinho, a melhor medida da territorialidade da *colônia*. Mas esses territórios, como vem sendo ressaltado desde os anos 1990 (OLIVEIRA, 1998; GODOI, 1999; COMERFORD, 2003; NOGUEIRA, 2010; GUEDES, 2016), não se apresentavam como espaços fixos e localizados da interação humana. Implicavam, em outro sentido, uma “conformação territorial, construída na movimentação e no posicionamento relacional das pessoas nos diferentes lugares (...) Um território e uma territorialidade tecidos como uma rede” (NOGUEIRA: 2010, p. 35). As *vilas*, as *roças*, a *vizinhança*, os *clubes* e a própria *comunidade* estendiam-se assim em tempos narrados, que eram também tempos vividos já que muitas vezes as narrativas enredavam-se por deslocamentos cotidianos: um de meus vizinhos falava-me sobre a antiga extensão de suas *terras* enquanto caminhávamos pelo *mato* que havia tomado seu lugar; tempos depois, seu sogro, em outra *vila*, contando-me sobre a antiga disposição de suas *terras*, sentiu-se compelido a me levar até o lugar onde ficava sua antiga *casa*, em tempos passados. Os tempos da *comunidade*, distante de ser sinônimo “tempo presente”, apresentava-se assim como um emaranhado em que o mundo e suas narrativas compunham a mesma existência ontológica, e habitar o mundo era justamente fazê-lo em seus caminhos, pelos quais se tornava possível se aperceber de suas dimensões ao percorrê-lo e ao conta-lo (Cf. INGOLD, 2011).

As terras cognáticas e os bailes

As *terras de família* eram, sem dúvida, aquilo que mais vezes ganhava vida e contornos nesse movimento. Não havia muito tempo, Rafael Gross, dono da casa que eu alugava em São Martinho, falava-me a respeito de sua *família*, que mantinha suas *terras* logo abaixo das *terras* dos Klein. Interessava-me, àquela época, saber igualmente um pouco

mais desse grande ramo de parentesco que se encontrava em todas as *comunidades* do município, os Gross.

Rafael era natural da *comunidade* de São Martinho, como toda sua *família*. Suas *terras* faziam divisa com as dos Klein, ao norte, e com as dos Gruber, ao sul. Seu sobrenome era o mais comum dentre as famílias do município, e por isso mesmo interessava-me naquilo que parecia relacionar os ramos aparentemente distantes uns em relação aos outros. Frustrando-me logo de início, Rafael disse que não conseguia saber ao certo se mantinha parentesco com os Gross das demais *comunidades*, até porque a grafia dos sobrenomes alterava-se de uma região para outra: havia os Gross (como sua família), os Gros e os Grooss (o menos comum dentre os três). Quanto à sua família, dizia lembrar pouco de seus avós, mas referia-se com frequência a seu pai, assim como a seus dois tios e suas duas tias. Viveu a infância em uma das casas de enxaimel que se conservaram em São Martinho, onde atualmente vive uma de suas tias. Morou por um tempo em Nova Munique, retornando em 1976, quando voltou a estudar. Como quase todos de sua geração, trabalhou boa parte de sua vida nas *fábricas*, estando já aposentado. Conheceu sua esposa, Vera Gross (*alemoa*, de descendência Milch), quando ela era estagiária no Colégio Estadual Cônego Bruno Hamm, quase em frente à sua atual casa, construída pelo seu pai quando retornaram à comunidade (caderno de campo, 15/09/2016).

Se analisarmos os registros sobre a colonização da Linha São Martinho organizado pela Casa de Cultura do município, é possível observar que entre as *famílias pioneiras* os Gross estabeleciam parentesco com os Schubert, da Linha Pompeia, assim como com os Gruber. Isso, há quatro gerações de distância da geração de Rafael. O problema é que essa virtualidade não se efetua no cotidiano, justamente porque geralmente o antepassado de referência não ultrapassava duas gerações em relação àquele ou àquela que buscava se situar entre seus *parentes*, e muitas vezes esse antepassado era o antepassado vivo – quando tal, quando capaz de personificar a ascendência das *terras* em sua figura de *o mais antigo* ou *a mais antiga*. Eu já havia observado essa relação no caso dos Klein, entre os quais dona Noêmia, acabou se tornando a vó para um conjunto de pessoas que estabeleciam graus de descendência e lateralidade distintos em relação a ela. Não houve qualquer um de meus vizinhos ou vizinhas que tenha citado os pais ou avós de dona Noêmia como seus antepassados, assim como pessoas de outros ramos de parentesco assumiam-se definitivamente *parentes* e descendentes da vó, numa relação que problematizava a aliança. Isso se dava por conta da proximidade da vizinhança, que por sua vez se fez por conta da disponibilidade das antigas *terras*, que traçaram suas relações atuais e narrativas. Quando isso acontecia eram formadas as *vilas*, e não seria forçoso dizer, portanto, que a *Vila* dos Klein era principal unidade e referência cognática de parentesco a ser estudada nesse caso. Entre os Klein, mas também entre os Gross, Gros e Grooss, nada que não fosse

as *terras* e as *vilas*, que comportavam as relações, as narrativas e o tempo partilhado por seus moradores, podia efetivamente ser utilizado enquanto referência de parentesco.

O parentesco pelas *terras* implicava, assim, como as demais dimensões da *comunidade*, uma questão de tempo. A territorialidade estava inscrita no tempo, no tempo da *vila*, por certo, mas também na capacidade de dobrar o tempo em graus de relacionalidade distintos. Tempos que há muito haviam deixado de ser partilhados eram aqueles em que costumavam habitar os *parentes*, eram aqueles nos quais as *terras* podiam ser vistas de longe. O tempo da *vila*, de outro modo, era o tempo no qual uma *casa* se fazia partilhada por um conjunto de moradores e moradoras que não necessariamente a habitavam, mas transitavam, passavam de casa em casa, e assim faziam da *casa* sempre uma pluralidade implicada na *vila*. Nesse movimento, partilhava-se o tempo e as dores, as narrativas e os silêncios. Transformava-se distantes em próximos, *primos* em *irmãos*. A ancestralidade tendia a parar bem antes das *famílias pioneiras*: não costumava ultrapassar o ancestral vivo, e quando sim, não partia para além da terceira geração ascendente. O grande ancestral eram sempre as *terras* e seus sobrenomes. E as *terras* eram cognáticas.

A característica cognática desse parentesco pode ser observada no segundo diagrama de parentesco, logo abaixo, que relaciona o parentesco e as *comunidades*. Se observarmos, não havia relação de princípio entre localidade e linearidade: Neusa Scheffer (de descendência Klein de São Martinho) (12.6) mudou-se para Nova Munique quando se casou com Raimundo Scheffer, e após o falecimento de seu marido retornou para a *vila*; do mesmo modo Marcela Klein (12.10) mudou-se para Morro da Mata quando casou-se com Ivair Denner, e permaneceu naquela *comunidade* após seu divórcio; e Olavo Klein (12.7) e Guga Klein (12.11) trouxeram suas esposas Fátima Klein (de descendência Lindner de Vila Alta) e Denise Klein (de descendência Krumm do Morro da Mata) para suas *terras*. Mas nesse mesmo movimento, Décio Klein (12.3) mudou-se para o Mirante após se casar com Lúcia Klein (de descendência Weiss) e Ricardo Ducke mudou-se para a Vila dos Klein após se casar com Hilda Klein (12.8), que por sua vez alterou seu sobrenome sem deixar suas *terras*.

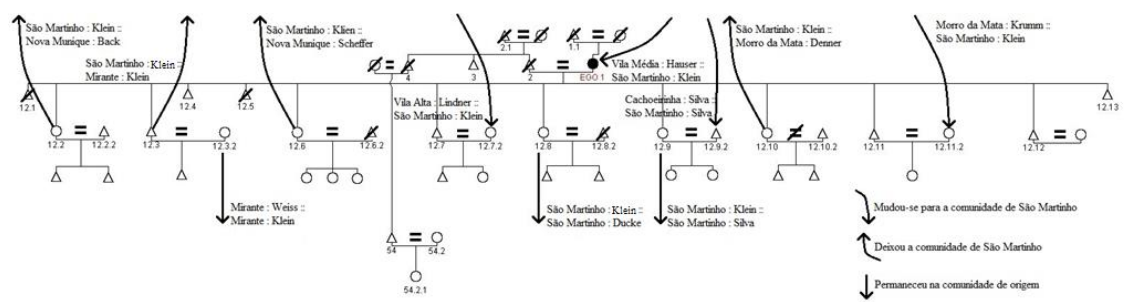


Diagrama 2: O parentesco dos Klein de São Martinho em relação às comunidades e às famílias de origem

Muitos desses deslocamentos aconteceram e aconteciam por conta dos *bailes*, que passaram a figurar como o principal modo de interação entre os habitantes de cada *comunidade* ao menos desde o início do século XX. O mais antigo dos salões de baile da *comunidade* de São Martinho que tomei conhecimento foi o Salão Gruber, da família de Agnaldo Gruber, que atualmente dá nome à Casa de Cultura no mesmo local. Agnaldo Gruber era *primo segundo* de Mauro Gruber, o que implica uma categoria já próxima a de *parente*. Foi Mauro Gruber quem me contou sobre o salão, que antes eu havia ouvido apenas de Décio Klein, um dos filhos de dona Noêmia Klein. Segundo Mauro, que nasceu em 1930, o salão já existia desde que ele era criança. Toda semana tinha *baile*, mas os bailes eram de domingo, porque se fossem de sábado o padre se queixava e não deixava o baile acontecer, com medo de que os fiéis não conseguissem acordar para a missa de domingo. Mas Mauro disse que se lembrava de ir a 2 ou 3 bailes por ano, e que isso já era uma quantidade considerável visto que em São Martinho todas as famílias viviam da *roça*. Não era como os bailes de hoje em dia, continuou, onde os *guris* podem ir toda semana, às vezes sexta, sábado e domingo. Mauro conheceu sua primeira esposa num desses bailes do Salão Gruber, e depois de se tornar viúvo acabou por conhecer sua segunda esposa em outro *baile*, na cidade de Taquara, o *baile dos idosos*, que de tempos em tempos acontece em alguma cidade da região. Quanto à sua primeira esposa, da família Jung, era da *comunidade* de São Martinho, enquanto ele era da Vila Média e posteriormente mudou-se para as *terras* dos Jung. Quanto à segunda esposa, que acabou por se mudar para São Martinho, viera de outro município, não apenas de outra *comunidade* (caderno de campo, 08/04/2016).

Mas os casos de uniões matrimoniais de duas pessoas de *comunidades* distintas que se conheceram no *baile* se repetiam durante toda a pesquisa de campo. Dona Noêmia Klein, da *família* Hauser da Vila Média, casou-se com José Klein, de Alto da Graça, depois de conhece-lo no *baile* (caderno de campo, 28/10/2015). Fátima Silva, da família Klein, filha de dona Noêmia e José Klein, conheceu seu marido, Artur Silva, de Cachoeirinha, região metropolitana de Porto Alegre, em um *baile dos alemães* no qual Artur veio com alguns amigos (caderno de campo, 31/10/2015). O filho de dona Noêmia que mora em sua casa, Guga Klein, conheceu sua esposa, Denise Klein, da *família* Krumm de Morro da Mata, no *baile*. E quanto a seu irmão mais velho, Décio Klein, conheceu sua esposa, Lúcia Klein, da *família* Weiss de Mirante, no *baile* (caderno de campo, 03/03/2016). E ainda hoje os *bailes*, tanto os *bailes alemães*, quanto os *bailes* dos CTGs (Centros de Tradição Gaúcha) da região, ainda são eventos onde *guris* e *gurias* se preparam com expectativa para irem, dançarem, mas igualmente, para *solteiros* e *solteiras*, encontrarem um possível namorado ou namorada, no detalhe que, na maioria dos casos, os casos iniciados no *baile* acabam se tornando noivados ou casamentos. Atualmente o colégio também acaba sendo um local de encontro de *guris* e *gurias*, especialmente no caso do Colégio Estadual Cônego Bruno

Hamm, o único colégio de ensino médio de todo o município, onde *gurus* e *gurias* de todas as *comunidades* se encontram, como é o caso da filha mais nova de Olavo e Fátima Klein, de 15 anos, que por lá encontrou seu noivo, de Mirante.

A justificativa para esse deslocamento de uma *comunidade* para outra nunca era a mesma e, na maioria dos casos, tratava a preferência por pessoas de outras *comunidades* simplesmente porque elas pareceriam mais interessantes, frente àquelas que eram conhecidas desde a infância (Fátima Silva, caderno de campo, 28/01/2016). O que acabava por se estabelecer nesses casamentos era como a constituição de uma nova extensão de parentesco em relação àquela que *alemães* e *alemoas* havia experimentado até então, pois implicava a mudança para uma nova *terra*, para uma nova *vizinhança*, para um novo conjunto de parentesco próximo, assim como, na maioria dos casos, o estabelecimento de uma descendência que iria vincular definitivamente o sobrenome de uma *comunidade* ao sobrenome de outra, especialmente no casos dos homens, mas não apenas desses. A mudança para uma nova *terra*, para uma nova *casa*, era cruzada, isto é, não observa regras nem de virilocalidade, nem de uxorilocalidade. Na verdade, o que parecia reger a escolha do lugar de moradia era mesmo a disponibilidade do terreno ou da *casa*, e por isso uma *família* que ainda dispunha de grande parte de suas *terras* provavelmente traria para perto de si os filhos ou filhas após o casamento. Mas vale lembrar que havia igualmente casos raros em que o novo casal construía sua *casa* distante de ambas as famílias, assim como que a disponibilidade de *terras*, para a geração que então estava entre seus 15 e 20 anos de idade, não era a mesma para aquela que se casou entre os anos 80 e 90. Ainda assim, quando isso acontecia, o padrão de *vizinhança* passava a compor inevitavelmente com os laços próximos de parentesco, como *irmãos*, *irmãs*, *cunhados* e *cunhados*, *pais*, *sogros* e alguns *primos primeiros*. Por fim, quando isso acontecia, a descendência passava muito provavelmente, apesar de vinculada a uma *comunidade* de origem, a estar implicada a no mínimo duas *comunidades*, não apenas pelo sobrenome herdado daquele ou daquela que se mudou, mas também pela rotina de visitas, festas e trocas (especialmente de comida) que atualizavam o parentesco.

A consequência disso, e o que podemos observar abaixo no terceiro diagrama, que relaciona o parentesco dos Klein e sua *vila*, é que a despeito de uma descendência e de uma unidade geracional estabelecida pela linearidade, o que se formava era um conjunto de parentesco necessariamente mais restrito e, apenas quando informado pelo cotidiano da *vila*, com certa partilha geracional em relação a dona Noêmia Klein. Aqueles e aquelas que deixaram as *terras* de *família* deixavam de partilhar aspectos fundamentais do *sair de casa* na *vila*, necessários à atualização do parentesco, como a troca de comida, as visitas, a partilha do chimarrão no jardim, a ajuda mútua que movimenta igualmente os problemas partilhados, o trabalho, as narrativas de sofrimento que vinha à tona em cada *casa* visitada.

Em relação a esse tempo, Neusa Scheffer, Olavo Klein, Hilda Ducke, Fátima Silva, Marcela Klein (que apesar de residir no Morro da Mata visitava Fátima Silva e dona Noêmia quase todos os dias no horário de almoço das *fábricas*), Guga Klein (que residia com dona Noêmia) e Venâncio Klein tornavam-se, inevitavelmente, parentes mais próximos em relação à casa de dona Noêmia, ao cotidiano da *vila*. Nesse processo, cognatos como Fátima Klein, Artur Silva e Denise Klein tornavam-se do mesmo modo parentes mais próximos do que muitos de seus consanguíneos, ou mesmo de consanguíneos de dona Noêmia. Por fim, na posição estabelecida por dona Noêmia como a antepassada de referência ativa para boa parte de meus vizinhos e vizinhas, ocorre que, apenas em relação a essa descendência, seus filhos e filhas acabavam se aproximando de seus netos nessa relação, todos passavam a toma-la por vó, que entrou na categoria dos *antigos*, a *mais antiga* dos Klein. Para Jéssica Klein (54.2.1), isso implicava ainda caminhar para um grau de lateralidade a menos em relação a dona Noêmia, que se tornou do mesmo modo sua vó, e não a esposa do irmão do pai de seu pai. Isso não se aplicava à descendência daqueles que já haviam falecido, como dois de seus filhos, Hugo Klein e Bento Klein, e dois maridos de suas filhas, Ivair Scheffer e Ricardo Ducke, que passaram a habitar as *terras* enquanto narrativas, e habitavam outros tempos dessa *vila* que, vez ou outra, se faziam presentes àqueles que sofriam sua perda.

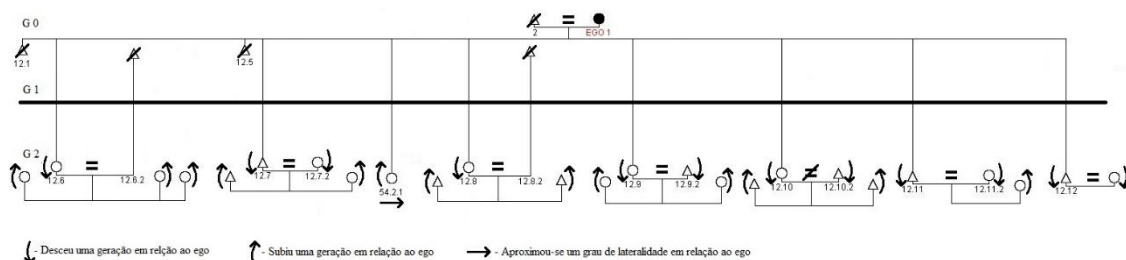


Diagrama 3: o parentesco dos Klein de São Martinho de acordo com sua vila

Por fim, é possível ainda inferir uma tendência no que toca o estabelecimento do parentesco quando esse se forma pelas *terras*, e apenas nesses casos. Ao entender o que são as *vilas*, é possível dizer que não havia uniões matrimoniais não apenas entre duas pessoas da mesma *comunidade*, mas principalmente da mesma *vila*: para além da consanguinidade ou da descendência, as *terras* proporcionavam, como vimos acima, uma relação cognática de parentesco que parecia inibir as uniões mesmo de pessoas idealmente não consanguíneas e isso parecia se estender para as *vilas* próximas, já que a relação era igualmente de proximidade, ainda que não oferecesse os laços de parentesco tal como as *terras* partilhadas. Nesse sentido, as *vilas* não pareciam oferecer um caso claro de *siblings*, o que implicaria uma descendência agnática ou uterina, mas, se me for permitido o neologismo, de *siblands*, de uma lateralidade e de uma pertença formada pelas terras

cognáticas, porque são inevitavelmente dependentes das *terras* de *família* para se fazer efetiva.

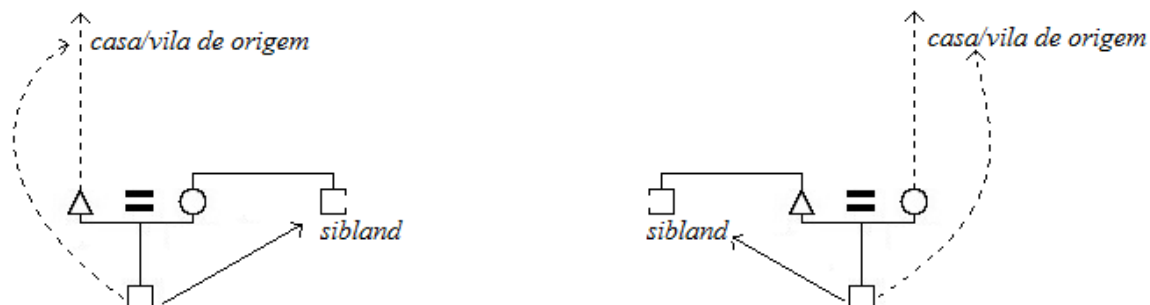


figura 1: Representação do caso Sibling

As duas representações oferecem a tendência relacional do filho ou da filha em relação às *terras* de *família* do pai ou da mãe (que chamei de *sibland*), de acordo com o lugar de residência, isto é, nas *terras* da *família* do pai ou nas *terras* da *família* da mãe. E ambas as representações não podem ser tomadas mais do que tendências, porque se aplicam apenas aos casos de parentesco que formam igualmente as *vilas*, não possuem qualquer padrão preestabelecido de descendência ou afinidade, e são abertos ao cotidiano das *vilas*, que pode frustrar essa tendência. Em todo caso, parecem resumir as situações por mim acompanhadas: se de uma união matrimonial entre um *alemão* e uma *alemoa* resulta na residência na *vila* de um dos cônjuges, e se também resultar em um filho ou uma filha que partilhará essa residência na mesma *vila*, é provável que esse filho ou filha terá como grupo de parentesco próximo seus *vizinhos*, que podem ser seus consanguíneos, mas podem igualmente ser afins, afins de afins, que lhe serão mais próximos que os consanguíneos distantes da *família* de origem do pai ou da mãe, isto é, da *vila* e da comunidade de origem de um de seus pais, mas a qual ele mesmo não partilha de seu cotidiano. Do mesmo modo, nessa relação a representação do *sibland* é aberta, porque não se trata de uma relação de avunculado. A tendência é para com a *terra* e com a *vila*, com o grupo de pessoas que partilham de seu cotidiano (precisamente uma *terra* cognática), e por isso a representação aberta e sem gênero definido desta relação, já que o número de pessoas envolvidas é igualmente variável de caso a caso. Essa tendência, por fim, parece resumir o que foi por mim acompanhado entre as *famílias* e os *parentes* que partilhavam ainda ao menos parte de suas *terras* e partilhavam do mesmo modo um cotidiano em comum, isto é, que partilhavam o cotidiano das *vilas*.

O parentesco às margens: terra, afinização e cognatismo

O termo cognático, como nos lembra Strathern (2014, p. 252-253), fora desenvolvido ainda na primeira metade do século XX, por Meyer Fortes. Um termo que se relaciona, portanto, à estruturação da antropologia social britânica, ou à sua “virada modernista”, como classificava Wagner (1974). No entanto, em sua formulação, o parentesco cognático servia como complemento ou preenchimento de uma lacuna deixada pelos modelos lineares de descendência agnática ou uterina, “relacionando pai e mãe à criança, e *sibling* a *sibling*” (STRATHERN, 2014, p. 252-253). Mas, no que realmente importavam para os antropólogos ingleses de meados do século XX, permanece nos contando Marilyn Strathern, o modelo cognático ajudava pouco, bem pouco. Não formavam grupos, não produziam todos. Até que, em 1955, Peter Lawrance publicou sua primeira monografia sobre os Garia, *Land Tenure Among The Garia*. Sem qualquer outra associação que os vinculasse a grupos fechados, a organização social parecia se basear em relações cognáticas que se ramificavam em “círculos de segurança”, na falta de outra expressão. A partir de então, e em especial nas etnografias desenvolvidas na Melanésia, o cognatismo parecia melhor representar um sistema de parentesco que parecia partir da pessoa, enquanto um compósito relacional que por vezes era singular e por vezes era plural.

O problema estava colocado: havia como pensar grupos, característica por excelência da segmentaridade de Radcliffe-Brown, nesses arranjos cognáticos? Wagner (1974) havia problematizado a questão, ao revisar sua etnografia sobre os Daribi, nas terras altas de Papua-Nova Guiné. Lá ele dizia que, fundante da antropologia social britânica, a ideia de grupo expressava muito mais nosso entendimento sobre o que as pessoas estavam fazendo, ainda que elas mesmas jamais expressassem tal organização ao antropólogo. O grupo, sonho do inglês “prototípico”, como diria Strathern (2014, p. 251) anos mais tarde, que sempre entendeu que o indivíduo precisava ser socializado pela sociedade abrangente, trazia consigo sombras de sua terra natal, como “leis”, “instituições”, “sistemas políticos”. Roy Wagner propunha, então, que entendêssemos a socialidade das terras altas de Papua-Nova Guiné. Ali, em vez de grupos segmentados, o autor observava um jogo de nomes, e não de coisas nomeadas. Os nomes distinguiam e contrastavam por si mesmos, face a outros nomes; eram dispositivos de estabelecer fronteiras. O que os nomes faziam era “eliciar” (*to elicit*) coletividades como modo de expressão geral para alguém, de forma a aludi-los indiretamente, mas não os organizando ou participando deles de forma consciente.

Na esteira da dessa proposta, Strathern (2006, p. 42-44, 151-156) problematizava a socialidade das terras altas de Papua-Nova Guiné para transitar pelos processos de diferenciação próprios aos *Hagen*. Lá, afirmava a autora, a vida social era antes um movimento entre um estado singular e um estado plural – o que, no limite, implicava que uma pessoa singular pode comportar as mesmas socialidades que o seu correlativo plural, o grupo –, do que uma divisão entre um nível doméstico e a-social e um nível político e social. Do mesmo modo, seria inexato, segundo a autora, transpor ideias de “socialização” ao caso dos *Hagen*, especialmente em imaginar que o nível político corresponderia ao universo de homens socializados e o nível doméstico ao universo das mulheres não-socializadas. O cognatismo melanésio, Strathern (2014, p. 261) concluiria alguns anos mais tarde, não implicava um holismo no qual não fossem visualizados recortes. Mas eram recortadas as próprias pessoas e relações. “Pessoas de pessoas, relações de relações – e não pessoas recortadas de relações”.

É interessante relacionar essa proposta com a etnografia que Bourdieu (2006, p. 250-287) havia realizado décadas mais cedo, entre os Cabila. O autor mostrava, naquela ocasião, como o sentimento de honra entre os Cabila podia acionar grupos a partir de um desafio lançado a apenas um indivíduo. Se o julgamento moral considerasse que o desafio ferira a honra de quem foi desafiado (um *homem*, nesse dualismo homem/honra, mulher/vergonha que viria a estruturar os estudos sobre o mediterrâneo)¹², era esperado que houvesse vingança, o que envolvia todo um grupo social considerado próximo ao ofendido, que produzisse, no limite, relações de parentesco com ele. Contudo, tal consideração não se ligava a uma genealogia precisa: o grupo familiar ganhava corpo no proceder da situação, a própria família. Esta era a questão do “ponto de honra”, o *nif*, entre os Cabila.

Entre as etnografias sobre as comunidades rurais do Brasil, parece que um cruzamento entre o cognatismo melanésio e a familiarização marginal do mediterrâneo ofereceu os caminhos, nos últimos anos, para a problematização do parentesco. Marques (2002), por exemplo, alude tanto a uma como a outra corrente em sua etnografia sobre as intrigas e questões de família no sertão de Pernambuco. As *fazendas*, por exemplo, o “povo do Imbuzeiro” ou “o povo das Ermidas” ajudavam a localizar parentes mais e menos distantes, assim como, por vezes, traços fisionômicos relacionados a esses lugares. Mas as relações faziam e se desfaziam, e ultrapassavam relações de consanguinidade e afinidade: por vezes não aparentados se aparentavam, por vezes alguém que já fora relacionado à Imburana já não mais o era. A aposta da autora, num caminho muito próximo ao de Pierre Bourdieu, era que justamente as *intrigas* que por ventura se desenrolavam entre membros

¹² Etnografias realizadas desde a década de 1960 em toda a região banhada pelo mar mediterrâneo, nas margens do continente europeu e africano. Ver, sobre isso, Marques (1999, 131-147).

que já haviam sido considerados da mesma família, ou de famílias distintas, agregavam e desagregavam tramas de sociabilidade. As solidariedades resultantes agregavam parentes distantes, transformavam próximos em inimigos, e por vezes aproximavam ramos que, de outro modo, jamais se relacionariam. Um cognatismo, afirma Marques (2002, p. 130), pelo qual as solidariedades e sociabilidades agonísticas forjavam um parentesco.

O parentesco não se apresenta, nos contextos etnografados das comunidades rurais, como um sistema, portanto. Antes, ele se insinua enquanto um movimento. Comerford (2003) dizia que a apreensão de certos territórios de parentesco na zona da mata mineira não se fazia sem os movimentos do cotidiano, sem o narrar, ouvir, observar. Nos *córregos* ou *comunidades da roça*, havia um controle minucioso do movimento, e os caminhos para esse controle se fazia sobre as terminologias do parentesco e da família. Um falar e observar que incitava a polêmica e a circulação de julgamentos morais, que permitia um mapa das sociabilidades da *roça*, uma relação também agonística – menos frequente que aquela encontrada em Pernambuco, e por isso mesmo motivo de histórias, cenas e *causos*. Nesses movimentos, do cotidiano ou não, incitavam o que o autor chamou de familiarização e desfamiliarização, que delimitava conjuntos por vezes chamados de *família*, por vezes de *parentes*.

Quase uma década antes, é preciso situar a originalidade da pesquisa de Godoi (1999) no povoado Zabelê, que viria a ser anexado, ao final dos anos 1980, ao Parque Nacional Serra da Capivara¹³, e que se vinculava, na memória de seus moradores, ao *tronco* do *véio* Vitorino. Diziam, aqueles e aquelas que haviam permanecido em suas *casas de morada*, que Vitorino, antigo proprietário da *fazenda Várzea Grande*, era seu bisavô, numa virtualidade quase mítica, como afirmava a autora. A partir de tradições sucessórias que jogavam com o regime da herança geodésica, com a recusa ao inventário ou a consolidação dos condomínios rurais¹⁴, as *terras* de uso comum, seus caminhos e seus *serviços*, consolidavam a todos no povoado como *parentes*. Mesmo os forasteiros eram assim afinizados, especialmente com o ritual do *passar-a-compadre*, que acontecia no *dia da fogueira*. A partir de então, alguém sempre era *parente* de alguém, e passavam a partilhar as narrativas de memória do povoado, narrativas genealógicas, que tinham como fundo o *véio* Vitorino, e eram incitadas por lugares de memória percorridos pelo cotidiano. É interessante notar que, apesar da personificação da ascendência, *véio* Vitorino e *Várzea Grande* confundiam-se no nascimento daquelas *terras*, e era através delas que uma genealogia e um possível mapa de parentesco se efetivava. Uma “afinização em potencial”

¹³ Apesar do decreto de sua criação ter sido assinado por João Figueiredo em 5 de março de 1979.

¹⁴ Unidades que não eram desmembradas, permaneciam com apenas uma matrícula de registro, mas eram divididas em unidades de arrendamento de 3 hectares, o módulo rural em São Martinho, como estabelecido pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Sobre o tamanho dos módulos rurais, ver INCRA (2013).

(GODOI, 1999, p. 123)¹⁵ instaurava alianças preferenciais no curso desse mapa de parentesco, justamente porque o *passar-a-compadre* permitia um ideal de endogamia, já que não partilhava o interdito do compadrio católico.

Nas etnografias recentes, os casos de cognatismo, aliados a um movimento de narrativas, deslocamentos e apreciações morais se repetem. Em Tourém, ao norte de Portugal, as *terras* costumam se comportar de forma muito similar a São Martinho, compondo ascendência, tempo, moralidade e relacionalidade (AMOEDO, 2014). Lá o autor dizia que não encontraríamos “um ascendente humano, digamos, mas sim, algo que se desloca para o campo do territorial-simbólico” (AMOEDO, 2014, p. 67). O *povo* dos Buracos (CARNEIRO, 2010), que *riam* de si, *riam* de seu sistema, faziam a *prosa*, as *mexidas* de cozinha, e, nesse movimento um tanto quanto tendendo ao desequilíbrio, vislumbravam *seu povo*, *povo* de algum lugar. Se levarmos em consideração a pesquisa de Andriolli (2011), temos, entrecruzada à relação de cognatismo e território, a dimensão do tempo. A diferença é sutil, já que a autora não trabalha com a noção de tempo enquanto temporalidade apenas, mas enquanto uma conformação social-territorial, fundamentando-se na noção clássica de *tempo da política* de Moacir Palmeira (PALMEIRA, 1996). Lá, no Parque Nacional Grande Sertão Veredas, entre Minas Gerais e Bahia, o “tempo dos Carneiro” eram o tempo do passado, tempo das Gerais, que vinha se revestido pelo Sertão. Naquele tempo, tempo de liberdade do *povo* das Gerais, os vizinhos estavam logo ali. Agora, entretanto, havia o *povo* do Rio Preto, o *povo* do Mato Grande, o *povo* do Cana Brava... Para se achar um *povo*, caminhava-se por mais de uma hora. Havia ainda o *povo* do Ibama, que de certo modo também faziam uso das *terras*. *Povo*, *terra*, *tempo*: um trinômio do cognatismo, incitado pelos movimentos do cotidiano.

O que parece relacionar esses trabalhos é uma afinização gradual pela cognação. Por isso vejo uma inflexão no trabalho de Emília Godoi no povoado Zabelê, se comparado mesmo ao trabalho de Ellen Woortmann (WOORTMANN, 1995) na Encosta da Serra. Ali, a autora identificava uma relação básica entre filiação e moradia, que era a descendência agnática (WOORTMANN, 1995, p. 131, 135) e a residência patrivilocal (WOORTMANN, 1995, p. 147, 162, 180). A *stammbaum* (*árvore*) e a *stammhaus* (*casa*) seriam, para a autora, o testemunho de uma descendência patrilinear, a vinculação dos descendentes sempre à linha ascendente do pai, do pai do pai e assim por diante. Havia três inflexões em seu modelo. A primeira, era o *keim*, um princípio vital ao mesmo tempo moral e corpóreo, transmitido geracionalmente em bilateralidade e de forma paralela, no esquema (FF:MF → F → S, para os filhos e, MM:FM → M → D, para as filhas). Ainda assim, as filhas que recebiam o *keim* o faziam como um “hospedeiro” (WOORTMANN,

¹⁵ Noção que não mantém relação com a noção de “afim potencial” de Viveiros de Castro (2006), como pode ser observado na nota 17.

1995, p. 144), que se manifestaria de fato no filho da filha. A segunda, era o *sangue*, noção que aproximava o parentesco das colônias a uma *kindred* (*parentela*) (WOORTMANN, 1995, p. 153), indiferenciando linhas maternas e paternas, e, no limite, as lateralidades a elas associadas. Desse ponto de vista, os casamentos, em preferência com pessoas de *keim* bom e do mesmo *sangue*, eram endogâmicos, ainda que, visto das *stammhaüse*, eram exogâmicos. A terceira, por fim, era o *compadrio*. Modo por excelência de cognação e reciprocidade em sua etnografia, ele não era assim tão cognático, já que a relação instaurada relacionava preferencialmente não apenas *parentes*, mas o irmão do pai e a irmã da mãe, que cujos seus *afilhados* provavelmente apadrinhariam seus netos, paralelamente, da mesma forma (WOORTMANN, 1995, p. 200-201). O *compadrio* informava o regime de nomeação (prenomes), assim como, em alguns casos, o regime de heranças, quando o *afilhado* era adotado pela casa de seu *padrinho*.

Nos três casos que flexibilizavam a tendência agnática na etnografia de Ellen Woortmann, o cognatismo aparece como suplemento às lacunas da filiação, especialmente no período em que a etnografia era realizada, um período de transição, em que tudo levava a crer na dissolução daquele sistema¹⁶. Modos de preservar a herança, modos de perpetuar o *sangue*, modos de manter coesa uma *stammhaus*. Arantes (2015, p. 69-112) já mostrava, particularmente a respeito do *compadrio*, como essa relação supria lacunas a respeito do parentesco já existente entre as pessoas envolvidas nessa relação “ritualística” e “moral”, vinculando em relações diádicas (baseadas no modelo de George Foster) que apresentavam o seguinte compromisso: $C = \{Gp/Gc, P/G\}$, onde uma das relações dentro das chaves podendo não existir efetivamente, C representava a forma geral do *compadrio*, Gp e Gc *godparent* e *godchild*, respectivamente, e P e G, *parents* e *godparents*, respectivamente. Uma relação de lateralidade, poderia ser, mas também a apaziguamento e mediadora, como nas relações patrão/cliente no interior do Brasil, narradas desde o já citado trabalho pioneiro de Maria Sylvia de Carvalho Franco (Franco, 1997 [1969]). Onde o parentesco parecia se comportar como um movimento inclusivo, “é tudo *parente*”, o *compadrio* parecia o movimento que consanguinizava o afim próximo, já aproximado geralmente pelo casamento ou pela vizinhança, como nos mostra Arantes (2015, p. 82-83). Num horizonte de afins, o cerne duro da descendência parecia lapidado pelo casamento e pelo *compadrio*, que flexibilizavam os limites da família.

As terras cognáticas, como vem sendo trabalhado nas etnografias em comunidades rurais desde os anos 1990, algumas delas acima elencadas, tendem a questionar esse sistema de afinização. Ali, *povos*, *famílias*, *parentes* parecem compor aquele gradiente

¹⁶ A autora assumia que o sistema da *colônia*, como um todo, estava próximo a um colapso, por alguns motivos: a industrialização da colônia, a divisão dos lotes após o estabelecimento do padrão igualitário de herança, a migração para as novas “fronteiras agrícolas” do Centro-Oeste e do Norte; o envolvimento de colonos no nascente Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) (WOORTMANN, 1995, p. 98, 111-112, 116, 125-127, 190-192).

seriado, concêntrico e dinâmico de que nos falava Viveiros de Castro (2002)¹⁷, com todas as ressalvas possíveis. Uma delas, é a limitação problemática dessa proposta para terras territorializadas (OLIVEIRA, 1998), isto é, para aqueles territórios compostos justamente por sua relação com o fora, como o legal, o burocrático, o governamental. Não teríamos, então, o limite potencial desse gradiente. Nada que fosse sobreterritorial ou subterritorial importava muito os meus vizinhos, amigos e conhecidos de São Martinho. As *terras* eram entidades com as quais se podia relacionar, geradoras de pessoas, moral e narrativas familiares. Mas não havia um além *terra*, apenas uma relacionalidade de *terras*, que aí ofereciam não a potencialidade, mas a virtualidade dos *parentes* e *primos*. Assim, parece-me que o caso da relacionalidade *sibland* oferece uma série de posições cognáticas que jogam com afinidade e consanguinidade, e por mais angustiante que seja, não oferecia linhas de descendência constantes de caso para caso. Um jogo de proximidade e distância era realizado pelo par *terra/casa*.

Considerações finais

Um jogo de tempos, portanto. Tempo de *guri* ou tempo de *guria* e o tempo da Vila. A *casa* do tempo de *guri* apresentava-se como virtualidade que se efetuava apenas de tempos em tempos, nas narrativas de uma *judiação* já não atual, nos movimentos de visitas e retornos que, por vezes, se fazia à *família*. *Casa* de um outro tempo, era o caminho pelo qual se acessava as *terras* de *família* do tempo de *guri*, que permanecia distante temporalmente e relacionalmente. Outra relação era mantida com as *terras* das *vilas*, *terras* atuais onde a *família* e os *primos primeiros* se encontravam, consanguinidade atual do tempo de agora. Ali as *casas* eram lugares de movimento e de *cuidado*, *casas* atuais, que, no entanto, em si mesmas adquiriam pouco significado. Antes, eram dependentes dos movimentos cotidianos de cada *vila*, nas visitas que *vizinhos* e *vizinhas* faziam de *casa* em *casa*. A *família* que ali se formava integrava-se então ao movimento e ao tempo das *vilas*, partilhava o *cuidado* para com a *casa* e suas dores silenciosas, eram

¹⁷ Viveiros de Castro (2002 [1993]), questionando-se sobre a validade de se considerar os sistemas de parentesco amazônicos em torno de uma configuração dravidiana (sistemas de duas seções e alianças simétricas) – o “dravidianato sul-americano” –, problematiza a efetividade de um gradiente de afinidade nas sociedades ameríndias, buscando superar a distinção básica entre consanguíneos e afins. Viveiros de Castro (*ibid.*, p. 123) diferencia, portanto, duas ordens de fatores: uma distinção sociológica, entre cognatos e não-cognatos, que é concêntrica e contínua; e uma distinção terminológica entre consanguíneos e afins, que é categorial e diametral. Na Amazônia indígena a afinidade manifestar-se-ia, segundo o autor, ao menos de três formas básicas: 1) afinidade efetiva ou atual; 2) afinidade virtual cognática; 3) afinidade potencial ou sociopolítica. Assim, entendendo que consanguinidade e afinidade é um gradiente concêntrico, no centro do campo social estariam os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes (englobados pela consanguinidade), na periferia estariam os cognatos distantes e os afins potenciais (por ventura consanguíneos englobados pela afinidade potencial), e no exterior os inimigos, que podem fornecer afins potenciais.

comuns a seus cognatos próximos que viam na *mais antiga* ou no *mais antigo* da vila a encarnação de um antepassado comum – que, no limite, era a própria *terra*. Esse movimento de parentesco próprio das *colônias*, dos *siblands*, de um gradiente de afinidade e consanguinidade era, do mesmo modo, um gradiente de tempos por vezes superpostos.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Narrativas Agrárias e a Morte do Campesinato. *Ruris*, v.1, n.2, p. 157-186, set. 2007.
- AMOEDO, Diego. *Usos e desusos das terras de Tourém: transformações sócio-territoriais de uma aldeia rural fronteiriça entre a Galícia (Es) e Portugal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- ANDRIOLLI, Carmen Silvia. De Gerais a Sertão: sobre casa, comida, terra e criação. In: COMERFORD, J. C. et al. *Giros Etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: Faperj/7 Letras, 2015, p. 167-189.
- ARANTES, Antonio. Compadrio in rural Brazil: structural analysis of a ritual institution. *Vibrant*, v. 8, n. 2, p. 69-112, jul.-dez. 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Tres Estudios de Etnología Cabilia. In: BOURDIEU, P. *Sociología de Argelia e Tres Estudios de Etnología Cabilia*. Madri: Centro de Investigaciones Sociológicas/ Boletín Oficial del Estado, 2006.
- CARDOSO, Fernando Henrique. As Províncias do Sul. In: CARDOSO, F. H. (Org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 415-505. Volume 4.
- CARNEIRO, Ana. *O Povo Parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- COMERFORD, John Cunha. *Como Uma Família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocata*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- GODOI, Emília Pietrafesa. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

- GUEDES, André Dumans. Lutas por Terra e Território, desterritorialização e território como forma social. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Recife, v. 18, n. 1, p. 23-39, jan. - abr. 2016.
- _____. *O Trecho, as Mães e os Papéis: movimentos e durações no norte de Goiás*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- INGOLD, Tim. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Nova Iorque: Routledge, 2011.
- INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). Sistema Nacional de Cadastro Rural: índices básicos de 2013, 2013.
- LOVE, Joseph. O Rio Grande do Sul como fator de instabilidade da República Velha. In: CARDOSO, F. H. (Org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 99-122. Volume 8.
- MARQUES, Ana Cláudia. *Intrigas e Questões. vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- MINISTÉRIO DO TRABALHO E DO EMPREGO (MTE). *Cadastro Geral de Empregados e Desempregados (Caged), Perfil do Município*, 2016.
- NOGUEIRA, Verena Sevá. *Sair pelo Mundo: a conformação de uma territorialidade camponesa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- PALMEIRA, Moacir. Política, Facções e Voto. In: PALMEIRA, M. & GOLDMAN, M. *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.
- PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os Giros do Sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia/MG*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia Cultural). Rio de Janeiro: PPGSA/IFCH/UFRJ, 2009.
- PETRONE, Maria Tereza Schorer. Imigração. In: PINHEIRO, P. S. (Org.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 95-133, Volume 9.
- SEYFERTH, Giralda. *Nacionalismo e identidade étnica: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí*. Florianópolis: FCC, 1982.
- SIGAUD, Lygia. A Forma Acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 58, p. 73-92, nov. 2000.
- STRATHERN, Marilyn. Partes e todos: refigurando relações. In: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 241-262.

- _____. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 89-180.
- WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. *Frontiers of Anthropology*. Nova Iorque: D. Van Nostrand Company, 1974.
- WILLIENS, Emílio. *A Aculturação dos Alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.
- WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. *Herdeiros, Parentes e Compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo/ Brasília: Hucitec/ Editora da UnB, 1995.

autor

Everton de Oliveira

É doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP, com mestrado em Sociologia e graduação em Ciências Sociais, ambos pela UFSCAR. É também pesquisador vinculado ao LAR, Laboratório de Antropologia da Religião, do IFCH/UNICAMP.

Recebido em 19/04/2017

Aceito para publicação em 06/09/2017

“Como ordenar o que não pode ser ordenado?”: criação de regras de uso do Espaço Sagrado da Curva do S (Parque Nacional da Tijuca/Rio de Janeiro)

ROBERTA MACHADO BONIOLO

Universidade Federal Fluminense, Niteroi, Rio de Janeiro, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p39-58

resumo Trata-se de uma etnografia realizada com o grupo Elos da Diversidade (Secretaria do Estado do Ambiente do Rio de Janeiro), durante o período de novembro de 2012 a março de 2014, cujo objetivo seria o de regulamentar uma área cogerida pelo Parque Nacional da Tijuca (Rio de Janeiro), conhecida como Curva do S. Neste local foi planejada a criação do Espaço Sagrado da Curva do S a fim de diminuir os conflitos motivados pelas práticas dos rituais às deidades afro-brasileiras entre religiosos e funcionários do parque. O artigo tem como objetivo refletir sobre algumas especificidades na criação de uma política pública para grupos religiosos afro-brasileiros, a partir da dinâmica entre a escrita, linguagem característica das instituições estatais, e a oralidade, modo por excelência como o conhecimento é transmitido entre os religiosos afro-brasileiros, na criação das regras de uso do Espaço Sagrado da Curva do S.

palavras-chave práticas rituais, política pública; administração de conflitos; Espaço Sagrado da Curva do S; Parque Nacional da Tijuca

How to order what can not be ordered? Creation of rules of use of the sacred space of the Curva do S (Parque Nacional da Tijuca, Rio de Janeiro)

abstract The ethnography fieldwork focused the Elos da Diversidade's members (Secretaria do Estado do Ambiente do Rio de Janeiro), between November 2012 to March 2014, whose goal was a regulatory policy in a specific area at Tijuca National Park (Rio de Janeiro), known as Curva do S. In this place was designed the Espaço Sagrado of Curva do S project in order to reduce the conflicts between religious and Tijuca National Park's employees motivated by ritual practices to Afro-Brazilian deities. This article aims to reflect about the specific conditions in creating public policy to Afro-Brazilian religion groups based on the dynamics between writing, language characteristic of the state

institutions, and the orality, mode of transmission of knowledge par excellence among Afro-Brazilian religious in the creation of the rules of use of Curva do S sacred space.

Keywords ritual practices; public policy; conflict management; Espaço Sagrado da Curva do S; Tijuca National Park

Introdução

Entre novembro de 2012 a março de 2014, presenciei as reuniões do grupo Elos da Diversidade – formado por religiosos de umbanda e candomblé, professores universitários e funcionários da Secretaria do Estado do Ambiente do Rio de Janeiro – com o objetivo de acompanhar as discussões acerca da regulamentação de uma área cogerida pelo Parque Nacional da Tijuca, conhecida como Curva do S, para a legitimação do seu uso por religiosos afro-brasileiros. A metodologia da pesquisa se baseou na observação e acompanhamento das reuniões semanais e eventos¹ organizados pelos membros do Elos da Diversidade para promover o projeto de construção do Espaço Sagrado da Curva do S.

Este projeto, como veremos a seguir, foi idealizado na década de 1990 como um meio de “diminuir” os conflitos entre religiosos afro-brasileiros e funcionários do parque motivados pelas oferendas, como são conhecidas as práticas religiosas com o uso de alimentos e bebidas.

Nos cultos afro-brasileiros, a liturgia dos rituais está baseada numa relação triangular entre homens-deuses-ancestrais mediada por alimentos, bebidas, plantas e objetos de ritos específicos a cada divindade e entregues nos seus respectivos lugares de morada (CORRÊA, N., 2005; PRANDI, 1997; NADALINE, 2009; VOGEL; MELLO; PESSOA DE BARROS, 2012). Na preparação das oferendas são observadas as indumentárias, os alimentos, os recipientes, os instrumentos musicais, os animais, as bebidas, as flores, as frutas, as ervas, os temperos, as velas, os defumadores, os banhos, entre outros objetos. A cada elemento é destinada atenção e cuidado aos detalhes porque este item sozinho ou em conjunto “circunscreve a persona da divindade” (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 18).

¹ Os eventos foram organizados na Praia de Copacabana, Parque Nacional da Tijuca e terreiros dos membros do Elos da Diversidade, além de outras festividades que o grupo apoiava. Cabe destacar que a minha presença nos terreiros era para acompanhar as discussões sobre a criação das regras do Espaço Sagrado e não os rituais, incluindo a preparação das oferendas e a entrega nos espaços naturais.

No espaço público, as oferendas são responsáveis por dar visibilidade aos rituais privados, posto que serão dispostas em locais de preferência das deidades (SANTOS, 2005). Tais locais, segundo Vagner Gonçalves da Silva (2000), são justificados, muitas vezes, pelos mitos narrados pelos sacerdotes ou por acreditarem que naquele local encontra-se a energia da deidade. É na interseção dos domínios públicos e privados, que nem sempre tem seus limites definidos e claros para os envolvidos, que emergem os conflitos entre os religiosos afro-brasileiros e praticantes de outras religiões, membros de grupos ambientalistas e agentes públicos que veem as práticas rituais como atividades demoníacas, de maus-tratos aos animais ou poluidores da natureza, impondo-lhes constrangimentos no acesso e uso do espaço público (BONIOLO, 2014; CARVALHO, 1999; ORO, 2006; RENOU, 2011; SILVA, M., 2012; SILVA, V., 2000). Por isso, a escolha de pontos propícios na cidade para a realização do ritual, seja pelos elementos naturais encontrados, pela segurança e/ou pela privacidade é tão importante quanto a liturgia, como afirma Silva (2000). Estes elementos também eram considerados pelos integrantes do Elos da Diversidade no momento da realização da oferenda. Ponderavam, igualmente, a beleza natural do lugar, que deveria proporcionar ao religioso sentir de forma mais intensa a “energia” da deidade e a facilidade de acesso, priorizando os lugares próximos às estradas.

Nos quase 20 anos de existência do projeto de criação do Espaço Sagrado, muitas pessoas participaram das discussões acerca da presença de oferendas nas áreas do PNT. Algumas participaram desde o início e se integraram ao Elos da Diversidade; outras entraram posteriormente e há aquelas que deixaram de fazer parte. Nesse decurso, o Elos foi o que mais se aproximou da concretização do projeto.

Criado em 2011, o Elos da Diversidade deve ser compreendido como parte do processo de tentativa de implementação do projeto de criação do Espaço Sagrado da Curva do S. A maioria dos membros participou em algum momento das discussões referentes às oferendas no PNT ou em outros parques públicos no Rio de Janeiro. Quando um dos integrantes assumiu o cargo de superintendente de educação ambiental na Secretaria do Estado do Ambiente (SEA), o projeto tornou-se parte de uma política pública transformando a demanda de alguns religiosos em uma pauta do governo. Além da implementação do projeto Espaço Sagrado da Curva do S, os membros do Elos focavam

na criação das regras de uso, uma vez que o local está situado nas cercanias de um parque nacional.

Para esse trabalho, pretendo focar na construção das regras de uso do Espaço Sagrado por suscitar reflexões sobre as particularidades em se construir políticas públicas para religiosos afro-brasileiros por haver a necessidade de se levar em consideração a ação de suas divindades. Desse modo, proponho refletir sobre a relação entre a escrita – linguagem característica das instituições estatais – e a oralidade – modo por excelência como o conhecimento é transmitido entre os religiosos afro-brasileiros – na criação das regras de uso pelos representantes do Estado em parceria com os religiosos. Argumento que a construção das regras está assentada na passagem desses dois registros de conhecimento para garantir a legitimação da demanda.

Para isso, ressalto a importância de pensar a dinâmica dessas duas esferas de produção de conhecimento nas ações dos membros do Elos da Diversidade, visto que eram competências que todos os membros precisavam dominar ou aprender, a fim de se garantir o andamento do projeto. Muito mais do pensar essa relação em termos dicotômicos, sigo a perspectiva adotada por Castillo (2010), na qual a escrita e a oralidade funcionam como mecanismos de produção de visibilidade e invisibilidade destas religiões em cada contexto.

Espaço Sagrado da Curva do S: projeto, lugar e política pública

O Parque Nacional da Tijuca (PNT)² é uma modalidade de unidade de conservação³ que não permite nenhuma prática que cause danos aos recursos naturais daquele ecossistema ou à paisagem, sendo apenas permitidas atividades para fins educacionais, científicos, recreativos e turísticos. Norteados por esta perspectiva, os funcionários do PNT impediam que os religiosos depositassem as oferendas nas florestas e cachoeiras do parque por entenderem que as mesmas ocasionavam “impactos” ao meio ambiente.

No final da década de 1990, diante das restrições de acesso aos espaços do PNT, representantes de ONGs, professores universitários, religiosos afro-brasileiros e

² O Parque foi criado pelo governo federal em 1961, como Parque Nacional do Rio de Janeiro. Em 1967, o nome foi alterado para Parque Nacional da Tijuca. O Parque e o seu entorno são internacionalmente conhecidos pelas atrações turísticas e pelas “belezas naturais” da Mata Atlântica: o Cristo Redentor, a Pedra da Gávea, o Jardim Botânico, o Parque Lage, a Floresta da Tijuca, entre outros setores fazem parte dos 3.958, 38 ha de superfície do Parque (PLANO DE MANEJO, 2008), localizado entre os bairros das zonas sul, oeste, norte e centro da cidade do Rio de Janeiro.

³ São áreas consideradas relevantes por sua paisagem ou pelos recursos ambientais encontrados na localidade, dependendo da modalidade admite o uso, ou não, dos recursos. A modalidade parque nacional não admite o uso.

funcionários do parque passaram a discutir a temática da oferenda com o objetivo de encontrar maneiras de garantir que os direitos constitucionais dos religiosos fossem assegurados, e que, ao mesmo tempo, os direitos de proteção do PNT fossem mantidos⁴. Após as mobilizações iniciais para garantir o acesso dos religiosos às áreas do parque, foi criado pelas coordenações de educação ambiental e de cultura do PNT, à época, o projeto Meio Ambiente e Espaço Sagrado (NASCIMENTO, 2006).

Em um primeiro momento, as coordenadoras buscaram compreender como as diversas religiões que usavam o parque se relacionavam com o meio ambiente. Em seguida, foram realizados seminários para debater o tema das oferendas dentro de uma unidade de conservação (COSTA, 2008; NASCIMENTO, 2006). No primeiro seminário foi idealizada pelos participantes a criação de um espaço, fora do parque, destinado a realização das oferendas. A construção desse espaço foi vista como uma possibilidade de diminuir os conflitos motivados pelas oferendas e reconhecer o direito dos religiosos de usar a natureza para as suas práticas rituais, ainda que o lugar escolhido não estivesse dentro do parque (NASCIMENTO, 2006).

Mesmo nos limites no PNT, a Curva do S não foi a primeira opção dos atores dessas discussões. No entanto, acabou sendo escolhida por abrigar os elementos naturais considerados pelos religiosos e participantes dos seminários como indispensáveis aos rituais, como pedra, água, árvores e, principalmente, pela privacidade. Ainda que localizada às margens de uma avenida, o lugar fica protegido do olhar de quem passa pela estrada. Assim, a Curva do S foi eleita para sediar o primeiro espaço sagrado público da cidade do Rio de Janeiro. O local que já era frequentado pelos religiosos, ganharia uma infraestrutura que permitiria aos usuários mais “conforto” e “dignidade”.

O projeto de criação do Espaço Sagrado consiste em reformular o interior da Curva do S para melhorar as condições das práticas rituais. Desde o primeiro croqui até a maquete apresentada pelo Elos da Diversidade em 2013, foram planejados banheiros, telefone público, composteira, vestiários, bancos, construção de rampas para facilitar o acesso de deficientes físicos e idosos, coleta regular de lixo e um espaço em que pudessem ser realizadas cerimônias, eventos e até oficinas de “reformulação” das oferendas. Nesse sentido, todo o espaço físico da Curva do S foi concebido como um espaço sagrado.

⁴ Para o conhecimento de todas as instituições e pessoas que participaram desse processo, ver Nascimento (2006).

Paralelamente às tentativas de criação da infraestrutura, os atores que participaram desse processo buscavam incentivar o uso de materiais biodegradáveis nas oferendas. Para isso, percorriam casas e terreiros com o propósito de conversar com os religiosos e com as deidades⁵ sobre as possibilidades de alteração dos “procedimentos” adotados nas oferendas. Embora esta etapa tenha acontecido antes do início da pesquisa, pode acompanhar a partir de textos e lembranças apresentadas nas reuniões a maneira como esses encontros foram concebidos.

A seleção dos terreiros foi feita por uma rede de proximidade com os integrantes do projeto e alguns desses terreiros passaram a apoiar posteriormente o Elos da Diversidade. Ampliar as parcerias, principalmente dos religiosos da umbanda e candomblé, era um dos objetivos de todos aqueles envolvidos nos quase 20 anos do projeto com o intuito de legitimar a construção do espaço e das práticas das oferendas em áreas públicas naturais, bem como estimular as ações de “educação ambiental” (COSTA, 2008; NASCIMENTO, 2006) e a criação de regras de uso do espaço sagrado.

Nesse processo, foram produzidos cartilhas e *folders* que incentivavam a “reformulação” dos elementos utilizados na confecção e na disposição ritualística das oferendas na natureza, como a cartilha “OKU ABO - Decálogo das Oferendas”.

O Decálogo foi escrito por integrantes da ONG Defensores da Terra e o templo Ilê Omi Oju Arô, com apoio da Comissão de Defesa do Meio Ambiente da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ). Referido manuscrito pontua os cuidados que devem ser tomados na escolha do local para a realização da oferenda; os “5 R’s das oferendas: reduzir, reaproveitar, reciclar, responsabilizar e recolher”; o uso de materiais biodegradáveis; e ainda pontos polêmicos entre os próprios religiosos como o uso, ou não, de velas e o tempo mínimo que a oferenda precisa permanecer na natureza. Desse modo, seus criadores focaram a necessidade de se discutir as práticas adotadas nos rituais, levando em conta a importância de se admitir novas atitudes que dialogassem com “os saberes trazidos pelos religiosos e a proteção dos recursos naturais”, ressaltando que a “destruição da natureza” seria resultado desse desconhecimento, e não da religião em si.

Nessa direção, desde as primeiras discussões apresentadas nos seminários realizados no parque, ou em parceria com os funcionários do PNT, os envolvidos no

⁵ As conversas com as deidades aconteciam por meio do jogo de búzios ou nas giras das entidades da umbanda. Durante o trabalho de campo, as conversas não eram publicizadas em detalhes, apenas as dificuldades ou sucessos que os envolvidos no projeto teriam de modo geral.

projeto buscaram construir vínculos entre os conhecimentos dos religiosos “mais velhos”⁶ – na busca de elementos que pudessem reformular as práticas das oferendas, entendidas como uma “volta às origens” – a partir dos conhecimentos técnico-científicos dos ambientalistas. A presença dos “mais velhos” era importante para validar o projeto perante outros religiosos, já que são sacerdotes reconhecidos na região metropolitana do Rio de Janeiro e também ressaltar o uso de objetos biodegradáveis na confecção das oferendas, “como era feito no passado”. Sem o uso do plástico e do vidro, principalmente.

Além disso, os favoráveis ao acesso e uso dos religiosos ao espaço das matas e cachoeiras apostavam na diferenciação dos religiosos dos “simpatizantes”, demarcando aqueles a quem deveriam ser atribuídos os “impactos” na natureza daqueles que desejavam a sua proteção. Garantiam, com isso, o discurso de sacralidade da natureza por parte dos religiosos, a quem atribuíam ainda o dever de cuidar da natureza, já que os “orixás são a própria natureza”, como afirmavam os membros do Elos. Por outro lado, aqueles contrários à presença dos religiosos dentro do PNT, em defesa da proteção da floresta e da água, apontam os danos que as práticas religiosas causavam àquele ambiente.

Quando um dos atores que participou ativamente desse processo foi escolhido para um cargo na Superintendência de Educação Ambiental da Secretaria de Estado do Ambiente (SEAM/SEA), as pessoas favoráveis à criação do espaço sagrado ficaram mais otimistas, passando a ver o momento como o mais favorável para a concretização do planejamento arquitetônico da Curva do S, visto que o projeto havia tornado uma pauta do próprio governo. Nesse momento, foi criado o Elos da Diversidade.

O Elos da Diversidade fazia parte de um dos componentes do Programa Ambiente em Ação da Secretaria do Estado do Ambiente/Superintendência de Educação Ambiental, em parceria com a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Recebia apoio, ainda, de diversas instituições religiosas⁷. O Programa tinha por finalidade “apoiar a construção da sustentabilidade ambiental através da articulação, fortalecimento e implementação de políticas públicas voltadas para questões sociais, culturais e ambientais”⁸, sendo

⁶ São os religiosos com mais tempo de iniciação dentro da comunidade religiosa. Nesse contexto, o “mais velho” também coincidia com uma idade avançada.

⁷ Associação de Proteção aos Amigos e Adeptos do Culto Afro-Brasileiro (APAACABE), Casa do Perdão, Grupo de Mulheres Yepondá, Hunkpame Azonwane Savaluno, Ilê Asé Alá Koro Wo, Ilê Asé Efon, Ilê Axé D’Ogum Já, Ilê Axé Xoponã, Ilê Omi Ojuaro, Ilê Omon Legi, Ilê Omolu Oxum, Kupapa Unsaba, Kwegbomy – Doté Dica Ajunsú, Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro (MIR), Omo Aro Cia Cultural, Templo Espiritualista de Jagum, Templo Umbandista Vovó Maria Conga do Congo, Tenda Espírita Caboclo Flecheiro Cobra Coral e União Espiritualista de Umbanda do Brasil.

⁸ Relatório de Atividades do Elos da Diversidade (2011).

constituído por três componentes: “Elos da Diversidade”, “Ambiente saudável é ambiente sem homofobia” e “Eixo Campanhas”. Os dois últimos contavam como apoio a outras secretarias.

O Elos da Diversidade podia ser entendido como um eixo de uma política pública que continha três metas: a implementação do projeto de construção do Espaço Sagrado da Curva do S, a regulamentação do seu uso por meio de regras construídas em conjunto com os religiosos e atividades de educação ambiental, que consistiam em oficinas com a finalidade de debater a reformulação das práticas religiosas e incentivar o uso de elementos biodegradáveis, situando os grupos religiosos dentro de um contexto mais amplo dos discursos ambientalistas de preservação da natureza. Podia ser entendido igualmente como um grupo formado por quatro sacerdotes de umbanda e candomblé, dois professores de universidades públicas, uma equipe de cinco pessoas de apoio administrativo e de eventos e, ainda, por dois funcionários da SEAM/SEA, além de um ex-funcionário do PNT e mais dois religiosos do candomblé responsáveis pelas atividades relacionadas à Curva do S.⁹

Cabe destacar que todos os integrantes do Elos se consideravam pertencentes às religiões afro-brasileiras ou possuíam “respeito” pelas práticas religiosas. Um conjunto de dez religiosos “mais velhos” finalizava a lista dos integrantes. Embora a participação dos “mais velhos” ficasse restrita aos eventos promovidos para o público externo ao Elos, a influência deles era a garantia de credibilidade do projeto perante os religiosos. Eles também eram conhecidos como os Guardiões do Sagrado e da Natureza.

Os dois professores universitários e a superintendente de educação ambiental eram os responsáveis administrativamente e academicamente pelo Programa Ambiente em Ação. Embora todas as etapas fossem discutidas nas reuniões, cabia a eles a decisão final. Também era nas reuniões que o andamento do projeto era apresentado pelos integrantes do Elos da Diversidade, isto é, cada fase era planejada de acordo com um prazo e havia um controle de metas a serem seguidas.

No início de 2014, quando o secretário do ambiente foi exonerado devido a um racha entre os políticos filiados ao Partido dos Trabalhadores (PT) e ao Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) na gestão do governador Sérgio Cabral

⁹ O número de membros variou durante o trabalho de campo. Para saber a função que cada um exercia dentro do Elos, ver Boniolo (2014).

(PMDB), aumentaram as incertezas sobre a continuidade das atividades do Programa Ambiente em Ação. Todavia, com novas articulações, foi possível manter a existência do Elos da Diversidade até o prazo final previsto. O projeto de criação do Espaço Sagrado da Curva do S, no entanto, continuou apenas no papel.

Criando regras para quem: os homens ou as deidades?

Políticas públicas podem ser compreendidas como um meio pelo qual os representantes do poder público administram os conflitos e respondem às demandas por direitos. Tornam-se, portanto, um meio de intervenção com objetivos previamente definidos, visando garantir os direitos constitucionais de um determinado grupo ou da população em geral. Podem ser vistas, ainda, como um espaço favorável para que os grupos que disputam acesso aos bens e aos recursos do Estado legitimem suas demandas, como temos visto com o Elos da Diversidade¹⁰. Contudo, para que seu fim seja alcançado, é preciso lidar com a linguagem do Estado, isto é, a burocracia.

Goody define burocracia como a “especificação de atividades administrativas numa organização concreta” (1987, p. 109). Em seus diversos trabalhos, o autor busca demonstrar como o crescimento da burocracia e a escrita estão diretamente relacionados entre si, bem como os efeitos que a escrita provoca à própria organização da sociedade (GOODY, 1987).

Para o autor, diversas modalidades de escrita estiveram ligadas ao desenvolvimento de sistemas de governos “mais amplos, mais abstratos e mais despersonalizados” (GOODY, 1988, p. 26), em contraposição às situações em que os contatos pessoais predominavam. Nessa direção, o autor afirma que a escrita não somente influenciou as relações entre os indivíduos, mas também a possibilidade de “armazenar”, “analisar”, “criticar”, “inspecionar”, “manipular”, “ordenar”, “reordenar”, “classificar”, “hierarquizar”, “categorizar”, “enumerar”, “generalizar”, “criar”, entre outros, conhecimento e informação na medida em que estimula modificações na atividade cognitiva (GOODY, 1988).

Se a escrita tende a impessoalizar e individualizar as relações, conforme apontou Goody (1987), os rituais com o uso de alimentos e bebidas visam, por outro lado, a

¹⁰ Cabe sublinhar que essa relação não é uma característica apenas dos religiosos afro-brasileiros. De acordo com Vital da Cunha e Lopes, na formulação da Constituição de 1988, representantes de igrejas pentecostais se uniram para assegurar a disputa no campo político, momento em que os católicos passaram a atuar em frentes parlamentares (VITAL DA CUNHA; LOPES, 2012).

personalizar e a reafirmar o caráter coletivo entre os religiosos e destes com as divindades. Entretanto, não parto da ideia tipológica de que a escrita constitui uma prática da burocracia racional weberiana (WEBER, 1979) em oposição à lógica da oralidade, baseada em relações patrimonialistas. Compartilho com Miranda (2005) que para entender o funcionamento do Estado, ou nesse caso, das políticas públicas, é preciso identificar as dinâmicas presentes em um complexo sistema de relações entre pessoas (RADCLIFFE-BROWN, 1970). No entanto, ressalto que, quando se trata de políticas públicas envolvendo as religiões afro-brasileiras, é preciso identificar as relações também com as divindades.

Nas religiões afro-brasileiras, as oferendas estabelecem relações entre homens e divindades e estão presentes desde os ritos de iniciação até os ritos mortuários. Contudo, as oferendas destinadas aos deuses não são realizadas de modo aleatório, como observaram Mauss e Hubert (2009). Estas obedecem a um conjunto de prescrições que respeitam as preferências de cada divindade. Para conhecê-las, é preciso consultar o oráculo que irá orientar o processo de preparação e realização das mesmas (VOGEL; MELLO; PESSOA DE BARROS, 2012) ou seguir as orientações das próprias entidades (NEGRÃO, 1996). Nesse sentido, para que haja qualquer tentativa de modificação das práticas, as entidades afro-brasileiras precisam estar de acordo.

Nesse processo de tentativa de implementação do Espaço Sagrado da Curva do S, a escrita teve um papel muito central e, de certa forma, controversa, contrapondo-se em diversas situações à organização social das religiões afro-brasileiras, baseadas, sobretudo, na oralidade. Ademais, a oralidade, em algumas situações, sobressaía-se à própria delimitação do espaço sagrado e do tempo, como veremos.

Como política pública objetivava à criação de regras a fim de padronizar o acesso e o uso do espaço a todos que procurassem o lugar para realizar seus ritos religiosos, porém os membros do Elos enfrentavam o desafio de ordenar o que a princípio “não teria como ser ordenado”, posto que a maior parte das oferendas são realizadas seguindo as instruções das entidades. Não obedecer ao modo de agir e fazer sinalizados por eles pode implicar em infortúnios que nenhum filho de santo quer estar sujeito (VOGEL; MELLO; PESSOA DE BARROS, 2012). Desse modo, as divindades possuíam uma centralidade que não poderia ser ignorada nas atividades e metas, embora a presença delas não fosse explicitada, ou como sinaliza Goody (1988), escrita no projeto.

A agência dos não-humanos apontada por Latour (2000) ajuda a compreender não apenas a presença destes na construção das associações, como também a interferência deles na vida das pessoas e das políticas públicas. O sucesso ou o fracasso nas reformulações das práticas religiosas, bem como na criação do Espaço Sagrado estão igualmente relacionados a eles. Contudo, a ênfase dada pelo autor às associações a fim de “nivelar” os vínculos entre humanos e não-humanos, buscando fugir das relações hierárquicas características da análise do social, não nos permite conhecer de fato como são estabelecidas as interações entre homens e deuses.

O candomblé, por exemplo, é uma religião hierárquica e iniciática. Isso significa que o conhecimento sobre o culto é revelado aos poucos a partir de ritos que demonstram os segredos e que marcam a vida do iniciado dentro da religião (CASTILLO, 2010; SILVA, V., 2006). Uma vida plena na religião significa reconhecer que os homens estarão sempre subordinados aos deuses, tendo em vista que foram eles os criadores dos homens. No entanto, isso não inviabiliza a contribuição de Latour para entender a agência das deidades, dado que os próprios “encontros” que marcavam a constituição do Elos eram atribuídos à ação dos guias e dos orixás.

A presença constante das divindades, seja ao colocar as pessoas uma no caminho da outra, seja nas consultas para saber o rumo do projeto a ser tomado, indica que é preciso conhecer o funcionamento das religiões para conseguir um diálogo mais próximo dos religiosos. Como os coordenadores possuíam vínculos com a umbanda e com o candomblé, sabiam que uma das formas para ampliar a discussão e legitimar a necessidade de se criar as regras de uso era por meio dos religiosos “mais velhos”. Para isso, organizaram encontros que tinham por finalidade conhecer os valores e os princípios presentes nas religiões a partir da perspectiva dos sacerdotes considerados “detentores da tradição”.

O intuito era nortear um texto “técnico-religioso” que seria apresentado aos funcionários do parque e aos demais interessados durante a oficina que discutiria as diretrizes e normas do uso da Curva do S. Como vimos, por estarem situadas no entorno de uma unidade de conservação e serem cogeridas pelo parque, as atividades realizadas não poderiam comprometer os recursos daquele local. O desafio dos membros do Elos era criar normas para o uso do lugar sem comprometer o sigilo das cerimônias e dos rituais.

As reuniões com os “mais velhos” aconteciam nas próprias casas e terreiros dos sacerdotes. Após dar as boas-vindas aos presentes, os anfitriões entoavam cânticos às deidades, como é comum no início de todas as cerimônias religiosas.¹¹ Os encontros serviam para reencontrar pessoas, além de apresentar os resultados alcançados e os próximos passos pretendidos pela equipe. A conversa era iniciada por algum dos membros do Elos e, a partir das histórias contadas pelos “mais velhos”, esperava-se preparar um texto baseado nas recomendações dos guardiões sobre os comportamentos adequados dentro de um espaço sagrado.

Posteriormente, estas recomendações seriam trabalhadas pela advogada contratada para essa etapa do projeto. A função desta era dar um caráter jurídico às recomendações, isto é, dotar o texto de um caráter mais geral, universal e impessoal (GOODY, 1988).

Na primeira reunião, a conversa entre os coordenadores do Elos e os guardiões ficou centrada na preparação que o religioso precisava seguir para participar dos rituais, tais como: evitar o consumo de bebida alcoólica, resguardo de sexo e a roupa apropriada. Este último ponto animou a conversa entre os participantes que alternavam entre as lembranças de como “era antigamente” e como “é hoje em dia”. Em meio às recordações, comentavam as mudanças e adaptações que ocorreram desde os tempos de juventude ou de quando foram iniciados. No entanto, sempre faziam questão de enfatizar a oralidade e a hierarquia como pontos centrais das religiões, apesar das mudanças ocorridas ao longo de suas trajetórias de vida. As narrativas apresentadas, além disso, eram um modo de criar distinção entre aqueles que fazem a prática “corretamente” e aqueles que eram acusados de “poluidores”.

Dessa maneira, contar uma história ou um mito servia não somente para validar o *status* dos sacerdotes, como também para desconsiderar a prática dos outros a partir de um discurso centrado na relação da religião com a natureza. Nessa perspectiva, podemos pensar os mitos ou histórias narradas pelos sacerdotes como um meio de exaltar os valores compartilhados dentro do grupo, sem necessariamente visar a mudanças nas relações (DARNTON, 1986).

Os mitos, como afirmou Leach (1996), seriam afirmações sobre as relações sociais, podendo ser alteradas de acordo com o público. Era muito comum, nessa direção, que em

¹¹ Diferente, no entanto, dos cerimoniais dos órgãos públicos.

todos os relatos fossem ressaltados a vinculação da religião com a natureza: “costumo dizer que umbandista e candomblecista já são verdes por natureza porque não se faz nada sem banho, não se faz nada sem erva, é tudo baseado em erva”, como disse um dos guardiões em um evento realizado no Parque Nacional da Tijuca.

Para reforçar o argumento da guardiã, outro sacerdote fez um “pequeno adendo” afirmando que é:

A religião mais corretamente ecológica (...). Nós somos os verdadeiros defensores do meio ambiente porque os nossos orixás estão aí fora nessa natureza linda, na água da cachoeira, naquelas pedras, nas folhas, na terra (membro do Elos da Diversidade durante a Oficina de Plantas Medicinais da Mata Atlântica realizada no Parque Nacional da Tijuca).

As reuniões e os encontros que se apresentavam na forma de conversa seguia o modo como o saber é comumente transmitido nestas religiões. O conhecimento, segundo Silva (2006), é construído lentamente, pelos ensinamentos, pela repetição das ações dos “mais velhos” e pela narração dos mitos. Nas religiões afro-brasileiras, a palavra do sacerdote é muito valorizada, tanto por sua experiência no culto quanto pela leitura do jogo de búzios. É por meio da fala do pai ou mãe de santo que o religioso ou cliente¹² saberão o que as deidades determinam que seja feito. Nos encontros com os integrantes do Elos, quando os “mais velhos” falavam, eles só eram interrompidos por outros “mais velhos”; os demais ficavam completamente em silêncio, prestando atenção no que era dito.

Segundo Goody (1988), a oralidade por ser mais flexível está mais aberta às mudanças nas crenças e práticas. Por conseguinte, é possível de acordo com o público que os discursos sejam adaptados, mesmo se apresentando de forma contraditória (LEACH, 1996). O pensamento mítico, portanto, possibilita com mais maleabilidade a sua conformação com os significados e sentidos de um tempo presente. Permite ainda fazer uma leitura do passado com um olhar presentista, por isso há a viabilidade de ser manipulado, mesmo que inconscientemente, para responder questões que são colocadas no dia a dia (GOODY, 2012), como o conflito motivado pelas oferendas em uma unidade de conservação.

¹² A principal diferença sinalizada pelos meus interlocutores é a de que o cliente procura a religião apenas em momentos de crise de vida. Diferente do religioso que cumpre os ritos dentro dos períodos e de acordo com os procedimentos estabelecidos pela deidade e pelo sacerdote.

Em contrapartida, os integrantes do Elos apontavam que as leituras de simpatias na *internet* e as consultas com “sacerdotes que não são sérios” levava os “simpatizantes” à realização das práticas de uma forma “errada”, isto é, a deixar plástico na natureza, quebrar garrafas, acender velas nos troncos das árvores, usar uma grande quantidade de elementos nas oferendas, etc. A escrita, nesse sentido, seguia de encontro ao que meus interlocutores indicavam como um dos pilares da religião, que seria “ouvir atentamente os mais velhos”.

Ouvir, entretanto, não está relacionado apenas com a audição, mas com a prática e com a experiência, valorizando percepções sensoriais que não são descritas nem pela escrita, nem pela oralidade. E, ainda, constitui-se como um modo de controlar o acesso aos fundamentos da religião pelos demais membros ou para o público externo (CASTILLO, 2010).

Essa escuta demanda um tempo diferente daquele da política pública. Os planos, programas, atividades e ações possuem um tempo definido antecipadamente a partir de um cronograma. Cada etapa possuía uma duração calculada em dias e, ao final, um relatório precisando o que foi executado e justificando o que não foi cumprido. Consoante Bourdieu (2014 [1989-1990]), o estabelecimento de um tempo público como o calendário foi uma das primeiras medidas das burocracias civis. Para o autor, a organização da temporalidade é fruto de uma “lógica da integração moral” que dota as pessoas das mesmas “categorias de pensamento, de percepção e de construção da realidade” e de um “certo número de valores” (BOURDIEU, 2014, p. 31). Assim, organizaríamos nossa vida privada a partir de uma temporalidade pública ordenada pelo Estado. Reafirmando, desse modo, a ligação da escrita com o Estado, assim como já havia assinalado Goody (1987; 1988).

Por outro lado, essa temporalidade marcada pela escrita não suprime outras temporalidades. As etapas e os prazos do Elos chegaram ao fim em 2014 e as obras do Espaço Sagrado não começaram. Embora num primeiro momento o fim do Programa Ambiente em Ação anunciasse a não realização das obras e das regras de uso, etapas que inicialmente foram colocadas como os pontos centrais, os sacerdotes que faziam parte do grupo lembravam aos demais que o tempo dos orixás era outro: “o que seria 17 anos para eles? Nada”, como afirmou um dos coordenadores do Elos. Desse modo, contentavam-se com os resultados alcançados, tais como: a ampliação do debate sobre a relação das deidades com a natureza, o respeito aos direitos dos religiosos, a formação de um grupo e

os trabalhos científicos que foram gerados no período, como a minha dissertação (BONIOLO, 2014).

A delimitação do Espaço Sagrado da Curva do S é ainda outra forma de pensar os contrastes e as articulações entre a escrita e a oralidade a partir das ações dos membros do Elos. Enquanto a escrita demarca os setores e os usos do parque por meio de mapas, croquis, quadros e listas, a oralidade ultrapassaria as fronteiras. Assim, circunscrever as oferendas a um único local, como propunham os funcionários do PNT, não fazia sentido aos olhos dos religiosos que viam o parque em si como um local favorável às práticas religiosas, quer pelos elementos naturais encontrados, quer pela facilidade no acesso, quer pela indicação dos sacerdotes e divindades, quer por considerar a natureza morada deles. Não obstante, a implementação do Espaço Sagrado da Curva do S pelo governo estadual era vista pelos participantes do Elos como uma forma de os demais representantes do Estado legitimar e reconhecer os direitos de uso da natureza pelos religiosos afro-brasileiros.

Se a escrita leva à individualização e à universalidade do saber por promover a interpretação e a apropriação do conhecimento que antes eram acessíveis apenas a alguns (GOODY, 1987), sob outra perspectiva, o deslocamento espacial-temporal proporcionado pela oralidade favorece o estímulo às mudanças nas práticas religiosas e a possibilidade de reivindicação de outros “espaços sagrados” na cidade do Rio de Janeiro. Se a oralidade demarca a construção da compreensão da religião e, à vista disso, realça a hierarquia dentro das religiões afro-brasileiras; tende, de outro lado, continuamente a se reatualizar, atribuindo respostas às questões em que os religiosos são instados a se manifestarem. A escrita e a oralidade, juntas, conferiam dinâmica às ações dos membros do Elos da Diversidade.

Ao esboçar as regras, os integrantes do Elos conseguiram dar respostas aos demais representantes do poder público e aos funcionários do parque no tocante à presença das oferendas dentro do Parque Nacional da Tijuca. As recomendações não viraram regras, mas foram objetificadas em placas fixadas na Curva do S, escritas em português e inglês, “orientando” os “seres humanos” a proteger o “solo de Omulu e Intotô”, as “águas de Oxum” e as “árvores e matas de Oxossi”. Mais do que uma orientação, os letrados salientavam os conselhos das deidades: “Oxossi, orixá das matas e os caboclos, protetores das florestas,

aconselham: fogo e folha não combinam. Não acenda velas que possam pôr em risco as matas”.

Ainda que alguns integrantes do Elos se sentissem frustrados pelos “poucos avanços”, eles conseguiram dar visibilidade à discussão das oferendas dentro de uma unidade de conservação e aos direitos de acesso dos religiosos à natureza para as práticas rituais, obrigando tanto os funcionários quanto os demais representantes do poder público a se posicionarem quanto à demanda.

Da mesma maneira, ao acentuar a vinculação das deidades aos elementos da natureza, enfatizando a necessidade de se repensar os elementos das oferendas, forçavam os religiosos a dar um retorno às argumentações de que as oferendas poluem a natureza. Com isso, envolviam não somente os religiosos, mas as próprias deidades; por isso, a ligação dos membros do Elos com as religiões afro-brasileiras tornou-se um fator que contribuiu para o reconhecimento do projeto, em razão de conhecerem os valores presentes nos cultos.

Considerações Finais

Os membros do Elos da Diversidade, que possuíam vínculos ou “empatia” com as religiões afro-brasileiras, tinham o desafio de tornar o Espaço Sagrado receptivo a todos que se dirigissem ao local, respeitando os princípios do culto sem revelar os segredos que perpassam toda a construção das identidades dos religiosos e da própria religião e, ao mesmo tempo, terem suas ações legitimadas pelos religiosos de fora do grupo. Além disso, como parte de uma política pública que visava à promoção da “sustentabilidade ambiental”, deveriam se posicionar institucionalmente para administrar o conflito entre funcionários do Parque Nacional da Tijuca e religiosos.

Quando alguns membros do Elos diziam que era fundamental estabelecer regras de uso do Espaço Sagrado, uma vez que se trata de uma área que integra uma unidade de conservação, outros diziam que “o Estado” ao criá-las estaria interferindo nas práticas dos cultos. Nesse sentido, a criação de regras era um dos pontos polêmicos do projeto, principalmente por parte dos religiosos que não eram membros do Elos que questionavam se as regras seriam direcionadas aos religiosos ou às divindades.

Os discursos daqueles favoráveis e dos contrários ao uso da natureza, mesmo que contraditórios, auxiliam na compreensão do processo pelo qual os religiosos são impelidos

a dar respostas às exigências do campo ambiental. Enquanto de um lado os contrários utilizam o saber científico para afirmar que a oferenda polui as florestas e cachoeiras; de outro, os favoráveis valem-se da construção de um diálogo entre a religião e a universidade para mostrar como os religiosos podem contribuir para a preservação dos recursos ambientais, enfatizando a sacralidade da natureza.

A presença de professores universitários e de representantes de Estado, que dominavam tanto o discurso religioso quanto o científico, fazia com que aqueles contrários às oferendas no parque, os quais não consideravam o Espaço Sagrado da Curva do S uma demanda legítima, fossem obrigados a se posicionar, explicitando o conflito. Por outro lado, os religiosos que participaram do projeto incorporaram palavras como sustentabilidade, natureza, preservação, ecologia, para citar algumas, em seus vocabulários. Assim, os religiosos (e as divindades) tornaram-se mais um ator disputando a legitimidade para falar sobre a natureza, ao mesmo tempo em que reivindicavam o uso da natureza para as suas práticas religiosas.

Nesse processo, a reflexão sobre o uso da escrita e da oralidade nos permite perceber como as ações foram construídas ao buscar privilegiar todas as demandas. Enquanto a escrita produzia estruturas mais sólidas que poderiam ser contestadas, a oralidade se moldava às requisições de preservação ambiental. Nessa dinâmica, os membros do Elos conseguiram atender aos constrangimentos por parte dos funcionários do parque demonstrando que os religiosos tinham a contribuir na preservação da natureza, ao explicitar que as “práticas erradas” se imputavam ao desconhecimento da relação da religião com a natureza e que, por isso, desenvolviam ações de educação ambiental, como os mutirões de limpeza da Curva do S e oficinas, com o propósito de incentivar a discussão sobre a reformulação das oferendas. Conseguiram, ainda, envolver os religiosos, sobretudo os “mais velhos”, nas ações do projeto ao ressaltar a importância das deidades afro-brasileiras e dos valores que organizam as religiões.

Ao longo do texto, busquei descrever as interações entre os atores que participaram da elaboração do projeto de construção do Espaço Sagrado da Curva do S, centrando nas ações do Elos da Diversidade. Utilizei a relação entre a oralidade e a escrita para pensar as particularidades em se elaborar e executar políticas públicas para religiosos afro-brasileiros. Tal relação permitiu-me compreender melhor como as ações do Elos anunciavam mudanças no campo ambiental e nas práticas das religiões.

Na disputa por acesso ao espaço público, descrever como era a dinâmica entre a oralidade e a escrita contribuiu para entender as relações nos/entre grupos, tanto naqueles que demandavam ações ao poder público, quanto naqueles que respondiam às reivindicações, assinalando o caráter dinâmico entre demandas e respostas. Se no início as reivindicações se dirigiam aos impedimentos de acesso e uso do parque, bem como à construção do Espaço Sagrado, aos poucos foram transformadas em ações que buscavam responder a outras demandas, como a preservação ambiental. Dessa forma, os membros do Elos não conseguiram ordenar o que a princípio não poderia ser ordenado, mas foram capazes de, pelo menos, orientar as práticas por meio de placas, atendendo aos religiosos e aos ambientalistas.

Referências bibliográficas

- BONIOLO, Roberta Machado. *“Um tempo que se faz novo”*: o encantamento de uma política pública voltada à regulamentação dos rituais de religiões afro-brasileiras. Dissertação – Mestrado em Antropologia. Niterói: PPGA/UFF, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- CARVALHO, José Jorge de. Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, n.249, p.2-22, 1999.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita*: a etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CORREIA, Norton F. A cozinha é a base da religião: a culinária no batuque do Rio Grande do Sul. In: CANESQUI, A. M; DIEZ GARCIA, R. W. (Org.). *Antropologia e Nutrição*: um diálogo possível. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005, p.69-85.
- COSTA, Lara Moutinho. *A Floresta Sagrada da Tijuca*: Estudo de Caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional. Dissertação - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- DARNTON, Robert. Histórias que os camponeses contam: o significado da Mamãe Ganso. In: _____. (Org). *O grande massacre de gatos e outros episódios da História Cultural Francesa*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1986.
- GOODY, Jack. “Literatura” oral ; Criatividade oral; A memória escrita e a memória oral: a importância do “lecto-oral”. In:_____. (Org). *O mito, o ritual e o oral*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa: Editorial Presença, 1988
- _____. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1987.

- LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- LEACH, Edmund. O mito como justificação do faccionarismo e da mudança social. In: _____. (Org). *Sistema Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EdUSP, 1996.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a natureza e a função social do sacrifício. In: *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Antropologia, Estado Moderno e Poder. *Avá (Posadas)*, Posadas, Misiones, v. 7, p. 128-146, 2005.
- NADALINE, Ana Paula. *Comida de santo na cozinha dos homens: um estudo da ponte entre alimentação e religião*. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.
- NASCIMENTO, Graça. Projeto Religião e Meio Ambiente. In: I Seminário de Educação, Cultura e Justiça Ambiental: Meio Ambiente e espaços sagrados no contexto das unidades de conservação. Rio de Janeiro, 2006.
- NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada*. Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.
- PLANO DE MANEJO. *Parque Nacional da Tijuca*. Rio de Janeiro, 2008.
- PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil: uma apresentação do candomblé. In: _____. (Org). *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- ORO, Ari Pedro. The sacrifice of animals in afro-brazilian religions: analysis of a recent controversy in the brazilian state of Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.25, n.2, 2006.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. Preface. In: FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. E. (eds.). *African Political Systems*. Oxford: Oxford University, 1970.
- RENOU, Mariana V. *Oferenda e Lixo Religioso: como um grupo de sacerdotes do candomblé angola de Nova Iguaçu “faz o social”*. Dissertação - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.
- SANTOS, Eufrázia. Religião e Espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. Tese – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- SILVA, Marina Barbosa e. “Orixás, guardiões da ecologia”: um estudo sobre conflito e legitimação das práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Alegre. Dissertação – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. 1.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

- _____. As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, J. G.; TORRES, L. L (Org.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EdUSP, Fapesp, 2000.
- VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e Política: uma análise de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich, 2012.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- WEBER, Max. Burocracia. In: _____. (Org). *Ensaaios de Sociologia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. (Biblioteca de Ciências Sociais).

autora

Roberta Machado Boniolo

É graduada em ciências sociais, mestra e doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense. Também é membro do grupo de pesquisa Antropologia das Burocracias e da Mobilização Social e do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC).

Recebido em: 16/03/2016

Aceito para publicação em: 20/08/2017

Em meio ao *vírus* há uma *pessoa*: uma história de vida soropositiva

ROMÁRIO VIEIRA NELVO

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p59-84

resumo Neste artigo analiso a história de vida de Luíza, uma jovem mulher e mãe soropositiva, oriunda de territórios periféricos do Rio de Janeiro. Acompanhá-la permitiu compreender uma série de negociações e instâncias existenciais e relacionais que a conforma, que vão desde sua infância, o momento de sua gravidez e embates micropolíticos do dia a dia. Esse texto procurou visibilizar essa interlocutora, lançando mão de perspectivas antropológicas que nos informam ações sociais e a análise fenomenológica do “eu”, da noção de pessoa. As relações de parentesco, o diagnóstico de uma doença moralizante e traumatizante, seu tratamento diário, os projetos de maternidade e as dinâmicas de gênero, bem como o ato de escrever acerca dessas experiências, parecem nos informar que a atenção minuciosa de uma pessoa em específico é uma saída crucial para o entendimento da experiência vivida pelos atores e é, portanto, rico do ponto de vista etnográfico.

Palavras-chave Pessoa; Experiência; HIV/Aids; Trauma; Trajetória.

In the middle of the *virus* there is a *person*: A seropositive life story

abstract In this paper I analyze the life story of Luíza, a woman and mother who is HIV positive, from peripheral territories in Rio de Janeiro. Accompanying her allowed us to understand a series of negotiations and existential and relational instances that conform her, ranging from her childhood, the moment of her pregnancy and micropolitical clashes from day to day. This text sought to make this interlocutor visible, using anthropological perspectives that inform us about social actions and the phenomenological analysis of the notion of the person. The relationship of kinship, the diagnosis of a moralizing and traumatizing illness, its daily treatment, maternity projects and the dynamics of gender as well as writing about these experiences seem to inform us that the detailed attention of a specific person is a crucial outlet for the understanding of the experience lived by the actors and is therefore rich from the ethnographic point of view.

Keywords Person; Experience; HIV / AIDS; Trauma; Trajectory.

Introdução

Neste artigo analiso a história de vida de Luíza¹, uma jovem mulher e mãe soropositiva, de territórios periféricos da cidade do Rio de Janeiro, a partir de um ponto de vista antropológico. Acompanhá-la permitiu compreender uma série de negociações e instâncias existenciais e relacionais que a conforma, que vão desde sua infância, o momento de sua gravidez e embates micropolíticos do dia a dia. Esse texto procurou visibilizar essa interlocutora, lançando mão de perspectivas antropológicas que nos informam ações sociais e a análise fenomenológica do “eu”, da noção de pessoa (MAUSS, 2015). As relações de parentesco, o diagnóstico de uma doença moralizante e traumatizante, seu tratamento diário, os projetos de maternidade e as dinâmicas de gênero, bem como o ato de escrever acerca dessas experiências, parecem nos informar que a atenção minuciosa de uma pessoa em específico é uma saída crucial para o entendimento da experiência vivida pelos atores e é, portanto, rico do ponto de vista etnográfico.

Em minha etnografia efetuada com três mulheres e mães jovens soropositivas, de camadas populares do Rio de Janeiro (NELVO, 2017), o medo e o estigma, como Monteiro et al., (2016) também haviam identificado, foi presente nas trajetórias das interlocutoras. Este artigo tratará dos dados coletados durante o tempo da minha pesquisa antropológica e espera-se aqui poder contribuir para as discussões mais amplas sobre HIV/Aids, mulheres e o potencial da escrita etnográfica como sendo capaz de revelar nuances das experiências dos sujeitos. O foco em questão recaiu sobre a forma como a história de vida de uma delas, Luíza, permite refletir sobre os temas antropológicos da noção de pessoa, emoções, gênero e sofrimento. Para tal, irei analisar a história de vida de Luíza em diferentes momentos que se interconectam com as ações sociais da pessoa, cujo objetivo será atentar para a sua temporalidade, tendo em vista sua condição de saúde e a intersecção com as esferas do cotidiano. Seguindo essa linha, me vali, sobretudo, de Das (1999) e seus ensinamentos acerca da formulação do trabalho do tempo humano, bem como o reconhecimento ontológico da precariedade da alteridade de Butler (2010, 2011).

Enquanto as instâncias do medo, estigma e vulnerabilidade são recorrentes nos estudos sobre o HIV/Aids e o gênero feminino (MONTEIRO et al., 2012), levar em conta emoções e noção de pessoa ainda são enfoques incipientes nos estudos para a presente infecção. Destaco os escritos de Cunha (2013) sobre a construção e modulação do sujeito

¹ Como de praxe, os nomes foram alterados a fim de resguardar as identidades dos envolvidos.

jovem soropositivo, e a formulação da identidade soropositiva proposta por Valle (2002), como reflexões próximas das que empreendo aqui. O caminho pelo qual optei na etnografia foi compreender a pessoa a partir das gramáticas dos “discursos emocionais” (ABU-LUGHOD; LUTZ, 1990), e concluiu-se que as emoções não são afetividades à parte, mas sim centrais na dinâmica relacional do cotidiano. Os sentimentos de “abandono” e de “humilhação” apareceram nas narrativas das interlocutoras como micropolíticas das emoções (REZENDE; COELHO, 2010), não obstante, performatizavam jogos de poderes, moralidades e hierarquias sociais. Essa perspectiva epistemológica que torna a linguagem emocional em entendimentos da condição da “pessoa soropositiva” foi também recentemente explorada por Valle (2017), e seus ensinamentos estão de acordo com o ponto de vista adotado na presente análise².

Neste artigo, não apenas dialoguei com a vasta literatura sobre o HIV/Aids já exposta nessa introdução e no tópico que se segue – mesmo que eventualmente eu lance mão desse recurso, que é rico em indagações acadêmicas e políticas –, mas sim articulei a história de vida de Luíza com teorizações antropológicas mais amplas, visando à tessitura da compreensão fenomenológica do “eu”, da situacionalidade do “espírito humano” (MAUSS, 2015). Desse modo, discorro aqui sobre como experiências de pessoas portadoras de doenças crônicas, sobretudo aquelas marcadas pelo gênero feminino e pelo segmento popular, permitem pensar acerca de processos que constroem socialmente as ações sociais dos sujeitos (AURELIANO, 2012; RABELO et al., 1999; CSRDAS, 2008), pois estes estão inseridos num emaranhado relacional, em que transitam valores e moralidades. Ou seja, um “éter transpessoal” que marca a experiência vivida pelos atores (DUARTE; MENEZES, 2017). Assim, são experiências fundamentais para as formulações da temporalidade humana tais quais lançarei olhares aqui.

Para o percurso da presente descrição etnográfica, tomei quatro eixos analíticos a fim de tecer as experiências de Luíza, os quais serão apresentados na seguinte ordem: 1) Sua infância e a conformação de traumas em seu “indizível fantasmagórico” familiar que tem o diagnóstico da Aids como central, e a forma como reverbera na temporalidade do presente; 2) Sua vivência quanto aos medicamentos, os limites do “bem-estar” biomédico e a permanência da dimensão do trauma em suas atitudes diárias nestes atos; 3) O “desejo”

² Para uma análise mais detalhada do campo da antropologia das emoções, consultar Lutz e White (1986), que brilhantemente o mapeiam, e Abu-Lughod e Lutz (1990).

pela maternidade, que faz surgir, por um lado, categorias emocionais como o abandono e hierarquizações assimétricas de gênero e, por outro, uma “limpeza moral da doença” entre os parentes, a partir do nascimento de seu filho, que é *soronegativo*³; 4) Por fim, atentei para as ações de seu cotidiano, dos tempos em que a conheci e como os traumas, os medos, as dificuldades em medicar-se, as emoções e o processo de escrever sobre essas experiências são partes de sua subjetividade e de suma importância para o que se propõe ser uma etnografia da temporalidade da pessoa de Luíza.

O artigo divide-se em três momentos. Primeiro, uma breve arguição bibliográfica, como segundo tópico dessa introdução, acerca do HIV/Aids, objetivando localizar a trajetória de Luíza num rol de discussões sobre gênero, classe e pessoa. Segundo, a atenção privilegiada acerca da vinculação ética-moral bem como o valor analítico em construir uma etnografia com uma única história de vida, percebendo esta como precária nos termos de Butler (2011) e ao mesmo tempo um ator social atuante e agente (BIEHL, 2008). Posteriormente, apresento Luíza com as ênfases que se propõe o artigo, objetivando perceber que por detrás de uma doença há trajetórias sociais e que a vivência com o HIV em si carrega intensos desafios que se interconectam com o plano das experiências.

Surgida na década de 1980, a epidemia de Aids confrontou noções de *bem-estar* que são caras à cosmologia ocidental, na qual existe um processo contínuo de proposições biomédicas para aliviar o sofrimento humano (STRATHERN, 2014). Enquanto uma epidemia do século passado, a Aids foi construída em meio aos ideais e valores dos *biopoderes* do ocidente moderno, cuja rotinização e monitorização do corpo são partes das tecnologias da biomedicina como cultura global (VALLE, 2010). Desse modo, é possível comparar a tessitura do *bem-estar* com a *biologização do humano*, que implica, entre outras coisas, na medicalização como estratégia de intervenção *biopolítica* e modos de subjetivação dos sujeitos (FOUCAULT, 1987). Os corpos inicialmente afetados pela epidemia eram preferencialmente dissidentes em termos de sexualidade (MISKOLCI; PELÚCIO, 2009), o que possibilitou construir o *Dispositivo da Aids*⁴ com sexualidades e práticas sexuais específicas, tal como tecido por diferentes autores (CARRARA; MORAES,

³ Soropositivo, denomina-se a pessoa que é portadora do vírus HIV, causador da Aids, ao passo que o soronegativo são todos aqueles que não são portadores do vírus.

⁴ Dispositivo aqui é empregado no sentido foucaultiano do termo, tal como Perlongher (1987) o utiliza em seu livro *O que é Aids*. Com frequência a literatura consulta para esta revisão teórica toma a presente obra como norte orientador de suas indagações teóricas.

1995; PARKER; GALVÃO, 1996; BASTOS, 2002; MISKOLCI; PELÚCIO, 2009). Tendo em vista essa sexualização “desviante” da doença, parece-me que as instituições dos governos ocidentais reproduziam no início da epidemia a proposta feita por Foucault (2005), no que tange ao jogo do “deixar morrer” em contextos nos quais a vida na modernidade havia tornado-se um valor inviolável.

Se neste momento é impossível discutir o HIV/Aids sem levar em conta o debate cultural mais amplo – pois foi fundamental trazer à baila as estruturas heteronormativas e sexuais para o entendimento da sexualização da Aids –, isso é ainda mais crucial quando no decorrer da década de 1990 tornou-se possível discutir uma dita “feminização da epidemia” (PARKER; GALVÃO, 1996; KNAUTH, 1999; GUIMARÃES, 2001). O silêncio quanto aos direitos sexuais e reprodutivos de mulheres, mas sobretudo as assimetrias de gênero, raça e classe foram os enfoques preferenciais dos críticos, que ao discorrerem sobre o crescente número de mulheres infectadas, buscaram nos valores e nas bases da estrutura social às repostas para a compreensão desse fenômeno. Se em um primeiro momento houve o debate sobre os limites do laço de “confiança”, o valor que a família recebe em determinadas camadas sociais bem como o “empobrecimento” do vírus (GOMES et al., 2011), isso está intimamente relacionado com uma mudança significativa no perfil epidemiológico da doença. De pessoas com práticas sexuais “dissidentes”, a questão feminina é complexa porque afetava em sua grande maioria mulheres heterossexuais e casadas (PARKER; GALVÃO, 1996).

A possibilidade de acesso a direitos, como a implementação da Terapia de Alta Potência no Sistema Único de Saúde (SUS)⁵, e a transformação de uma identidade clínica, *soropositivo*, em identidade social (VALLE, 2002), parecem andar na contramão dos estigmas e preconceitos que as pessoas portadoras de HIV/Aids são acometidas na dinâmica social (SEFFNER, 1995; GOMES et al., 2011). Não obstante, segundo Parker (2012), o estigma é um dos principais motivos que afastam os sujeitos dos centros de testagem para obter conhecimento acerca da condição sorológica. Por outro lado, para entender os estigmas sociais advindos da Aids, deve-se atentar para o processo de hierarquização e desigualdades em certos contextos culturais como sugerem Monteiro et

⁵ A partir da vigência da Lei nº 9.313. Para uma melhor visualização da Lei, consultar <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9313.htm>. Acessado em 04 de janeiro de 2018.

al., (2016). As autoras realizaram um estudo com mulheres de baixa renda no Rio de Janeiro e identificaram que:

A pobreza e as várias manifestações de desigualdade de gênero que marcam a escolaridade e a vida (...) resultam na falta de acesso aos serviços de saúde e ao conhecimento que promove a autonomia na tomada de decisão sexual e reprodutiva (MONTEIRO et al., 2016, p. 6 – tradução minha).

As jovens gestantes interlocutoras do estudo em questão conviviam diariamente com o processo de ocultação da condição, uma vez que o medo do abandono e a perda dos laços familiares é uma realidade em suas biografias.

Por fim, cada vez mais a literatura nacional vem visibilizando a temática da vulnerabilidade das mulheres frente à epidemia de HIV/Aids na contemporaneidade. O estigma permanece como um dos temas preferenciais, como brilhantemente Monteiro et al. (2012) revisam teoricamente acerca da preeminência desta categoria nas análises sociais, sobretudo com fortes influências dos estudos interacionistas advindos dos ensinamentos de Erving Goffman. Em relação à fluidez das identidades de gênero e de práticas sexuais em mulheres auto-identificadas como lésbicas e bissexuais Mora e Monteiro (2010, 2013) já haviam sinalizado sobre a vulnerabilidade dessas mulheres⁶. Ora porque esse tipo de herotismo não é tido como propenso aos riscos de infecção pela biomedicina, ora porque a “segurança” em relação a infecções sexualmente transmissíveis é calculada por essas mulheres a depender do momento da dinâmica de suas vidas sexuais.

Uma Etnografia de uma Vida

O trabalho de campo que alicerça esta etnografia foi inicialmente realizado no primeiro semestre do ano de 2016 e mais bem tecido nos meses de dezembro daquele ano e abril de 2017. A pesquisa enfocou nas trajetórias de Luana, Suelen e Luíza. Elas tinham entre 20 e 25 anos, são moradoras da zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, mães e portadoras do vírus HIV, causador da AIDS. A gravidez delas resulta de relações de namoro até então estáveis, entre quatro e seis anos de duração. Seus namoros vieram ao fim assim que seus filhos nasceram. Duas delas, Luana e Luíza, são soropositivas por meio de infecção

⁶ Oliveira (2016) realizou uma etnografia, tendo trabalhado sobretudo com as percepções de risco no que tange ao HIV/Aids e outras infecções sexualmente transmissíveis entre mulheres com práticas homoeróticas na cidade de João Pessoa.

vertical, quando, de forma resumida, a pessoa nasce com o vírus. A principal via de transmissão ocorre no momento do parto, ou mesmo no pós-parto por contatos com fluidos corporais, como o sangue e o leite materno. Suelen foi das interlocutoras a única que adquiriu o HIV por meio de relações sexuais desprotegidas. Quando a conheci, ela tinha o seu diagnóstico havia seis anos.

A pesquisa de campo começou quando frequentei, durante cinco meses consecutivos, numa Rede de pessoas que se autodenominam “jovens vivendo e/ou convivendo com HIV/Aids do estado do Rio de Janeiro”. O espaço é denominado por “Rede Jovem Rio +” e é comumente chamado de *Rede*, organizado por pessoas soropositivas desde o ano de 2009. Através de Renato, um dos membros da *Rede*, fui apresentado às interlocutoras desta etnografia. O estudo com as três contou com observação em campo, achados na *internet* sobre o assunto, conversas pelo aplicativo de mensagens instantâneas, *WhatsApp*, bem como entrevistas em profundidades com o gravador sempre negociado. Os encontros com todas deram-se, inicialmente, em locais abertos, como *Shopping Center* e praças de bairro. Posteriormente, fui convidado ao chá de bebê de uma delas, que estava no processo da segunda gestação e conheci a casa e a família de outra. Assim, essa pesquisa contou com o afinho constante da construção de confiança, tanto no dia do primeiro encontro em que foram realizadas as entrevistas, quanto posteriormente, naqueles encontros não programados e nos convites para conversas, seja sobre os temas da pesquisa, seja sobre quaisquer outros assuntos.

Foi assim que com uma delas, Luíza, estabeleci um laço de amizade. O que me permitiu, durante o campo, encontrá-la algumas vezes e mesmo hoje, no “pós-campo”. A proximidade de nossas residências facilitou a construção dessa relação. Em suma, morávamos no mesmo bairro na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Por conta disso, conheci sua casa, seu filho, sua mãe, sua irmã e seu pai. Este último, por sua vez, apenas por meio dos inúmeros sonhos que Luíza relatava. Sonhos narrados à mim, ocorridos antes mesmo da ocasião da etnografia, e alguns que ela havia tido durante a semana de um eventual encontro nosso. Nas oportunidades, Luíza insistia, seu pai conversava com ela, dando-lhe conselhos e fazendo aquilo tudo que não fez em vida: “cuidar da filha”. O pai de Luíza faleceu vitimado pela Aids. “Ele abandonou a vida”, Luíza contou-me.

Neste artigo visibilizo a história de vida da interlocutora, de modo a evidenciar, como mencionado no título, a temporalidade da pessoa da experiência social (DAS, 1999)

que há por detrás de uma trajetória portadora de uma condição crônica e infecciosa. Dito isso, o tema antropológico que permeia a narrativa etnográfica da história de Luíza, é o do espírito humano, o “eu”, da “noção de pessoa” (MAUSS, 2015). Na história de Luíza, como veremos adiante, há uma série de desafios, escolhas, formas de sofrimento, resistências e engajamento afetivo. Percorrer uma única trajetória dentre as estudadas na etnografia, está de acordo com a perspectiva de Biehl, para quem:

O trabalho empírico e longitudinal com uma única pessoa tem o potencial de revelar não apenas as nuances que informam a formação de famílias, comunidades e seus sistemas de valores, mas também o modo como estes encontram-se imbricados em processos macroestruturais. (BIEHL, 2008, p. 419).

Adotando tal maneira de etnografar uma única vida, o autor refletiu sobre a “farmaceuticalização” da saúde mental no Brasil e os seus efeitos colaterais, sociais e subjetivos que fez surgir à categoria social do “abandono” na trajetória de Catarina, tida como um caso de tratamento que não deu certo por sua “ex família”. Abandonada à morte, como uma até então “doente mental”, a interlocutora do autor encontrou na escrita o potencial de criação e do desejo da experiência de vida. Baseando-se em Deleuze, e tomando o caso de Catarina em específico, Biehl afirma que:

Pesquisas etnográficas atentas a pessoas de carne e osso movimentam-se entre infra-estruturas concretas e em tempo real, registrando as particularidades de cada situação. Indo além de pressupostos universalizadores, a etnografia pode trazer a público os cálculos e interações por meio dos quais as possibilidades da vida são limitadas, além de iluminar rumos alternativos abertos por novos desejos. (BIEHL, 2008, p. 423).

Aqui, a intenção é demonstrar os dados etnográficos de forma parecida com a do autor – entendendo que nossos campos são distantes e aproximando apenas os percursos metodológicos. Para o exercício de narrar uma história de vida soropositiva, oriento-me na concepção de vinculação ético-moral, bem como o processo de *reconocibilidad* ontológica da pessoa como postulado por Judith Butler (2010, 2011). A síntese crítica da autora, em total contexto midiaticado que supostamente não nos permite estabelecer

vinculação com o outro, é aquela, ao contrário, que nos liga eticamente à alteridade, entendendo esse “outro” como pessoa marcada por “vidas precárias”. Esse reconhecimento dá-se quando o cientista percebe a humanidade do interlocutor sob constante ameaça e reconhece o próprio “outro”, por sua vez, como uma pessoa ontologicamente política. Dada essa capacidade de humanizar e/ou desumanizar a alteridade, Luíza permitiu-me menos compreender sua vida sob ameaça por um evento extraordinário, e mais por uma série de relações sociais cotidianas, cujo HIV/Aids ora fragiliza emocionalmente a pessoa, ora a coloca em posição de total vulnerabilidade no plano das relações, e são nessas situações que a dinâmica da resistência surge como capacidade de construção de outras realidades. À luz da história e cotidiano de Luíza, fazem-se presente: traumas, medos, processos de ocultação e (re)significação da realidade, de palavras e abandonos.

Se realizar uma etnografia de uma vida permitiu a Biehl (2008) refletir sobre os efeitos colaterais e subjetivos, macroestruturais da “farmaceuticalização”, aqui, numa etnografia de uma vida soropositiva, sob o exercício de reconhecimento de uma humanidade ameaçada nos termos de Butler (2011), compreendo a temporalidade da pessoa de Luíza em constante processo relacional⁷. Dessa forma, toda a trajetória da interlocutora é menos uma subjetividade individual, na qual emerge sentimentos emotivos, “não relacionais”, na interioridade de Luíza, mas sim resultado do plano relacional da pessoa com o mundo.

O objetivo deste artigo foi analisar etnograficamente a história de vida de Luíza em momentos que vão desde sua infância com a descoberta do HIV/Aids, frisando a dinâmica familiar do “segredo” e do “inexplicável”. Estes efetuados a partir de “acontecimentos dramáticos”, que se conformam, também, no tempo presente. Passarei por formas emotivas de abandonos e resistências, as escolhas pela maternidade e a má gestão diária do tratamento correto com os medicamentos, e, finalmente, os tempos mais recentes, de quando a conheci, e como o HIV/Aids e sua intersecção com outras relações são significados e dramatizados em seu cotidiano.

Assumo analiticamente, que isso somente tem sido possível porque parto da noção de doença como processo e experiência de Langdon (1995), para quem há uma série de fases e reconhecimentos da “aflição”, que marcam planos encanados na pessoa e

⁷ Além do “éter transpessoal” dos autores Duarte e Menezes (2017), a noção de relacionalidade de Strathern (2015; 2016) é também central para a análise dessa história soropositiva. Para a autora, relacionalidade é um conceito abstrato para compreender e empreender relacionamentos.

circunscritos no campo relacional, no qual a patologia reveste-se de processos culturalmente experienciados. Não obstante, o que Luíza contou-me, e que aqui reproduzo, são narrativas que comunicam ações sociais e marcam o sujeito no mundo (RABELO et al., 1999). Dito de outra forma, o processo da narrativa sobre a biografia da pessoa, das coisas que Luíza achava por bem dizer e eu, por sua vez, observei ao interagir em alguns de seus universos sociais, está de acordo com Aureliano (2012), para quem a narração constrói socialmente a realidade. Assim, nesta narração etnográfica, espero construir a realidade de Luíza percebendo que essa história soropositiva carrega bem mais que um “vírus”, e sim a trajetória de uma “pessoa”.

Uma história de vida soropositiva

A INFÂNCIA, O TRAUMA, O INDIZÍVEL, O INEXPLICÁVEL...

Luíza tinha 21 anos quando a conheci. Reside com a mãe, a irmã e seu filho, de um ano e meio. Luíza era muito “doente” quando criança. Toda a sua infância foi construída pela dimensão do indizível. Diariamente ela tinha que tomar um número elevado de medicamentos. Os “remédios”, como ela genericamente os nomeia, acompanharam a sua biografia de uma forma singular. Ela se perguntava, mais dia menos dia, sobre o porquê deveria fazer uso de medicamentos todos os dias, pois, como sabemos, remédios são para aquelas pessoas que se sentiam “mal”. E, nos desafios de uma criança soropositiva, ela achava que nem sempre estava tão “mal” assim ao ponto de haver necessidade de medicar-se. Durante algum tempo conseguia conviver com essa dúvida. Às vezes fazia uso dos remédios sem muito questionamento; às vezes, por não saber do motivo, deixava de fazer uso. “Eu enterrava eles no quintal; jogava fora”, Luíza lembra-se dos medicamentos e acrescenta: “eu sou uma demônia”. Por conta da recorrência de sua dificuldade quanto aos remédios, os médicos diziam para sua mãe que ela não estava tratando-se da forma correta. Seus laudos médicos indicavam que Luíza era uma criança com “pouca adesão ao tratamento”.

A forma como HIV apareceu em sua história esteve intimamente relacionado com a metáfora dos “soldadinhos”. Em suma, ela deveria medicar-se para que os soldadinhos a protegessem, e os bichinhos fossem derrotados. Mesmo com a materialidade da metáfora, Luíza sabia que existia algo a mais. Assim, com nove anos Luíza indagou sua mãe, que, pondo “fim ao segredo”, decidiu contar a ela sobre a verdade por detrás daqueles inúmeros medicamentos. Luíza compreendeu que se tratava de algo aparentemente sério. Sua mãe

frisou a importância, quando decidiu então contar a ela sobre o HIV, dela levar os “remédios” mais a sério. Luíza prometeu que iria se cuidar mais dali em diante.

À ocasião de sua infância, seu pai jamais tocava no assunto com ela. O pai de Luíza constituiu outra família e teve outras duas filhas. Luíza dizia haver um boato que circula pelo bairro que a outra esposa de seu pai adquiriu o vírus dele e as filhas também nasceram com o HIV. Com isso, Luíza concluiu que o portador principal era o seu pai e não a sua mãe. Isso é o bastante, portanto, para ela reaver a relação de afeto com sua genitora, mesmo que Luíza tenha adquirido sua condição durante a gravidez. Para Luíza, tanto ela quanto sua mãe não tiveram culpa de suas infecções. Borges, et al., (2016) estudaram operações de valores e códigos sociais semelhantes a estes apresentados na trajetória de Luíza, lançando olhares para contextos relacionais envolvendo pessoas que vivem com HIV. No campo dos autores, o enfoque recaiu sobre as afetividades a partir da revelação da sorologia, sobretudo no início de uma relação afetivo-sexual de natureza sorodiferente, quando apenas uma das pessoas é portadora do vírus. Moralidades e marcadores da diferença são recorrentes. No caso de Luíza, mesmo que os boatos da outra família circulem por aí, causando inclusive estigma, o HIV na relação de parentesco da interlocutora foi significado pela dinâmica do “segredo”⁸. Grace Cho (2008), ao discorrer sobre o caso dos abusos sexuais que acometeu as mulheres coreanas durante a guerra da Coreia, já nos havia dito que o trauma é inconscientemente passado de uma geração a outra. Os traumas da violência sexual, estudados pela autora, dá-se pela dinâmica do indizível, ou seja, a dimensão do segredo familiar que o transforma em algo fantasmagórico. Assim, são traumas gerados no domínio privado do seio familiar. O não dito é permeado por múltiplos silêncios que cercam uma história violenta, encarnando o trauma na experiência social e subjetiva das famílias vítimas da violação sexual.

Aqui, portanto, podemos tomar o HIV e a relação de parentalidade de Luíza por essa noção do “indizível fantasmagórico”. O trauma, neste caso, é aquilo que constrói uma relação de segredo e de promessa. “Segredo” de que o HIV ficará para sempre no indizível

⁸ A prática de ocultação da realidade soropositiva em mulheres e mães em dinâmicas familiares, também foi identificada na pesquisa realizada por Monteiro et al., (2016). É um ponto interessante de comparação com o campo das autoras, pois o estigma também era presente, parecido com o caso de Luíza que descrevo. Esses estigmas da Aids na trajetória de mulheres, além de causar a imagem da ideia fatalista da doença, também acionam fronteiras sociais para a identidade de mulher, já que esta pode ser continuamente confundida como sexualmente ativa e desviante em termos de práticas sexuais, como a já referida pesquisa também mostrou, bem como a de outras autoras, tanto do século passado quanto dos tempos atuais (KNAUTH, 1996; GUIMARÃES, 2001; MONTEIRO et al., 2012; MONTEIRO et al., 2016).

da família. “Promessa” de que os parentes vencerão diariamente a doença, fazendo o uso correto dos “remédios”. Por um lado, ao que pude acessar com o exercício das memórias de Luíza, e atentando sobretudo para o plano de suas ações cotidianas, a primeira das situações do trauma até hoje é algo operante em sua casa. Tanto que assim que comecei a realizar a etnografia com ela, a interlocutora pediu-me justamente o “segredo”⁹. Seus parentes não poderiam ter o conhecimento de que aquela pessoa, praticamente um vizinho com quem ela passava horas conversando, ouvia toda a história de Luíza e que, de certa forma, também era a deles. Contudo, por outro lado, o aparentemente mais fácil, “tomar os remédios”, tornou-se a real dificuldade de habitar o mundo. Já na época de sua infância, Luíza ouvia nos corredores do hospital que a doença de que era portadora, dizia respeito a algo socialmente reprovável. Os sussurros que circulavam por entre os espaços hospitalares, ganhavam formas na experiência de uma criança, que passou a não mais enxergar os medicamentos como algo fácil de ser utilizado. Os medicamentos, que acompanharam a infância de Luíza, receberam o fardo da Aids, da vergonha, do medo¹⁰ e, acrescento: do *inexplicável*.

Tanto Cho (2008), principal referência utilizada aqui para a análise da trajetória de Luíza, quanto demais autores que trabalham em distintos contextos estudando a dimensão do trauma – tais como Das (1999, 2011) e Fassin e Rechtman (2007) –, partem da concepção de um “acontecimento dramático”, envolvendo muitas vezes guerras, violências e relações de parentesco, que devasta a experiência humana (KLEINMAN, 1995; ORTEGA, 2008). A questão analítica chave é perceber como o cotidiano é atravessado pelas rupturas que causam desordens, sobretudo a maneira como os sujeitos reordenam suas vidas para tornar o mundo novamente habitável. É com essa perspectiva que Das (2011) demonstra a trajetória de Asha, mulher indiana, nos permitindo compreender que o sofrimento se dá a partir de um “conhecimento venenoso”, bem como o trabalho do tempo e a prática subjetiva para domesticar “dores” e “sofrimentos”.

Assim, a análise da dinâmica familiar de Luíza, instrumentalizada pelo “indizível fantasmagórico” em questão, e a atualização recorrente de traumas familiares, são menos uma relação dada em sua trajetória, e sim fruto de experiências devastadoras de uma

⁹ Para um melhor detalhamento sobre as questões envolvendo a dinâmica do segredo e o HIV/Aids, consultar Inácio (2016), que é demasiado importante para a reflexão das vicissitudes etnográficas da história de vida de Luíza.

¹⁰ O livro *Aids e suas metáforas* (1989) de Susan Sontag é de suma importância para esses *insights*.

história de vida. Em seu caso, as relações de gênero e as efetuações do “silêncio”, “inexplicável”, “promessa” e “segredo”, que aparecem na tessitura do diagnóstico familiar para o HIV/Aids, operam como forças que devastam o cotidiano e faz com que a pessoa trabalhe no tempo para reordenar o mundo. Os múltiplos silêncios que cercam o cotidiano não resultam de apagamentos subjetivos idiossincráticos, todavia, informam uma zona nebulosa do trabalho humano constante, no seio de uma família, para instrumentalizar o “acontecimento dramático” do diagnóstico de uma doença. Aliás, não foi Das (1999) quem nos informou que o silêncio fala tanto quanto a prática da fala em si?

Diferente do que pode parecer, o trauma fantasmagórico de Luíza, como Cho (2008) também chamou a atenção em seus dados de campo, não segue certa linearidade temporal. Se ela “sabe” que seu pai era o portador, até hoje não tem o conhecimento de quem seria a pessoa que transmitiu para ele. Desse modo, a “origem” do HIV/Aids também faz parte do *inexplicável* familiar. Por conta disso, Luíza pergunta-se diariamente por que isso foi acontecer com seu genitor e acrescenta: “por que ele foi fazer isso com minha mãe e com a outra esposa e filhas?”. A hipótese da interlocutora é que provavelmente seu pai não soube lidar com o diagnóstico. Luíza tem quase certeza de que quando ele se relacionou com sua mãe já sabia de sua condição. Mesmo assim, não tem raiva do pai por isso. Ao invés de guardar mágoas, Luíza apenas gostaria de entender o porquê tudo isso aconteceu com sua família¹¹. É nos sonhos que ela busca essas respostas. Lá, a interlocutora procura (re)encontrar seu pai, pedir a ele ajuda para resolver o trauma e responder o inexplicável; desse modo, ela procura dar novos contornos ao “indizível”¹².

¹¹ Na etnografia discorri sobre essa dinâmica familiar ser uma discussão mais aprofundada de gênero (NELVO, 2017). Mesmo que Luíza apresente uma série de traumas familiares e a doença seja a materialidade dessa experiência, seu arranjo familiar e as atitudes de seu pai são relativizadas em detrimento dos laços de parentesco, que, para ela, sua mãe e irmã são tão importantes quanto estarem bem com a realidade do HIV/Aids. Isso confirma outras pesquisas já realizadas sobre essa complexidade do HIV/Aids e mulheres sob uma abordagem genericada (KNAUTH, 1996; MONTEIRO et al., 2016). Creio que a contribuição da trajetória de Luíza para as discussões de gênero seja essa micro-análise minuciosa de sua história e cotidiano familiar.

¹² O historiador José Carlos Meihy (2006) traz a oito vozes, de forma impactante, essa instância familiar em um escrito como história oral e que se mistura como uma espécie de literatura ficcional. O livro trata de uma família paulista bem-sucedida. O pai, Augusto, por infidelidades homossexuais, contrai o vírus HIV e esconde de sua esposa Lea, que ao descobrir sobre a existência da doença, se vê numa posição paradoxal de ruptura da ordem familiar. Por um lado, há os sentimentos de raiva, ódio, rancor e vontade de se vingar do marido, por outro, a debilidade em decorrência da doença beira seu corpo. Os filhos, a nora e a empregada entram em cena, elucidando que mesmo numa família com um estilo cosmopolita, o HIV/Aids é uma questão que mobiliza a todos. Há pontos na mobilização afetiva do autor em torno dos personagens que muito me serve para pensar a dinâmica familiar de Luíza. Contudo, a nítida diferença de classe da história oral para o caso da tessitura do cotidiano da minha interlocutora, traz caminhos opostos em termos de como a ruptura familiar é tecida e significada na forma como o mundo será novamente habitado. Tanto no caso da família paulista, quanto em meu estudo etnográfico, as mulheres são vistas, ao fim e ao cabo, como “vítimas”. Contudo, enquanto os sentimentos “inexplicáveis” causam desordens na família paulista, envolvendo inclusive separação e tentativa de apropriação dos bens do marido, em meu campo os laços de parentesco procuram ser reforçados e mesmo que a desordem da doença e a conformação do indizível sejam operadas dentro da família, é justamente os parentes estarem juntos que se torna possível dinamizar “segredos” e “promessas”. Essa diferença se dá porque a família é parte

NA CONTRAMÃO DO “BEM-ESTAR”, NA DIREÇÃO DAS ESCOLHAS

Valendo-me do aplicativo de mensagens instantâneas, *WhatsApp*, conversei algumas vezes durante duas semanas com Luíza por essa rede virtual. À época de nossos diálogos, ela já havia aceitado ceder-me uma entrevista. Contudo, encontrava-se internada em um hospital municipal. O motivo daquele estado estava relacionado com o HIV. Desde quando se viu grávida de Ruan, parou de fazer uso de seus medicamentos. Os médicos pensam que seu filho não ter nascido com o vírus é um caso de “sucesso”, pois o seu quadro de saúde estaria próximo ao de Aids. Enquanto eu e ela conversávamos virtualmente, Luíza havia retornado com o uso dos remédios há pouco menos de duas semanas. Porém, seu corpo reagiu mal aos efeitos causados pelas drogas. Em outras palavras, o sistema imunológico dela não mais estava “acostumado” com aquele tipo de química. Assim, seu corpo foi tomado por bolhas enormes, que logo espalharam-se pelas pernas e região da genitália.

Luíza vai na contramão do “bem-estar”, categoria aludida na introdução deste artigo, não por um discurso político ou mesmo ideário. Pelo contrário, ela enxerga sua postura quanto aos remédios, reprovável. Sente-se fraca por não conseguir se medicar como deveria. Dito isso, com intencionalidade ou não, a interlocutora acaba por enxergar nos medicamentos, resultado de um processo *químico-biológico* que lhe proporcionaria “qualidade de vida”, um fardo diário do *trauma* e do *indizível*, que a acompanha desde sua infância. Azize (2002) já afirmou sobre a importância dos medicamentos para se pensar em antropologia. Para o autor, isto se deve ao fato de eles serem, por vezes, químicas moleculares para a qualidade de vida. É neste sentido, que os antropólogos Van Der Geest e Whyte (2011) postularam que os medicamentos são substâncias que proporcionam o “encanto” numa cosmovisão ocidental, uma vez que sua concretude tangencia a cura. Luíza está continuamente na contramão desta análise porque em seu caso a concretude do medicamento não marca a cura, e sim o estágio de cronicidade de soropositividade, como Gomes et al., (2011) já haviam assinalado sobre os medicamentos na identidade de pessoas HIV positivas. Além do que, sua vivência cotidiana demonstra o quanto a materialidade do medicamento é a atualização de uma série de traumas; traumas não da violência

de um todo generalizante para minhas interlocutoras, sendo muito mais importante do que ser bem-sucedido em termos do mercado de trabalho. Ainda assim, a trama do autor é análoga com a história familiar de Luíza em diversas partes, sobretudo por trazer um enredo emocionante acerca da procura por explicações sobre as atitudes do pai bem como a nítida questão de gênero tanto na família paulista quanto na da minha interlocutora.

geopolítica, como os casos antes citados por Cho (2008), mas o trauma de uma condição *inexplicável* em sua trajetória, que se interconecta com as relações internas de sua família.

Ao receber alta da internação pude conhecê-la pessoalmente. Em nosso primeiro encontro a indaguei acerca de como ela havia adquirido o HIV. Sua narração oral trouxe o desafio de entender o HIV/Aids nas entrelinhas dos códigos. A interlocutora mencionou, quando recontava a sua infância, que “aquilo” era algo ainda muito marcante em sua vida. “Aquilo”, quando dito no campo, significava a maneira como ela forjava uma categoria para referir-se ao HIV ou Aids. Durante nossa primeira entrevista, que durou cerca de cinco horas, Luíza passou todo o tempo relatando eventos críticos, os quais “aquilo” teria tido um peso importante – tal como os tempos atuais da internação, haja vista o retorno com os “remédios para tratar aquilo”. Ao relatar a dinâmica do “segredo” e da “promessa”, recorrentes em seu ambiente familiar, que foi frisado em outro lugar neste artigo, ela jamais se referia a sua condição da forma como comumente a conhecemos. Assim, “aquilo” fez parte de todo o diálogo que estabelecemos. É a forma como o HIV é significado em sua experiência.

Dessa maneira, a ocultação da palavra é uma questão de escolha, contudo, carregada de negociação moral e afetiva. Se em outros contextos mulheres ocultavam o HIV em detrimento do estigma associado à Aids (MONTEIRO et al., 2016), não falar, mesmo para um pesquisador que havia lhe prometido o anonimato e alteração de informações que poderiam identificá-la, creio que vai além da leitura da estigmatização da doença. Para Luíza, a alteração da palavra é parte fenomenológica da criação de realidades outras e, portanto, deve ser lido pela chave da resistência a uma trajetória traumatizante, inclusive a fim de tangenciar o *inexplicável*. Não dizer, alterando a categoria, é, de certa forma, lembrar de uma série de medos que a acompanha, mas é também a possibilidade de tornar habitável o cotidiano *inexplicável*.

DA MATERNIDADE “DESEJADA”, DAS EMOÇÕES RELACIONAIS AO FIM “DAQUILO” NA FAMÍLIA

O namoro com o pai de seu filho iniciou ainda na época de escola. Em vez de Luíza contar para seu até então namorado sobre sua condição decidiu, com o tempo de namoro, apresentar a ele uma música para que pudesse entender a realidade da parceira. Assim que escutou, o rapaz entendeu e decidiram juntos manter a relação dali em diante. Eles tinham uma parceria de confiança quanto “aquilo”. Mesmo correndo o risco de transmissão do

vírus, uma vez que Luíza não adere completamente os remédios, o sexo sem o preservativo foi uma escolha em comum acordo. Este ato, além de prevenir do HIV ou mesmo de outras infecções sexualmente transmissíveis, poderia também viabilizar uma gravidez indesejada. Porém, com dezoito anos Luíza engravidou. Apesar da pouca idade, ela não classifica o ocorrido como algo desesperador em sua vida. Isto porque a interlocutora carregava consigo um desejo afetivo pela maternidade. Desta forma, quando se viu gestando o Ruan tomou a gravidez como positivo em sua trajetória.

Mesmo que ter um filho fosse algo desejado, sua gravidez “simplesmente aconteceu”. Em suma, a menstruação atrasou, foi feito o teste e deu positivo. O Ruan, portanto, foi fruto do acaso. Se, por um lado, Luíza estava realizando um sonho ao engravidar, por outro, a experiência da gestação trouxe também um dos piores momentos de sua vida. Havia cerca de cinco anos que ela e o pai de seu filho mantinham a relação de namoro. Quando Luíza o revelou sobre a espera de uma criança, o então namorado não mostrou estar satisfeito com a situação. Diferente de Luíza, que enxergava a gravidez como aquilo que fortaleceria o laço afetivo do casal, ele a via como algo que para sempre o aprisionaria de sua juventude. Antes que Ruan nascesse ele queria “curtir mais a vida”. Isso fez com que Luíza passasse todo o processo de gestação sem o apoio do companheiro. Ela o assistia sair com os amigos e familiares, ao passo que sua barriga cada vez mais crescia e a dificuldade aumentava. Aos poucos, Luíza foi sendo abandonada por seu namorado. Ele jamais a acompanhou em uma ultrassonografia ou mesmo em uma consulta médica durante aquele período.

Luíza contou com o apoio de sua irmã, três anos mais nova. Esta fazia o “papel de pai” da criança. A interlocutora a classifica como uma “guerreira”. Durante a gravidez, quando Luíza se deu conta que o abandono era uma realidade, ela também abandonou definitivamente os medicamentos. À medida que sua barriga crescia, cada vez mais se sentia desconfortável. Pelas ruas, quando as pessoas a olhavam, percebendo uma mulher gravidez, Luíza procurava se esconder ou, quem sabe, responder verbalmente de forma grosseira. Luíza abandonou também a beleza; não se importava mais como as pessoas a veriam. Enquanto isso, o pai de Ruan pedia um tempo do namoro, alegando não estar preparado para o que viria e despertava o interesse por experimentar coisas novas, inclusive novos relacionamentos com outras mulheres.

A categoria “abandono” é presente em trajetórias soropositivas, sobretudo em

relações sorodiferentes (SILVA; COUTO, 2009). Pessoas com HIV/Aids são frequentemente abandonadas em relacionamentos amorosos. Parker (2012) salientou ser este um dos medos que as pessoas têm ao se conhecerem soropositivas, o que dificulta, além do estigma, à procura pela realização do teste. São abandonadas também pela dinâmica do social, quando marcadores da diferença e desigualdade se fazem presentes, produzindo estigmas e hierarquias. Não à toa, o sentimento emotivo do abandono foi um dos enfoques analisados em meu estudo etnográfico e aqui ele pode ainda ser lido por uma chave de gênero, pois além da soropositividade Luíza encontrava-se grávida quando foi abandonada.

Dada essa ênfase, é possível refletir acerca do abandono para além de uma experiência em específico, e sim frisar que é resultado das relações interpessoais. Neste sentido, é um “fato social total” (MAUSS, 2015), e deve ser compreendido em intersecção com a totalidade do amplo processo social de exclusão e desigualdade que marca determinados corpos (VÍCTORA, 2011). Na presente etnografia, o “abandono” de Luíza, ora por parte do namorado durante o período de gravidez, ora dos seus medicamentos, estão sendo pensados como uma categoria emocional da pessoa. Orienta-me a possibilidade que essas emoções permitem refletir sobre o contexto social e relacional na qual emergem bem como eventuais fronteiras e hierarquias sociais presentes nas relacionalidades, que marcam a experiência subjetiva.

Dessa maneira, para discorrer sobre o tema das afetividades, empreendo a perspectiva que percebe as emoções em seu pragmatismo. Desta forma, os afetos estão para além de sentimentos sentidos apenas na interioridade do indivíduo, mas como algo que comunica a dinâmica política da vida cotidiana (ABU-LUGHOD; LUTZ, 1990). Segundo as autoras citadas, os discursos sobre emoções mantêm com a realidade não uma relação de representação, e sim de formação do real. A noção focaultiana de discurso como aquilo que manteria com a realidade uma dimensão de formação é, nesse sentido, a principal referência. O objetivo será, então, compreender que discurso emotivo é esse, o que ele faz, e o que ele forma. Assim, os discursos sobre emoções estão para além deles mesmos. Eles evidenciam o amplo processo relacional da experiência. Por isso, em última instância, devem ser compreendidos dentro de seu contexto social mais amplo. Esta perspectiva chama-se *contextualismo*:

A inovação do contextualismo está em sua inspiração focaultiana de

“discurso”. Essa perspectiva teórica baseia-se na concepção de discurso como uma fala que mantém com a realidade uma relação não de referência, mas sim de formação. Ou seja, nela o real não preexiste ao que é dito sobre ele, mas, ao contrário, é formado por aquilo que se diz sobre ele. Para as autoras [Abu-Lughod e Lutz], a emoção não seria apenas um constructo histórico-cultural; a emoção seria algo que existiria somente em contexto, emergindo da relação entre os interlocutores e a ela sempre referida. (REZENDE; COELHO, 2010, p. 78).

A partir disso, experiências afetivas de abandono como a que aqui temos, revelam-nos que os sentimentos emotivos carregam ações sociais (REZENDE, 2002). No que tange ao pai do filho de Luíza, e justapondo este ao debate do pragmatismo dos discursos emocionais em questão, o que emerge em sua história de vida é um amplo processo relacional, perpassado por relações de poder e moralidades sociais que se fazem presentes na categoria social do “abandono” nesta trajetória soropositiva. Desta forma, o “abandono” pode ser pensado como um tipo de sentimento “micropolítico”, esta concepção seria melhor definida por:

Capacidade de dramatizar, reforçar ou alterar as macrorrelações sociais que emolduram as relações interpessoais nas quais emerge a experiência emocional individual. É assim, então, que as emoções surgem perpassadas por relações de poder, estruturas hierárquicas ou igualitárias, concepções de moralidade e demarcações de fronteiras entre os grupos sociais. (REZENDE; COELHO, 2010, p. 78).

Dada essa ênfase, o abandono é um tipo de sentimento que afeta a interlocutora, contudo, é resultado das relações interpessoais. Dito de outra forma comunica a dinâmica relacional do cotidiano (ABU-LUGHOD; LUTZ, 1990), levando em conta que as emoções dizem algo sobre jogos de poder e sociabilidade, quando analisadas em seu pragmatismo. Jogada ao abandono, Luíza preparou um chá de bebê simples. Uma semana depois do evento deu à luz a Ruan. Seu parto foi cesariano, pois, o parto vaginal ofereceria “riscos” por conta de sua má adesão aos medicamentos. Teve um início de depressão pós-parto, porém, sentiu-se aliviada ao saber que logo nos primeiros exames não havia sido detectado o vírus HIV na corrente sanguínea de seu filho. Este repetiu a bateria de exames aos seis

meses e depois com um ano e quatro meses. Quando conheci Luíza, todos os exames haviam sido realizados e Ruan efetivamente não nasceu com a infecção. Se o estado emocional no qual Luíza foi lançada durante sua gravidez marca um dos piores momentos de sua vida, há algo no nascimento de Ruan que foi interrompido e é significativo para pensar em formas emocionais de resistência aos estados interpessoais que tanto a fragilizou: uma mãe com HIV gestou um filho sem HIV.

Desse modo, o inexplicável de sua vida, que não se sabe ao certo a “origem” da doença na família, encerrava o peso moral quando seu filho nasceu. Ruan é, atualmente, o mais jovem do seio familiar de Luíza. Com ele o indizível não se termina por completo; Luíza e seus demais parentes que também têm HIV, continuam a manter a dinâmica do “segredo” e da “promessa”. Porém, com o nascimento de Ruan inicia-se o processo de interrupção do *inexplicável*. Por outro lado, não para o *explicável*, mas sim visando à possibilidade de construção afetiva e moral de realidades outras da pessoa. O indizível fantasmagórico do HIV, encarnado na experiência subjetiva de Luíza, ganha novos contornos. Em meio ao estado de uma gravidez desejada, que fora confrontada com o abandono do namorado, Ruan dá início à interrupção “daquilo” entre seus parentes e uma resposta ontologicamente humana positiva ao sentimento de abandono.

AS AÇÕES SOCIAIS DO COTIDIANO

Fui a terceira pessoa para quem Luiza contou acerca “daquilo” fora do ambiente de sua casa, durante os momentos iniciais do trabalho de campo. Luíza mencionou inúmeras vezes em nosso primeiro encontro o quanto as pessoas que vivem com “aquilo” precisam “desabafar”, segundo ela, “conversar com alguém”. Ela via a dimensão da fala como um tipo de propriedade que Taussig (1993) atribuiria ao potencial terapêutico. No caso do presente contexto de uma vida soropositiva, não estou tomando a fala como algo que produz cura, como os relatos históricos de terror e as curas xamanísticas em decorrência do colonialismo no sudoeste colombiano etnografados pelo autor, mas sim como uma dimensão subjetiva e afetiva, no qual o sofrimento encontra um lugar no mundo da pessoa e as emoções, como Abu-Lughod e Lutz (1990) já haviam dito, são centrais para o entendimento da vida social. Ainda assim, penso que a narrativa para Luíza foi entendida como algo que “aliviaria” suas tensões, e a reestabeleceria emocionalmente frente a lidar com os “monstros que ela mesma cria”. Irei destacar abaixo um último trecho da entrevista feita com Luíza, por acreditar que ele ilustra as ações sociais do cotidiano e tencionam o

universo da vida social em disputa.

As pessoas precisam mais de um sacode. De ter alguém pra desabafar, porque ter isso prende muito a mente da pessoa. Você fica escaldada, fica com medo se a pessoa vai reagir de uma forma, se a pessoa vai te aceitar. Apesar de que pra mim isso é normal já, mas tem gente. Eu conheço gente que fala assim: “Quem tem isso é só gay!”. Mano, eu dou na cara dessa pessoa. Tem uma amiga minha né, que depois que falou isso já não é mais minha amiga, é colega. “Aí Lu...” Não lembro o que a gente estava falando, mas eu disse assim: “Você fica dando pra geral capaz de você pegar alguma coisa. Presta atenção! Você não conhece as pessoas. Elas têm aparência, mas não têm o tipo na testa”. Aí ela: “Não, mas quem tem muito isso é gay”. Aí eu falei assim: “Palmas pra você! Você é uma desinformada. Eu posso ter! Você pode e ninguém sabe, não é só porque é gay que a pessoa tem. Tem gay que é mais saudável do que você. Presta atenção no que você está falando, conheça as coisas pra você não falar merda”. Tem gente que fala que pega pelo copo, eu já ouvi falar isso. Eu falo assim: “Amor, aqui vou te mostrar o Google, tá, prazer Google?”. Então, as pessoas precisam falar mais sobre isso e falar as coisas que estão presas dentro dela porque eu fiquei dois anos sufocada com o sentimento preso de rancor, ódio, desprezo, raiva, e quando eu me explodi, eu falei: “Não aguento mais”. Se eu tivesse conversado com alguém antes, ou tivesse ouvido alguém que passou pela minha vida eu não teria passado por isso e sofrido também. Por isso que tem gente que leva de boa o HIV [falando bem baixo]. Disse que bebe até com cerveja [o medicamento]. Eu mal consigo beber com água, quem dirá com cerveja. (Luíza, material de campo, março de 2017).

Toda a narrativa de Luíza em relação a sua condição foi tecida por uma série de ocultamentos e de ressignificações de palavras. O único momento em que ela mencionou o HIV da forma como conhecemos foi no trecho destacado, quando fizemos uma entrevista de quase cinco horas de duração. Naquela oportunidade, havíamos conversado bastante tempo sobre muitas coisas para além da pesquisa. Ela me permitiu gravar tudo, desde o início. Caminhamos juntos pelo nosso bairro, até que antes dela ir embora, narrou o que destaquei. Luíza mencionou o HIV de forma muito baixa, com medo de que as pessoas a nossa volta ouvissem. O que não inviabiliza o fato de que o indizível havia se

tornado dizível, e que “aquilo”, ela sabe muito bem o que é, mas prefere ocultá-lo, até achar o momento apropriado para dizer.

“Raiva”, “rancor”, “ódio”, “desprezo” são sentimentos de “prisão” em sua narrativa. Isso chega ao fim com o ponto de inflexão da explosão: “não aguento mais”. A meu ver, o que contou a interlocutora naquele último suspiro do campo resume todo o esforço que tenho empreendido neste artigo, que esbarra em suas ações sociais do cotidiano. Este pequeno trecho de fim de entrevista agrega muitos elementos. Ele é ilustrativo do embate da vida social cotidiana, quando as pessoas julgam o copo que um sujeito com “aquilo” faz uso como uma possível fonte de infecção. Sendo assim, é simbólico, por exemplo, das zonas fronteiriças que uma antropóloga chamaria de “pureza” e “perigo” (DOUGLAS, 2014). Com a fala de Luíza, há de se perceber que o “sacode”, o “medo” de ser rejeitada, que são naturalizados como “normal” em sua biografia, podem ser ao menos viabilizados com o “desabafo”, tal como a interlocutora inicia a sua narração. Toda a dimensão discursiva de Luíza tem o “silêncio” como aquilo que a angustia e a deixa presa, segundo os seus dizeres: “você fica escaldada”. Poder dizer sobre “aquilo” e/ou o “HIV” (de forma ainda que baixa, quase sussurrando), carrega propriedades que senão são curativas como salientado por Taussig (1993), ao menos tangencia o sofrimento ora *indizível*, em *dizível*. À ocasião do campo ela tornou o “não dito”, forjado pela expressão êmica “aquilo”, que a acompanha desde o *inexplicável* fantasmagórico de sua infância, em algo potencialmente *dizível*.

O contato que mantenho com Luíza dá-se com frequência. O que tem possibilitado compreender o quanto os dados explicitados ao longo deste artigo não são relatos do passado de uma vida soropositiva, como eventos que a afligiu em um determinado momento, mas, sim, encarnados e partes da construção subjetiva da “pessoa” de Luíza. Assim, o inexplicável em sua biografia, a atitude de ir na “contramão” do “bem-estar”, o “abandono” durante sua gravidez e muitas outras formas de experienciar sentimentos que comunicam a dinâmica política da vida e engajamentos afetivos de resistência, são ações sociais em constante processo de construção que ora se presentificam nas relacionalidades da interlocutora. Ora os traumas retornam, ora desaparecem. Volta e meia ela faz uso dos seus medicamentos; porém, às vezes ignora a sua existência. Ora o abandono por parte de seu namorado é positivado. Ela sente, bem lá no fundo, que existiam muitas outras formas de violências de gênero praticadas por ele e o término é também algum tipo de “alívio”. Porém, não há como negar que por ora se pega em estado de total impotência por não ter

conseguido constituir uma família com o namorado. Em suma, o pai de seu filho é a materialidade de outro tipo de trauma: o do desejo não cumprido, das lembranças da gestação emocionalmente abalada e, por fim, da impotência da mulher que não foi capaz de ser perfeita para o homem que a deixou às margens do abandono.

No mês de setembro de 2017, quando o tempo do trabalho de campo já havia se esgotado, Luíza e eu marcamos de nos encontrar. Há algum tempo ela escreve sobre sua vida num diário que o nomeia por “inadequado”. Luíza transforma as situações trazidas ao longo deste artigo em versos de poemas e cartas. O *inexplicável* de sua vida, os sonhos com seu pai, a dificuldade quanto aos medicamentos, o abandono durante a gravidez, os sentimentos no que tange ao pai de Ruan e as respostas que ela dá a isso tudo permeiam as páginas escritas. Seu diário é a atualização das experiências tecidas ao longo do artigo em formatos de complexidades das ações sociais da pessoa. Nele se entrecruzam desejos e fracassos; abandonos e solidão; traumas e o *indizível*, que ora se fundamenta em *dizível* naqueles versos, e é acionado como forma da agência humana de transformar a realidade (BIEHL, 2008). No dia 12 do mês de agosto, às 17h12, Luíza escreveu em seu diário a seguinte frase: “*Todos estamos destinados a sofrer por algo. Se não for por algo será por alguém*”. Curioso, a meu ver, é que “algo” parece estar intimamente relacionado com o HIV/Aids, ao passo que “alguém” ao pai de seu filho. Certo dia a perguntei se minhas impressões estavam corretas e ela riu, deixando nesse ato *indizível* a revelação de que se eu não havia acertado ao menos o raciocínio poderia se aplicar.

Ao abrir o “diário inadequado”, a etnografia de uma vida soropositiva, cujo objetivo é central neste artigo, se revela por meio de histórias e sentimentos da experiência. Se o destino do sofrimento é individual, o motivo pelo qual se sofre é sempre fazendo referência a algo ou a alguém, como a própria Luíza escreveu. Assim, seus escritos não são estados idiossincráticos, não relacionais, e, sim, resultado de contatos e trocas sociais (BISPO, 2016). Na “estória de amor beduíno” de Abu-Lughod (1990), seus interlocutores escreviam e recitavam poemas amorosos. O amor romântico é socialmente reprovável dada as circunstâncias de organização social e de parentesco entre os beduínos. Sendo assim, são nos poemas que eles expressam os sentimentos amorosos, de maneira oposta às performances da vida social. Isso ocorre como uma espécie de discurso emotivo do “desafio” na política cotidiana que comunica, ao fim, que social é esse e como ele está estruturado. Dessa maneira, as formas emocionais de Luíza contidas em seus escritos

também carregam “desafios”. São (des)afetos no qual o ato de escrever é dar contornos emocionais para a temporalidade e para as relacionalidades experienciadas pela pessoa. A pulsão das “dores” expressas no discurso escrito faz parte da dinâmica do cotidiano de resistência de seus estados emocionais.

À guisa de conclusão do que foi mostrado, o objetivo foi atentar para uma história de vida soropositiva e perceber Luíza como um ator social. Nas franjas das experiências que marcam o sujeito, produzindo traumas e desafios, as vivências de Luíza tornam-se significativas, pois comunicam muitas formas de ser “pessoa” em meio a relações que fragilizam o cotidiano. Luíza é mais do que um “vírus”, é uma pessoa com dinâmicas familiares, amorosas, sentimentais, fracassos, sonhos, desejos. Ela está quase sempre rindo, ao contrário do que pode parecer, ela contou-me todas essas histórias sem soltar uma lágrima. Seus dramas misturam-se com humor e sorrisos que carregam o indizível. Cabe ao antropólogo perceber esses sinais.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of every day life. In: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. (Orgs.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ABU-LUGHOD, Lila. Shifting politics in Bedouin love poetry. In: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. *Language and the politics of emotion*. Cambridge University Press. New Yourk, pp. 24-45, 1990.
- AURELIANO, Waleska Araújo. As pessoas que as doenças têm: Entre o biológico e o biográfico. In: GONÇALVES, M.; MAQUES, R.; CARDOSO, V. (Orgs.). *Etnobiografia: Subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2012.
- AZIZE, Rogério L. *A química da qualidade de vida: Um olhar antropológico sobre o uso de medicamentos e saúde em classes trabalhadoras médias urbanas brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.
- BASTOS, Cristina. *Ciências, poder, ação: as respostas à SIDA*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2002.
- BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos, abandono social, desejo. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP. 51 (2), pp. 423-449, 2008.
- BISPO, Raphael. Tempos e Silêncios em narrativas: etnografia da solidão e envelhecimento nas margens do indizível. *Etnográfica*. Lisboa. 20 (2), pp. 251-274, 2016.
- BORGES, Raul Elton A.; SILVA, Mercês de Fátima.; MELO, Lucas Pereira De. “Mas não

- tive coragem de contar”: a revelação da condição sorológica na experiência amorosa de pessoas que vivem com HIV. *Saúde e Sociedade*, São Paulo. n. 3, v. 26, p. 664-675, 2016.
- BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010
- _____. Vida Precária. *Contemporânea*. Florianópolis. n. 1, p. 13-33, 2011.
- CARRARA, Sérgio; MORAES, Cláudia. Um mal de folhetim. *Revista Comunicação do Iser*. Rio de Janeiro. v. 4, n.17, p. 28-31, 1985.
- CHO, Grace. M. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, and the forgotten War*. University of Minnesota Press. Minneapolis, 2008.
- CSORDAS, Thomas. *Corpo, Significado, Cura*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- CUNHA, Cláudia Carneiro da. Os direitos e os “avessos”: contradições e ambiguidades em torno das decisões e “direitos sexuais e reprodutivos”, de jovens vivendo com HIV/Aids. In: VIANNA, Adriana Barreto R. *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro: e-papers, pp. 68-95, 2013.
- DAS, Veena. Fronteiras, violência o trabalho de campo: Alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Minas Gerais, 14 (40), pp. 31-42. 1999.
- _____. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*. Unicamp. v. 37, p. 9-41, 2009.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DUARTE, Luiz Fernando D.; MENEZES, Rachel A. Transpersonal Ether: personhood, family and religion in modern society. *Vibrante, Brazilian Virtual*. Brasília, v. 14, n.1, p. 1-17, 2017.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *L’Empire du traumatisme: Enquête sur La condition de victime*. Paris: Flammarion, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. Aula de 17 de março de 1976. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GOMES, A. M. T.; SILVA, E. M. P.; OLIVEIRA, D. C. Representações sociais da AIDS para pessoas que vivem com HIV e suas interfaces cotidianas. *Latino-am, Ver, Enfermagem*, 19 (3), 2011.
- GUIMARÃES, Carmen Dora. *Aids no feminino: Por que a cada dia mais mulheres contraem Aids no Brasil?*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- INÁCIO, Emerson da Cruz. Carga Zerada: HIV/AIDS, discurso, desgaste e cultura. *Via atlântica*. São Paulo, n. 29, p. 479-506, 2016.
- KLEINMAN, Arthur. Suffering and its Professional transformation: toward and ethnography of Interpersonal Experience. In: KLEINMAN, Arthur. *Writing at the Margin: Discourse between anthropology and medicine*. Berkeley: University

- California Press, 1995.
- KNAUTH, Daniela. Riva. Subjetividade feminina e soropositividade. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (Orgs.) *Sexualidades pelo avesso: Direitos, identidades e poder*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: 34. pp. 121-136, 1999.
- LANGDON, Esther Jean. *A doença como experiência: A construção da doença e seu desafio para a prática médica*. Palestra oferecida na Conferência 30 Anos Xingu, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 1995.
- LUTZ, Catherine; WHITE, Geoffrey. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto, n. 15, p. 405-436, 1986.
- MAUSS, Marcel. Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Cosac Naify, pp. 365-395, 2015.
- MEIHY, José Carlos. *Augusto e Lea: Um caso de (des)amor em tempos modernos*. São Paulo: Contexto, 2006.
- MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. In: *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*. Rio de Janeiro, n.1, p. 125-157, Abr, 2009.
- MONTEIRO, Simone; VILLELA, Wilza; FRAGA, Livia; SOARES, Priscila; PINHO, Adriana. The Dynamics of the production of AIDS-related stigma among pregnant women living with HIV/AIDS in Rio de Janeiro, Brazil. *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, v. 32, n. 12, p. 1-11, dezembro, 2016.
- MORA, Claudia Mercedes; MONTEIRO, Simone. Vulnerability to STIs/ HIV: sociability and the life trajectories of young women who have sex with women in Rio de Janeiro. *Culture, Health & Sexuality*, v. 12, n. 1, p. 115-124. 2010.
- _____. Homoerotismo feminino, juventude e vulnerabilidade às DSTs/AIDS. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v 21, n. 3, p. 905-926, 2013.
- NELVO, Romário Vieira. *Tecendo Narrativas e Emoções: Uma etnografia sobre trajetórias de mulheres com HIV/Aids*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Departamento de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.
- OLIVEIRA, Jainara Gomes De. *Prazer e Risco nas práticas homoeróticas entre mulheres*. Curitiba: Appris, 2016.
- ORTEGA, Francisco. Reabilitar La cotidianidad. In: ORTEGA, Francisco; DAS, Veena (Orgs.). *Sujetos del dolor, Agentes de Dignidad*. Bogota: Universidad Nacional de Columbia, 2008.
- PARKER, Richard; GALVÃO, Jane. Quebrando o Silêncio: Mulheres e AIDS no Brasil. Rio de Janeiro. Relumê-Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1996.
- PARKER, Richard. Estigma, preconceito e discriminação na saúde pública global. *Cadernos de*

- Saúde Pública*. Rio de Janeiro, v, 28, p. 164-169, 2012.
- PERLONGHER, Néstor. *O que é Aids*. São Paulo: Brasiliense. 1987.
- RABELO, Míriam; ALVES, P.; SOUZA, I. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro. Fiocruz, 1999.
- REZENDE, Claudia. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. *Mana*. Rio de Janeiro, 8 (2), 69-89, 2002.
- REZENDE, Claudia Coelho. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- SEFFNER, Fernando. *O jeito de Levar a vida: Histórias de vida de soropositivos*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFRGS, 1995.
- STRATHERN, Marilyn. A pessoa como um todo e seus artefatos. In: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 487-509, 2014.
- _____. *Parentesco, Direito e o Inesperado: Parentes são sempre uma surpresa*. São Paulo: Unesp. 2015.
- _____. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 59 (1), pp. 224-257, 2016.
- SILVA, Neide Emy K; COUTO, Márcia T. Sorodiscordância para o HIV e a decisão de ter filhos: Entre risco e estigma social. In: *Sexualidade, Reprodução e Saúde*. HEILBORN, M; AQUINO, E; BARBOSA, R; BASTOS, F; BERQUÓ, E; ROHDEN, F. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- SONTAG, Suzan. *Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- TAUSSING, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- VALLE, Carlos Guilherme O. Identidades, Doença e Organização Social. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, Ano 8, n.17, pp. 179-210, jul, 2002.
- _____. Corpo, Doença e Biomedicina: Uma análise antropológica de práticas corporais e de tratamento entre pessoas com HIV/AIDS. *Vivência*. n. 35, p. 33-51, 2010.
- _____. Afirmando-se a vida, constrói-se o tempo: experiência, emoções e ativismo político contra a AIDS. *Intersecções*. Rio de Janeiro, v. 19, n.1, p. 77-105, 2017.
- VAN DER GEEST, Sjaak; WHYTE, Susan Reynolds. 2011. O encanto dos medicamentos: metáforas e metonímias. *Sociedade e Cultura*. Goiânia, v.14 n.2, p. 457-472, 2011.
- VÍCTORA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: Contribuições a partir da Antropologia. *Comunicação, Informação e Saúde*. Rio de Janeiro, v.5, n 4, 2011.

autor

Romário Vieira Nelvo

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro e é mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional/UFRJ.

Recebido em 25/01/2018

Aceito para publicação em 13/11/2018

If you suspect a case of Ebola... Free call: 177” - Ensaio sobre a militarização da saúde na Serra Leoa durante período da epidemia de Ebola (2014-2016)

DENISE PIMENTA

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p85-117

Resumo Nos últimos anos tenho me debruçado sobre as questões sociais que circundam a epidemia de Ebola na África do Oeste, mais precisamente na Serra Leoa. De outubro de 2015 a janeiro de 2016 e de maio a outubro de 2017, viajei para a região, fazendo trabalho de campo tanto na capital da Serra Leoa (Freetown) como em seus demais distritos. Em todo o país existiam checkpoints, instrumentos do controle dos corpos. Além disso, por todas as cidades eram comuns cartazes e outdoors mobilizando a população a se manter atenta em casos de Ebola, sugerindo inclusive “denúncias”, como: if you suspect a case of Ebola, free call: 177. Desta maneira, é notório o uso de uma linguagem militar para tratar da epidemia. Porém, a militarização não se encontra apenas nas metáforas, partindo para o contexto das práticas diárias como ameaças, privação de liberdade como lockdowns, quarentenas e até prisões. Ou seja, o controle da epidemia sempre esteve diretamente ligado à militarização da saúde.

palavras-chave: políticas de saúde; Estado; militarização; Ebola.

“If you suspect a case of Ebola... Free call: 177” - On the militarization of health in Serra Leone during Ebola epidemic (2014-2016)

abstract: In the last years, I’m researching social questions around the Ebola epidemic in West Africa, more precisely in Sierra Leone. From October 2015 to January 2016 and from May to October of 2017 I travelled there, doing fieldwork in Sierra Leone capital, Freetown, as well to other districts. All over the country there was “checkpoints”, instruments to controlling bodies. Despite of this, in all the cities was common posters and outdoors mobilizing population to keep aware in cases of Ebola, including suggestion “denounces” as “If you suspect a case of Ebola, free call: 177”. This way is notorious the use of a military language to deal with the epidemic. But militarization was not only as a

metaphor, it started in the contexts of daily practices as threats, deprivation of freedom with lockdowns, quarantines and even with prison. In other words, the control of epidemic always has been linked to the militarization of health.

keywords: Health Policies; State; Militarization. Ebola.

Introdução: situando a pesquisa e o campo

Este ensaio faz parte de uma das várias reflexões presentes em minha pesquisa de doutoramento em Antropologia Social. Estudo que tenta entender a epidemia de Ebola na África do Oeste a partir das perspectivas dos Estudos de Gênero. Busco dar foco às narrativas de mulheres serra-leonenses sobre o período, falas que destacam a relação entre cuidado e contágio. Desta maneira, diferentemente dos estudos da Antropologia Médica e das investigações da *Global Health*, estas mais focadas nas questões de saúde em si e nas experiências dos agentes de saúde, direciono-me para as narrativas de vozes subalternas e suas vivências da epidemia. Dedico-me assim a acompanhar comunidades, famílias, mulheres e crianças, redes de parentesco e amizade que levaram à morte de muito mais mulheres do que homens na medida em que estas são as maiores responsáveis pelas atividades da casa, do cuidado, sendo por isso mesmo, as mais expostas ao vírus Ebola. Tento assim pensar a relação entre Ebola, cuidado perigoso e a alta taxa de mortandade de mulheres e crianças durante a epidemia dos anos 2000.

A pesquisa tem como *lócus* de seu trabalho de campo o pequeno país do oeste africano, Serra Leoa. Este que é banhado pelo oceano Atlântico e faz fronteira com a Guiné-Conacri e com a Libéria, países que também sofreram com a epidemia de Ebola. Salone, como é carinhosamente chamada pelos serra-leonenses, tem pouco mais de sete milhões de habitantes, no entanto, possui por volta de 18 etnias diferentes distribuídas em um pequeno espaço geográfico. Tem uma história marcada pela colonização inglesa e pelo recebimento de pessoas escravizadas libertas (*Liberated Africans*) durante o século XIX quando a Inglaterra encabeçou uma campanha abolicionista. Freetown, a capital de Serra Leoa, ficou conhecida como a cidade dos homens e mulheres livres, a cidade da liberdade.

Durante o século XX, Serra Leoa ficou conhecida internacionalmente por uma guerra civil que durou quase onze anos (1991-2002) e teve sua manutenção através do tráfico de diamantes (riqueza natural da região), sendo marcada por milhares de mortes, estupros, amputações e pela “produção” dos meninos soldados. Após a “guerra dos rebeldes” - como é geralmente nomeada pelos serra-leonenses – o país se viu envolto em

uma precária situação econômica, além da imensa perda humana e consequências traumáticas para o tecido social do país. O Estado debilitado e fraco toma o segundo plano e sede grande autonomia às grandes organizações internacionais de ajuda humanitária. Além disso, o país tenta se dedicar a uma recuperação através do turismo, divulgando seu vasto potencial turístico por conta de suas inúmeras praias tidas como paradisíacas.

Nos anos 2000, a epidemia do vírus Ebola afeta mais uma vez este povo já incrivelmente marcado pelos conflitos e violências da guerra e também da pobreza. Assim como a guerra descortina muito dos elementos constituintes da sociedade, também uma epidemia pode revelar muito das estruturas desta. Vejo a epidemia de Ebola como um momento privilegiado para a compreensão de como os vários elementos da sociedade são construídos, hierarquizados, reproduzidos e mesmo rompidos. Portanto, a epidemia vista sob o olhar das ciências sociais pode revelar muito mais do que questões estritamente médico-científicas na medida em que saúde e doença devem ser compreendidas na trama das relações sociais dos grupos envolvidos. Desta maneira, seguindo o antropólogo Renato Queiroz, aposto na potencialidade explicativa dos eventos epidêmicos. Diz Queiroz:

... retoma-se a noção de “fato social total”, almejando-se destacar a pluralidade de manifestações desencadeadas por ocorrências epidêmicas algumas das quais despertam a atenção do antropólogo porque dizem respeito não apenas ao aparato médico-científico (saberes e práticas) mobilizado para combatê-las, mas sobretudo em razão dos múltiplos significados que costumam expressar. Dito de outra forma: um surto epidêmico qualquer tem lugar em contextos socioculturais concretos e específicos, e seu estudo contribui para a compreensão desses cenários justamente porque tais surtos costumam colocar em ação, a um só tempo, numerosas instâncias do comportamento humano em sociedade. Constituem, pois, essas ocorrências, oportunidades privilegiadas de observação da vida sociocultural. (QUEIROZ, 2004, p. 66).

Tomando esta perspectiva como direção, acredito eu que a epidemia de Ebola pode revelar muitas facetas da sociedade no que tange às diferenças e conflitos de gênero e às formas de cuidado e contágio. Porém, para além da perspectiva diletta desta pesquisa, que é a de gênero, muito foi desvelado em campo, a exemplo da imbricada relação entre a guerra civil e o “combate” à epidemia de Ebola. Assim, neste ensaio, exercito explorar uma outra frente

da pesquisa, que é a militarização do aparato de saúde no país durante o Ebola e, como esta tem tudo a ver com a história da Serra Leoa, seus conflitos, guerra e cultura do medo e do pavor. Falarei assim da ação médica no país – para o controle da epidemia – tendo o suporte do aparato policial-militar que controla os corpos, ambos trabalhando juntos numa complexa relação de cuidado, medo e violência. Para além disso, este ensaio também reflete sobre meu primeiro contato com o campo, mostrando que, apesar de antropóloga, também eu não estava de todo livre da introjeção de certas ideais e imagens que fazem referência ao país.

Nos próximos tópicos, me dedicarei a uma reflexão sobre a militarização do aparato médico durante a epidemia de Ebola na Serra Leoa, compreensão esta que só pôde se dar através da longa estada em várias regiões do país, num total de aproximadamente nove meses de trabalho de campo. Tendo demonstrado um panorama mais amplo da pesquisa e do campo, agora darei foco à descrição etnográfica e análise do aparato médico-militar de controle à epidemia, consequentemente, controle de corpos e liberdades, o que é de fato o objetivo deste ensaio.

A tensão da chegada na Serra Leoa (2015): preenchendo *Health Declaration Form* no aeroporto

Passados quase dois anos de preparação para a realização do trabalho de campo na Serra Leoa e após mais de 21 horas de voo – de São Paulo à Paris, de Paris a Lungi – eu pensava ter enumerado mentalmente, em rascunhos e cadernetas, todas as futuras dificuldades que poderia enfrentar, senão durante toda a minha estadia naquela região do oeste africano, pelo menos durante a longa e cansativa viagem de ida e em relação à chegada ao aeroporto da cidade de Lungi e posteriormente à travessia do mar até a capital do país, Freetown.

Contrair o Ebola, de fato, não chegava nem perto desta longa lista de preocupações, afinal, meu objetivo não era necessariamente fugir da epidemia, mas tocar suas margens. Minhas preocupações transitavam entre dilacerantes questões sobre a pesquisa em si e atormentadoras dúvidas comezinhas: e se minhas malas fossem extraviadas? Estaria meu inglês suficientemente razoável para entrar no país? Conseguiria eu realizar todos os trâmites para pegar o *ferry boat* (balsa/barco de travessia) e atravessar o mar? Estaria levando tudo do que precisaria? Um sem número de pequenas grandes dúvidas – como é

comum entre antropólogos - assombravam meus últimos momentos antes de descer no aeroporto de Lungi.

Aterrissamos, no meio da pista um ônibus nos esperava, eu, alguns outros estrangeiros brancos, alguns jovens adultos e adolescentes negros serra-leonenses, maioria de homens, em férias, vindos dos Estados Unidos da América e também da Inglaterra. Sem dúvidas, a maioria de nós era de brancos. Alguns, pela conversa em inglês que eu ouvia, faziam parte de alguma ONG. O que eu descobriria, dali menos de uma hora, que era bem comum na Serra Leoa. Ou seja, ONGs internacionais, seus pesquisadores e voluntários eram personagens recorrentes e cotidianos no país.

Descemos as escadas do avião, tomamos o ônibus e chegamos à porta do edifício do aeroporto. Muitos funcionários tentavam criar uma dinâmica de ordem para que nos posicionássemos em fila e lavássemos as mãos para que “entrássemos” no país. Algo sem sucesso, pois havia mais funcionários do que passageiros e era claro que discordavam entre si. Apesar da aparente desorganização, havia uma séria tentativa de policiamento dos corpos, que com a entrada no edifício ficou mais clara. Cada um que lavava as mãos, mostrava seu passaporte a um dos muitos funcionários que se posicionavam ali antes da entrada; depois disso, adentrava a uma sala, sem cadeiras, com algumas mesas cheias de folhetos e com a ficha que devia ser obrigatoriamente preenchida antes de se passar pelos guichês da imigração em que ocorreriam o registro dos passaportes.

Entramos todos, pegamos nossas fichas de *Health Declaration Form* (Formulário de Declaração de Saúde) e, como alunos que colam uns dos outros, olhávamos como que se preenchia aquelas linhas, pois apesar da inacreditável quantidade de funcionários, não havia agentes para nos instruir sobre aquele procedimento. Apesar deste relato, a princípio parecer anedótico e aquela aparente confusão parecer engraçada, certamente não era este o clima daquele pequeno ambiente. Ao contrário, havia uma sensação coletiva de desconforto e tensão. Éramos empurrados pelo alto som da conversa dos funcionários, que discordavam a todo tempo das medidas tomadas por seus companheiros. No meio destas discordâncias, parecia que nos apontavam para onde deveríamos ir. Éramos levados por algo parecido com o inglês, mas, certamente, esta não era a língua que dominava as conversações e “orientações” à porta do aeroporto. O Krio, a língua mais falada no país, dominava esta primeira passagem entre o exterior e o interior do edifício, num ritmo de uma tensa desorganização organizada.

Alguns de nós, preenchemos mais de duas folhas do formulário. Creio que os erros não vinham apenas pela mera dificuldade de preencher fichas. Penso que a tensão daquele momento levava as pessoas a preencherem campos de forma errada, completando inclusive a parte em destaque: *For Official Use Only* (apenas para uso oficial). A ficha de declaração de saúde não era das mais difíceis ou mesmo mal arquitetadas já vistas por mim, e creio que os demais passageiros não discordariam. Porém, o campo *Temperature of Traveler at Boarding* (temperatura do passageiro no momento do embarque) causava certa tensão na medida em que aventava diferentes possibilidades: entrar no país ou ser barrado no aeroporto e ser encaminhado para uma unidade de saúde, sem exatamente ter qualquer direito ou garantia. Aquele pequeno quadro vazio que seria preenchido pelo funcionário com jaleco branco – que se localizava após os guichês da imigração – lembrava que estávamos em um lugar sob estado de exceção.

Lembro-me que fazia um grande calor, preenchi a ficha, passei pelos guichês, conversei com alguns funcionários sobre Pelé e futebol no Brasil e me dirigi para a mesa em que estava de pé um jovem serra-leonense de jaleco e luvas brancas. Passei minha ficha para ele, foi então que vi pela primeira vez o termômetro digital de cor branca e em forma de pistola, que foi direcionado para minhas têmporas. O momento entre a medição de temperatura e o preenchimento daquele campo vazio pelo funcionário durou segundos, mas certamente pareceu muito mais. Foi um instante de suspensão, característica de momentos de liminaridade. Impossível aqui não recuperar a leitura de dois clássicos da Antropologia Social: Arnold van Gennep (1978) e Victor W. Turner (1974).

Sem dúvida, vivia eu, no aeroporto – nos termos do primeiro autor – uma passagem material, ou seja, rito relacionado às entradas e saídas, às fronteiras. “De maneira mais precisa é possível dizer que a porta é o limite entre o mundo estrangeiro e o mundo doméstico... Assim, ‘atravessar a soleira’ significa ingressar em um mundo novo... Observamos que os ritos realizados na própria soleira são ritos de margem” (VAN GENNEP, 1978, p. 37).

Turner, seguindo Van Gennep, elenca inúmeras características de um momento liminar, dentre elas, presentes naquele momento: silêncio, suspensão dos direitos e obrigações, momento de inversão de papéis e de notoriedade do poder dos fracos. Sentia que a minha liberdade estava na caneta daquele funcionário, que na sociedade envolvente fazia parte de um grupo de *status* inferior comparado aos muitos outros grupos e pessoas

serra-leonenses que viria a conhecer. Porém, naquele estado de exceção e no exato momento de suspensão que vivíamos ali, ele – o fraco no que tange à estrutura social – elevava-se ao mais alto ponto, detentor dos aparelhos, termômetro e caneta, que possibilitariam ou não a nossa/minha liberdade de trânsito.

Em nenhum momento lembrava da epidemia, não temia a doença. Temia os instrumentos, os aparelhos de Estado capazes de cercear meu livre trânsito. Agora vejo como irônico o pensamento que não saía da minha cabeça naqueles primeiros momentos: “não saí de tão longe para pesquisar o Ebola para ser barrada logo na entrada”. Um misto de avidez pelo campo e ingenuidade a respeito da real letalidade do vírus. No entanto, possuía um total entendimento e medo do controle de corpos que ocorria ali, nas sufocantes dependências do aeroporto.

Appendix 5: Health Screening Form (Primary Screening Form)

Republic of
Sierra Leone

Airline:	AF076	Temperature of Traveler (°C):	
Flight Number:		Date of Interview (DD/MM/YYYY):	

HEALTH DECLARATION FORM: FORMULAIRE DE DECLARATION SANTE

This form is to be used to obtain important information from passengers entering or leaving the country, through the Prestown International Airport, on any possible exposure to the Ebola virus. The data received through this form will be treated confidentially in accordance with the International Health Regulations.

A. Passenger Information

1. Name of Passenger:	7. Passport Number:
2. Gender:	3. Age:
4. Date of Birth: (DD/MM/YYYY)	8. Permanent Address:
5A. Country flight is going to:	9. Address in Sierra Leone:
5B. Country flight is coming from:	10. Telephone in Sierra Leone:
6. Nationality:	11. Mobile phone: (include country code)
13. Countries visited in last 2 months, including Sierra Leone:	12. E-mail address:
	Areas you visited in that country:

B. Exposure Information

Temperature of Traveler at Boarding

	Gate (°C):
--	------------

14. Did you have any direct contact with A sick person with fever and bleeding in the past 3 weeks?	16. Were you hospitalized in the past 3 weeks?
15. Did you attend a funeral in the past 3 weeks?	If yes, name of hospital:
☒	If yes, reason for hospitalization:

C. Health Status

Yes No

FOR OFFICIAL USE ONLY

	Yes	No	D. Screening Outcome (to be completed by screener)	Yes	No
I had a fever now or in the last 2 days	☐	☐	Allowed in board flight	☐	☐
Headache	☐	☐	Referred to further medical assessment	☐	☐
Vomiting/nausea	☐	☐	Public health follow up in hospital	☐	☐
Diarrhea	☐	☐	Public health follow up in location other than hospital	☐	☐
Intense fatigue	☐	☐	List location:		
Difficulty breathing	☐	☐	Referred for secondary screening	☐	☐
Muscular/joint pain	☐	☐			
Abdominal pain	☐	☐			
Redness of eyes	☐	☐			
Unusual bleeding	☐	☐			

Health Officers Comments, Signature, and Stamp

Passenger's Signature:

Figura 1: Health Declaration Form Aeroporto *Lungi International*.

Serra Leoa, 2015

A normatização do controle era feita por uma gama de elementos que iam desde a fiscalização dos funcionários, a fila para a higienização das mãos, o termômetro em forma de pistola que era sempre apontado para a cabeça das pessoas, a ficha de declaração de

saúde que buscava saber o histórico hospitalar anterior à estada no país, confirmando nacionalidade, endereço da estadia na Serra Leoa e telefones. Porém, não eram apenas estes os elementos pertencentes ao aparato de controle da doença e dos corpos, havia também a propaganda educativa e que chegava a sugerir, no limite, denúncias a casos suspeitos da doença.

Ou seja, os panfletos e cartazes alertavam sobre as formas de contágio, os processos de desenvolvimento e sintomas da doença (febre, vômito, diarreia), o que deveria ser evitado (*bush-meat*, que são as carnes dos animais caçados na mata, por exemplo, macacos e morcegos) e a higiene que deveria ser observada. Porém, não só sobre conselhos se tratavam estes folders, tratavam-se também de informações educativas do próprio processo do controle dos corpos e um chamamento para que toda a sociedade se encontrasse atenta ao controle da doença. Nas ruas de Freetown, e também de outras cidades, foi possível observar a existência de grande número de muros pintados alertando sobre a epidemia e demandando a precaução e o controle do vírus, assim como era possível identificar *outdoors* com alertas sobre mortes e funerais, incentivando que parentes não tocassem seus mortos. Aparato comunicacional que sempre usava do mesmo tipo de estética e iconografia, utilizando-se de desenhos que representassem a população local frente ao Ebola, algumas vezes destacando algumas frases de efeito na língua Krio.

Para além dos controles como *checkpoints*, *lockdowns* e quarentenas, presença do exército e da polícia nas estradas e comunidades, munidos de armas e termômetros, havia também um controle voltado para uma ação educativa e aconselhadora como estes folhetos, cartazes, fichas e folders, o que não necessariamente gerava menor tensão na medida em que era um dos braços de um aparato maior e mais complexo de controle e também ameaça e denúncia dos corpos, o que sem dúvidas gerou um pavor na sociedade envolvente.

Passados aqueles primeiros momentos de passagem material, de entrada naquele novo mundo; breve, saberia eu que este estado liminar, transitório e de trânsito, momento de suspensão, havia ganhado a cena do país. Ou seja, seguindo a possibilidade aventada por Turner (1974), aquele estado transitório havia se tornado constante, de certa forma institucionalizado na Serra Leoa. Os *checkpoints* não eram pois algo temporário, haviam ganhado um lugar garantido no país. Assim, o estado de exceção se prolongava tornando-se um estado permanente. A partir de John Dawsey, que segue o experimento de uma

antropologia da experiência/antropologia benjaminiana, pode-se dizer que ali estava o retrato movente do “espantoso cotidiano” em que “o extraordinário se revela como cotidiano”. “Levando-nos a falar de um cotidiano extraordinário ou extraordinário cotidiano, que se configura na experiência de um quase susto ou pasmo diário” (DAWSEY, 2005, p. 21).



Figura 2: Folheto disposto nas mesas do aeroporto Lungi International.

Serra Leoa, outubro de 2015.



Figuras 3 e 4: Folder (frente e verso) distribuído no aeroporto de Lungi International Serra Leoa, outubro de 2015

Freetown: Um cenário de guerra (?)

Depois de cruzar o mar num *ferry boat*, chegamos a Freetown, o píer estava lotado de gente e chovia bastante. Quando me deparei com um homem carregando uma folha de papel com meu nome manuscrito. Era Mohamed, o sobrinho de minha futura supervisora no país, Aisha Fofana Ibrahim¹. Entramos no carro em direção à casa onde residiria parte da minha estada no país. Enquanto a chuva diminua e o céu se tornava rosa avermelhado, eu observava a cidade pela janela.

Primeiramente, impressionou-me sobremaneira as grandes vias de acesso como avenidas e estradas, muitas delas implementadas por companhias chinesas. Sendo uma pessoa que mora em São Paulo, talvez não ficasse espantada com o tráfego intenso de carros. Ao contrário, choquei-me com o trânsito, demoramos cerca de uma hora e meia em um trajeto curto. Observava os muros com frases imperativas de alerta ao Ebola, muitas propagandas/*outdoors* que mostravam campanhas, do governo e também de organismos internacionais, de prevenção à epidemia.

Porém, o que mais chamava atenção era a quantidade de embaixadas, prédios de ONGS internacionais e a imensa quantidade de carros importados de grande porte pertencentes a organizações internacionais, algo muito além do que o já esperado Médecins Sans Frontières. Alguns exemplos são: UK Aid, USA Aid, China Aid, Plan International, ChildFund International, UN, Unicef, Partners in Health, Red Cross, dentre inúmeras outras. Ou seja, uma incontável frota de veículos de organizações internacionais responsáveis por ações humanitárias. Atrás de cada carro daquele existiam vários outros carros da mesma organização cruzando a capital e as rodovias do país, uma estrutura de apoio que inclui motoristas locais, escritórios, *guest houses* (casa de convidados), equipes estrangeiras de especialistas e voluntários, tanto europeias quanto estadunidenses. Isso sem contar as ações de ajuda humanitária levadas e implementadas por missionários religiosos estrangeiros.

Lembro-me de pensar: “isso parece um cenário de guerra”. Risível na medida em que jamais havia estado em um local em guerra. O interessante talvez seja refletir sobre o

¹ Aisha Fofana Ibrahim é professora e pesquisadora da Fourah Bay College (FBC) – University of Sierra Leone. Na época, 2015-2016, coordenadora do Institute for Gender Research and Documentation (INGRADO) e presidenta da organização local 50/50, grupo que promove o empoderamento e participação das mulheres na política do país.

quê me levou a ter este breve pensamento enquanto via Freetown pela primeira vez. Para esta reflexão convoco o antropólogo Allen Feldman (1994) e a filósofa Susan Sontag (2003).

É comum, agora, que as pessoas, ao se referirem a sua experiência de um fato violento em que se viram envolvidas – um desastre de avião, um tiroteio, um atentado terrorista –, insistam em dizer que “parecia um filme”. Isso é dito a fim de explicar como foi real, pois outras qualificações se mostram insuficientes. Enquanto muitas pessoas, em países não industrializados, ainda se sentem apreensivas ao ser fotografadas, suspeitando tratar-se de algum tipo de transgressão, um ato de desrespeito, um saque sublimado da personalidade ou da cultura, as pessoas de países industrializados procuram ser fotografadas – sentem que são imagens e que as fotos as tornam reais. (SONTAG, 2004, p 177 e 178).

Como aquela cena que via pôde ser associada a um cenário de guerra? Para tanto, precisaria de conexões imagéticas: propagandas televisivas, filmes, reportagens jornalísticas. A produção da cultura do medo através das imagens tudo tem que ver com Serra Leoa. Refiro-me não somente ao jornalismo de guerra, mas igualmente, talvez principalmente, à produção cinematográfica dos últimos anos, que reforçou esta imagem do terror para uma grande massa de telespectadores através do cinema hollywoodiano. Destacam-se aqui os filmes *Lord of War (O senhor das armas)* de 2005, que teve como protagonista Nicolas Cage, e, protagonizado por Leonardo de Caprio: *Diamonds of Blood (Diamantes de Sangue)* de 2007. Os filmes não possuem um compromisso com precisões históricas, mas certamente fazem parte da máquina de reprodução da cultura do terror que envolve o país. Desta maneira, Serra Leoa pode ser um lugar desconhecido pelas pessoas no que tange à geografia física, mas jamais em relação à geografia imaginária do terror (cartografia do medo). Pelo contrário, ela é bem situada nesta última como sendo o espaço de uma das guerras civis mais violentas da história do século XX.

Interessante também pensar que muitas das imagens de ações humanitárias, que chegam até nós, estão fortemente vinculadas a discursos e produções imagéticas de tom marcial. A ação humanitária possui um forte apelo propagandístico, visando atingir doações de empresas e cidadãos comuns, que muitas vezes não sabem exatamente o local e a forma de atuação destas instituições. Nesta frente midiática, para atingir a sociedade civil, a linguagem – geralmente associada a imagens – busca utilizar um tom emotivo para

mobilizar a compaixão, mas também se utiliza de uma fala de conotação marcial como “combater uma epidemia”, “exército de voluntários”, “batalha contra o vírus”, “guerra à fome”, “luta contra a miséria”, “o mundo perdendo a batalha para o Ebola”, “combate às desigualdades sociais”, “armas contra o abuso sexual”, dentre inúmeros outros. Ou seja, independente da causa humanitária, ao redor do mundo, o discurso e as imagens marciais/militares são alguns dos protagonistas em cena.

Desta forma, a impressão (“cenário de guerra”), ao atravessar a cidade de Freetown, não estava atrelada à existência de um verdadeiro exército governamental ou mesmo internacional. Estava vinculada à construção feita pelas agências de ações humanitárias de que as mesmas possuem “exércitos”, estes que combatem as mazelas ao redor do mundo. De fato, em Freetown, a presença deste “exército” era notável. Assim, a construção midiática em torno destas agências influenciou sobremaneira a percepção introjetada por estrangeiros turistas, comerciantes e pesquisadores a respeito de lugares como Serra Leoa. Ou seja, quando se chega a um lugar como este, já existe, a priori, uma bagagem de imagens, discursos e informações que perpassam pela propaganda das agências humanitárias, pelas grandes corporações da mídia internacional e entretenimento.

Ainda em outro lugar, afirma Sontag: “Ser um espectador de calamidades ocorridas em outro país é uma experiência moderna essencial, a dádiva acumulada durante mais de um século e meio graças a esses turistas profissionais e especializados conhecidos como jornalistas.” (SONTAG, 2003, p. 23). A vasta quantidade de imagens e informações sobre este outro distante, que não necessariamente informam e que muitas vezes são descontextualizadas, gera dois fenômenos interligados: a “cultura do medo” e a “anestesia cultural”.

A mídia performa a “violência exótica”. Assim, podemos, por exemplo, acompanhar as tensas questões políticas da região da Palestina, as atuações violentas do grupo extremista Boko Haram na Nigéria ou as atitudes terroristas do DAESH, o que gera uma ideia de pavor em relação a este Outro distante, entendido muitas vezes, de forma generalizante, como árabe ou africano. As zonas destes conflitos são cartografadas como áreas perigosas, de gente “bárbara”. Estes lugares e outros devem ser temidos e evitados, mas não necessariamente conhecidos e compreendidos. Enquanto telespectadores ou navegadores da Internet, não nos informarmos sobre a complexidade envolvendo estas regiões, grupos, etnias e disputas. Desta maneira são formatadas as molduras cristalizantes

e monolíticas da Violência e dos violentos. Assim, estamos o tempo todo nos alimentando, reproduzindo e construindo a cultura do medo e do terror, mas de forma alguma, buscamos nos inteirar de fazendo referência a Feldman, reflete o antropólogo francês Didier Fassin:

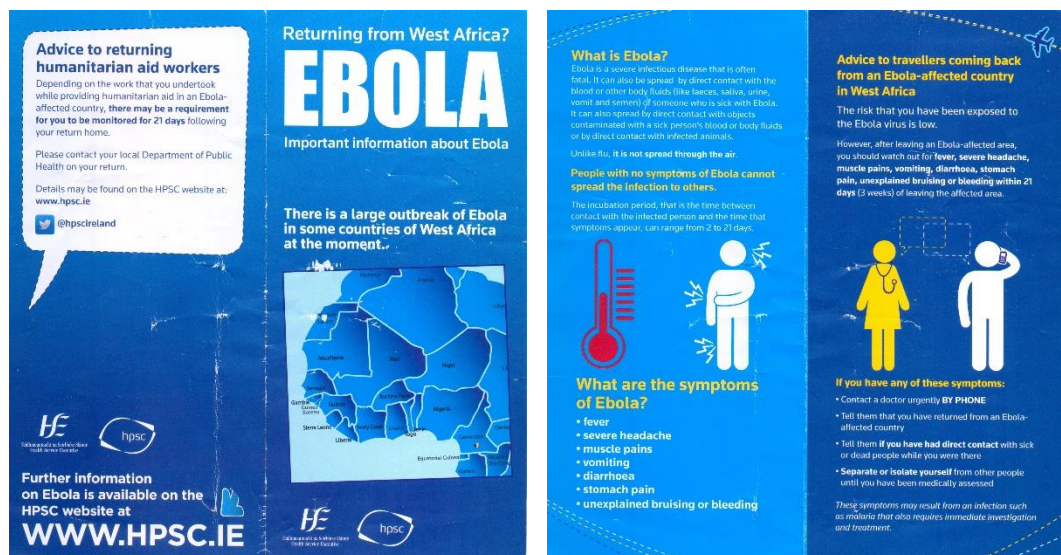
Causar sofrimento e ignorar o sofrimento são para Feldman as duas faces da mesma realidade contemporânea. "Generalidades dos corpos - mortos, feridos, famintos, doentes e desabrigados" - como a mídia nos permite apreender a desordem global ... Nós sabemos que eles existem porque a imprensa nos conta sobre e a televisão os mostra para nós, mas não sentimos a necessidade de saber mais a respeito. (FASSIN, 2007, p. XII, tradução minha).²

A guerra civil e a epidemia de Ebola vividas em momentos diferentes na Serra Leoa estão inseridos nesta imagem generalizada do terror e do medo, que circula o mundo, mas da qual não buscamos nos inteirar. Pelo contrário, continuamos – enquanto espectadores – flutuando na superficialidade dos eventos, atentos apenas, como no caso do Ebola, que o vírus não atravessasse as margens do continente africano. Inseridas nestas construções da cultura do medo estão também as minhas primeiras percepções da capital de Serra Leoa.

Uma destas muitas produções midiáticas, que podem passar despercebidas e apenas como simples informativo, é o folder (a seguir, no texto) distribuído nos aeroportos europeus com o presumido intento de apenas alertar sobre a epidemia. Dentre alguns aspectos que chamam atenção, o que reproduz a cultura do medo é certamente a primeira página que destaca uma grande parte do mapa do continente africano, focando principalmente na África do Oeste. O “informativo” coloca países diferentes no mesmo espectro da cartografia do medo, sendo que ocupavam relações completamente diferentes com a epidemia. Sendo uma produção midiática do gênero “informativo” que generaliza os vários outros, colocando-os em um grupo homogêneo. Ou seja, uma produção que recorta um território e um grupo específico – no caso, a África e o africano monolíticos - como perigosos, propagando e propagandeando o medo do Outro.

² Texto original: *Causing suffering and ignoring suffering are for Feldman the two faces of the same contemporary reality. "Generalities of bodies – dead, wounded, starving, diseased, and homeless" - as the media allow us to apprehend the global disorder... We know that they exist because the press tell us so and television shows them to us, but we feel no need to know more.* (FASSIN, 2007, p. XII).

Imprescindível notar que a parte da África com maior destaque no folheto é referente a África Negra. Assim, o Outro específico causador do medo alheio é generalizado como africano e negro. O quê pode causar graves consequências, como por exemplo o caso dos refugiados haitianos agredidos no Brasil, no estado do Paraná (2014), por serem entendidos como africanos, possíveis doentes do vírus Ebola (cf. BRUM, 2014). Qual marca gerou a agressão? A raça. Esta questão específica requer uma reflexão com maior zelo e espaço, não é o tema deste ensaio, mas é apontada como uma das muitas consequências da produção e da reprodução da cultura do medo (ao Outro, a um determinado território).



Figuras 5 e 6: Folder (frente e verso) distribuído nos aeroportos europeus
Berlim/Alemanha – 2014

Assim, estou certa de que aquelas impressões que tive de Freetown estavam relacionadas a imagens preexistentes e produzidas pela complexa trama das imagens criadas e propagadas pela mídia internacional e pelas agências humanitárias. Estes organismos estão localizados em uma linha tênue entre “compaixão e repressão”, para voltar a Didier Fassin (2005). Portanto, aquilo que via na chegada a Freetown, e que associei à construção das ações humanitárias, nada mais era do que um dos elementos do dia a dia. Talvez um cotidiano extraordinário para um olhar ocidentalizado, mas que não se tenha dúvidas que não deixa de ser o cotidiano pelo o qual as pessoas transitam e tecem relações tensas e densas. Tendo sempre em mente que estas relações não são exatamente tranquilas, mas

sem dúvida os serra-leonenses se movem entre tais organismos humanitários, algumas vezes agenciando protagonismos, e outras tantas, tendo papéis secundários.

Necessário ter em mente que as agências humanitárias não são novas em África, no caso de Serra Leoa fizeram parte de sua (re)democratização e também atuam na linha de frente da resolução dos problemas econômicos e sociopolíticos do país na medida em que Salone conta com a existência de um Estado fraco e tantas vezes ausente. Existe uma importante discussão sobre a atuação da *Aid Industry*, “*Indústria da Ajuda*” e suas relações com o Estado e a sociedade civil em África, uma relação antiga e complexa, o que pretendo discutir futuramente com mais vagar.

À primeira vista, o cenário cotidiano de Freetown pode se confundir com toda a bagagem imagética da “violência exótica” que recebemos a todo momento pelas diversas máquinas midiáticas. De modo algum pretendo dizer que não existe a violência, o medo, a doença e a pobreza. Porém, não necessariamente as pessoas se relacionam com estes eventos, sentimentos e fenômenos sociais de uma forma tão espetacularizada como colocada pelos órgãos que se pautam e seguem a “razão humanitária” para a realização de suas ações alhures. Creio que este seja o caso do Ebola, ou seja, houve um descompasso entre a espetacularização internacional da mídia comum, a propaganda produzida pelos órgãos humanitários e o “real” modo como as pessoas na Serra Leoa pareciam lidar com a epidemia.

Importante dizer que cheguei na Serra Leoa em um momento em que o Ebola estava sob controle, contavam-se os dias para que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarasse o país livre da epidemia. No entanto, não deixava de ser um momento tenso e de controle dos corpos, como por exemplo, o controle do trânsito de pessoas entre cidades, através de vários postos policiais pelas estradas. Havia o receio de que faltando menos de um mês para que a doença fosse declarada “extinta” no país, aparecesse alguma pessoa contaminada pelo vírus, o que significaria uma rede de possíveis doentes. Pairava no ar uma tranquilidade tensa.

Porém, esta tensão preocupava muito mais as autoridades médico-sanitárias e policiais do que de fato os habitantes do país. Nas primeiras semanas em Freetown, via as pessoas seguindo suas vidas, as ruas cheias das barracas que vendiam todos os tipos de produtos desde pão, ovos cozidos a cartelas de comprimidos para variadas dores e

enfermidades, crianças indo e voltando da escola com seus uniformes coloridos. A vida por lá, fervilhava.

Uma estudante da Fourah Bay College - Universidade de Serra Leoa, residente de Freetown, dizia-me de sua insatisfação em relação ao modo como o Ebola, naquela região, havia sido transmitido midiaticamente ao mundo. A jovem serra-leonense apontou que acompanhou muitas reportagens contendo imagens e informações descontextualizadas, por exemplo, imagens de Freetown com texto sobre Monrovia (capital da Libéria), vice-versa. Acrescentou que as reportagens mostravam corpos de doentes e mortos pelo Ebola espalhados pelas ruas, identificando o lugar como sendo a capital de Serra Leoa. Porém, segundo ela, aquelas cenas desesperadoras não eram vistas em Freetown. Explicou-me que, como qualquer outra capital, também Freetown possuía mais estrutura do que as outras regiões do país. Sendo assim, ela confirmava que os moradores da capital viveram momentos de apreensões, mas nada igualado ao terror da superexploração midiática. Com o decorrer do tempo, pude notar que o Ebola – apesar de sua internacionalização midiática – é uma doença da casa, do domicílio, das pequenas comunidades. Por isso mesmo, suponho que tenha atingido muito mais as mulheres, por serem estas as responsáveis pelas atividades do cuidado com a casa, com os filhos, com os velhos e com os parentes de forma geral. Atingiu também em maiores proporções as comunidades interioranas do que a capital e as cidades médias.

Para além do que eu havia acompanhado pelas mídias brasileira e internacional anteriormente, os cartazes e muros pintados alertando sobre o Ebola, alguns poucos lugares fechados na capital por conta do vírus, os baldes para a higienização das mãos nas entradas de muitos estabelecimentos públicos e privados de Freetown, muito além do pavor midiaticizado pelas agências internacionais; havia uma vida vibrante e uma narrativa local que urgia por dar outro foco à epidemia. Ou seja, este trabalho de campo tem sido para mim uma balança – não precisa – tentando entender como as pessoas locais experienciaram a epidemia e seus deslocamentos, continuando vivendo, e para isso, muitas vezes posso incorrer em minimizar a gravidade da doença altamente transmissível e com grande letalidade. Sinto-me entre exageros, tentando percorrer gravidades que perpassavam a epidemia e conferiam um novo *status quo* àquela parte do Oeste Africano. Gravidades prontamente visíveis como a doença em si e outras gravidades dos bastidores da epidemia como as medidas abusivas abrangendo o controle dos corpos, o uso arbitrário

da força e do poder político e policial, até a corrupção envolvendo o dinheiro das doações, o *Ebola Money* (*Dinheiro do Ebola*).

Para além de temer a epidemia, o observador há que temer o discurso espetacularizado de medo e terror envolvendo esta. Só assim, com a atenção redobrada, poderá ser capaz de ir ao encontro de outras narrativas sobre o evento. As epidemias de um modo geral – não só o Ebola – são perigosas não apenas porque causam mortes, mas além, são o motor para omissões, desvios, abusos de poder e de linguagem, como a própria produção da escrita e das imagens. Como alerta o antropólogo estadunidense Michael Taussig (1993), faz-se necessário um cuidado especial na escrita que se pretende contra a cultura do terror, pois, dependendo de como esta se dá, qual a gramática que usa, ela pode ser uma escrita violenta, podendo reforçar a própria cultura do terror. Neste sentido, levando a sério o conselho antropológico de Tussig, faz-se importante uma escuta atenta, mas não só, é imprescindível escritas midiáticas e acadêmicas vigilantes de si próprias.

Buscando pensar os abusos envolvendo Epidemia de Ebola na Serra Leoa, fazendo uma comparação com o Brasil, recupero a Revolta da Vacina, ocorrida no Rio de Janeiro em 1904. Diz o historiador Marco Cabral dos Santos:

Contando com uma população de mais de 800 mil habitantes, a cidade era constantemente vitimada por surtos de febre amarela, varíola, peste bubônica, malária, tifo e tuberculose. Na tentativa de pôr fim a esse triste quadro epidemiológico, o presidente Rodrigues Alves convocou o médico sanitarista Oswaldo Cruz, que, de imediato, pôs em marcha um ambicioso plano de saneamento e higienização da cidade. Seu projeto, porém, envolvia controvertidas medidas de controle da população e de seus hábitos de higiene. Por ter um caráter autoritário e invasivo, adentrando lares e desrespeitando privacidades, sobretudo da população mais pobre, a nova política sanitária foi alvo da mais hostil reação popular... Os funcionários tinham o poder de invadir as casas e quebrar a inviolabilidade dos lares cariocas.... (SANTOS, 2005, s/p).

Mais recentemente os casos de Zika levaram o exército às ruas de São Paulo, e também de outras capitais do país, para distribuir folhetos alertando sobre a doença. Nas últimas semanas de junho do ano de 2016, vários atletas estrangeiros demonstraram medo de participarem das Olimpíadas do Brasil, a serem realizadas no Rio de Janeiro, por conta da epidemia de Zika. Alguns chegaram mesmo a cancelar suas participações no evento

esportivo. O alvoroço provocado pelo Zika vírus, leva-me a pensar a espetacularização da doença – através das mais diversas plataformas midiáticas - por conta dos jogos olímpicos.

Em 2016, finalizando a primeira estada em campo, quando voltava de Serra Leoa para o Brasil, ao chegar em São Paulo, o capitão da aeronave alertava a todos os estrangeiros a bordo sobre a gravidade do Zika vírus. Os passageiros ouviam atentamente. A voz do comandante era de um tom artificialmente grave e os rostos dos passageiros europeus não estavam exatamente tranquilos. Eu estava impaciente com aquele discurso, foi então que me lembrei de como os discursos de pavor ao redor do Ebola, feitos pela mídia e pelas agências internacionais de saúde e segurança – apesar de ser uma doença altamente contagiosa e letal – não necessariamente eram os mesmos discursos das pessoas locais. Obviamente, em ambos os discursos há o lugar do medo e do perigo, mas não exatamente da mesma forma. Há, pois, os que têm medo do Ebola, mas também me deparei com aqueles que sentiam medo do exército.

Checkpoints: viajando para e pelo país

Durante o ano de 2014 - mais precisamente durante o mês de agosto, ponto auge da epidemia - as fronteiras de alguns países do continente africano foram fechadas aos viajantes vindos da Guiné-Conacri, de Serra Leoa e da Libéria. Foram sendo fechadas uma atrás da outra, quase que efeito em cascata: Quênia, Costa do Marfim, África do Sul, Chade, Senegal, dentro outros. Alguns destes países, inclusive, fecharam fronteiras com a economicamente forte Nigéria na medida em que ela, nesta época, tinha apresentado 15 casos da doença. Este bloqueio ocorreu mesmo com advertência feita pela OMS de que as fronteiras não fossem fechadas, o que poderia desencadear escassez de suprimentos nos países mais afetados.

A princípio, tanto os governos locais destes três países quanto a OMS tentaram assegurar um clima de controle sobre a epidemia. Porém, logo se espalhou uma onda de pavor. Sabido era que, cedo ou tarde, os organismos locais e internacionais iriam controlar a epidemia, não se tinha qualquer dúvida. Havia histórico de epidemias de grande porte controladas ao redor do mundo, muitas na própria África. A grande dúvida, que com o tempo foi se tornando cada vez mais real, era se estes órgãos (de saúde, de segurança e de ajuda humanitária) conseguiriam controlar o discurso de medo e terror sobre o vírus. De

fato, a partir do momento em que este discurso de pavor foi construído, ele seguiu sendo inflado e não contido.

Nos meados de 2014, a situação se tornou realmente crítica, além do fechamento de fronteiras, as empresas aéreas começaram a cancelar seus voos para estes três países da África do Oeste. Em um determinado momento, por exemplo, apenas uma companhia fazia o trajeto até a Serra Leoa, e o valor da passagem ultrapassava trinta mil reais. Esta alta nos preços dos *tickets* de viagem estava diretamente relacionada à nova cartografia do medo. Diz o antropólogo cingalês/sirilankês Pradeep Jeganathan: “Tais lugares são remapeados, repeditamente, dentro de novos arranjos especiais. Novas cartografias, baseadas na antecipação da violência... cartografias da violência antecipada, mapeando o futuro amedrontador.” (PRADEEP, 2004, p. 68, tradução minha)³.

Pradeep trata as barreiras denominadas *checkpoint* como um objeto antropológico, mostrando que este é uma tentativa de antecipação da violência, acrescento, no caso de Serra Leoa, do controle da Epidemia de Ebola. Serra Leoa era, assim como o Sri Lanka retratado por Pradeep, um lugar de *checkpoints*. Viajando pelo país, de Freetown a Waterloo, passando pelos distritos Makeni, Kono, Kailahun e chegando a Kenema (ver mapa, tópico IV) – de carro ou ônibus – foram inúmeras as paradas, nos inúmeros *checkpoints* ao longo das estradas. Vez por outra, além da medição de nossa temperatura, nós, os viajantes, tínhamos que sair dos veículos para passarmos por uma precária tenda policial-militar para higienização das mãos. Mesmo que a vida seguisse o seu caminho, como diz o autor cingalês, passar pelo *checkpoint* é lembrar o porquê de sua existência. No caso de Serra Leoa, os *checkpoints* lembravam que o Ebola não havia acabado e que, de alguma forma, ele estava por todo o lugar.

Atravessar *checkpoints* era comum e por vezes, os passageiros faziam de forma letárgica e sonolenta a fila indiana para ultrapassá-los. Porém, por ser comum, não deixava de ser um momento de apreensão, afinal era o momento de lembrar o que estava ocorrendo no país. Estas pequenas e precárias tendas, que reuniam homens e mulheres da polícia e do exército, podiam representar constrangimentos, empecilhos e abusos de poder. Um lugar não amigável de demonstração de pequenos poderes e da ameaça que envolve o controle dos corpos, dos direitos e pode levar a pequenas propinas e corrupções.

³ Texto original: *Such places are remapped, again and again, into new special arrangements. New Cartographies, predicated on the anticipation of violence... cartographies of anticipated violence, mapping of terrifying future.* (PRADEEP, 2004, p. 68).

Depois de passar por inúmeros *checkpoints* pelo país, já estando o país declarado livre da Epidemia de Ebola, fui convidada para um ritual de morte na comunidade onde nascera a família da professora Aisha Fofana Ibrahim. A comunidade de origem de Fofana está a 4 horas de Freetown e 3 horas da Guiné-Conacri. Obviamente que os *checkpoints* não desapareceram por conta do anúncio do “Zero Ebola” (fim da epidemia decretado pela OMS em novembro de 2015), em alguns lugares parecem ter ficado inclusive mais rígidos na medida em que o controle se tornou responsável por não permitir a volta da epidemia. Antes de chegar à comunidade natal da família Fofana, fomos parados em um *checkpoint*, os policiais pediram passaportes. A professora explicava que não iríamos para Guiné e sim para a vila de sua família. Apesar das explicações, os guardas se mostravam fixos a suas posições. Foi preciso Fofana falar de sua rede parental para que então o guarda reconhecesse os nomes e nos liberasse, não sem antes pedir meu passaporte e medir nossas temperaturas.

Quanto mais próximos das fronteiras com Libéria e Guiné-Conacri eram os *checkpoints*, maior parecia a intransigência dos agentes do governo, geralmente de baixa patente, que usavam de seus pequenos poderes para controlar, constranger e intimidar. E, ali, estávamos nós, querendo nos dirigir a uma região próxima à fronteira com a Guiné, por onde – supostamente – o vírus do Ebola teria chegado a Serra Leoa. “Penso que não exista melhor lugar onde o Estado possa performar a mágica da ilegibilidade com tal precisão de tirar o fôlego” (PRADDEP, 2004, p. 72, tradução minha)⁴.

Checkpoints são lugares, barreiras tensas, pois, como disse Pradeep, fazem com que cidadãos e estrangeiros lembrem o motivo de sua existência, podendo ser por conta de conflitos, ameaças, guerras. Na Serra Leoa, os *checkpoints* eram marcos de passagem – liberação ou restrição/contenção – que informavam sobre uma epidemia “mortal” e contagiosa. Em princípio, esta afirmação é clara. Porém, os *checkpoints* na Serra Leoa não apenas tensionavam o momento presente - da epidemia - como também reavivavam momentos tensos do passado, a guerra civil dos anos de 1990. As barreiras surpresas, ou não, eram algo costumeiro durante a guerra, tanto por parte das autoridades de Estado como por rebeldes. Sendo assim, durante a guerra, ao transitar, as pessoas optavam pela mata, tentando evitar os postos policiais e também aqueles improvisados pelos rebeldes.

⁴ Texto original: *I can think of no better place where the state performs the magic of its illegibility with such breathtaking precision.* (PRADDEP, 2004, p. 72).

É comum serra-leonenses fazerem comentários que comparam o Ebola à guerra, alguns chegando a dizer que o Ebola foi muito pior do que a guerra, mesmo tendo durado um período de tempo menor. No ano de 2017, em Devil Hole, comunidade próxima a Freetown, fechada pelo exército durante a epidemia, que viveu em quarentena e onde seus habitantes eram vigiados pelos policiais, sendo proibida a entrada ou saída de pessoas da comunidade e mesmo o trânsito dos membros em seu interior, conversei com Oba, chefe do lugar. Oba, um senhor idoso, fez comparações entre os dois eventos: “o Ebola foi muito pior do que a guerra. Na guerra a gente, pelo menos, conseguia se deslocar pelo mato”.

Em Monki Bush, comunidade Themne, próxima a Devil Hole, a chefe da comunidade sugeriu algo semelhante, disse-me Aminata: “Durante o Ebola a gente não podia ir daqui até ali, existia uma faixa que separava a comunidade, a gente não ia até o outro lado e tinha medo de todo mundo”.

Em 2017, quando estive em campo pela segunda vez, nas duas comunidades onde morei, Komende Luyama e Devil Hole e também quando visitei a maior favela de Freetown, Kru Bay, localizada numa baía rodeada de mar, porcos e lixo, muito ouvi sobre os abusos cometidos pelo aparato policial-militar e médico-militar. O que darei mais foco a seguir.

Lugares de medo



Figura: 7: Mapa da Serra Leoa

Disponível em: < <http://serraleoablog.blogspot.com.br> >. Acesso em: março de 2017

Komende Luyama é uma pequena comunidade da etnia Mende, com 60 casas e pouco mais de mil habitantes, aproximadamente 30 minutos do distrito de Kenema, distrito que está a 7 horas da capital Freetown. Nos meados de 2014, esta comunidade foi tida como lugar de evitação na medida em que foi tomada pela Epidemia de Ebola, vivendo épocas de quarentena e tendo 27 casas fechadas (*lockdowns*), inclusive o centro de saúde. Os moradores das casa fechadas não podiam sair de suas residências para nenhuma atividade ou ter contado com moradores de outras casas da comunidade. Por lá, vivi, em 2015 e em 2017, algum tempo. Estabeleci-me no centro de saúde onde moram as duas enfermeiras do lugar: Doris e Benita.

Através do contato com os moradores da comunidade, com os chefes locais, as Mama Queens (representantes das mulheres), os sobreviventes da doença e as enfermeiras, fui entendendo o motivo pelo qual Komende havia se tornado, durante o ano 2014, um lugar de medo e distanciamento para os moradores do entorno e da maior cidade da região.

Além de ser evitada, Komende foi uma região tomada pelo exército, assim havia a proibição de se entrar ou sair do local. Sendo uma comunidade rural, aqueles que possuíam *gardens* ou *farms* eram autorizados a trabalharem em suas roças, mas tinham que voltar até cinco da tarde, o que era monitorado pelos homens do exército. Uma das outras funções atribuídas à equipe de policiamento era “capturar” pessoas que tentassem fugir durante a madrugada, fato comum em todo país na medida em o medo de ser contaminado ou ser dado/entendido como contaminado levava a atitudes semelhantes.

O aparato médico-militar se complementava e se legitimava em Komende. Toda manhã, a enfermeira Doris visitava cada casa da comunidade para identificar possíveis doentes, para isso, tinha assegurado este direito de entrar na casa das pessoas, e inquiri-las sobre sintomas, a partir do acompanhamento que recebia de homens do exército. Do mesmo modo, quando suspeitavam de algum caso, as enfermeiras ligavam para os hospitais e avisavam o aparato policial, que passou a viver na comunidade no intuito de controlar os membros desta. Doris, emocionada, declarou que se sentiu muito só durante a epidemia, pois muitas pessoas a acusaram de apontado como doentes pessoas da comunidade, sendo estas obrigadas pela polícia a se direcionarem, em ambulâncias, para hospitais. Muitos dos moradores a acusaram de colaborar com a polícia e com os médicos que levaram seus parentes, estes que não mais voltaram. Porém, a enfermeira afirma que trabalhou para o país, para o Governo e para o bem da comunidade.

De fato, muitas das narrativas estão impregnadas de ressentimentos, mesmo que os moradores digam ter superado as desavenças. Quatro pessoas foram presas por permitirem a entrada de indivíduos não pertencentes à comunidade durante o clímax da epidemia. Dentre elas, um dos chefes da comunidade - o *Chief Speaker*, aquele responsável pelo pronunciamento das decisões tomadas - que desde então foi substituído por outro líder, não conseguindo desde então reestabelecer seu *status*. Confessou-me que este acontecimento muito o abalou. Estas quatro pessoas foram denunciadas pelo Chefe da Seção, que está acima dos chefes locais, sendo o responsável por várias comunidades. O mal-estar gerado era visível, até mesmo três anos após o acontecido, em 2017. Ou seja, o controle dos corpos na região modificou as relações de poder e hierarquia dentro das comunidades, produziu diversos afetos, como por exemplo o ressentimento, o que é bem claro nas falas de Doris e do *Chief-Speaker*.

Interessada em saber como era viver em Komende durante este momento de quarentena, para além das falas de ressentimento, ouvi narrativas que relembram a solidão do isolamento, Mustafa – jovem de 32 anos que concorrerá ao cargo de chefe em 2018 - com um olhar longe, de quem olha para o passado, quase que suspirou: “No período do Ebola? Ah... No período do Ebola, Komende era só silêncio!”

O que é confirmado por Mojama, uma menina de quinze anos, que na época da epidemia tinha por volta de doze anos. Quando perguntei como era a vida das crianças, ela me disse: “A gente não podia ir nem na varanda, ficávamos quietas, sentadas no banco. A gente não podia encostar uma na outra. Eu e Sata ficávamos de longe... tipo eu aqui e ela ai, onde você está”.

Por várias vezes, escutei relatos como o de Mojama, que de alguma forma apontavam para o isolamento e a solidão da falta de toque. Oba, o chefe de Devil Hole, que foi um dos primeiros contaminados pelo vírus em sua comunidade disse: “Era difícil... Ninguém encostava na gente, a mulher não encostava, ficava longe... passavam a comida pra mim assim de longe, por debaixo da porta, pelo chão...”

Também Doris narra a evitação do toque e do contato. Relatou que durante o *Ebola Outbreak* (surto de Ebola), os policiais moravam em Komende e que as mulheres da comunidade cozinhavam para estes homens. Desabafa a enfermeira: “a gente cozinhava pra eles, mas eles não comiam nossa comida, não queriam encostar... tinham medo da gente” A fala certamente vai ao encontro da fala de Anti Amin, senhora que vive em Devil

Hole, que conta do momento em que os militares viviam em sua comunidade: “eles moravam nas casas que não tinham sido contaminadas pelo Ebola. Eles ficavam distante da gente. Era assim... eles com medo da gente, e a gente com medo deles [risos]”

Outros tantos relatos apontam para o pavor ao aparato policial, como a fala de Joseph, jovem de 20 anos, morador de Komende. Ao ser questionado por mim sobre o medo do Ebola, responde: “nós sentíamos medo do Ebola, mas também... nós sentíamos medo da polícia e do exército!”. E acrescentam as crianças de Devil Hole:

Aaabooh... a polícia mandava a gente abaixar as calças e batia na gente, se achassem que estávamos fazendo alguma coisa errada. A minha mãe escondeu minha irmã que estava doente, com febre, porque se os policiais a vissem, mandava ela pro hospital e ela não voltava mais.

Muitos destes excertos servem para demonstrar que o papel dado à polícia e ao exército em uma epidemia é algo a ser colocado em foco, a estas instituições muitas vezes são dados poderes irrestritos para a garantia da eficiência do aparato médico. Dessa forma, medicina e força militar formam o entrosado aparato médico-militar. É compreensível o medo à associação destes dois setores, porém, mais compreensível ainda se torna este medo quando sabe-se que Serra Leoa viveu uma recente guerra civil de mais de dez anos, quando muitos dos jovens e adultos que viam com receio a militarização da saúde como Joseph, eram apenas crianças e adolescentes.

A longa guerra civil na Serra Leoa – de 1991 a 2002 – afetou o país em todas as áreas, com uma grande perda humana e consequências econômicas que abalam até os dias atuais a vida da população local. A partir de vários desmandos e corrupção no/do Estado, foi formada uma oposição – Revolutionary United Front (RUF) – que dizia ter o propósito de retirar o país de seguidos governos corruptos e ditatoriais, além de refutar o legado da colonização inglesa que ultrapassava a independência de Serra Leoa, ocorrida no ano de 1961. Porém, em pouco tempo, a falta de clareza nos objetivos deste grupo pôde ser notada. Com o intuito de manterem a guerra e o contrabando de armas, acabaram por usar a exploração do diamante e o recrutamento forçado de crianças para a função de soldados.

A natureza da RUF – um movimento rebelde sem um programa político claro... (...) O terror e a brutalidade que foram a marca dos dez anos da guerra rebelde não são refletidos totalmente nos 60.000 que perderam

suas vidas ou na estimativa de 100.000 indivíduos que foram mutilados. Quando acrescentamos a estes números, um milhão de pessoas desabrigados e o meio milhão de pessoas que foram forçadas a se tornarem refugiados nos países vizinhos, começamos a ter uma fotografia clara da ruptura causada pela guerra. Há uma estimativa de que mais de 257.000 mulheres e meninas tenham sido estupradas nesta guerra sem sentido. (FOFANA IBRAHIM, 2006, pp.15-17, tradução minha)⁵.

Acrescento aqui, a análise de Didier Fassin sobre os campos de refugiados, de imigrantes. Uso a leitura de Fassin para pensar a situação do “fechamento” de Komende Luyama, como também de outras inúmeras comunidades de Serra Leoa, como da Guiné-Conacri e da Libéria.

Essa economia moral define o escopo da biopolítica contemporânea considerada como a política que lida com as vidas dos indesejados e outros que sofrem... Os campos correspondem a uma resposta específica a problemas da ordem pública pela instituição de pequenos territórios de exceção. O que justifica esses estados de exceção locais é uma emergência que faz com que a junção de pessoas pareça ser uma solução prática. Mas a suspensão das normas sociais costumeiras só é aceita porque vale apenas para os sujeitos ‘indesejáveis’. A situação, que deveria ser considerada intolerável, é de fato tolerada por causa da ameaça à ordem pública representada pelos imigrantes, inimigos, comunistas, ciganos, judeus e colaboradores. (FASSIN, 2014, s/p).

Insiro os doentes e sobreviventes à fala (acima) de Fassin. Nestes locais de exceção, a saúde e o estado policial andam juntos. Sendo a medicina um braço de controle das agências de segurança, e vice-versa. Durante minha estada em Komende, Doris, a enfermeira com quem mais convivi, mostrou-me uma foto em que usava um *cap* vermelho, uma boina que faz parte da vestimenta do exército local e disse-me em um tom entre a

⁵ Texto original: *The nature of the RUF – a rebel movement without a clear political program... (...) The terror and brutality that were the hallmark of ten year rebel war are not fully reflected in the 60.000 who reportedly lost their lives or the estimated 100.000 individuals who were mutilated. When we add to these figures the one million internally displaced and the half a million who were forced to become refugees in neighboring countries we begin to get a clear Picture of the disruption caused by the war. Over 257.000 women and girls are estimated to have been raped in the senseless war.* (FOFANA IBRAHIM, 2006, págs. 15 a 17).

ironia, a aceitação e o orgulho: “Durante o período do Ebola, eu era uma autoridade aqui. Eu era da polícia... [risos]”.

Sobre esta realidade, uma reportagem do *Le Monde Diplomatique* Brasil de dezembro de 2014 ressalta e põe em questão a militarização da saúde no Oeste Africano no período do Ebola. Com um artigo intitulado *Fardas sob o jaleco*, diz Bruno Canard:

(...) os militares em trajes de combate se juntam nas fotos a médicos e cuidadores, cujas roupas de proteção lembram equipamentos “nucleares-biológicos-químicos” do Exército. Os antigos colonizadores e todas as nações que consideram ter um papel na cena mundial enviam soldados e pessoal médico. (CANARD, 2014, p. 31).

Em Kru Bay, maior favela de Freetown, lugar que foi povoado em sua maioria pela etnia Kru, alguns moradores revelaram, com algum receio, o modo como a polícia atuou no lugar. Em tom de acusação, disseram que, muitas vezes, os policiais levavam como suspeitos de Ebola, pessoas que estavam doentes de Malária ou mesmo gripados. Ainda contaram que a epidemia deu lugar a um medo entre os vizinhos:

Às vezes alguém tinha um problema com algum vizinho e ligava denunciando que aquela pessoa estava com Ebola, aí vinham e levavam ela... Colocavam um monte de gente dentro da ambulância. Ai, na ambulância fechada jogavam cloro, um monte de gente morreu intoxicada por conta do cloro...

Assim, as narrativas do subterrâneo da história dão outra conformação à epidemia de Ebola, relatos que na maioria das vezes teciam comparações com a guerra civil. Por exemplo, quando alguma casa era detectada como *lócus* do vírus Ebola, era prática obrigatória a queima de todos os pertences dos moradores e principalmente dos doentes. Em frente dos centros de tratamentos, queimavam-se as roupas e os pertences dos contaminados, antes destes entrarem para serem tratados. Diz Mama Jeneba, 71 anos, moradora de Freetown: “no Ebola queimavam as coisas dos doentes, na frente das casas... Na guerra... a gente olhava ali pra cima (apontando para a mata) e via que os rebeldes estavam chegando, pois iam tacando fogo em tudo...”.

Por várias vezes, serra-leonenses demonstraram como a epidemia de três atrás bem como as eleições presidenciais do futuro, de 2018, os deixavam receosos, pois evidenciavam a possibilidade de novo conflito armado. Preocupação que também é presente e visível nas ações das organizações nacionais e internacionais de segurança, evidenciando que uma epidemia, como também uma eleição, naquele país, pode levar a um desequilíbrio político que pode (re)mover desentendimentos. Mohamed, responsável pela instituição *Single Leg Amputee Sport Association*, uma organização desportiva dos amputados da guerra, disse-me, em meados de outubro de 2017, em tom de alerta: “você vai embora amanhã, não vai ficar para as eleições do ano que vem? Sorte sua... As eleições aqui são perigosas, muitos estrangeiros e gente rica – natural de Salone – vai embora para a América...”. Conselho que reforça a frase repetida pelos serra-leonenses: “Primeiro a guerra dos rebeldes, depois o Ebola, agora a enchente (ocorrida em agosto de 2017), e ano que vem, as eleições”.

O governo, as organizações internacionais e as políticas de resposta ao Ebola: mandos, desmandos e a gramática do combate

Diz ainda Canard – diretor de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) – para a edição de dezembro de 2014 do *Le Monde Diplomatique* Brasil:

O medo legitima todos os abusos. O ebola acaba de dar um forte impulso à sociedade da vigilância, que conhece uma idade de ouro; controle nas fronteiras, convocação aos centros de vacinação, detecção de todo suspeito que possa apresentar sintomas e um começo de febre. (CANARD, 2014, pág. 32).

Exatamente o que ocorreu na Serra Leoa, ou seja, o pânico e o medo da epidemia de Ebola não ser contida levou a várias ações ilegítimas e autoritárias. Desde prisões arbitrárias em comunidades focos da doença, constrangimentos em *checkpoints*, até atitudes políticas autoritárias muitas vezes não ligadas à epidemia, mas legitimadas pelo estado de exceção gerado pelo medo do Ebola. Uma destas atitudes foi a exoneração inconstitucional do vice-presidente pelo presidente Ernest Bai Koroma. Usando de um momento delicado, Koroma afastou Sam-Sumana da vice-presidência por desavenças políticas. O presidente, tão amado quanto polêmico, ainda participou de outra querela

questionada por vários jornais locais. Passado algum tempo da declaração da OMS de que Serra Leoa encontrava-se livre da epidemia de Ebola, este se recusava a declarar o fim do estado de exceção/estado de sítio. A oposição política, jornalistas e intelectuais, acusavam-no de autoritário, pois em um estado de exceção, possíveis manobras antidemocráticas seriam mais facilmente conduzidas e não questionadas pela população.

Um dos braços do Estado, órgão diretamente ligado à OMS, o National Ebola Response Centre (NERC) atuava em duas frentes intimamente relacionadas: a médica e a policial. Inclusive a sede do NERC, na capital do país, localizava-se dentro de um quartel do exército serra-leonês. Durante o evento “Zero Ebola”, era clara a separação entre elite local, cientistas, médicos de um lado e o povo de outro, e esta linha era demarcada pelo exército. O mesmo percebi em outro momento na cidade de Kenema quando do Dia Internacional de Combate ao HIV/Aids em África. Enquanto estávamos estrangeiros, cientistas e autoridades locais em um espaço reservado para a cerimônia a respeito da prevenção ao HIV, que contava com a presença de autoridades do continente africano, a população não havia sido “convidada” para o evento.

Estas ações médico-sanitárias muitas vezes constrangedoras e excludentes sempre eram mediadas e garantidas pela polícia/exército. O tom marcial que envolve o Ebola está nas ações e na linguagem, como já explicitado no início deste ensaio: “combate ao Ebola”, “os heróis agentes de saúde”, “a batalha contra o Ebola”, “armas contra a epidemia”, “estratégias de combate ao vírus”, “exército de voluntários da área da saúde”, “corrida de obstáculos contra a doença”, “a guerra contra o Ebola”. Estas são pois as metáforas de ordem militar para se referir ao vírus Ebola, transferindo à epidemia uma gramática marcial.

Segundo Susan Sontag: “As metáforas relativas às ideias de controle e comando, na realidade, não são tiradas da economia, mas da linguagem militar... a própria doença é concebida como o inimigo contra o qual a sociedade trava a guerra.” (SONTAG, 1984, p. 84-85). Alerta a autora que o uso da doença como metáfora para se remeter a fenômenos sociais não é nada inocente. Parafraseando Sontag, acrescento também que, o uso da linguagem marcial para falar sobre epidemias está longe de ser algo inocente. Pelo contrário, esta gramática marcial ajuda a reforçar desmandos, abusos de poder e controle dos corpos. Muitas das propagandas de intenção de “combate ao Ebola” não deixavam de

apresentar uma chamada à população a denunciar possíveis doentes: “If you suspect a case of Ebola/Free Call: 177.

Finalizando este ensaio, volto à comparação com o Brasil, onde o Zika vírus levou a vários esportistas e turistas a cancelarem sua vinda ao país, argumentando que este vivia uma perigosa epidemia. O medo internacional, que afeta turismo e comércio, fez com que o governo brasileiro autorizasse a pulverização das áreas urbanas com agrotóxicos, usando argumentos autoritários geralmente usados em estados de exceção.

Na última semana de junho de 2016 tomei conhecimento de uma série de selos para colecionadores, produzida na Serra Leoa, que mostra muito bem ao que a produção internacional do medo pode levar. Abaixo, imagens do país do vírus do Zika internacionalizadas pela produção midiática (do medo) do país da epidemia do Ebola. Afinal a produção da cultura do medo e do terror pode possuir várias vias como estes *souvenir stamps* (selos de lembrança).



Figuras 8 e 9: Selos para colecionadores.

Assim como o Ebola, também a epidemia de Zika vírus faz parte da internacionalização do pavor e do medo ao Outro. Como bem demonstra a antropóloga Débora Diniz (2016), professora de bioética da Universidade de Brasília e da Fundação Oswaldo Cruz, o Zika, de uma doença local, do nordeste brasileiro, torna-se uma ameaça global. Diniz aponta algo crucial para a epidemia de Zika, que muito tem que ver também com o Ebola, que seja, estes tipos de epidemias são provisórias e mobilizam rapidamente ciência, humores, reações e comoções. Porém, como chamam atenção, também rapidamente desaparecem do cenário das preocupações do Estado e das pessoas. Posso

dizer que - muito parecido com o Zika - a discussão sobre segurança, saúde e vacinas, durante o surto de Ebola foi intensa, muitos países e laboratórios surgiram com a promessa de cura, mas hoje nada se fala a respeito. O Ebola, assim com a guerra, vai se tornando um medo adormecido, mas latente, de um passado que pode ser futuro a qualquer momento, pois como tantas vezes me alertaram, mesmo após o término da epidemia: “Take care... Ebola is out there!”

Referências Bibliográficas

- ABDULLAH, Abdullah. *Between Democracy and Terror: The Sierra Leone Civil War*. Dakar: CODESRIA, 2004.
- AMPOFO, Akosua Adomako; BEOKU-BETTS, Josephine; NJAMBI, Wairimu Ngaruiya; OSIRIM, Mary J. *Women's and Gender Studies in English-Speaking Sub-Saharan Africa: A Review of Research in the Social Sciences*. Sociology Faculty Research and Scholarship/ Bryn Mawr College, 2004.
- AMPOFO, Akosua Adomako; BEOKU-BETTS, Josephine; NJAMBI, OSIRIM, Mary J. *Researching African Women and Gender Studies: New Social Science Perspectives*. Sociology Faculty Research and Scholarship/ Bryn Mawr College, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999.
- BARBOSA, Muryatan. *Subaltern Studies: Pós-colonialismo e desconstrução*. Anais III Seminário Nacional de História da Historiografia: Aprender com a história? . Ouro Preto: Edufop, 2009
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BEAH, Ismael; CAULKER, John; TERRY, Sara; HOFFMAN, Libby e SANNOH, Benedict. *Fambul Tok*. New York: Umbrage Editions, 2011.
- BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas; v. 1).
- BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras Escolhidas; v. 3).
- BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Obras Escolhidas; v. 2).
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CANARD, Bruno. *Fardas sob o jaleco*. IN: *Le Monde Diplomatique Brasil*, dezembro – 2014.

- COSTA, Denise Ferreira. *Normatizando corpos, estabelecendo fronteiras, gerando ansiedade: concepções sobre doença saúde e cura pela OMS*. In: Lobo, Andrea. (Org.). *Entre Fluxos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- DAS, Veena. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Cad. Pagu, n 37. Campinas. Julho/Dezembro, 2011.
- DAS, Veena. *Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos*. In: RBCS, junho, 1999.
- DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Califórnia: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena. *Sujetos del dolor, agendas de dignidad/ ed. Francisco A. Ortega*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas :Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2008
- DAWSEY, John Cowart. *Victor Turner e a antropologia da experiência*. In: Cadernos de Campo, n 13. São Paulo, 2005.
- DAWSEY, John Cowart. *Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas*. In: Campos 7(2):17-25, 2006.
- DINIZ, Débora. *Zika: Do sertão nordestino à ameaça global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- FASSIN, Didier. *Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França. Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 Dezembro 2014, consultado o 09 Dezembro 2017.
- FASSIN, Didier. *La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent*. Paris: Gallimard/Seuil, 2010.
- FELDMAN, Allen. *On Cultural Anesthesia: from Desert Storm to Rodney King*. In: *American Ethnologist*, maio, 1994.
- FOFANA, Aisha. *War's other voices [electronic resource]: testimonies by Sierra Leonean women*. Thesis (Ph.D.). Illinois State University, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1977.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- GEFFRAY, Christian. *La cause des armes au Mozambique: anthropologie d'une guerre civile*. Éditions Karthala, 1990.
- HALL. Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. DP&A, 2014.
- HOUNTOJII, P. *Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre Estudos Africanos*, in Santos, B. S. & Meneses, M.P. (orgs.), 2009. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina:120-131.
- MOUTINHO, Laura. *Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration*

- Movement -controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana*. In: Wilson Trajano Filho. (Org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. 1 ed. Brasília: ABA, 2012, v. 1.
- LOCKE, Peter. *CITY OF SURVIVORS : Trauma, Grief, and Getting By in Post-War Sarajevo*. A Dissertation of Princeton University, 2009.
- PRADEEP, Jeganathan. *Checkpoint: Anthropology, Identity, and the State*. IN: *Anthropology in the margins of the State*. Org. Veena Das, 2004.
- SANTOS, Marco Cabral. *Revolta da Vacina: Oswaldo Cruz e Pereira Passos tentam sanear Rio*. In: *História do Brasil. Especial para a Página 3 Pedagogia & Comunicação*, 2005. <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia-brasil/revolta-da-vacina-oswaldo-cruz-e-pereira-passos-tentam-sanear-rio.htm?cmpid=copiaecola>
- SÉMELIN, Jacques. *Purificar e Destruir: usos políticos dos massacres e dos genocídios*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Estações Graal, 1984.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.
- SONTAG, Susan. *Sobre a fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1993.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau*. Universidade de Brasília. Série Antropologia 279. 2000.
- TRAJANO FILHO, Wilson; AUTORA, Denise; COSTA, Denise. "Antropologia do além-mar: entrevista com Wilson Trajano". *Revista três [...] pontos (UFMG)*, v. Ano 5, p. nº 2, 2009.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF, 2008.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

autora

Denise Moraes Pimenta

É mestra e doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/USP com graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Também é membro do grupo de pesquisa Antropologia e Performance (NAPEDRA), da USP.

Recebido em: 23/04/2017
Aceito para publicação em: 07/03/2018

Cenas de microcefalia, de cuidado, de antropologia (Recife, setembro de 2017)

SORAYA FLEISCHER

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p118-131

resumo Nesse artigo, trago cenas diretamente dos meus diários de campo (Saretta, 2015; Stevenson, 2017). Ao escolher fazer antropologia a partir, com e por cenas, visio valorizar o diário de campo, esse instrumento tão central na produção antropológica, mas pouco visto e conhecido; promover um deslocamento da onipresença e onipotência da tradução antropológica; pleitear a montagem como uma ferramenta estratégica nos processos de escrita etnográfica. Ao trazer cenas, a intenção é criar uma comunidade de cumplicidade e compromisso – entre protagonistas, etnógrafa e leitoras – para tentar se aproximar do que pode ser viver com um filho pequeno no epicentro da epidemia do vírus Zika, em uma democracia fragilizada, em um país do sul-econômico, nesses princípios do século XXI.

palavras-chave: vírus Zika; escrita etnográfica; diário de campo; Recife.

Scenes of microcephaly, care and anthropology (Recife, September 2017)

Abstract In this article, I bring scenes directly from my field diaries (Saretta, 2015; Stevenson, 2017). When choosing to do anthropology from, with and by scenes, the goal is to value the field diary, this central instrument in anthropological production, but little seen and known; to promote a displacement of the omnipresence and omnipotence of anthropological translation; to suggest composition as a strategic tool to ethnographic writing. In bringing scenes, the intention is to create a community of complicity and commitment - between protagonists, ethnographers and readers - and try to get closer to what can be to live with a young child in the epicenter of the Zika virus epidemic, in a fragile democracy, in a southern economy and in the beginning of the 21st century.

Keywords Zika virus; ethnographic writing; field diary; Recife.

Lembrando de bebês, unicórnios e diários de campo,
feitos com fiapos de tempo, amor e imaginação.

1

Era uma tarde quente de setembro. Eu tinha chegado fazia alguns minutos numa clínica particular de terapias de reabilitação. Na sala de espera, encontrei Debora e seu filho Jonatas. Eu já os conhecia das outras visitas ao Recife e, a cada vez que retornava à cidade, ia marcando de encontrar as pessoas por onde estivessem circulando naquela semana. Essa mãe, uma jovem morena com quase 30 anos, segurava o filho, com pouco mais de dois anos. Esperavam pela sessão de fisioterapia numa antessala pequena e quadrada, mobiliada com um sofá de dois lugares, um bebedouro, alguns quadros pelas paredes e um vaso de planta. De repente, de uma das portas onde se lia “Administrativo”, sai uma moça morena, de aparelho dentário, óculos e uniforme da clínica. Debora já a conhecia e passaram a conversar animadamente. O principal assunto foi a gravidez de outra fisioterapeuta da clínica, Mila. A moça do Administrativo reforçava que Mila não queria estar grávida. Debora já sabia dessa situação e concordava. Ouvi por alguns minutos e depois pedi que minha interlocutora contextualizasse melhor a história. Ela me passou Jonatas para que pudesse tirar-lhe os sapatos, já o preparando para a terapia que aconteceria em alguns minutos. Depois, começou a explicar que Mila estava a ponto de começar a fazer um curso específico na sua área da fisioterapia, que seria muito importante para a carreira dela. Era um curso sobre o *therasuit*, o colete especial que Jonatas começaria a usar em breve. (Eu inclusive participei com R\$150 na vaquinha que Debora fez e me enviou pelo WhatsApp. O colete custava cerca de R\$600 no total). E agora, com a gravidez, Mila não poderia mais viajar e participar do curso e estava bem chateada com isso. A funcionária, ali de pé, explicava que Mila já tinha chorado muito, que não vinha aceitando a gravidez. “Mas é um presente’, eu falei para ela. É uma benção. A gente tem que aceitar, não tem outro jeito, não é não?”, disse a funcionária. E continuou: “Acho que foi na troca do remédio. Ela estava fazendo o mesmo tratamento que eu. Mas a gineco dela trocou o remédio e acho que foi nesse momento que ela engravidou”, complementou. “É isso mesmo. Aconteceu a mesma coisa comigo. Eu estava usando um tipo de anticoncepcional e fui trocar. Foi um único mês que eu não tomei e eu engravidei. Olha o meu presente aqui”, completou Debora, de modo irônico, passando a mão pelos cabelos encaracolados

de Jonatas. As duas riram. Em seguida, a moça seguiu seu caminho e nós entramos para a sala de fisioterapia da criança.

2

Zélia tinha conseguido um emprego num bar. Pelo zap, ela me convidou para conhecer o local para, depois, seguirmos até sua casa. No final daquela tarde de sábado, Zélia estava sentada sobre as cadeiras de plástico, já todas empilhadas dentro do recinto. Ficamos ali conversando por meia hora, era o tempo que faltava para acabar seu expediente. O patrão, mesmo sem clientes, não a dispensou mais cedo. Ela tampouco parecia ansiosa para ir embora. Comentei do seu novo cabelo. Dessa vez, estava bem curto e com mechas loiras. “Deu uma louca lá na madrugada”, disse rindo. Óculos de armação enorme, um boné, argolas pretas nas orelhas e um colar estilo *choker* escrito “I love you”. Depois de falarmos de cortes de cabelos, Zélia comentou sobre o ex-marido, pai de suas duas filhas mais novas. A primogênita era filha de um relacionamento anterior. “Faz uns meses, ele pegou a do meio para mostrar que sabia cuidar de criança”. Ele ficou com a menina por vários meses e Zélia exigindo que a devolvesse. A mulher atual do rapaz lhe telefonou, disse que iria devolver a criança porque estava muito doente. Deixou a menina na casa da irmã do rapaz, ex-cunhada de Zélia. Segundo Zélia, a própria companheira do cara preferiu devolver a criança e não mais ser cúmplice dos maus tratos. A filha voltou desidratada, com febre, com o ouvido sangrando, com a garganta estourada saindo pus. Zélia teve que correr com ela para o hospital, “Eu bati o olho na minha filha e vi que estava doente, porque a gente sabe dos filhos da gente só de olhar, né? Ela não estava com nenhum sorriso, estava magrinha de tudo. Porque se mexe com as minhas filhas, eu viro bicho”. Ela usou essa última frase várias vezes durante a noite. “Ele não sabe e não quer ser um pai de verdade para elas. Eu já entrei na justiça contra ele, mas eles não encontram o homem, não encontram em endereço nenhum. Se eu encontrar com ele na rua, eu mato. Ah, eu mato esse homem. Com uma semana que eu descansei da minha caçula, ele me agrediu, você acredita? Eu, com pontos na barriga, sem poder levantar direito e ele me agrediu. Como pode ser uma pessoa assim? Imagina agora se eu não faço coisa muito pior, depois de ele ter me devolvido minha filha desse jeito?”. Quando a caçula, que tem microcefalia, ficou internada da última vez, a médica prescreveu quatro tipos de remédio. “E ela ia trocar o Keppra pelo Sabril. Mas eu pedi que não, que ela aumentasse o Keppra em vez de tirar o

Sabril porque o Keppra eu pego na farmácia pública e o Sabril eu tenho que comprar”. Zélia voltou para casa com todos os remédios, aqueles que pegou na farmácia e os que precisou comprar. Ela decidiu tirar uma fotografia: deitou a filha na cama e colocou todas as caixinhas de remédio enfileiradas ao lado da menina. Pelo telefone celular, mandou a imagem para o ex-marido, pedindo R\$100 para ajudar a pagar pelos remédios. “Ele nunca nem respondeu. Ele não paga PA, ninguém da família dele ajuda as meninas, nem manda nada para as minhas filhas”. O pai da filha mais velha de Zélia tampouco paga a PA, mas a irmã desse rapaz manda algumas coisas de vez em quando. “Não sei se é ela que manda ou se é ele que manda por ela. Mas chega lá em casa”. Deu sua hora, pegamos o ônibus e fomos até sua casa.

3

Tarde quente lá fora e nós refugiadas dentro do ar condicionado da repartição da Farmácia do Estado, ali na Secretaria Municipal de Saúde do Recife. Eu tinha acabado de dar o leite ao Danilo pela sua sonda por gastrostomia. Sua mãe, a jovem Marta, estava no balcão, dando entrada numa papelada. De repente, ela volta até onde estávamos. Faltava um documento. Danilo tinha ficado satisfeito com o almoço, estava calminho e permaneceu na sua cadeira de rodas. Eu fui sentar-me ao lado de Marta, para lhe ajudar no balcão. A atendente era muito doce, muito paciente. Explicou que faltava o eletroencefalograma ou, se esse exame não pudesse ser realizado na criança, que fosse trazida uma declaração que atestasse essa impossibilidade. E acrescentou, solícita, “Ah, mais uma coisa. Veja só essa receita, ela vence agora no dia 28 de setembro. As receitas só duram um mês, ela é de 28 de agosto. Então, ou você vem antes disso ou você precisa ir na médica e renovar a receita, ok?”. Era uma dica muito importante para que Marta não perdesse a viagem, levando apenas o eletro. Marta tinha ficado um pouco chateada com a informação sobre a documentação incompleta. Ela explicou, “A médica me disse assim: ‘Se não der certo com esses documentos, você volta aqui e a gente providencia outros’. Agora, me diz, por que já não me deu todos os documentos necessários, né? Por que me fazer ter que voltar lá de novo? E ainda preciso descobrir quando essa médica atende lá”. Eu interrompo, “Não é possível só ligar para saber?”. “Mas quando! Quando é que o telefone de lá atende? O telefone não atende. Vou ter que ir lá para descobrir quando ela está lá atendendo. Aí, eu volto no dia em que ela estiver lá. Ela vai ter que fazer essa declaração e

também atualizar a receita. Aí, só aí eu vou poder voltar aqui”. Ela fica em silêncio, pensativa. De repente, emenda: “Bem que o pai do Danilo poderia resolver tudo isso, né não?”. Eu comentei que tinha pensado justamente nisso porque é um tipo de tarefa que não precisa trazer a criança junto, como nas terapias, por exemplo. “E ele trabalha bem aqui [no bairro da] Madalena, bem mais perto. Eu fiquei sabendo que ele está trabalhando. Mas ele não fala de jeito nenhum onde é o serviço dele”. Por que, eu quis saber. “Porque ele sabe que se eu souber o local, eu posso pegar o nome da empresa e entrar com o processo para ele pagar a pensão. Aí, a empresa, se ela for citada, ela passa a descontar a PA direto do contracheque dele, entende? E ele não quer isso”. Eu tinha entendido que seu ex-marido não estava pagando a pensão alimentícia de Danilo. Mas não era exatamente isso: “Não, agora ele paga direitinho todo mês. Mas ele me deve o ano passado, não pagou o ano passado. Tem uma dívida comigo, entende? Eu falei para ele, que se ele conseguir pagar um plano de saúde para Danilo, eu perdoo a dívida dele. Mas ele não fez isso. Então, me deve ainda”. “Mas eu acho que ele não vai vir aqui fazer essa coisa do medicamento. Vai nada. É difícil ali, visse”. Como seria para o pai da criança vir fazer os trâmites, Marta perguntou à atendente. Além dos documentos pessoais da mãe, ele deveria anexar também os seus (RG, CPF, comprovante de residência etc.). Mas a recíproca não procedia, quer dizer, se fosse Marta a realizar a burocracia na Farmácia do Estado, ela não precisaria trazer os documentos dele. Era um sistema que parecia onerar as mulheres. Notei duas placas afixadas na parede, cada uma se referia a um conjunto das cadeiras de espera: “Espera por inicial” e “Espera por renovação”. Quando a supervisora do lugar passou por nós e fez festinha nos cabelos castanhos de Danilo, eu aproveitei para entender o conteúdo daquelas duas placas. O primeiro caso era para as pessoas que, como Marta, estavam iniciando o processo de concessão gratuita dos remédios de alto-custo. O segundo caso era para quem estava renovando-a. Nesse caso, ela me explicou: “A cada mês, a pessoa vem pegar seus remédios. A cada três meses, é preciso trazer uma receita atualizada e todos os documentos novamente. Essa é a renovação”. Eu estava chocada! Pacientes, ou geralmente as mulheres cuidadoras, tinham que vir até o centro da cidade todo mês, trazer toda a documentação novamente e torcer para terem acesso aos medicamentos. Parecia que o Estado estava presumindo (ou apostando?) que os doentes crônicos não durariam tanto e, por isso, exigia-se a renovação em intervalos tão curtos.

4

Sinara era avó de Kennedy, de quase três anos. Ela cuidava do neto durante o dia, enquanto a filha e o genro trabalhavam. De noite, Kennedy voltava para casa. Sinara conhecia toda a rotina de alimentação, sono, humor e sintomas da síndrome congênita do vírus Zika de seu neto. Dessa vez, nós nos encontramos na clínica de reabilitação no bairro vizinho, para onde ela levava o neto três vezes por semana. Estávamos sentadas sobre o tatame, enquanto a criança tirava uma pequena soneca ali do nosso lado, entre uma sessão e outra de exercícios. Ela me contou do último evento hospitalar que a família tinha vivenciado, algumas semanas antes de eu chegar à cidade. “O problema é que ele deu entrada no Hospital da Restauração com crise convulsiva. Chegamos e ele logo foi internado. Com alguns dias, ele estava diagnosticado com pneumonia, minha gente! Como pode uma coisa dessas? Entra com uma coisa e desenvolve outra lá dentro? Como pode? Ninguém explicava nada para a gente. Nenhum médico explicava porque ele estava com outro problema agora. Eu não aguentei, tinha que descobrir o que estava acontecendo. Fui com minha irmã. Você conhece ela, não dá ponto sem nó. Eu preciso muito da minha irmã, da força dela. Ela tinha saído do trabalho, estava toda arrumada, com salto e tudo. Parecia que ela era minha advogada. A gente chegou lá e já foi pedindo para falar com o gerente. E ninguém deixava subir, mas a gente foi tentando assim mesmo, subindo as escadas e batendo nas portas. A gente queria saber o que estava acontecendo com o Kennedy. Até que chegamos no gerente e contamos toda a história para ele. Eu falei bem assim para ele, ‘Olha aqui, olha aqui: não é porque ele tem microcefalia que queremos que ele morra, não, viu?’. Falei mesmo assim. Eles têm que entender que, mesmo tendo micro, ele é cuidadinho demais pela gente, a gente faz tudo por ele. A minha irmã foi e falou assim também, ‘Os pais são muito novinhos. Se vocês não querem contar a verdade para eles, tudo bem. Mas pode contar para nós, visse. Pode contar’. A gente falou isso tudo. E deu certo, eles mandaram um médico que, na hora, desceu com a gente e foi ver o prontuário do Kennedy. Leu tudinho, do começo ao final, tudo que tinha sido escrito ali. E explicou para gente com muita calma, com todos os detalhes. Ele tinha pego uma bactéria de pneumonia ali dentro do hospital. E a equipe vinha tentando dar vários antibióticos para ele. Tinham tentado um, depois tentado outro, mas nada vinha funcionando. Ele já estava lá fazia 15 dias e não tinham acertado o antibiótico ainda. Era isso que estava difícil, entendeu? O problema é que ele entrou com uma coisa e lá dentro pegou outra. Isso foi muito difícil para ele,

tadinho. Depois que a gente foi parar lá na administração do hospital, com cinco dias, ele desceu pro quarto. Com cinco dias, ele deixou a UTI. E depois teve alta. Imagina se a gente não tivesse arengado, o que teria acontecido? Eu acho que ele tinha morrido mesmo, morrido lá dentro sem o hospital fazer as coisas direito”.

5

Melissa era fisioterapeuta numa clínica de bairro popular. Ela me permitia estar presente, conversar com ela e as demais mulheres enquanto os exercícios iam sendo realizados. Por vezes, ela me pedia ajuda para segurar uma criança, varrer a ampla sala onde trabalhava antes de todo mundo chegar, chamar a próxima mãe a ser atendida. Certa manhã, ela me contou que, por sete anos, cuidou de sua filha “rara”. A criança nasceu com uma síndrome raríssima, à época o único caso no país. Dali a alguns dias, completariam nove anos de sua morte e Melissa vinha pensando nisso. “Você sabe, Soraya, foi erro médico mesmo. O médico quis colocar uma válvula na cabeça dela, quando apareceu uma bola assim, que era típica da síndrome. Ele colocou cinco válvulas nela. A primeira custou R\$1.000; a segunda, R\$3.000; a terceira, R\$8.000 e por aí foi”. “Nossa, super caro!”, eu comentei, “Como foi possível pagar por tudo isso?”. “Ah, o plano pagou as três primeiras”, dando a entender que ela teve que se virar para pagar as duas últimas cirurgias. Melissa continuou a lembrar: “Mas o problema é que isso tudo foi o médico brincando de experimentar. Ele era um médico que não acreditava em deus, era ateu mesmo. Quem me contou isso foi uma pediatra que trabalhava com ele na sala de cirurgia. Ela disse que não queria mais trabalhar com ele, não queria entrar mais com ele para o bloco cirúrgico por conta disso. Numa ocasião, ela o ouviu falar, olhando para uma criança com deficiência que estava sendo operada, ‘Deus faz a merda e eu tenho que ficar consertando aqui’. Ele falou isso, em plena sala de cirurgia! Veja só isso!”. E ela continuou, “Porque muitos deles, antes de operarem, rezam, né? Fazem um círculo para fazerem uma oração e tudo. E ele não tinha nada disso. Essa pediatra que eu conheci se recusou a trabalhar com ele. Como operar sem acreditar em deus, minha gente? Sem esperar a luz divina para ajudar ali na hora? Não dá. Eu não boto meu filho na mão de médico que não acredita”. E ela lamentava, esse tinha sido o médico que operara sua filha todas às vezes, na colocação das cinco válvulas.

6

Naquele sábado de sol, fui até um bairro da periferia recifense. Peguei um ônibus, um metrô e caminhei umas quatro quadras até a casa de Marta. Quando cheguei, ela estava começando o almoço. Fiquei papeando com ela na cozinha, depois fui brincar com seus dois filhos mais velhos, enquanto o caçula, Danilo, tirava uma soneca. Quando ele acordou, peguei-o no colo e ficamos todos ali na sala, enquanto a comida apurava. De repente, ouvimos palmas. “Ah, é meu tio”, explicou Marta. Ele tinha vindo buscar a mesa da cozinha com duas cadeiras. “É dele, sabe, estava aqui emprestada por um tempo”. Ela vai lá fora abrir o portão. O senhor, forte e sem camisa, retirou a chinela, entrou na casa. Ele me reconhece, me cumprimenta com um aperto de mão, faz um carinho no cabelo de Danilo e vai buscar as cadeiras. Foi ele quem ajudou Marta, durante a última quinzena em que eu estivera na cidade, quando ela saiu da casa da mãe e se mudou para uma casa nesse outro canto da cidade. Eu tinha ajudado naquela mudança e por isso já o conhecia. Um segundo senhor, que tinha vindo ajudar a carregar os móveis, ficou ali no portão. Marta depois explicou ser um “primo do primo do primo, mas que não conhece direito, não”. Ele olha para dentro da casa, vê Danilo em meus braços e pergunta à Marta, “Cadê o doentinho?”. Ela não deixa um segundo passar e dispara: “Ele não é doentinho, não. Ele tem nome, visse?”. Eu a ajudei, “Aqui está o Danilo, o nome dele é Danilo”. O senhor cumprimentou a criança de longe. Só depois, ele entrou, pegou o tampo de mármore da mesa. Os dois homens saem carregando o peso. Quando todos partem, Marta se vira pra mim, com sangue no olho, como se diz por ali, e vocifera quase gritando, “Eu me arreto com esse homem toda vez! Toda vez é isso, fica chamando Danilo de ‘doentinho’. Que ódio isso, afe!”. Ela fecha o portão com força e entramos. Ponho Danilo na sua cadeirinha. Eu me sento para escrever um pouco no meu caderno de campo, Marta vai até a cozinha. As duas crianças mais velhas vêm se sentar perto de mim. Dou o caderno para eles desenharem. Nisso, o marido de Marta nos chama aos berros. Ela vai até o portão ver o que está acontecendo dessa vez e me chama exultante, “Vem, Soraya, vem, corre! Vem ver!”. Chego lá, acompanhada dos dois meninos curiosos. Um vizinho está segurando uma cobra verde em um longo pedaço de pau. Várias pessoas chegavam perto para ver melhor. Era a atração do momento. Segundo minha anfitriã, uma casa ali para baixo, perto de onde compramos o refrigerante do almoço, dava para uma área de mato. A cobra entrou pelo telhado e estava indo em direção à gaiola do passarinho. “Estava com fome a bicha”, diz um. Era linda, de

um verde bandeira viçoso. Estávamos todos fascinados. A todo tempo, ela serpenteava pelo toco de madeira e tentava dar o bote no homem que o segurava. Um dos filhos de Marta ficou repetindo, “Olha, olha! Ela tem uma boca, ela vai comer você. Ela tem uma boca enorme, ela vai comer você”. Ela tem uma boca, ela é braba que só.

7

A sessão de fonoaudiologia de Cristiano tinha terminado. Rose me passou a criança para que eu ajudasse a vesti-lo. Nós nos despedimos da terapeuta. Ela deu um último aviso, “Como a Soraya não viu ainda a hidroterapia do Cris, mostre para ela onde é a piscina e como funciona, visse?”. Rose achou uma boa ideia. Descemos para o primeiro andar. Dobramos à esquerda e eu vi uma porta de vidro, que separava a recepção de outro bloco onde ficavam as piscinas, vestiários e banheiros. Ali naquele ponto, estava outra mãe, acompanhando seu filho adolescente. Eles estavam parados na porta de vidro, o rapazinho olhava para baixo, onde havia uma rampa que levava para um nível um pouco mais baixo do piso. “Vai, meu filho, você consegue ir ao banheiro sozinho”, a mãe incentivava. Logo depois da rampa, havia a porta do banheiro masculino. Ela continuava a lhe insuflar com palavras de apoio. Rose passou ao seu lado e desceu a rampa. Eu fui mais devagar, porque estava com Cristiano no colo. Preferi esperar o ritmo do rapazinho, que caminhava com dificuldade, uma perna depois da outra, apoiando-se pelas paredes. Nós três, mães e mulheres adultas, prestávamos atenção em seus passos. Ele lentamente passou pela porta de vidro, com cuidado desceu a rampa e, ao final, ali do lado de Rose, ele desabou no chão. Seus pés tropeçaram um no outro, ele perdeu o equilíbrio e caiu. Eu estava segurando Cristiano no colo e não tive rapidez para reagir, mas quando me locomovi mais rapidamente para frente, a mãe colocou a mão no meu ombro, “Não precisa se preocupar, minha querida. Ele é muito pesado, você não vai dar conta de segurá-lo”. E ao filho, ela disse, “Vai, meu amor, você dá conta de levantar. Vai, tenta se levantar”. Ela passou à minha frente, mas sem correria ou pressa, e foi oferecer a mão ao filho. Ela não tinha ficado preocupada com a queda e parecia aproveitar o momento para ensinar autonomia ao filho. Cair talvez fosse comum, talvez a mãe já tivesse visto isso acontecer muitas vezes. Rose viu a cena de perto, mas nada fez nem nada disse. Fiquei pensando se a cena lhe projetara para o futuro, se ela se imaginou acompanhando Cristiano mais velho, ali naquela mesma clínica de reabilitação. Eu não lhe dirigi minhas hipóteses. Nós nos entreolhamos e ela se

virou e seguiu até a piscina. Segui atrás com Cris nos braços, para nele colocar o calção de banho.

8

Naquela tarde, nós fomos resolver coisas burocráticas das crianças ali no centro da cidade. Éramos cinco, eu, Marta, Rose e seus filhos, respectivamente, Danilo e Cristiano. Começou a chover torrencialmente, como é frequente no Recife. E decidimos nos abrigar num supermercado ali pertinho. A chuva insistiu e, como não havíamos almoçado, sugeri que lanchássemos por ali. Na padaria, pedimos uns salgados e sentamos para comer. Marta dava pedacinhos minúsculos da coxinha com catupiry para Danilo experimentar. Ele vinha usando uma sonda gástrica fazia muitos meses, mas ela gostava de continuar estimulando sua boca, para “ele não esquecer como é comer”. Depois, Rose deu uma colherinha de mousse de limão ao Cris, que rapidamente fez uma careta de repulsa. Todas rimos, “Ele não gosta mesmo de açúcar, gente! Sorte sua, meu filho, que não é viciado como eu”. Nisso, uma moça com uma criança no colo se aproximou de onde estávamos sentadas. A moça passou por nós, comprou algo no balcão e já foi se dirigindo ao caixa. Rose disparou com desinibição, “Oi, tudo joia?”. A moça retribuiu o cumprimento de modo muito simpático, mas não parou para conversar conosco. Quando ela já tinha se afastado, Rose se virou para Marta, “Tá vendo, a gente nem conhece, mas já se reconhece. É mãe de micro, você viu? Eu não conheço ela e tu?”. Marta tampouco a conhecia, mas completou, “Mas a gente se percebe logo pela micro, já vê que é outra mãe de micro, né?”. Elas riram. “A gente conhece a outra não pela pessoa, mas pela patologia, você vê?”, dispara Rose, por fim. Terminamos de comer, pagamos a conta e seguimos até a Secretaria Municipal de Saúde, nosso destino de labuta daquela tarde.

* * *

Nesse estilo narrativo, trago trechos, relatos – ou **cenas**, como prefiro caracterizá-las – diretamente dos meus diários de campo, como outros antropólogos também têm tentado fazer em seus textos (Saretta, 2015; Stevenson, 2017). Há alguma edição para resguardar anonimato, para as frases fazerem sentido quando retiradas de um contexto mais amplo, para que o drama central da situação fique um pouco mais evidenciado. Ao

escolher fazer antropologia deliberadamente a partir, com e por cenas, visto alguns objetivos, como comento a seguir.

Desde 2016, eu e equipes compostas por pesquisadoras de graduação, mestrado e doutorado temos visitado o Recife/PE. A cada semestre, passamos uma quinzena (re)encontrando, acompanhando e conversando um mesmo conjunto de mulheres que tiveram filhos com a síndrome congênita do vírus Zika entre 2015 e 2016. Em duplas ou trios fazemos atividades de pesquisa de campo durante o dia, individualmente escrevemos diários de campo durante o período da noite. Depois, circulamos versões editadas desses diários entre nós. Circular esse material dentro da equipe funciona como um importante passo metodológico e pedagógico e permite criar um *corpus* empírico que pode ser (re)utilizado por essa e também equipes futuras. As cenas da montagem que apresento nesse artigo vêm, especificamente, do período mais recente de pesquisa de campo, realizada em setembro de 2017, quando dessa vez, excepcionalmente, viajei sozinha (em razão dos profundos cortes orçamentários que assolam a ciência brasileira nos últimos anos).

Apresentar cenas é uma forma de também valorizar o diário de campo, esse instrumento tão central na produção antropológica, mas que pouco se vê e se conhece, que tão raramente deixa o escritório ou o computador da etnógrafa. Quero valorizar o esforço que é produzi-lo, depois de horas intensas de circulação por uma cidade e de tentativa de compreensão do que é descrito pelas pessoas com quem convivo no Recife. O esforço no sentido de, embora cansada do dia de trabalho e intensamente afetada pelo que vi e aprendi nesse dia, registrar o que de mais impactante me atingiu a memória, a emoção e o diálogo com as temporadas de campo anteriores. Esse registro pretende imprimir o alvoroço do encontro, a intensidade do que foi dito, observado e sentido. Considerar, em nossos textos que vão para a publicação, os diários de campo de um modo direto é honrar do começo ao fim esse material produzido por nós. Há a vontade de não deixar o diário de campo escondido por trás de abstrações conceituais e generalizações despersonalizantes, como mais comumente vejo nos textos antropológicos, inclusive nos meus. Há um intuito didático aqui também, já que pouco é falado, ensinado ou compartilhado sobre esse tipo de produção. Revelar o diário de campo permite, por um lado, que ele seja reinstituído de autoridade, retendo o brilho que originalmente ganhou quando foi produzido. E, por outro lado, deixa aparente a forma como cada pesquisadora trabalha; no caso, como eu faço

pesquisa, como eu abordo, converso, instigo e depois relato sobre meus encontros e minha convivência em campo. Estou afirmando que o diário de campo é muito mais do que um dado bruto (supostamente esperando a lapidação antropológica, sendo lá o que isso queira dizer); ele é uma ferramenta muito mais polivalente do que apenas um “material de pesquisa”. É uma das formas de escrita mais comuns, exaustivas e presentes na nossa vida profissional, mas paradoxalmente desvalorizado em nossos textos finais. E, por tudo isso, pode se transformar um material também docente e útil para a formação de quadros na antropologia.

Os textos da presente pesquisa têm sido escritos em formatos mais canônicos, para congressos, revistas e livros, mas nem sempre sinto que esses textos são capazes de captar a intensidade do que eu presencio ao acompanhar essas “mães de micro” no Recife, como elas decidiram se chamar. Os textos canônicos servem a um tipo de comunicação acadêmica e cumprem os ritos exigidos por essa comunidade. Também temos tentado escrever textos menores e mais acessíveis para um público mais amplo, não necessariamente acadêmico. É um intuito claro de popularização da ciência, de ocupação da mídia com antropologia e de manutenção do tema da epidemia na pauta pública. Essas “microhistórias”, como chamamos, já que se referem exclusivamente às histórias que ouvimos no Recife, podem ser encontradas no blog homônimo que criamos.¹

Ainda assim, sempre que eu retomo meus diários de campo, esbarro com trechos, com cenas particularmente eloquentes e impactantes, que não encontram espaços adequados para serem apresentados. No formato mais convencional, sinto que minha voz, como aquela que supostamente deveria reunir, editar e analisar o que foi vivido e registrado durante o trabalho de campo, torna-se preponderante demais. O fato de já ter feito a pesquisa e ter escrito sobre ela no calor da hora já deixa minha marca de percepção e autoria com nitidez demasiada. Aqui, ao apresentar um conjunto de cenas, quero promover um pouco de deslocamento da onipresença e onipotência com a qual nós nos investimos quando tomamos a caneta, quando assumimos o teclado. Por isso, propositalmente, esse pequeno comentário foi acrescentado ao final desse artigo, depois que as cenas tivessem sido apresentadas, depois que elas pudessem falar um pouco por si mesmas e sem mais uma interrupção irritante de minhas explicações. Por isso também esse

¹ <https://microhistorias.wixsite.com/microhistorias>

comentário não pretende (tentar) explicar as cenas em si, mas apenas dizer uma ou outra palavra sobre a escolha por fazer antropologia através de cenas.

Quero retirar algumas das camadas de tradução que tradicionalmente me são exigidas nos textos acadêmicos. Embora eu tenha escrito esses diários de campo, considerando os filtros (in)conscientes de minha trajetória profissional sobre a minha forma de ver e registrar o mundo, quero acreditar que o diário de campo é um tipo de texto que ainda guarda alguma voz de nossas interlocutoras. Mas também quero “priorizar relatos de uma experiência etnográfica (...) de modo que as preocupações éticas dos limites de uma relação com a diferença e os próprios limites da etnografia possam ser problematizados” (Saretta, 2014, p.59). Mas se tento me retirar um pouco do papel de editar ou refratar o que me foi dito (ou, melhor, o que eu julgo ter ouvido em campo), reconheço que o avizinhamento das cenas (um corte e cola evidente) ainda é outra forma de editar e refratar. Aqui, desejo explicitar e, mais do que isso, pleitear a **montagem** como uma das ferramentas mais usuais, estratégicas e pouco discutidas nos nossos processos de escrita. Sou inspirada por Lise Stevenson: “Como na montagem cinematográfica, eu queria que a justaposição das imagens sugerisse uma ‘terceira coisa’ – algo que não estivesse dentro de nenhuma das imagens. O texto se pensaria através das imagens e não em uma sessão de discussão convencional” (2017, p.220, tradução livre).

Aposto também nesse poder das imagens. A ideia de “cena” tem inspiração no enquadramento teatral da realidade, que reúne e compõe personagens, figurinos, cenários, objetos, falas, enredos, atmosferas, ritmos. Mas essas cenas na capital pernambucana, diferente de uma peça de teatro formal, são muito menos ensaiadas e muito mais improvisadas (Spolin, 1986), mesmo com a eventual ajuda de “props”, de adereços simbólicos, de encontros inesperados apresentados pela cidade, de perguntas da antropóloga etc. Investir em cenas, com diferentes interlocutoras como protagonistas, em diferentes lugares do Recife, é fazer uma escolha de edição que promova muito mais um *pot-pourri* – termo com o sentido que identifico mais nas práticas de floricultura do que nas da música. Um compósito, uma justaposição sem conexões aparentes, mas com muitas possibilidades de aproximações e diálogos, uma vez que se permita ler de perto. Histórias e cenas vividas por diferentes “mães de micro”, mas que revelam a diversidade de situações cotidianas dilemáticas e complexas que essas mulheres precisam enfrentar. Embora eu não inclua aqui imagens propriamente ditas, como fotografias ou *stills*, há um flerte com os

efeitos da imaginação de quem conta, de quem escreve e de quem lê, produzindo, em algum sentido, uma antropologia visual também.

Assim, quero apostar no vigor evocativo das imagens que podem ser (re)criadas a partir das cenas que surgem com a descrição etnográfica. Imagens de situações e lugares bastante concretos que podem chegar ao público e ajudá-lo a se transportar, de modo empático, criativo e imaginativo, ao Recife de setembro de 2017. Ao trazer cenas como essas, a intenção é criar uma comunidade de cumplicidade e compromisso – entre protagonistas, etnógrafa e leitoras – para tentar se aproximar do que pode ser viver com seu filho pequeno no epicentro de uma epidemia, em uma democracia fragilizada, em um país do sul-econômico, nesses princípios do século XXI.

Referências Bibliográficas

- SARETTA, Mário. “A verdade está aqui com a gente, quem é capaz de entender? Uma etnografia com participantes de uma Oficina de criatividade em um hospital psiquiátrico”. In FERREIRA, Jaqueline e FLEISCHER, Soraya (orgs.). *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, pp. 57-80.
- SPOLIN, Viola. *Theater games for the classroom: a teacher's handbook*. Evanston: Northwestern University Press, 1986.
- STEVENSON, Lise. “A proper message”. In PANDIAN, Anand e MCLEAN, Stuart. (orgs.). *Crumpled paper boat: experiments in ethnographic writing*. Durham: Duke University Press, 2017, pp. 209-221.

Autora Soraya Resende Fleischer

Graduada em Ciências Sociais e mestra em Antropologia Social, ambos pela Universidade de Brasília. Também é doutora em Antropologia Social pelo PPGAs da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e estágio pós-doutoral em Antropologia pela John Hopkins University. Atua como professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Recebido em: 19/02/2018

Aceito para publicação em: 28/09/2018

Os desaparecidos, os fantasmas e o corpo como arquivo: o conflito sírio na dança-teatro contemporânea

SILVIA ALEXANDRA RAPOSO

Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p132-170

resumo O presente artigo propõe uma análise da dança teatral partindo do binómio performance/política no qual se perspectiva o corpo como lugar privilegiado para a análise do poder, uma vez que um corpo ao dançar posiciona-se sempre politicamente. Para tal, procura-se contextualizar a dança-teatro dos espetáculos *Antes que matem os elefantes*, da Companhia Olga Roriz, e *Eu Sou Mediterrâneo*, da Companhia Vidas de A a Z, no seu percurso artístico e analisar as suas linguagens coreográficas e cénicas tendo em vista uma compreensão do corpo que dança como um corpo que sofre as ações das relações de poder, analisando-o como um lugar de tensão e embates que desenvolve articulações com a memória e esquecimento num jogo sensório-corporal, falando-se do corpo como arquivo e como lugar de memória e resistência e perspectivando-o como um lugar privilegiado para a análise do poder.

Palavras-chave performance, memória, guerra civil síria.

The missing, the ghosts and the body as archive: Syrian conflict in contemporary dance-theatre

abstract This article proposes an analysis of theatrical dance from the performance/politics binomial in which the body is seen as a privileged place to the analysis of power, since a body when dancing always position itself politically. To do this, we try to contextualize the dance-theatre of the shows *Antes que Matem os elefantes*, by Companhia Olga Roriz and *Eu Sou Mediterrâneo*, by Companhia Vidas de A a Z, in their artistic course and analyse their choreographical and scenic languages having in view an understanding of the body that dances as a body that undergoes the actions of power relations, analysing it as a place of tension and clashes that develops articulations with memory and forgetfulness in a sensory-corporal game, speaking of the body as a archive and as a place of memory and resistance and look at it as a privileged place for the analysis of power.

Keywords: performance; memory; Syrian civil war.

Introdução

Damasco mede o tempo não pelos seus dias e meses e anos, mas pelos Impérios que viu crescer, prosperar e desintegrarem-se em ruínas (Twain apud Chagas, 2014).

De que modo se performa um lugar? O que revelam as performances situadas acerca do chão que habitam? De que modo o chão da performance pode refletir o mundo social ou constituir-se como contra-lugar? Que chão é este em que os artistas dançam/interpretam? Em que chão querem dançar/interpretar? E que matérias-fantasma brotam deste chão? De modo a responder a estas questões analisam-se dois estudos de caso que considere representativos de uma abordagem artística ao Jihadismo global e à Guerra Civil Síria (2011 - presente), nomeadamente, os espetáculos: *Eu Sou Mediterrâneo: um espetáculo sobre a banalidade do mal*, da Companhia Vidas de A a Z, que estreou a 2 de Junho de 2016 no Teatro Turim, em Benfica (Lisboa), e passa por uma abordagem ao fenómeno do Jihadismo Global e à Guerra Civil Síria através do teatro; e o espetáculo *Antes que matem os Elefantes* da Companhia Olga Roriz, que esteve em cena de 15 a 16 de Julho de 2016 no Teatro Camões, no Parque das Nações (Lisboa), onde também é feita uma abordagem à Guerra Civil Síria (2011 - presente) através da dança. A etnografia resulta de uma investigação de cerca de dois anos, onde se cruzou a investigação etnográfica com a história das companhias e as biografias pessoais dos intérpretes através da pesquisa documental, testemunhos orais (conversas informais com os interlocutores), testemunhos escritos (nove testemunhos por escrito dos artistas/intérpretes e cinco notas por parte da encenação), entrevista etnográfica (cinco entrevistas, duas destas em grupo) e um processo de pesquisa no terreno que teve início com o acompanhamento dos ensaios no estúdio, nos teatros e nos bastidores.

A partir dos estudos de caso pretende-se compreender o modo como a partir do espaço da performance se abre um espaço de negociação de significados e mnemónicas associadas aos objetos e lugares de memória coletiva do conflito sírio, que procura articular uma memória coletiva de experiências traumáticas com a prática artística, transformando a cena num «museu vivo» de uma memória coletiva e mediática da Guerra Civil Síria, tendo em vista a resistência subalterna e agência cultural. Neste sentido, dentro do binómio performance/política, os estudos de caso permitiram-me perspectivar o corpo como lugar privilegiado para a análise do poder, no sentido em que este sofre sempre as

acções das relações de poder, transformando-se num lugar de tensão e embates. Deste modo, proporcionam-nos uma leitura do corpo como veículo de contestação por quem ousa criticar e propor novas formas de se relacionar com o mundo.

A primavera por florir – uma performance do drama social sírio

É relevante compreender que a noção de coreografia ou encenação geralmente se baseia numa fantasia de que o chão da dança ou da performance é um espaço em branco, liso, sendo que na maioria das vezes se ignora a violência contida no ato de neutralizar um espaço. A principal condição para a dança ou a representação acontecerem não é o corpo, o movimento ou a música e cenografia, mas sim, como sugere Lepecki, a «terraplanagem», o alisamento prévio do chão onde esta tomará forma. Para que uma performance aconteça sem tropeções é necessário um chão liso, calcado e recalado (LEPECKI, 2013), uma vez que o som que anima e precede a dança, o movimento, não é o canto dos pássaros, mas as convulsões da história na superfície da terra, ou seja, cicatrizes de historicidade: “a barulheira infernal da maquinaria pesada, o palavrar ou as canções de trabalho dos operários, o chincalhar das ferramentas, o vociferar e os comandos de topógrafos, engenheiros e capatazes. E também, os gritos dos escravos” (LEPECKI, 2013, p.113).

O intérprete só deveria entrar em cena após o chão se tornar liso, para que a sua atuação não tenha de negociar com os acidentes de percurso. Contudo, a performance contemporânea tem vindo a desenvolver uma relação com esse chão supostamente neutro, propondo uma arqueologia da violência que faça tropeçar o intérprete apesar de todos os alisamentos, sendo esse tropeço o símbolo do encontro com a historicidade do chão onde se dança ou interpreta. Trata-se de pensar planos de composição para uma “política do chão” (LEPECKI, 2013).

Quando se fala em “política do chão” na performance sugere-se um plano de composição que se enlaça entre o corpo e o lugar, nos seus interstícios. O chão surge como um lugar de força, transitório, liso. Um contra-lugar entre o corpo e o lugar (Vier Munhoz, 2015)¹. Precisamente entre o corpo e o lugar encontramos o chão. Um espaço que esconde armadilhas para os corpos que não se submetam ao movimento imposto pelo território.

¹ Michel Foucault salienta em *Of Other Spaces* (1984) que o nosso corpo encontra-se sempre noutra lugar ao mesmo tempo que está ligado a todos os lugares do mundo, encontrando-se num lugar que é o além do mundo. Se pensarmos na performance, representar ou interpretar na dança não é apenas adquirir outro corpo, mas é fazer entrar o corpo em comunicação com forças invisíveis, é colocar o corpo noutra espaço, num lugar do contra-lugar ou da heterotopia, um espaço real onde é possível sobrepor vários espaços de sítios que por si só seriam incompatíveis (Foucault, 1984).

Mas, como nos recorda Deleuze, o chão pode ser estriado como ter a lisura de um deserto (Vier Munhoz, 2015), sendo que o espaço liso é habitado por uma multidão de intensidades: “O que ocupa o espaço liso são as intensidades, os ventos, os ruídos, as forças e as qualidades tácteis e sonoras, como no deserto, na estepe ou no gelo” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 185 *apud* VIER MUNHOZ, 2015).

O corpo enquanto gesto dançante ou interpretado é pensado nesse chão liso. É a lisura aquilo que permite que o movimento aconteça, deslize, contraia, retraia ou até mesmo recuse a ocupar o espaço. Mas todo o chão liso está imbuído de cicatrizes através das quais podemos escorregar e tropeçar. Por esse motivo, Deleuze e Guattari argumentam que os dois espaços não existem um sem o outro: o espaço liso é constantemente convertido num espaço estriado e o espaço estriado é constantemente devolvido a um espaço liso (VIER MUNHOZ, 2015).

É precisamente a forma com que nos relacionamos com o espaço que determina o modo como o produzimos (VIER MUNHOZ, 2015). O corpo na sua relação com o chão efectua uma forma específica de movimento e neste sentido Paul Carter refere-se ao conceito de “política do chão”:

Para Carter, a política do chão não é mais do que isto: um atentar agudo às particularidades físicas de todos os elementos de uma situação, sabendo que essas particularidades se co-formatam num plano de composição entre corpo e chão chamado história” (LEPECKY, 2011, p.47).

Neste sentido, dançar ou deslocar-se pelas cicatrizes que se abrem no chão e transitar pelos espaços lisos, movimentar-nos por relações intransitivas entre o corpo e o lugar é um gesto de resistência à ordem das coisas (VIER MUNHOZ, 2015). Posto isto, no sentido de esclarecer estas cicatrizes que surgem no chão liso e compreender as particularidades de uma «política do chão», saliento a noção de “haunting” associada ao conceito de “matérias-fantasma” (GORDON, 1997), evocada por Avery Gordon, a que irei voltar mais adiante:

[Falar de assombrações é falar em milhares de fantasmas]; Quando sociedades inteiras ficam assombradas por atos terríveis que ocorrem sistematicamente e são simultaneamente negados por todos os órgãos públicos do governo e comunicação; Quando todo o propósito da negação verbal é garantir que todos saibam o suficiente para assustar a

normalização no sentido de causar um estado de cansaço nervoso; Quando há fantasmas inocentes e fantasmas malévolos que vivem em bairros; Quando toda a situação clama pela inteligência distinguindo entre a verdade e a mentira, entre o que é conhecido e o que é desconhecido, entre o real e o impensável e, no entanto, é o que é precisamente impossível; Quando as pessoas que conhecemos ou amamos estão lá num minuto e desaparecem no próximo; Quando as palavras e as coisas familiares se transmutam nas mais sinistras armas e significados; Quando um prédio comum pelo qual passamos todos os dias abriga uma fachada que separa o grito das suas atividades terroristas da fala silenciosa de terríveis conversas; Quando toda a vida se tornou tão envolvida no trânsito dos mortos e dos mortos-vivos... Abordar, muito menos estabelecer, uma compreensão firme dessa realidade social pode fazer-nos sentir como se estivéssemos a carregar o peso do mundo aos nossos ombros. Simplesmente não pode ser carregado com delicadeza, um requisito rigoroso nestas circunstâncias. (GORDON, 1997, p. 64 – tradução minha).

André Lepecki reivindica o conceito de «matérias-fantasma» (GORDON, 1997) para criar uma “política do chão”, sendo que na sua aceção, as “matérias-fantasma” são:

todos aqueles fins que ainda não terminaram (...), o fim da escravatura que não terminou com a escravidão; o fim da colônia que não terminou com o colonialismo; a morte de um ente querido que não apaga a sua presença; o fim de uma guerra que não deixou de ser ainda perpetrada” (LEPECKI, 2013, p.114).

A virtualidade do fantasma está em atuar como contemporâneo do presente, mas as matérias-fantasma são também todos os “corpos impropriamente enterrados da história” (LEPECKI, 2013, p.114; GORDON, 1997), ou seja, os corpos que foram negligenciados, enterrados, descartados e esquecidos pela história no espaço mais neutro, no terreno mais liso que agora brotam do chão provocando desequilíbrios e quedas e transformando esses espaços lisos num terreno difícil de dançar ou movimentar. Quero com isto referir que, para além da intencionalidade coreográfica, por vezes esses terrenos lisos expulsam “matérias-fantasma” obrigando-a a escorregar e a romper com a ilusão da neutralidade do espaço e do nosso corpo e movimento no mesmo (LEPECKI, 2013; GORDON, 1997).

Uma política cénica ou coreográfica do chão corresponderia à forma como a encenação determina o modo como os intérpretes fincam os pés nos chãos que os sustentam e como os chãos sustentam diferentes posicionamentos e historicidades transformando-as e transformando-se (LEPECKI, 2011). Os estudos de caso que me proponho a analisar posicionam-se precisamente num chão por onde irrompem inúmeras “matérias-fantasma” e, neste sentido, procurar-se-á uma compreensão do espaço cénico como “lugar de memória” (NORA, 1984) e chão por onde irrompe as «assombrações» e os “desaparecidos” (GORDON, 1997) associados à Guerra Civil Síria e ao Jihadismo Global.

Estudo de caso 1: Antes que matem os elefantes

O espectáculo *Antes que matem os elefantes* subiu à cena a 15 e 16 de julho de 2016 no Teatro Camões, em Lisboa, e procura ser um alerta para uma reflexão coletiva sobre o conflito na Síria. O espectáculo havia estreado a 29 de Abril, em Aveiro, no Centro Cultural de Ílhavo, tendo como temas centrais os refugiados, as migrações e a guerra². Os bailarinos, Beatriz Dias, Carla Ribeiro, Francisco Rolo, Marta Lobato Faria, André de Campos, Bruno Alexandre e Bruno Alves dão corpo a um grupo de pessoas que procuram um lugar e corporizam emoções, memórias, medos e inseguranças relacionadas com as migrações forçadas. E embora o espectáculo incida sobre a temática do conflito sírio, a história do espectáculo é sobre um grupo de pessoas que procuravam um lugar porque neste mundo já não existia um lugar seguro para viver. O espectáculo inicia-se com testemunhos de crianças acerca do conflito sírio, sendo que de repente a luz sobe sobre a cena distinguindo um apartamento em ruínas e uma reprodução da própria teia de iluminação do teatro caída em desequilíbrio, destruída. Uma explosão. Há pó no ar e pedras no chão. Ao fundo, no maple carmesim um homem olha o vazio, um frigorífico destruído e um corpo em espasmos entre cobertores rasgados e colchões sujos. Surgem vultos, o ambiente é pesado, apenas interrompido pelo barulho ritmado de pedras atiradas para o chão por um indivíduo. A imagem é de um apartamento-abrigo em Aleppo esventrado por ciclos de violência e silêncio dramático, pessoas deambulam pelos escombros, cambaleantes e assustadas guiadas pela luz de uma lanterna e tropeçando em corpos amontoados como objectos descartáveis. No meio deste ambiente um casal tenta abraçar-se, homens

² Com direcção de Olga Roriz, seleção musical de Olga Roriz e João Rapozo, figurinos de Olga Roriz e Paulo Reis, desenho de luz de Cristina da Piedade e produção de áudio de João Rapozo.

carregam pedras em alguidares e mulheres lavam o cabelo simbolizando toda a normalidade, dignidade e controlo que resta sobre o corpo. Os bailarinos atiram-se ao chão, coberto de pedras, até que Bruno Alves, um dos bailarinos, agarrando num balde cheio de pedras, o despeja sobre si como se o tecto desabasse, pedras estas que são recolhidas posteriormente por Bruno Alexandre que as utiliza como material de reconstrução da cidade. A música retira-se para o fundo, os destroços e as acções permanecem e o espectáculo termina como se voltasse ao início, não procurando uma resolução, mas indicando que o flagelo continuará.

Estudo de caso 2: Eu Sou Mediterrâneo

Já o espectáculo *Eu Sou Mediterrâneo* subiu à cena a 2 de junho de 2016 no Teatro Turim, em Benfica (Lisboa), passando por uma abordagem ao fenómeno do Jihadismo Global e da Guerra Civil Síria. Com encenação de Mónica Gomes e interpretação de Mónica Gomes, Anabela Pires, Margarida Camacho, Márcio Piósi, Filipe Lopes, Liane Bravo e Sofia Assis³, o espectáculo tem como temas centrais os conceitos de «Jihadismo Global», «violência» e «banalidade do mal», procurando problematizar a relação entre guerra, política, violência e poder. O espectáculo tem início com uma voz-off que evoca uma referência à morte e à guerra. Segue-se a entrada de O Coro, uma figura hermafrodita que personifica a liderança enquanto voz do poder acompanhado pela figura da Morte, ao centro, carregando sacas de sarapilheira que empilha no lado esquerdo da cena formando uma trincheira. Durante o transporte das sacas os corpos que as transportavam caem mortos em tiroteio. A figura do Coro assume a rigidez de uma placa que também segura entre as mãos. A placa, composta por seis setas de direcção permite situar a acção: “Museu Vivo Guerra Síria”, “Rádio Medo FM” e “Drogaria D. Intolerância”, “O Terrorista – serviços aéreos”, “Hospedaria Mediterrâneo” e “FOME Snack-bar”. Abre a luz para o lado direito do palco e vislumbra-se uma figura feminina, a Louca, em cima de um pedestal, de punhos cerrados em posição estátua que comenta a acção e narra o início da história de Hasan Al-Phortugali, um soldado jihadista que desertou. O soldado Hasan irrompe então pela cena acompanhado da figura da morte e continua a narrar a história da sua chegada à guerra na relação com o colega Abdul, um soldado morto (personagem fantasma) que

³ Com criação de texto dramático de Sílvia Raposo e Mónica Gomes, criação e seleção de figurinos de Helena Raposo, desenho de luz de Mónica Gomes e Miguel Cruz, cenografia de Mónica Gomes e Helena Raposo, coreografia de Margarida Camacho, composição musical de Ivo Soares.

também ingressou as fileiras. A Louca volta a intervir trazendo à discussão a “Pedra de Meca” e o soldado segue a narração, falando agora de Zhaida, uma mulher com quem se cruzou na Turquia e que o levou a desertar, até que a Louca volta a intervir para comentar o conflito na síria, o que o leva a narrar a história de Razi, um menino palestiano que foi morto na Faixa de Gaza e cujos destroços humanos foram projectados para Israel, sendo que todos os meses Aziza, a mãe de Razi, deslocava-se a Israel para recolher partes dos destroços da criança para poder realizar um funeral. A Louca intervém novamente questionando o modo como um corpo morto se pode transformar num cadáver histórico. A ação volta-se novamente para o soldado que, agora enforcado em cima do banco, está morto. Há um blackout e tem início uma partitura sonora onde os vários intérpretes vociferam sons de guerra, como se fossem crianças: uma hélice de helicóptero, sons de granadas, alguém que grita ao longe, um corpo que se move no espaço, uma respiração ofegante... Faz-se silêncio. A Louca desloca-se para junto da placa de direções assumindo a posição do Coro. Os corpos começam a dançar. As mulheres juntam-se numa reza. Há um corpo que se autoflagela, um outro que oprime e se liberta. Ao longo da partitura é projetado um vídeo evocando o fascínio mediático pela performance da violência associada à figura do terrorista e do refugiado. Durante esta partitura, a atriz que interpreta a figura do soldado, despe o colete à prova de balas assumindo-se enquanto o Homem, abandonando o papel que representava e, no centro do palco, apela ao combate à banalidade do mal.

A improvisação como caminho para uma política do chão

O corpo na dança apresenta-se construído de forma diferente consoante o momento histórico em que se insere. O ato de dançar, destaca Maria José Fazenda, “é indissociável das técnicas corporais através das quais o corpo e o seu movimento se constroem formal e significativamente, pelo que a atuação do corpo na dança não é um fenómeno natural” (FAZENDA, 1996, p.141). Mas apesar desta constatação, a história da dança teatral ocidental, particularmente a americana do século XX, é marcada por ideia de “corpo natural”, associada ao trabalho de Isadora Duncan no final do século XIX e de Steve Paxton, nos anos 70, cuja prática artística consistiu na exploração de um “movimento natural” (FAZENDA, 1996)⁴ enquanto forma de insurgência contra o elitismo dominante

⁴ Se até à primeira década do séc. XX o ballet dominava a dança teatral ocidental, Isadora Duncan insurge-se contra a mistificação, descorporização e artificialismo da dança clássica e cria uma “Nova Dança” assente na descoberta de um “corpo natural” (Fazenda, 1996: 142). Neste sentido, assiste-se a uma ruptura

do ballet. Rompendo com um paradigma de a-historicidade, a “nova dança” propunha uma “política do chão”⁵ (LEPECKI, 2013).

Também marcada por este retorno ao chão, na Europa dos anos 60, paralelamente aos pós-modernos americanos, uma coreógrafa contemporânea, não associada à Nova Dança, recupera o legado da dança expressionista alemã que vem a consolidar na Dança-Teatro. A coreógrafa alemã Pina Bausch cria, assim, a sua *tanztheater*, uma corrente de dança que redefiniu a dança contemporânea a partir de 1980 (GREBLER, 2010) e que desenvolve alguns conceitos do Drama Épico de Brecht⁶. Posto isto, visando questionar o mundo através da linguagem híbrida do teatro e da dança, Bausch apresenta-nos corpos carregados de memórias, nos quais os bailarinos recriam experiências pessoais, uma vez que as coreografias advinham de improvisações baseadas nas suas histórias e narrativas pessoais. Neste sentido, a representação da identidade e alteridade no trabalho de Pina resulta de um processo de narração de si próprio que permite que os bailarinos construam novos olhares sobre as suas próprias experiências (ARAÚJO, 2015).

Por conseguinte, partindo desta viragem na história da dança analisa-se a prática de improvisação enquanto instrumento de criação artística nos estudos de caso em análise, uma vez que, no caso da companhia Olga Roriz, não só a dança apresenta necessidade de discursar sobre si própria e de teatralizar e verbalizar o seu corpo e movimento (BUCCHIERI, 2011), mas também, no caso da companhia Vidas de A a Z, o teatro contemporâneo, para além de já não se resignar à tradição dramática ocidental, que privilegia uma hierarquia onde a palavra reside no topo e o corpo na base, deixa cada vez mais “de ter na palavra o seu lugar principal e encontra, também no corpo — um «corpo

com a tradição a partir de uma recuperação da «naturalidade» do corpo (Fazenda, 1996), conceção que viria a influenciar o “contact improvisation”, um estilo dança que nasce de um grupo de coreógrafos e bailarinos cuja postura propunha levar a dança a outros locais que não os teatros tradicionais e questionar as divisões entre o espectador e o performer, utilização de pessoas não treinadas para além de bailarinos, rejeição da organização social das companhias de dança, bem como da diferenciação social dos sexos, introduzindo gestos e ações realizados no quotidiano, etc. (FAZENDA, 1996, p.145).

⁵ Entenda-se o termo por “um encontro aberto e relacional com a historicidade do chão onde se dança (...), uma dança aberta para aceitar e experimentar com os efeitos cinéticos das matérias-fantasmas, que interrompem a ilusão de uma dupla neutralidade, a do espaço e a do nosso movimento nele” (LEPECKI, 2013, p.114-115).

⁶ Desenvolvendo alguns conceitos do Drama Épico de Bertolt Brecht, Bausch assume um compromisso político-ideológico, pautando o seu trabalho a partir de temas que aludem à condição sócio-política do homem contemporâneo. Entendendo o corpo individual como também um corpo colectivo, inscrito em inúmeras relações de poder, a coreógrafa procurou problematizar a capacidade do corpo em expor os condicionamentos da sociedade, explorando o conceito brechtiano através da teatralidade, em vez do comum movimento codificado (GREBLER, 2010). Pretendia, neste sentido, explorar o movimento para além da técnica da dança e por isso Bausch fez uso do repertório processual teatral para criar novas técnicas e refazer conceitos coreográficos. A repetição obsessiva e a tecnicização dos gestos quotidianos irrompem como uma estratégia que visa o efeito de distanciamento, fornecendo o tempo ao espectador para que ele no que está a ver (GREBLER, 2010, p.6), no sentido em que “as pedras de um muro derrubado tornam o passo difícil e inseguro. Quando se traz para dentro do teatro algo que em geral se encontra fora, faz-se apelo ao olhar” (BAUSCH, 2000, p.12).

interessante» — os seus caminhos dramaturgicos” (BUCCHIERI, 2011, p.62). Evidencia-se, deste modo, uma compreensão do corpo em teatro como caminho para meditações estéticas quando o corpo na dança já não é um mero instrumento a ser utilizado, mas também um lugar de intervenção (BUCCHIERI, 2011).

Neste sentido, resgatando o conceito de “discurso oculto” (SCOTT, 2000), a improvisação poder-se-á, deste modo, inserir na concepção de uma “arte da resistência”, tal como aferiu James Scott, no sentido da criatividade cultural no domínio dos formatos de resistência subalterna, remetendo para a prática e para as “maneiras de fazer” (ALMEIDA, 2014: 101). Seja de Isadora Duncan, passando pelo expressionismo alemão, à dança-teatro de Pina Bausch o regresso à «política do chão» caracteriza-se por uma recuperação da criatividade no que diz respeito aos formatos de resistência, aliados ao que Sílvia Pinto Coelho denomina por «dançar-pensar» enquanto reivindicação do pensamento na dança (PINTO COELHO, 2010).

É precisamente no contexto desta reivindicação que analiso os estudos de caso, dado que tanto Olga Roriz, como Mónica Gomes produzem imagens através do discurso dançado, sendo essas imagens de pensamento, dúvida, de posturas corporais, expressões gestuais e corporais:

Já trabalho assim desde 94 e porque é que eu comecei a trabalhar assim? Porque eu trabalhava na Gulbenkian ou por outra, na Companhia do Reportório e onde obviamente que não pedia a ninguém para improvisar. Fazia os meus movimentos e eles copiavam. Era um estilo mais mimético. Mas depois, ao mesmo tempo desde 88, eu comecei a fazer os meus solos, e pronto, quando eu comecei a fazer os meus solos, eu comecei a perceber que havia um método de improvisação do intérprete. Eu estando de fora para dentro, não é? Um método de improvisação que eu gostaria de conseguir passar porque é complicado, é muito difícil (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

A própria interpretação, na maioria dos casos, resulta de uma estratégia de improvisação (Entrevista a Mónica Gomes, 2017).

A improvisação irrompe enquanto possibilidade de pensamento. As ações são interrompidas pela reflexão e, de acordo com Pinto Coelho, toda a percepção já se constitui enquanto ação de pensar, no sentido em que o corpo está sempre a pensar e, por isso, a improvisação insurge-se como pensamento e resposta a uma forma de dança que leva a

automatismos (PINTO COELHO, 2010). Destaca-nos o bailarino André de Campos a respeito do método de improvisação na construção do espetáculo *Antes que matem os elefantes*:

Há mais liberdade, há mais responsabilidade...Tudo aquilo que nós fazemos é mais pensado, tem mais carga, tem mais peso, e nós podemos também, ao fim ao cabo, fazer uma experimentação de tudo aquilo que não é interessante, tanto para nós como para a Olga, e filtrar...E ir filtrando, que é o momento em que conseguimos lá chegar (Entrevista a André de Campos, 2016).

A dança, bem como a coreografia, é aqui entendida enquanto pensamento, discurso e meio de investigação de si próprio, uma vez que, como destaca a coreógrafa Olga Roriz e a intérprete Margarida Camacho:

A improvisação é uma coisa que tu tens de saber ir buscar às tuas memórias, às tuas vivências...É uma coisa complicada, não é nada fácil, é complicado, exige imenso e é uma coisa “non-stop”. Por exemplo, se um bailarino trabalha com o método mimético, tu chegas aqui, podes dar o litro, estás aqui até às seis da tarde e suas, não é? E depois vais-te embora, vais para casa e não ficou nada. Se tu trabalhas o método de improvisação, o rasto vai até casa, vai até tu adormeceres, acordas a pensar naquilo...Não tem nada haver, é um outro envolvimento muito, muito, muito diferente... (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

Eu acho que a dança é uma forma de meditação, uma forma de nos acalmar, nos mudar e também de pensar. De pensar o que é que nós próprios podemos fazer para ajudar as pessoas (...). Eu quero através da dança dizer «eu estou aqui e que sirva para mudar alguma coisa» (Entrevista a Margarida Camacho, 2016).

Este envolvimento diferente prende-se com a posicionalidade que emerge do movimento, ou seja, a qualidade de o intérprete se colocar dentro de qualquer processo (Pinto Coelho, 2010: 91) enquanto forma emancipatória e política de colocar o corpo em situação. A possibilidade de dançar-pensar traduz-se pela «improvisação» como método, ou seja, pelo modo como o corpo se relaciona com o espaço e com o tempo e o tipo de percepção e memória que desta relação advém ou que permite evocar (PINTO COELHO,

2010). O estúdio de ensaio assume-se enquanto «casa-espelho», “uma espécie de «máquina de reflexão», um laboratório de testar, ou de ensaiar potências” (PINTO COELHO, 2010: 105), tal como evidencia Roriz:

Eu preparava o cenário, antes de se preparar o cenário, juntávamo-nos e eu dizia-lhes qual era o ponto de partida daquela improvisação, daquela sessão. Às vezes era só uma palavra como condenação...Podia ser violência exterior, podia ser interajuda, podia ser outra coisa. Às vezes também lhes pedia a eles...Isso eu pedi. Pedi logo no princípio palavras-chaves sobre este tema, guardei-as e, de vez em quando, lançava para cada um deles palavras-chave (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

Ainda, para o bailarino Francisco Rolo, a ideia da mobilização grupal ou da formação da *communitas* (TURNER, 1974) surge associada a uma estratégia que permite potenciar a “casa-espelho” como prática de produzir encontros e relações que opera enquanto máquina de pensar (PINTO COELHO, 2010):

E depois há outra coisa, que eu também acho muito importante e que acho que a improvisação permite muito, é a questão do grupo...A improvisação fez-nos unir bastante enquanto grupo, enquanto sete pessoas juntas num espaço, e depois também o facto de haverem...Ou seja, são sete pessoas que estão a improvisar, são sete pessoas que estão constantemente a pôr ideias para o espaço, não é? (Entrevista a Francisco Rolo, 2016).

Ainda, a improvisação é uma linguagem que permite ao intérprete alcançar uma zona liminar (TURNER, 1974). O ato de improvisar é tido em conta como um território de passagem (VAN GENNEP, 1978) entre o processo de improvisação e a obra final, uma vez que a improvisação se transforma na própria obra. O intérprete encontra-se, assim, numa situação de liminaridade e é esta característica liminar o que acentua o lugar da improvisação como espaço de resistência cultural, social e política (TURNER, 1974). Destaca-nos Mónica Gomes a propósito do processo de improvisação no espetáculo *Eu Sou Mediterrâneo*:

O que há de íntimo no espectáculo é precisamente aquilo que é improvisado, o que acontece entre aquilo que é proposto e a acção que se concretiza. Ou seja, em última instância, aquilo que faz com que nos

relacionemos de uma forma mais íntima com o personagem ou com um espectáculo é precisamente as zonas de fronteira, ou antes, o trabalho criativo do intérprete é a alma da criação e esse é um trabalho que é improvisado, não tem como ser de outra forma e, mesmo depois de fixada a improvisação, há sempre um espaço fronteiriço, daí que em teatro todos os dias sejam diferentes, caso contrário seríamos autómatos (Entrevista a Mónica Gomes, 2017).

Evidencia-se uma compreensão das dimensões políticas possibilitadas pela improvisação, destacando-se as posturas dos intérpretes/encenadora/coreógrafa nos processos de composição em tempo real:

A improvisação foi uma forma de fugir à estrutura porque quando começámos não sabíamos onde é que íamos dar e também não importava muito se o resultado ia servir estruturalmente para integrar o espectáculo ou não. Estávamos à procura de outra coisa, (...) de uma forma de tornar a história nossa, fazê-la passar de forma mais íntima pelos nossos sentidos e emoções (Entrevista a Monica Gomes, 2017).

Estabelece-se, neste sentido, uma relação entre improvisação e posicionamento político do sujeito, uma vez que a própria forma de lidar com as questões sócio-político-culturais são inerentes ao sujeito dançante, tal como nos destaca o bailarino André de Campos a respeito do seu processo de trabalho em *Antes que matem os elefantes*:

Em termos de improvisação, dá-nos uma liberdade total. De repente, ali nós podemos fazer tudo aquilo o que «quisermos» (...). Nós tivemos muita liberdade, como sempre, e eu acho que a Olga confia muito em nós em relação a esse aspecto, nós conseguimos agarrar na nossa interpretação, não enquanto bailarinos, mas enquanto pessoas, e na nossa opinião pessoal e na nossa pesquisa pessoal levá-la para estúdio (Entrevista a André de Campos, 2016).

Trata-se aqui de um entendimento específico da improvisação enquanto formato de “discurso oculto” tornado público (SCOTT, 2000), servindo de método à descentralização do poder na dança, sendo que o poder simbólico relaciona-se com a improvisação enquanto lugar de problematização das estruturas sociais impostas pelo poder disciplinar, referindo-se neste caso a um “fazer-dizer oculto” (SETENTA, 2007; SCOTT, 2000) que

visa propor soluções e derrubar estruturas, assumindo a improvisação como um ato de resistência. Destacam-nos as bailarinas/intérpretes Beatriz Dias e Margarida Camacho:

Há coisas que são muito genuínas no processo de improvisação e provavelmente nós não sentiríamos vontade ou não aconteceriam se fosse uma coisa que a Olga pedisse coreograficamente ou se nos impusesse isso. Eu acho que uma das coisas boas da improvisação é (...) surgirem coisas do nada (...) e criar este tipo de relações (...) comigo própria. Eventualmente não suscitaria tanta emoção e essa espontaneidade se fosse por outro método porque haveria uma regra, haveria um plano para aquilo acontecer e iria ser difícil ir a esses sítios (Entrevista a Beatriz Dias, 2016).

Algumas partes da improvisação é também a minha forma de me revoltar contra as regras. Eu acho que nós somos sempre revoltados e cada vez que eu vou sabendo mais sobre este tipo de assunto que estamos a tratar, cada vez mais eu quero transmitir aquilo que me revolta (Entrevista a Margarida Camacho, 2016).

Os testemunhos acima permitem-nos entender a improvisação enquanto espaço de tomada de posição política através da descentralização do poder na dança permitido por discurso corporal não dominante - «o fazer-dizer oculto» -, que assume uma forma compartilhada de decisão e organização da criatividade. A este respeito acrescentam-nos também a coreógrafa Olga Roriz e a encenadora Mónica Gomes que

A primeira coisa que acontece é que o espectáculo é muito mais do intérprete do que se injectado nos corpos, não é? Não quer dizer que seja sempre. Por exemplo, a parte da...Como eu estava a dizer, aquelas duas partes do unísono vieram de fora. Portanto, foram construídas a partir de mim, a partir de alguns momentos que eles estavam a tentar fazer. Pronto, mas já é uma coisa de fora para dentro. Agora depois a construção muito mais coreográfica ou teatral, digamos, é uma coisa que tem de partir deles (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

A dada altura houve qualquer coisa que se esgotou e, nesse sentido, fui à procura de instrumentos que me permitissem criar uma narrativa comum. A improvisação surgiu neste sentido, como uma forma de nos relacionarmos enquanto equipa com as temáticas que estávamos a abordar de uma forma mais íntima, mais pessoal, que fosse para além da

narrativa exterior mais estruturada que até então servia como fio-de-prumo da encenação. Começámos a experimentar coisas sem ter definido à partida para onde é que íamos, foi uma questão depois de reflectir sobre e de eu fazer a selecção (Entrevista a Monica Gomes, 2017).

Compreende-se aqui o “fazer-dizer” da improvisação como um método que permite escapar à “tirania do conceito de sujeito isolado e essencializado, pois entende que o sujeito é feito, constituído de outros sujeitos” (SETENTA, 2007: 90). A própria noção de sujeito performativo é entendida enquanto um sujeito partilhado, reivindicando uma escolha política que defende uma forma diferente de organização do «fazer-dizer» na dança-teatro contemporânea (SETENTA, 2007), particularmente demarcada no testemunho de Olga Roriz:

[Improvisar] é complicado e realmente leva tempo e nas companhias de reportório como é Companhia Nacional, não têm tempo para parar durante três meses para eu agora fazer um espectáculo assim e, por isso, é que eu tenho a minha companhia para fazer aquilo que eu quero e bem me apetece, e os bailarinos agradecem obviamente (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

A improvisação irrompe, deste modo, como um método de trabalho e formação do intérprete a partir do qual a coreógrafa se procura distanciar das técnicas clássicas e modernas mobilizadas no seu trabalho com a Companhia Nacional de Bailado enquanto estrutura de poder dominante. O “fazer-dizer oculto” na improvisação trata-se, assim, de uma alternativa discursiva que a coreógrafa empreendeu face a um “discurso público” veiculado pela Companhia Nacional de Bailado (SCOTT, 2000). O “fazer-dizer oculto” enquanto estratégia de descentralização do poder na dança permite, assim, sustentar micro-poderes e a autonomia do intérprete/coreógrafo. Ao assumir uma posição, o intérprete estabelece uma relação de poder no acto da improvisação, sendo que, como argumenta Chavarelli, falar de poder nos processos de criação é remeter para duas perspetivas diferentes: o poder disciplinar e o poder simbólico (CHAVARELLI, 2015). Contudo, durante os processos criativos, as relações de poder estabelecidas no ato de improvisar associam-se mais a uma ideia de poder simbólico, tal como apontado por Bourdieu, do que a processos de poder disciplinar, ou por outras palavras, estas visam muitas vezes esvaziar ou resistir ao poder disciplinar (FOUCAULT, 1987):

O poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (...). O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o conformismo lógico, quer dizer, «uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências». (...) As diferentes classes e fraccções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a deifnição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer directamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica. (BOURDIEU, 1989, p.7-11).

Este tipo de poder foi caracterizado por John Thompson como o poder cultural ou simbólico, ou seja, um poder que “nasce na actividade de produção, transmissão e receção do significado das formas simbólicas” (THOMPSON, 1998, p.24), uma vez que “os indivíduos se ocupam constantemente com as actividades de expressão de si mesmos em formas simbólicas ou de interpretação das expressões usadas pelos outros” (Ibidem). O poder simbólico, enquanto manifestação dos sistemas simbólicos (religião, arte, etc.) e característica das actividades culturais, associa-se, deste modo, à relação que o intérprete e criador estabelecem com a improvisação enquanto espaço e meio de produção simbólica que permite lutar por uma hegemonia de classe e ideológica (BOURDIEU, 1989):

Há individualidade. A importância dada à estrutura é porque o próprio poder tem uma estrutura, há qualquer coisa que é improvisada que tem a ver com o caos e com o acaso quando a Margarida faz o solo dela, mas o poder tem uma estrutura efectivamente. Portanto, é a representação da estrutura da autoridade, do poder. Enquanto ela representa o acaso, que é algo imprevisto e por isso improvisado (Entrevista a Mónica Gomes, 2016).

Ela deu uma entrevista há pouco tempo em que dava o exemplo do Bruno Alves a atirar as pedras para cima dele. Isso foi uma decisão dele,

não dela. Agora aquilo que ela fez foi: «Agora tens de fazer isso várias vezes.». Para vocês verem também que nós temos essa capacidade, esse poder, mas ela depois tem um poder por detrás da coisa bem mais pesado, não é? A Olga diz: «Achei interessante, agora faz isto desta maneira e esta quantidade de vezes» e nós temos de engolir (Entrevista a André de Campos, 2016).

O testemunho da encenadora e do bailarino trazem ainda uma outra questão no âmbito das considerações expostas relativamente ao método de improviso, pois, ainda que a improvisação se manifeste enquanto estratégia de resistência e descentralização de poderes na dança-teatro, esta parece em simultâneo funcionar como mecanismo de controlo social por parte dos coreógrafos/encenadores, uma vez que se apresenta como uma espécie de desordem dentro das regras (SCOTT, 2000). Mas embora esta questão não deva ser ignorada, ela faz parte de um espaço liminar onde é possível a coexistência de diferentes formas de poder, pois a improvisação não surge apenas enquanto uma válvula de escape que serve de mediação a possíveis situações de conflito, mas também se apresenta como um momento de antiestrutura e resistência político-cultural.

Em suma, o “discurso oculto” do corpo (SETENDA, 2007), ainda que organizado institucionalmente, possibilita o exercício da agência e resistência face à estrutura de dominação veiculadas através da improvisação, uma vez que ambas as estruturas artísticas manifestam a sua própria resistência face a uma estrutura de dominação superior e, neste sentido, procuram romper com a linguagem estabelecida e com as convenções da sua área: os encenadores/coreógrafos procuram novas linguagens no campo artístico que possam romper com as linguagens formalmente instituídas, ou seja, as premissas reconhecidas publicamente como orientadoras na dança/interpretação, procuram por modos de agir contra-hegemónicos, renegam a tirania da autoria individual, procurando por um modo de criação coletivo que resulta de ações compartilhadas entre intérpretes e produção/direção/encenação. Neste sentido, as próprias estruturas artísticas emergem como movimentos de resistência, criando novos coletivos que reivindicam proposições políticas, caminhando para uma política do chão.

Mujahidins, elefantes e fantasmas

A memória apresenta-se como matéria fundamental de qualquer criação cénica, seja a memória associada à técnica, ao modo de fazer, a um determinado conhecimento específico, ou até a memória do performer, interpretada e expressa pelo seu corpo (ZILLI; SANTOS, 2015). A própria relação entre a memória, o corpo no teatro e o corpo no quotidiano apresenta um percurso histórico reconhecido através de Constantin Stanislavski, que, no final do séc. XIX e inspirado pela psicologia experimental de Théodule Ribot, recorre à memória das emoções como parte do seu sistema de atuação que procurava, através da representação motora das experiências emocionais vividas, criar uma nova sistematização para as acções físicas do intérprete (LOPES, 2009). A partir de 1920, o Actors Studio, um conjunto de artistas de Nova Iorque, apropriam o sistema de atuação de Stanislavski e criam o conhecido “método de stanislavski”, caracterizado por um enfatismo na memória emocional como método de interpretação para o ator (LOPES, 2009). Também, a partir dos anos 60, num período marcado por revoluções políticas e novos movimentos artísticos, o teatro de Grotovski, Peter Brook e Eugenio Barba apropriam a memória como instrumento para trabalhar e pensar o corpo (LOPES, 2009). Barba coloca o foco do seu trabalho na relação do corpo com a experiência vivida, uma vez que, ao propor o reconhecimento de uma organização básica do corpo do performer entendida como pré-expressiva, ou seja, entendida num conjunto pré-cultural de reações fisiológicas universais, demonstra-nos como a partitura física é guiada pela nossa memória (BARBA, 1995). O corpo é, assim, o lugar da memória do intérprete que, no trabalho com os seus arquivos, encontra formas de materializar o que sente daquilo que recorda.

A performance cénica e o corpo entendido enquanto arquivo surgem, neste contexto, como um lugar que permite evocar a memória dos acontecimentos. Parte-se da premissa de que o estudo da relação entre o corpo, memória e performance nos revela caminhos alternativos, desvios, micropolíticas e ações de resistência face ao mundo social, à arte e ao próprio corpo, na contemporaneidade. Neste sentido, a aproximação entre os estudos da memória e a performance cénica trazem algumas questões relevantes: como pensar a memória na performance cénica quando relacionada com corpos que representam momentos históricos que não aqueles em que as coreografias/encenações foram criadas? O que significa reconstruir um acontecimento? De que modo os figurinos, cenários e sequências de movimentos colocados em cena permitem reconstruir um

acontecimento? De que modo a memória na performance se pode constituir enquanto micro-resistência? Trata-se de um questionamento da performance cénica enquanto expressão estética que estabelece uma relação com o tempo e o espaço (CERBINO, 2009). E que tempo é este?

No caso das performances em análise, este tempo é trabalhado como um tempo imobilizado, um tempo que anseia por um desejo trágico de praticar a suspensão (PRINZAC, 2005). Fala-se aqui no tempo do drama social, demarcando-se entre o princípio e o fim, preso numa temporalidade que demora. Refere o bailarino André de Campos a respeito desta suspensão da temporalidade no espetáculo *Antes que matem os elefantes*:

Aquele espectáculo acho que podia começar em qualquer sítio do espectáculo. Por acaso é aquele o início, mas eu acho que podia até começar pelo fim ou começar pelo meio...De repente, alguém abre uma janela e vê aquilo (...). No meu caso eu fiz muita pesquisa antes da peça. Não só pelo que acontece na Síria, mas por várias balizas temporais em que isto aconteceu no mundo, em que houve um conflito, num determinado território, e o grupo de gente viu-se forçado a sair daquele país porque já não havia país. Primeiramente fui mais por aí porque eu quis saber porque é que isto acontece, ou de que maneira é que na Síria é diferente, ou o que é que faz com que aquilo aconteça agora, ou se aquilo é também consequência dos outros conflitos que houve, e fui por aí (Entrevista a André de Campos, 2016).

O tempo imobilizado permite também a sobreposição de diferentes tempos sociais, históricos e individuais advindos das noções e necessidades espaço-temporais dos intérpretes e coreógrafa, acentuando ainda mais o carácter liminar da temporalidade definida por Roriz:

Uma coisa que já me perguntaram era se aquilo era mesmo uma hora e cinquenta, aquele espectáculo se era aquele tempo. E eu acho que não, aquilo é muito mais tempo. (...) Há espectáculos que eu faço que passou um dia inteiro. (...) Há outros que eu faço que é naquela hora, é o que se passou naquela hora, é aquela hora mesmo real. E aqui eu acho que não (...). Mas isto depende da cabeça de cada um. Pronto, eu não digo que sejam anos, mas realmente não é um período, não é aquele período que se vê, não é um período real (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

A concepção do tempo dialoga aqui com a noção de *tempo morto*, um tempo suspenso caracterizado pela liminaridade que é assumido logo no início do processo social do drama estético - a *voz-off* das crianças que dá abertura ao espetáculo com uma duração de 7 min. ou a música que só tem início 20 min. depois do espetáculo começar - e que convoca uma proposição política. Este *tempo morto* é um tempo simbólico que procura apelar a uma mudança, uma vez que sem a morte não existiria renovação e, neste sentido, Roriz, ao introduzir uma temporalidade que dialoga com a morte, apela a uma necessidade de agência face à própria suspensão temporal de um conflito que se vê arrastado desde 2011 e afigura enquanto temática primordial do seu drama estético. Destaque-se ainda o testemunho do bailarino Francisco Rolo: “Não é porque as pessoas se sentam no teatro que aquilo vai começar. Aquilo está a acontecer e as pessoas estão lá a ver, chegam àquela altura e começam a ver” (Entrevista a Francisco Rolo, 2016).

É possível compreender como o tempo imobilizado surge como uma estratégia cénica para sustentar uma dramaturgia que tem por base o drama social e que procura no real uma forma de relação com o traumático (Fradique, 2016), tal como também nos evidencia a coreógrafa:

Imaginei uma câmara, não sei...Qualquer coisa deu-me um tempo diferente realmente, não tão manipulado. Quer dizer, ele é completamente manipulado, mas não é tão manipulado quanto isso, por isso é que o espectador fica ali um bocado: «Ai, ai, isto desemburra ou não desemburra? Desemburra.», quer dizer, está ali, é aquilo e não há música e pronto, levas com aquilo. Portanto, há ali algo de um tempo real em certos momentos, não em todos claro, que eu acho que para mim é fulcral para a construção daquele espetáculo e aquilo que eu tenho de passar para o público ou dar hipótese do público poder pensar (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

O real toma aqui a forma de espaço liminar onde a marginalidade social, cultural ou física inverte a ordem, transformando-se num instrumento simbólico de renovação (FRADIQUE, 2016). Trata-se de uma manipulação do tempo como forma de afirmação do real enquanto suporte para chamar à cena os dramas sociais do indivíduo moderno, no sentido em que o real em cena adquire um valor político (FRADIQUE, 2016).

Este real é aquilo a que Teresa Fradique, parafraseando Helga Frinter, denomina por um “real imanente”, remetendo para a dor física e exaustão enquanto formas de autenticação e fundamento da ação performativa (FRADIQUE, 2016), o que, por sua vez, já havia sido evidenciado por Artaud e a noção de “corpo sem órgãos” (DELEUZE; GUATTARI, 2007). Olga Roriz pretendeu, deste modo, estabelecer a relação com o real através de uma violência sobre os corpos e de um tempo ritual, estendido, imobilizado e, em simultâneo, suspenso que se perde, nas palavras de Prinzac, numa “espacialização” (PRINZAC, 2005).

Esta imobilização do tempo também se encontra presente no espectáculo *Eu Sou Mediterrâneo*, evidenciando-se, tal como nos destaca a encenadora Mónica Gomes, através de uma continuidade entre tempo e matéria: “Existe, ainda, um banco, onde o soldado se senta e que se torna num marco temporal ao remeter para uma ideia de imobilidade, de alguém que está à espera ou de qualquer coisa que está em espera (GOMES, 2016, p.53).

O banco assume a expressão da temporalidade ao longo do espetáculo, remetendo também para um tempo em suspenso, ou seja, um tempo que não acaba e que é liminar (GENNEP, 1978; GODINHO, 2014). Este tempo liminar está presente no banco enquanto marcador espaço-temporal que representa algo pelo qual o soldado está sempre à espera mas que nunca vem, encontra-se também associado a um ritual de passagem (GENNEP, 1978) que marca o final do drama estético – a morte do soldado –, uma vez que é o banco que lhe é retirado debaixo dos pés aquando do seu enforcamento. Mas, se durante todo o espetáculo, o tempo é um tempo imobilizado, objetificado no banco de cena, durante a partitura de dança dá-se uma mudança temporal, onde o aspeto ritualizado do tempo se insurge:

Após a segunda morte do soldado existe um blackout e uma partitura sonora, na qual são reproduzidos sons associados à ideia de guerra. Estes sons reflectem parte do universo interior das personagens, mas também correspondem ao já referido renascimento do próprio espectáculo, à semelhança do recém-nascido que chora para receber o oxigénio que lhe dá a vida. Este renascimento está associado a uma mudança temporal, sublinhada no discurso da Louca – “Este é o tribunal dos tempos. E o tempo urge. Urge. O tempo.”; mas também pelas metamorfoses do soldado, do Coro e da própria figura da Louca. Os “tempos” aludem às

vidas humanas, que têm uma duração, e o “tribunal” apela ao auto-julgamento no sentido da auto-correcção, da reflexão. O recém-nascido espectáculo, tal como o processo natural da vida, parte da morte e segue o fluxo normal: nascimento, vida e morte novamente. Se o nascimento corresponde ao momento da partitura sonora, a vida corresponde à partitura de dança (...), uma partitura que procura expressar a luta da vida que, mais uma vez, culmina na morte, reconhecendo o ciclo natural da vida que assenta no constante renascimento (GOMES, 2016, p.52).

A partitura de dança marca o renascimento do espectáculo e uma nova consciência face à componente político-ideológica e ao processo social do drama estético. Evidenciando-se como uma fase de “margem” (GENNEP, 1978), tal como é entendida por Van Gennep, a partitura é marcada por uma poderosa “communitas”, enquanto única fase que agrupa todas as personagens em cena, bem como por uma “antiestrutura” (TURNER, 1974), momento em que os estatutos sociais dos personagens se invertem e a separação ator/personagem se confunde. É também definida por um tempo sagrado, pois é durante a partitura de dança que se dá o momento do sacrifício e da reza coletiva por parte das mulheres. Após a partitura dá-se a fase “pós-liminar” (GENNEP, 1978), ou seja, a transformação do espectáculo e dos personagens, um momento de incorporação do renascido espectáculo com uma nova consciência. Neste sentido, a partitura evidencia uma separação do tempo e das fases da vida particularmente demarcada: entre nascimento, vida, morte e renascimento.

Já a atriz Anabela Pires, intérprete do personagem Louca, dá-nos ainda conta da sua dificuldade em controlar o tempo:

O tempo foi um aspecto pelo qual me debati inúmeras vezes, pois senti uma certa dificuldade em calcular, por exemplo, quanto tempo (duração) é que poderia estar a rir ou qual o tempo (ritmo) certo para dizer determinada sequência de palavras (Anabela Pires, mail, 05 agosto, 2016).

A ideia de que existe um tempo certo para realizar uma determinada acção apresenta analogia com uma necessidade da sociedade em controlar o tempo, medindo-o em momentos por si determinados e circunscritos, cuja expressão fundamental é assumida pelos calendários que procuram fixar um tempo sem interrupções, sem *tempo morto*

(GODINHO, 2014). Contrariamente ao tempo que marca o personagem Soldado que encontrava no *tempo morto* e na imobilização temporal uma estratégia de expressar o seu estado de espírito resignado, uma posição face ao conflito e um método de colocação do real em cena, a Louca representa a escrita da História e a construção memorial dominante cuja temporalidade é socialmente e fortemente demarcada e construída (GODINHO, 2014). Neste sentido, a linha espaço-temporal da Louca remete-nos para a noção de lugar de memória, no sentido em que remete para uma suspensão do presente e uma manipulação da história e da memória como referenciais identitários (PERALTA, 2011):

A opção pelas diversas temporalidades em ambos os espetáculos dialoga com um entendimento do espaço cénico enquanto «lugar de memória», tal como proposto por Nora, e que evidencia uma certa instrumentalização do tempo e da memória, uma vez que “nenhum lugar de memória escapa aos seus arabescos fundadores” (NORA, 1984, p.22). Apesar de uma certa instrumentalização, continuam a emergir ligados a si acontecimentos e datas-chaves que deambulam entre o passado e o presente “sem se fixarem em tempo algum” (PERALTA, 2011, p.229), o que nos remeterá mais adiante ao conceito de «matérias-fantasma» de Avery Gordon (GORDON, 1997). Por este motivo o espaço cénico pode ser entendido como um espaço liminar, sendo “the betwixt and between” (SCHECHNER, 1986, p.7) e, neste sentido, dá lugar a uma “fronteira, a terra de ninguém, que foi zonal e se tornou linear” (GODINHO, 2014: 12). Esta é uma fronteira perigosa, sendo um “espaço marginal, periférico, descontrolado – porque fora de controlo pelos centros – torna-se zona de refúgio” (GODINHO, 2014: 12) e um lugar de resistência. É este uma soleira que se situa entre a memória e a história, entre as «memórias fortes» e as “memórias fracas” (TRAVERSO, 2012). E esta fronteira, este espaço liminar é também o lugar do corpo, da dança-teatro e da memória enquanto territórios convergentes, uma vez que o corpo possibilita minimizar distâncias espaço-temporais, compartilhar mundos e atualizar o tempo através do gesto (PORPINO, 2006).

A primeira aproximação à temática da memória é apresentada através do estudo de caso *Antes que matem os elefantes* e a partir das experiências dos bailarinos face ao que Porpino, parafraseando Le Breton, denominou por “memória afetiva”, ou seja, uma memória que permite a criação de “identidades provisórias” que, simultaneamente, se confundem e distinguem com o próprio intérprete (PORPINO, 2006):

Há certos momentos em que não é bem o André que está ali, mas é fruto

de um processo muito íntimo, muito intenso, de todo o trabalho que foi feito em estúdio e de toda a pesquisa que foi feita. (...) Acho que nós passamos por vários momentos, por vários rostos, por várias vozes. Se calhar também daí as diferentes vozes que aparecem no início do espectáculo (Entrevista a André de Campos, 2016).

Se entendermos o arquivo como um depósito de documentos ou um sistema que permite a elaboração dos discursos (DIAS, 2015), o corpo é possível de ser compreendido enquanto arquivo e lugar de processos de materialização de identidades, que, no caso de André de Campos, assume várias vozes, entre a dominação e a subalternidade, uma vez que este tanto interpreta uma figura dominante quanto subalterna (SCOTT, 1990). O arquivo corresponde à história individual, encontrando-se nas margens do corpo, pelo que o arquivamento do eu é uma forma de construção de si próprio e um mecanismo de resistência, uma vez que, se considerarmos como destaca Dias, um prisioneiro que escreve um diário, compreendemos que o modo como este olha para a sua própria vida transforma a escrita a partir do momento em que sabe que o diário será lido (DIAS, 2015).

Eu sempre vi aquele sítio como um sítio que já tinha sido algo muito bom antes, ou seja, a minha relação com aquele sítio era sempre um bocadinho dali para trás e nunca dali para a frente porque eu sempre achei que dali para a frente existiria o nada e o que eu queria era um bocadinho voltar para trás, como se calhar muitas pessoas que estão naquela situação querem, não é? É um bocadinho voltar atrás no tempo (Entrevista a Francisco Rolo, 2016).

Apesar de habitar o mesmo espaço, todos nós tínhamos passados diferentes e tempos diferentes e, em termos de processo, todos fizemos sete escolhas diferentes sobre (Entrevista a André de Campos, 2016).

Francisco Rolo fala-nos assim de um corpo que arquiva uma versão memorial marcada pela nostalgia. O corpo, tal como denuncia o discurso do bailarino é um arquivo de distintas temporalidades onde o presente dialoga com o passado e com o futuro. Deste modo, o corpo-arquivo constitui-se como uma memória criada pelo conjunto de sistemas sensorio-motores organizados pelo hábito – porções de comportamento restaurado (SCHECHNER, 2006) -, evidenciando como o corpo social determina a percepção que temos do corpo físico (DOUGLAS, 1978) e sendo uma memória presente para onde confluem diferentes tempos, tal como evidenciou o bailarino André de Campos.

O corpo dos bailarinos/intérpretes ao recorrer aos seus arquivos transforma-se numa forma de materialização da memória, sendo que estes arquivos não correspondem apenas às memórias pessoais, mas também ao “filme-arquivo” enquanto fonte de pesquisa dos intérpretes e parte estruturante das memórias que estes assimilaram do conflito sírio:

Depois também houve alguns documentários que nos permitiram...Pelo menos para mim foi a primeira vez...Nós vimos também alguns que foi daquele site que é o «Vice», que costuma fazer alguns documentários diferentes no sentido em que...Neste caso vimos vários jornalistas que estavam a acompanhar principalmente a frente dos rebeldes e, pelo menos para mim, foi a primeira vez que tive um bocadinho do que é estar mesmo ali, tanto que o jornalista estava mesmo ao lado dos combatentes. (...) Porque de repente vê-se uma pessoa que cai, fica no chão e, de repente, ouve-se um estrondo gigante e prédios a cair, mas há momentos em que aquilo parece que quase não é real porque não há uma ligação directa entre...Não se vê tudo, não é? Vê-se sempre um lado (Entrevista a Francisco Rolo, 2016).

Sim, não era um filme, não era...Quer dizer, nós vimos mesmo pessoas a morrer, cadáveres, e não é um filme (Entrevista a André de Campos, 2016).

Sim e muitas das fotografias também que a Olga nos foi mostrando. Às vezes uma fotografia *dava para explorar imensa coisa* (Entrevista a Beatriz Dias, 2016).

Os filmes/documentários abordavam as histórias do conflito sírio, manejando a violência e a crueldade que o passado/presente evocam e transformando-se, assim, em “filmes-arquivo” (SOUZA, 2008). O arquivo do corpo dos bailarinos de Roriz é, deste modo, composto em grande parte por estes «filmes-arquivo» que trabalham e produzem os acontecimentos e falam de uma experiência traumática, insurgindo-se como um documento histórico socialmente construído e fonte de pesquisa histórica, do imaginário e da memória social dos intérpretes (Souza, 2008). É a partir da mobilização dos «filmes-arquivo» como referenciais mnemónicos que aludem a uma «versão forte», ou seja, versões dos acontecimentos “oficiais, alimentadas pelas instituições, ou seja, os Estados” (TRAVERSO, 2012, p.71) que os bailarinos, através da dança, pretendem questionar a história. O facto de Francisco Rolo procurar ver documentários “diferentes” prende-se

com uma tentativa de contestar as narrativas dominantes em torno do conflito sírio, procurando pelas “memórias fracas” e por um conhecimento alternativo que pudesse estruturar a sua ação em cena (TRAVERSO, 2012).

Ainda, os corpos na sua relação com os “filmes-arquivo” permitem levantar “espectros” e “matérias-fantasma” que integram o corpo dos intérpretes como forma de relação com o traumático (GORDON, 1997):

Os gritos e os clamores, os silêncios, a densidade da história da nação, as justificativas ideológicas, as forças geopolíticas, a capacidade criativa de longa data para o terror doméstico (...), a assustadora resistência política, etc. - não se somam o suficiente. Eles podem ser isolados e colocados a nu, e podem ser colocados num ímpeto político de exposição, mas parece que, nesse mesmo ato, os fantasmas retornam, exigindo um tipo diferente de conhecimento, um tipo de reconhecimento diferente. (GORDON, 1997, p.64).

O irromper dos “fantasmas” na construção da “identidade provisória” (PORPINO, 2006) dos bailarinos altera a experiência de estar no tempo e a “maneira como separamos o passado, o presente e o futuro” (GORDON, 1997: xvi). Mas esta relação com as “matérias-fantasma” é tanto ou mais relevante no universo feminino:

As mulheres estão mais numa zona de memória, de sofrimento, de apaziguamento também (Entrevista a Olga Roriz, 2016).

Portanto, o corpo muitas vezes entrava numa tensão tão grande nesta contraposição de...Lá está, da memória, do querer voltar ao passado, tentar recuperar alguma coisa que quero de novo, mas também da saturação e da frustração de ter ficado naquele sítio. E o corpo muitas vezes...Lá está, coloca-se de uma forma um pouco mais passiva, mais...Ou sentada, ou só olhar, ou de outra forma que era um movimento mais rápido, mais acelerado, mas estava sempre um bocadinho à base dessa contraposição da insistência no espaço e no voltar atrás...Dessa revolta, às vezes dessa saudade...Acabava por ser uma saudade também (Entrevista a Beatriz Dias, 2016).

A referência ao trauma associado às perdas não surge apenas como uma referência a uma instância temporal, a história do conflito sírio encontra-se transformada no corpo dos intérpretes, e, neste sentido, não é uma memória que traz de volta ao passado daquele determinado momento ou período, mas um lugar de temporalidades diversas, no qual o

trauma é apropriado enquanto ação de transformação e libertação. A própria violência exercida sobre o corpo como dispositivo de expressar o trauma é uma forma de explorar as possibilidades do corpo e testar a resistência à dor, não numa referência aos limites do corpo das bailarinas (uma vez que são as mulheres que são indicadas de forma mais explícita pela coreógrafa como portadoras de uma memória do trauma), mas de todos os corpos envolvidos no conflito, pelo que não se trata de um corpo passivo, um mero depósito, mas sim um corpo resistente revoltado contra o biopoder e o disciplinamento (FURTADO, 2012; FOUCAULT, 1987).

É possível compreender o corpo no espetáculo *Antes que matem os elefantes* como um lugar que arquiva uma “versão provisória” do conflito sírio que, marcado pelas “versões fortes” e “versões fracas” (TRAVERSO, 2012)⁷, procura contestar as práticas memoriais hegemônicas através da libertação de «fantasmas» (GORDON, 1997), assumindo-se como micro-resistência.

Já no espectáculo *Eu Sou Mediterrâneo* também é evocada uma «memória afectiva» que estrutura a “identidade provisória” dos intérpretes (PORPINO, 2006). A encenadora/actriz Mónica Gomes remete-nos para o método de Stanislavski a respeito da sua interpretação no personagem Coro durante a partitura de dança:

Em termos de emoções vou buscar à minha experiência, vou buscar ao sentimento pessoal, nomeadamente o medo eu vou buscar ao sentimento de perda. Vou buscar a memórias de perda e ajuda-me a transmitir melhor o medo. Por isso há vezes acontece eu chorar, é algo que pode acontecer, pelo facto de estar a trabalhar com emoções que me são muito próximas. (...) Eu acho que quando nós tentamos reproduzir as memórias traumáticas dos outros acaba sempre por ser muito injusto e não sabemos bem o que estamos a fazer porque não podemos assumir que podemos estar na pele do outro. Nós não podemos estar na pele do outro, nós podemos estar na nossa pele e tentar imaginar um pouco do que é que poderíamos sentir se fossemos o outro. E para isso recorremos às nossas emoções piores, a momentos da nossa vida mais trágicos e tentar colar isso com o que poderá ser o sentimento (Entrevista a Mónica Gomes, 2016).

⁷ Apropriação do conceito de Traverso (2012) de “memórias fortes” e “memórias fracas”.

O corpo transforma-se, deste modo, num território bio-cultural de memória que é constantemente atualizado pela própria dança/interpretação, uma vez que ao dançar/interpretar permite mobilizar o passado, criar um presente e projetar um futuro (PORPINO, 2006). A própria relação entre dança e memória é reforçada a partir do momento em que a dança acarreta em si uma memória social histórica representativa dos povos que a criaram, estando imbuída em sentidos e significados relacionados com a cultura que a originou (PORPINO, 2006). Para além disto, a dança insurge-se também como uma forma de reconstruir memórias de grupos sociais (SANTOS, 2016). O corpo é, deste modo, um texto vivo onde se inscreve a memória, sendo através do gesto que essa memória é exteriorizada chamando ao presente um tempo passado:

Quando eu faço com as mãos pelo corpo com o grito que é um bocado a libertação. É como se fosse uma limpeza, começando no peito até lá abaixo, portanto, esfrego as mãos no corpo limpando-o até empurrar o Filipe que é o «mau da fita» na dança, que eu acho que representa não só o homem todo, mas a tradição. As pessoas que estão muito agarradas aos costumes, à tradição, e não se libertam disso. Eu acho que, não é considerar que o homem, o líder islâmico, é mau, mas a tradição. Ser agarrado ao passado e viver no passado. Então aquilo, quando eu o empurro, é um «vou-me libertar do passado», a libertação do passado para continuar em frente (Entrevista a Margarida Camacho, 2016).

A intérprete/bailarina Margarida Camacho ao descrever-nos o seu desempenho no solo da partitura de dança em *Eu Sou Mediterrâneo*, fala-nos precisamente do tal tempo marcado pela ucronia, ou seja, “relendo sucessivamente o presente à luz do que poderia ter sido, (...) um tempo de presentismo e de história finalizada, que parece não querer construir para a frente e resgatar possíveis no universo das impossibilidades” (GODINHO, 2014b: 13). Um tempo que a antropóloga Paula Godinho define como um “tempo pegajoso” que se encontra ligado a um acontecimento ou trauma de um cataclismo (GODINHO, 2014b). A intérprete/bailarina procura, deste modo, revoltar-se contra um “mundo sem utopias” (Ibidem: 13), demonstrando-nos de que forma a dança permite “tocar o fantasma” ou seja, as complexidades do poder, a violência e a esperança, as sombras de nós próprios e da sociedade e o modo como esses «fantasmas» podem tocar a intérprete (GORDON, 1997). Margarida Camacho ao representar os sujeitos silenciados e excluídos da história chama à cena a necessidade de criar uma nova identidade cultural que olhe para o seu passado de

forma crítica e permita ter uma perspectiva de futuro (CEDENO, 2010), pois, apesar de representar uma perda ou, neste caso, um caminho não tomado, “o fantasma também representa simultaneamente uma possibilidade futura, uma esperança” (GORDON, 1997: 64).

A própria noção de incorporação – *embodiment* – declara que a memória é um processo corporal e emocional que se enraíza em práticas e hábitos quotidianos. Neste sentido, a “memória-hábito”, enquanto passado que se encontra sedimentado no corpo, apresenta-se como fundamental para o entendimento das histórias dos grupos sociais subalternos (ESPINOSA, 2007), sendo que esta “memória-hábito” é uma memória que se encontra presente em todas as performances enquanto ações que se constroem a partir de comportamentos previamente experienciados ou, como designado por Schechner, “porções de comportamento restaurado” (SCHECHNER, 2006: 4) que se apresentam como espaço privilegiado para a compreensão da memória do trauma. A atriz/bailarina demonstra-nos também de que modo a “memória afetiva” (PORPINO, 2006) enquanto «memória-hábito» guiou a sua interpretação:

Em relação ao que senti na dança, as emoções que fui buscar, (...) fui buscar à minha vida. Passei por momentos de medo, por momentos de depressão. De não me poder defender em relação aos homens. Sofri muito na mão de um Homem, calada. Mas um dia basta. O nosso corpo é nosso, é um templo, temos de o defender. Muita lágrima rolou no meu rosto, acho que a dança do mediterrâneo ajudou-me a passar algumas mágoas. Em relação às mulheres, somos especiais. Temos de lutar por nós (Margarida Camacho, mail, 12 julho, 2016).

Refere-nos Diana Tylor que o trauma e os seus efeitos pós-traumáticos continuam a manifestar-se corporalmente muito tempo depois do acontecimento que lhe deu origem, regressando e repetindo-se sob a forma de comportamentos e experiências involuntárias (TAYLOR, 2000). A intérprete Margarida Camacho demonstra-nos acima que testemunhar o trauma é relembrar algo que se quer esquecido. Foi a partir desta suposição que guiou o seu trabalho, atualizando através do gesto uma “memória fraca”, privatizada, de violência contra as mulheres e dominação masculina (BOURDIEU, 2002). A manifestação do “fantasma” (GORDON, 1997), o reverter da «memória fraca» em «memória forte» (TRAVERSO, 2012) e a exposição da «assombração», permitiu-lhe

reivindicar por um futuro alternativo, uma vez que, como propõe Gordon, “assombrar aterroriza, mas dá-nos algo que temos de tentar por nós mesmos” (GORDON, 1997, p.134-135). Mais do que nos falar num passado, a intérprete fala-nos num futuro, pois ainda que a performance não seja uma ação involuntária, partilha com o trauma essa restauração de comportamentos experienciados previamente evocados por Schechner e, neste sentido, surge muitas vezes como transmissora de memórias traumáticas permitindo também uma ressignificação das mesmas para a construção de novos futuros. A performance é, deste modo, um agente transmissor de uma memória social que extrai e transforma imagens culturais que advêm de um determinado arquivo coletivo (TAYLOR, 2000).

Esta noção toma especial relevância se considerarmos as influências da «dança-teatro» de Pina Bausch tanto no espetáculo *Antes que matem os elefantes*, de Olga Roriz, como em *Eu Sou Mediterrâneo*, de Mónica Gomes. Pina Bausch foi uma coreógrafa alemã, que por volta de 1980, fundindo a dança moderna alemã com a dança pós-moderna americana, começa a basear o seu trabalho nas histórias de vida dos bailarinos com quem trabalhava, procurando através da codificação dos gestos encontrar uma memória emocional (GARCIA, 2012), utilizando a repetição como estratégia de distanciamento da realidade. Destaque-se aqui o testemunho da intérprete/bailarina Margarida Camacho a respeito da influência da tanztheater bauscheana na sua performance em *Eu Sou Mediterrâneo*:

É assim, a dança da Pina Bausch ensinou-me a olhar em volta, em vez de falar, escutar e olhar. Porque nós encontramos o gesto numa pessoa que está simplesmente a comer ao nosso lado ou quando a pessoa está no caos da sua vida e quer sair e não consegue, há um gesto associado. Então, é olhar, observar, estudar o movimento que a pessoa está a fazer e depois pensar em como o transmitir na dança. Os principais fundamentos da Pina Bausch que utilizo... É... Ela agarrava muito na vida dos bailarinos para a «fazer» na dança. A experiência pessoal... (...), nós passamos sempre por momentos maus e bons e a dança consegue retirar desses dois coisas boas, gestos bons, e ajuda também a limpar cicatrizes, a fechá-las. E foi isso que a dança fez comigo e vai fazendo, não é? Esquecer um bocado o passado, fechando as feridas. Nós falhamos sempre, como acertamos em coisas. Agarrei em muitas falhas minhas, tentei fechar as feridas, esquecê-las e transmiti-las na dança (Entrevista a Margarida Camacho, 2016).

Portanto, ela [Pina Bausch] além de ir buscar movimentos a situações do quotidiano, ir também à sociedade, improvisação, caos de grupo, o corpo é usado para estimular a nostalgia, tem também técnica do ballet, usando-a sim de uma forma crítica, usa movimentos repetitivos e estranhos ... O que é eu vejo nisso? O mundo demora muito a perceber hoje em dia, nós somos um povo...não é todo, mas muitos de nós não têm cultura e a nossa mente funciona pela repetição. Então os movimentos que vou buscar à Pina Bausch são repetitivos e muito mecanizados (Margarida Camacho, mail, 12 julho, 2016).

Margarida Camacho demonstra-nos como o corpo é uma memória viva em constante recriação que permite uma ressignificação de memórias traumáticas. O corpo encontra-se num momento presente, pelo que a memória corporal é sempre um acontecimento do presente e só pode ser compreendida a partir do presente, até porque a memória corporal é uma memória de sensações e estas, como defende Rosely Conz, só podem ser lembradas no momento em que são sentidas (CONZ, 2012).

Dançar/interpretar entre o corpo e o lugar de memória permitido pelo corpo enquanto arquivo é atender a uma «política do chão» e lidar com “matérias-fantasma” que brotam do corpo na sua relação com o chão e com a memória (LECPECKI, 2013; GORDON, 1997). Se como salientei no segundo capítulo, as matérias-fantasma são todos os “corpos impropriamente enterrados da história” (LECPECKI, 2013l p.114), como interpretar o corpo-arquivo enquanto repositório dessas “matérias-fantasma” que, tal como o “corpo arquivo” só podem ser compreendidas a partir do presente?

O corpo do intérprete-personagem Mónica Gomes/Soldado Hasan no espectáculo *Eu Sou Mediterrâneo* surge como dispositivo para arquivar uma determinada memória da experiência jihadista na guerra, presente na sua gestualidade enquanto “porções de comportamento restaurado” (SCHECHNER, 2006), mas também através do seu discurso:

O Razi morreu. Quem é o Razi? Ah, não te contei? Conheci-o quando o meu líder me mandou a mim e ao Abdul de espias para a faixa de Gaza. (...) Como é que morreu? Olha, mal a manhã despertou com as primeiras orações, estava o puto na escola e zás! Levou com um projectil em cima. Pois, não se safou. O funeral? Nós não fizemos funeral, tio, ele com embate foi logo projectado para Israel. É, passou a muralha e tudo. E como a terra é santa deixámo-lo lá. Se parecia em paz? Não, tio, parecia

morto. E quando lá fui o mês passado já não o vi. Mas encontrei lá a mãe dele de pá na mão. Parece que consegue fugir sempre nalguns meses para vir à procura de um osso do Razi para levar para o campo de refugiados. (...) Andava a evitar mas, ontem, até lhe perguntei: Ó ti Aziza se já tem o occipital e o fémur porque é cá volta em Fevereiro? E ela respondeu-me “Quando eles me o levaram, levaram-no inteiro, por isso venho cá todos os meses. Quero que regresse como foi (GOMES, 2016, p. 107).

O discurso do personagem soldado Hasan, interpretado por Mónica Gomes, ao longo de todo o espetáculo procura problematizar a versão jihadista enquanto versão reprimida e proibida pelas instâncias políticas ocidentais, apresentando-se sob uma forma discursiva que procura humanizar o sujeito jihadista e banalizar as suas ações. Irrompendo nas sociedades ocidentais enquanto uma “versão fraca”, ou seja, versões dos acontecimentos “subterrâneas, escondidas ou interditas” (TRAVERSO, 2012, p.71), e opondo-se às versões oficiais alimentadas pelos Estados ocidentais, a versão jihadista foi atirada para a clandestinidade e perpetuada como uma versão estigmatizada e criminalizada pelo discurso dominante. Neste sentido, Mónica Gomes, através do discurso do personagem, pretende alertar para o facto de que, tal como nos destaca Enzo Traverso para a questão da memória, a visibilidade e reconhecimento da versão do acontecimento depende “da força de quem a possui” (TRAVERSO, 2012, p.71-72) e demonstrar como, através de uma forte pressão por parte dos meios de propaganda jihadista e pela consequente apropriação dos média ocidentais na construção de uma versão dos acontecimentos por parte destes grupos insurgentes islâmicos, a versão jihadista passou de periférica, de “versão fraca” a “versão forte” (TRAVERSO, 2012). Também o discurso da personagem Louca como comentário à analepse “A história de Razi e o telefonema do soldado arrependido”, procura evidenciar que a própria versão do Jihadismo nas sociedades ocidentais encontra-se diretamente ligada um conjunto de migrações forçadas que contribuíram para a sua transmutação em “versão forte”:

Mas, quando se conquista um estatuto? Quanto será que um cadáver se torna um cadáver histórico? Quantos anos tornam um genocídio romântico? Razi, Razi... Razi, Razi, Razi... Não é um cadáver histórico. Não deu à costa na Europa, portões bonitos esses... Bonitos, bonitos, bonitos (LOUCA apud GOMES, 2016: 116).

Através da crítica à morte do personagem Razi, o rapaz palestino que foi morto na Faixa de Gaza, o discurso da Louca pretende trazer à tona a versão dos “desaparecidos” e das “assombrações” (GORDON, 1997), marcados pelas “versões fracas” (TRAVERSO, 2012). Destaque-se a afirmação de Gordon relativamente ao estatuto do “desaparecido”:

Desde que nós te fizemos desaparecer, tu não és nada. Enfim, ninguém se lembra de ti. Tu não existes. Uma característica constitutiva aterradora do desaparecimento é que os desaparecidos desapareceram e com eles todos os conhecimentos públicos e oficiais dos mesmos. Há um conhecimento sombrio, com certeza, e, de fato, o desaparecimento aterroriza a população de uma nação em grande parte pela incerteza que um segredo tão divulgado abrange, mas o Estado e seus vários representantes afirmam não saber nada (GORDON, 1997, p.78-79).

O “fantasma” de Razi surge na comparação e crítica à construção da versão hegemónica do acontecimento presente na criança Aylan enquanto parte de uma «versão forte» que parte de uma apropriação das vítimas do conflito pelo imaginário europeu, transformando-as num elemento constitutivo da própria identidade europeia. Este fenómeno teve origem com o irromper da vítima como sujeito privilegiado do direito da justiça internacional (um fenómeno pós Segunda Guerra Mundial), no qual a vida política depois da morte foi alargada a pessoas comuns e, assim sendo, o cadáver biológico e social insurge-se também enquanto cadáver político (ALONSO, 2014), pelo que

“En la actualidad es la propia evolución de la sociedad de los vivos la que va utilizando los cuerpos muertos como símbolos de distintas ideas políticas, casi con independencia de la propia trayectoria vital del difunto” (ALONSO, 2014, p.316).

A opção pelo fato da personagem de Razi nunca aparecer no espetáculo surge também como proposição política que tem em vista evidenciar o modo como os desaparecidos perdem a sua identidade social e política, uma vez que não há registos burocráticos, memoriais, funerais ou corpo e, neste sentido, transformam-se num meio de dominação (GORDON, 1997). A expulsão destes «fantasmas» em cena aparece também como um símbolo de que existe uma hipótese na luta pelo passado oprimido, procurando transformar as “versões fracas” numa “versão forte” (TRAVERSO, 2012) com o desígnio de estabelecer um futuro que não apague a versão dos vencidos:

Após o reconhecimento, o passado oprimido ou o fantasma nos surpreenderá ao reconhecer a sua força animadora. Na verdade, lutar por um passado oprimido é fazer com que este venha vivo como a alavanca para o trabalho do presente: obliterar as fontes e as condições que ligam a violência do que parece terminar com o presente, acabando com essa história e estabelecendo um futuro diferente (GORDON, 1997: 65-66).

A antropóloga Paula Godinho fala-nos numa «privatização da memória», ou seja, em memórias que não podem ser recordadas em público, e por isso foram “longamente privatizadas, domesticadas, silenciadas, porque perigosas” (GODINHO, 2013, p.204). A ideia de uma privatização de uma determinada versão dos acontecimentos aparece representada no personagem Aziza, a mãe de Razi, que surge como «matéria-fantasma» (GORDON, 1997) portadora de uma memória traumática que representa todas as mães cujos filhos morreram ou desapareceram na guerra ou em consequência desta e cujo “dano infligido ou a perda sofrida por uma violência social feita no passado” (GORDON, 1997, p. xvi) permanece domesticado. O aparecimento de Aziza enquanto «matéria-fantasma», contrariamente ao trauma, implica que algo deve ser feito, é o momento em que “as pessoas que se destinam a ser invisíveis se dão a ver sem qualquer sinal de partida, (...) quando algo diferente, algo diferente de antes, parece que tem de ser feito” (GORDON, 1997, p.xvi). A desprivatização de versões dos acontecimentos, a possibilidade de as tornar públicas ou seja, o “reconhecimento do fantasma” (GORDON, 1997), como o evocou Avery Gordon, é muitas vezes impossibilitada pela dominação e obscurecida pelos consensos hegemónicos e, neste sentido, as práticas artísticas (refira-se o teatro e a dança) apresentam-se como uma possibilidade na “desprivatização de versões” (GODINHO, 2013). Este argumento é nitidamente evidenciado pela encenadora Mónica Gomes em relação ao personagem Louca:

A Louca, do lado direito, excepto durante as suas intervenções, assume uma posição estática, em cima de um pedestral, composto por uma caixa preta semelhante ao pedestrais de Museu. O museu que é por excelência o lugar de homenagem à memória, de exposição da História. Esta imagem procura remeter para a ideia de estátua e para a importância da memória e da arte como forma de inscrição na grande História, que no caso da Louca reflete a memória traumática (GOMES,

2016, p.53).

Apesar do personagem Louca falar sempre a partir do pedestal, símbolo das “versões fortes” (TRAVERSO, 2012) e da escrita da história, nalguns momentos, entre eles a crítica à história de Razi, o personagem desce do pedestal, tomando a frente do palco, sendo que este assumir da frente do palco marca os momentos em que os «fantasmas irrompem» por entre o discurso memorial reivindicando um lugar para as versões silenciadas na História oficial e um reconhecimento público da “assombração” (GORDON, 1997). A par da Louca, também o personagem Coro estabelece uma forte relação com a performance da memória traumática, uma vez que o seu corpo é a reencarnação da própria «assombração» (GORDON, 1997):

O Coro (...) vem dar voz aos mortos e mimetizar momentos passados, assumindo identidades várias, reforçando a importância do registo e da memória. (...) Também por isso o Coro está presente em grande parte do tempo, nem que seja em contra-luz, pois é a sombra e a presença constantes de um passado que ajuda a construir e reconstruir o presente e o futuro (GOMES, 2016, p.46-47).

O Coro é o melhor exemplo de como evocar os “fantasmas” através dos dramas estético-teatrais é dar visibilidade às “versões fracas” (TRAVERSO, 2012), ajudando-nos “a olhar para trás para ter a certeza de que o futuro existe, pois foi por ele que caíram os que hoje aqui lembramos” (GODINHO, 2013, p.205). Posto isto, o discurso do soldado ou a presença da Louca e do Coro não pretendem apenas expressar histórias de “fantasmas”, mas consertar erros de representação e “entender as condições em que a memória foi produzida em primeiro lugar, em direção a uma contra-memória, para o futuro” (Gordon, 1997, p.22). Neste sentido, o espetáculo não só questiona as versões dominantes, como se converte num espaço alternativo para a expressão das «versões dos fracos» de grupos que foram excluídos da história oficial, numa articulação entre as «versões fracas» e o “discurso oculto” dos subordinados (SCOTT, 1990).

Conclusão

A prática memorial enquanto matéria do fazer artístico surge como um instrumento simbólico de rememoração a partir do corpo (ZILI; SANTOS, 2015). É a partir do corpo enquanto arquivo e repositório das «versões fracas» em confronto com as

«versões fortes» (TRAVERSO, 2012) que os artistas reclamam as memórias silenciadas ou suprimidas da Guerra Civil Síria ou dos seus conflitos e traumas pessoais. Procuram, através da transposição de sentimentos relativos às versões traumáticas de um período marcado pela repressão, guerra e violência, reinterpretar os factos e encontrar um sentido de justiça, ao passo que denunciam a instrumentalização da memória em função de uma história oficial do conflito. Mais do que propor um reconhecimento dos «fantasmas», os artistas pretendem reclamar o seu não esquecimento e partir destes propor uma consciencialização em torno do conflito, pois, o “reconhecimento do assombramento é uma maneira especial de saber o que aconteceu ou está a acontecer” (GORDON, 1997, p.63). Se o conflito político, a ordem da revolução e a desordem da guerra, ou seja, o “drama social” refletido na performance, se descarrega “na sensibilidade de quem o observa com a força de uma epidemia” (ARTAUD, 1983, p.22), esta epidemia ou *mise-èn-scene* do «drama social» é tecida no momento em que o corpo encruzilha as teias da memória com as tramas do esquecimento. Urdida no palco da história, a *mise-èn-scene* do «drama social sírio» compõe-se a partir de memórias e esquecimentos, sobrepondo o passado ao presente para que se crie um futuro onde o chão se apresenta como um lugar liminar onde é possível a coexistência de diferentes formas de poder e onde a improvisação não surge apenas enquanto válvula de escape, mas compreende também um momento de antiestrutura e resistência político-cultural.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Sónia V. de. "Práticas artísticas contemporâneas: imaginação e exibição da nação". Em GODINHO, Paula (coord.), *Antropologia e Performance - Agir, Atuar, Exibir*. Castro Verde: 100Luz, 2014, pp.99-113.
- ALONSO, María García. "El descanso de los muertos. Territorios del morir y del permanecer". In: GODINHO Paula; FONSECA, Inês; BAÍA, João, (Coords.). *Resistência e/y Memória - Perspectivas Ibero-Americanas*. Lisboa: IHC-FCSH/UNL, 2014, pp. 315-324.
- ARAÚJO, Pedro. "Encontrando em Pina Bausch os caminhos para as memórias do corpo", Em DE JESUS, S. (Org), *Anais do VIII Seminário Nacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual: arquivos, memorias, afetos*, Goiânia: UFG/ Núcleo Editorial FAV, 2015.
- ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- BARBA, Eugénio. *A arte secreta do ator: dicionário de antropologia teatral*. Campinas: Editora Unicamp, 1995.

- BUCCHIERI, Jean Paul. *O Terceiro Corpo na escrita cênica contemporânea*. Uma proposta de intervenção para a formação do intérprete. (Tese de doutorado em Motricidade Humana). Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa, Faculdade de Motricidade Humana, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel, 1989.
- CEDEÑO, Janneth. “Arte y política. Entre propaganda y resistencia”, Em *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, vol. 37, n.º 2, Bogotá: 2010, pp. 221-243.
- CERBINO, Beatriz. “Dança e memória: usos que o presente faz do passado”. Em Inês Bogéa. (Org.), *Primeira estação: ensaios sobre a São Paulo Companhia de Dança*, 1 ed, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, v.1, 2009, pp. 33-47.
- CHAGAS, Gisele. “A(s) estrada(s) para Damasco: reflexões sobre as experiências de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio”. Em *Revista Antropolítica*, n. 37, 2014, p. 403-423.
- CONZ, Rosely. “A criação em cena: memórias, percepções e imagens que emergem do corpo que dança”, Em *Revista aSPAs*, vol. 2, n.1, 2012, p. 58-65.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol.3, Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DIAS, Ana Cristina. *Este lugar de memória. o corpo-arquivo na dança contemporânea*. (Projeto de Investigação - Doutoramento em Educação Artística), Porto: Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto, 2015.
- ESPINOSA ARANGO, Mónica. “Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. Em *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, nº5, julho-dezembro, 2007, pp.53-73.
- FAZENDA, Maria José. “Corpo naturalizado experiência e discurso sobre duas formas de dança teatral americanas”, Em VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras: Celta, 1996.
- FOUCAULT, Michel. “Of other spaces”, Em *Architecture, Mouvement, Continuité*, nº5. 1984, pp. 46-49.
- FOUCAULT, Michel. “Os Corpos Dóceis”, Em *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, tradução de Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 1987, pp. 162-194.
- FRADIQUE, Teresa. “For years, I have dreamed of a liberated Anthropology”. Em GODINHO, Paula (Coord). *Antropologia e Performance - Agir, Atuar, Exibir*. Castro Verde: 100Luz, 2012, pp. 9-24.
- FURTADO, Beatriz. “Corpo-Arquivo nas obras filmicas de Sigalit Landau e Marina Abramovic”, Em *O corpo, lugar da memória* (Texto apresentado na Bienal de Dança de Fortaleza), 2012.

- GARCIA, Cristina Freire. *Memória e Representação (através) do Corpo*. (Projecto de Mestrado em Ciências da Comunicação - Especialização em Comunicação e Artes), Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012.
- GODINHO, Paula. Usos da Memória e práticas do património. Alguns trilhos e muitas perplexidades. IN: GODINHO, Paula (Coord). *Usos da memória e práticas do património*. Lisboa: Colibri, 2012.
- GODINHO, Paula. “Agir, atuar, exhibir. Antropologia e Performance, uma introdução” e “A violência do olvido e os usos políticos do passado: lugares de memória, tempo liminar e drama social”, Em GODINHO, Paula. (Coord). *Antropologia e Performance - Agir, Atuar, Exhibir*. Castro Verde: 100Luz, 2014a, pp. 9-24; 193-213.
- GODINHO, Paula, “Tempo, memória e resistência”, Em GODINHO Paula, FONSECA, Inês; BAÍIA, João, (Coords.). *Resistência e/y Memória - Perspectivas Ibero-Americanas* [Documento electrónico], Lisboa: IHC-FCSH/UNL: 2014b, pp. 5-15.
- GOMES, Mónica. *Eu Sou Mediterrâneo: um espectáculo sobre a banalidade do mal*. Dissertação (Mestrado). Lisboa: Escola Superior de Teatro e Cinema, 2016.
- GORDON, Avery. *Ghostly matters*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- GREBLER, Maria Albertina Silva. “Bausch e Brecht: a dança-teatro e o drama épico”, Em *II Seminário e Mostra Nacional de Dança Teatro*, Viçosa, 2010.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, São Paulo: Vértice, 1990.
- LEPECKI, André. “Coreopolítica e coreopolícia”, Em *ILHA*, v. 13, n. 1, 2011, p. 41-60, jan./jun.
- . “Planos de composição: dança, política e movimento”. Em RAPOSO et al, *A terra do não-lugar. Diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: editora UFSC, 2013, p. 109 – 120.
- LOPES, Beth. “A performance da memória”, Em *Revista Sala Preta*, vol. 9, 2009, pp.135-145.
- LOWENTHAL, David (1995), “Como conhecemos o passado”, Em *The past is a foreign country*. 7ª Edição. [Trad. Lúcia Haddad], Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NORA, Pierre. “Entre memória e história – a problemática dos lugares”, Em *Les lieux de mémoire*, I La République. Paris: Gallimard, 1984.
- PINTO COELHO, Sílvia Tengner Barros. *Corpo, Imagem e Pensamento Coreográfico: da pesquisa coreográfica contemporânea enquanto discurso: os exemplos de Lisa Nelson, Mark Tompkins, Olga Mesa e João Fiadeiro* (Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação - Comunicação e Artes), Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2016.

- PORPINO, Karenine. "Corpo, Dança e Memória: territórios convergentes", Em *VI Congresso de pesquisa e pós-graduação em artes cênicas*. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.
- PRINZAC, Mônica. *Performance da dor*. (Dissertação de Mestrado em Teatro do Centro de Letras e Artes). Rio de Janeiro: Centro de Letras e Artes, Universidade do Rio de Janeiro, Brasil, 2005.
- SANTOS, Cláudio Félix dos et al. "A memória escrita no ar: dança enquanto memórias das experiências humanas", Em *X Seminário Nacional do HISTEDBR. Contribuições para a história e historiografia da educação brasileira*. Unicamp, 2016.
- SCHECHNER, Richard. "Victor Turner's Last Adventure". Em: TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*, NY: PAJ Publications, 1986.
- SCOTT, James. *Los Dominados y El Arte de la Resistencia*, Barcelona: ERA, 2000.
- SOUZA, Maria Luiza. "Cinema, ditadura e memória: questões para uma antropologia do cinema narrativo", Em *26ª. Reunião Brasileira de Antropologia*, Anais 26 RBA, Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008.
- TAYLOR, Diana. "El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política". Em *Teatro al Sur*, nº 15, 2000, pp. 33-40.
- TRAVERSO, Enzo. "O Tempo e a força". Em *O passado, modos de usar: história, memória e política*, Lisboa: Edições Unipop, 2012, pp. 55-71.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*, Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold; *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VIERMUNHOZ, Angélica. "Entre corpo e lugar: dançar o chão". Em *ALEGRAR*, 16, 2015.
- ZILI, Gabriela; SANTOS, Carlos. "A produção artística através das memórias políticas: uma elaboração de novas memórias", Em *XIV Seminário de História da Arte*, nº5, vol.14, 2015, pp. 01-14.

autora

Sílvia Alexandra Raposo

É antropóloga, dramaturga e escritora portuguesa, com licenciatura e mestrado em Antropologia. Atualmente é doutoranda vinculada ao Centro em Rede de Investigação em Antropologia, no polo da Universidade Nova de Lisboa.

Recebido em: 01/08/2017

Aceito para publicação em: 07/11/2018

Aproximación etnográfica del hábitat y *habitus* auto-representados en las realizaciones audiovisuales de los productores informales en la ciudad de Santo Domingo de los Colorados (Ecuador).

EDUARDO FABIO HENRÍQUEZ MENDONZA

Universidad Autonoma de Barcelona, Barcelona, Catalonia, Espanha

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p171-199

resumo La presente es una aproximación etnográfica que hace uso de las herramientas de la antropología audiovisual para acceder a las percepciones del hábitat y *habitus* auto-representados en las realizaciones audiovisuales (películas en formato DVD) de los productores informales en la ciudad de Santo Domingo de los Colorados (Ecuador). A través de las herramientas de la etnografía audiovisual se analizan aspectos de la cultura material, condición económica y parte de sus trayectorias biográficas y profesionales. Este acercamiento ayuda a deducir cómo se representa su percepción de la realidad y cómo estos aspectos influyen directamente en la preproducción, producción y postproducción de sus trabajos. Con estos interrogantes se abordaron también los procesos de realización en cuanto a temáticas, estilos, escenarios y distribución comercial. Teniendo en cuenta el concepto “*bricoleur*” en cuanto a su actuación espontánea, las escenas improvisadas, y el aprovechamiento de espacios y tiempos.

palabras Claves Productores informales; cultura material; narrativas audiovisuales; auto-representación; ficción.

Ethnographic approximations to habitat and habitus self-represented in audio-visual realizations of informal producers in Santo Domingo de los Colorados (Ecuador)

abstract This paper is an ethnographic approach that uses audio-visual anthropology as a tool to access the perceptions of the self-represented habitat and habitus in audio-visual productions (movies in DVD format) of informal producers in the city of Santo Domingo de los Colorados (Ecuador). Through the tools of ethnographic anthropology, aspects of the material culture, economic condition and part of their biographical and professional trajectory will be analysed. This approach helps in deducing how they represent their perception of reality and how these aspects directly influence the preproduction, production and post production of their work. Along with these questions, the production process in terms of themes, styles, scenarios and commercial distribution, are addressed. Likewise, the experience “*bricoleur*” of the producers is

considered in terms of their spontaneous acting (amateur actors and actresses), improvised scenes, and use of time and space, among other factors that give life to the narrative drama like the contexts where these films are shot that contribute originality, strength and intrinsic value to history.

Keywords: informal producers; material culture; audiovisual narratives; self-representation; fiction.

Uma aproximação para uma etnografia do habitat e *habitus* autorrepresentados nas realizações audiovisuais dos produtores informais na cidade equatoriana de Santo Domingo de los Colorados (Ecuador)

resumo O presente artigo é uma abordagem etnográfica que utiliza as ferramentas da antropologia audiovisual para compreender as percepções do habitat e habitus auto-representados nas obras audiovisuais dos produtores informais. Estes produtores têm materializado suas obras em filmes de distribuição local na cidade de Santo Domingo de los Colorados no Equador. Ademais, as ferramentas da etnografia audiovisual descrevem como a cultura, status económico e as trajetórias pessoais e profissionais estão relacionadas com a produção audiovisual. Esta aproximação etnográfica ajuda na descoberta de como as percepções da realidade dos produtores influenciam directamente a pré-produção, produção e pós-produção de seu trabalho. Além disso, estas questões influem nos processos de realização dos temas, estilos, cenários e distribuição comercial. Também, tendo em conta as experiências “*bricoleur*” dos produtores em actuação espontânea (atores e atrizes amadores), cenas improvisadas, e o uso do espaço e desempenho do tempo, entre outros factores que dão vida ao drama narrativa como os contextos onde os filmes são filmados estão contribuindo para a originalidade da história, força e valor intrínseco.

palavras-chave produtores informais; Cultura material; Narrativas audiovisuais; Auto-representação; Ficção.

Narrar la realidad¹

Toda realidad narrada se transforma cuando se la interpreta con cualquier medio de comunicación. Pero, el hecho real no pierde toda su verosimilitud, ni mucho menos vigencia cuando se lo representa en el campo de las narrativas orales, escritas, visuales y audiovisuales. Los registros de los sucesos captados por medios digitales y escritos desvanecen las fronteras entre realidad y ficción (GUARINI; De ANGELIS, 2014). La ficción como herramienta de narración audiovisual, se convierte en aliada estratégica al momento de manipular tiempos y espacios. Permitiendo “profundizar una exposición y

¹ El presente artículo fundamenta uno de los resultados obtenidos durante la etnografía audiovisual de mi proyecto de investigación doctoral: *Análisis de las representaciones en las narrativas audiovisuales de productores informales en Ecuador a partir de una etnografía audiovisual de sus estilos, escenografías y distribuciones comerciales*, bajo la dirección: Tutor Jorge Grau Rebollo de la Universidad Autónoma de Barcelona y Co-tutor Juan Ignacio Robles Picón de la Universidad Autónoma de Madrid.

reflexión sobre conflictos, actividades ilegales o asuntos tabúes sin involucrar directamente a las personas” (BOUDREAULT-FOURNIER, NOVAES; HIJIKI, 2017, p. 44). Por ello, las narrativas audiovisuales de los productores informales, término que desarrollo más adelante, permiten registrar en estado vigente voz, sonidos, imágenes, movimientos que en cierta medida convierte el “ficcional” “en ese acto universal, social y –cultural” (RODRÍGUEZ HERRERO, 2012, p. 5).

Los deseos de un productor audiovisual informal, deseos que no se diferencian de un productor audiovisual formal, están centrados en que sus obras generen diversas emociones al público receptor. La mayoría de las narrativas audiovisuales de los productores informales parten de historias comunes que tratan de representar verosímil y ficcionalmente temas de amor, engaño, violencia, esperanza, superación, tragedia, entre otros hechos cercanos a nuestra realidad. Durante la etnografía se pudo observar que cuanto más un productor informal representa en su narrativa audiovisual la cotidianidad, lo natural, lo común, mayor conexión emocional logrará con su público.

Esta conexión íntima está dominada por la percepción social que el productor informal tiene de la realidad. En este contexto lo real abordado por lo ficticio se convierte en espectáculo, en entretenimiento, en otras formas de recrear la memoria espacial y temporal de una comunidad. Pero ¿cómo se representa la percepción de la realidad?, ¿qué sucede cuando una persona que vive esa realidad trata de representarla en narrativas audiovisuales?, ¿cómo asume estas representaciones la sociedad dónde sucedió el hecho? Con estos interrogantes se inició esta investigación en la ciudad de Santo Domingo de los Colorados (Ecuador), donde circulan películas formato DVD de realizadores desconocidos en el contexto del cine nacional ecuatoriano. Las narrativas representan una realidad que ha sido lejana y negada por un grupo social con mayor capital económico, pero, una realidad cercana y cotidiana para un grupo de personas con recursos económicos limitados que sobreviven en la urbe mediante el comercio informal.

Campo etnográfico

La ciudad de Santo Domingo de los Colorados, ocupa una posición geográfica estratégica como puerto terrestre de intercambio comercial entre la costa y la sierra ecuatoriana. Sus dinámicas comerciales formales e informales han atraído a personas de toda la nación y de otros países vecinos, quienes buscan en este territorio una mejor oportunidad para sus vidas (TORRES EGAS; TORRES LÓPEZ, 2009). Esa configuración

social de migrantes que llegaron en un principio sin recursos económicos con una bolsa llena de sueños y un cartón donde dormir, son el común denominador de algunas historias que vemos representadas por los productores informales en sus narrativas audiovisuales.

En esta ciudad, el tránsito social de inmigración ha aportado a los productores informales experiencias, historias y nuevas formas de entender el mundo. Por ello, desde una postura empírica, las nuevas narrativas audiovisuales se construyen bajo un “*bricoleur*”² de lo que tenga el productor a mano, aprovechando el “conjunto de materiales heteróclitos” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 36) que no están en relación con su rodaje, pero le ayudan a construir la representación, auto-representación y los modelos estereotipados de la industria hollywoodense (ADESOKAN, 2014).

Por otro lado, las mismas dinámicas sociales de esta cotidianidad masiva de lo urbano se manifiestan en formas discursivas, visuales y prácticas en la calle. Estas formas de percibir de los productores informales también pueden analizarse bajo los estados del capital cultural planteado por la teoría de Bourdieu, donde la incorporación está ligada al cuerpo del productor informal y se supone su incorporación, asimismo, el estado objetivado del capital cultural es transmisible “en soportes tales como escritos, pinturas, monumentos” (BOURDIEU, 2007b, p. 195-201). De este modo, al representarlo audiovisualmente con historias que generan identidad, despiertan sentimientos y visualizan espacios comunes, sus narrativas se convierten en nuevas formas de repensar, resignificar y recordar los sucesos que constituyen sus realidades.

PRODUCTORES INFORMALES

En el marco de esta investigación se seleccionaron dos productoras de la ciudad para la realización de esta etnografía. Los productores informales entrevistados son actores naturales no profesionales, que en un determinado momento de su ocupación laboral (formal o informal) decidieron poner un alto en su vida y darle rienda suelta a su imaginación, llevando a las narrativas audiovisuales las situaciones experimentadas, escuchadas, leídas en la prensa o vistas en televisión.

Los productores informales a partir de estas plataformas tratan de emular las narrativas cinematográficas con dispositivos domésticos, escenarios improvisados,

² Este término mantiene su vigencia en cuanto operador conceptual ya que considera las transformaciones dentro del cambio social y cultural “sin dejar de lado las limitaciones de las estructuras y tradiciones” (MÉLICE, 2009, p. 97).

anotaciones que marcan la pauta de la acción mas no el diálogo. En cuanto al perfil, los productores informales son empíricos y ejercen varios oficios dentro del comercio informal y formal de la ciudad. En algunos casos, a duras penas, alcanzan un salario mínimo.³

Como pilar de sus producciones está la actuación intuita por un grupo de actores naturales, de manera que la narrativa y la ambientación dramática se tornan esenciales, aportando a la historia originalidad, fuerza y valor intrínseco. Desde esta representación subjetiva "la teoría más resueltamente objetivista debe integrar la representación que los agentes se hacen del mundo social y, más precisamente, su contribución de la visión de ese mundo" es aquí donde la representación de los productores impone su "propia visión del mundo o la visión de su propia posición en ese mundo, de su identidad social" (BOURDIEU, 1990, p. 287).

En otras investigaciones encontramos algunas convergencias en cuanto al perfil de algunos productores informales como son los "*cineastas regionales*" en Perú. Las coincidencias se presentan en sus labores informales dentro del comercio, los géneros fílmicos, y sus producciones de carácter empírico. No obstante, según Bustamante y Luna estos "suelen tener estudios técnicos o superiores en otras áreas como educación, derecho o ciencias sociales" (2014, p. 191). Además, postulan que muchos de los "*cineastas regionales*" han comenzado como actores y luego han incursionado como directores, guionistas, camarógrafos, sonidistas, entre otros trabajos.

La afinidad en cuanto a los perfiles de los productores informales no se presenta como un caso aislado y exclusivo de Santo Domingo de los Colorados. Encontramos en otros estudios como (*Ecuador Bajo Tierra: videografías en circulación paralela*) que en otras ciudades del país también se manifiestan este tipo de representaciones y auto-representaciones audiovisuales bajo la dirección de productores no profesionales (ALVEAR; LEÓN, 2009). Asimismo, la similitud del perfil de los productores no profesionales se reproduce en países como Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, México, Nigeria, India, entre otros, "con las particulares propias del contexto del cual emergen" (VACA, 2015, p. 12).

³ El productor informal "obra sin plan previo..." y al no ejecutar dicha obra con "*materia prima*, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos..." procede a realizarlo alejado de recursos, métodos y usos tecnológicos normales; actuando desde su conocimiento o experiencia "*bricoleur*" (LÉVI-STRAUSS, 1997, P. 35).

En principio, para un productor informal no hay cámara, ni actores, solo breves anotaciones en una vieja libreta que cumple la tarea de guardar las ideas de sus historias. En este cuaderno de notas, en forma “*bricoleur*”, estructura primero sus aspiraciones a guionista, donde esboza en breves anotaciones sus imágenes mentales, “imagen que se aproxima al recuerdo seleccionado que posteriormente reaparece en los relatos orales, como descripciones-interpretaciones” (RAPOSO, 2009).

En segunda instancia, aparece la concepción del género fílmico, donde el productor informal fórmula una explicación asistida por su imaginación, dando sentido a la trama, acción y el contexto de la historia. Ejemplo de ello es la representación de la superación social, la cual puede ser: psicológica, económica o educativa. Representaciones que se denominan en algunas entrevistas realizadas a los productores informales como “*reflexiones*” por el objeto de su mensaje.

En tercer lugar, se encuentra la participación actoral del mismo guionista y director, ya que se convierte en indispensable su participación como protagonista principal al ser el único que conoce en su totalidad la trama de la historia y los detalles más pequeños en cuanto al rodaje.

En el cuarto lugar, están las estrategias de comercialización, animadas en algunos casos por una red de socios que distribuyen de mano en mano las películas que sostienen los rodajes. En otro caso, está la autofinanciación del rodaje por parte del director, quien sale a vender por las calles su obra cinematográfica y cuando ya ha sacado su inversión la cede a las redes de distribución comercial pirata del país.

Esto me motivó a estudiar las percepciones, auto-representaciones y representaciones visuales que se construyen en los procesos de producción. Los cuales presentan esa “génesis social y una parte de los esquemas de percepción, pensamiento y de acción que son constitutivos” a los que Bourdieu llama *habitus* (BOURDIEU, 2007a, p. 127).

Para esta etnografía, propongo el término productor informal para identificar a la persona sin ninguna formación técnica en cinematografía, sin título académico, dedicada a oficios varios, que destina parte de su tiempo a recrear sus imaginarios cotidianos y situaciones vividas a través de narrativas audiovisuales en formato DVD con el fin de contar una historia y generar un ingreso económico extra para su hogar.

Este trabajo se centra en recoger algunos aspectos de las experiencias en la preproducción, producción y postproducción realizadas por los productores informales en los contextos de rodaje. Este registro lo hago, luego de conocer parte de su cultura material, condición económica e historia de vida. La observación participante me ayudó a entender cómo estos aspectos influyen directamente en sus producciones. También me permitió examinar los procesos de realización en cuanto temáticas, estilos, escenarios y distribución comercial.

La transfiguración de la venganza

Las primeras narrativas audiovisuales de las productoras informales que seguí durante esta etnografía, llevan en sus títulos la palabra venganza. Llama mi atención como esta palabra se repite anunciado el género fílmico de la acción en la película. Pensé de inmediato que la venganza puede ser imaginada y propuesta desde otras plataformas; y que mejor que estas sean creativas, expresivas y emocionalmente compartidas desde el lenguaje cinematográfico.

La venganza de Cristóbal

El productor informal Cristóbal Idilio Zambrano Vera, mejor conocido como Criszamver, nació en el recinto las Mercedes (Manabí), años más tarde se fue a vivir con su familia al territorio que se conoce como la Manga del Cura (Manabí). A los trece años se muda solo a Santo Domingo y vivió en las calles dedicándose a lustrar botas, lo que no le permitió terminar sus estudios de bachillerato. En su adolescencia se traslada a Quito, donde se dedicó al deporte alcanzando a ser representante de la provincia de Pichincha en atletismo, boxeo, fútbol y taekwondo. Además, fue jefe de cocina y administrador en un restaurante por cuatro años donde ganó mucho dinero.

Con el dinero ahorrado en Quito compró varias cabezas de ganado que puso bajo la administración de sus padres en la Manga del Cura. En esos años su hermano fue asesinado, circunstancia que causó calamidades y discusiones familiares, ya que la venganza era una vía para saldar lo ocurrido. Esto lo lleva a tomar la decisión de vender todo en la Manga del Cura e irse a trabajar y viajar por Sudamérica. A finales de los años noventa vuelve a Ecuador. El país pasaba por una profunda crisis económica, y como muchos ecuatorianos se sintió forzado a migrar terminando su periplo en España. En 2004 regresa al país, se radica en Santo Domingo y se dedica a vender artesanías en la calle.

Cuando lo conocí a finales del año 2013 abandonaba el oficio de artesano. Me dijo que cumplía 45 años y había decidido dedicarse al oficio de productor audiovisual, artista, director, guionista y vendedor de sus propias producciones. Durante múltiples encuentros fue contándome diferentes historias de su vida. Dichas historias reposan anotadas en forma de guión en una pequeña libreta que conserva con mucho celo. Me dijo que conserva más de cuarenta guiones escritos y que cada uno pertenece a un momento de diversas situaciones ocurridas en la ciudad de Santo Domingo.



Gráfica 1: Criszamver en su puesto de artesanías, en Santo Domingo de los Colorados
Fuente: archivo fotográfico del autor, 2013

Criszamver me invitó a la casa de Héctor Peña a un visionado de su nueva narrativa audiovisual. Héctor, es productor informal y fue el camarógrafo y editor de su nueva narrativa. La realización audiovisual titulada *La Venganza de Cristóbal*,⁴ cuenta la historia de un niño que vive feliz en la hacienda junto a sus padres. Un día dos malhechores interrumpen su cotidianidad y matan a su familia para quitarles la hacienda y robarles lo que tenían. El niño logra escaparse al bosque y queda recluso allí durante veinte años, viviendo como Tarzán con la naturaleza. Un día escucha gritos de una mujer en la selva en la cual vive y sale a su auxilio, encontrándose con una joven que ha sido secuestrada por

⁴ Link de visualización <https://www.youtube.com/watch?v=BtJfFOY011U&t=54s>

varias personas. Para su gran sorpresa, dos de los secuestradores son los mismos que habían asesinado a sus padres.

Luego de una larga charla sobre la película, Criszamver queda pensativo y me cuenta que él había hecho la película por venganza y coraje. Sentía que tenía que subsanar la sensación de impotencia y frustración de hechos pasados. Además de ese sentimiento, esta película nace impulsada por el coraje que sentía hacia unas personas que lo habían humillado en producciones anteriores.

Esta transfiguración de la venganza convertida en una producción audiovisual como *La Venganza de Cristóbal*, según Criszamver alcanzó ventas mayores a dos mil copias en solo tres meses de circulación e impulsó su segunda obra. Este hecho motivó a otros productores informales quienes entre los años 2014-2015 estrenaron nuevas narrativas alcanzando ventas, que, a su vez, estimularon otras realizaciones.



Gráfica 2: LED Producciones

Fuente: archivo fotográfico del autor, 2014

Líder Edison Loor Loor es el presidente de LED Producciones, la segunda productora que seguí durante la etnografía. Actualmente es vigilante y portero en una empresa. Tiene 45 años, bachiller, nació en el recinto Las Piedras (Manabí) y se radicó en Santo Domingo desde el año 2000 junto a su familia. En nuestra primera reunión fue acompañado con varios socios de LED Producciones. Ese día socialicé el interés de mi investigación, exponiendo cuál sería mi postura como etnógrafo en sus rodajes. Ellos me aceptaron con un gesto más de agradecimiento que de sorpresa, abriendo las puertas de su

grupo con una bienvenida muy familiar. Me preguntaron si podía asesorarlos durante los rodajes, les contesté que podía ayudar (desde una posición técnica) para que no influyese tanto mi visión en sus narrativas.

Al segundo encuentro solo fue Líder, conversamos sobre su vida y su trabajo. Por seis años trabajó para una empresa en la cual sufrió un accidente perdiendo los dedos meñiques, medio e índice de su mano izquierda. Este accidente cambió por completo su vida. El seguro de la empresa lo jubila como persona discapacitada. Ese nuevo estado le dejó mucho tiempo libre. En ese tiempo conoce a un amigo dedicado a la pelea de gallos, quien le cuenta un hecho violento que sucedió en una gallera en Santo Domingo y lo animó a escribir algo sobre lo sucedido.

Líder, meses más tarde descubre que tiene facilidad para estructurar una historia como un guión cinematográfico. El amigo lo anima diciéndole que dispone de su apoyo para que realice una película. El nuevo libretista, sin tener idea de realización audiovisual asume el reto bajo una ávida emoción entre temor y valentía. Lo primero que hizo fue acreditar una cámara de vídeo digital, luego con la novedad de la cámara fueron apareciendo los actores, en su mayoría amigos y familiares, quienes no tenían ninguna experiencia frente a la videocámara, pero contaban con una disposición desbordante. Esta primera producción llamada *La Venganza de los Galleros*, marcó su camino. Durante la experiencia descubre que le gusta actuar, dirigir, cantar y editar. La realización se basa en hechos reales. Narra la historia de dos familias que se enfrentan por dinero, amor y placer. La venganza por medio de la muerte, delimita los territorios y fortalece el poder de una de las familias en la ciudad de Santo Domingo.

Líder me comentó que junto a sus socios decidieron realizar la segunda parte de la producción titulándola *Secuestro por Venganza*,⁵ cual narra la venganza de la familia desterrada. La cacería, el secuestro y el incendio del alojamiento de los agresores generan un enfrentamiento a muerte entre las dos familias. Esta segunda experiencia de rodaje les aporta confianza y solidez grupal. Decidiendo organizarse como una productora independiente LED Producciones. El ánimo grupal lleva a la producción en 2014 de *Los Amores de David*,⁶ realización mucho más ambiciosa. La producción trata sobre Pedro David, un empresario exitoso que sostiene con todos los lujos a su esposa Bárbara

⁵Link de visualización: <https://www.youtube.com/watch?v=W4NafaOAH8c>

⁶ Link de visualización: <https://www.youtube.com/watch?v=Bbb5qAl6yGY&t=3s>

Santillán. En un accidente conoce a Jenny González, una joven muy atractiva de quien se enamoraría más adelante. La historia cambia cuando Bárbara descubre a Pedro David con Jenny y esta intenta asesinarla, impactando con una bala a Pedro David y dándolo por muerto. Esta narrativa tuvo mucha acogida en el público familiar por ser un drama reflexivo.

Según los productores informales muchos de los hechos expuestos en sus narrativas audiovisuales representan una realidad experimentada social y personalmente. Los hechos que, para muchos ciudadanos, clase media alta, pueden presentarse ficticios o ajenos a sus cotidianidades no son aceptados en esta clase social. Por ello, el impacto y circulación de sus producciones tiene su mayor audiencia en los transeúntes cotidianos del comercio informal o, quienes tratan de sobrevivir cada día en la urbe, clase media y baja, ya que las producciones retratan situaciones violentas, de marginalidad y desigualdad que les son comunes. Es por esto que el uso del concepto de *habitus* planteado por Bourdieu permite entender y explicar la vinculación entre los hechos sociales y las experiencias percibidas y representadas por los productores informales.

Hábitat y Habitus

Criszamver y Líder nacen en la misma provincia, ambos llegaron a Santo Domingo en la misma situación laboral. Además, ambos provienen de una condición socioeconómica baja y limitada, arribando con los sueños y esperanza en que esta ciudad les brindara una oportunidad laboral. Criszamver pudo sobrevivir con sus artesanías muchos años, este fue conocido por diversos sobrenombres en la ciudad como “*Hippie*”, “*El Gitano*”, “*El Mono*”, “*Tarzán*”, “*Chaman*” y “*El Colorado*” por sus diferentes atuendos para vender. “Mientras, Líder -conocido también como *Colorado*”, se dedicó a labores bajo relación de servicios en diferentes empresas. Las dinámicas comerciales de la ciudad fueron ubicando a cada uno en actividades fortuitas dentro de los lugares que decidieron habitar (CAPDEVIELLE, 2011).

Estos lugares, de lo privado, lo íntimo, lo individual se convierte en espacio de reencuentro personal para los productores informales, de igual manera, ayudan a comprender el mundo representado en sus narrativas audiovisuales. Lugares representados con sistemas simbólicos que producen una correspondencia, según la teoría bourdieusiana, “entre las estructuras sociales y las estructuras mentales,” estos espacios

contribuyen esencialmente al producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social (2008, p. 36). Otra de las correspondencias se da "entre las divisiones objetivas del mundo social -particularmente en dominantes y dominados en los diversos campos- y los principios de visión y división que los agentes aplican" (BOURDIEU, 2007b, p. 133). Las correspondencias producen así una visión de mundo que no está exenta de las coacciones estructurales.

Es así como concebimos las normas impuestas por la sociedad en que vivimos. De acuerdo con profesora Claudia Zamorano, el hábitat hace referencia a "las prácticas y representaciones" que permiten el desarrollo de un sujeto ubicarse "dentro del orden espaciotemporal" creando con el ambiente una relación íntima (2014, p. 282). Pero ¿qué pasa cuándo queremos compartir esta intimidad? ¿Cuándo nuestros pensamientos desean develar lo que somos y cómo lo vivimos dentro de estos espacios? Estos interrogantes surgen por la constante auto-representación que hacen los productores informales de sus hogares y espacios laborales en las películas.

Criszamver define su hábitat como un museo. Sobre el umbral de su casa cuelga un pedazo de madera color rojo que anuncia el nombre "*Rancho el Descanso*" con letras pintadas en blanco. En ella encontramos un museo de su propia vida. En esta actividad "*bricoleur*" "cada elemento representa un conjunto de relaciones a la vez, concretas y virtuales; son operadores, pero utilizables con vistas a operaciones cualquiera en el seno de un tipo" (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 37). Él mantiene una exposición de materiales *heteróclitos* permanente sobre todas sus historias y aventuras, además sobre su cosmovisión del mundo. Exposición que permite construir una idea de sus pensamientos hacia el mundo y su interacción con éste. En toda la pared y el techo cuelgan prendas de vestir, armas de fuego, utensilios de cocina, bicicletas, lanzas de pambil, arcos, flechas, botellas, piedras, semillas de colores, raíces de árboles fosilizados y una serie de fotografías que narran desde su infancia hasta el artista que es hoy. En el centro de la casa tiene seis mesas con sus bancos de madera y sombrillas de paja, a cada lado de estas mesas se encuentra árboles frutales con una inscripción sobre cuidar la naturaleza y una hamaca de caña guadua.

La explicación de los utensilios de toda la exposición dura alrededor de cincuenta minutos. Este espacio cuenta con una sola habitación en madera de dos por dos metros

que es su dormitorio. Un pozo profundo donde obtiene el agua, un baño y cocina improvisada.

Criszamver mantiene su casa como futuro proyecto de museo y sala de proyecciones al aire libre. Piensa que como primer museo de la ciudad pronto vendrán muchas personas a visitarlo, así tendrá la posibilidad de brindar servicios gastronómicos y proyectar sus películas. Su postura ante la vida siempre ha sido la visión de la libertad y realizar sus sueños. La pasión por hacer películas la define como una respuesta contestataria de coraje a la imposibilidad o dificultad que muchos profesionales encuentran a la hora de realizar un proyecto audiovisual.

Este lugar permite ver elementos detonadores de su memoria y la realidad que lo circunda.⁷ Los instrumentos cuentan historias de circunstancias experimentadas, recrean contextos que luego lo vemos reflejados en sus películas como: *Juegos del Destino* (2013), *Venganza de Cristóbal* (2014), *Criszamver* (2015), *Criszamver 2*, (2016).

Por otra parte, el contexto familiar de Líder es tradicional. Él vive con su esposa y sus cuatro hijos. En nuestra primera conversación, antes de conocer su casa, Líder dejó claro quién sostenía el hogar, dicho pronunciamiento establecía el rol de su esposa como ama de hogar. Esta sentencia determinó mi mirada sobre su hábitat. Dato que evidencia la posición de los materiales de trabajo que privilegian la distribución en su hábitat familiar. En la sala de su casa tiene un equipo musical de gran potencia que utiliza para amenizar las fiestas que contrata (también es cantautor y animador de fiestas), un televisor conectado a un reproductor de DVD y quince películas. Tiene una habitación especial para editar audio y vídeo, dos habitaciones más para sus hijos y su esposa y un espacio amplio para cocinar.

Esta ideología es coherente frente a la representación que él hace de la familia en su narrativa audiovisual *Los Amores de David* (2015). Líder me cuenta que en esta película retrata parte de su vida, ya que su esposa es tan celosa que podría llegar a matar a quien trate de interponerse en sus caminos sentimentales.

⁷ En el documental "*O fio da memória* (1991)" del director brasileiro Eduardo Coutinho, vemos cómo se construye un tipo de narrativas que evoca el pasado del Sr. Gabriel Joaquim dos Santos. En comparación a Criszamver, Gabriel también activa sus mecanismos de memoria presentado sus recuerdos en forma fragmentada y sin organización. Echando mano de lo que tiene o puede disponer, estimulando el "*bricoleur*" que dispone en materia a su propia historia. Tanto en Criszamver como en Gabriel, podemos encontrar hechos materiales que representan planos de conocimientos unilaterales como la Casa de las Flores y el Rancho el Descanso que los hacen hombres excepcionales.

Estos aspectos contextuales, materiales, culturales y sociales van arrojando detalles del complejo tejido perceptivo, ideológico, representacional de sus vidas. El hábitat del que hablamos genera distintas prácticas que van sucediéndose distintamente en contextos diversos a partir de su experiencia “*bricoleur*”. Este hábitat moldea el *habitus* bourdieusiano de “experiencias pasadas” catalizando acciones, sistemas de disposiciones, estructuras que integran percepciones que, sin lugar a dudas, potencian las representaciones dadas por los realizadores audiovisuales. El *habitus* como potenciador social confiere experiencias previas, estableciendo la capacidad de diferenciar el mundo social representa “lo bueno lo malo, lo vulgar, lo distinguido”. Sistemáticamente produce prácticas que conllevan acciones individuales y colectivas asegurando experiencias, historias, actuaciones de inmanencias pasadas (CAPDEVIELLE, 2011).

Desde la diferencia, los habitus auto-representacionales de estos dos productores nos permiten adentrarnos audiovisualmente a un Santo Domingo desconocido para muchos habitantes locales. Sus miradas, sus posiciones socioeconómicas, sus situaciones familiares, Líder casado con un enfoque tradicional del rol matrimonial y Criszamver soltero y su visión liberal de aventurarse a la vida. Ellos perciben la realidad desde sus propias experiencias, construyendo universos paralelos que transmiten mensajes de representaciones ajustadas a sus imaginarios y sus diversas fuentes de información.

Las fuentes que más alimentan sus imaginarios es la información que circula por las calles de la ciudad en forma oral. Sus portavoces exageran los hechos creando tensión narrativa y generando mayor impacto al receptor. También se nutren de la prensa escrita local y los noticieros de televisión.

Por ende, su *habitus* se presenta como sistemas generadores y organizadores de experiencias y representaciones que se ajustan objetivamente a sistemas “reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (BOURDIEU, 1991, p. 92).

Percepciones encontradas

Durante esta investigación traté de hablar sobre las narrativas audiovisuales de productores informales con los diferentes directores culturales del área pública de la ciudad. Sus manifestaciones fueron unívocas, “*estas producciones no representan la*

realidad de la ciudad". Este comentario se generó luego del estreno en el 2015 de la película "Rosario" del director local Luis Ángel Carvajal, la cual contó con apoyo de varios entes gubernamentales. La producción trató sobre la prostitución en la ciudad. El problema estaba en los contextos donde se desarrolló el rodaje. La producción representaba el trabajo sexual, la venta de alcohol y los focos de delincuencia en lugares cercanos a la administración municipal tales como la calle peatonal, el parque Zaracay, entre otros exteriores del municipio.

Durante una conversación con el director Luis Ángel Carvajal declaró que su objetivo era generar conciencia sobre esta problemática en la ciudad. El tema no era solo de crear zonas de tolerancia *"sino ejercer el oficio de la prostitución en forma digna"*. Ya que es una realidad local que el estado no puede tratar violentamente. Por su parte, Líder me comentó que él había asistido al lanzamiento. Su desacuerdo estaba en las palabras salidas de tono, en la constante escenas sexuales y algunos personajes que no consideraría aptos como artistas para sus películas, como los transexuales, homosexuales, drogadictos, ladrones y alcohólicos que en consecuencia son auto-representaciones directas en el contexto de esta narrativa audiovisual. Líder terminó declarando que respetaba la obra del compañero.



Gráfica 3: portada película Rosario

Fuente: archivo fotográfico del autor, 2015

En cambio, Crizamver me comentó que le sorprendió la presencia del Alcalde en el acto de lanzamiento de dicha película, quien luego de las fotografías y las palabras de lanzamiento se levanta en plena función y les dice a los técnicos que detengan la proyección porque la violencia y las imágenes de la película hacen quedar mal a la ciudad y no aportan nada educativo, ni valorativo a la audiencia. Para él, la película no fue tan fuerte y exaltó que se haya tenido en cuenta a algunos personajes de la cotidianidad nocturna de la ciudad.

La película luego fue estrenada en salas de cine comerciales. El rumor de las escenas fuertes, de la participación de algunos personajes reales de la vida nocturna generó expectativas y una buena acogida en las salas de cine de la región. Abordé a algunos espectadores, sus comentarios no fueron positivos ya que ellos esperaban más escenas de sexo y acción. En cuanto al mensaje y a la representación hecha de la ciudad, se sintieron ajenos ya que poco habitan esa zona de la ciudad por considerarla peligrosa. Mi pregunta de inmediato fue ¿qué consideraban peligroso, el lugar, las personas que transitan o habitan la zona? Sus respuestas fueron contundentes al decir “todo”.

Santo Domingo de los Colorados es conocido en todo el país como la ciudad del placer. El negocio de los “*night club*” es próspero. Uno de sus atractivos turísticos nocturnos es hacer un tour por la “*vía del placer*”. La vía que conduce a la ciudad de Quevedo alberga en tan solo siete kilómetros y medio, más de diez salones para adultos de todos los extractos sociales. Sus nombres son un tanto dicientes: *La Luna, Dos y Medio, La Casa de las Muñecas, El Harén del Puma, Harén, Viña Cariño, Las Flores, el Kapital, Son de Cali, Casa Blanca* entre otros. Dentro de la ciudad existen desde los más exclusivos como 5-15, hasta los de servicio callejero, de los cuales hace referencia la película “*Rosario*”.

Crizamver, en una de nuestras entrevistas, me pidió que fuese a un “*night club*” con él. Me comentó que su próximo rodaje se desarrollaría en ese lugar. Me dijo lo siguiente: “Mi próxima película tratará sobre un secuestro de una joven del pueblo que fue mi novia y nos íbamos a casar. Unos malhechores la llevan a la ciudad y la ponen a trabajar como prostituta por su belleza virginal. Y es aquí donde entra Crizamver a rescatarla y vengarse de todos” (Conversación, 16/9/2016).

Me cuenta que la historia está inspirada en un hecho real de unas jóvenes que fueron víctimas de la trata de blanca en la Manga del Cura, y que ellas hoy en día viven de

ese oficio en España. Criszamver transfiere sus experiencias del campo a la ciudad, pero con la percepción del redentor, vengador, héroe, aquel que devuelve la esperanza y la ilusión de justicia social.

Acudimos una noche al lugar donde él ya era cliente asiduo. Pedimos una mesa y conversamos con el administrador del “*night club*”. Éste le dijo que no había ningún problema, que lo único que pedía era evitar nombres y actos que comprometa la integridad y el buen nombre del lugar. Criszamver se comprometió con lo requerido y le dijo que le avisaría el día de la escena. Acto seguido pidió dos cervezas y llamó a una afrodescendiente que ya conocía. Cuando se le acercó me dijo: “*viste, así es que tienes que grabarme feliz con mi chica y soltó una carcajada*”. Yo asentí con mi cabeza y dibujé una sonrisa en mi cara de asustado preguntándome sobre la coherencia entre su comportamiento en ese momento y su futura realización audiovisual.

La práctica representacional se expresa también en el cuerpo de los productores informales y de las personas con las que interactúan. Durante la socialización se transfieren e incorporan las “estructuras inmanentes” de un mundo. Para Pierre Bourdieu el cuerpo “modelado por las estructuras sociales y mentales es un cuerpo socializabilizado, estructurado, que se ha incorporado a las estructuras inherentes donde se interiorizan los esquemas del *habitus*”. El cuerpo de los productores, las personas con las que interactúan y audiencia es moldeado y condicionado por sus restricciones materiales, económicas y culturales. Los moldes y limitaciones generan conductas y disposiciones, por ende, el aprendizaje no se presenta como un comprender, sino que se incorpora mediante la experiencia y se introduce en el cuerpo. La práctica, entonces, garantiza una comprensión del mundo distinta al “desciframiento consciente” (1999, p. 180-182).

MEMORIA DE LO INVISIBLE

Como vemos, la experiencia de Criszamver, Líder enmarcan una serie de circunstancias para entender la ciudad desde otras representaciones visuales. Ellos no tratan de criminalizarla, tratan de mostrarla como la perciben, claro, utilizando la ficción, representando el lugar donde viven. Se podría pensar que los productores informales se determinan: “Sólo en la medida en que se determinan a sí mismos. Pero las categorías de percepción y apreciación que proporciona el principio de esta (auto)determinación están

a su vez ampliamente determinadas por las condiciones sociales y económicas de su constitución” (BOURDIEU; WACQUANT, 2008, p. 177).

Por ello, sus producciones evocan una ciudad que para muchos es invisible, ajena, negada, en tanto para ellos es simplemente real. El estar allí, en ese campo invisible pero presente, les permite narrar a través de imágenes en movimiento. Convirtiéndolos en recreadores de sus propios contextos que son ampliados por sus condiciones materiales, biográficas y económicas, por donde:

La representación de la diferencia deberá entenderse, por lo tanto, como el, resultado de un proceso de clasificación social y culturalmente determinado que en última instancia nos habla más de cómo una comunidad entiende el mundo que de la realidad intrínseca de éste. De este modo, el interés de una clasificación dependerá más que de aquello que se nos muestra, de lo que deliberadamente está ausente (GUARNÉ, 2004, p. 47).

El producto audiovisual como esa realidad intrínseca representada es el objeto mismo de lo que se niega, se esconde, se invisibiliza socialmente, ejemplo de ello es la violencia, el secuestro, la desigualdad social, los lugares y personas que son señaladas injustamente como peligrosas entre otras situaciones representadas en las narrativas audiovisuales. Lo que el productor informal entiende como realidad, se presenta entonces como posible memoria colectiva a partir de su narración ficcional. Y allí está el objeto: el marco mismo de la realidad representada. La función y proceso en recrear audiovisualmente los hechos sociales se convierten en testimonio y memoria cultural. La experiencia de los productores audiovisuales resalta el valor intrínseco representado culturalmente.

Según los mismos productores informales sus narrativas audiovisuales se han visto marcadas socialmente por la condición socioeconómica que representan. Por ello, sus actuaciones, expresiones, vestimentas y presencias, son estereotipadas como inferior, vulgar y popular por aquellos que no se sienten representados en las narrativas audiovisuales. Desde lo subalterno como fuerza de resistencia hacia los señalamientos “se manifiesta, entonces, la periferia, la miseria y los márgenes que devienen en la suerte de “centro silente o silencioso” del que habla Gayatri Spivak” (SILVA., 2006, p. 47).

Las relaciones que se establecen socialmente entre las jerárquicas del poder, frente a lo subalterno demarcan fronteras entre lo privado y el sujeto que habita la calle, lo público, lo informal. Todo aquello que se representa audiovisualmente en sus narrativas como lenguaje corporal, dialecto, tono de voz, vestido, diálogo, mensaje, ambiente, imagen, contextos, hábitat, *habitus*, manifiesta esa mirada lejana, extraña, negada y ajena que expone la jerarquía.

Las producciones de Crizamver y Líder, no buscan desdibujar, deconstruir, combatir el imaginario social estereotipado que puedan salir de sus narrativas. Son conscientes que sus películas emulan los estereotipos hollywoodenses, en donde el héroe nunca muere, convirtiéndose en justiciero social, en el cual, la moral guía conscientemente sus actos éticos y sociales. Estas narrativas audiovisuales se convierten en conducto de expresión, manifestando espacios y tiempos que están fuera de algunas clases sociales dentro de la ciudad. Ellos capturan con sus lentes una cotidianidad invisible cargada simbólicamente de contextos que otros transeúntes que habitan la calle consideran peligrosas. Sus narrativas observan en cada captura una realidad que se sucede constantemente. Y esta representación es, a su vez, lo invisible. El estar allí, el realizarse allí, configura su presencia que pasa inadvertida para el otro que mira y habita lo cotidiano.

Una ciudad no se hace sola, se construye a diario; y si queremos entenderla, debemos hacerlo desde las diversas expresiones que se dan en ella (OBRADORS, 2005). La prensa, el comercio formal e informal, el transporte, los transeúntes, entre otras dinámicas marcan espacios y tiempos sociales, creando imaginarios colectivos. Estos aspectos guían cualquier análisis que se quiera hacer de ella. La prensa anuncia hechos violentos e inseguridad a diario. El comercio formal e informal dinamiza diversas economías. El transporte público y privado en el centro de las ciudades deviene los comportamientos de los transeúntes y fragmenta contextos. Las ciudades nos las imaginamos e inventamos a diario. Es lo que Benedict Anderson ha denominado como comunidades imaginadas (1993), y es ese imaginario el que representan las realizaciones audiovisuales de los productores informales.

Durante esta etnografía identifiqué temas recurrentes en diversas conversaciones con Crizamver, Líder, Héctor Peña, Ángel Carvajal y otros actores y productores audiovisuales. Crizamver siempre habló sobre la justicia, la responsabilidad, la camaradería que lo rodea y caracteriza. Sus sueños son viajar a México y de allí Hollywood

para realizar una película con Danny Trejo (actor estadounidense de origen mexicano de nombre artístico “*Machete*”). Mientras que para Líder la reflexión es importante, dar ejemplo sobre la moral, la fidelidad, el amor a la familia y a Dios. El sueño que constantemente expresaba, pensativo, era llevar una de sus películas a cualquier sala de cine comercial.

El lugar auto-representado

Abordar a las narrativas audiovisuales en sus procesos de realización requiere de una amplia mirada en sus contextos de preproducción, producción, posproducción. Las particularidades de estas obras se encuentran en los productores informales que fortalecen los lugares auto-representados con su actuación intuida, sus escenas improvisadas y el aprovechamiento de espacios y tiempo representativos socialmente. A continuación, abordaré algunos aspectos importantes durante estos tres momentos de producción.

- Preproducción, locaciones y género fílmico: nuestras percepciones están modeladas por diversas circunstancias ambientales, biológicas y culturales. La memoria deviene cual “*bricoleur*” a nuestra cultura material. Por ejemplo: el contexto socioambiental y económico donde crecieron Criszamver y Líder, está marcado por su cultura material y la naturaleza. Ambos migran del campo a la ciudad, abandonando sus familias, buscando mejorar sus vidas en todos los aspectos. Por diversas circunstancias sus caminos son totalmente diferentes. Criszamver decide no tener familia y aventurarse a la vida del día a día laborando en el comercio informal. Líder construye una familia y busca trabajos formales bajo relación de servicio. Estos aspectos se reflejan en sus guiones y sus géneros fílmicos, y también determinan su hábitat y *habitus*.

Las locaciones en sus narrativas audiovisuales son en consecuencia las siguientes: en la película *Criszamver 2*. El rodaje se produjo entre Santo Domingo y La Manga del Cura, donde se rodó gran parte de la película. Los contextos de grabación son lugares llenos de historias violentas, de personajes prófugos de la justicia por ajustes de cuentas o venganza. La primera muerte en esta narrativa se produce en un camino lastrado. Criszamver se enfrentaba a su primer enemigo llamado “*El Diablo*”.

Allí, en el lugar de la escena, han sucedido múltiples asesinatos por diferentes motivos, entre ellos el de su hermano. La secuencia de esta escena es improvisada, todos aportábamos comentarios para darle fuerza a la acción. Lo único que no se improvisó fue el escenario, Criszamver ya lo había escogido con anterioridad, puesto que este es

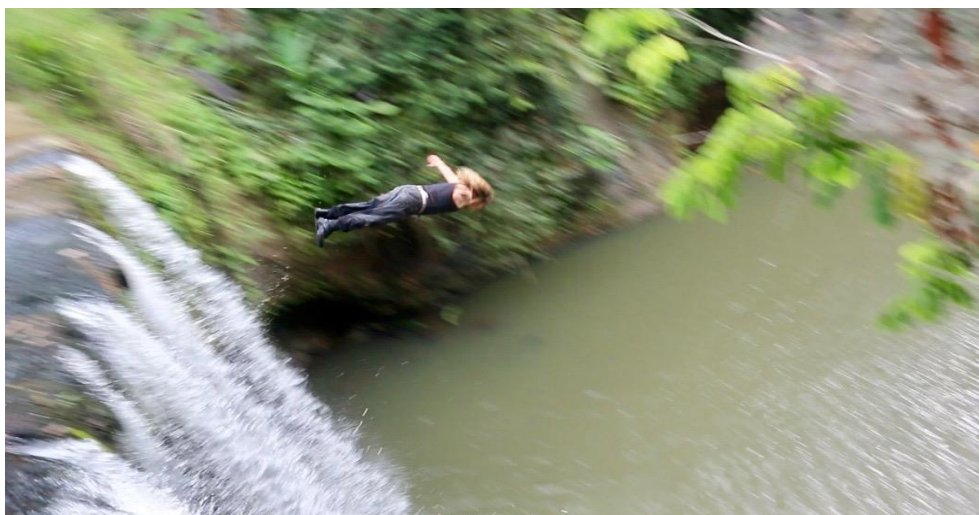
representativo para los espectadores de sus producciones al ser lugares llenos de historias. Aquí entra la temática y el género acción.

Las locaciones de Líder, en *Los Amores de David* son más urbanas. Buscan representar esa ciudad de clase media alta. Restaurante de lujo, prósperas empresas, mansiones, clínicas privadas, servicio doméstico, autos de alta gama, vestidos costosos y lugares exclusivos de diversión.

Aquí, entra la temática y el género dramático de sus narrativas audiovisuales. El engaño visto como aberración social se convierte en detonador de violencia fatal. Los celos, la mentira, la codicia, la lujuria se exponen trágicamente desde una moral que carece de conciencia ética. Líder denomina estas producciones como un mensaje de reflexión social. Ambas producciones escenifican sus percepciones temáticas y representan esa cultura material que han experimentado, instituido y adquirido, desde sus propios espacios.

- Producción: la actuación intuida, es decir, actores naturales de poca experiencia, escenas improvisadas, el aprovechamiento de espacios y tiempos entre otros factores, dan vida al drama. La mayoría de artistas en la película de Crizamver son ocasionales. Colaboradores por antonomasia que por primera vez actúan frente a una cámara. Por tal motivo el guión se reescribe con los nuevos aportes en cada improvisación. Otra de las cualidades de estos artistas es la disposición material en cuanto vestuario, utilería, maquillaje, logística, espacios y tiempos. Estos facilitan, sus autos, sus casas, disponiendo el tiempo que sea necesario para lograr una escena. Se acostumbran con facilidad a las agotadoras repeticiones de las escenas por las múltiples equivocaciones.

Durante el rodaje de una escena peligrosa hubo tensión por parte de los familiares y amigos de Crizamver. El acto consistía en saltar de cabeza a una cascada del río “*El Pintado*” conocida como “*El Salto del Armadillo*”. Este torrente de agua es un lugar turístico de la región y respetado por las diversas muertes que ha causado a muchos osados en desafiarlo. Crizamver, era consciente que podría morir ahogado o impactar su cabeza con alguna roca en el fondo del pozo; pero también sabía que si lo lograba quedaría como un valiente y dejaría registro de su proeza en la producción. La escena tuvo muchos espectadores al conocer que se lanzaría de 12 metros de alto con vestimenta no adecuada (botas militares, un puñal de 7 pulgadas en hoja metálica y una empuñadura de hierro).

**Gráfica 4:** rodaje

Fuente: archivo fotográfico del autor, 2016

Animado decía: *“Rambo saltó de tres metros yo lo superaré con 9 metros más alto”*. Me dijo; *“hazme la toma desde arriba, vas a ver cómo lo logró.”* Su caída fue perfecta, su cabeza entró y salió velozmente del agua, comenzando a nadar rápidamente hacia a la orilla. Cuando salió los espectadores lo felicitaron y él se sentía poderoso, podría vérselo el rostro lleno de alegría.

**Gráfica 5:** rodaje

Fuente: archivo fotográfico del autor, 2014

La producción de Líder es más organizada. Con sus socios ensaya con frecuencia cada escena. Aunque también son actores naturales, en su mayoría las equivocaciones durante las escenas son porque no se aprenden el guión. Líder como director deja poco a la improvisación, no realiza escenas de gran riesgo. Esta asociación dispone de una red de amigos que gestionan lugares y colaboran económicamente para comprar utilería,

maquillaje, vestidos, arrendar transporte entre otros gastos. La escena más peligrosa fue rodada en un barrio popular llamado “*La Cadena*” conocido en la ciudad por el expendio de drogas y la delincuencia.

Allí, se realizó la toma donde Pedro David se refugió luego que Bárbara le hubiese propinado el balazo en el restaurante. La escena se desarrolló en una casa de tablas que crujían y se movían al caminar sobre ellas. Líder aprovechó unas escaleras e improvisó una nueva escena donde su personaje caería al tratar de bajar unas escaleras de maderas podridas y resbalando estruendosamente a la calle gritando del dolor que lo ayuden. Cuarenta minutos más tarde terminó la escena, Líder nos manifestó que se había golpeado con fuerza el dorso y que sentía molestias, pero seguiría la grabación.

Para Crizamver un rodaje se puede hacer en un mes. Para Líder, toma hasta un año. Ambos se exponen a que el éxito o el fracaso marquen sus producciones. El primero por aquello de las repentinas improvisaciones. El segundo porque en medio de la película un protagonista se vaya a otra ciudad por diversas razones y deje inconcluso su personaje.

El hábitat y *habitus* influye en sus procesos de producción, permitiendo apreciar las marcadas diferencias en las formas de rodar una película entre Líder y Crizamver. El primero es muy ordenado y siempre actúa bajo la guía de su libreto, solo acepta aportes de sus artistas cuando observa que la escena cae en un sesgo por una limitada interpretación por parte de un actor. Es aquí cuando se manifiesta ese *habitus* del orden que ejerce en su trabajo de guardia y portería y aquel poder de mando demostrado en su hogar. El segundo innova el diálogo en la escena, y si esta se presta, permite que sus artistas propongan contenidos de más acción y suspenso. Por ello, el *habitus* de Crizamver es ligero formado en la cotidianidad impredecible de la calle y la aventura. A la hora de rodar escenas peligrosas Crizamver puede arriesgar hasta su propia vida. No es que presente un desarraigo de su hábitat, sino que la entiende (según él) como parte esencial de su ser. Líder prefiere no asumir riesgos, pero dado el caso de peligro opta que su personaje lo asuma. El control del hábitat para él es importante. Frente a la percepción de la realidad del hábitat y *habitus* sus ideas, argumentos, posturas guardan una semejanza considerable. Aunque discrepen en las formas de presentar la realidad, Líder prefiere que haya pocos muertos en sus producciones, mientras que en las películas de Crizamver los muertos hacen parte fundamental de la acción. En síntesis, el *habitus* para Crizamver y Líder se presenta como esa suerte de sentido experimental de lo que debe hacerse en determinadas situaciones.

- Postproducción y ocupaciones diversas: mientras que Criszamver maneja tiempos de rodaje consecuentes por su actividad laboral informal y el ir interactuando con personajes improvisados en cada escena. Líder y su asociación se reúnen los domingos para cada rodaje. Los miembros tienen diversos oficios son ama de casa, taxista, vendedor ambulante, albañiles, cantante, estudiante, entre los ocasionales como un médico, abogado y policías.

Por esa razón el trabajo de edición es más un oficio especializado. Criszamver lo realiza con Héctor Peña, estos editan durante un mes consecutivo hasta tener el producto final. Si es necesario hacer más escenas para darle más fuerza o coherencia a la trama no se complica y las realiza. Mientras Líder edita construyendo secuencias por bloques y luego las lleva donde Peña para pulir y agregar efectos especiales. Héctor Peña, cuando no consigue el sonido deseado de un grito o una queja humana lo produce sonoramente con su voz. Héctor, se convierte en pieza clave a la hora de terminar las películas, por sus conocimientos en edición, color, sonidos, musicalización y efectos especiales.



Gráfica 6: comercialización.

Fuente: archivo fotográfico del autor, 2016

Durante la comercialización Criszamver echa mano de todos sus conocimientos en ventas. Reproduce las portadas de las películas en dos lonas publicitarias de 70 x 50 y con ellas arma una especie de caja en madera y la sube en la parte trasera de su bicicleta. Como sabe que a los niños les gusta su personaje anterior que emula a Tarzán, sale manejando su bicicleta por el centro de la ciudad vestido con un taparrabo y un collar que sostiene como dije un colmillo de un felino. Esto causa impresión y extrañeza en medio del ajetreado

comercio en los transeúntes. El primer día de ventas de la producción *Criszamver 2*, lo acompañé durante su comercialización y vendió sesenta películas a dos dólares cada una. Durante este trabajo muchas personas lo abordan felicitándolo y animando a que siga haciendo más películas.

Líder por su parte comercializa sus películas por encargo. Sus ventas son más direccionadas a personas que conoce durante la producción, familiares amigos. Sus socios se encargan de comprar en grandes cantidades a precios módicos para luego distribuirlas en sus medios. Estos casos de producción audiovisual se presentan como una nueva forma de narrar la cotidianidad e intervenir lo comercial desde el mismo productor informal. Acciones que permiten el reencuentro entre la percepción subjetiva y la percepción general.



Gráfica 7: comercialización

Fuente: archivo fotográfico del autor, 2016

Los productores informales, muestran sus cotidianidades y sus contextos desde una perspectiva que media, construye y genera otras miradas que busca narrar esa otra ciudad. El acercamiento de la antropología audiovisual en la práctica no debería ser desde el extrañamiento mismo del hecho o sujeto en sí, sino al estudio de lo cotidiano de ese hábitat y *habitus* que nos rodea.

Reflexiones finales

La antropología audiovisual esta llamada a elaborar nuevas categorías de análisis para pensar las rupturas y cambios que se presentan en el entorno variante y discursivo

que deviene del sujeto. Como lo propusieron Jean Rouch y Edgar Morín en *Crónicas de un Verano 1961*. Ya que el dispositivo audiovisual, la cámara con la que observamos permite repensar los espacios desde diferentes enfoques investigativos. El concepto de *habitus* permitió consolidar puntos de análisis sólidos a la hora de entender explicar y comprender las percepciones de los productores informales. Estos puntos nos ayudan a entender, identificar, pensar, analizar los contextos o entornos que presenta la vida de un sujeto, y lo que este construye entre la hostilidad o indiferencia de su cotidianidad frente a lo establecido y normado de una sociedad. Estos entornos los encontramos en los múltiples fenómenos generados por los medios digitales de comunicación audiovisual como se presenta en este análisis.

Esta experiencia de aprendizaje en construcción, se basó en recabar datos sobre uno de mis objetivos que busca entender las representaciones de la realidad dentro de los contextos de rodaje, escenografías y temáticas que producen los productores audiovisuales. Esta etnografía audiovisual la entiendo como un modo más de representación por diversos “factores endógenos y exógenos” de la misma disciplina (ROBLES PICÓN, 2012, p. 149). Mis descripciones, hallazgos y análisis conducen a la contextualización y visualización de imaginarios experimentados y captados por mi observación, participación e interacción con los productores informales y las personas que participan en sus producciones. Entendiendo por esto que ninguna investigación presenta una relación lineal entre lo que trata de representar el sujeto estudiado y el antropólogo. Primero por sus variadas intervenciones y negociaciones. Segundo, los sujetos disponen cómo quieren ser representados. Y tercero, estas representaciones acordadas recrean otras vías de entendimiento dentro del trabajo de campo, frente a nuestro análisis como antropólogos.

La etnografía audiovisual, en este sentido práctico, brinda la posibilidad de reformular posturas metodológicas del debate entre el peso de la palabra escrita y la imagen (GRAU REBOLLO, 2005). Más cuando estudiamos al sujeto desde la otredad y su subjetividad. Para esta investigación son claves los aportes contextuales y audiovisuales de los productores informales y múltiples personas que contribuyeron desde su hábitat y *habitus* durante esta etnografía. Ya que con ellos se fueron esclareciendo sus percepciones y experiencias. Los productores representan en sus películas más que hechos reales. Representan sueños, esperanzas, ideales que refuerzan la memoria de una familia,

colectividad, sociedad, ciudad o país. Estas representaciones suponen un encuentro del entorno o contexto hostil, negado, invisible, del capital material y cultural del sujeto. Que trata de mediar y apaciguar tensiones entre el espacio de vulnerabilidad de los sujetos personificados en las películas y el otro (espectador) que señala, estigmatiza y estereotipa.

Estas representaciones audiovisuales para su universo inmediato no pueden comprenderse fuera del contexto ecológico y humano en que está inscrita, ni fuera de las temáticas sociales que brinda. Por sus escenarios naturales, sin intervención, ni modificación alguna son clave a la hora de entender y conocer la cultura material de esta sociedad, (MACDOUGALL, 1995), (CRAWFORD; POSTMA, 2006).

Así, las narrativas audiovisuales de productores informales se van posicionando en una doble relación entre simbiosis de la realidad y una posición ficcional. Sus representaciones, subjetividades, auto-representaciones y experiencias en sus producciones visibilizan una realidad ausente que para otros contextos, personas e instituciones estatales se presentan distantes. Por ello, en sus producciones es difícil separar la realidad de la ficción. Los puntos de intersección entre las representaciones de la realidad y la ficción son los que permiten abordar los contextos, la cultura material y experimental en los que se desarrollan estas narrativas.

Referencias Bibliográficas

- ADESOKAN, Akin. Visiones de Lagos: urbanismo didáctico en el cine de Nollywood. *Bifurcaciones Revista de Estudios Culturales Urbanos*, n. 17, pp. 1–17, 2014.
- ALVEAR, Miguel., & LEÓN, Christian. *Ecuador bajo tierra: videografías en circulación paralela*. Quito Ecuador: Editorial Ochoymedio, 2009.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexion sobre el origen y la difusion del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, Ed. segunda. 1993.
- BOUDREAULT-FOURNIER, Alexandrine., NOVAES, Sylvia; HIJIKI, Rose. S. «Fabricar o Funk em Cidade Tiradentes, São Paulo: performance em etnoficção», *Cultures-Kairós* [En ligne], pp. 1-22, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*, Madrid: Editorial Taurus, 1991.
- _____. Espacio social y génesis de las clases en: BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*. México: Editorial Grijalbo 1990, p. 281-310.
- _____. La economía de los bienes simbólicos en: BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999, p.159-198.
- _____. Espacio social y poder simbólico en: BOURDIEU, Pierre. *Cosas Dichas*, págs.

- 127-142. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007a.
- _____. Los tres estados del capital cultural en: BOURDIEU, Pierre. *Campo del poder y reproducción social*. Córdoba: Ferreyra Editor, Colección Enjeux, 2007b, p. 195-202.
- _____. Espacio social y poder simbólico en: BOURDIEU, Pierre. *Cosas Dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007, p.127-142.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Una invitación a la sociología reflexiva, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- BUSTAMANTE, Emilio; LUNA, Victoria. El cine regional en el Perú. Revista *Contratexto*, n. 22, pp. 89-212. 2014.
- CAPDEVIELLE, Julieta. "El Concepto de Habitus: Con Bourdieu y Contra Bourdieu." *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, n.10, 31-45, 2011.
- CRAWFORD, Peter. Lan; POSTMA, Metje. Reflecting visual ethnography : using the camera in anthropological research. In: CRAWFORD, P. I; POTSMA, M. (Eds.) Hojbjerg: Routledge; Pap/DVD edition. January 1, 2006.
- GRAU REBOLLO, Jorge. "Los límites de lo etnográfico son los límites de la imaginación". El legado fílmico de Jean Rouch. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*. n.41, p. 1-21. 2005.
- GUARINI, Carmen; DE ANGELIS, Marina. *Antropología e imagen Pensar lo visual*. S. Soleil, Ed. Nanook. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2014.
- GUARNÉ, Cabello. Blai. "Imágenes de la diferencia. Alteridad, discurso y representación." In E. Ardèvol & N. Muntanola (Eds.), *Representación y cultural audiovisual en la sociedad contemporánea* (UOC, pp. 47-127). Barcelona, España. 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Ed. Primera en Bogotá, Colombia. 1997.
- MACDOUGALL, David. "¿De quién es la historia?" In E. Ardevol & L. Pérez (Eds.), *Imagen y cultura: perspectivas del cine etnográfico*. Biblioteca, pp. 401-422. Granada, España. 1995.
- MÉLICE, Anne. Un concept lévi-straussien déconstruit : le « bricolage ». *Les Temps Modernes*, n. 656, 83-98. 2009.
- OBRADORS, Matilde. Abrazar la existencia: Territorios de "realidad" y territorios de "ficción" en la creación cinematográfica. Univesidad Pompeu Fabra. Revista de Comunicació Audiovisual. n. 4, pp.1-13. 2005.
- RAPOSO, Quintana. Gabriela. Narrativas de la imagen: Memoria, relato y fotografía. *Revista Chilena de Antropología Visual*, n. 13, pp. 79-103. 2009.
- ROBLES PICÓN, Juan. Ignacio. El lugar de la Antropología Audiovisual: espacios profesionales y metodologías participativas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. n. 44, p.147-162. 2012.

- RODRÍGUEZ HERRERO, Virginia. Cine, sociología y antropología. La construcción social de la ficción cinematográfica. *Gazeta de Antropología*. n, 13 pp. 271-305. 2012.
- SILVA E., Juan. Pablo. Campo de poder: los pueblos originarios en el cine de ficción y en el documental chileno. *Boletín Del Museo Chileno de Arte Precolombino*, V, 11 n,1. pp. 45-54. 2006
- TORRES EGAS, Victor. Hugo & TORRES LÓPEZ, Victor. Hugo. *Santo Domingo: Cantón-Provincia*: Ed. COBOSCREAT. Santo Domingo de los Colorados, Ecuador. 2009.
- VACA, Pinto. Juan. Pablo. *CHONEWOOD: Etnografía, Cine Popular y asesinato por encargo en Chone*. Tesis: (Flacsoandes)- Maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico. FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ECUADOR, 2015.
- ZAMORANO, Claudia. El habitar y la cultura: Perspectivas teóricas y de investigación. *Sociológica México*, n, 83, p. 283-289. 2014.

autor Eduardo Fabio Henríquez Mendonza
É doutorando em Antropologia Social e Cultural pela Univeridade Autônima de Barcelona.

Recebido em 18/05/2017
Aceito para publicação em 12/11/2018

quimeras

Olhos passageiros

EDUARDO VIANA VARGAS

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p201-211

Aberto na década 1950, em pleno período colonial, um caminho de ferro corta o norte de Moçambique. Desde então, e de maneira intermitente por conta da guerra de Independência e da dos 16 anos, ele conecta o porto de Nacala, a leste, às férteis regiões de Cuamba e Lichinga, a oeste. Por ele passa há décadas um comboio que leva gente, sobretudo macuas, de Nampula a Cuamba. É o principal meio de transporte das pessoas e dos produtos de machamba entre os inúmeros povoados da região, a mais populosa do país. Este comboio de gente que por muito tempo trocou o sal pelo açúcar, como notou Licínio Azevedo, hoje cede passagem aos inúmeros comboios de carvão. Nos últimos cinco anos o caminho de ferro foi refeito e ampliado. Agora ele atravessa o Malauí e chega às minas de carvão de Tete, o foco da corrida ao carvão que levou grandes conglomerados mundiais, com destaque para a mineradora Vale, a extrair carvão mineral em Moçambique. Extraído em escala sem precedentes, desde 2016 o carvão é transportado em numerosos comboios incrivelmente grandes pelo caminho de ferro do norte, antes de ser embarcado para alimentar siderúrgicas e termelétricas na China e na Índia. O comboio de gente já não circula mais tanto quanto circulava: reduziram as viagens semanais; ele não para mais em muitos lugares onde antes parava: fecharam muito apeadeiros; ele também não autoriza mais o embarque de tantos utentes e seus pertences quanto antes se permitia: agora está tudo mais organizado, disciplinado. Dizem que o comboio ficou mais moderno. Decerto ficou mais raro.

Era madrugada de terça-feira, 06 de dezembro de 2016, quando embarquei com Júlio Paulino, um de meus amigos moçambicanos, na estação de Nampula. Era minha quinta ida a Moçambique, mas era também a primeira vez que conseguia tomar o comboio. Era verão e o dia estava quente e limpo. Afora o único vagão da primeira classe, o comboio estava cheio. Chegamos a Cuamba no final da tarde e regressamos dois dias depois. Entre ida e vinda, foram cerca de 20 horas em meio a paisagens inigualáveis e a pessoas marcantes e acolhedoras.

Composto com fotos inéditas, *Olhos Passageiros #1* abre uma série de ensaios feitos com retratos que tirei de mais de uma centena destas pessoas enquanto o comboio circulava indo ou

vindo de Nampula a Cuamba. Ele é parte de uma pesquisa mais ampla que estamos realizando em Moçambique desde 2014 no contexto do Programa Pro-Mobilidade CAPES/AULP sobre as controvérsias sociotécnicas implicadas na implantação do Corredor de Nacala.

Sou grato à CDN, que autorizou a circulação pelo comboio, ao Borges Jorge e ao Inocêncio Francisco, que fizeram a mediação com passageiros e passageiras, e sobretudo a Abel Paulo, Abodul Arlindo, Abubacar Abodolamo, Adamo Cataro, Adelino Alberto, Adriano André, Afonso Fernando, Alex Luís, Alfredo Francisco, Alves Missomal, Aly Momade, Amado Mussa, Amândio Manuel, Amelia Augusto, Amido Momade, Ana Raimundo, Anabela Matola, Anabela Matola, Andrade Vaykey, Angela Lopes, Anifa Abacar, Anita Amoren, Anselmo Pinto, Arminda João, Asanine Celestino, Augusto Antonio, Azania Carlos, Bager Antônio, Beatriz Bomba, Benedito Gito, Benito Nordino, Bento Esfraimo, Carlos Alberto, Carlota Jorge, Carolina Nseu, Carriço Massinga, Castelo Mário, Celestina Alberto, Celestino Amoren, Delfim Saide, Desalio Alberto Tovela, Dionezio Bernardo, Edmilsom Campos, Elias Rosário, Elisa Joaquim, Ema José Salimo, Ermelinda Afonso, Ernesto Joaquim, Esmilarda Carlos, Esperança João, Ester Cotinho, Euzebio Daniel, Fatima Ramadane Amoren, Felomena Manuel, Fez Francisco, Fidelga Lopes, Fidnécio Julio, Fina Victor, Flex Joaquim, Francisco Fernando, Genito Alberto, Graça Samuel, Hermenegildo Iampita, Inocêncio Tomás, Isaura Rosário, Jacinto Alfredo João, Jaclene Zacaria, Jaimito Joaquim, Janete Bernardo, Jorge Lenson, José Lourenço, Josefina Pés, Juma Esimila, Juma Momade, Liquilila Daimo, Lourenço André, Lúcia Ernesto, Luiza Ernesto, Lurdes Cumua, Manuel Citora, Manuel Chale, Maria do Céu Salvador, Marinjane Bachir, Mário José, Mercia Manuel, Miguel Gastomo, Milenio Carlos, Nascimento Lodrequis, Nelson Faustino, Nercio Luís, Noemia Augusto Helias, Orgines Jorge, Orlando Mona, Osvaldo Domingos, Pedro Carlos Bernardo, Pedro Oscar, Pedro Salvado, Piedade Charles, Queto Mamoele, Quimildo Damião, Ragide Alberto, Ramadane Amoren, Saide Arfaia, Saíde Tomas, Salvador Munambo, Sefinia Joaquim, Sifa Juma, Sonia Joaquim, Sorinha Juma, Tereza Daniel, Valdo Saide, Valodia João, Victória Bento, Zunoto Manuel e a seus filhos e filhas, que autorizaram ser fotografadas. São deles e delas os retratos.

Olhos passageiros, faces de outro modo gloriosas, resistentes do comboio do norte.

autor**Eduardo Viana Vargas**

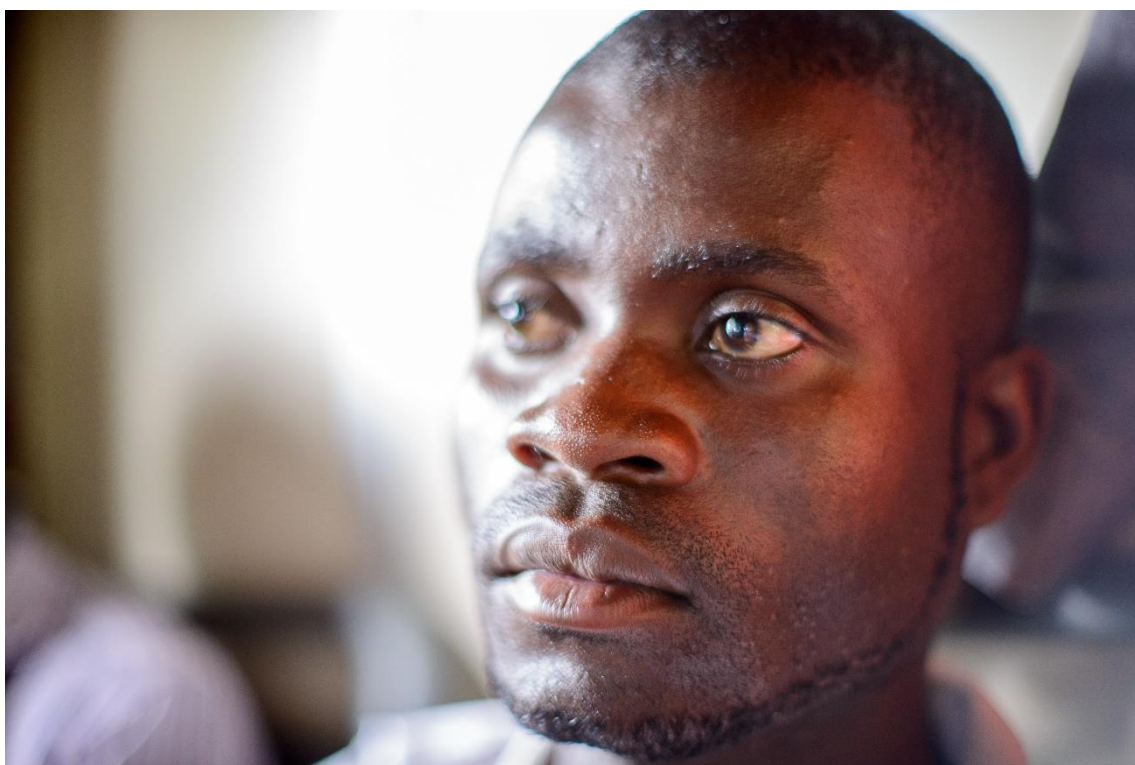
Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (1986), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992) e doutor em Ciências Humanas: Sociologia e Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (2001), realizou pós-doutorado no Centre de Sociologie de l'Innovation da École des Mines de Paris em 2005. Atualmente é Professor Associado de Antropologia na FAFICH, UFMG, onde atua desde de 1996 e onde coordena o Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas.

Recebido em 27/02/2018**Aceito para publicação em: 23/11/2018**



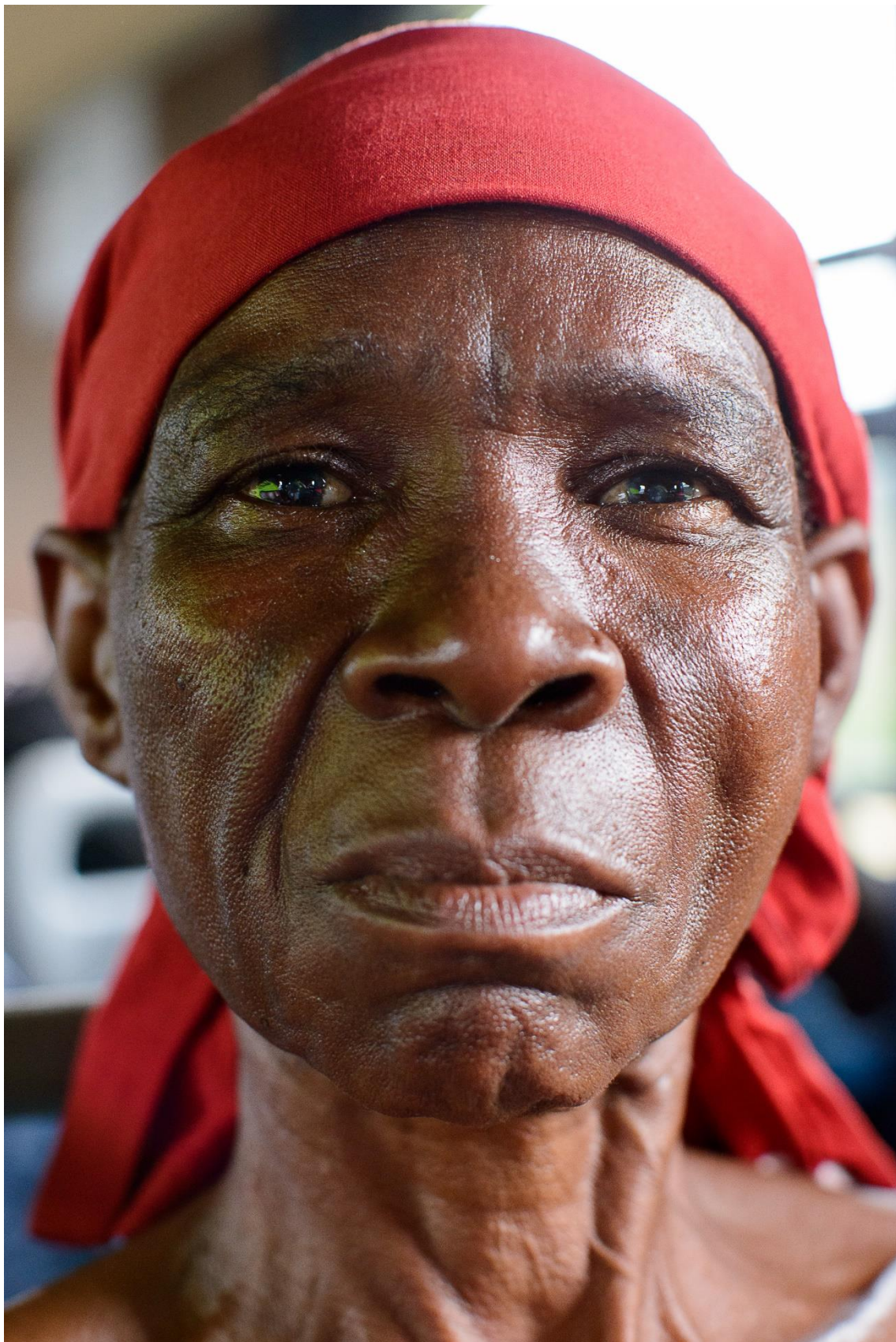














Desacimentar¹

GEISSY REIS FERREIRA DE OLIVEIRA

Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p212-218

Mesmo que fóssemos duas apenas, e uma câmera, em 2017, num prédio abandonado ainda no processo de construção, a sociedade machista, racista, meritocrática, capitalista e colonizada em que vivemos fazia-se presente. Este ensaio fotográfico é um manifesto de desconcretização a mecanismos de produção e manutenção de desigualdades experienciados assim por Raísa: paredes e muros de instituições diversas que corroboram na distinção entre eu e o outro, e entre eu, eles e a natureza.

Este Desacimentar literal de divisórias urbanas de concreto, argumento proposto por Raísa, é uma das camadas deste ensaio fotográfico. Este objetivo de produção das imagens a partir de um argumento político só é possível a partir da camada primeira desta série de fotografias, o compartilhamento de sua realização com Raísa Tenório, a mulher fotografada e proponente do desacimento, ao cabo, este ensaio só foi possível porque Raísa tinha tanto interesse nele quanto eu, porque com este ensaio viu a possibilidade de comunicar performaticamente a forma como vê o mundo e como critica este mundo.

É de Raísa Tenório o argumento e a performance de Desacimentar. Raísa portanto não é a modelo deste ensaio, é a mulher fotografada, e novamente, a proponente do tema e argumento; é a Raísa quem eu fotografo, essa mulher, numa performance que dramatiza seu manifesto, onde se revira ao avesso, de certa forma. Outra camada desta série de imagens é a busca em perceber empiricamente a (tentativa de) corporificação de modos de ser por meio do acesso a identidades sociais (pesquisa que à época realizava pela via da antropologia da saúde).

No contexto de congelamento da imagem, ressaltado seu apelo político, escolhas de enquadramento e composição, e da performance de Raísa para a câmera, caminham

¹ Agradeço à Raísa pela disposição, pelas reflexões, e por esse tema do ensaio. Agradeço também a Mônica Franch pela disciplina de Antropologia da Saúde ofertada de um jeito Incrível. Agradeço ao Fotógrafo Ricardo Peixoto por todos os estímulos na oficina de Fotografia expandida – estudo, pesquisa, experimentações e práticas no ensino da imagem. Sou grata também à Laiza Feirreira pelas conversas sobre antropologia compartilhada (ROUCH).

pela via das identidades políticas, das que nos cabem, mulheres, negras, latino americanas, e de classe baixa. Ao propor a ideia de Desacimentar, Raísa nos faz olhar para importantes questões: quem não está aqui na universidade, ou na escola, ou num trabalho formal, ou residindo numa casa? Ao mesmo tempo em que, tendo respondido a estas questões, pensamos nos lugares prováveis onde estão as pessoas não ocupantes destes lugares, ou mesmo não ocupante de um só ou alguns deles.

A metodologia do compartilhar se inicia na concepção do tema e argumento do ensaio fotográfico e segue para a produção e tudo que a sucede. No momento de produção das imagens, a cada dez ou vinte fotos explorando um mesmo assunto dentro do universo temático, visualizava com Raísa as fotos no visor da câmera, o que engatilhou análises ali mesmo, possibilitando que, ao ver e pensar nossas performances ali, a transformássemos ou não, explorasse imgeticamente mais ou menos uma ideia e uma composição, e percebesse, na leitura das imagens, se argumento e tema estavam presentes nas fotos.

O que nos faz crer que nosso querer fotográfico, audiovisual, nossa perspectiva e olhar enquanto pesquisadoras (os) se constituem em melhor representação e definição do campo, das (os) sujeitas (os), suas práticas e percepções de mundo? Os usos da imagem, potencialidades e todas suas possíveis comunicabilidades não se encerram nos usos, perspectivas e necessidades da (o) pesquisadora (o). Estas fotografias não são somente minhas e eu não sou a única que as deseja e possui. Sem Raísa, sua disponibilidade, vontade e reflexões, o Desacimentar não existiria.

autora Geissy Reis Ferreira de Oliveira

É fotógrafa e graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba

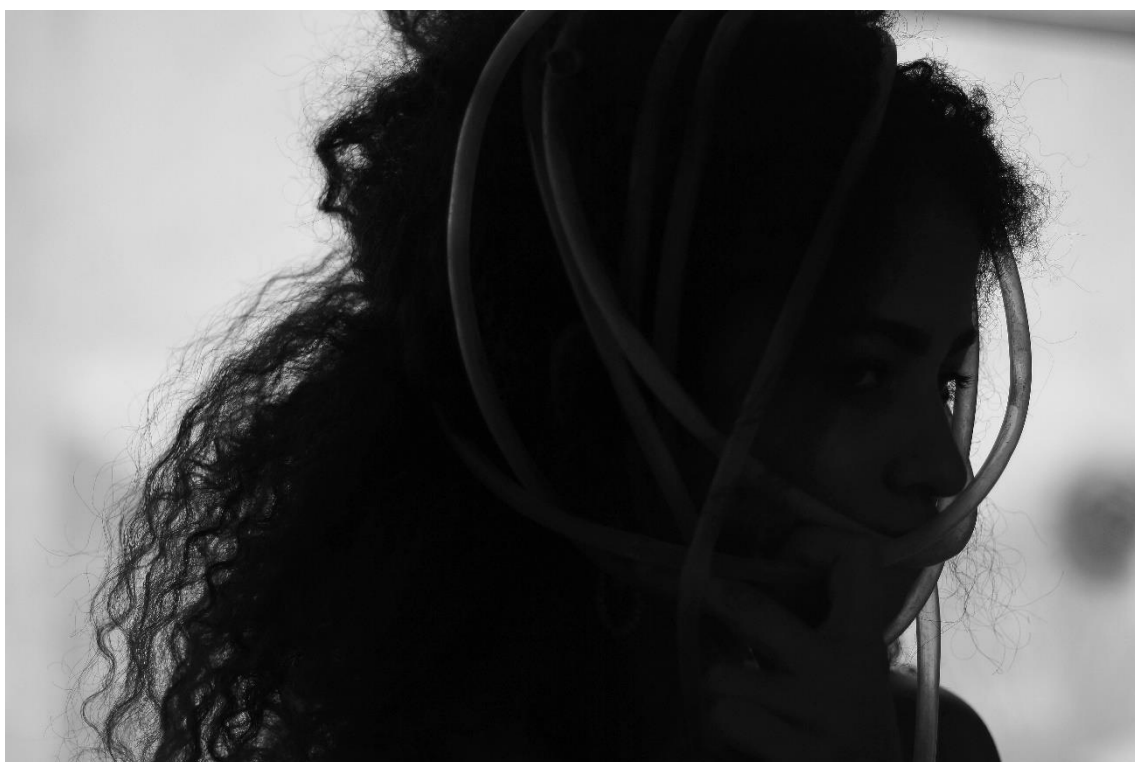
Recebido em 17/02/2018

Aceito para publicação em 27/11/2018











traduções

O princípio de individuação (contribuição a uma filosofia africana)¹

ROGER BASTIDE

TRADUÇÃO RODRIGO BULAMAH

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

REVISÃO TÉCNICA LUÍSA VALENTINI

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p220-232

O problema da individuação é um problema filosófico. Me perdoem se nesta exposição mesmo partindo de dados da etnologia africana, eu o trate filosoficamente.

Tal problema se coloca nas sociedades tradicionais? Se sim, como? É isso que veremos adiante. Mas, de qualquer forma, ele se coloca nas sociedades atingidas pelo cristianismo ou pelo Ocidente. Ele entra atualmente na reflexão dos Melanésios e dos Africanos, e estes redescobrem, a partir desse contato, mantendo-se ao mesmo tempo ligados às suas próprias tradições, as soluções que a escolástica cristã forneceu ao seguinte problema: a individuação pela matéria – a individuação pela forma.

A individuação pela matéria. É essa a reflexão que tanto surpreendeu Leenhardt, que acreditava haver ensinado a realidade da Alma aos Canaques, mas obteve como resposta de um deles que: “o que você nos ensinou é que nós temos um corpo”. De fato, o Melanésio se concebia como um nó de participações; ele estava mais fora do que dentro de si mesmo, em seu totem, em sua linhagem, em sua natureza e no social; aquilo que lhe ensina o cristão é cortar essas alteridades para descobrir sua identidade – e essa identidade é marcada pelas fronteiras do seu corpo, que o isola dos outros corpos (LEENHARDT, 1947). Isso significa encontrar a solução tomista, e, para além disso, aristotélica, da individuação pela matéria enquanto a matéria é quantidade, ou seja, adição de unidades autônomas recortadas de uma mesma extensão.

¹ Publicado originalmente em : BASTIDE, Roger. Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine). In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique noire*. Paris: Colloques Internationaux du CNRS, n. 544, 1971, pp. 33-43.

A individuação pela forma. O movimento carismático *Jamaa* que se desenvolveu nos centros industriais do sul do Katanga ao longo desses últimos anos, na maior parte das regiões do sudeste do Congo, defende que antes da sua criação, o homem já estava presente no *Mawazo* (plural de *wazo*, ideia, pensamento) de Deus e não era nem homem nem mulher, nem jovem nem velho, nem branco nem negro; ele era pura forma, diríamos nós, da inteligência divina. E é por isso que o *mawazo* torna-se uma sorte de conexão espiritual unindo a humanidade para além do tribalismo, em uma só família, em uma única *Jamaa* (FABIAN, 1966). É encontrar a solução augustiniana, e, para além disso, platônica, que funda a individuação do homem no pensamento divino enquanto Ideia (com um “I” maiúsculo).

Porém, sem dúvida, nesses dois casos, trata-se de sociedades em mutação. Compreendemos a partir disso que o problema da individuação se coloca e que ele encontra algumas das soluções próprias ao nosso pensamento ocidental. Devemos então nos distanciar desse momento de mudança para ver se o problema se coloca também nas sociedades mais tradicionais da África, nas quais, se ele se coloca, não pode naturalmente fazê-lo de mesmo modo que entre nós. Se bem que, acreditemos, nós podemos sempre traduzir os termos nativos de sua solução em linguagem moderna, a fim de melhor apreender – por analogia (já que se trata de uma questão de analogias semânticas) – o sentido profundo do pensamento africano, ou dos pensamentos africanos, no plural.

Começaremos pela geomancia, pois esta adivinhação – sendo ao mesmo tempo fortemente integrada a um certo número de populações do Oeste africano e de Madagascar, possuindo, por outro lado, uma origem árabe, mas fortemente transformada pelos povos pagãos – é uma transição natural entre as sociedades de hoje, em mutação, e as sociedades mais arcaicas, mas tendo contudo já assimilado elementos estrangeiros.

Nós já discutimos o problema da geomancia, mas em uma outra perspectiva, aquela do adivinho que é consultado e que não pode responder ao consultante se não definindo de saída e classificando em seguida o conjunto de eventos possíveis em um pequeno número de categorias (BASTIDE, 1968). Devemos abordá-lo agora na perspectiva inversa, aquela do sujeito que se dirige ao adivinho. O que ele o questiona é, sendo a condição suposta, o que irá lhe acontecer: se ele viaja, essa viagem sucederá bem? - se ele é casado, terá um filho, etc.? Em uma palavra, o que ele busca é – diríamos – sua definição diacrônica. Cada ser concreto está implicado em todo o sistema, – é a geomancia

que, pela leitura dos signos, define esse sistema, – de ações e de reações recíprocas com o mundo envolvente (a doença, a morte, o nascimento) e o mundo social (a aliança ou a guerra, a inimizade ou a prosperidade); enquanto ser vivo, ele se encontra sob a dependência do que ele chama de seu Destino, que é uma sucessão de eventos, que são para ele as palavras dos Deuses sobre seu ser. Mas que em nada difere, contudo, do problema que levantamos, sob outra forma, na filosofia contemporânea, em termos de relações entre a substância e os acidentes. Em outros termos, pois entre nós ele se coloca em termos de adjetivos qualificativos (ser branco ou negro, ser filho de X ou filho de Y) enquanto ali ele se coloca em termos de verbos, passivos (tornar-se doente, ser atingido pela morte) ou ativos (viajar, se casar). O princípio, porém, é o mesmo. Estariam os acidentes (ou os eventos) se adicionando ao sujeito para defini-lo como uma espécie de mosaico? Ou, ao contrário, é o sujeito que unifica os acidentes ao relacioná-los a ele mesmo, estruturando-os e individualizando-os? De um lado, para descobrir a origem verdadeira das diversidades individuais, é necessário ir à existência dos eventos, que os distingue uns dos outros – mas, por outro lado, sob a mobilidade cronológica desses eventos, o ser individual reside. O problema das relações entre a substância e o acidente torna-se, entre os Africanos, o problema da relação entre nossa pessoa e sua biografia (aquela que os *griots* recitarão mais tarde ou aquela que as tapeçarias daomeanas resumem em um certo número de desenhos recortados).

Devemos destacar aqui alguns dados:

1º) Cada evento constitui uma categoria de alguma forma transcendente aos indivíduos e conseqüentemente cada uma dessas “classes” pode sempre ser comum a vários indivíduos. O papel do adivinho é justamente o de subordinar o consultante a uma dessas classes gerais. Cada classe é ligada a um dos signos da geomancia e seu sentido é dado pelo ou pelos mitos que acompanham aquele signo. A história dos homens repete a história dos deuses. Esta última constitui a lista arquetípica dos eventos possíveis que podem nos definir em nossa existência concreta. Diríamos, em termos platônicos, que cada um de nossos “acidentes” existe antes como uma Ideia de Deus.

2º) Mas então se cada acidente, ou evento, existe de alguma forma como um Universal que pode se aplicar a uma multiplicidade de indivíduos, é a coleção de alguns desses universais ou, mais exatamente, é a ordem na qual eles se realizam, a lei de suas sequências, que é particular: é essa lei de uma biografia que constitui, para essa pessoa, o

princípio de sua individuação.

3º) É necessário enfim fazer uma outra observação; na geomancia, pratica-se um certo número de movimentos sucessivos e cuja significação é dada ao final por um conjunto de signos, não por um só; cada um tende a “particularizar” o evento, que é do geral para lhe fazer chegar ao particular: mas se assim o é, será que poderíamos nos contentar em dizer que o que constitui o princípio da individuação é a coleção ordenada dos eventos? Não seria necessário dizer, ao contrário, que este sujeito individual é anterior à diversidade dos eventos nos quais ele será implicado? A biografia de um homem seria então o signo de sua personalidade “diferente”, mas somente seu signo – de forma alguma o seu princípio.

Dizíamos que a geomancia nos fazia passar de um pensamento em mutação ao pensamento tradicional, pois ela possuía uma origem não negra. De fato, acreditamos que com ela estamos plenamente no pensamento tradicional. Pois se nós examinássemos as outras formas de adivinhação, como a da tarântula, por exemplo, nós veríamos que elas obedecem exatamente às mesmas regras: cada objeto colocado diante do buraco da aranha é signo de um evento, os eventos são classificados e não correspondem a um número infinito – para dar sua consulta, o adivinho não só enumera os objetos que foram tocados ou deslocados pela aranha e os que não o foram, ele os olha em um novo conjunto por eles formado. O sentido das partes é determinado pelo todo, ou seja, há a passagem dos eventos enquanto categorias universais do pensamento à sua particularização (o modo como eles se apresentarão) a um sujeito determinado. Mas a ambiguidade ainda subsiste entre as duas soluções possíveis: de um lado, a individuação é a consequência cronologicamente ordenada dos eventos que sucedem a tal indivíduo, e que é diferente de seu ordenamento para um outro; ou, de outro, ela reside, ao contrário, em uma unidade prévia do sujeito que particulariza esses eventos.

A adivinhação certamente nos aproxima do modo como o princípio de individuação é pensado pelos Africanos. Mas ela não traz a solução ao nosso problema, pois ela é alcançável por uma ambiguidade que só conseguiremos apreender ao seguirmos por outra rota.

Consequentemente, iremos nos engajar em outro caminho, aquele que é caro à etnologia tradicional, e que faz da sociedade africana uma “ordem” de inter-relações entre *personagens* e não entre indivíduos. Não que os etnólogos neguem a diversidade de

indivíduos ao imergi-los em uma comunidade que seria primeira, que seria a única realidade verdadeira; eles reconhecem que há pessoas tímidas e pessoas audaciosas, pessoas cruéis e pessoas amáveis, mas esses caracteres se organizam em um mesmo universo, constituem a unidade última das coisas, que é a unidade de uma ordem. Uma ordem na qual a pessoa se apaga detrás da personagem, não enquanto complementariedade contingente de temperamentos múltiplos, mas que se estabelece entre “status” diferenciais. Em termos contemporâneos, diríamos que o problema que vai nos preocupar a partir de agora não é mais o das relações entre a substância e os acidentes, mas o das relações entre a forma (os status prescritos aos indivíduos pela sua posição em uma estrutura) e a matéria (a diversidade dos caracteres ou das existências particulares).

É evidente que o Africano se define primeiramente por sua posição, ele é o filho caçula ou o primogênito, ele é marido, ele é pai, ele é chefe. Quando o questionamos sobre o que ele é, ele se situa em uma linhagem, ele marca seu estatuto em uma árvore genealógica. Mas é necessário notar que esses status definem o indivíduo em suas relações com alguma coisa que lhe é exterior, a ordem social na qual ele se insere. Sendo cada estatuto ligado, de fato, a um papel, a posição determina certas atitudes, certos comportamentos, modela então a conduta e, para além da conduta, a afetividade e a mentalidade. Fato é que ao curso de sua vida, uma mesma pessoa muda de status; de saída, ela é uma criança, em seguida, passa ao estatuto de adulto, de esposa, de pai, de velho. Em resumo, muda-se a personagem. O que não muda é a ordem ela mesma, pois ela constitui uma certa estrutura global da sociedade. O que faz com que se nós quisermos encontrar o princípio de individuação a partir dos papéis encenados ou das personagens, a única unidade que nós esperaríamos seria aquela da sociedade global. Compreender o africano como personagem, é compreendê-lo enquanto uma máscara. Mas atrás das máscaras, é necessário que ele possua um rosto. O fato de que os indivíduos se organizem em um mesmo universo prova que ao lado da individualidade da pessoa, existe, em outro nível, a unidade última das coisas. Ele não pode, por outro lado, destruir esse outro fato de que os indivíduos, alterando de estatutos ao longo de suas promoções, constituam também 'unidades'.

No fundo, o que acontece com os africanos não é tão distante daquilo que acontece entre nós. Os psicólogos que se colocaram o problema da unidade e da identidade do indivíduo anexam essa unidade e essa identidade a elementos sociais, a permanência de

um nome, a existência de um *curriculum vitae*, a posseção de um documento nacional de identidade. Dizendo de outro modo, somos como a faca, cujo cabo já trocamos e depois, mais tarde, trocamos também a lâmina, e sobre a qual dizemos ser a mesma faca, enquanto, de fato, nenhum dos elementos antigos permanecem... Mas diríamos, quanto a nós, que esses elementos sociais, como os eventos da adivinhação, não são nada além de *signos*; eles não possuem realidade, indicativa de unidade ou de identidade, pois remetem, por outro lado, à individuação de um sujeito. O segundo caminho percorrido não nos parece então poder nos conduzir muito mais longe do que o primeiro; ele nos mostra que a matéria, para se realizar na vida concreta, deve passar pela forma ou uma sucessão de formas unificantes; mas unificantes de que? Não se trata como em São Tomás de Aquino, que a forma do estatuto torna-se *por si mesma* particular e determinada. E se é verdade que é impossível de compreender o indivíduo fora de sua relação com os outros, não é que ele seja esse conjunto de relações, mas é que enquanto sujeito individual, ele está implicado em uma ordem de dependências recíprocas que o excede². Trata-se de algo completamente diferente. Essa dialética da forma (estatutária) e da matéria (quantificada em indivíduos) nos surge exatamente quando refletimos sobre os dois fenômenos que constituem os dois polos de um *continuum*.

Os ancestrais se dividem em dois grupos, aqueles Ancestrais próximos, que chamamos às vezes de “mortos vivos” e os ancestrais distantes, que somente enquanto o nome e o lugar em uma genealogia. Ora, esses ancestrais distantes não são nada além disso: uma posição em uma linhagem, eles são desprovidos de personalidade (cf. MBITI, 1969). O sujeito desaparece, ele possui somente uma forma pura. Por outro lado, na doutrina da reencarnação, aquilo que revive do avô em seu neto, não é necessariamente um sujeito ancião; se é tomado o nome de seu avô, isso não significa que haverá semelhanças com ele (se bem que, buscam-se sempre de forma retrospectiva semelhanças físicas, tiques ou analogias de caráter); mas, por outro lado, constantemente o que se encarna é o estatuto do avô. Herda-se, por exemplo, alguns de seus poderes religiosos e ocorre de o Pai ter uma atitude de respeito para com seu filho, pois este filho reencarna o Pai do Pai. No outro polo do continuum, teríamos então uma forma constituinte, constituinte ao menos de uma parte do sujeito. Em resumo, o segundo caminho, sem nos levar ainda ao princípio da individuação, dele nos aproxima. Demos, creio eu, um passo à

² Comentário de A. FOREST sobre São Tomás de Aquino.

frente.

Não é sem propósito que essa discussão se situe em um volume que trata da noção de Pessoa em África e que uma ampla pesquisa foi levada a cabo sobre os componentes da Pessoa nas mais diversas etnias africanas. O que parece surgir deste inventário etnológico é a pluralidade dos elementos constituintes da pessoa; o princípio de individuação se coloca, então, em última análise, para a maior parte das etnias africanas do seguinte modo: o que constitui a unidade dessa pluralidade?

Mas deve-se ir ainda mais longe. Alguns desses elementos fazem o indivíduo sair de si mesmo para participar de outras realidades. Na medida em que ele reencarna um Ancestral, por exemplo, existe nele uma porção da linhagem. Na medida em quem ele é ligado a um totem, ele possui, ao lado de sua alma interior, uma “alma exterior”, seguindo a expressão de Frazer. Na medida em que ele é possuído por um espírito [*Génie*], ele é, ao mesmo tempo, ele e Outro. Na medida em que ele é um Gêmeo, cujo irmão é um gêmeo do mato [*jumeau de la brousse*], ele rompe a distância que o separa do espaço sagrado, do mundo misterioso que palpita próximo a ele. Em resumo, o indivíduo é mais que uma pluralidade de almas corporais (alma do dedão do pé, alma do estômago, alma do coração...) e de almas psíquicas (a Sombra, o Duplo, o Sopro...), ele só existe na medida em que está “fora” e é “diferente” de si. Como é possível a partir disso, se não por etnocentrismo e generalizando aos Africanos nossas próprias concepções, falar de indivíduo? Fora do nome que lhe foi dado, ele só existe concretamente para e na rede que o religa ao tempo dos Ancestrais, ao espaço do Mistério vivo, aos Totens e aos Deuses. Fora dessa rede, ele não existe mais. O que pode constituir a unidade dessas participações à outra coisa, fora da qual não há mais nada além do imenso vazio?

A concepção ocidental define o indivíduo ao mesmo tempo pela sua unidade intrínseca; ele é *indivisum in se*; e, por outro lado, pela sua autonomia; ele se coloca pela sua oposição; ele é *ab alio distinctum*. Ora, essas duas características faltam à pessoa tal como a concebem os Africanos, que é divisível e não se distingue. Eu disse acima que gostaria de levá-los ao terreno da filosofia. Pouco importa que, seguindo as etnias, tenhamos um corpo e várias almas, até mesmo muitos princípios de vida corporal, três, quatro, cinco ou sete, até mais; pouco importa que a ideia do gêmeo do mato não exista em todos os lugares, que ele seja, aqui, ligado à placenta e, em outro lugar, não, que o mapa da África possua suas regiões de reencarnação, aquelas do totemismo, e outras regiões sem

reencarnação e sem totemismo. O que importa, é a existência em todas as sociedades tradicionais, ao menos pelo que conheço, do que chamaríamos de os dois *anti-princípios* de individuação: a pluralidade de elementos constitutivos da personalidade e a fusão do indivíduo em seu ambiente ou seu passado; em resumo, em sua alteridade.

E, contudo, é evidente que os Africanos, como nós, reconhecem os indivíduos enquanto indivíduos. Talvez até mesmo mais do que nós. Desde Lévy-Brühl, e a partir da linguística, isso foi devidamente sublinhado. Seu conhecimento do mundo é um conhecimento mais concreto do que abstrato, mais de imagens que de conceitos. Lá onde vemos um rebanho, os Nuer vêm vacas. Lá onde vemos a floresta, os Bantu vêm Árvores. Estamos então face a uma aporia, que podemos resolver somente de modo progressivo, a unidade do indivíduo supondo como necessidade prévia a unidade da pessoa humana. Seria esta a unidade de um agregado, de um nó de participações, ou de uma estrutura? Esta será nossa primeira questão.

De saída, é preciso levar em conta que os diversos constituintes da pessoa não aparecem logo de cara, no momento do nascimento; na maioria das vezes, eles se apresentam um após o outro. Identificação do nascido à linhagem pelo Nome. Ao ancestral que ele reencarna pela adivinhação. À fonte de vida totêmica. Incorporação da forma do “Personagem” nas virtualidades da “pessoa” infantil, no momento da iniciação tribal. Finalização da alma feminina, incompleta entre as jovens moças, pelo casamento que a permite realizar-se pela participação na alma masculina. Finalização da alma masculina pela sua *práxis* no seio da sociedade. Ora, essa ideia da Pessoa como criação contínua está em perfeito acordo com os mitos da criação do Universo, que comportam sempre “períodos” e se situam em uma perspectiva diacrônica, a Fala não sendo instantaneidade, mas só podendo existir ao se desenvolver em um Discurso. De qualquer forma, que essa criação progressiva da pessoa seja somente analógica ou que ela seja uma repetição da criação do cosmos, um fato permanece, uma certa unidade da Pessoa se desprende, ou mais claramente: ela é postulada pelo Ciclo da Vida do indivíduo.

Mas essa unidade postulada é ela uma unidade pensada? Para o Africano, não se pode dizer que o princípio de unidade seja o corpo, pois há muitas almas corporais, e mesmo que exista uma unidade corporal, o corpo não pode comunicar sua unidade à alma. Porque há muitas almas espirituais: força vital, sombra, duplo... e nós devemos reconhecer a independência desses diversos princípios. Sabe-se que o pensamento africano é um

pensamento por correspondências místicas e não, como a nossa, por “encaixotamentos” lógicos. Não podemos, então, encontrar neles, como entre os escolásticos que partiam da existência de três almas – uma alma vegetativa, uma alma sensível e uma alma intelectual –, a solução do encaixotamento: elas estão uma na outra como o triângulo está no tetragono e o tetragono está no pentágono. Não podemos descobrir nada além de uma solução nas correspondências. Ou seja, é necessário buscar a chave da realidade individual no conjunto de relações, que ligam o homem aos diversos princípios constitutivos do Cosmos e ao conjunto de relações sociais (aqui compreendidas, que esteja claro, que ele mantém com os Mortos). A antiga etnologia, mais preocupada em nos diferenciar dos primitivos e de buscar o que nos distingue, não está interessada em descobrir esta “chave”; ela se ateve à ideia de pluralidade das almas. Ela não quer ver nada além de uma unidade de agregação. A etnologia contemporânea, a partir dos trabalhos de Griaule, encontra a chave de uma unidade estrutural na ordem do simbólico. Decerto, esta unidade estrutural variará segundo os povos, ou seja, segundo as diversas lógicas de correspondência entre os elementos do cosmos (ou do social) e os elementos da pessoa (ou do indivíduo). Mas me parece que essas variações poderiam se exprimir, geométrica ou mecanicamente, como um só sistema, que seria um sistema de “composição de forças” – ou melhor, filosoficamente, como um só sistema, que seria aquele do jogo das dialéticas, de complementariedade, de conflitos, de suporte, de exclusão, entre princípios descontínuos. A impureza nos priva momentaneamente de tal princípio a que nos caberá reintroduzir para que a pessoa se mantenha intacta. O sono permite que escape um de nossos princípios, no espaço de uma noite, para voltar a nós no despontar da manhã. A morte nos atinge progressivamente, simplificando o teorema da composição das forças pelo desaparecimento ou ao menos o enfraquecimento de algumas dessas forças.

Desse modo, o pluralismo das Almas não impede a unidade da Pessoa. Mas essa é uma unidade formal. A de um equilíbrio. Concretamente, há estados sucessivos de equilíbrio, de desequilíbrio e de reequilíbrios entre forças que mergulham para além de nós mesmos, estando em nós mesmos, sendo nós mesmos. Senhora Calame-Griaule escreve que, para os Dogon, a personalidade está submetida à oito “polos de identificação” que parecem se neutralizar dois a dois, e que se deslocam de lugares exteriores à pessoa, onde se mantém em reserva, aos órgãos no corpo, onde permanecem temporariamente. A vida psíquica pessoal se define, então, por itinerários (CALAME-GRIAULE, 1965). P.

Tempels escreve, à propósito dos Bantu, que o corpo, o sopro, a sombra... não são nada além de manifestações sensíveis da pessoa viva, *muntu*, e ele faz dessas forças vitais particulares, determinadas, “momentos ou nós de alta tensão vital” (TEMPELS, 1949). Essas duas citações são suficientes. Elas mostram, com efeito, que as diversas populações africanas podem possuir sistemas distintos – a menos que diferentes sejam somente as expressões desses sistemas em linguagem ocidental, algo que seríamos facilmente levados a pensar –, mas a definição de unidade da pessoa está sempre dada em termos de unidade formal ou estrutural, seja em “itinerários” ou caminhos, seja em “tensões” e em “nós”.

Mas essa unidade não é nada além da base do princípio de individuação e não este princípio por si só, pois se trata de uma estrutura ou da forma que reveste o jogo dialético de princípios ou de elementos diferentes, aquilo que os etnólogos chamam pelo nome de almas simples. Uma comparação com a psicanálise de Lacan esclarecerá o que queremos dizer. Lacan distingue a ordem do simbólico, que fornece a lei de composição formal de toda estrutura subjetiva, o Pai ou Grande Outro – o Eu – o id ou objeto indeterminado – e a ordem imaginária, que forma uma combinatória de significantes diferenciados, distinguindo um indivíduo de um outro. Se compreendemos bem, há em toda pessoa, por exemplo, o polo de identificação com o Pai, que pode constituir a identidade a partir da alteridade (a cadeia de gerações na linhagem), mas esse Pai ao qual se identifica pode se manifestar pelos mais diversos fantasmas, seguindo as variadas circunstâncias através das quais pode-se viver o complexo de Édipo ou sua liquidação, até mesmo, como no caso dos paranóicos, existir no indivíduo como “vazio” que pode vir a realizar-se numa Mãe fálica. Pois bem, buscando a estrutura formal da Pessoa humana, nos mantivemos na ordem do simbólico; devemos passar agora – para definir o que nos diferencia uns dos outros – àquilo que Lacan chama de ordem do imaginário.

Porém, é claro, esta ordem do imaginário só pode se desenrolar na ordem do simbólico: ela é a explicação na concretude de um Ser. Por exemplo, no que se refere ao princípio espiritual da “reencarnação de um Ancestral”, no qual o indivíduo reencarnará este ou aquele Ancestral, por exemplo, seu bisavô paterno ou o chefe da linhagem, ele manifestará em sua vida esta ou aquela característica – no que concerne a alma exterior ou o totem ao qual nós participamos, algumas das características do animal totêmico deverão fortemente repercutir ao nível do temperamento individual, temperamento real, no que concerne os Fon, para os membros da linhagem que tem origem na pantera Agasu,

temperamentos rotineiros para os indivíduos dos clãs que se ligam ao cavalo, ao porco ou a outros animais domésticos. Não gostaríamos de entrar aqui na discussão entre Seligman, que fala da “identificação” do Negro com o boi cujo nome ele porta, e Evans-Pritchard que pensa que o processo é de comunicação através de um animal com o Rebanho e, para além deste, com a divindade. Parece ser o mesmo caso já que a escolha de um boi determinado deve ter algum efeito na elaboração de uma personalidade particular e, em segundo lugar, que a passagem do boi dado pelo pai ao boi dado pela iniciação traduz-se na gênese do indivíduo – para particularizar o desenvolvimento na duração – nas confrarias de possessão, o suplemento de alma que provém do fato de um Deus habitar em sua Esposa mística não se traduz somente no curso do transe, onde se encena a história arquetípica do Deus, mas, como eu ponderei no caso das religiões Afro-Brasileiras, por uma remodelagem da personalidade que vai, em seus comportamentos mais cotidianos, agir segundo a característica da Divindade (BASTIDE, 1959). Aqui, embora não adentremos nas discussões possíveis para saber se trata-se de uma “imitação de Nosso Senhor Jesus Cristo” ou se a iniciação possui como objetivo fazer ressurgir do inconsciente a personalidade verdadeira do indivíduo, que a sociedade havia rejeitado ou reprimido, e que pode a partir daí, ao se divinizar, se desdobrar na aceitação da comunidade; pouco importa; o que é essencial nessa exposição é – em termos psicanalíticos – que o Mito torna-se Fantasia³, ou seja, princípio de ações particularizadas. Com a possessão, passamos, em certa medida, do individual ao genérico. É o que traduzimos ao dizer que encontramos entre os Yoruba, as filhas do Fogo, as filhas da Água, as filhas da Terra e, com isso, certa identificação às qualidades do fogo, da água, da terra. A entrada em uma Confraria traduz a passagem do adjetivo qualificativo em substantivo ontologizado. Mas este não é o único caso de relação possível entre o individual e o genérico. O estudo da organização social dos africanos nos mostra que em muitas dessas formas de organização, o caráter dos indivíduos é determinado, de alguma forma, topologicamente, pelo seu nascimento nesta ou naquela metade, neste ou naquele bairro; seguindo, com efeito, que sendo do bairro de cima ou de baixo, exibiremos um caráter mais viril ou mais feminino – mais guerreiro ou mais sensível (cf. RADCLIFFE-BROW; FORDE, 1950; LÉVI-STRAUSS, 1962)⁴. Rencontramos assim, em um outro nível, o

³ N.T.: “Fantasia” traduz aqui o conceito psicanalítico de “Fantasme” (ou “Phantasie”), seguindo o costume nas traduções dos textos de Jacques Lacan para o português.

⁴ Há muitos exemplos disso em Radcliffe-Brown e Forde (1950). Lévi-Strauss (1962) reconheceu essa modelagem da pessoa e de suas condutas entre os Ameríndios.

pluralismo. Naturalmente, a solução da antinomia plural-singular é do mesmo tipo que aquele que nos pareceu válida para a noção de pessoa. A unidade do indivíduo pode se traduzir por uma fórmula que enumerará as diversas espécies que o subsumem; é por isso que, por outro lado, ele recebe muitos nomes, cada um deles arranjando-o no interior de uma dessas categorias. Desse modo, os nomes não criam a personalidade, eles são somente as marcas que o identificam a uma classe e se eles são múltiplos é que adentramos em uma série de classes diferentes. Assim, quando passamos da noção de pessoa àquela do indivíduo singularizado, despreende-se, ao lado de uma lógica da relação, uma lógica da atribuição. Nos dois casos, e é isso que faz com que as soluções sejam análogas, temos unidades estruturais; mas, no que corresponde à Pessoa, trata-se de uma estrutura de relações entre princípios vitais exteriores e interiores e, quanto às suas vidas no interior, trata-se de suas relações dialéticas. No que corresponde ao indivíduo, não se trata de uma estrutura de classificações (com esta diferença com relação a nós, pois que talvez não se trate mais de classes que se encaixotam, no qual o indivíduo não poderia explicar sua singularidade – mas de classes independentes, pertencendo a sistemas diversos de classificações ecológicas, sociais, cosmológicas, metafísicas, o que faz com que a singularidade resulte da fórmula, que muda de uma pessoa à outra, de seus pertencimentos).

Espantaria talvez, que após ter proclamado a especificidade do princípio de individuação em África, nós o traduzimos em termos ocidentais. Trata-se do fato de que há somente uma Razão que pensa, em todas as partes, por conceitos e imagens ou por símbolos e signos. Assim, para melhor se fazer compreender, é sempre permitido transcrever um mesmo processo lógico ou filosófico em sistemas conceituais, equivalentes quanto aos seus significados profundos.

Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. La connaissance de l'évènement. In: *Perspectives de la Sociologie contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, pp. 159-168.

_____. *Le Candomblé de Bahia*. Paris: Mouton, 1959.

CALAME-GRIAULE, G. *Ethnologie et Langage*. La parole chez les Dogon. Paris: Gallimard, 1965.

FABIAN, Johannes. Dream and Charisma: 'Theories of dreams' in the Jamaa-movement (Congo). In: *Anthropos*, vol.61, n.3/6, 1966.

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. Londres, Ibadan, Nairobi: Heinemann, 1969.

LEENHARDT, Maurice. Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris: Gallimard, 1947.

TEMPELS, R. P. Placide. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1949

RADCLIFFE-BROWN, Alfred; FORDE, Daryll. *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres: Oxford Univ. Press, 1950.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

autor Roger Bastide

Sociólogo francês, ocupou a cátedra de Sociologia I da Universidade de São Paulo, realizando pesquisas sobre religiões afro-brasileira, com especial atenção ao candomblé.

tradutor Rodrigo Bulamah

Possui graduação em Ciências Sociais e Mestrado em Antropologia Social, ambos pela Universidade de Campiinas, e doutorado em Anthripologie Sociale et Ethnologie pela Ecole de Hautes Études em Sciences Sociales, em co-tutela com a Universidade de Campinas.

Recebido em: 14/04/2017

Aceito para publicação em: 21/07/2017

O evento Latour: História, simetria e diplomacia

ROGER SANSE

Goldsmiths College, University of London, Londres, Reino Unido

TRADUÇÃO ALESSANDRA ESTEVAM

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

REVISÃO TÉCNICA ROGER SANSE

Goldsmiths College, University of London, Londres, Reino Unido

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p233-254

resumo Este artigo discute uso do conceito de “evento” na obra de Latour, em relação a como o termo tem sido utilizado na filosofia e antropologia. Meu argumento é que, no final das contas, há uma tensão entre duas vertentes do trabalho de Latour: uma mais firmemente baseada na história e no evento, e outra mais focada na simetria, hibridez e diplomacia.

palavras-chave Latour, evento, história, simetria, hibridez.

Introdução

O impacto do pensamento de Bruno Latour na antropologia não é algo novo. Ao contrário, ele tem sido bastante influente há mais de uma década. Encontrei Bruno Latour pela primeira vez nos anos noventa, quando eu era estudante da graduação na Universidade de Chicago. Marshall Sahlins o convidara para lecionar em Chicago por um período. Sahlins tinha publicado recentemente um ensaio no qual ele propunha uma “Antropologia nativa da cosmologia ocidental” (SAHLINS, 1996). Neste texto, ele discutia o habitual tema da “cosmologia ocidental”, a noção de humanidade dual, dividida em “natureza” humana individual, dirigida pelo desejo e a necessidade, oposta a uma sociedade construída e artificial, erigida para domesticar, reprimir e conter esta natureza humana. Seu objetivo era mostrar a penetrante influência deste tema na teoria social contemporânea, não apenas nas abordagens naturalistas ou evolucionárias, mas até mesmo

nas perspectivas supostamente construtivistas e críticas, como as de Bourdieu e Foucault, que, para Sahlins, no fundo, ainda mantém esta visão ocidental da sociedade como um artifício repressivo construído para controlar a natureza humana e o desejo.

Latour também era muito crítico do reducionismo de autores “críticos” como Bourdieu, e Sahlins esperava encontrar nele uma alternativa à pervasiva influência de teorias dualistas. Poderia ser ele o próximo “grande acontecimento” depois da teoria crítica, um “evento” na história da antropologia?

Ainda assim, este encontro não resultou em um projeto comum; desde o início havia uma clara diferença entre Sahlins e Latour. Enquanto Sahlins é um apaixonado defensor da noção de cultura, para Latour não faz o menor sentido questionar a “natureza” se ainda mantemos seu oposto simétrico, “cultura”: temos que acabar com ambos; não podemos discutir a multiplicidade de culturas ou cosmologias enquanto ignoramos ou simplesmente colocamos entre parênteses questões de verdade e acesso ao real. Os antropólogos precisam “atravessar o pátio” e discutir com físicos. Mas Sahlins, lamenta Latour, não estava muito interessado na opinião dos cientistas do outro lado do pátio (LATOUR, 2007, p. 18). Sahlins, por outro lado, estava um pouco desapontado com a rejeição de Latour à noção de cultura.

De todo modo, Latour e Sahlins ainda possuem uma relação cortês e respeitosa, e eles citam um ao outro geralmente em termos positivos: Sahlins menciona a crítica de Latour à incompatibilidade entre natureza e cultura (SAHLINS, 2005), enquanto Latour reconhece que Sahlins não apenas celebra ou defende a diversidade cultural, mas também descreve a emergência de “novas” culturas (LATOUR, 2007, p. 15). De fato, Sahlins e Latour tem mais coisas em comum do que diferenças. Como Sahlins frequentemente afirma, *plus ça change, plus c'est la même chose*. O que eu quero mostrar aqui, antes de tudo, são estes pontos comuns. Além do debate natureza/cultura, o engajamento inicial de Latour com a história, e sua compreensão dos eventos, pode não ser tão distante de Sahlins. O foco principal deste artigo será o uso e o entendimento de Latour sobre a história e a própria noção de “evento”.

Contudo, minha intenção não é apenas mostrar as afinidades entre Latour e Sahlins. O presente texto foca em três “momentos” na relação entre Bruno Latour e a antropologia. Primeiro, serão mostradas as continuidades entre Latour e a antropologia que o precede. Esta exposição nos capacitará para o próximo passo, que é abordar como a

antropologia tem mudado *junto com*¹ Latour. Neste segundo momento, poderemos ver de que modo, como Sahlins também diz no sentido oposto, *plus c'est la même chose, plus ça change*; quanto mais as coisas parecem as mesmas, mais elas mudam. Ao afirmar que a antropologia *mudou*, não quero dizer que tais mudanças se devem somente a Latour: ele mesmo sempre foi inflexível em situar sua pesquisa em projetos coletivos muito mais amplos, como os *Science and Technologies Studies*, ou a Teoria Ator-Rede. Na antropologia, seu trabalho é frequentemente comparado com o de Marilyn Strathern, Viveiros de Castro ou Roy Wagner, e mencionado como um antecedente do que tem sido chamado de “virada ontológica”.

Após discutir o que tem mudado com Latour, passaremos a considerar o que a antropologia pode se tornar depois de Latour. E para este propósito será necessário fazer uma avaliação crítica e mais profunda de sua obra. Meu argumento é que, em última análise, existe uma tensão, até mesmo uma certa contradição, entre duas vertentes da obra latouriana: uma firmemente baseada na história e na noção de evento, e outra focada nas noções de simetria, hibridez e diplomacia. Na minha visão, a primeira vertente é mais interessante para a antropologia hoje, enquanto a segunda poderia ser um retrocesso aos velhos dualismos que temos tentado superar por décadas, como a crença arraigada na separação ontológica entre “Modernos” e “Outros”. Esta crítica poderia ser estendida a outros autores além de Latour – aqueles mencionados anteriormente, como Strathern ou Viveiros de Castro – mas tal crítica geral poderia cair fora do escopo deste artigo. De qualquer modo, penso que a obra latouriana é particularmente interessante, precisamente porque ela pode ser lida em diferentes direções. Nas próximas seções, passarei por cada passo focando em conceitos específicos, como cultura, agência, evento, fetiche e modo de existência. O conceito de evento, em particular, será central ao longo do meu argumento.

Cultura

Primeiramente, qual o problema com a “cultura”? O questionamento latouriano da antropologia é baseado na sua rejeição à dicotomia natureza/cultura, na qual haveria uma única natureza, e várias culturas. Para a antropologia, ele argumenta, o pano de fundo de uma natureza unificada torna a diversidade de culturas mais facilmente identificável: diferentes sistemas de parentesco, por exemplo, poderiam ser prontamente comparados

¹ Nota da tradutora: no original, *changed along*.

como diferentes construtos, contra o fundo de uma biologia natural dada. A única cultura que poderia ser excluída da análise seria a cultura moderna, ou, mais especificamente, a cultura moderna científica, já que, no caso, a “natureza” aparece em toda a sua verdade, e não em termos “simbólicos” como em outras culturas, as quais seriam sistemas de crenças construídos totalmente alienados da natureza em si mesma.

O projeto de Latour começa com o objetivo de construir uma antropologia “simétrica”: uma antropologia dos modernos, em simetria à clássica antropologia dos não-modernos. Ele reconhece que iniciou sua carreira como um pensador crítico fiel, procurando mostrar que a cultura científica era um sistema de crenças também, como outras culturas. Ainda, trabalhando com cientistas, ele percebeu que isto não tão fácil de afirmar, uma vez que o trabalho científico produz efeitos no mundo; eles não estão separados um do outro, a ciência produz verdade. Neste sentido, o objetivo da antropologia não poderia ser apenas mostrar como a cultura moderna científica é construída. Além disso, o que Latour descobriu ser verdadeiro para a ciência também poderia ser aplicado a “outras” culturas: elas também têm efeitos em seus próprios mundos, elas não estão isoladas, não são sistemas auto-referenciais de crenças e símbolos. E mesmo as “naturezas” que estas culturas produzem podem ser de um tipo totalmente diferente da natureza ocidental: as naturezas também podem ser múltiplas (VIVEIROS DE CASTRO, 2005). A “simetrização” explode a separação entre “natureza” e “cultura” como dois reinos do ser separados e incomensuráveis, no qual a cultura é múltipla, interna, subjetiva e “feita” pelos humanos, enquanto a natureza é unificada, externa, objetiva e “dada” antes da cultura humana. Para Latour, as “naturezas” são tão múltiplas e “construídas” quanto as culturas; de fato, Latour usa o termo “natureza-culturas” (LATOUR, 1993) para descrever esta pluralidade.

Isto significa que todas as “natureza-culturas” são “híbridos”: elas são uma coisa e outra ao mesmo tempo. A grande diferença entre os Modernos e os Outros é que o projeto moderno finge separar ambos os reinos em um processo de “purificação”. Mas tal projeto está condenado a falhar, e, de fato, ele acaba produzindo mais “híbridos” do que os não-modernos, que não tem problema em reconhecer sua hibridez (LATOUR, 1993, p. 12).

Seguindo esta linha de pensamento, a tarefa da antropologia não deveria iniciar de uma posição de superioridade, olhando da multiplicidade de culturas para a unidade da

natureza. Ao contrário, o antropólogo deveria tomar uma posição muito mais humilde, como a de um mediador entre naturezas-culturas, um tipo de diplomata.

A questão, entretanto, é se os antropólogos realmente se dirigiram à cultura nestes termos. A visão latouriana da antropologia como a comparação de “múltiplas” culturas contra o pano de fundo de uma natureza unitária serve bem à antropologia evolucionista do século XIX e ao seu método comparativo. Ainda assim, o evolucionismo e o método comparativo foram fortemente criticados há mais de um século por Boas. O relativismo cultural é certamente baseado na noção de que as culturas são múltiplas, mas não exatamente nos termos definidos por Latour: para Boas, as culturas não são entidades separadas contra o pano de fundo de uma natureza comum, mas construtos historicamente relativos em um processo contínuo de transformação, nunca claramente delimitado, constantemente “aculturado”, mudando em relação a eventos externos, incluindo a influência de outras culturas (STOCKING, 1982; BASHKOW, 2004).

As culturas são processos contínuos em contato mútuo, mais que unidades isoladas. Poder-se-ia dizer que Boas descreve-as como redes, borrando umas às outras regularmente. Ademais, os eventos nesta rede não têm resultados previsíveis; as culturas não necessariamente mudam de formas previsíveis, assim como efeitos não têm necessariamente as mesmas causas (BOAS, 1887, p. 485). O relativismo cultural não é uma teoria linear da história, e talvez não esteja tão longe das recentes abordagens topológicas (DE LANDA, 1997).

“Relativismo” aqui não significa a separação de um pano de fundo comum, mas *relação* – todas as culturas são feitas em relação a eventos externos, como outras culturas. Elas são construídas sobre a premissa da diferença. As culturas não são entidades isoladas contra um pano de fundo comum, uma “natureza” externa, mas diferentes pontos de contato em um processo histórico múltiplo. Lévi-Strauss, que explicitamente abraçou a compreensão boasiana de cultura e história (LÉVI-STRAUSS, 1963), descreveu em suas *Mitológicas* os mitos das pessoas do novo mundo como “traduções”, o ponto de articulação de uma cultura com outras culturas. De acordo com Viveiros de Castro, em sua última obra Lévi-Strauss teria uma noção de estrutura próxima ao rizoma de Deleuze, como um operador de divergência, um modulador de variação contínua, uma multiplicidade diferencial aberta (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 181). Seguindo Boas e Lévi-Strauss, quando Sahlins fala sobre a produção de novas culturas, na verdade ele não está dizendo

nada novo: para Sahlins, culturas são sempre construídas novamente – elas estão constantemente sendo reconfiguradas pelos eventos históricos que as transformam.

Termos como processo, rede, tradução e evento não estão tão distantes da terminologia que Latour usa; talvez seu entendimento de como “natureza-culturas” funciona não seja tão distante de como os antropólogos estudavam “culturas” antes dele. O relativismo cultural não seria substancialmente diferente do “relativismo” que Latour defende: “o processo mundano pelo qual as relações são estabelecidas entre pontos de vista através da mediação de instrumentos” (LATOUR, 1999, p. 310), apesar de ele reivindicar que esta noção seja uma inovação dos *Science Studies*.

De fato, a proposta de Latour para uma antropologia “simétrica” pode correr o risco oposto de reificar a diferença entre “natureza-culturas”, como se elas realmente fossem todos separados: se ambas são “múltiplas”, por que elas deveriam estar emparelhadas uma a uma, como em uma natureza, uma cultura? Não deveríamos desistir de ambas as noções de natureza e cultura, em vez de apenas *hifenizá-las*? Esta hifenização de natureza-cultura é um exemplo central das ambiguidades da obra latouriana, no que diz respeito à questão da hibridez. A própria noção de híbrido, como uma mistura estéril de duas entidades pré-existentes radicalmente diferentes e irreduzíveis, em última análise corre contra o próprio argumento que Latour está desenvolvendo: se nunca houve uma separação purificada entre natureza e cultura, nunca existiu um híbrido de ambos – ou, por outro lado, tudo é híbrido; de qualquer jeito, o termo perde bastante significado. De fato, Latour não usa esse termo no seu trabalho recente, mas a ambiguidade fundamental continua presente em sua obra.

Além disso, não é contraditório questionar o “dualismo” entre natureza e cultura, enquanto ainda mantemos o “dualismo” (a simetria) entre Modernos e Outros? Toda a questão não é que os “múltiplos” não sejam separados, mas sim que eles já são historicamente interconectados e mutuamente constitutivos, e de fato eles são, de muitos modos, “traduções” uns dos outros – eles já estão em um mundo *em comum*? Bastante problemática também é a noção de que há qualquer necessidade de um “diplomata” para ajudar essas naturezas-culturas a construírem um mundo comum. Qual a necessidade de um diplomata, se as culturas já compartilham um mundo comum?

Voltarei a estes pontos sobre simetria, hibridez e diplomacia mais tarde. Mas por ora, podemos começar com uma proposta provisória: os modelos de Sahlins ou Boas das

“culturas” sendo constantemente produzidas através de eventos históricos podem não ser tão distantes do que Latour está fazendo; este modelo só precisa ser colocados em um quadro mais amplo, que não distinga natureza de cultura - afinal, para Latour, a “História não é mais simplesmente a história das pessoas, torna-se também a história das coisas” (1993, p. 82).

Agência

Neste ponto poderíamos questionar um entendimento muito difundido, mas igualmente superficial, da obra de Latour. Ele é frequentemente referido entre um rol de autores que, nas últimas duas décadas, tem proclamado a “agência” das “coisas” (JANSEN, 2013). A ascensão das “coisas” na recente teoria social tem as virtudes emancipatórias que a devolução da agência ao subalterno teve na geração anterior (HOLBRAAD, 2011). Naquela época, para Ortner (1984), “agência” contrabalançava o poder opressivo de sistemas impessoais sobre as pessoas, no dominante paradigma estruturalista da época. A teoria da prática, oposta ao estruturalismo, estaria interessada em como a agência transforma a estrutura. Neste sentido, a tarefa de teóricos das “coisas” na nova geração tem sido estender esta liberação da estrutura das pessoas às coisas, se afastando ainda mais de determinações sistêmicas.

Mas o argumento de Latour não é exatamente devolver agência às coisas. De fato, ele é bastante ambivalente acerca destas noções. Primeiro, ele questiona a própria divisão entre pessoas e coisas. Não é o caso de que pessoas “distribuem” sua agência, ou que de alguma forma os humanos reconheçam intenções nas coisas: para Latour, diferentes tipos de entidades (humanos e não humanos) podem se tornar “actantes”, seres atuantes, em dada situação. Um actante é definido pela sua capacidade de ter efeitos transformativos sobre outros seres em dada situação (LATOUR, 2005, p. 71). O próprio conceito de “coisa” [*thing*], para Latour, tem um significado particular: em germânico antigo, o termo *Thing* ou *Ding* designava uma forma de assembleia ou reunião de seres, onde *matters of concern* eram discutidos; a “coisa” seria, neste sentido, uma “assembleia” [*assembly*], ou reunião [*gathering*] de seres (2005, p. 13), não somente um objeto material, mas “alguma coisa” que acontece, um evento onde actantes emergem.

“Agência”, neste sentido, é mais um resultado do que uma premissa. Ela é mais uma qualidade que pode ser lida sobre os actantes, uma vez que eles já agiram, do que algo que

pressupomos antes da ação. Para Latour, o aspecto emergente da ação é central para definir um actante. Actantes não são definidos por suas intenções, mas por suas ações. A distinção entre um evento natural e uma ação humana se torna irrelevante. Em suas próprias palavras: “um ator que não faz diferença não é um ator de jeito nenhum. Um ator, se as palavras têm algum significado, é exatamente o que é insubstituível. É um evento único, totalmente irreduzível a qualquer outro” (LATOUR, 2005, p. 153).

O evento na antropologia

Nestes termos, a noção de evento seria mais central para definir um actante, nos termos de Latour, do que agência. De fato, não é apenas o caso de que actantes emergem dos eventos, mas que eventos e actantes são co-extensivos: um actante é um evento único. Entretanto, este pode não ser precisamente o caso para Latour: a própria distinção entre estrutura e agência, a qual, de acordo com Ortner (1984), é a base da teoria da prática, poderia ser melhor descrita como uma distinção entre estrutura e evento. Antes da “teoria da prática”, Lévi-Strauss não definiu estrutura em relação à agência, como em determinação *versus* vontade, mas em relação a eventos. Estrutura, para Lévi-Strauss, não é exatamente um sistema imposto ou instituição que não permite qualquer margem de agência aos indivíduos, mas um dispositivo através do qual eventos são organizados por sua disposição em relação a outros eventos. O que Lévi-Strauss não abordou, contudo, foi a questão de se os eventos transformam a estrutura. Foi em uma geração depois que antropólogos como Sahlins (1981, 2000) argumentaram que estruturas são constantemente transformadas pela conjuntura: “ao contrário, a prática tem sua própria dinâmica - uma ‘estrutura da conjuntura’ - que, significativamente, define as pessoas e os objetos que são partes dela” (SAHLINS, 1981, p. 35).

Como a “estrutura da conjuntura” de Sahlins diferiria da noção latouriana de evento? Uma das genealogias do termo “evento”, para Latour, provém dos *Science Studies*. Fleck (1981) recusou a distinção entre convenções sociais e fatos científicos, subjetivo *versus* objetivo. Ao invés disso, ele propôs entender os experimentos científicos como eventos históricos únicos que produzem verdade - uma vez que a verdade não é uma convenção, mas um evento na história do pensamento (LATOUR, 2005, p. 114).

Então, para Latour, experimentos científicos são eventos, não apenas descobertas. O caso emblemático para Latour é a “pasteurização” da França. Os experimentos de

Pasteur mostraram que a fermentação é iniciada por um organismo vivo previamente desconhecido: a bactéria. O experimento não era apenas o resultado da vontade do cientista, Pasteur, que “procurou” descobrir as bactérias: ele foi resultado de um complexo processo que demandou ação de todos os lados: de Pasteur, mas também da bactéria que realmente iniciou a fermentação, a Academia de Ciências, a qual aceitou os resultados do experimento, e um rol de outros actantes humanos e não-humanos. Eles trabalharam juntos, trocando e aprimorando mutuamente suas propriedades (LATOURE, 1999, p. 124). O experimento teve efeitos transformativos - não somente sobre a matéria do experimento, mas também para o cientista e a academia.

Dizer que “os actantes são eventos” não significa que entidades tais como Pasteur, as bactérias ou a Academia não existam antes do evento, mas que elas não existem do mesmo modo, como actantes; o evento as transforma umas em relação às outras, há um antes e um depois. “Nenhum evento pode ser explicado por uma lista dos elementos que entraram na situação antes da sua conclusão” (LATOURE, 1999, p. 126). Após o experimento, a emergência destes novos atores resultou em uma verdade que é mais do que a soma dos elementos que a compõem: um mundo povoado por entidades microbiológicas que requer novas ciências e cientistas, novas indústrias, novas políticas; a “pasteurização” da França. “Um experimento é um evento e não uma descoberta, nem um desvelamento, nem uma imposição, nem um juízo sintético *a priori*, nem a atualização de uma potência, e assim por diante” (LATOURE, 1999, p. 126). Em outras palavras, eventos não desvelam uma verdade escondida, eles não descobrem a verdade, mas fazem a verdade acontecer.

Tal como Latour, os escritos de Sahlins sobre a “estrutura da conjuntura” estão obviamente além da noção de “descoberta”. Tomemos o frequentemente citado exemplo das viagens e do eventual sacrifício do Capitão Cook no Havaí. O inglês não “descobriu” o Havaí, pois este existia há muito tempo antes do século XVIII. Porém, havaianos e ingleses se encontraram pela primeira vez, e este evento sem precedentes produziu um emaranhamento particular, que resultou em novas definições de pessoas e objetos que eram partes dele. Cook foi identificado como o deus Lono, e como resultado dos eventos que levaram a sua morte, o *mana* dos reis do Havaí “tornou-se britânico” (SAHLINS, 1981, p. 202).

Tanto Sahlins quanto Latour insistem nos efeitos transformativos dos eventos históricos. Mas eles descrevem estes efeitos em diferentes níveis. Sahlins aborda estas mudanças em termos de significados - a definição *significativa* das pessoas e objetos envolvidos. Para Latour, ao invés, o que a história faz não é apenas uma redefinição significativa, mas a produção da verdade. Não podemos colocar entre parênteses questões sobre verdade e acesso ao real. Em outros termos: seu projeto persegue questões de ser, e não somente de significado. O ponto não é apenas como os nativos pensam ou representam o mundo. “Acontecem coisas” (“things happen”), elas não representam o mundo simplesmente. Neste sentido, o projeto de Latour caminha bem além do relativismo cultural, ao incluir a natureza, como propus anteriormente. Seu objetivo é mover-se para além de uma discussão semiótica de significados, em direção a uma descrição ontológica dos seres: descrever como as coisas vem a ser o que são, não apenas o que elas significam.

De fato, esta crítica da noção sahlinsiana de evento já fora apresentada muitos anos antes por Marilyn Strathern (1990). Latour, junto Strathern, Viveiros de Castro e muitos de seus estudantes (HENARE *et al.* 2007) tem estado na vanguarda do que foi chamado, nos últimos anos, de “virada ontológica” na antropologia, uma virada de questões de significado para questões de ser. Tal como em qualquer “virada” ou revolução, há um risco de, usando uma expressão muito citada por Latour, jogar fora o bebê junto com a água do banho. Ao afastar-se de noções como cultura e significado, corre-se o risco de jogar fora todo o trabalho que tem sido feito de ler as culturas como historicamente relativas e sujeitas à mudança. Se nós simplesmente substituimos cultura por ontologia, corremos o risco de voltar às velhas armadilhas, como, por exemplo, ver “outras ontologias” como substâncias dadas, tal como “outras culturas” podem ter sido vistas, ao invés de processos relacionais gerados em eventos (CARRITHERS *et al.* 2010). Alguns dos proponentes da “virada ontológica” estão bem conscientes deste risco quando afirmam que “existem tantas ontologias quanto coisas para pensar” (HENARE *et al.* 2010, p. 27). Latour pode ser um bom exemplo desta compreensão de ontologia como evento, mais do que como substância. E, no entanto, sua ontologia radical pluralista (LATOUR, 2013) corre o risco de se perder na própria multiplicidade que propõe: se toda “coisa”, todo evento, é uma ontologia, de onde nós partimos? E, em particular, onde nós paramos? Onde nós cortamos a rede

(STRATHERN, 1996)? Ou, vendo em outros termos: como a história é articulada depois da “virada ontológica”?

O evento na filosofia

Para entender melhor este ponto, temos que considerar outra das principais influências filosóficas na compreensão latouriana de evento, Alfred North Whitehead. Com Whitehead, Latour visa superar as limitações da história das ciências, constrangida pela noção de “descoberta”, que dava todo o crédito aos descobridores (humanos) e nenhum à coisa descoberta. Em vez disso, a noção de evento para Whitehead foca na historicidade dos objetos como elementos dos eventos. Quando Latour define um experimento como um evento, seu objetivo é mostrar que o “evento tem consequências para a historicidade de todos os ingredientes, incluindo os não-humanos, que são circunstâncias do experimento” (Latour, 1999, p. 306). É importante apontar que, para Whitehead, e também para Latour, não há nada de excepcional sobre os eventos, ao contrário: os eventos são o próprio cerne da realidade. Também parcialmente inspirado por Whitehead, Deleuze diria que o que caracteriza um evento é precisamente sua extensão. “Os Eventos são fluxos” (DELEUZE, 2006, p. 90), eles fluem; são uma intensificação no processo de devir que já existe, uma atualização da potência. Neste sentido, os eventos não são uma ruptura radical com ou uma partida do passado², mas uma continuidade com ele.

Particularmente problemático deste ponto de vista é a noção de revolução, como um rompimento histórico radical. A noção mesma de revolução é explicitamente rejeitada por Latour desde *Jamais fomos modernos* (1993), onde ele, com bastante razão, identifica Revolução como uma noção central da narrativa da modernidade. Aceitando o risco de ser chamado de conservador, Latour estabelece sua tarefa como sendo a de uma contrarrevolução, a qual propõe mudar a discussão nas ciências sociais “das essências aos eventos, da purificação à mediação, da dimensão moderna à dimensão não-moderna, da revolução à contrarrevolução copernicana” (LATOUR, 1993, p. 89). É óbvio que a contradição neste argumento reside em que Latour parecer ter, ainda, uma pegada

² Alain Badiou apresenta a teoria do evento de modo radicalmente diferente de Whitehead, Deleuze e Latour, baseado precisamente na noção de evento como uma ruptura radical com o passado. Badiou claramente define história em oposição à natureza (Badiou, 2005, p. 174). Para Badiou, os eventos estão além do que é dado, a natureza. O sujeito é constituído pelo evento, mas não se confunde com ele. Isso é precisamente o oposto do que Latour pretende, ao questionar a separação entre história e natureza, ator e evento.

“moderna”: a despeito de si mesmo, Latour propõe uma ruptura radical com o passado. Ele pode ser lido como um profeta “moderno”, um iconoclasta, apesar de si mesmo. Afinal de contas, uma contrarrevolução ainda é uma revolução.

Voltarei a este aspecto profético da narrativa latouriana no final deste artigo. Por ora, mostrarei uma questão específica. Apesar de rejeitar a narrativa da “descoberta”, os casos históricos que Latour explana, como o de Pasteur, envolvem mudanças, conflitos, contradições. Eles não fluem apenas, mas saltam, e neste sentido dificilmente se ajustam à filosofia deleuziana do devir. De fato, para Harman, Latour claramente foca na emergência de entidades individuais e específicas; Latour é um filósofo das ocasiões (HARMAN, 2011, p. 295), enquanto Deleuze não está interessado na emergência de entidades individuais, mas no fluxo do devir. O próprio Latour, em seu entendimento de evento, questiona a noção deleuziana de “atualização da potência”: “se a história é concebida deste modo, não há evento, e a história se desdobra em vazio” (LATOUR, 1999, p. 303).

Deste modo, para Latour, os eventos não são revoluções. Mas tampouco são apenas intensificações em um processo de devir. Uma maneira possível de entender este meio-termo no qual a teoria latouriana de evento se sustenta é através de um dos tipos de “actantes” que Latour identifica: as caixas pretas. Um actante é uma “caixa preta” quando está tão estabilizado ao ponto de ser tomado como dado; ele está congelado, objetivado como se realmente fosse uma substância. Mas se abrirmos a caixa preta, encontraremos novamente os fios soltos da rede. Assim, o que é visto como a causa (substância) é na verdade um resultado do evento. As coisas são retrospectivamente dotadas de competência ou potencial (HARMAN, 2009, p. 46). As bactérias aparecem através do evento dos experimentos de Pasteur, e eventualmente eles se tornam “caixas pretas”, mas tudo acontece como se elas sempre tivessem existido. Para Harman, Latour elabora uma “teoria retroativa do tempo” (HARMAN, 2009, p. 86). Cada performance pressupõe uma competência (LATOUR, 1987, p. 89), cada evento volta a uma estrutura pressuposta. Novamente, tudo isso não está tão longe do que outros antropólogos como Strathern ou Sahlins afirmam em referência a eventos de “primeiro encontro”, no qual “nativos” compreendem a chegada dos europeus como um “retorno” (STRATHERN, 1990). De novo, *plus ça change, plus c’est la même chose*: um evento faz as coisas emergirem, mas estas coisas já estavam lá: Cook era Lono, as bactérias estavam por perto antes de Pasteur. Porém, o próprio ato de pôr em evidência as coisas que já estavam lá muda tudo, a longo

prazo: a França se torna “pasteurizada”, o Havaí se torna britânico... *plus c’est la même chose, plus ça change*.

Poderíamos mesmo aplicar este princípio à própria “descoberta” de Latour na antropologia. Esta teoria “retroativa” - como as bactérias - já estava lá; o que o “evento Latour” fez foi expandir a teoria “retroativamente” além da história da cultura para a história das coisas em geral, transformando-a em metafísica.

Fetiches e híbridos

Até agora, discuti as continuidades entre Latour e a antropologia anterior a ele, e como a disciplina mudou junto com Latour. Neste ponto, poderíamos fazer uma avaliação crítica mais profunda de sua abordagem. Para este propósito, esta seção discutirá um exemplo particular de um “actante/evento”, o fetiche. Latour escreveu um livro sobre o assunto (2010 [1996]) parcialmente inspirado por Pietz (1985). Ambos foram extremamente influentes em meu próprio trabalho sobre a história do termo no mundo atlântico (SANSI, 2007, 2011). Mas, ao mesmo tempo, foi com este livro que comecei a notar algumas contradições na abordagem latouriana, principalmente entre suas teorias do evento e seu uso das noções de hibridez.

De acordo com Pietz, o fetiche originou-se no litoral da África ocidental, no início do período colonial. Não era especificamente nem europeu nem africano, mas sim veio à tona a partir do encontro colonial, como uma tradução e/ou mal-entendido. A palavra “fetiche” vem do português *feitiço* (SANSI, 2007, 2011). Porém, os viajantes europeus chamaram os deuses-objetos dos africanos de “fetiches”, ignorando a origem portuguesa (e, conseqüentemente, europeia) do termo. Estes “fetiches” africanos eram escandalosos para os europeus em vários níveis: eles eram deuses, mas eram feitos por humanos; eram artefatos, coisas fabricadas, mas ao mesmo tempo supunha-se que tinham poder sobre as pessoas que o fabricaram; eles foram encontrados ao acaso e eram inexplicáveis; as pessoas tinham tantos fetiches quanto conseguissem achar; e eles não “representavam” coisa nenhuma; não eram símbolos ou ícones de divindades, mas entidades “autocontidas”, com uma força ativa; o objeto era o próprio deus, irreduzível a qualquer outra coisa. Para Pietz, o fetiche, como um conceito e uma coisa, “é sempre uma fixação significativa de um evento singular; é acima de tudo um objeto ‘histórico’, a forma material duradoura e a força de um evento ímpar” (PIETZ, 1985, p. 12).

Através da noção de “fetiche”, os europeus explicitamente acusaram africanos de confundir pessoas e coisas, deuses e artefatos, o produto com o produtor, causa e consequência, fatos e ficções, natureza com cultura; de serem escravos de falsos deuses, artefatos e ficções que eles mesmos construíram. Ao contrário, os europeus modernos e iluministas descreveriam sua civilização como sendo baseada na ciência e no comportamento econômico racional, na separação ou “purificação” de natureza e cultura, fato e ficção, produtor e produto, etc. Esta rejeição radical do fetiche é o que Latour chama de “antifetichismo” dos modernos, sua suspeita para com os híbridos.

Latour se pergunta se é possível superar este “antifetichismo”, a distinção entre ficções sociais e fatos reais, voltando direto às raízes do problema do fetiche. Para o autor, os africanos não fazem realmente uma distinção entre fatos e ficções, “real” e “inventado”: para eles, os fetiches são entidades autônomas com agência própria, mesmo que tenham sido feitos pelas mãos de humanos. Latour chama este híbrido de fato e ficção de *faitiche* [factish]*. A partir daqui, seu programa não é revelar a verdade oculta da vida social, dissecando fatos de fetiches, olhando para os segredos sombrios da natureza humana, mas seguir o *faitiche*, atentando para como as coisas são transformadas em entidades autônomas, com agência própria.

Latour estaria então reabilitando a muito criticada noção de fetiche? Sua posição é bastante ambígua ao desenvolver um termo híbrido, “*faitiche*”. É misterioso que Latour tenha necessidade de inventar esse termo, quando, de fato, o fetiche em si mesmo é o actante/evento para o qual ele está olhando, que já traz juntos fato e ficção, natureza e cultura. Além disso, e um tanto paradoxalmente, Latour parece tomar como dada a separação entre africanos e europeus (ou “modernos”, para usar suas palavras), em um exercício de “antropologia simétrica”, quando de fato esta separação radical é mais o resultado do fetiche do que sua premissa. Poderia se argumentar que o discurso do fetiche ajudou os europeus a construir um discurso de purificação radical dos africanos, bem como sua própria imagem de “modernos”. Pela mesma razão, este evento de purificação

* (N. T.) O termo em inglês usado originalmente por Sansi é *factish*. Contudo, optou-se nesta tradução pelo neologismo francês cunhado por Latour, *faitiche*, para manter a ambiguidade da palavra francesa *fait*, que é tanto o particípio passado do verbo *faire* (fazer) quanto o substantivo *fato*. Assim, *faitiche* expressa bem o conceito de algo que é, simultaneamente, um **fato** e um **feito**, ou seja, “real” e “construído” (Cf. a nota de rodapé, p. 69, da tradução do artigo *Faturas/fraturas: da noção de rede à noção de vínculo*, de Latour, no livro **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**, organizado por Jean Segata e Theophilos Rifiotis). Cabe mencionar que na tradução portuguesa de *On the Modern Cult of the Factish Gods*, a expressão usada é “fe(i)tiche”.

negou a própria existência de uma sociedade atlântica colonial, europeia ou africana, que, como o fetiche em si, não representava ninguém. Após o fetiche, as sociedades coloniais seriam separadas como híbridos impuros que não caberiam em nenhuma das partes do mundo que o fetiche dividisse (SANSI, 2007, 2011). Mas estes supostos “híbridos”, tais como o “fetiche”, não eram simplesmente misturas instáveis: eram eventos históricos. Como em seu uso do termo “híbrido”, e em sua insistência na simetria, a exploração latouriana do “*faitiche*” parece tomar como dadas as velhas distinções entre Modernos e Outros, a qual de fato o próprio problema do fetiche punha em perspectiva.

Da história da ciência aos modos de existência

Desde os anos 1990, o “evento” tem progressivamente desaparecido da obra de Latour. O autor tem deixado para trás o campo específico dos estudos da ciência para se engajar no projeto mais amplo de uma sociologia descritiva geral. Neste contexto, a preocupação geral com a história desapareceu. Apesar de alguma hesitação (1998), Latour abraçou a teoria do ator-rede como estrutura coletiva do seu projeto. A ANT propõe olhar para a vida social como *assemblages*: “O social é um fluido que se torna visível somente quando novas associações são construídas” (2005, p. 113). Esta abordagem é definida por Latour como uma sociologia “plana” - todos os elementos têm que ser analisados no mesmo nível de realidade, não através do prisma da escala ou representação, ou das hierarquias da crítica. Esta abordagem é bastante deleuziana - como um *matter of fact*, Latour prefere chamar a ANT de “Ontologia do actante-rizoma” (LATOUR, 1991). Latour tem rejeitado explicitamente a identificação da ANT com a geografia (LATOUR, 1996), mas a perspectiva “plana” da ANT ainda é um mapeamento e rastreamento de conexões, descrevendo paisagens, mesmo que conceituais, ao invés de desdobrar narrativas como uma história de eventos (*l’histoire événementielle*) faria. ANT parece funcionar em termos muito diferentes do que normalmente descrevemos como história de eventos. A história através da ANT seria uma “história estrutural”, de *longue durée*, como em Ferdinand Braudel (LATOUR, 1996), para o qual mares e navios são personagens tão centrais quanto marinheiros. Ainda assim, isso é muito diferente do que Latour realmente fez em seu trabalho histórico anterior, que focou muito mais em desdobrar eventos particulares e casos, como a “pasteurização” da França. Quando discutiu experimentos científicos como eventos, como pudemos ver, Latour rejeitou explicitamente reduzi-los a “fluxos” ou

atualizações de potências. Como Harman afirma, na obra latouriana há uma tensão entre eventos e trajetórias que ele nunca resolve completamente (HARMAN, 2009, p. 65). Porém, ainda em seu trabalho, o desdobramento de eventos e actantes particulares tem progressivamente dado lugar à descrição de processos de longo prazo, trajetórias e panoramas gerais.

Esta mudança é bastante explícita em seu último trabalho, no qual ele propõe um ambicioso Inquérito sobre os modos de existência (LATOURE, 2013). dos “Modernos” Este projeto está em contraste direto com *Jamais fomos modernos*, que Latour explicitamente descreve como um trabalho “negativo”, porque focou somente “no que nunca fomos” (LATOURE, 2013, p. 23). Desta vez ele faria o oposto, abordando as questões: o que fomos? Por quais meio nós nos fizemos? Neste monumental volume, Latour traça uma narrativa mestra dos “Modernos”, que ele mesmo define como um trabalho de “antropologia histórica” (LATOURE, 2013, p. 23). Mas isto definitivamente não é uma história de eventos, mas uma história de *longue durée*. De fato, uma história de proporções e tons bíblicos: a longa jornada dos Modernos pelo deserto, desde quando se viram confrontados com a “natureza”, como um assunto externo que eles tinham que controlar através da economia, até reconhecer que não existe tal natureza, mas Gaia, nosso planeta como um actante vivo, que não pode ser objetivado simplesmente como matéria, mas como nossa casa comum. Neste contexto, economia e modernidade devem ser substituídas pela ecologia. Isto é uma história geológica, a história do Antropoceno, a era na qual humanos afetaram as próprias condições de vida na terra. O objetivo do livro é dar meios para os Modernos construírem uma “casa” na qual possam finalmente ficar e descansar da sua longa jornada no deserto; uma arca de Noé, por assim dizer (BOLTANSKI, 2012). Mas para este fim, os Modernos teriam que começar por ver a si mesmos como o que eles realmente são, não em uma oposição dualista à natureza, mas em seu pluralismo ontológico, composto por múltiplos “modos de existência”, ou regimes de verdade. Nesse sentido Latour reivindica que é necessário muita “diplomacia”. A tarefa do antropólogo, como mediador de mundos, seria precisamente comprometer-se com esta diplomacia.

No livro, Latour identifica não menos que quinze destes modos de existência, entre eles religião, política, ficção, lei, política... Ele traça um panorama extremamente complexo, rico e profundo, reunindo parcialmente seu trabalho anterior, mas também propondo novas ideias. Os modos de existência poderiam ser confundidos com a teoria

bourdiesiana dos campos, ou com qualquer teoria sociológica geral de divisão do trabalho. Mas Latour é firme em evitar esta confusão. A despeito da correspondência da maioria deles em separar campos da vida social moderna, como religião ou lei, alguns modos de existência não correspondem a nenhum domínio específico: por exemplo, a economia é composta de vários modos de existência. Os modos de existência seriam então como estruturas? A resposta é um enfático não, novamente: para Latour, há uma oposição ontológica fundamental entre estruturas e modos de existência. A estrutura é o que permanece, enquanto os elementos que a compõem simplesmente passam. Já nos modos de existência, o que perdura é causado pelo que passa³. A distinção pressupõe uma noção bastante restritiva de estrutura como intemporal e imutável. Mas, como discutimos antes, esta compreensão de estrutura já foi revertida pela teoria da prática.

O que é mais questionável, por outro lado, é que em nome da multiplicidade, voltamos a alguns dos mesmos problemas que costumávamos ter quando o estruturalismo era uma caixa preta. Poderíamos ser tentados a dizer que os modos de existência aparecem como dados, como se eles sempre tivesse estado ali. No seu conjunto, eles constituem o mundo dos Modernos, essas pessoas errantes. Mas desde quando? E por quê? Como fazemos a distinção, não somente entre um modo e outro, mas também - mais importante - qual o critério para estar dentro ou fora da “casa dos Modernos”? O pluralismo ontológico é limitado aos Modernos? O pluralismo está fora da “casa dos Modernos”, de um jeito diferente? E, mais fundamental ainda: se nós “jamais fomos modernos”, como o manifesto original afirma, por que ainda haveria um “Moderno” que precisa ser descrito? Quem é o “nós” - os “brancos” aos quais Latour faz referência algumas vezes? Em oposição a quê ou a quem? O objetivo não é justamente dizer que nunca houve um Ocidente em oposição ontológica ao resto?

Bem, aparentemente não. E esta pode ser a contradição básica de colocar uma antropologia simétrica junto com uma filosofia do evento. Se pretendemos questionar um conjunto de distinções - natureza *versus* cultura, objeto *versus* sujeito, e assim por diante - por que não iniciamos pela distinção básica, aquela entre ocidente e outro, nós *versus* eles? Poderia se argumentar, como frequentemente é feito (Carrithers *et al.*, 2010), que a duradoura dualidade entre “nossa ontologia” e “sua ontologia” é um dispositivo heurístico; é óbvio que ninguém está realmente dizendo que o ocidente é uma substância... Ou que o

³ Conferir nota sobre “estrutura” em <<http://modesofexistence.org/index.php/render/book/>>, acesso em 16/03/2013.

outro do ocidente é uma contra-substância... Mas não deveríamos pensar de forma diferente - através das coisas, e não através de representações, desses “dispositivos heurísticos” que pressupõem uma divisão ontológica dada entre nós e eles? Não estamos mudando nosso ponto de vista das substâncias para os eventos, do olhar para as coisas que as pessoas têm (ontologia ocidental) para as coisas que acontecem (o fetiche)? Não vamos abordar as coisas como elas aconteceram, em vez de tomar qualquer modelo ou dualismo como certo?

Conclusões: sobre a diplomacia

Este artigo propôs uma leitura particular da relação entre Latour e antropologia. Primeiro, me debrucei sobre as continuidades reais entre Latour e a antropologia anterior a ele, especificamente em torno da noção de evento. Cheguei à conclusão provisória de que, em muitos aspectos, o uso latouriano de uma teoria do evento não está tão distante das teorias antropológicas anteriores, como a de Sahlins. Tanto Sahlins quanto Latour insistem nos efeitos transformativos dos eventos. Mas eles descrevem estes efeitos em diferentes níveis: Sahlins aborda essas mudanças em termos de significado, enquanto para Latour os eventos não resultam apenas em uma redefinição significativa, mas produzem novas verdades, novos seres, novos “actantes”.

Neste sentido, Latour é uma das principais referências do que tem sido chamado de “virada ontológica” na antropologia. Esta virada ontológica tem questionado radicalmente velhos dualismos, como o de natureza e cultura, fato e ficção... Mesmo assim, alguns dualismos parecem mais questionáveis que outros. No caso de Latour, a rejeição do velho dualismo entre Modernos e Outros é um pouco ambígua; sua obra começa com a premissa de que “jamais fomos modernos”, mas a proposta de uma “antropologia dos Modernos”, ou uma “antropologia simétrica”, nos remete de volta à velha dualidade: afinal de contas, qualquer exercício de simetria precisa de dois lados, parados, refletindo um ao outro, sem se misturar.

Este é um ponto paradoxal, na medida em que a maioria das teorizações sobre evento na antropologia apontam para processos de mudança e permuta, mais do que espelhamento e simetria. Como mencionei, estas teorias do evento são baseadas na noção de que todas as culturas são construídas em relação a eventos externos, como outras culturas. Culturas são diferentes pontos em contato com processos históricos múltiplos.

Se não estamos felizes com o termo “cultura”, poderíamos substituí-lo por “natureza-cultura” ou “ontologia”; em todo caso, tudo se baseia num modelo de multiplicidade relacional. Seja como culturas ou ontologias, estes “múltiplos” não estão separados, mas são historicamente conectados e mutuamente constitutivos; de fato, são de muitos modos “traduções” uns dos outros - eles já estão em um mundo comum. Incluindo os “Modernos”, o “ocidente”, ou que quer que seja. Noções de simetria ou hibridez, por outro lado, não parecem se encaixar muito bem neste modelo.

Isso me leva ao meu último ponto, a diplomacia. Como vimos, para Latour, a noção do antropólogo como um diplomata entre modos de existência é muito importante em seu último trabalho. Mas por que diplomacia? Se seguirmos uma abordagem relacional, “ontologias” não precisam de diplomatas ou mediadores: elas são em si mesmas traduções, ou transposições umas das outras. “O mundo comum” que “tem de ser composto” de acordo com Latour (2013) já está lá; ele não é o mundo dado da natureza, mas o transitório mundo da história. Talvez o exercício do antropólogo não seja construir pontes entre “ontologias”, assim como o trabalho do historiador não é construir pontes entre presente e o passado: é a própria história que constrói estas pontes. A tarefa do antropólogo, como a do historiador, é muito mais humilde que a de um diplomata: só lhe foi demandado ser o escriba desses eventos contínuos. A ambição de Latour para construir uma casa comum onde todos os “modos de existência” possam viver juntos é paradoxalmente remanescente dos sonhos proféticos dos modernos que ele, de outra forma, constantemente questiona, todos estes arquitetos modernos, economistas e especialistas que gastaram os últimos séculos fazendo projetos para o “futuro” de todos os outros. Talvez não precisemos distinguir nós mesmos como *experts* em tradução cultural; poderíamos simplesmente voltar à história dos eventos que delineiam as circunstâncias rapidamente mutáveis do nosso mundo comum, em vez de construir ainda mais uma grande narrativa de *longue durée*.

Referências Bibliográficas

- BADIOU, Alain. *Being and event*. London: Continuum, 2005.
- BASKHOW, I. “A neo-Boasian concept of cultural boundaries”. In: *American Anthropologist*, n. 106, pp. 443–58, 2004.
- BOAS, Franz. “The occurrence of similar inventions in areas widely apart”. In: *Science*, n. 9, pp. 485–6, 1987.

- BOLTANSKI, Luc. "Après el deluge. L'arche de Bruno Latour", In : *Le monde des livres* 21/9/2012.
- CARRITHERS et al. "Ontology is just another word for culture". In: *Critique of Anthropology* v. 30, pp. 152–200, 2010.
- DE LANDA, Manuel. *A thousand years of non-linear history*. New York: Zone Books, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *The Fold, Leibniz and the Baroque*. London: Continuum, 2006.
- FLECK, Ludwik. *Genesis and development of a scientific fact*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- HARMAN, Graham. *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: Re.Press, 2009.
- HARMAN, Graham. (Org.). *The speculative turn*. Melbourne: Re.Press, 2011.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things*. London: Routledge, 2007.
- HOLBRAAD, Martin. "Can the thing speak?". *Open Anthropology Cooperative Press*. 2011. Disponível em: www.openanthcoop.net/press.
- JANSEN, Stef. People and things in the ethnography of borders: materialising the division of Sarajevo. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, v. 21, pp. 23–37, 2013.
- LATOUR, Bruno. *Science in action: how to follow scientist and engineers through society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- _____. Technology is society made durable. In: LAW, J. (Org.). *Sociology of monsters*. London: Routledge, 1991.
- _____. *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- _____. On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt*, n. 47, pp. 369–81, 1996.
- _____. On recalling ANT. In: LAW, J. (Org.), *Actor-network theory and after*. London: Blackwell, 1998. pp. 15–25.
- _____. *Pandora's hope*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- _____. The recall of modernity: anthropological approaches. *Cultural Studies Review*, v. 13, pp. 11–30, 2007.
- _____. *On the modern cult of the factish gods*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- _____. *Enquête sur les modes d'existence*. Paris: La Découverte, 2013.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Structural anthropology*. New York: Doubleday Anchor Books, 1963.

- ORTNER, Sherry. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* v. 26, pp. 126–66, 1984.
- PIETZ, William. The problem of the fetish, I. *Res, Anthropology and Esthetics*, Spring, pp. 5–17, 1985.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.
- _____. The sadness of sweetness: the native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology*, v. 37, pp. 395–428, 1996.
- _____. The return of the event, again. In: _____. (Org.). *Culture in practice*. New York: Zone Books, 2000, pp. 293–352.
- _____. Structural work: how microhistories become macrohistories and viceversa. *Anthropological Theory*, n. 5, pp. 5–30, 2005.
- SANSI, Roger. The fetish in the Lusophone Atlantic. In: NARO, N.; SANSI, R.; TREECE, D. (Orgs.), *Cultures of the Lusophone Atlantic*. London: Palgrave Macmillan, 2007. pp. 19–40.
- _____. Sorcery and fetishism in the modern Atlantic. In: PARES, L. N.; SANSI, R. (Orgs.). *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago, IL: University of Chicago Press. pp. 19–40.
- STOCKING, George. W. Franz Boas and the culture concept in historical perspective. In: _____. (Org.). *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.
- STRATHERN, Marilyn. Artefacts of history: events and the interpretation of images. In: SIIKALA, Jukka (Org.). *Culture and history in the Pacific* Finnish Anthropological Society Transactions: Helsinki, 1990. pp. 25–44.
- _____. Cutting the network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, pp. 517–535, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivism and multinaturalism in indigenous America. In: A. SURRALLS, Alexandre; GARCIA HIERRO, Pedro. (Orgs.). *The land within: indigenous territory and the perception of the environment*. Copenhagen: IWGIA, 2005. pp. 36–75.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Lignes d’anthropologie post-structurale. Paris: PUF, 2009.

autor

Roger Sansi

É professor do Golsmiths College – University of London, com graduação em Geografia e História pela Univeristat de Barcelona, mestrado em Social Sciences e doutorado em Sociocultural Anthropology, ambos pela University of Chicago.

tradutora Alessandra Estevam

É graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Recebido em: 27/12/2017

Aceito para publicação em: 07/12/2018

especial

¡No Es Mi Culpa! enfrentando el acoso sexual y la violencia de género en trabajo de campo

NATALIA ESCOBAR GARCÍA

Universidad ICESI, Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p256-273

resumen En este artículo se develan algunos riesgos que enfrentamos las antropólogas como investigadoras cuando realizamos trabajo de campo y las decisiones que debemos tomar en situaciones extremas para proteger nuestra integridad, que finalmente marcan nuestros trabajos de investigación. A través de mis experiencias etnográficas entre 2010 y 2017, en Bahía Málaga–Valle del Cauca-Colombia, pretendo interpretar el campo de investigación como un espacio sexualizado que nos confronta como mujeres y académicas. Además, argumento que es necesario implementar protocolos de seguridad para investigadoras durante el desarrollo de investigación etnográfica.

palabras claves: Trabajo de campo, seguridad, acoso sexual, etnografía, violencia, campo sexualizado.

It is not my fault! - facing sexual harassment and gender violence in fieldwork

abstract This paper unveils some of the risks that women researchers are exposed to when doing fieldwork, the decisions we take in extreme situations to protect our integrity, finally scar our research outcomes. Through my ethnographic experiences between 2010 and 2017 in Bahía Málaga–Valle del Cauca-Colombia, I aim to interpret the ethnographic field as a sexualized place that confront us as academic women. Additionally, I argue that is necessary to implement security protocols for women researchers while conducting ethnographic research.

Keywords fieldwork, security, sexual harassment, ethnography, violence, sexualized field.

Não é Minha Culpa! - Enfrentando o assédio sexual e a violência de gênero no trabalho de campo

resumo Este artigo revela alguns dos riscos que os antropólogos enfrentam como pesquisadores quando realizamos trabalhos de campo e aqueles que devemos tomar em extremo para proteger nossa integridade, que finalmente marca nosso trabalho de pesquisa. Através de minhas experiências etnográficas entre 2010 e 2017, em Bahía Málaga-Valle del Cauca-Colômbia, pretendo interpretar o campo da pesquisa como um espaço sexualizado que nos confronta como mulheres e académicos. Além disso, argumento que é necessário implementar protocolos de segurança para pesquisadores durante o desenvolvimento da pesquisa etnográfica.

palavras-chave: trabalho de campo, segurança, assédio sexual, etnografia, violência, campo sexualizado.

Introducción: Ser etnógrafa

Esta es una etnografía del silencio¹. Escribo este artículo en lágrimas, mientras saco todo lo que el campo me ha quitado y me ha dado. No es lo que tuve en mente en 2015, cuando pensé mi proyecto de investigación de maestría y planteé estudiar la manera en que el Estado construía y mantenía “zonas pacificadas” en contextos de conflicto armado y violencia con énfasis en la Armada Nacional. Escribí el proyecto de investigación y salí a campo en septiembre de 2016. Mi relación con Bahía Málaga inició en 2010, me interesaban temas relacionados con conflictos territoriales, multiculturalismo, etnicidad y proyectos de desarrollo económico, temas que parecen ser importantes para los debates antropológicos actuales².

El debate principal de este artículo es la crítica a la academia por la manera en que las facultades de ciencias sociales nos envían a campo como antropólogas en un mundo ficticio basado en la nulidad del género, los peligros a los que estamos expuestas como

1 Existen múltiples maneras de nombrar los procesos etnográficos que exploran estos aspectos. Al respecto ver: Kidron, C. 2009. Toward ethnography of silence: The lived present of the past in everyday life of holocaust trauma survivors and their descendants in Israel. *Current Anthropology* 50: 5–27; Das, V. (compilador.) 2008. *Sujetos de Dolor, Agentes de Dignidad*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá Colombia; Blee, K. 1998. White-knuckle research: Emotional Dynamics in fieldwork with racist activists. *Qualitative Sociology* 21:381–399; Gregorio, C. 2014. Traspasando las fronteras dentro–fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *Revista de Antropología Iberoamericana* 9:297–322; Guber, R. 2001. *La Etnografía, Método, Campo y Reflexividad*. Norma, Bogotá Colombia; Guber, R. 2005. *El Salvaje Metropolitano Reconstrucción del Conocimiento Social en el Trabajo de Campo*. Paidós, Buenos Aires Argentina; Katz, C. 1996. The expeditions of conjurers: ethnography, power and pretense. En *Feminist dilemmas in fieldwork*, editado por D. Wolf. pp. 170–184 Martin, A. 2006. Antropología del Género Culturas, Mitos y Estereotipos Sexuales. Cátedra Madrid España; Moore, H. 2004. Antropología y Feminismo. Cátedra Valencia España; Restrepo, E. 2016. *Etnografía: Alcances, Técnicas y Éticas*. Envién, Pontifica Universidad Javeriana. Bogotá Colombia.

2 Los resultados fueron socializados en dos formatos: una investigación y un artículo en proceso de publicación.

investigadoras y las acciones y actitudes de las facultades frente a estas situaciones en campo. Si bien el relato es difícil de leer y fue difícil de escribir, no pretendo con esto generar un discurso de pesar o lástima frente a estas situaciones en campo. Se trata de evidenciar, a través de la experiencia misma, que no soy la primera ni, lastimosamente, seré la última. Pretendo, por tanto, mostrar un debate que debemos dar, una discusión que debe ser abierta, sincera y manteniendo el respeto por el otro, generar cambios verdaderos dentro de una academia que debe modernizarse y mostrar una posición enérgica frente a estos hechos, que a diario son silenciados y puestos en tela de juicio por cuestiones como la posición de nosotras en campo, la “rigurosidad” científica o la “validez” la de nuestras etnografías.

Fui formada en la tradición antropológica que se ha construido como una disciplina androcéntrica³, esto ha implicado para nosotras, las investigadoras, asumir el rol del “antropólogo” silenciando el hecho que las experiencias de campo se viven de manera distinta para hombres y mujeres. La consecuencia de esta tradición que desconoce las diferencias de género ha sido la representación de las investigadoras como objetos en campo y, la invisibilización de situaciones que nos ponen en condición de vulnerabilidad. Este silenciamiento es producto de relaciones de poder que nos ubican en lugares específicos en la academia y en las cuales nuestras interpretaciones del mundo no son expresadas de la manera que propone el modelo masculino preponderante.

Esto, nos lleva a otro planteamiento, durante el desarrollo del trabajo de campo, quienes son observados, nos observan y de la misma manera en que los estudiamos, nos estudian, este argumento que tiene una larga historia en la antropología es una realidad durante el trabajo de campo. Nuestra posición como investigadoras genera maneras distintas de relacionarnos con quienes habitan el campo de investigación, la manera como somos observadas y representadas en los distintos lugares genera otro nivel de vulnerabilidad⁴.

3 Ver Ardener, E. 1975. Belief and the problem of women. En *Perceiving Women*, editado por S. Ardener, pp. 1-17. Dent, Londres; Martin, A. 2006. Antropología del Género Culturas, Mitos y Estereotipos Sexuales; Moore, H. 2004. Antropología y Feminismo. Cátedra Valencia España; Orthner, S. 1974. Is female to male as nature is culture? En *Woman, Culture and Society*, editado por M. Rosaldo y L. Lamphere pp. 67-88, Stanford University Press, Stanford; Reiter, R. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press. New York-Londres.

4 Ver Geertz, C. 1984. From the native's point of view on the nature of anthropological understanding en *Culture Theory Essays on Mind, Self, and emotion*, editado por R. Shweder y R. LeVine. pp. 123-136. Cambridge University Press, United Kingdom; Guber, R. 2001. *La Etnografía, Método, Campo y Reflexividad*. Norma, Bogotá Colombia; Guber, R. 2005. *El Salvaje Metropolitano Reconstrucción del Conocimiento Social en el Trabajo de Campo*; Levi-strauss, C. 1988. Tristes Trópicos. Paídos Barcelona, España. Restrepo, E. 2011. Técnicas etnográficas; Tedlock, B. 1991. From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research* 47, p.69-94.

Es así como, más allá de la etnografía y los diarios, el campo se construye como un lugar sexualizado, marcado por las diferencias –asimetrías– de género respaldado por las investigadoras que nos silenciemos o que somos silenciadas. Situaciones en campo de las que poco se habla, se enseña o se investiga, como ser víctima de acoso y abuso sexual y otras formas de violencia de género tienen una carga emocional que se oculta para dar paso a la estructura misma de la academia que no solamente exige trabajos científicos, sino que no consideran estos aspectos de la vida como está ella misma investida en la dominación masculina. La ruptura de esta sinfonía etnográfica lleva a procesos aún más viscerales que el propio silencio. Por esta razón propongo el término *semo-grafía* como una manera de narrar el campo como un lugar sexualizado y cargado de emociones que se exagera en contextos difíciles y condiciones extremas para nosotras como etnógrafas.

El presente artículo está dividido en tres partes. La primera parte presenta los diferentes debates y enfoques que, desde la antropología han abordado el tema del campo como un lugar sexualizado, la subjetividad erótica de las etnógrafas y etnógrafos en campo, la manera en que las etnógrafas han abordado el tema de la violencia sexual en campo y las reflexiones acerca del trabajo de campo mismo. En la segunda parte describo mis experiencias etnográficas y, propongo de manera explícita el término “*semografía*” como una categoría para entender y plasmar las tensiones del campo, a través de los trabajos etnográficos. La tercera parte del artículo presenta algunas conclusiones acerca de la importancia de la seguridad de las investigadoras en campo y propongo algunas medidas como protocolos de seguridad, un imperativo dentro de las facultades de ciencias sociales de las universidades.

Subjetividad erótica, violencia Sexual y trabajo de campo

Un grupo pequeño de autoras y autores han discutido el impacto que puede tener ser mujer cuando se realizan investigaciones de campo. G. Sharp y E. Kremer argumentan que las dinámicas de género pueden poner a las investigadoras en riesgo de acoso o violencia por parte de los participantes y asistentes de investigación cuando se realiza trabajo de campo (2006; p. 317). Ellas, sugieren la importancia de implementar estrategias para incrementar la seguridad en el campo, estas incluyen recomendaciones de seguridad tales como tener contactos de confianza, desarrollar las entrevistas en lugares públicos y en casos que esto no sea posible, tener una persona que “interrumpa” la entrevista cada

cierto tiempo para asegurarse que la situación este totalmente controlada, tener una persona cerca o dentro del mismo lugar donde se está llevando a cabo la entrevista.

Por su parte, Coffey (1999) ofrece una lectura interesante para entender al investigador y el campo como lugares sexualizados, en los cuales no es posible despojar al investigador de su subjetividad. Según la autora, la asexualidad de los investigadores en campo es asumida. La reconceptualización sobre la manera en que se entiende a la investigadora o al investigador como un sujeto de deseo sexual tiene un impacto en la manera en que el trabajo de campo es construido. La autora enfatiza en la importancia de escoger la finalidad de usar la etnografía sobre la sexualidad y las experiencias sexuales en campo advirtiéndole que no se deben privilegiar las confesiones sexuales de los etnógrafos, por sí mismas. Es necesario tener en cuenta la pertinencia y las reflexiones epistemológicas que surgen de estas relaciones de trabajo de campo “[las relaciones] dependen de las formas en que la subjetividad erótica y las experiencias del etnógrafo pueden ser aprovechadas para comprender mejor el campo y el yo y los límites y la conexión entre los dos. [...] Si decidimos hablar y escribir sobre el deseo y el sexo siempre será una cuestión de elección individual” (COFFEY, 1999, p.96).

Otro grupo de autoras pone el énfasis del debate en las situaciones a las que nos exponemos más allá de la subjetividad en el campo. Moreno (1995) argumenta que la violencia hacia las mujeres –el asesinato y la violación– es la manera que encuentran los hombres para mantener el orden de género. Resalta la importancia de poner este tema en la agenda de investigación de la antropología como un imperativo de las ciencias sociales. Argumenta que la violencia sexual contra las antropólogas [e investigadoras de campo], es por definición un problema antropológico.

Su postura al respecto pone en el énfasis en el esfuerzo de la academia por borrar cualquier rasgo que nos identifique como mujeres investigadoras, en cambio, se encarga enseñarnos y que reproduzcamos como proyecto académico, que el género en investigación y trabajo de campo no importa. Para nosotras, la reproducción de esta ficción resulta en qué si planteamos cuestiones específicas a nosotras como mujeres académicas/antropólogas en contextos académicos, corremos el riesgo de dañar nuestra identidad de antropólogas. “[...] ¿Quién quiere ser una antropóloga cuando es posible ser un antropólogo ‘real’ [...]? Los ‘antropólogos’ no son acosados o violados, las mujeres sí. [Para ella] No es posible mantener la ficción del yo sin género”. (p.246).

Teniendo en cuenta esto, Ross (2015) plantea la discusión sobre la importancia de hablar abiertamente sobre acoso y violencia sexual durante el trabajo de campo en clases de metodologías de investigación, para ella es necesario hablar abiertamente acerca de experiencias de violencia sexual, el objetivo de esto es ayudar a preparar a las investigadoras para el campo pero además, en las discusiones académicas es necesario para “confrontar tendencias masculinas todavía latentes en las formas en que los métodos y las estrategias metodológicas son concebidas, practicadas, escritas y estimadas” (p.181).

Las investigadoras en campo, nos ponemos en situación de vulnerabilidad ante la necesidad de confiar gran parte de nuestro trabajo a ‘informantes clave’, estos informantes generalmente tienen privilegios como la confianza y la dependencia que genera la información que pueden proveernos. En nuestro afán por construir relaciones que borren las jerarquías y las relaciones de poder presentes en el campo, intentamos entablar relaciones abiertas de sinceridad y amistad con nuestros informantes. Sin embargo, en muchas ocasiones el abuso de estas relaciones genera vulnerabilidad, es ahí donde nos ponemos en riesgo. Según ella, es necesario hacer preguntas críticas sobre los métodos de investigación y la manera en que estos perpetúan o debilitan los supuestos patriarcales sobre las definiciones de ideales sobre la feminidad.

Otros autores, resaltan la importancia de los cuidados y los protocolos de seguridad para nosotras mismas como investigadoras. Cada autor, propone los métodos que fueron más útiles para ellos durante el desarrollo del trabajo de campo. Goldstein (2014) plantea que ser etnógrafo, representa riesgos para los investigadores. Según él, una estrategia muy efectiva para mantenernos a salvo en contextos violentos es “adoptar la cultura local y las normas lingüísticas que los sujetos utilizan para mantener su propia seguridad” (GOLDSTEIN, 2014, p. 2). Sin embargo, pretender lograr una adaptación total en un medio marcado por la dominación, subordinación y violencia de género es algo ingenuo y sería interesante pensar en las estrategias específicas de adaptación.

El aporte a esta discusión radica en el análisis que propone argumentando que, en contextos violentos, los etnógrafos estamos expuestos a la ausencia de una reflexión académica que muestre que la investigación etnográfica implica ponernos en riesgo, además propone que el género juega un rol significativo en las relaciones que entablamos como investigadores con nuestros ‘colaboradores de campo’. Agrega que “las investigadoras pueden enfrentar amenazas que van desde bromas, insinuaciones y

contacto físico inapropiado hasta acoso sexual y violación [...]” (GOLDSTEIN, 2014, p.2). En estos contextos, las investigadoras enfrentamos no solo el daño inmediato que estas actuaciones generan, sino que además crean una atmósfera de temor, inseguridad y ansiedad.

Theidon (2014) plantea la necesidad de brindar herramientas para promover el autocuidado durante el trabajo de campo. Las clases de metodologías de la investigación nos entrenan para las dificultades y rigores del trabajo de campo. Sin embargo, cuando leemos parece que todo queda oculto, “Yo estaba mistificada cuando leí sus etnografías; todo parecía haber ido bien para ellos. Esto es, por supuesto, parte de la ‘magia de los etnógrafos’” (p.3)

Para ella es necesario cultivar técnicas positivas propias, esto incluye el auto cuidado antes, durante y después del trabajo de campo, nos ayuda a mantener el equilibrio entre la labor que desempeñamos, la responsabilidad que asumimos al adentrarnos en trabajo de campo, pero también durante el proceso de escritura en el cual se materializa el mito omnipresente del etnógrafo en el escritorio analizando sus datos y moviéndose entre la información de campo.

Considerando estas discusiones, ante un episodio de violencia de género que experimenté mientras realizaba trabajo de campo en el año 2016, propongo en este artículo una reflexión auto-semográfica para describir, en detalle, las dimensiones sexuales y emocionales que han atravesado mi trabajo etnográfico. De acuerdo con Ellis, Adams y Bochner (2011)

La autoetnografía es un enfoque de investigación y escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal para comprender la experiencia cultural. Este enfoque desafía las formas canónicas de hacer investigación y representar a otros. De esta manera, trata a la investigación como un acto político, socialmente justo y socialmente consciente. Un investigador utiliza los principios de la autobiografía y la etnografía para hacer y escribir la auto-etnografía. Por lo tanto, como método, la autoetnografía es tanto proceso como producto. (ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2011, sp).

Retomo esta forma de hacer etnografía y mi propuesta conceptual para interpretar mis experiencias. Mi memoria ha borrado algunos detalles de las primeras visitas a campo. Sin embargo, recuerdo mi trayectoria de manera general. Visité Bahía Málaga entre 2010

y 2014 durante el pregrado, y los aprendizajes de aquella época me hicieron vivir la experiencia actual de manera distinta, es por esa razón que ahora, tengo el valor para hablar y comprender lo sucedido.

Una Auto-Semo-grafía: Mis experiencias en el campo

Hace siete años, llegué a Bahía Málaga un corregimiento del municipio de Buenaventura en el corazón del Pacífico colombiano, rodeada de mar y selva, con una población predominantemente afro e indígena –de la etnia Wounaan–, aproximadamente 200 habitantes mestizos y una base naval que alberga alrededor de 2000 personas – militares y sus familias. Tenía ganas de aprender, pero también encontré la oportunidad para desconectarme cuando la universidad, la casa y la ciudad me pesaban mucho. La primera vez que fui a Ladrilleros me quedé en la casa del profesor Felipe⁵, quien vivía en el segundo piso de la Escuela Primaria de Ladrilleros. Fui con dos compañeros de la universidad, era la primera aproximación al campo, quería hacer contactos y aproveché la ocasión para discutir la idea de desarrollar un trabajo allí. Ese fin de semana conocimos algunas personas, Diego, un bogotano que decía ser escritor, pero cuyo producto nunca vi, y Don Miguel, un señor de la tercera edad que tiene un grupo ambiental de turismo ecoamigable.

La segunda vez que fui a Bahía Málaga viajé con Amanda, una amiga de la universidad, en el primer semestre de 2011. Don Miguel, cuidaba una cabaña que quedaba al lado de la casa donde vivía con su familia, nos permitió quedarnos el fin de semana. Amanda y yo salimos a caminar el primer día, estuvimos en la playa y hablamos con algunas personas. Algunos jóvenes de la playa empezaron a hacer preguntas personales, preguntaron si teníamos novio, Amanda, inmediatamente contestó “soy lesbiana”, no supe que tan beneficioso hubiera sido para mí contestar de la misma manera pues me gustaba la idea de hacer etnografía por un largo plazo en esta comunidad.

La tercera vez que fui, me quedé donde Diego, un hombre de 50 años que, por los rasgos de su cara revelaba más de 70 años. Después de esa visita, permanecí en su cabaña, “*Mar y monte*”. Esta quedaba en el filo del acantilado, tenía una entrada lejos del caserío, literalmente entre el mar y el monte. Era una casa rústica de dos pisos, medias paredes, olía a inmunizante artesanal —alquitrán y aceite quemado—, que le daban el aroma y el color

⁵ Los nombres de las personas que aparecen en este artículo han sido modificados para proteger la identidad de los informantes.

envejecido que me gustan tanto. Una barra que dividía la cocina, con bancas altas, un comedor, sin sala, y una hamaca en la mitad del salón. El segundo piso, un gran salón con una división y un balcón que rodeaba la casa, en el balcón dos hamacas y en el salón varias camas. Yo escogí la mejor. Realmente me gustaba ese lugar.

Yo andaba con Diego para todas partes, en varias ocasiones me hizo saber que consideraba que yo no era bonita, así que nunca estuve preocupada que me pasara algo con él. Incluso sabiendo que la casa de Diego era una zona de tolerancia⁶. Cada semana salíamos al pueblo para caminar y bailar, Diego compraba viche, en principio me sentía tan extasiada del lugar que salía con él.

A Diego le gustaba el viche y la marihuana, casi todos los días tomaba y al menos una vez por semana fumaba. La primera vez que presencié una “reunión de fumadores” fue así: 6 hombres de Ladrilleros llegaron con un balde de pescado crudo y otro de papas para freír. Diego prestaba su casa y los dejaba cocinar, se dividían las labores como equipo, algunos cocinaban mientras los demás armaban los cigarrillos de marihuana, yo escribía. Todos pensaban que yo estaba escribiendo una novela. Casi como un ritual, yo me iba a dormir cuando empezaban a prender los cigarrillos. Durante una de esas reuniones, conocí a Juan quien se convertiría en mi principal “informante”. En ese momento, él, un joven de 17 años, un año menor que yo. Me llevó a su casa, vivía con sus padres y 8 de sus 10 hermanos. Doña Sonia, su madre, una mujer de 45 años, propietaria de un restaurante. Ella me trató desde el principio como parte de su familia.

Las visitas a la casa de doña Sonia empezaron a ser constantes, ella me contaba cosas de su casa y yo eventualmente le contaba cosas de la mía, la relación con su familia se volvió muy importante. La relación con Juan era muy buena. Juan tenía una novia que vivía de camino a mi casa, ella era muy posesiva, y la gente en el pueblo empezó a decir que ella me podía golpear si me veía con él, yo temía todo el tiempo y deje de irme sola para la casa, aunque nunca me pasó nada no se me quitó el miedo que ella me inspiraba. El hijo mayor de doña Sonia, Álvaro, vivía con su esposa Andrea que estaba embarazada y su hijo mayor. Álvaro había pertenecido al Concejo Comunitario⁷ de Ladrilleros y me ayudó mucho con información de los procesos organizativos.

⁶ En el contexto colombiano se usa esta expresión para indicar que es un lugar sin reglas.

⁷ Las comunidades afrodescendientes rurales en Colombia están organizadas en Consejos Comunitarios, una figura de organización política dentro de los territorios.

Luego de un año de interacción, empecé a viajar a Bahía Málaga con más frecuencia; debo reconocer que fue muy duro para mis padres mantenerme económicamente. Iba al menos cada 15 días, vacaciones y todo mi tiempo libre estaba dedicado a Bahía Málaga. En julio de 2012, en las últimas vacaciones que pasé en Ladrilleros todo empezó a fallar. Carlos, un paisa de Pereira, recién llegado de Estados Unidos, encontró en Ladrilleros la playa para surfear. Él se quedaba en la casa de Diego, con otro hombre en la casa, Diego se sentía respaldado y yo me sentía desprotegida. Los dos salían cada fin de semana y yo que ya no estaba tan extasiada del lugar, no sentía la necesidad de salir, pero le tengo miedo a la oscuridad y prefería salir con ellos a quedarme sola.

A la casa, llevaban mujeres extranjeras que Carlos conquistaba y Diego chantajeaba para intercambiar sexo por hospedaje. Experimenté un episodio fuerte cuando Diego llevó a un surfista caleño de apellido Rodríguez (nunca supe su nombre) que viajaba con una argelina y Ana una fotógrafa también caleña. La argelina tenía una relación con Rodríguez, pero a Diego le gustaba ella, así que hicieron un acuerdo con Rodríguez. Rodríguez se hizo a un lado para que Diego tuviera relaciones con ella a cambio de hospedaje. Luego de una semana, Ana y la extranjera se fueron, Rodríguez se quedó con nosotros. Ahora éramos 4, tres hombres y yo.

La casa entera se estaba descontrolando, la gente entraba y salía, la calma que había sentido cuando llegué ya no estaba. Una noche como muchas, se reunieron a fumar, yo permanecí más tiempo escribiendo, uno de los muchachos me estaba enseñando a armar un cigarrillo, le dije que no era necesario, yo nunca fumé, aunque estuve muy cerca de ellos, me decían en tono de burla “péguelo, péguelo”⁸, no me interesaba aprender.

Ellos se quedaron hablando y riendo. Casi a las 2:00 de la mañana, me desperté, tenía que ir al baño, bajé las escaleras y cuando pasé por el salón del primer piso Juan estaba dormido en la hamaca, volví a la cama. Casi a las 5h00 de la mañana sentí que alguien se acostó a mi lado, Juan se pasó a mi cama y me puso su mano helada en el hombro, asustada me levanté, bajé las escaleras, Diego estaba sentado en el comedor, tenía cara de preocupación, hice café, le serví y me serví, prendió un cigarrillo y me dijo muy serio, “Rodríguez, Carlos y vos, se me están volviendo un problema, mi sobrino llamó, le contaron que tengo gente viviendo aquí, sin pagar, necesito que empaquen sus maletas y se vayan ya mismo de mi casa”. Nunca me habían echado de una casa, no sabía qué hacer,

8 “Pegar” es el último paso, cuando mojas con saliva el borde del papel para sellar el cigarrillo en forma cilíndrica.

ni siquiera había aclarado el día, Rodríguez se estaba levantando, me miró, de mala gana cogió su maleta y se fue sin decir ni una sola palabra.

A las 8 de la mañana, cuando Carlos se despertó, Diego nos dijo que no era necesario que nos fuéramos, que debíamos entender que se estaba enloqueciendo con Rodríguez en la casa, pero que él nos quería como si fuéramos sus hijos. Días más tarde tuve que viajar a Cali, le dije a Diego que iba a dejar una maleta con algunas cosas y que regresaba en una semana. Diego me dijo que yo no había entendido que esa no era mi casa y que él no era mi papá. Como no tenía dónde dejar mis cosas, me aguanté el regaño, pero dejé la maleta. Juan me comentó que Álvaro administraba unas cabañas, que podía quedarme ahí sin ningún problema. Hablé con él y cuando regresé, recogí las maletas que había dejado en la casa de Diego, quien me preguntó por qué no me quedaba en su casa otra vez, que no había problema y que, si yo estaba enojada, y sí, estaba enojada, pero no le dije nada. Me acomodé en las cabañas que administraba Alvaro, era la primera vez que dormía sola, tenía miedo. Juan se ofrecía a acompañarme, dormía en otro cuarto, Juan y yo pasábamos mucho tiempo conversando. En esos días debía viajar a Cali, así que aproveché para despejar mi mente y volver a mi casa.

En agosto de 2012 volví a Buenaventura antes que empezara el Festival del Petronio Álvarez⁹, quería tener tiempo para ir y volver. No recuerdo con exactitud qué hice esos días, pero recuerdo que doña Sonia me dijo que Juan iba para Cali, que había conseguido un trabajo y solo necesitaba quedarse unos días en mi casa. No fui capaz de decirle a ella que no. Hablé con mis papás y aunque no estaban muy convencidos aceptaron que Juan se quedara en la casa máximo cinco días.

Cuando Juan llegó a mi casa, no tenía trabajo. En cada habitación de mi casa retumba la música y por el parque transitaban asistentes del festival hasta altas horas de la noche. Juan salía con sus amigos y volvía con la rumba en la cabeza, la situación se estaba volviendo incómoda, pues él disponía de la casa como si fuera propia.

Recuerdo que un día, llegué a casa, como todas las luces estaban apagadas, pensé que iba a estar sola, para mí era un alivio, me gustaba llegar de la universidad y tener tiempo para relajarme, dormir. Abrí la puerta, salió la gata, empezó a maullar mientras se me cruzaba entre los pies. Subí a la cocina, serví café y seguí hasta mi habitación. Cuando subí

9 El Festival Petronio Alvarez es el festival más grande de música del pacífico que se realiza en Cali, capital del Valle del Cauca, cada año en agosto. Un festival que empezó como una remembranza de las tradiciones del pacífico para las personas de comunidades afrodescendientes que habían migrado a la ciudad hace años y que ahora ocupa un lugar importante en la agenda cultural de Cali, declarada la capital del Pacífico colombiano.

las escaleras, Juan estaba parado en la ventana fumando un cigarrillo, me asustó, le pregunté por mis papás, me dijo que todos habían salido. Me invitó a seguir, siempre me había gustado la vista de esa habitación, porque tenía un ventanal del tamaño de la pared y entraba mucha luz y mucho aire. Me paré a su lado, mirando por la ventana, me empezó a hablar me dijo que ya tenía trabajo y que pronto se iría de la casa.

Yo estaba descuidada, sentí un tirón, me cogió de la cintura y me tiró al piso. Sentí un golpe en la cabeza, antes de caer me golpeé con la pared. Empecé a llorar y le dije que parara, que por favor se detuviera. Se había transformado en un animal. No escuchaba. De su cara se borró la expresión y sus ojos se vaciaron. Le rogué que parara. Intenté soltarme, pero me golpeó de nuevo, esta vez contra el suelo, cuando recuperé la conciencia recuerdo haber llorado mucho, y verlo a él sentado en el colchón, se subió el pantalón y yo fui al baño, estaba muy asustada, le dije “¿qué hiciste?, ¿estoy sangrando!” Él alzo los hombros y me dijo, “sí, es normal”. 5 minutos después, llegó un carro a mi casa, él corrió, se subió y se fue. Dos días después regresó. Llamé a doña Sonia, le dije que no podía tener más a su hijo en la casa, me pidió que le ayudara para que se devolviera a Ladrilleros. Le di el dinero para que se fuera de la casa, para no verlo.

Por una semana tuve problemas para ir al baño, el ardor era insoportable, pero más que el dolor físico, el dolor del alma. ¿Qué me iba a decir a mí misma frente al espejo todos los días?, yo que me decía fuerte, valiente, que me enfrentaba a lo que fuera, ¿cómo me explicaba a mí misma que me había fallado estando en el lugar que más seguridad sentía en el mundo, mi casa?, ¿qué le iba a decir a mi mamá y mi papá?, ¿cómo asumir que esto no era mi culpa? Sentí miedo, me sentí sola, sentí que no podía decir nada porque todos me iban a acusar porque había dejado que esto pasara, era mi “informante de campo”, estaba en mi casa, era mi culpa. Así que opté por el silencio, aun siento que lo encubrí y obré mal. También siento que tomé la decisión por mi trabajo de campo y el amor que me habían enseñado, el amor que le tenía a lo que estaba haciendo. Un mes después, llamó a mi teléfono para decirme que estaba enamorado de mí.

En enero de 2013, cinco meses después, vacía y sin valor retomé mi trabajo de campo, ya no quería estar en Ladrilleros, llamé a Francisco, representante legal del Consejo Comunitario de La Plata, Bahía Málaga. Me llevaba a todas las reuniones, recorría las poblaciones, y me mostró otra parte de la historia, la de las comunidades más organizadas. Ese año fue de mucho aprendizaje, aprendí a piangüar, a andar en canaleta, escuchaba más

y aprendí de la gente. Francisco me prohibió ir acompañada a La Plata, la orden era que si alguien estaba conmigo debía quedarse en Juanchaco, decía que yo no necesitaba más protección que la del consejo. Sentí que estaba lista, debía continuar, decidí que no era momento para abandonar el trabajo que me había costado tanto y seguí adelante.

Una compañera de la universidad planeó un viaje a Ladrilleros con dos amigos más, le pedí que me llevara, me sentía acompañada. Llegamos el viernes en la tarde, y salimos un rato. Nos quedábamos en un hotel frente a la playa, sobre el acantilado y cerca de la discoteca del pueblo. Yo iba atrás, justo antes de cruzar la puerta del hotel me llamaron voltee, él estaba frente a mí, me cogió muy fuerte del brazo, me puso contra la pared y la parte de atrás de su brazo la puso en mi cuello, me dijo que estaba enamorado de mí, que me quedara con él, que lo perdonara, que dejara la universidad y mi casa, que él tenía un lote en el pueblo, para construir una casa donde podíamos vivir los dos, se arrodilló y me dijo que se iba a cortar las venas; que me quedara con él o se moría, tomé mucho aire y mucho más valor del que me cabía en el pecho y le dije: “Mátese y nos hace un favor a todos. Mátese aquí, porque el que amenaza no cumple”. Bajó la mirada se levantó y se fue. Yo me derrumbé, empecé a temblar, cuando entré al hotel y conté lo que había pasado, Rodrigo dijo “yo pensé que estabas con él porque como te quedaste pues todo parecía normal”.

En la mañana fui a buscar a doña Sonia, le pedí el favor que hablara con su hijo, le conté el incidente y le dije que si él me volvía a buscar debía denunciarlo por acoso. No recuerdo haber vuelto a Ladrilleros. Empecé a trabajar en La Plata, dejé de interesarme en ir, pensé que se me había acabado la pasión por ese trabajo y ese lugar.

El 2013 fue el año de quedarme en Cali, un año en el que mis visitas a Málaga fueron esporádicas. Iba cuando me invitaban y volvía a salir, debía escribir. En el mes de abril, tuve la primera versión de la tesis, terminé, el día de la sustentación estuve temprano, mientras practicaba la presentación se me aguaron los ojos, cargaba en la sustentación el peso propio del trabajo y el proceso que significó. La misma fuerza que tuve para enfrentar a Juan por primera vez la usé para ahogar mi llanto, evité derrumbarme, las letras en rojo de mis tarjetas se borraron y no pude leer lo que había escrito. Tenía el trabajo de campo en la garganta. Pude defender el proyecto formulado. Mientras presentaba, la voz se me quebró, pero no me permití llorar. No volví a Ladrilleros.

En 2015 pensé en un proyecto que me permitiera integrar lo que sabía y lo que quería investigar, no quería pasar por lo mismo así que decidí pensar en Bahía Málaga desde las instituciones estatales. Contacté a la Armada Nacional y conocí telefónicamente al Capitán Franco, quien después de un tiempo cambió el tono de las conversaciones. “Doctora, quiero preguntarle, usted por qué es tan mamacita”, entendí que se había roto la relación laboral, no quería repetir la historia y dejé de comunicarme con él.

Conseguí permiso de la oficina de acción integral en Bogotá para trabajar a la Base Naval en un escenario de relaciones institucionales formales. En octubre de 2016, visité la base naval dos veces, la persona encargada de mi visita nunca me atendió, no la conocí, solo supe que era la Teniente Rojas. Las dos veces me atendió el Capitán Franco, encargado de la oficina de seguridad de la base. En público me trataba de forma cordial y me llamaba “Doctora”, pero en cuanto se quedaba a solas conmigo, cambiaba su actitud y se insinuaba haciéndome sentir incómoda. Me valí de un amigo para que me respaldara. Él siempre estuvo al tanto de la situación, le pedí que por favor no me dejara sola con el capitán, yo pensaba que en cualquier momento podía hacerme algo.

El Capitán me abordaba en la base. En alguna ocasión me dijo: “¿Le confieso algo?, durante las reuniones de ayer, me quedaba mirándola y yo creo que usted se dio cuenta, me la imaginé...” me dio asco, tenía los ojos vacíos, no sabía cómo detenerlo, pero le hacía saber que no me gustaba su actitud.

Durante las reuniones con los oficiales mi conocimiento quedaba totalmente opacado, incluso teniendo conocimiento sobre mi trayectoria, ignoraban mis intervenciones y me explicaban cosas contenidas en mi trabajo de pregrado, tomándolo como referencia como si se tratara de dos personas diferentes.

En febrero me fui a vivir a Juanchaco para tener tiempo de terminar el trabajo de campo y sentarme a escribir el artículo final, para graduarme de la maestría, sobre Estado, Seguridad y Territorios.

Alquilé un cuarto de hotel, pensé que no me sentiría sola porque allí vivía la señora María. Le pedí que me dejara cocinar en su cocina como una excusa para tener tiempo de conocerla, me dijo que no había problema. Sin embargo, sentí mucho más la soledad estando ahí, en el hotel que cualquier otra vez que hubiera estado en la zona. Juan se desplazaba desde Ladrilleros hasta Juanchaco, un viaje en moto de pocos minutos, y me

hablaba como si nada hubiera pasado... Me buscaba con insistencia, llegaba al hotel en cualquier momento y entraba como si estuviera en su casa. Sus prácticas me atemorizaban.

Doña María no me hablaba, me dejaba cocinar después de la 1h:30 de la tarde. La cocina siempre estaba sucia, y en la mañana usaba todas las boquillas de la estufa, así que empecé a tomar café en la mañana y durante todo el día, ocasionalmente en la tarde hacía arroz que me quedaba duro y grasoso, lo combinaba con cualquier cosa y así me “alimentaba”. Muchos días me salté el almuerzo. Visitaba personas con las que necesitaba hablar, daba vueltas por el pueblo y cuando eran las 5:00 pm, hora de volver al hotel, caminaba casi media hora para subir al balcón a ver el pueblo pasar. El vecino del frente de mi balcón me asustaba, siempre estaba pendiente, siempre estaba observándome. En ocasiones me veía salir del hotel y 10 minutos más tarde me alcanzaba en la carretera “¿mona, hoy si se va a dejar llevar o no?” preguntaba. Siempre trotaba y me negaba diciendo que estaba haciendo ejercicio.

Me cambié de lugar, encontré una casa pequeña en Ladrilleros, la dueña vive en Buenaventura y fue a entregármela. La casa tenía dos habitaciones, sala, comedor, cocina, baño, sin agua ni tuberías. Yo debía cargar el agua desde unos tanques que estaban fuera de la casa. Después de un mes de sequía, no había una gota de agua en los pueblos, yo iba a la base para bañarme y llenar mis botellas con agua limpia.

El Capitán Franco empezó a controlar mis visitas, estaba conmigo todo el tiempo, me daba a entender que mi trabajo dependía de él. Cuando se me acercaba, me intimidaba, me buscaba en las noches, me perseguía. Dentro o fuera de la base no había un lugar donde yo estuviera fuera de su alcance. Finalmente, perdí la paz.

Empecé a buscar compañía, el empezó a perseguir a todo aquel que me ayudaba, hacía reclamos y preguntaba por mí y los rumores empezaron a correr, su asistente mencionó en ocasiones que yo le gustaba y que me tenía en la mira. Escribí una queja formal sobre las actuaciones del Capitán Franco sin recibir respuesta, más allá que la del mismo Capitán, preguntándome si yo me sentía incomoda, le dije que me sentía acosada. Ordenó un estudio de seguridad¹⁰ argumentando que yo estaba vulnerando la seguridad de la base, insinuó que yo podía ser una infiltrada de la guerrilla y que estaba robando

10 Los estudios de seguridad se hacen a través de formatos que se diligencian para investigar la confiabilidad de las personas que ingresan a bases militares. El estudio de seguridad para mi trabajo de campo fue ordenado por la oficina de acción integral en Bogotá ocho meses antes de la petición del Capitán Franco. En los formatos, se incluye información personal, datos familiares, cuentas bancarias, información crediticia, educación y todos los datos que las FF MM consideran importantes para determinar el grado de confianza que se le puede dar a una persona.

información confidencial. En Colombia ser asociado con la guerrilla es generar una conexión con la ilegalidad y el crimen, sacar información confidencial de una base militar es un delito, para el capitán una manera de intimidarme.

Durante el tiempo que permanecía en mi casa de Ladrilleros llegaban oficiales ocasionalmente en la noche para preguntar cosas de mi trabajo, me intimidaban, sabían dónde vivía, y a qué horas encontrarme, me sentí perseguida, tuve pesadillas repetitivas, dejé de dormir, perdí el apetito y siempre tenía mucha energía, sentía mucha ansiedad, mi cuerpo gritaba desesperado.

Escribí a la universidad pidiendo un consejo, tenía un conflicto, me sentía muy acosada, al punto de sentir que estaba perdiendo la razón, pero no quería dejar mi trabajo a la mitad. No tenía miedo de la misma forma que lo sentí 5 años atrás. Mi formación y el apoyo que sentía de la universidad me decían que no estaba sola. Sin embargo, la universidad me pidió abandonar el lugar y el trabajo de campo por mi seguridad. Deje todo. Lloré mucho, lloré de rabia y de culpa, nuevamente pensé que yo había permitido esto.

Reflexiones finales

Durante siete años estuve conectada con el trabajo de campo, tras varias experiencias y la formación académica que me exige tener una mirada más crítica a lo que hago. Estas experiencias de violencia sexual me llevaron a reconocer que no me encontraba a mí misma en el trabajo que estaba desarrollando y el peso que significa ser antropóloga. Estar inscrita en esta academia ruda de naturaleza, que, aunque lo acepte menos de lo que debería, está anclada a los métodos científicos y la supuesta objetividad característica de estas disciplinas, este es el aprendizaje.

Las científicas sociales, idealizamos el campo y viajamos –según nosotras– desprovistas de nuestro rol de género. Asumimos por la enseñanza que recibimos, que no vamos a ser tratadas como mujeres sino como las científicas sociales que somos, antropólogas, sociólogas, historiadoras, etc. Terminamos asumiendo nuestro rol y lo reproducimos en las investigaciones cuando callamos nuestra experiencia real en campo. Pareciera que vamos a campo con lentes de etnógrafos no de etnógrafas.

La rudeza con que nos trata la academia la reproducimos en la manera en que presentamos los datos. La mayoría de las clases de metodologías de investigación no contemplan el acoso y el abuso sexual como una situación del campo a la que estamos

expuestas. En este sentido, no hay protocolos de seguridad que nos protejan como investigadoras. Los comités de ética de las universidades y facultades prestan mucha atención al trato que como investigadoras les damos a las personas con las que vamos a trabajar en el campo, la información que nos entregan y el extremo cuidado que debemos tener para que esa información no llegue a “las manos equivocadas”.

Las referencias de investigaciones que contemplan el acoso sexual como tema de investigación, que encontré en el proceso de escritura de este artículo, generalmente asumen –al estilo más Malinowski– que el campo está fuera de las fronteras nacionales que requieren protocolos de seguridad que se cumplan a cabalidad. En nuestro caso, para quienes hacemos trabajo de campo en lugares que consideramos “nuestra casa”, con nuestro lenguaje y entendimiento cultural, los protocolos deben ser considerados de manera distinta.

Es necesario que los comités de ética de las universidades consideren protocolos de seguridad para las y los investigadores en campo. Es también necesario que los cursos de metodologías de investigación tengan este, como un tema a abordar e incluir en los proyectos de investigación y enseñanza.

En la preparación para “salir a campo” las etnógrafas debemos desarrollar protocolos propios de seguridad que consideren alertas tempranas cuando nos sintamos en peligro. Como lo sostienen G. Sharp y E. Kremer (2006) es imperativo crear contactos de confianza que puedan auxiliar a las investigadoras en campo, llamadas de alerta, palabras claves de peligro, aprender y adoptar un lenguaje en clave, que sea entendido por la investigadora y su contacto de confianza, e incluso de ser posible personas de confianza en campo que puedan servir de auxiliares.

Como muchas investigadoras yo no tuve, ni antes ni después, un protocolo de seguridad que fuera seguido estrictamente por alguna persona en mi círculo cercano y en la universidad. La única manera de sentirme acompañada fue tener a mi mascota conmigo todo el tiempo. En las noches de insomnio llamaba a mi novio, debió ser tortuoso y desesperante saber que podía estar corriendo peligro y sin importar lo que pasara, no podía hacer nada por mí, más que acompañarme telefónicamente hasta que en algún momento conseguía dormir.

Finalmente, es necesario que las y los profesores-investigadores de las universidades y facultades de Ciencias Sociales se entrenen para situaciones en que las investigadoras y

estudiantes sean víctimas de acoso sexual. Cada universidad debe tener una ruta de apoyo y seguimiento a las y los investigadores en campo para afrontar de manera adecuada estas situaciones. En Antropología tenemos la responsabilidad de repensar la manera en que estamos formando a las nuevas generaciones de etnógrafas para que no se escriban más, estas etnografías del silencio.

Referencias Bibliográficas

- COFFEY, Amanda. *The ethnographic self-fieldwork and the representation of identity*. Sage, Londres, 1999.
- ELLIS, Caroline; Adams, Tony; BOCHNER, Arthur.. En *Forum Qualitative Social Research*. Volume 12, No.1, 2011.
- GOLDSTEIN, Daniel. "Qualitative research in dangerous places: becoming an "ethnographer" of violence and personal safety." In: *Social Science Research Council, Working Papers*. Rutgers University, 2014. Pp.1-18.
- KREMER, Emily; SHARP, Gwen. "The Safety Dance: confronting harassment, intimidation, and violence in the field". En: *Sociological Methodology*, Vol. 36, 2006, pp. 317-327.
- MORENO, Eva. "Rape in the field: reflections from a survivor". En: Kulick, Don; Wilsson, Margaret (eds). *Taboo: Sex, identity, and Erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Rutledge: London and New York, 1995, p, 219-250.
- ROSS, Karen.. "No Sir, She Was Not a Fool in the Field': Gendered Risks and Sexual Violence in Immersed Cross-Cultural Fieldwork". En: *Professional Geographer* 67: 2015, p.180-186.
- THEIDON, Kimberly. "How was your trip?' Self-care for researchers working and writing on violence". En: *Drugs, security and democracy program DSD working papers on research security: N° 2*. 2014, pp 1-17. Harvard university.

autora

Natalia Escobar Garcia
É antropóloga vinculada à Universidade Icesi, em Santiago de Cali, Colômbia.

Recebido em 18/12/2017
Aceito para publicação em 17/11/2018

Vulnerabilidades, dilemas e dores: fragmentos de uma pesquisadora das/nas violências¹

CAROLINA PARREIRAS

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p274-294

resumo Este artigo está centrado em um eixo principal: uma reflexão em torno das vulnerabilidades do pesquisador em campo e o que isso pode nos dizer a respeito de questões metodológicas, éticas e de escrita, com as quais nos confrontamos ao realizar nossas pesquisas e ao redigir nossos textos. Busco dar sentido antropológico a situações marcadas por tensões, por dilemas e por vulnerabilidades, que encontrei durante a realização do trabalho de campo de minha pesquisa de pós-doutorado. A primeira parte do texto é uma reflexão sobre uma cena etnográfica: tentativa de abuso sexual que sofri em campo. Esta experiência modificou todo os rumos da pesquisa de campo e representou um divisor de águas tanto em um nível pessoal, quanto para algumas reflexões teóricas. Na segunda parte, recorro novamente a uma cena etnográfica – a revelação de um agressor de crianças e adolescentes e a cadeia de reações que isso provocou em mim -, a qual tem o potencial de ajudar a refletir sobre outras adversidades encontradas ao se realizar uma etnografia das “margens”.

palavras-chave: etnografia; violência sexual; favela; vulnerabilidade; ética

Vulnerabilities, dilemmas and pain: fragments of a research of/in the violence

abstract This article is centered on one main axis: a reflection on the vulnerabilities of the researcher while conducting fieldwork and what this can tell us about methodological, ethical, and writing issues that we confront when conducting our research and writing our texts. I seek to give an anthropological sense to situations marked by tensions, dilemmas and vulnerabilities that I encountered during the fieldwork of my postdoctoral research. The first part of the text is a reflection on an ethnographic scene: attempted sexual abuse that I suffered in the field. This experience modified all the

¹ A pesquisa que deu origem a este artigo conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP (Processo nº 2015/26671-4).

directions of the research and represented a watershed both on a personal level and for some theoretical reflections. In the second part, I turn again to an ethnographic scene - the revelation of an aggressor of children and adolescents and the chain of reactions that this provoked in me -, which has the potential to help reflect on other adversities encountered when performing an ethnography of the "margins".

Keywords: ethnography; sexual harassment; favela; vulnerability; ethics.

Introdução

*the thing you are most
afraid to write
write that.*

(Nayyirah Waheed – *advice to young writers*)

Ainda que a epígrafe, que abre este artigo², pareça uma poesia banal e que flerta com o óbvio, ela aponta para uma tarefa de grande monta e de difícil consecução: registrar, em palavras escritas, os medos, dilemas e perigos que nos assombram e que, por vezes, causam dores e árduas memórias. No entanto, concordo com o desfecho: não há, de fato, escapatória a não ser escrever e, neste ato, buscar dar sentido até mesmo ao mais assustador dos mundos. O conselho, dado a jovens escritores, pode ser facilmente tomado por antropólogos, a fim de refletir, por meio da escrita, sobre desafios, riscos e medos que se apresentam no decorrer da prática etnográfica. É nele que me fio, ainda que tomada pela insegurança, tanto em relação ao ato de contar quanto à inevitável exposição que a ele se seguirá.

No caso específico deste artigo, por meio da escrita, busco dar sentido antropológico – e, portanto, gerar um *corpus* de conhecimento – a situações marcadas por tensões, por dilemas e por vulnerabilidades, que encontrei durante a realização do trabalho de campo de minha pesquisa de pós-doutorado. Em conjunto, estes exemplos etnográficos, ainda que sejam altamente memorialistas e subjetivos, podem ajudar a elucidar o

² Este artigo se baseia em uma versão prévia apresentada na 41ª Encontro Anual da Anpocs. A ela foram incorporados autores que permitam discutir algumas das adversidades e riscos que tenho encontrado durante a realização da pesquisa de campo, bem como um melhor tratamento aos dados etnográficos. Agradeço ao professor Júlio Simões, debatedor de meu trabalho na Anpocs, pelas valiosas indicações. Também deixo meus agradecimentos aos alunos da disciplina “Antropologia das Violências”, que leram, em primeira mão, os casos aqui relatados e ofereceram comentários provocadores. Igualmente, sou grata às colegas do Comoveras, grupo de escrita e discussão de textos antropológicos, do qual faço parte, e que deram importantes sugestões em uma versão embrionária do que viria a se tornar esse texto. Cilmaria Veiga foi fundamental, com seus comentários, para que eu perdesse algumas barreiras e medos na escrita. Por fim, meu agradecimento à Viviane Mattar, primeira pessoa a ouvir meus relatos sobre uma das cenas etnográficas que dão base a este texto, e que foi uma mão amiga em meio à violência.

entendimento dos sujeitos que compõem a pesquisa, bem como minha própria constituição de sujeito, da qual a persona pesquisadora é apenas uma parte, que se mescla com tantas outras posições de sujeito, que ocupo cotidianamente.

Creio que vale uma nota de partida fundamental: meu intento, neste texto, está longe de qualquer objetividade. Ao contrário, por meio de emoções, de sentimentos e de percepções subjetivas, quero mostrar como, de diferentes modos, tenho sido confrontada, ao realizar pesquisa de campo, com situações que, para dizer o mínimo, colocam em questão a própria prática etnográfica e o fazer antropológico.

Há que se remarcar também que minha preocupação aqui não foi trazer uma forma textual acabada e sistemática, mas sim, experimentar com a própria escrita, buscando tensionar os limites do dizível, do que se consegue exprimir. A busca, em última instância, é de dar sentido antropológico (ou talvez poderíamos dizer razão antropológica) para experiências subjetivas que, inegavelmente, mudaram o modo como faço pesquisa de campo e como passei a olhar e a interpretar os contextos onde isso ocorre. Ao me colocar no texto, não tenho qualquer pretensão de realizar uma auto etnografia e muito menos de sugerir que as discussões realizadas sejam uma novidade, mas sim, de lançar elementos que me ajudem – e auxiliem também outros antropólogos – a questionar e a problematizar o método, a escrita, as técnicas, que compõem o que chamamos de etnografia. Ainda que diferentes correntes teóricas³ tenham colocado a etnografia em questão, parece-me que este é um processo inacabado e uma discussão sempre pertinente. Afinal, fazer campo extrapola qualquer manual e é uma vivência subjetiva.

Em linhas gerais, a pesquisa, que venho realizando, tem como questão de partida a tentativa de compreender a ocorrência de violências sexuais contra crianças e adolescentes em favelas, que denomino de Complexo, da cidade do Rio de Janeiro. Para dar conta de tal empreitada, proponho entender o termo amplo violência sexual a partir de diferentes “planos de análise” (LOWENKRON, 2015), levando em consideração as narrativas encontradas entre as próprias crianças e adolescentes, na comunidade, na rede de garantia de direitos disponível no Rio de Janeiro e também os modos como a tecnologia⁴ vem sendo

³ Este processo ficou mais evidenciado, em meados dos anos 80 do século passado, com o que chamamos de pós-estruturalismo e com os que receberam a pecha de “pós-modernos”. Para discussões mais aprofundadas ver, por exemplo, Clifford (2002), Clifford e Marcus (2017), Strathern (2014), Gupta e Ferguson (1997) e Butler (1998).

⁴ Um exemplo é a proliferação de casos envolvendo exploração sexual com fins comerciais. Assim, o Facebook, o Whatsapp e o Instagram se converteram em campo de pesquisa. Nesse caso, proponho pensar em como o digital é apropriado e ganha existência a partir das práticas e usos cotidianos dos sujeitos, além de oferecer pistas sobre desigualdades e vulnerabilidades, tanto no que se refere ao acesso ao aparato tecnológico e às redes de conexão, quanto às formas de estar, ser e se comportar online.

utilizada, nestes contextos, e funciona como produtora e reprodutora de violências. Desse modo, é possível apreender que atos são classificados ou não como violências, como são nomeados e como são vivenciados pelos diferentes sujeitos, atuando até mesmo em sua constituição enquanto tais.

Meu objetivo, neste artigo, está centrado em um eixo principal: uma reflexão em torno das vulnerabilidades do pesquisador em campo e o que isso pode nos dizer a respeito de questões metodológicas, éticas e de escrita, com as quais nos confrontamos ao realizar nossas pesquisas e ao redigir nossos textos. O que fazer quando toda a técnica, aprendida em anos e anos de aulas e leituras teóricas, é insuficiente para lidar com as situações vivenciadas em campo? Como dar tratamento à vulnerabilidade do próprio pesquisador? Como escrever e que estratégias textuais utilizar para dar conta de atos, memórias e acontecimentos quase inenarráveis, que despertam dor, medo, fragilidade? Quais são os limites entre o que cabe ou não no texto etnográfico, especialmente quando se trata de emoções e de concepções subjetivas? Como “assombrar” (CHO, 2008) as violências, fazê-las inteligíveis, em contextos em que estas mesmas violências parecem estar sempre à espreita, situam-se no nível do “ordinário” (DAS, 2008) e atingem a própria pesquisadora?

A primeira parte do texto é uma reflexão sobre uma cena etnográfica – tentativa de abuso sexual que sofri em campo. Ainda que não sejam novidade produções antropológicas que lidam com violências sexuais sofridas em campo (MORENO, 1995), esta experiência modificou todo os rumos da pesquisa de campo e representou um divisor de águas tanto em um nível pessoal, quanto para algumas reflexões teóricas que tenho realizado. Além do tom pessoal e memorialista, também utilizo esta cena para problematizar a própria prática etnográfica, quando ela envolve contextos em que se encontram em jogo os *limites da sexualidade* (GREGORI, 2016), aspectos éticos e metodológicos, normatividades, legalidades, perigos e a sobreposição de vulnerabilidades e violências.

Na segunda parte, recorro novamente a uma cena etnográfica – a revelação de um agressor de crianças e adolescentes e a cadeia de reações que isso provocou em mim -, a qual tem o potencial de ajudar a refletir sobre outras adversidades encontradas ao se realizar uma etnografia das “margens” (DAS; POOLE, 2008). Outra vez se colocam as questões dos limites e das fronteiras, especialmente no que se refere à legalidade/ilegalidade, lícito/ilícito e ao que é permitido de ser exposto no texto etnográfico. Além disso, proponho pensar sobre as tensões e desafios que se colocam ao

pesquisador, que exigem uma tomada de posição e trazem uma série de aspectos éticos. Mais uma vez, aparece a questão das vulnerabilidades – a minha e a de meus sujeitos de pesquisa –, sendo que busco pensar em estratégias que permitam lidar com essas situações.

Sobretudo, este artigo não traz respostas ou soluções mirabolantes. Ao recriar, em forma textual e baseada na minha memória, as duas cenas etnográficas, a proposta é levantar questões e utilizar exemplos que sejam bons para pensar. Estou interessada em compreender situações invisibilizadas, marcadas por silêncios e subterfúgios. Violências que se escondem e são escondidas e para as quais falta até mesmo um vocabulário específico. Violências que não são contadas, não habitam as estatísticas e que só ganham o espaço do dizível em situações extraordinárias (ainda que elas habitem o ordinário, o cotidiano). Se o ponto central é tornar visível, é dar voz, é necessário que a própria pesquisadora se coloque na equação. Isto se torna ainda mais premente quando as violências deixam de ser aquilo que atinge o outro e chega até nós mesmos. Assim, ainda que gere medo e insegurança, é necessário falar, é necessário escrever. Escrita que pode ser, talvez e para além de ser apenas um modo de organizar ideias, uma forma de cura.

A pesquisadora vulnerável: violência e fazer antropológico

Eu preciso te contar. Não dá mais pra ficar trancando essa coisa toda dentro de mim. Por mais que eu tenha resolvido não falar disso com ninguém, não dá mais pra ficar quieta depois do que aconteceu ontem à noite. (Lygia Bojunga – O Abraço)

Minha relação com o Complexo se iniciou em 2013, quando fui contratada para trabalhar em uma organização não-governamental. Até aquele momento, nunca tinha ouvido falar daquele conjunto de favelas e sequer sabia de sua existência. Localizado na divisa entre as zonas Norte e Oeste da cidade do Rio de Janeiro, se situa entre os bairros de Deodoro, Guadalupe, Marechal Hermes, Vila Militar e Ricardo de Albuquerque. Trata-se de uma região com grande quantidade de favelas, sendo que são bastante comuns os confrontos entre polícia (e, às vezes, Força Nacional e Exército) e as facções ligadas ao tráfico de drogas e ao roubo de cargas. Seis comunidades – ainda que essa divisão territorial esteja em disputa e que as comunidades guardem, entre si, diferenças consideráveis – compõem o Complexo.

Optei por não identificar o conjunto de favelas como forma de proteger meus/minhas colaboradores/as de pesquisa e a mim mesma. Esta é a primeira estratégia para lidar com um contexto adverso e marcado por riscos. Isso porque a pesquisa tem como tema um assunto sensível, que evoca moralidades, dores e uma série de aspectos éticos, sobretudo no que se refere aos modos de acessar as falas de crianças e adolescentes⁵. Além disso, isso garante que eu não tenha qualquer problema com o grupo que domina e controla as favelas. Ainda que eu possua uma autorização tácita da facção para andar pelo território e realizar a pesquisa, parece mais sensato e seguro omitir completamente o nome dessa organização. Uma busca simples no Google, por exemplo, traria como resultado vários nomes de integrantes da facção, com suas respectivas fotografias.

Desse modo, utilizo o nome genérico Complexo para nomear os locais que servem de contexto para esta pesquisa. Essa já é uma prática rotineira em textos etnográficos, mostrando o quanto a etnografia vem, cada vez mais, utilizando elementos ficcionais que, de modo algum, prejudicam as análises ou retiram sua importância teórica. Como mostra Strathern (2014), os antropólogos constroem *ficções persuasivas* (p. 174), isto é, ao descreverem, a fim de *transmitir novas composições de ideias* (p. 174), recorrem a certas estratégias literárias, que criam uma relação entre escritor – leitor. Por meio da descrição, antropólogos criam universos. No meu caso específico⁶, crio o Complexo, ainda que descaracterizando alguns de seus traços e lhe conferindo outro nome, para falar de experiências reais vividas por pessoas reais.

Além do nome fictício Complexo, outra estratégia narrativa que venho adotando, para garantir o anonimato e o respeito às/aos colaboradoras/es de pesquisa, é não utilizar nomes para adolescentes. Estou ciente das implicações disso, já que não nomear poderia parecer o não reconhecimento de adolescentes enquanto sujeitos. Butler (2015), ao falar sobre as vidas que importam e não importam, mostra como não dar nomes entra na lógica de espoliação da condição de sujeitos de tantas vidas. No entanto, não é o que ocorre aqui. Para mim, adolescentes são tão sujeitos que me recuso a qualquer prática que possa colocá-

⁵ Tenho concentrado a pesquisa de campo nas interações com adolescentes. Vale salientar que trabalho com uma perspectiva que pensa infância e adolescência como social e culturalmente construídas. Desse modo, “ser adolescente” e “ser criança” possuem significados específicos nestes contextos, como mostrei ao analisar, por exemplo, a existência da figura da “novinha” (PARREIRAS, 2017).

⁶ A criação de nomes fictícios para lugares é prática comum em etnografias que lidam com temas sensíveis. Para citar alguns exemplos, temos a favela “Felicidade Eterna” em Donna Goldstein (2003); Roberto Efrem Filho (2017) nos apresenta as cidades de Rosário e Estrela; e Karina Biondi (2014), utiliza o nome genérico “quebrada” para nomear os territórios de ação do PCC.

los em risco ou em exposição. Ainda me fiando nos argumentos de Butler, minha proposta é valorizar estas vidas, fazê-las contar, sem apagar, com a ausência do nome, seu reconhecimento e sua importância.

Durante os três anos de trabalho em organizações não-governamentais do Complexo (seja como coordenadora, gestora ou realizando mapeamentos da região), consegui estabelecer uma rede robusta de relações com vários moradores e com alguns líderes comunitários. O desencadeador para o estabelecimento destas interações foi, sem dúvida, o trabalho no terceiro setor, que permitia, ao mesmo tempo, conhecer muita gente e estabelecer laços de confiança e possibilidades de diálogo (além, é claro, do lado prático de buscar benesses e resolução de problemas para os moradores). É esta rede que me garante a possibilidade de circulação no território (segurança), bem como o que abre caminhos para que eu acesse os sujeitos de interesse para a pesquisa. Neste sentido, eu diria que são redes que hoje misturam relações profissionais e relações de afetividade, na medida em que, inevitavelmente, no processo etnográfico, construímos relações de estima, companheirismo e amizade que ultrapassam o escopo da etnografia.

Veio do trabalho em ONGs a ideia disparadora para esta pesquisa. Eram recorrentes, naquele momento, relatos de crianças e adolescentes que haviam sofrido algum tipo de violência sexual, seja o que se caracteriza, de uma perspectiva legalista e da rede de garantia de direitos, como abuso ou em forma de exploração sexual para fins comerciais. Era com essas nomenclaturas que eu trabalhava, até mesmo para conseguir que os raros casos tornados públicos passassem da mera identificação e chegassem aos meios de denúncia, apuração e possível punição.

No entanto, logo fiz uma constatação: o vocabulário oficial, marcado por categorias estanques e fechadas, não era suficiente para dar conta das realidades encontradas nestes contextos. Além disso, parecia claro que havia, nas comunidades, outro modo de narrar e significar as violências, sendo que, muitos atos, especialmente os mais íntimos e ligados às subjetividades, que eu classificaria, sem sombra de dúvidas, como violentos, eram dotados de outros status, sendo entendidos como corriqueiros e quase como um destino manifesto do qual não se poderia fugir. Friso este ponto porque ele é fundamental para compreender alguns desdobramentos da pesquisa de campo que narro neste texto.

Assim, neste universo de significação, parecia que apenas as sucessivas entradas da polícia, as invasões por facções rivais (“os alemão”⁷) e a própria presença da “boca”⁸ eram narradas e interpretadas como violências. Esta impressão foi ficando mais forte com a realização da pesquisa de campo etnográfica, sendo que são as armas, os “baques”⁹, os caveirões e a polícia os símbolos do que é considerado como violência. Tudo isto aparece, no dia a dia, de modo tão corriqueiro, que é, por vezes, naturalizado. Não pretendo, de forma alguma, sugerir que devemos manter a metáfora da guerra urbana, que povoa noticiários e são a base para os processos de criminalização e marginalização das favelas. Meu ponto aqui é, ao reconstruir esse cenário por meio das falas, impressões e narrativas dos moradores, deixar claro quais são as visões correntes de violência e das próprias condições de existência nesses locais. Esta linguagem da violência, sua condição “ordinária”, é uma das explicações possíveis para que eu mesma tenha me tornado vítima de violência.

Por isso, em vários momentos, ao incluir em minha fala de pesquisadora a palavra violência, recebi olhares surpresos frente à obviedade de minhas perguntas. Será que eu poderia mesmo não ter percebido a violência tão gritante, que me fazia andar alerta, fazer contatos com moradores antes de entrar e que estava representada nos fuzis, nos radinhos, nas barricadas de madeira e concreto nas entradas do Complexo e nos carros de polícia sempre em ronda? Como forma de responderem às minhas perguntas para além do que parecia ser óbvio, comecei a receber relatos mais detalhados e mais chocantes, que mencionavam, por exemplo, o “micro-ondas”, prática na qual, quem afronta o tráfico e suas regras é queimado dentro de um buraco improvisado repleto de pneus.

Ainda que eu tenha demorado a perceber e racionalizar tudo isto, a possibilidade concreta de uma invasão da polícia ou de uma facção rival é também uma adversidade com a qual me deparo em todos os momentos que estou em campo. Creio que faz sentido dizer que, ao realizar o trabalho de campo estou em um risco real constante. No entanto, esse é um risco do qual não posso escapar¹⁰.

⁷ Alemão, no contexto das favelas cariocas (e em algumas torcidas organizadas de futebol), representa o inimigo. Essa nomenclatura é bastante utilizada nos momentos de invasão ou como provocação, especialmente em letras de funk.

⁸ Local de comercialização de drogas.

⁹ Baque é a tentativa de tomar o controle de favelas rivais e pode ser também a tomada de poder, por alas opositoras, dentro da mesma facção.

¹⁰ Recentemente ao entrar em contato com Júlia, minha principal colaboradora de pesquisa, para perguntar como estava a favela e se poderia entrar com tranquilidade, ela me preveniu de que, naquele momento, talvez não seria seguro estar lá, já que a polícia tinha entrado há pouco e “o chão estava coberto de balas”. Quando situações como essa acontecem, minha postura é de evitar ir até o Complexo, a fim de não potencializar riscos existentes.

Taussig (1993), na primeira frase do capítulo 1 – “Cultura do terror, espaço da morte” -, de *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*, faz a seguinte afirmação: “a maior parte de nós conhece e teme a tortura e a cultura do terror unicamente através das palavras dos outros” (p. 25). Do mesmo modo, eu conhecia, até então, a violência sexual apenas por meio das narrativas (por meio dos moradores, das adolescentes, da rede de garantia de direitos, dos veículos midiáticos, dos movimentos feministas, de relatos feitos por amigas e conhecidas, da literatura etc) e não podia me incluir na categoria vítima. No entanto, graças aos imponderáveis sobre os quais já nos falava Malinowski, em meio à pesquisa de campo, me vi confrontada com a absurdez da violência.

Logo no início da pesquisa de campo, ocorreu uma festa de Natal, promovida por voluntários, para presentear as crianças de uma das comunidades. Aproveitei aquele momento, no qual eu também era uma voluntária, para manter acesas minhas redes de relações e continuar contatos já existentes, que estavam um pouco comprometidos devido ao meu recém desligamento da ONG. Em meio a muitas tarefas, próprias desse tipo de evento, e ao barulho característico de brincadeiras infantis, fui incumbida de ajudar a Mamãe Noel a se preparar para a distribuição de presentes.

A festa acontecia em um salão, que costuma abrigar diversos eventos (bailes, aniversários, resenhas e até mesmo cultos evangélicos) e se situa próximo à linha dos trens da Supervia. A rua, em frente a ele, estava totalmente tomada por crianças e por seus familiares e não havia nenhum lugar possível, e que fosse escondido para não acabar com a surpresa, em que a voluntária, que iria se vestir de Papai Noel, pudesse se montar. Pedi à vizinha do salão se podíamos utilizar sua casa, sendo que ela atendeu prontamente ao pedido. Não me lembro exatamente o motivo, mas, em um dado momento, precisei sair da casa para fazer alguma outra coisa. Esta casa, ainda que a existência de apenas um portão crie outra imagem, se situa numa espécie de vila familiar. São três casas ligadas por um espaço de cimento que funciona como quintal e que dá saída para a rua. Eu estava neste espaço quando entrou pelo portão o senhor Joaquim. Não estranhei vê-lo ali, ainda que suas filhas não fizessem parte do apadrinhamento natalino, pois ele costumava levar as meninas para todos os eventos. Naquele momento, ele estava só. Vestia uma camiseta regata vermelha desbotada, bermuda e chinelo, levando preso à cintura um celular antigo analógico. O senhor Joaquim era um homem bastante admirado pelo pessoal das ONGs. Viúvo, pai de 5 filhos e avô de 2 crianças, ao perder a esposa, ele assumiu com zelo todas

as funções de cuidado e de provedor de sua família, o que lhe dava uma aura de respeito e admiração. Isto provavelmente se deve ao fato de que, neste contexto, a maioria das responsáveis pelas famílias são mulheres, sendo que os pais são desconhecidos ou ausentes.

Como era de praxe, já que eu o conhecia desde o trabalho nas ONGs, o cumprimentei de forma educada. Ele respondeu ao cumprimento. Lembro de tirar o celular do bolso para responder a alguma mensagem. Nesse ínterim, ele se aproximou, agarrou meu braço e, logo depois, me puxou para ele. Ao fazer isso, com os dois braços me envolvendo, tentou me beijar. Sem autorização, sem consentimento.

A primeira sensação foi me sentir nua e completamente desamparada, ao que se seguiu raiva e a vontade de gritar “tira a mão de mim, me solta”. Meu corpo, assombrado pelo medo e pela necessidade de reação rápida, tremia e ainda lutava contra o cheiro da embriaguez daquele homem, com as mãos desrespeitosas que violaram algo que era meu. Não gritei. Ainda que estivesse em meio a três casas, todos os moradores estavam na festa ao lado. Qualquer grito seria abafado pelo barulho da festa, com suas músicas e seus barulhos felizes de crianças a brincar. Sem pensar muito, simplesmente o empurrei e saí, indo respirar perto da linha do trem, que margeia quase todo o Complexo. Uma memória é ainda vívida: o rosto risonho do senhor Joaquim, ao ser empurrado, sem o menor sinal de abalo. Na beira da linha do trem, em meio a dormentes fora de uso, lembro de sentir os olhos se encherem de lágrimas, de sentir suor escorrer debaixo da blusa e de inspirar-expirar sucessivas vezes, buscando uma calma fictícia e ilusória que garantisse minimamente minha volta para a festa.

Era como se, naquele momento, às margens da violência, do asco e da percepção da inadequação daquele ato, entre perigos e insegurança, tudo que para mim “realmente importa” (KLEINMAN, 2006) estivesse ameaçado. Mesmo que, sem dúvida, perigos, riscos e incertezas sejam algo inescapável à vida, um limite havia se quebrado naquele momento. E, claro, em meio ao estado de confusão imediata, eu não poderia supor o que isso significaria em termos mais amplos e que consequências traria para a pesquisa.

Preciso confessar que não é, de modo algum, fácil ou confortável transformar essas memórias (e revivê-las) em um texto. Ainda são nítidos os cheiros e as reações do meu corpo. Do mesmo modo, não é simples falar sobre elas. Demorei cerca de 3 meses para conseguir colocar em palavras e para confiar a alguém o que eu tratava como segredo. Para conseguir escrever, foram outros tantos meses, nos quais eu busquei me convencer da

importância desse tipo de exposição. Ora, se eu, enquanto mulher e feminista, sempre acreditei na necessidade de falar, de contar, de narrar experiências de violência e dor, como poderia agir de outro modo comigo mesma? Sobretudo, o que me trazia mais ressalvas era pensar nas possíveis reações acadêmicas, de colegas que leriam um texto como este como exposição desnecessária, e de colocar em risco algo que “realmente me importa”, qual seja, minha carreira profissional. Após conversas com colegas e amigos próximos, de muitas sessões de terapia e de entrar em contato mais aprofundado com a literatura da antropologia das emoções, veio a coragem. De fato, como propõe Das (2008), as violências são experiências de limites. Com este texto, busco lidar com os meus limites e com as consequências de sua quebra.

De certo modo, até mesmo o modo de escrita, aqui utilizado, traz indícios de vulnerabilidade, tal como propõe Behar (1996). Ainda que tenha críticas quanto a algumas das formas que a autora elege para escrever vulneravelmente, creio que é pertinente pensar na exposição do self durante a escrita etnográfica. Ela é válida, na medida em que se torna um dado etnográfico, que pode levar a articulações de outra forma impossíveis sobre o tema e as relações estudadas. Não se trata de uma exposição pura e simples, mas de gerar possibilidades de entendimento do Outro a partir de nós mesmos.

O que narro aqui não é novidade em trabalhos antropológicos. Eva Moreno (1994), em seu contundente e aterrador “Rape in the field”, mostra os riscos, envolvidos no trabalho antropológico, elevados ao limite, ao narrar ter sido estuprada por seu assistente de pesquisa de campo. Ela aponta para questões semelhantes às que mencionei acima, tal como, o medo da exposição. Só após 20 anos, ela conseguiu vencer o silêncio e relatar o ocorrido. O maior medo (e ela foi desencorajada até mesmo por seus orientadores) era colocar em risco sua carreira acadêmica: uma boa antropóloga não se colocaria jamais em uma posição que lhe permitisse ser estuprada.

Na parte final de seu texto, Moreno remarca algo fundamental para refletirmos sobre situações como as vividas por ela e por mim: as ordens marcadas e determinadas pelo gênero. Como ela mostra, o mundo acadêmico nega a importância do gênero para as condições e possibilidades de trabalho, colocando-se como um local *gender-free* (p. 246). O problema é que, ao realizar trabalho de campo, é impossível manter a ficção da não existência do gênero. Ao contrário, somos dotados e marcados de gênero nestas situações,

havendo, inclusive, uma confusão entre as esferas privada e pública de nossas vidas enquanto pessoas e antropólogas. E a violência afeta ambas as esferas.

Ao refletir sobre minha experiência, vou além neste argumento. Creio que para além de nos dizer muito sobre os riscos e as vulnerabilidades do pesquisador em campo, isso também pode iluminar o entendimento dos contextos que busco elucidar.

O que esse assédio sexual, este abuso (e aqui as categorias são minhas, moldadas a partir de como eu as significo) mostra é um dos modos como vulnerabilidade pode aparecer e atinge até mesmo a pesquisadora. Na tentativa de compreender o que torna o Outro vulnerável, fui confrontada com minha própria vulnerabilidade em campo. Até então, eu apenas pensava em vulnerabilidade enquanto a possibilidade constante de ser atingida, ao realizar a pesquisa de campo, pelas balas dos confrontos entre polícia e facção.

No entanto, apresentava-se, naquele momento, uma outra possibilidade, outros perigos que, de certa forma, igualavam algumas de minhas experiências com aquelas que eu buscava estudar e entender. Estou cada vez mais convencida de que não há como falar de vulnerabilidade, e tudo aquilo que vêm com ela - precariedade, resistência, afetos, afetação - sem nos colocarmos, enquanto pesquisadores, dentro do mesmo cálculo.

Concordo com Butler (2015) em sua proposição de que a vulnerabilidade não é uma condição existencial “primária, ontológica e constitutiva” (até porque isso significaria aceitar que há algo de pré-social) e nem exclui as possibilidades de agência política daqueles caracterizados como vulneráveis. Em seus escritos mais recentes, ela advoga no sentido de romper com o entendimento de vulnerabilidade como o oposto da resistência. Isso significa repensar vulnerabilidade e deixar de entendê-la apenas como vitimização e passividade, como o local da inação. Assim,

(...) if we argue instead that vulnerability emerges as part of social relations, even as a feature of social relations, then we make (a) a general claim according to which vulnerability ought to be understood as relational and social, and (b) a very specific claim according to which it always appears in the context of specific social and historical relation that call to be analyzed concretely. (BUTLER; GAMBETTI; SABSAY, 2015, p. 4).

Desse modo, vulnerabilidade só pode ser entendida em relação, enquanto algo socialmente produzido e administrado. Seria necessário inquirir sobre os mecanismos que

conduzem a essa possibilidade maior de ser vulnerável que alguns indivíduos experimentam. No caso específico narrado aqui, essa vulnerabilidade está diretamente ligada às construções de gênero em operação. Sei que sou vulnerável, nestes contextos, por ter um corpo reconhecido como feminino, por estar quase todo o tempo sozinha em campo, por não me enquadrar nas lógicas locais. Partilho com minhas/meus colaboradores medos semelhantes, como o da polícia. Mas o mais devastador é realmente ver que me encontro em um lugar semelhante ao de muitas jovens e mulheres que me narram suas experiências de violências. Se gênero é um marcador essencial para compreender essas realidades, estas mesmas relações se aplicam a mim. Em última instância, ser pesquisadora, ex-funcionária de ONGs e reconhecida nesses territórios, é anulado pela persistência do gênero, que nessas relações, me coloca em posição de vulnerabilidade.

Assim, confrontar meus medos e minha vulnerabilidade é um dos caminhos para entender essas lógicas e narrativas em relação à violência. Se parto de uma perspectiva que pensa a violência como relacional, inevitavelmente preciso me colocar como parte desta equação. Não passar por isso, significa perder algo dessas intrincadas relações e deste processo de mão dupla da pesquisa de campo, em que eu sou afetada e afeto, de muitos modos, meus interlocutores.

O que pode/deve fazer um antropólogo? Entre ética, afetações e dilemas

Fiquei confusa, talvez até vermelha, alinhabei motivações sociológicas. Só no fim falei da necessidade de narrar com franqueza qualquer experiência humana, até mesmo – sublinhei – o que parece impronunciável e por isso mesmo calamos a nós mesmas”. (Elena Ferrante – História de quem foge e de quem fica)

A segunda cena etnográfica nos ajuda a ir além, no entendimento das afetações e das relações entre pesquisador e sujeitos de pesquisa. Neste sentido, funciona como um modo de refletir sobre adversidades de outro tipo: o que podemos e devemos, enquanto antropólogos, narrar e tornar público em nossas pesquisas? Em contextos de margem, tal como conceituado por Das e Poole (2004), em que se confundem as fronteiras entre legalidade/ilegalidade, lícito/ilícito, que postura adotar frente a atos reconhecidamente criminosos e, ainda assim, manter o anonimato e a privacidade dos sujeitos de pesquisa?

Como garantir voz e visibilidade a experiências de violências e, ao mesmo tempo, buscar justiça e reparação?

À medida em que minha imagem foi sendo desgrudada das ONGs, comecei a ser convidada para vários eventos nas comunidades. Estes variavam desde acontecimentos que mobilizavam uma grande quantidade de pessoas, como os bailes, até momentos mais intimistas, como festas de aniversário. Como estratégia de inserção em campo, na medida do possível, tentei e tento estar presente em todos eles. Costumo privilegiar os eventos que ocorrem à noite¹¹, já que são notáveis as mudanças nas formas como as relações se dão e na dinâmica das comunidades como um todo.

Durante o carnaval de 2016, fui convidada para uma festa de aniversário infantil¹². Nessa festa, estava presente Júlia, que considero minha principal referência em campo, tanto no que se refere à liberdade de locomoção, quanto ao estabelecimento de relações com outros moradores. Julia tem 32 anos, é nascida e criada no Complexo e conhece bem o território, as pessoas, as fofocas e, até mesmo, pessoas ligadas à “boca”. Mãe de 8 filhos, foi, durante a adolescência, ela mesma uma vítima de violência sexual. Ainda na infância, foi abusada pelos tios, “em troca de um pedaço de pão”. De uma violência posterior, sofrida aos 13 anos, nasceu sua primeira filha. Ela foi me contando essa história em parcelas, ao longo de nossa convivência, demonstrando sempre uma grande dificuldade de colocar em palavras algo que evocava memórias de abuso e de dor, mescladas com as sensações ainda infantis de tempos passados e com a visão já adulta das consequências, da “vergonha”¹³ e da resignificação do ato de anos antes.

¹¹ Joca, meu primeiro guia em campo, costuma dizer que, com o tempo, é possível perceber o clima da favela até mesmo “pelo ar e pelos sons, pelo frio na espinha quando se entra”. Creio que essa afirmação de alguém que é morador, um “cria”, me influencia muito sempre que vou entrar nas comunidades, sendo que a primeira coisa para que atento – além de procurar os quase sempre visíveis “radinhos” – é para o som que vem delas. Silêncios, como bem frisou Joca, são preocupantes e normalmente indicam a polícia por perto e a silenciosa medição de forças entre os dois lados. O mesmo Joca sempre foi reticente quanto a me acompanhar em empreitadas noturnas no Complexo, por também perceber as mudanças, às vezes sutis, entre dia e noite. No entanto, uma das lições que ele me ensinou foi apontar os locais onde a polícia normalmente realizava emboscadas, além de me mostrar os modos de caminhar fugindo dos “pontos cegos” e de possíveis tiroteios.

¹² Invoco aqui a ideia trazida por Veena Das (2007) em relação ao caráter ordinário da violência, apreendida por meio de relatos cotidianos. Situação semelhante vem acontecendo em minha experiência etnográfica, sendo que as informações mais relevantes, que me permitem acessar esta linguagem da violência (que não está, de fato, relegada a atos extraordinários) no Complexo.

¹³ Em uma de nossas conversas, quando ela me descreveu como havia ocorrido a violência, ela expressou sentir “vergonha de ter sido enganada” por um homem mais velho e com mais condições financeiras, que havia usado como subterfúgio um convite para leva-la a um parque de diversões e andar de roda gigante. Foi a primeira vez, em nossa interação, que ela deu o nome violência para sua experiência, usando também abuso. De acordo com ela: “ele sabia que eu não tinha nunca ido em um parque, nunca tinha andado na roda gigante. Eu tinha 13 anos, era uma menina, não tinha nada. Sinto vergonha de contar isso, mas foi assim que ele me enganou. Aconteceu, eu engravidei da Paula e minha mãe me expulsou de casa. Fomos morar num barraco sem nada, não tinha nem vaso [sanitário] ou água.(...) quando a Paula já tava grande, eu falei pro Lu [que também é morador da favela] que ele era o pai. Ele nega até hoje.”

Júlia sabia da pesquisa desde o começo e, nesta festa, após beber algumas cervejas, me chamou, em um canto apartado do quintal onde tudo estava acontecendo, e disse: “você quer saber sobre estupro de criança, não é? Pois então, anota aí em algum lugar. Vou te falar os nomes de todas as meninas com quem você pode conversar. Você conhece todas, mas ninguém fala disso aqui”. Começou, então, a desfiar uma lista de crianças e adolescentes (que eu de fato conhecia, ainda dos tempos de ONG) que tinham algum caso específico ou recorrente de abuso sexual (e aqui, novamente, a palavra é minha, pela falta de um vocabulário que dê conta de, na escrita, expressar a gama de ações aqui refletidas). A lista incluía 3 filhas adolescentes da própria Júlia. Além de me dar essa primeira listagem, ela também me forneceu os nomes dos agressores, frisando novamente o fato de que eu reconheceria todos eles, o que de fato ocorreu (com exceção de um).

Meses depois, fui novamente convidada para outra festa de aniversário. Dessa vez, de um adolescente. Entre os convidados, estava uma maioria de jovens, além de amigos e vizinhos da mãe do aniversariante. Fui ao banheiro e, ao voltar, vi um homem, com o qual eu tinha cruzado poucas vezes na comunidade, ajudando a colocar uma lâmpada no local onde a festa estava sendo realizada. Depois, ele passou a auxiliar em várias outras pequenas tarefas. Foi durante esse processo que ouvi o nome como o chamavam. Na hora, minha memória fez a associação com a lista de alguns meses antes. Ainda em dúvida, continuei a observar. Quando Júlia, que também estava presente, se aproximou, a inquirei se era a mesma pessoa. Ela confirmou com um leve movimento de cabeça.

Obviamente, o simples fato de saber da presença desse homem ali, provocou em mim uma cadeia de reações. Comecei a me lembrar dos detalhes do que Júlia havia me contado, de que “quase todas as meninas tinham passado na mão dele” e de sua preferência “pelas mais novinhas, de 7 e 8 anos”. Fui chamada para ajudar com alguma tarefa na casa do aniversariante. Quando voltei, o suposto agressor estava no meio de uma roda de conversa, com um bebê no colo. Naquele momento, senti todos os sinais de alerta acenderem. Meu coração disparou, minha espinha foi percorrida por um calafrio e, por impulso, fui até ele e pedi para segurar a criança. Novamente, eu me vi no meio de uma torrente de sentimentos – de nojo, de medo, de perigo, de raiva –, que, posteriormente racionalizados, têm algo a dizer sobre os dilemas da prática antropológica, da nossa interação com nossos colaboradores e da dificuldade em fazer aquilo que é visceral se tornar um dado e vir representado no texto etnográfico. Esse relato também ajuda a pensar

sobre os limites de nosso envolvimento com os sujeitos de pesquisa e sobre as nossas categorias e imperativos morais.

Ao realizar pesquisa de campo, é sensato buscar compreender o outro a partir de suas próprias categorias e modos de ver o mundo. Sem dúvida, isto é um desafio, na medida em que, muitas vezes, estas concepções se chocam com os modos como a/o pesquisador/a enxerga o mundo. O encontro etnográfico é, por si mesmo, um encontro de sujeitos, cada qual com suas moralidades e sensibilidades. Como mostra Kleinman (2006), viver uma vida moral é lidar com perigos e ameaças. A vida é, nesse sentido, inevitavelmente moral, na medida em que se refere ao que mais importa para cada um de nós. Nesse sentido, falar em moral está além de bom e mau, certo e errado: a experiência moral de algumas pessoas pode estar longe do que chamaríamos de bom e incluir atos como violência, opressão e abuso. Em outras palavras, o que soa terrível aos olhos de alguns, é algo perfeitamente razoável para outros.

É exatamente isto que parece estar em questão nesse exemplo: parece haver um choque entre a minha concepção e as narrativas de meus interlocutores. Não parece um absurdo, para eles, manter relações de amizade com este homem, mesmo sabendo, em detalhes, de seus atos. As palavras violência sexual, abuso, assédio, exploração não fazem parte do vocabulário encontrado nesses contextos. Ainda que haja uma percepção de que se trata de ações fortemente carregadas de perigos, a figura do agressor se esvai, frente às outras relações (tráfico – polícia), estas sim caracterizadas como violentas. Júlia chega a falar em “estupro de crianças”, mas da maneira como ela se expressou, acredito que haja uma modelagem da fala para atender ao que ela imaginava que eu, enquanto pesquisadora do tema, gostaria de ouvir. No entanto, este homem é apontado como um bom vizinho, como alguém sempre pronto a ajudar as pessoas (seja emprestando o carro, levando-os aos lugares onde precisam ir, com dinheiro¹⁴ ou mesmo com comida). O que me parece completamente absurdo e descabido é anulado, para eles, pelas boas características desse homem.

Cada vez mais, parece haver um movimento, na antropologia, de pensar as emoções e os sentimentos, de forma teórica e metodológica, tratando-os como dados da própria pesquisa. É uma ilusão achar que há qualquer possibilidade de sairmos ilesos da

¹⁴ Com o tempo, fui percebendo que ele funciona como uma espécie de agiota.

pesquisa de campo, especialmente quando as vivências tocam em pontos sensíveis, como por exemplo, lidar com narrativas de violência, abuso, dor, exploração.

Caminha neste sentido, a proposição de Favret-Saada (2005) sobre “ser afetado”, durante a realização da pesquisa etnográfica. A autora parte de seu estudo sobre feitiçaria no Bocage francês, como meio de repensar a ideia de afeto. Ela mostra o quanto, na prática, conseguiu fazer da ideia de participação – contida já no que Malinowski propunha, muitos anos antes – um instrumento de conhecimento. Nesse sentido, percorre sua experiência com a feitiçaria, pontuando que, por vezes, ao fazer campo, há algo de “inenarrável” (p. 158), para o qual faltam palavras. Isso mostra o quanto podemos ser afetados pela prática etnográfica. E é a partir dessa afetação que podem se abrir novos campos de diálogo com os “nativos¹⁵”, que estão para além do que poderíamos chamar de empatia: ser afetado significa levar em consideração “situações de comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade”, dar a elas “estatuto epistemológico” e investi-las de seu significado afetivo, presente no momento em que aconteceram.

Hardt (2007) pontua a existência do que pode ser chamado de “virada afetiva” nas humanidades e nas ciências sociais e convida a pensar na seguinte pergunta: para que são bons os afetos? Neste sentido, ele mostra que falar de afetos significa pensar em algo que se refere tanto ao corpo quanto à mente, à razão e às paixões. É refletir sobre uma via de mão dupla: nosso poder de afetar o mundo à nossa volta e a capacidade desse mundo de nos afetar.

Creio que o exemplo etnográfico que abre este item deixa bastante claro o poder de afetação que testemunhar esses ocorridos teve em mim. Confrontada com muitos de meus limites, restei sem palavras disponíveis e, ainda agora enquanto escrevo e rememoro em detalhes essa cena, sinto corpo e mente reagirem. Naquele momento, o que havia era terror, inconformismo e o acionamento de todo um repertório de significados que me fazem caracterizar aquele homem como um agressor. No dia do carnaval, meu desespero frente àquela lista enorme de nomes tão familiares e queridos era tamanho que, ao pegar o trem na estação de Deodoro, para me dirigir ao local onde estava hospedada, eu conseguia apenas chorar. Chorei a ponto de pessoas desconhecidas, naquele trem lotado de fantasias, alegorias, purpurina, turmas de bate-bola e foliões, buscarem formas de me consolar. Ao

¹⁵ Esta é a palavra utilizada pela autora. Faço essa observação porque acredito fazer mais sentido falar em interlocutores ou colaboradores.

chegar à estação Central do Brasil, procurei o primeiro banheiro e vomitei. Na impossibilidade de uma reação psicológica adequada e de qualquer ato prático para mitigar o sofrimento das meninas daquela lista, restou ao corpo se fazer presente e expelir todo o desespero, toda a falta de palavras e todo o horror com o qual eu me via confrontada.

Ainda que a definição de violência sexual (bem como de seus correlatos) possa ser pensada a partir de diversos níveis de entendimento, o motivo de chamar a atenção, para a situação narrada acima, é mostrar o quanto se trata, independente do nome que se dê, de violências invisíveis e não ditas. Há um acordo tácito que parece dizer: sabemos o que aconteceu, é triste, mas não há nada que se possa fazer. Júlia só decide me fornecer a lista ou me contar suas memórias infantis, após bastante tempo e depois de ter tomado algumas cervejas.

Em muitos momentos, ela e outras mulheres com quem conversei se mostraram bastante reticentes em falar do assunto. Em todos os casos, havia a inevitável pergunta: “isto que vou contar vai implicar alguém/meu pai/meu tio/meu avô/o X? Porque se for, não vou falar”. Após minha promessa de que não iria fazer nenhuma denúncia e da explicação sobre a pesquisa e sua finalidade, os relatos começavam. No entanto, todos eles vinham carregados de reticências, de frases entrecortadas, de pausas e de dores. Desconfio que, para a maioria de minhas interlocutoras, esta tenha sido a primeira experiência real de falar sobre estas memórias. As palavras saíam, respondiam ao que eu perguntava, para depois morrerem novamente no espaço do esquecimento, do apagamento e do silêncio.

Grace Cho (2008), no seu primoroso livro sobre a diáspora de mulheres coreanas, a partir de relacionamentos com homens do exército norte-americano, fornece importantes considerações para pensar sobre apagamentos e silenciamentos. Além de apresentar um texto altamente confessional, em que notamos de pronto sua identificação e proximidade com o tema de estudo, ela propõe refletir sobre o que chama de “tecido do apagamento”. Faria parte deste tecido o silêncio, as palavras não ditas, sendo fundamental compreender o papel do trauma, com sua temporalidade não linear. O silêncio e o segredo, em sua pesquisa, tornam-se o próprio foco, já que é neles que podem ser encontradas as questões e as respostas. Os segredos “têm um modo de se revelar, mesmo que aquele que os guarde nunca fale¹⁶”.

¹⁶ No original: *because secrets have a way of revealing themselves even when the subject who carries the secrets never speaks of them.* (CHO, 2008, p. 17). Tradução minha.

É nas instâncias do trauma que podemos localizar histórias a serem contadas, mas sem a ilusão de que seja possível uma narrativa fácil. Como contar histórias que desafiam os limites do visível e invisível, do dito e não dito, do que se apresenta facilmente e que, ao mesmo tempo, se esconde por medo, vergonha e humilhação? Não possuo uma resposta rápida e óbvia, mas creio que o caminho apontado por Cho pode ser uma boa estratégia. Desvelar o silêncio e o não dito é um pouco do que tenho buscado realizar.

No entanto, resta um dilema – que eu chamaria de insolúvel: mesmo sabendo e tendo a confirmação de atos que quebram com as leis que regem os cuidados com crianças e adolescentes, devemos, de fato, nos calar e não denunciar às autoridades competentes? Em contrapartida, pode o pesquisador influenciar a tal ponto as vidas de seus sujeitos de pesquisa, modificando relações que estabelecem uns com os outros? Pode (e deve) o pesquisador se tornar porta-voz de narrativas de violência e leva-las a instâncias de denúncia, investigação e julgamento? Não estaríamos traindo – e, portanto, rompendo com princípios éticos e compromissos assumidos – a confiança de nossos interlocutores ao nos colocarmos, ainda que sob a justificativa de busca de justiça, como os responsáveis por possíveis denúncias¹⁷? Mais uma vez, não creio que possua uma resposta definitiva. De todo modo, assumi um compromisso moral com meus interlocutores (expresso até mesmo nos Termos de Consentimento¹⁸) de não utilizar suas narrativas para além do escopo etnográfico. Obviamente, isso não me faz dormir mais tranquila ou cria em mim um sentido de justiça, mas, pelo menos por hora, este parece ser o caminho mais correto.

Como deve estar claro, este artigo não apresenta nenhuma solução final para nenhum dos problemas colocados. No entanto, ele funciona como um índice de perguntas e desafios com os quais tenho lidado ao realizar pesquisa de campo. Para mim, e mantenho o tom pessoal e subjetivo até o final, este texto é um modo de tentar racionalizar questões de ordem emocional, conferindo a elas um sentido antropológico. Por meio da escrita – essa possível cura – busco expurgar sentimentos e dores, além de refletir sobre as

¹⁷ Montgomery (2006), em seu livro sobre “prostituição infantil” (o termo é dela), na Tailândia, reflete sobre alguns destes dilemas. Ela mostra como, a partir dos pedidos de seus interlocutores, decidiu não realizar nenhuma denúncia, já que isto romperia os compromissos éticos que assumiu com quem compartilhou com ela suas histórias e vivências. Meu dilema segue na mesma linha e, na maior parte do tempo, posso dizer que sofro com a impossibilidade de fazer uma intervenção mais direta. No entanto, ao mesmo tempo, sei que isso poderia colocar em risco as adolescentes e suas famílias e a mim mesma, especialmente nas relações onde a facção ligada ao tráfico está envolvida.

¹⁸ Além disso, adotei como prática, sempre que confrontada com narrativas que envolvem denúncias, distribuir panfletos educativos, que ensinam o passo a passo do processo de denúncia, indicam os órgãos responsáveis e os telefones para buscar ajuda.

vulnerabilidades e dilemas colocados pela realização do trabalho de campo. Por fim, relatar estas várias adversidades é uma tentativa, ainda que parcial, de fugir do que Taussig (1993) denomina de *espaço da morte*, esta espécie de *soleira*, espaço liminar inefável e vazio de esperança, onde o(s) terror(es) e a(s) violência(s) se manifestam e têm a capacidade de fragmentar as pessoas e suas vidas.

Referências bibliográficas

- BEHAR, Ruth. *The vulnerable observer*. Anthropology that breaks your heart. Boston: Beacon Press, 1996.
- BIONDI, Karina. *Etnografia no movimento: território, hierarquia e lei no PCC*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCAR, São Carlos, 2014.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life*. The powers of mourning and violence. London / New York: Verso, 2005.
- _____. Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. In: Journal of Speculative Philosophy. Vol 26, nº 2, 2012.
- _____. Rethinking vulnerability and resistance. In: BUTLER, J., GAMBETTI, Z & SABSAY, L. (org). *Vulnerability in Resistance*. Durham/London: Duke University Press, 2015.
- _____. *Quadros de Guerra*. Quando a vida é passível de luto? Tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, 288p.
- _____. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. Cadernos Pagu, Campinas, n. 11, 1998, p. 11 – 42.
- BUTLER, J., GAMBETTI, Z & SABSAY, L. (org). *Vulnerability in Resistance*. Durham/London: Duke University Press, 2015.
- CHO, Grace. *Haunting the Korean Diaspora*. Shame, secrecy, and the forgotten war. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. 320 p.
- DAS, Veena. *Life and Words*. Violence and the descent into the ordinary. Berkeley /Los Angeles /London: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena & POOLE, Deborah. “El Estado y sus márgenes. Etnografias comparadas. In: Cuadernos de Antropologia Social. n.27, 2008, p. 19 – 52.
- EFREM FILHO, Roberto. A reivindicação da violência: gênero, sexualidade e a constituição da vítima. Cadernos Pagu, Campinas, n. 50, 2017, 54p.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: Cadernos de Campo, n.13, 2005.
- FERRANTE, Elena. 2016. *História de quem foge e de quem fica*. São Paulo: Biblioteca Azul.
- GOLDSTEIN, Donna. *Laughter out of place*. Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown. Berkeley/London: University of California Press, 2003, 350p.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- . *Prazeres perigosos*. Erotismo, gênero e limites da sexualidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- GUPTA, Akhil & FERGUSON, James (ed). *Culture, power, place: explorations in critical Anthropology*. Durham: Duke University Press, 1997, 361p.
- KLEINMAN, Arthur. 2006. *What really matters*. Living a Moral Life Amidst Uncertainty and Danger. Oxford: Oxford University Press.
- LOWENKRON, Laura. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2015.
- MARCUS, George & CLIFFORD, James (org). *A escrita da cultura*. Poética e política da etnografia. Tradução de Maria Cláudia Coelho. Rio de Janeiro: Eduerj/Papeis Selvagens, 2017, 388 p.
- MONTGOMERY, Heather. *Modern Babylon? Prostituting children in Thailand*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2006.
- MORENO, Eva. Rape in the field. In: KULICK, Don & WILLSON, Margaret. *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, London/New York: Taylor, 1994.
- PARREIRAS, Carolina. Entre narrativas e invisibilidade: compreendendo violências sexuais contra crianças e adolescentes em favelas. Reunião Anual da Anpocs. Caxambu, 2017.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 576 p.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

autora

Carolina Parreiras

É antropóloga, com graduação em Ciências Sociais, mestrado em Antropologia e Doutorado em Ciências Sociais, todos pela Unicamp. Atualmente é pesquisadora de pós-doutorado vinculada ao PPGAS/USP, onde também é membro do Núcleo de Estudos em Marcadores Sociais da Diferença, o NUMAS.

Recebido em: 28/12/2017

Aceito para publicação em: 04/04/2018

Negro na universidade, branco no trabalho de campo: reflexões sobre representação e desigualdade racial na academia

BRUNO RODRIGO CARVALHO DOMINGUES

Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p295-309

resumo Este texto visa refletir acerca do processo de inversão das lógicas de pesquisa em antropologia, processo pelo qual os “outros” passam a desempenhar o papel de pesquisadores. Farei isso através de relatos em primeira pessoa, a partir de algumas experiências de pesquisa em comunidades quilombolas da Amazônia paraense, onde a naturalização da “antropologia dos brancos” fez com que alguns moradores me tratassem como um pesquisador branco, quando sou negro. Tal fato me fez refletir sobre ações afirmativas, representação, racismo institucional e a necessidade urgente de enegrecermos os espaços universitários.

palavras-chave ações afirmativas; desigualdade racial; racismo institucional; representação.

Black in the university, white in the fieldwork: reflections about representation and racial inequality in the academy

abstract This text aims to reflect on the process of inversion of the logics of research in anthropology, a process by the “others” begin to play the role of researchers. I will do this through first-person reports, based on some research experiences in quilombola communities in the paraense amazon, where the naturalization of the “anthropology of whites” caused some residents to treat me as a white researcher when I am black. This fact did me reflect on affirmative action, representation, institutional racism and the urgent need to blacken university places.

Keywords: affirmative actions; racial inequality; institutional racism; representation.

Introdução¹

À Dona Neuzarina, com carinho.

Ser negro
Não é somente
Lamentar o passado
E resistir ao presente
Mas é lutar e ser valente
E tomar o que foi roubado
Desde que foi sequestrado
E nem tido como gente
Porque agora é consciente
Pois de tanto ter apanhado
Tantas vezes revidado
Traz na pele o legado
De um povo resistente.

(Ser Negro – Renato Caranã – Texto inédito, 2017).

Historicamente, a antropologia se caracterizou enquanto o estudo da alteridade entre o “eu” e o “outro”, sendo o “eu” configurado majoritariamente por homens brancos. Se pensarmos nas correntes antropológicas, a presença de mulheres e negros se dá com mais vigor a partir do advento das teorias críticas e dos estudos pós e decoloniais². Neste sentido, o “outro” por muito tempo foi visto em uma perspectiva que não necessariamente é a sua, tendo suas vidas analisadas como “objeto” de pesquisa, como incapaz de escrever sua própria história, de falar por si.

Felizmente, esta realidade vem mudando, e hoje é possível ver aquele antes tido como “o outro” assumindo postos de pesquisas, em salas de aulas na academia. Subvertendo, portanto, a ordem pré-estabelecida. Contudo, em um país que conta com uma extrema desigualdade/exclusão social, racial e de gênero, pesquisadores negros ainda se encontram em um ambiente hostil. Enquanto pesquisadores brancos lidam com os

1 Quero deixar público os meus agradecimentos aos/às meus/minhas caríssimos/as amigos/as Ciro Brito, Flávia Câmara e Raylane Braz de Oliveira pela leitura em primeira mão deste artigo e pelas valiosíssimas contribuições, mas me responsabilizo pelas palavras que aqui trago. Aos moradores da Comunidade Quilombola de Bairro Alto por me doarem minutos, talvez horas, de seu tempo para que diversos trabalhos tenham sido produzidos. Por fim, agradeço ao Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela Bolsa de Iniciação Científica.

2 É certo que houve contribuições importantíssimas por parte de mulheres ao longo das correntes antropológicas, contudo, a maior expressão destas se dá a partir dos estudos feministas, com o advento das teorias críticas e/ou pós-estruturalistas e decoloniais.

prazos das agências de fomento e seus problemas pessoais, pesquisadores negros lidam diariamente com o racismo pessoal, institucional, prazos, e com o não reconhecimento de seu trabalho.

Na perspectiva das teorias acerca do lugar de fala, muito bem reunidas no mais recente livro de Djamilla Ribeiro (2017) defino aqui o meu: Sou um homem negro, morador da periferia de uma cidade do interior da Amazônia que rompeu com a linha do “outro” epistemológico e passou a desempenhar a função de pesquisador. Minhas características fenotípicas são marcadamente negras, meus cabelos são crespos, faço uso de uma estética marcadamente afro-brasileira, meu nariz é largo, meus lábios grandes, contudo, dada a miscigenação entre brancos, negros e índios, nasci com a pele não tão escura, não sou um negro “retinto”.

Em novembro de 2015 eu atravessava a Baía do Guajará e a Baía do Marajó e chegava a Salvaterra, na Ilha do Marajó, para pesquisar em uma de suas 16 (dezesseis) comunidades quilombolas (FCP, 2016)³. Marajó me ensinou muita coisa, a academia também, mas o que eu posso afirmar que mais venho aprendendo neste período é sobre ser um corpo “estranho” em um lugar que deveria não ser. A academia.

Quando cheguei até a comunidade em que desenvolvemos a pesquisa, percebi algo diferente. Eu estava sendo tratado por parte dos meus interlocutores de uma forma que nunca antes fui: eu estava sendo lido enquanto uma pessoa branca. E eu não conseguia entender os motivos. Talvez aí tenha sido a primeira identificação de mim mesmo enquanto um “corpo estranho”, e foi a partir de então que passei a mergulhar no universo dos estudos sobre raça e até mesmo a participar com maior vigor dos espaços do movimento negro, numa busca de tentar não mais me sentir enquanto tal corpo.

Este e outros acontecimentos me levam a escrever estas reflexões, em busca de manifestar nelas as minhas subjetividades de pesquisa, afinal, o pesquisador não é um ser isolado nos processos sociais, ele também possui suas subjetividades e o campo também pode reproduzir normalizações sociais quando se trata de um pesquisador em que os marcadores sociais das diferenças de raça, classe, gênero e sexualidade se cruzam. Portanto, meu objetivo neste escrito é socializar alguns acontecimentos de pesquisa de campo, refletir sobre estes e analisar a partir de recortes raciais o quanto a nossa

3 O projeto “Ecologia de Saberes na Ilha do Marajó: aprender-ensinar pela interdisciplinaridade e inclusão” objetivava inserir no cotidiano escolar os elementos da cultura local e criticar algo que ocorre nos currículos das escolas do campo, a lógica de valorizar o citadino. O projeto foi coordenado pelo Professor Dr. Flávio Bezerra Barros, orientador de minha pesquisa. Ao professor e amigo, enormes agradecimentos.

representação muda de acordo com cada espaço, bem como Erving Goffman (2009) nos ensinou. Na universidade eu sou um corpo estranho, que sofre racismo institucional, que sofre racismo pessoal, que tem o acesso interrompido ao campus em dias de “vadião”, as tradicionais festas universitárias que aconteciam na Universidade Federal do Pará - UFPA às quintas-feiras e sextas-feiras, tendo de apresentar carteira estudantil para “provar” que é estudante de uma universidade pública, mesmo estando a caminho da sala de aula, por estudar no período noturno.⁴ Em pesquisa de campo também fui um corpo estranho, lido de um modo que não reconheço, visto como a personificação das instituições, e instituições são brancas.

Quando as situações que aqui trago aconteceram eu não pensei em publicá-las, pensei em deixar armazenadas em meus cadernos de campo e deixar passar, contudo, ao tomar conhecimento da efervescência deste discurso durante a mesa “Universidade e ações afirmativas”, do seminário “Universidade, inclusão social e luta contra a desigualdade: contribuições da antropologia do PPGAS/MN” em setembro de 2015 e que gerou depois o dossiê “Ações Afirmativas nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social” pela Revista de Antropologia (v. 60, n. 1), decidi expor o que nos acontece na academia e no trabalho de campo, pois além de trocar experiências com outros pesquisadores negros que em algum momento podem ter passado por inquietações como as que aqui trago, penso como Beatriz Nascimento (2006), é tempo de falarmos de nós mesmos.

Em minhas próximas frases, tratarei acerca dos acontecimentos em Marajó, na academia e da minha (re)descoberta enquanto um aspirante a pesquisador negro, amazônida, bissexual, interiorano, e que, desde então, necessita agenciar suas próprias

4 A Universidade Federal do Pará fica situada entre os bairros Guamá e Terra Firme, que concentram as maiores favelas da cidade de Belém. O “complexo do vadião” é um espaço recreativo às margens do Rio Guamá, dentro da UFPA, onde até 2017 os discentes podiam realizar festas para arrecadação de fundos para as formaturas. As festas sempre eram abertas para a comunidade interna e externa. Com a redução do número de agentes de vigilância na universidade ocorrido devido ao corte de verbas nas instituições públicas Pós-Golpe de 2016, o número de atos violentos (assaltos, furtos, arrastões, brigas) e o fluxo do tráfico de drogas no complexo do vadião em dia de festa aumentaram, fazendo com que a portaria da instituição tomasse algumas medidas, entre elas a exigência de apresentação da documentação estudantil para adentrar o campus, numa tentativa de fazer com que somente os alunos desfrutassem deste espaço, algo que em si já é problemático por se tratar de uma universidade pública. Contudo, tal medida passou a corroborar para o racismo institucional, pois os seguranças e agentes de portaria solicitavam a identificação baseando-se em estereótipos raciais, enquanto pessoas negras eram impedidas de ter acesso ao campus sem apresentação de documentos, pessoas brancas e em carros poderiam ter livre acesso. Tal atitude gerou uma série de manifestações dentro e fora da universidade. Eu fui um dos estudantes que por vezes precisou passar pela seleção etnicorracial da segurança do campus e somente passei a entrar na universidade sem precisar apresentar os documentos depois que me tornei conhecido pelos seguranças. Sobre as Manifestações recomendo leitura da nota de repúdio e denúncia do Movimento Negro Auto Organizado da UFPA (NEGRITATO/UFPA) publicada no Facebook: <https://bit.ly/2uSgy5U> acesso em 06 de abril de 2018.

categorias sociais para, junto a diversos outros pesquisadores negros, mudar aos poucos a realidade em nosso meio.

Da periferia ao centro: a percepção das diferenças e a ausência de pesquisadores negros

Eu nasci, cresci e vivo em uma cidade da região do Baixo Tocantins, chamada Barcarena. Lá, até meus 17 anos de idade, a questão da desigualdade racial me passara despercebido, afinal, eu estudava em uma escola pública e morava na periferia. Os meus colegas de turma eram negros e as comunidades com as quais eu tinha contato eram de pessoas negras. Estudei durante todo o Ensino Médio, em uma escola que ficava próxima a um território reconhecido recentemente enquanto território quilombola. Dado estas configurações, (o mito da) a democracia racial, muito difundida após a publicação de Freyre (2003) [1933], onde se acreditava que a miscigenação era um reflexo da igualdade de um povo (em uma leitura muito romântica das relações raciais) era facilmente aceita.

Ao concluir o Ensino Médio, era hora de preparar-me para o vestibular, e como não passei durante a primeira tentativa, fiz um curso preparatório em uma escola particular de minha cidade – situação similar a de Pereira (2017) – e lá pude reconhecer a desigualdade, em uma sala de aula onde eu era um dos poucos alunos negros. Ao meu lado, filhos de empresários e funcionários das indústrias barcarenenses – Barcarena é um dos maiores polos industriais do Estado – todos brancos. Fui alocado em uma turma onde o número de negros era mais reduzido ainda. As aprovações nos vestibulares de oito universidades foram obtidas por mim, todas pelo sistema de cotas raciais, mas escolhi a Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Pará, campus da cidade de Belém, capital do Estado, tendo migrado para o curso de Ciências Sociais após sofrer racismo institucional na Faculdade de Economia⁵.

Ao entrar na universidade, confirmei o que vi no curso pré-vestibular, a universidade tem cor, e essa cor não é preta! “Mas, como em um Estado com 76,7% da

⁵ Sobre o racismo institucional sofrido na Faculdade de Economia da UFPA: fui constrangido por um professor da Faculdade de Economia quando na frente da turma ele me chamou de “aluno digno de pena”, disse que o “mercado vai cuidar de mim”, pois pessoas do meu “tipo” “quem cuida é o mercado”, tentando em seguida desferir um chute contra a minha face, contudo sem acertá-la. Tudo isso após eu ter denunciado a postura abusiva que ele tinha com os discentes. A Faculdade de Economia se posicionou a favor do professor e me responsabilizou pela humilhação que eu sofri. Com isso abri um processo nas instâncias administrativas da UFPA que ficou sem resolução na mesa do diretor por dois anos e quando este o respondeu disse “o discente abandonou o curso, entendemos que o problema foi resolvido”, este ato se configura enquanto racismo institucional, pois mantém a estrutura de poder racializada nas universidades, onde um professor branco está no topo e o aluno negro marginalizado e foram os mantenedores desta estrutura que me fizeram desistir de uma formação em economia. O processo ainda está em andamento.

população sendo negra (pretos e pardos), segundo dados do IBGE (2010), a universidade é branca? As políticas de inclusão dos últimos governos não resolvem o problema?” Fiquei a me perguntar... Acontece que não é possível esperar soluções imediatas para um problema histórico, mesmo com a reserva de vagas, muitos discentes acabam por desistir da formação universitária, pois a universidade não está preparada para nos receber, sofremos racismo institucional, a educação de base não é de qualidade, a assistência estudantil é escassa e as taxas de evasão escolar em todos os níveis são maiores entre os alunos negros (MUNANGA, 2007).

As situações racistas vivenciadas nas universidades brasileiras se devem à histórica ausência do negro nestes espaços, fazendo com que alguns alunos e professores tenham contato com as relações inter-raciais somente neste período (MUNANGA, 2007). Além disso, há um grande empecilho inicial, pois as marcas do racismo pessoal ao chegarem à academia ganham proporções maiores, “se revigoram no interior das instituições”, o racismo pessoal se transforma em/se complementa com racismo institucional (ARÊDA-OSHA, 2016, p. 9) que segue “camuflado”, pois por causa do mito da democracia racial os brasileiros não conseguem se reconhecer enquanto racistas fazendo com que a população negra que consegue ter acesso às salas de aula universitárias ainda lidem com a frustração de viver a desigualdade e sentir-se alheia às instituições.

Ao nos sentirmos desta forma, parece haver apenas duas alternativas: desistir - como eu fiz em relação à Faculdade de Economia - ou agenciar suas identidades para conseguir sobreviver em um “mundo conceitual branco” (CARDOSO, 2010) em que a desigualdade, segundo eles, inexistente.

A pouca presença do negro nas universidades, também implica no número pequeno de docentes/pesquisadores negros, configurando este um espaço de socialização branca ao longo da história. Durante os anos 90, por exemplo, entre 97% e 98% dos negros de 18 a 25 anos no Brasil estava fora da universidade (HENRIQUES, 2001). Neste sentido, a luta contra o racismo em qualquer um de seus planos deve ocorrer através da ocupação dos espaços que foram em outrora negados à população negra, como a academia. Ser um cientista negro é inverter uma lógica branca que há muito paira nas academias e que foi responsável pelo racismo científico⁶ e por um verdadeiro “*apartheid epistemológico*” (RABAKA, 2010 *apud* NASCIMENTO; CRUZ, 2017, p. 10), é romper com a lógica de

6 Mais em Pinho (2016); Schwarcz (1993).

dominação, é recusar uma “história única” (ADICHIE, 2009). Comecei a entender as diferenças e os marcadores que me atravessam somente após passar por episódios racistas na primeira graduação.

Entre os interlocutores e os colegas pesquisadores: os desafios de uma antropologia preta e amazônica

Quando cheguei, juntamente com o grupo de pesquisa, ao arquipélago marajoara, ficamos encantados com tamanha beleza. Nos dirigimos ao centro do município de Salvaterra e, em seguida, fomos para a comunidade quilombola de Bairro Alto, situada a 12 km da sede municipal. O quilombo conta com 182 casas, abrigando 610 moradores que vivem das suas relações com a agrobiodiversidade local, do cultivo de mandioca, maxixe, melancia e da prática da pesca artesanal, além do extrativismo.

No primeiro dia fomos até a escola para uma reunião com os professores para explicar a pesquisa, e pedir apoio a estes. Durante o segundo dia, José Luis Souza⁷ e eu, visitamos algumas famílias para observar e conversar com estas sobre as tradições locais, os modos de comer e suas relações com a agrobiodiversidade. Em uma destas visitas, chegamos à casa de D. Neuzarina, aposentada e agricultora, que nos recebeu com bastante alegria, nos convidou a entrar, nos ofereceu algumas tapiocas com café e traçamos diálogos acerca da agrobiodiversidade, religiosidade, cultura, identidades. Foi quando neste perímetro da conversa, a interlocutora disse:

Eu não consigo entender o porquê das pessoas terem isso de racismo, falarem mal da gente, não gostarem da gente, a nossa cor é tão bonita! Eu sou linda e tenho muito orgulho de ser essa neguinha aqui! Eu amo ser negra! Não acho branco bonito, me desculpa moço (apertando minha mão), nada contra você, viu?! Mas é que ser branco não deve ser tão bom quanto ser negro que nem a gente [apontando para ela e para o José] (Dona Neuzarina, novembro de 2015).

Ao ser socialmente lido enquanto branco, a primeira coisa que falei foi: “Ai, Dona Neuzarina, eu sou negro, assim como a senhora e o José”. Ela me olhou, riu e mudamos de assunto. Mas a fala dela ficou na minha mente. Saindo da casa dela, perguntei ao José o

7 Quilombola e pesquisador, bacharel e licenciado em Etnodesenvolvimento pela UFPA.

motivo pelo qual ela me interpretou desta forma, José respondeu: “É por que tu vieste de fora, da capital, e representando a universidade” (José, novembro de 2015).

Em outros momentos, outras pessoas da comunidade passaram a me tratar assim. Em uma das idas a campo ouvi de uma vizinha da casa que eu estava que eu tinha voltado “mais pavulagem”, termo amazônico que indica alguém “de nariz em pé”, que aparenta status social elevado, que “não gosta de se misturar”. Algo que achei muito estranho, pois em campo eu vou da escola à roça, do forno de farinha à festa de aparelhagem, sempre fui muito bem quisto pelos interlocutores. Mas a frase que Doca, a filha da senhora que me hospedava, disse em seguida deixou nítido do que “pavulagem” se tratava. Ela disse “verdade, parece até que ele veio mais branco”. Olhei para elas e disse “oxi’, que eu sou o mesmo Bruno...”, “é nada, veio todo pavulagem sim... ta ai pra cima e pra baixo resolvendo as coisas, anotando, calculando...”, disse Doca. Foi então que eu percebi que o que me embranquecia era o fato de naquele campo específico eu coordenar a equipe e organizar um evento na comunidade para apresentar resultados dos nossos projetos. Eu precisava verificar se o que iríamos fazer ia se enquadrar no orçamento, organizar o retorno da equipe para Belém e isso eu fazia ali na casa em que estávamos, pois lá ficávamos mais à vontade.

As relações de poder de quando se está a representar um órgão federal, principalmente quando é um órgão ligado ao conhecimento científico, normalmente são hierarquizadas, e quando elas se dão em um contexto interiorano ou em situações de etnicidade diferenciada, os moradores destes contextos tendem a nos tratar enquanto “doutores”, “professores”, sem sequer esta ser a nossa titulação. Algo que eu já tinha percebido em outros trabalhos de campo, em outras comunidades, e sempre, como é nosso papel estabelecer o diálogo sem sobreposição de saberes, tentarmos desconstruir pedindo para sermos chamados pelos nomes. Mas ser associado a um padrão branco me era novidade.

Dado a inconformidade com o ocorrido, recorri à bibliografia, na tentativa de entender melhor estes processos. Durante a consulta, identifiquei obras que tratam acerca da “branquitude” (BENTO, 2002; CARDOSO, 2010, 2014; MOREIRA DE JESUS, 2012), onde tratam da temática através dos privilégios sociais obtidos pelos membros de tal grupo.

Maria Aparecida Bento (2002, p. 25) define branquitude como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”, estando em constante transformação (CARDOSO, 2014). Definição que vai de encontro ao que Hall (2003) afirma sobre as identidades: que são mutáveis. Contudo, a transformação desta identidade racial branca, pode se dar a partir da percepção dos seus privilégios e o repúdio a eles, embora estes nunca abandonem a pessoa branca. Cardoso (2010) afirma que ser branco pode ser interpretado enquanto *ser o poder* ou *estar no poder* em determinado momento, o que vai de encontro ao que fora dito por Dona Neuzarina, pressuposto por José e que se confirmou nas falas de Doca e da vizinha sobre eu estar “pavulagem”.

Em novembro de 2015 somente realizavam trabalho de campo no local dois pesquisadores negros, José Luis e eu. Porém, José não enfrentara o mesmo tratamento que eu tive, de ser lido enquanto um pesquisador branco, por ele ser quilombola e sua comunidade vizinha à comunidade estudada.⁸

Foi com pesar que pude reconhecer o que Lourenço Cardoso (2014) já alertara, que a sociedade não está socializada para perceber o negro em situações de execução de alguma forma de poder, sendo este poder concebido a partir de representações de instituições ou a partir do desempenho de funções apreciadas socialmente.

O branco possui todo o poder, ser branco é ser poder, e mesmo assim, não abrem mão de nenhum espaço, não fazem concessão de nenhuma parte do que considera seu espaço, aquele de maior poder, não pelo quanto se ganha, mas pelo fascínio que exerce, devido aos conhecimentos técnicos que possui. Se o negro ocupa essa profissão produz estranhamento na sociedade racializada como um todo. Em virtude de uma mentalidade com uma perspectiva desmedidamente branca (CARDOSO, 2014, p. 90-91).

Neste sentido, o estranhamento da interlocutora, ao dizer que meu comportamento estava diferente, e a conseguinte leitura de uma identidade que não reconheço se justifica a partir da análise da posição pela qual eu me encontrava naquele momento, não possuindo esta qualquer culpa da reprodução de um pressuposto

⁸ Em anos anteriores, outros pesquisadores negros realizaram trabalhos no quilombo em questão, contudo, não tenho informações se estes também passaram por estas situações. Após 2015 outros pesquisadores negros passaram a desenvolver pesquisas na comunidade.

estabelecido a partir de bases históricas e que constituem um padrão através da forma como a comunicação sobre os processos sociais se dá (QUIJANO, 2000).

Quando compartilhei estas minhas reflexões durante a 30ª Reunião Brasileira de Antropologia (João Pessoa – PB), no “GT 033. Etnografias das Interseccionalidades: Raça e Gênero no Contexto Latino-americano das Políticas Públicas” coordenado por Laura Cecília López (UNISINOS) e Vera Regina Rodrigues da Silva (UNILAB), pude ouvir diversas outras histórias parecidas com esta, onde pesquisadoras/es negras/os foram identificadas/os pelos seus interlocutores, que também eram negros, como “brancas/os” ou “morenas/os”, mas nunca “negras/os”. Uma das frases me chamou atenção no relato de uma das pesquisadoras participantes: um interlocutor de seu campo havia rebatido “não, não, a senhora é morena, não é como a gente” à afirmação dela se ser negra.

Decidi, portanto, mudar minhas abordagens e embarcar no pensamento decolonial a fim que minhas pesquisas pudessem, de algum modo, contribuir para o rompimento de uma estrutura de dominação que está intrínseca à atividade acadêmica. Foi quando encontrei outro desafio, de fazer ciência na Amazônia, haja vista que há uma tendência a apreciar os autores do eixo sul-sudeste do Brasil, enquanto os autores “fora do eixo” (GONTIJO, 2015) são marginalizados na academia e vistos, às vezes, como apenas “reprodutores de experiências”, enquanto os autores de “dentro do eixo” produzem teorias (FERNANDES; GONTIJO, 2016). Flávia Câmara (2017, p. 151) também aponta a importância de uma “descolonização amazônica” apontando a existência de um imaginário onde Norte e Nordeste são “selvagens” enquanto Sul e Sudeste são “civilização”.

Aqueles que mudam suas formas de análise em uma academia eivada por vícios coloniais são comumente acusados de intolerância (sic), por defender uma antropologia amazônica, cabocla, periférica, negra, feminina, *queer*. O problema é que há uma tendência em quem se acostuma com os novos colonialismos em não ouvir aquilo que é dito pelo subalterno, mesmo este na condição de pesquisador, como explicita Ratts (2006).

[...] Nesse campo não há nenhuma luta do bem contra o mal. Nem negros(as), nem brancos(as) são unívocos(as) em suas formulações. No entanto, na academia brasileira há uma barreira étnico-racial que se manifesta na baixa presença de homens negros e na quase ausência de mulheres negras no corpo docente. Apesar desse limite, alguns(umas)

conseguiram ir adiante no meio acadêmico podendo ser considerados(as) intelectuais pelo delinear de sua atuação, pelo seu pensamento próprio, veiculado, em geral, a duras penas e, por serem assim considerados por leitores(as) e críticos(as). No entanto, é perceptível como a produção acadêmica desses(as) pesquisadores(as) negros(as), incluindo Beatriz Nascimento, foi recusada ou refutada indiretamente por seus “pares” acadêmicos até o final da década de 1990. [...] Evidencia-se aqui um problema de grande profundidade: a dificuldade do reconhecimento do sujeito negro, mulher ou homem, como produtor de pensamento por parte de setores hegemônicos da academia brasileira, permeáveis, portanto, aos mecanismos da “invisibilidade negra” semelhantes em outros âmbitos sociais. (RATTS, 2006, p. 31).

Há, portanto, a necessidade de continuar a construção de um campo acadêmico nas regiões fora do eixo sul-sudeste a fim de reverter às lógicas e usar dos espaços institucionais privilegiados para a promoção de uma antropologia da “periferia” para a “periferia”.

“Toda presença preta é uma ocupação”⁹: pela permanente africanização dos espaços acadêmicos na Amazônia

Dentre as conquistas educacionais, o movimento negro contemporâneo conquistou a reserva de vagas através do sistema de cotas, mencionado em outrora neste escrito. O sistema de cotas garante que a oferta de 50% das vagas nas Universidades Federais de Ensino seja destinada aos alunos pretos, pardos e indígenas que tenham cursado o Ensino Médio em escolas da rede pública, observando também índices socioeconômicos dos agentes. Contudo, nas Instituições Estaduais de Ensino o sistema de cotas raciais não é obrigatório, alguns estados possuem regulações próprias acerca da reserva de vagas com critérios raciais e/ou sociais. No Pará, por exemplo, a Universidade do Estado do Pará (UEPA) somente inseriu o sistema de reserva de vagas em 2015 e apenas para alunos de escolas públicas, não considerando as cotas raciais. Instituições como a Universidade de São Paulo e a Universidade Estadual de Campinas somente aderiram às

9 Frase gravada em uma pichação no Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares da UFPA, de autoria desconhecida.

cotas raciais em 2017, mas com aplicação para o vestibular de 2018 e 2019, respectivamente.

A antropologia foi muito útil à implantação do sistema de cotas nas universidades. No Pará, um bom exemplo é a tese de doutorado de Zélia Amador de Deus (2008), além de, claro, sua militância dentro da Universidade Federal do Pará e no Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA) e, a nível nacional, os estudos de Kabengele Munanga foram de fundamental importância. Contudo, a antropologia também protagonizou um vergonhoso movimento contra as cotas, que explicita o pensamento de uma antropologia branca e fora da realidade, que não busca dividir os espaços da academia com os povos que lhes bancam os seus salários de pesquisadores, que lhes fornecem as informações que se transformam em monografias, dissertações, teses de doutorado e conferem prêmios àqueles que à época do *boom* das cotas viraram as costas para o movimento negro e deixaram nítido que a produção da antropologia tem uma cor que não é preta.

A implantação do sistema de cotas na Universidade Federal do Pará, por exemplo, representou, segundo Oliveira (2009) a retomada da discussão acerca da desigualdade racial no norte do país, o que Zélia Amador de Deus (2012) sugere como a possibilidade de verificar na Região Norte um espaço africanizado, uma vez que, segundo a autora, a região é sempre associada a um passado de gerações indígenas, invisibilizando o negro, que também esteve no processo de formação da sociedade paraense, como Vicente Salles (2004) enaltece em sua obra.

Mas, além disso, é preciso garantir que a população negra consiga chegar ao final dos cursos e ingressar em Programas de Pós-Graduação, é preciso que a academia rompa com vícios coloniais no que tange o acesso aos espaços de pesquisa em busca de novas configurações, o que, infelizmente, ainda não é uma realidade em muitas universidades, inclusive a UFPA.

Perspectivas...

Quando falamos sobre pessoas negras, o racismo interfere diretamente em como representamos em cada situação, como pudemos observar a partir do que aqui foi relatado. Enquanto na universidade a minha representação me leva a enfrentar diversos entraves historicamente determinados, em campo, a minha representação me leva a adquirir

privilégios, pois sou visto de outro modo, em uma perspectiva outra, historicamente construída como o “eu” padrão.

Após a conquista destes espaços acadêmicos, seja pelas ações afirmativas, seja por outros meios, por parte da população negra poderemos agenciar nossa permanência nestes espaços, a fim de utilizarmos da condição privilegiada de discentes, docentes, pesquisadores, para produzir ciência para aqueles que, de fato, precisam ser alcançados por ela, não em uma perspectiva de sobreposição de saberes, mas em busca de uma ciência que corresponda aos anseios dos povos da Amazônia e rompa com as estruturas de dominação.

É necessário que as análises das relações raciais sejam feitas de modo a compreender os processos desiguais e tentar solucioná-los, numa perspectiva de combate às desigualdades. Deve-se buscar a redução constante dos privilégios brancos, de modo a cercear a perpetuação da dominação de um grupo social pelo outro, seja esta de modo concreto ou simbólico. Buscar a obtenção de titulações acadêmicas é um papel que vai além do esforço individual de cada pessoa, é necessário que haja incentivos para isso. Somente através da educação e da valorização dos corpos negros em sala de aula é que será possível minimizar este paradigma de que a academia é feita de (e para os) brancos.

As políticas públicas e econômicas baseadas na heterodoxia permitiram o acesso dos grupos historicamente subalternizados aos serviços públicos, como universidades públicas, privadas, acesso a crédito educacional, saúde e concursos públicos e, mesmo em tempos difíceis de um governo que representa exatamente uma sociedade racista e heteropatriarcal, precisamos ir além. É necessária a compreensão de que o corpo negro não é um corpo estranho, ele pertence às academias, aos locais de pesquisa, não mais como “objeto de pesquisa”, mas com total autonomia enquanto pesquisador.

Referências Bibliográficas

- ADICHIE, Chimamanda. *The Danger of a Single Story*. TEDGlobal. 2009.
- ARÊDA-OSHAÍ, Cristina Maria. “O ressurgimento de antigas categorias em novos contextos – quilombos e quilombolas vivendo no presente”. *Revista da ABPN*. v. 8, n. 18. 2016, p.255-279.
- BENTO, Maria Aparecida da S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I; BENTO M. A. da S. (org.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2002.

- CARDOSO, Lourenço. “Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista”. In: *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventude*. V. 8. 2010.
- CARDOSO, Lourenço. “A branquitude acrítica revisada e a branquitude”. *Revista da ABPN*. V.6, n. 13. 2014.
- CÂMARA, Flávia Danielle da Silva. *Mulheres Negras Amazônidas frente à Cidade Morena: o lugar da psicologia, os territórios de resistência*. (Dissertação de Mestrado em Psicologia). Belém: Universidade Federal do Pará. 2017.
- DEUS, Zélia Amador de. *Os Herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade*. Tese de Doutorado. Belém: Universidade Federal do Pará, 2008.
- DEUS, Zélia Amador de. “Espaços africanizados do Brasil: algumas referências de resistências, sobrevivências e reinvenções”. *Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território*, V.3, N.2. 2012.
- FERNANDES, Estevão; GONTIJO, Fabiano de Souza. “Diversidade Sexual e de Gênero e Novos Descentramentos: Um Manifesto Queer Caboclo”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, p. 14-22, 2016.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ed. São Paulo: Global, 2003.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes. 2009.
- GONTIJO, Fabiano de Souza. “Antropologia Fora Dos Eixos? algumas considerações sobre as particularidades da formação de um campo de pesquisas no Piauí, Brasil”. In: *Revista FSA (Faculdade Santo Agostinho)*, v. 12, p. 49-62, 2015.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG. 2003.
- HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Texto para discussão. n. 807. 2001.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. 2010. *Censo demográfico 2010*.
- MOREIRA DE JESUS, Camila. “Branquitude X Branquidade: Uma análise conceitual do ser branco”. In: *III Ebecult - Encontro Baiano de Estudos em Cultura*, Cachoeira. 2012.
- MUNANGA, Kabengele. Considerações sobre as Políticas de Ação Afirmativa no Ensino Superior. In: PACHECO, J. Q; SILVA, M. N da. (Orgs.) *O negro na universidade: o direito a inclusão* – Brasília: Fundação Cultural Palmares. 2007.

- NASCIMENTO, Aline Maia; CRUZ, Barbara Pimentel da Silva. “Apresentação – Reflexões a partir da experiência do Museu Nacional”. *Revista de Antropologia (São Paulo, Online)*, 2017. v. 60 n. 1, p. 9-15.
- NASCIMENTO, Beatriz. “Parte 2 – É tempo de falarmos de nós mesmos”. In RATTTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo, Instituto Kuanza, p. 91-129. 2006.
- OLIVEIRA, Fábio Pereira de. *Injúria racial e cotas: de que forma os inquéritos policiais poderão contribuir para o debate racial acerca das cotas na UFPA?*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Direito). Belém: UFPA, 2009.
- PEREIRA, Anderson. Preto, gay e do Norte: ações afirmativas na pele. *Revista de antropologia*. v. 60 n. 1, p. 35-46. 2017.
- PINHO. Vilma Aparecida de. Racialismo: abordagens históricas dos pressupostos do racismo. In. PINHO, V. A.; LOPES, R. *Educação para a diversidade: experiências inovadoras para a formação docente*. Curitiba: Editora CRV. 2016.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research*, v. 11, n. 2, 2000, p. 342-386.
- RATTTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo, Instituto Kuanza, p. 91-129. 2006.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento. 2017.
- SALLES. Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos*, Belém: Paka-Tatu. 2004.
- SILVA, Tatiane Dias; Silva, Josenilton Marques. Reserva de vagas para negros em concursos públicos: uma análise a partir do Projeto de Lei 6.738/2013. *Nota técnica – IPEA*. 2014.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.

autor Bruno Rodrigo Carvalho Rodrigues
É graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará.

Recebido em: 31/12/2017

Aceito para publicação em: 17/11/2018

Corpo *kuilot*: homossexualidade, violência sexual e Antropologia

LUCAS DA COSTA MACIEL

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p310-334

resumo A partir do relato da experiência de assédio sexual em campo, este ensaio discute as estruturas elementares de produção de conhecimento etnográfico em dois sentidos: em relação aos nativos e em relação aos pares antropólogos. Veremos de que forma, na constituição dos dois momentos do efeito etnográfico, a violência dos pares pode ser entendida como uma extensão da violência sofrida entre os nativos. Por fim, advoga-se por uma genderização do corpo do antropólogo, atentando para o modo em que as relações entre pares determinam formas de se entender a experiência com os nativos.

palavras-chave: pacto etnográfico; gênero; metodologia; americanismo; assédio

A kuilot body: homosexuality, sexual violence and Anthropology

abstract: Reporting an experience of sexual harassment in the field, this essay discusses the elementary structures of production of ethnographic knowledge in two senses: in relation to the natives and in relation to the anthropologist's pairs. We will see how, in the constitution of the two moments of the ethnographic effect, the pairs' violence can be understood as an extension of the violence suffered among the natives. Finally, we advocate the need of gendering the anthropologist body, looking at how relations between pairs determine ways of understanding the experience with the natives.

Keywords: ethnographic pact; gender; methodology; Americanism; harassment

Introdução

[...] *whatever else sexual violence against anthropologists may be, it is by definition an anthropological problem* (MORENO, 1995, p. 248).

Se você perguntar a um nahua do que se trata o termo *kuilot*, muito provavelmente ele diria que o desconhece, que nunca ouviu falar dele e que tampouco entende o que quer dizer, ainda que etimologicamente o sentido seja bastante evidente. Isso não significa que

o termo ou o fenômeno que ele implica não existam, mas que a recusa a se pronunciar sobre eles é uma decorrência direta de que *kuiloyot*, a condição de alguém que é *kuilot*, faz parte da esfera das coisas que não se mencionam publicamente, sendo, nesta medida, um daqueles temas que só emergem no domínio da intimidade. Não obstante, ser *kuilot* é, entre os nahua, muito perigoso.

Desde Clastres (2014), pelo menos, sabemos que o poder irrompe não só o *socius* mas também o *cosmos* ameríndio. No entanto, isso não quer dizer que expressões de poder não emergam vez ou outra e que alguns tipos de divisões se manifestem, como a de gênero, por exemplo. A questão clastreana é muito menos a da onipresença da indivisão do que a da necessidade de ativamente exorcizar as divisões. Num sentido parecido, argumentamos que o problema da condição *kuiloyot* não é o da sua não existência, mas o da necessidade, sob o espectro de um modelo estético arquetípico, de corrigi-la, controlá-la, torná-la invisível ou, em todo caso, de expeli-la. A arqueologia da violência é, aqui, a da produção de uma modelagem social em que não há espaço para um *kuilot* na mesma medida em que ele aparece como um portador e um fazedor de doenças.

Neste ensaio refletiremos sobre o que significa ser um antropólogo *kuilot*. No processo, explorarei os fundamentos das estruturas elementares de produção de conhecimento etnográfico em dois sentidos: (1) do corpo do antropólogo em direção à comunidade de nativos; e (2) do corpo do antropólogo em direção à comunidade de pares. Em ambos sentidos, oferecerei elementos para evidenciar o contexto de vulnerabilidade de um antropólogo americanista e homossexual que deve lidar com a violência nos dois momentos relacionais que constituem o efeito etnográfico (STRATHERN, 2014).

Narrado em primeira pessoa, este texto segue uma pista reflexiva dada por Salemink (2003) mas que desemboca numa discussão que atualmente se encontra no centro da produção metodológica no ontologismo americanista, o “fazer corpo” como pacto etnográfico (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Em primeiro lugar, vemos o encontro etnográfico como um processo duplamente relacional: se produz em relação tanto com os nativos quanto com os pares, de modo que aquilo que dele emerge é o produto de uma validação sempre compartilhada em ambas direções. Neste sentido, o ser *kuilot* é duplamente escarnado. Frente aos nativos, ele causa doenças e deve ser corrigido e extraído da esfera do visível. Frente aos antropólogos, ele não importa enquanto condição de conhecimento, devendo ser varrido para a esfera do “pessoal”, daquilo que não constitui

etnografia. Este elemento é ainda mais evidente no americanismo, um campo de conhecimento dominado pelo pensamento masculinizante e, em grande medida, refratário das discussões de gênero, que são transformadas em um tema secundário ou subsumido a outros¹.

Em segundo lugar, acreditamos que o fazer etnográfico deve ir além de uma reflexão do etnógrafo sobre a alteridade que ele experimenta. Ele deve ser uma exploração sobre os pressupostos epistemológicos que organizam não só uma autorrepresentação do pesquisador, mas também daquilo que marca o seu encontro etnográfico enquanto uma relação: o *como* ele aparece frente ao outro e *quem* e/ou o *quê* ele se torna a partir do estatuto que lhe é concedido pela alteridade (PAERREGAARD, 2002; SALEMINK, 2003); o que o antropólogo se torna para o outro é, então, fundamental. Chamar a atenção para o lugar relacional que ocupamos numa rede de relações é, neste sentido, um dos desdobramentos políticos fundamentais da pesquisa etnográfica. Por um lado, ela reconhece que a condição mínima de produção de conhecimento é seu caráter localizado, algo já bastante evidenciado pela crítica feminista (HARAWAY, 2009). Por outro lado, ela permite atentar não só para a violência que resulta da produção de conhecimento sobre o outro, e que é patente na determinação do que é e o que faz o social, por exemplo, mas também para a condição de se produzir conhecimento a partir de um lugar de violência. Se o social é estético e condiz a um fenômeno do aparecimento, cabe que nos perguntemos o que significa participar daquilo que deve ser sistematicamente feito invisível para, a partir daí, produzir etnografia.

De homossexual a Kuilot

Quando cheguei a Tzinacapan, uma comunidade territorial nahua das montanhas do estado mexicano de Puebla, eu decidi alugar uma pequena casa para me alojar. Da experiência de outras pessoas, eu sabia que o acolhimento por uma unidade doméstica já

¹ Em primeiro lugar, pensemos, ainda que de forma rápida e superficial, numa comparação com o volume de pesquisas e publicações em torno das relações entre afins e consanguíneos e entre humanos e não humanos. Recordemos, depois, uma certa aposta teórica por determinados modelos de socialidade, varrendo outros para debaixo do tapete; talvez o ensaio de Descola (2001) seja a manifestação mais explícita desta aposta. Por último, lembremos da miríade de modelos masculinizantes que o americanismo tem produzido para falar das relações entre homens e mulheres, natureza e cultura, público e doméstico, etc, e cuja essência continua perpassando as proposições que pretendem matizar e/ou diluir essas formulações. Talvez o modelo “centro-periferia” que remonta ao Projeto Harvard seja um claro exemplo disso na medida em que segue replicando-se em etnografias mais recentes, mesmo naquelas que são apontadas como parte da discussão ontologista. Na minha perspectiva, essas construções são menos o resultado de uma criatividade nativa que da translação de princípios do próprio sistema sexo/gênero que perpassa a mente nativa dos antropólogos. É urgente que demos a atenção devida ao tema para que o americanismo continue aprofundando-se e aspirando-se de forma construtiva, elucidativa mais justamente a alteridade ameríndia.

estabelecida implicaria numa série de obrigações que estava pouco disposto a assumir, tais como o trabalho da roça de milho e o recolhimento de lenha. Para além disso, eu considerava que ter um espaço residencial exclusivo me facilitaria a organização do tempo, de tal modo que desse conta dos meus afazeres laborais (eu estava trabalhando numa escola de educação básica bilíngue) e acadêmicos (realizava uma pesquisa de mestrado).

Foi fácil encontrar uma casa que se adequasse às minhas necessidades. Ela se localizava justo em frente à praça central do núcleo urbano, no primeiro andar de uma mercearia e bar, ambas pertencentes a uma mesma família, e próxima do ponto de parada das vans que fazem o transporte entre a comunidade e a cabeceira do município, localizada a uns cinco quilômetros de distância. Ao lado de minha casa, estava a sede administrativa local, um tipo de subprefeitura, e da janela frontal eu tinha uma vista fantástica da Igreja e das montanhas que seguiam descendo a ladeira, formando uma paisagem belíssima e que, ademais, me recordava o sul de Minas Gerais, minha terra natal.

Eu residia nessa casa havia três meses quando o meu namorado me visitou, vindo da Cidade do México. Ele passou quatro dias ali e pouco depois nossa relação terminou. A marca que a sua visita deixou na minha rede de relações com os nahua é, no entanto, permanente. Nós fomos vistos juntos em diferentes momentos: almoçando, comprando coisas na feira de domingo, circulando pelas ruas, mas, sobretudo, observando a chuva da janela que dá para a Igreja quando, em determinado momento, nos beijamos. Foi um beijo simples, no entanto, um “selinho”, quiçá, mas isso foi o suficiente para que as pessoas que se encontravam sob o abrigo do teto lateral da Igreja confirmassem uma suspeita que alguns já levantavam: eu amava um homem; era um *kuilot*.

Meses mais tarde, amigos me disseram que em menos de dois dias toda a comunidade estava ciente daquilo. A notícia correu rapidamente, como toda notícia, pelas redes de relações íntimas que entrelaçam a totalidade das pessoas de Tzinacapan. De irmã para irmã e de compadre a compadre, todo mundo na comunidade fica sabendo rapidamente de algo sem que isso passe por qualquer comunicação pública. Alguns autores argumentam que as unidades sociais mesoamericanas podem ser melhor descritas como uma rede de falação e fofoca (PITARCH, 1996; entre outros). Tendo a concordar com eles.

Apesar de que alguns já me vissem como um *kuilot* devido a inferências produzidas em razão da minha não observância de uma economia de gestos, do fato de não ter uma esposa e de estar interessado no preparo de alimentos, uma atividade de mulheres, foi

aquele beijo na janela que serviu de fundamento para a difusão dessa condição. Para o meu namorado e eu, se tratava de uma simples demonstração de afeto entre dois homens urbanos e universitários, de classe média, publicamente homossexuais e que talvez tivessem sido tomados por um momento de alegria bucólica frente à paisagem chuvosa que se formava a partir da minha janela. Nada demais, portanto. O fato é que o nosso comportamento de homossexuais urbanos, para colocá-lo de alguma forma, ofereceu elementos para que os *nahua* me categorizassem como *kuilot*, um tipo de personalidade que as vezes se comporta, nos nossos termos, como “homossexualidade masculina” mas que, nos interstícios da vida cotidiana, aparece também como algo análogo a um “terceiro gênero” e, em outras, como uma condição de transgressão e perigo. Naquilo que eu pensava ser um comportamento homossexual ordinário, um beijo na janela, com toda a carga que o nosso mundo implica sobre ele, os *nahua* viram, no entanto, um indicativo de uma condição *kuilot*. As qualidades sensíveis que esta situação produziu transformaram-se em um princípio de diferenciação que se assentaram sobre o meu corpo, indexando-o de tal forma que depois daquele dia na janela, tudo mudou; o corpo a partir do qual eu aparecia enquanto pessoa capaz de estabelecer relações mudou, transformando, no mesmo processo, o próprio estatuto a partir do qual eu poderia, como antropólogo, explorar um mundo e organizar uma experiência de alteridade.

Kuilooyot

Segundo Zamora Islas (2014), a palavra *kuilot*, singular de *kuilomej*, corresponde ao fino, delicado e homossexual. O termo se deriva de *kuilooyot*, a condição que faz emergir e é intrínseca a um *kuilot*; o autor a traduz como “homossexualidade”. No entanto, *kuilot* e homossexual se referem a fenômenos que se excedem entre si e cuja aproximação e acoplamento de sentidos são apenas parciais. A raiz da palavra vem de *kui-* (excremento), da qual também se derivam os termos *kuitanten* (ânus) e *kuittamal* (glúteos), por exemplo. Em termos etimológicos, o termo *kuilot* indica aquele que é tomado como parceiro passivo no sexo anal; literalmente um *analado*: alguém que é objeto de um verbo fictício que indica o ato de “ser tornado” paciente anal por outrem.

De forma geral, uma exploração da teoria nativa *nahua* em torno do sistema sexo/gênero² nos leva a uma associação intrínseca e inata entre ambos, o que certamente

² Um sistema de sexo/gênero é, segundo Rubin (2017, p. 11), uma “[...] série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais

poderia parecer inadequada frente à assertiva básica dos estudos de gênero: seu caráter construtivo, de tal forma que se manifesta como uma produção social sobre signos de diferença anatômica. Minha intenção não é contradizer, nem refutar esse princípio, mas indicar que, no mundo nahua, sexo e gênero se dão através de um acoplamento que se produz como inato. A ação política dos *kuilomej*, tanto na esfera do pessoal quanto a nível comunitário, assim como das lideranças femininas, começam a colocar em cheque esta coincidência que “naturaliza” o sistema. No entanto, trata-se de um processo recente e não tenho condições de tratá-lo aqui.

De toda forma, a política nahua de gênero se dá transformando diferenças que derivam, são socialmente produzidas e tornam a se assentar sobre o próprio corpo. Este último é, portanto, o elemento fundamental para a construção das relações entre as pessoas. O gênero aparece como um tipo de diferenciação categorial que organiza a vida das pessoas de tal forma que a própria apreensão da diferença se dá de modo categorial (STRATHERN, 2009). O problema aqui diz respeito, em termos de Severi (2007), à esfera da percepção e das teorias em torno das qualidades que através dela são extraídas. Neste contexto, masculino e feminino emergem como categorias que se referem à natureza das relações sociais: informam sobre as qualidades e as características que oferecem um estatuto determinado às coisas e às pessoas.

No mundo nahua o gênero é uma condição de tudo aquilo que existe. Não só os humanos, mas o território, os alimentos, os animais, o tempo e o clima, entre outras coisas, têm gênero. É um elemento que permite estabelecer um modo de predicação sobre os existentes, o mundo e as coisas: uma série de fluxos implicativos de analogia que organizam o caos, tornando-o um cosmos compreensível. Assim, o gênero é um dos elementos que permitiria criar laços que unem os existentes através de analogias, criando redes de causalidades entre eles (DESCOLA, 2005). No entanto, para que isso funcione, cada coisa existente deve ocupar o lugar que é apropriado à sua qualidade categorial.

Kuali é o termo nativo que indica que algo ou alguém está na sua forma correta, ocupando o lugar apropriado e estabelecendo, a partir daí, relações coerentes de implicação analógica. Ao transladar esse termo para o nosso acervo em português, poderíamos dizer que ele cobre um conjunto semântico complexo que inclui o “belo”,

transformadas são satisfeitas”. Trata-se da organização social da sexualidade e a reprodução de convenções de sexo e de gênero, este último entendido como uma divisão sexual imposta socialmente. Tomamos o sistema sexo/gênero num sentido análogo, ainda que, como veremos, concedemos uma noção distinta ao gênero e ao sexo a partir da teoria nahua.

“bonito”, “bom”, “bem”, “correto” e “ótimo”. Ele se refere a um problema de forma e é, portanto, uma categoria estética num sentido quase melanésio (STRATHERN, 2009; 2014): diz respeito à morfologia qualitativa em que algo ou alguém deve se dar a ver aos demais para que se estabeleçam relações adequadas. Num sistema de relações de analogias implicativas, que produzem causalidades multiplicáveis, não aparecer como se deve é sinônimo de doença. De fato, *amo kuali*, a negação do *kuali*, o “não bom”, é justamente o termo com o qual os nahua evocam o Diabo. Neste sentido, o que não é bom é justamente o disforme: aquilo que aparece e se coloca em relação de forma indevida.

Disso se desprende que todos os existentes têm qualidades intrínsecas e que devem ser produzidas esteticamente. No entanto, essas qualidades se dividem em dois grandes eixos cósmicos. Ambos estão compostos de uma série de qualidades equivalentes e intercambiáveis entre si e que se contrapõe de forma complementar às qualidades do outro eixo. Um dos pares complementares fundamentais é o masculino/feminino. A existência da vida e do cosmos depende da complementariedade entre os domínios. No entanto, ela não se dá em termos de igualdade, dado que isso produziria um efeito de congelamento cósmico em que tudo seria igual a si mesmo continuamente; sendo qualidades exatamente simétricas, elas se equivaleriam e se anulariam. O ideal é um estado de equilíbrio assimétrico: um dos eixos deve estar levemente destacado sobre o outro, marcando características que emergem da relação de assimetria de forma diferenciante. Num outro sentido, o surgimento do mundo é o resultado de um desdobramento em duas partes de um corpo sacrificial feminino, produzindo o céu, de qualidade masculina, e o inframundo, de qualidade feminina.

Neste contexto, o corpo humano só existe de forma genderizada. O termo mais próximo para se referir a ele é *monakat*. Ele é formado pelo substantivo *-nakat*, carne, e por um prefixo possessivo, como *mo-*, meu. A tradução correta na sua forma genérica seria, portanto, “carne de alguém”; neste caso específico, “minha carne”. No entanto, ademais de sempre pertencer a alguém, esta carne está também implicada de uma qualidade genderizada: são masculinos ou femininos. Esse elemento se descreve através do termo *taltikpakayot*, literalmente “a qualidade da superfície da terra”. López-Austin (2004) traduz um termo parecido, do náhuatl clássico, como sexo.

Takayot é o termo em náhuatl para expressar a condição intrínseca aos homens, algo análogo à nossa “masculinidade”. A raiz dessa palavra vem de *takat* (homem), que

recebe o sufixo *-yot*, utilizado para indicar o que é intrínseco ou é a parte marcante de algo. Usado para expressar tanto uma qualidade dada pelo nascimento quanto um caminho esperado e condizente com essa qualidade masculina, como viemos argumentando, essa também é a palavra para designar o pênis. Num sentido bastante evidente, o pênis é a parte que faz do homem, homem. Pênis e masculinidade são, portanto, fenômenos homônimos justamente porque são as marcas qualitativas que se transformam, pela ação relacional, na diferença que produz homens.

Num sentido análogo, o termo *siuayot*, formado pelo substantivo raiz *siuat* (mulher) e pelo sufixo *-yot*, indica algo como uma “feminidade”. Essa palavra é também a forma de nomear o útero, de tal forma que ele é a condição distintiva da mulher. Não é o *siuaselikyan* (clitóris, “lugar suave da mulher”) aquilo que a particulariza, mas o seu útero.

É interessante se comparamos o caso feminino ao masculino. O que particulariza o homem é o seu pênis e não os seus *atetsimej* (testículos, “pedrinhas que contêm água”) ou seu *nakaxinachyot* (vesícula seminal, “carne que produz sêmen”), que os nahuas apontam como o lugar em que o sêmen é produzido. Em outros termos, diferentemente do caso dos homens, a condição intrínseca das mulheres não está assentada naquilo que entenderíamos como o seu órgão sexual, mas na sua matriz reprodutiva. A definição da característica diferenciadora das mulheres está posta sobre o eixo da reprodução, enquanto a dos homens é da ordem do ato sexual, sua capacidade de penetração.

O pênis é a marca anatômica da qualidade masculina, enquanto o útero é a marca anatômica da qualidade feminina. A designação de gênero está dada no corpo, sendo de base anatômica, ao passo em que permite alocar cada um com as suas especificidades num eixo de qualidades cósmicas, a partir do qual estabelecem relações apropriadas com a outra parte. Que o arquétipo do funcionamento cósmico mesoamericano seja sexual, tendo o intercursos sexual como modelo das relações apropriadas entre as qualidades dos eixos não é, portanto, casual (LÓPEZ-AUSTIN, 1998). A questão é que os intercâmbios fluídicos estão no núcleo da compreensão das noções de Pessoa entre os nahua e dos desdobramentos disso em termos de práticas de saúde-enfermidade, de relações de parentesco e de divisão do trabalho, entre outras coisas. A não observância dessas relações de trocas corresponde, como já vimos, à doença.

O *kuilot* é, por sua vez, alguém que nasce com corpo de homem, mas desvia-se da sua forma adequada de tal forma que as afecções que lhe dão corpo o fazem “como uma

mulher”. Para os nahuas, ele é um fenômeno da anti-estética e, neste sentido, um corpo transgressor. Ao transgredir sua forma adequada, o homem se transforma em *kuilot*, passando de ser corporalmente particularizado pelo pênis para sê-lo pelo ânus; daí a raiz *kui-*, que é relativo ao excremento, ao ânus e aos glúteos. Sua marcação corporal indica um elemento central para aquilo que aqui discutimos: a renúncia à capacidade anatômica de penetrar. Ao transforma-se em *kuilot*, ele perde a prerrogativa sobre o sexo. Neste sentido, sua passividade é também sexual.

Violência sexual e aliança no campo

Era uma quarta-feira, por volta das quatro da tarde. Eu havia decidido sair mais cedo do trabalho e voltar para casa com a intenção de terminar a leitura de dois textos que apresentaria em um seminário na semana seguinte, na Cidade do México. Eu estava parado em frente à minha casa, procurando pelas chaves na mochila, quando fui abordado por um rapaz. Uns vinte centímetros mais baixo do que eu, parrudo e com o rosto queimado pelo Sol, ele estava visivelmente embriagado. Ele me estendeu a mão para que tocasse as pontas dos seus dedos, num cumprimento típico dos nahuas. Apresentou-se dizendo que tinha 22 anos (naquela época, dois anos mais novo do que eu) e que estava retornando do corte do café em Veracruz. Disse também que estava contente de voltar a Tzinacapan, onde residia com sua família. Contou-me que tinha ouvido falar de mim, que eu era professor, brasileiro e que vivia sozinho. Brincou que eu era alto porque comia mais do que só *kelits* (planta endêmica consumida ordinariamente pelos nahuas); a comida do mestiço, o não indígena, “faz crescer”. Por fim, disse que era um rapaz trabalhador, de boa família e que queria ser meu amigo. Naquele momento, achei sua atitude simpática. Depois, me convidou para tomar cachaça com ele e dois dos seus companheiros. Agradei, mas recusei o convite, dizendo que tinha afazeres por cumprir. Ele me pediu, então, algum dinheiro para comprar bebida, também um costume corriqueiro. Eu lhe dei cinco pesos mexicanos, o suficiente para três doses de aguardente. Ele se despediu e foi embora. Eu o chamarei pelo pseudônimo de José.

Na sexta-feira, dois dias depois do primeiro encontro, eu sai de casa por volta das sete da manhã para comprar pão. No meio do caminho entre minha casa e a padaria havia uma escadaria. Quando passei por ela, José, que estava sentado bebendo com um primo, me avistou e veio em minha direção. Ele estava ainda mais embriagado do que da primeira

vez. Depois de abordar-me, disse que havia passado a noite toda acordado e que estava cansado. Em seguida, contou-me que sua casa ficava no trevo para Ayotzinapa, a uns vinte minutos de caminhada de onde estávamos, emendando que era longe. Perguntou-me, então, se poderia descansar na minha casa. Achei a atitude estranha. Os nahuas nunca sugerem ir à casa de alguém sem que sejam explicitamente convidados. Ademais, como estava por tomar café e sair para o trabalho, eu lhe respondi que não havia tempo. Outra vez, ele me pediu dinheiro. Eu disse que iria comprar o pão e o que restasse eu lhe daria. Sobraram dois pesos que, quando voltei, entreguei a ele.

Aproveitando a presença do seu primo, ele me convidou para a cerimônia em que sua prima seria pedida em casamento. Como sempre, haveria muita comida e álcool. A festa seria no sábado à noite. No entanto, eu havia programado sair para a Cidade do México depois do almoço. Para não contrariar José, disse que estava pensando em viajar, mas que se não fosse, eu certamente compareceria à festa da sua prima. Ele achou por bem colocar a mão sobre o meu ombro, um ato de demasiada intimidade para alguém com quem havia trocado somente algumas palavras.

Depois de passar uma semana na Cidade do México, retornei a Tzinacapan no final do domingo. Quando cheguei à comunidade, descendo da van, José tornou a me abordar. Outra vez, ele estava embriagado. Queria que o acompanhasse para a parte de baixo da Igreja, mas não me disse para quê. Eu disse que não. Precisava levar minhas malas para casa e, depois de seis horas de viagem por uma estrada serpenteada pela topografia recortada, me sentia um pouco enjoado e queria descansar. Ele insistiu, dizendo que me ajudava com as mochilas. Eu tornei a dizer que não, argumentando que não era necessário que me ajudasse. Ele disse, então, que queria me visitar. Eu lhe respondi que não estava bem disposto e que não era um bom momento, mas que poderíamos organizar uma visita durante a semana. No entanto, lhe disse que convidaria outros três amigos. Ele assentiu e disse que eu ia gostar da visita. Nesse momento, ele agarrou o pênis por cima da calça jeans que vestia, insinuando a sua cintura para frente, em minha direção. Rindo, ele disparou: “ele é pequeno, mas é apimentado”. Eu fiquei consternado, completamente sem jeito. Não sabia o que dizer. Apenas me virei e sai andando em direção à minha casa. Ele disse, então, que nos veríamos durante a semana. Eu continuei andando, ainda de costas. Um frio correu o meu corpo. Eu estava assustado.

Naquela noite, não pude dormir. Depois daquela insinuação evidente, as coisas começavam a tomar figura. Eu estava sendo assediado. Os reiterados convites e insinuações de José se deviam a um interesse sexual? Fiquei horas pensando como eu teria reagido a algo assim se tivesse acontecido na Cidade do México ou em São Paulo. Como homossexual, sou continuamente assediado moralmente, julgado pelas minhas falhas em razão da minha homossexualidade, tenho que lidar com a possibilidade de ser agredido e discriminado, e a todo tempo convivo com insinuações de ordem sexual vindas de outros homens homossexuais. No entanto, sempre me deslindei dessas situações de uma ou outra forma. No que tange às insinuações de ordem sexual, elas poderiam ser vistas como assédio, mas eu nunca me senti violentado. Tampouco havia acontecido de alguém agarrar seu pênis daquela forma na minha frente. Não entendia o porquê de não ter reagido, de não ter dito ou feito algo, colocado um limite. O que era pior, eu pensava não ter dado abertura, de forma alguma, para que aquilo acontecesse. Pensava, então, num “relativismo cultural”: minha ações e palavras teriam sido interpretada de outra forma? Mais grave ainda: eu poderia estar agindo de forma racista, sentindo-me agredido porque se tratava de um homem nahua? Será que, no fundo, eu estava tomado por uma visão idílica do índio, assexuado e infantilizado, de tal forma que o sucedido era algo que me empurrava para fora dessa noção? Foi uma noite perturbadora.

Eu definitivamente não queria encontrar-me com José. Queria que os nossos encontros casuais parassem. Daquele domingo em diante, antes de sair de casa, eu olhava pela janela da frente e lateral, verificando se ele não estava nas redondezas. Ao descer da van, corria imediatamente para casa. Eu literalmente corria. Sentia que quanto mais tempo passasse na rua, maior a chance de que ele me trombasse. Na quinta-feira, no entanto, o encontrei sentado debaixo da minha porta e não consegui evita-lo. Pela primeira vez, ele não estava bêbado. Queria saber quando me visitaria. Valendo-me da presença de algumas pessoas que estavam relativamente próximas a nós, decidi deixar claro que isso não aconteceria porque eu não havia gostado da atitude que ele tomou. Ele ficou irritado, dizendo que ele só ia me dar aquilo que ele sabia que eu gostava; que a culpa não era dele. Eu disse que não queria saber e que ele fosse embora. Eu me virei, para colocar a chave na porta, e ele segurou o meu punho, puxando-me. Fiquei furioso. Minha reação foi me virar e dizer que ou ele me soltava ou eu ia arreventá-lo na porrada. Ainda que depois tivesse me arrependido de dizer aquilo, foi o suficiente para que ele se assustasse e me soltasse.

Ele se deu conta, ademais, que todos ao nosso redor nos assistiam, ainda que sem intervir, e foi embora.

Não soube de José por duas semanas. Eu sabia que a minha dimensão corporal causava medo nos nahua, todos menores que eu. O tamanho é, para eles, um indicativo de força. Depois de ver como os homens nahuas carregam dois moirões nas suas costas, eu estava certo, no entanto, que qualquer um deles seria mais forte do que eu. Mais ainda: dado que eu ameacei valer-me dela para esquivar-me das suas insinuações, José só me abordaria com intenções parecidas se ele estivesse certo que eu não tivesse condições de afugentá-lo com a força. Quando me dei conta disso, o meu pavor cresceu.

Certo fim de tarde, de dentro da van, eu o vi carregando um facão e caminhando em direção ao centro da comunidade. O terror tomou conta de mim. No trecho de cinco minutos até a parada, não podia deixar de pensar que ele poderia me cortar em pedaços com aquele facão. Quando desembarquei, corri para casa e me tranquei. Ele não conseguiu me alcançar, se é que essa era a sua intenção. No entanto, eu passei o resto do dia e da semana completamente amedrontado. Qualquer barulho de pessoas caminhando pelas pedras da rua era motivo para que meu coração disparasse. Eu comecei a pensar que deveria falar com alguém, contar o que estava acontecendo, tentar calcular o que seria melhor. Por receio de parecer um completo idiota, acabei desistindo da ideia.

Outras semanas se passaram sem que eu visse José. Soube, então, que ele havia ido a trabalho para Zacapoaxtla, outro município da Serra nahua, e fiquei aliviado. Chegou, então, o dia do aniversário de uma amiga, uma linguista vasca que estava trabalhando comigo no projeto de educação bilíngue e que aqui chamarei de Maria. Decidimos celebrar com amigos e os professores da escola, todos habitantes de Tzinacapan. Como Maria vivia na cabeceira municipal, acertamos que ela dormiria na minha casa naquela noite. Fomos ao rancho de uma das professoras, onde bebemos cerveja, comemos tacos e sopa de feijão. Voltamos à casa por volta das duas da manhã. Estávamos dormindo quando escutei um barulho de vidro rompendo-se. Corri para a janela e, quando olhei para a minha porta, justamente debaixo de onde estava, vi o José com seu facão na cintura e uma pedra enorme na mão. Ele havia rompido o vidro da pequenina janela que se encontra do lado da minha porta na tentativa de, colocando a mão por dentro, poder puxar o trinco, abrindo-o. Quando me viu, ele começou a dizer que abrisse a porta. Que eu era um mentiroso, que o havia enganado, que ele queria entrar. Eu pedi que ele fosse embora, mas ele se negou.

Naquele momento, Maria decidiu ligar para a polícia, que se encontra na cabeceira municipal. Eles demorariam cerca de meia hora para chegar.

Eu estava apavorado. Maria chorava. Eu estava preocupado tanto por mim quanto por ela. Não sabíamos o que fazer. Como eu me recusava a abrir a porta, ele decidiu chutá-la. Chutava tão forte que chegou a romper parte da madeira da qual estava feita, ainda que não tenha conseguido abri-la. Depois, ele começou a escalar pelas grades da janela do bar que se encontrava sob a minha casa na tentativa de entrar pela janela. Eu chamava por socorro, enquanto procurávamos por cabos de vassoura ou o que fosse para empurrá-lo de volta para o solo. Apesar do estrondoso barulho que fazíamos e dos chamados que eu e Maria fazíamos, ninguém veio em nosso auxílio. A comunidade estava muda ainda que, como soube depois, muitas pessoas nos escutaram. Quando percebeu que não conseguiria subir, ele cruzou a rua, sentou-se na calçada (cuja elevação servia bem como um banco), abaixou as calças e mostrou o pênis. Ele começou a se masturbar e dizia que eu o deixasse entrar. Quando escutou a sirene da polícia, ele se vestiu e correu por uma das ruas laterais.

Quando a polícia chegou, eu desci e abri a porta. Estava convencido de que ele precisava ser pego e estava disposto a ir à delegacia prestar queixa. No entanto, um dos policiais me dissuadiu. Como José não havia entrado na minha casa e nem havia sido pego em flagrante, a polícia não poderia fazer nada. Eu teria que procurar o juiz de paz da comunidade, que resolve disputas segundo usos e costumes. Disseram que se ele voltasse, eu deveria ligar imediatamente. Ele não voltou. Maria e eu conversamos longamente naquele resto de noite. Apavorada, ela me recomendou que abandonasse a comunidade imediatamente e fosse morar na cabeceira municipal, onde vivem os mestiços. Eu não queria. Apesar dessa situação, Tzinacapan era um lugar em que eu adorava estar, e eu aprendia muito ali. Ela me fez jurar que procuraria a subprefeitura e a mesa diretiva da organização nahua para a qual ambos trabalhávamos.

No outro dia, falei com um dos meus amigos mais próximos, um homem casado de aproximadamente trinta anos de idade e que ocupava um lugar na mesa diretiva. Depois de contar-lhe, ele me disse que aquilo era esperado; que não estava surpreso. Ele me disse que não me preocupasse porque ele cuidaria da situação. E cuidou. Ele mobilizou a rede de parentesco em que José se insere para que o controlassem. Ele nunca mais bateu na minha porta ou me abordou na rua. Não obstante, eu nunca deixei de temê-lo. Sempre que o via, ficava assustado. Mas com o tempo, comecei a conviver com o medo. Depois de José,

outros três homens me assediaram, sempre bêbados. Eu tinha medo deles, mas aprendi a agir de forma mais efetiva, atuando através dos parentes, de modo que a situação era mais facilmente controlada.

No entanto, era claro para mim que a condição em que me encontrava era uma de contínua vulnerabilidade, razão pela qual deveria caminhar sempre alerta. Ser um *kuilot* implicava viver em risco porque a violência era sempre iminente. Eu sabia, ademais, que tinha escapado de que algo pior acontecesse por uma condição privilegiada: o fato de ser mestiço, professor e amigo das lideranças indígenas. Apesar da minha condição de *kuilot*, eu ocupava um importante lugar de prestígio social. Eu era, em outras palavras, um tipo diferente de *kuilot*.

Os *kuilomej* estão privados de participar dos sistemas de cargos através do qual as pessoas acumulam prestígio comunitário. Apesar de não padecerem de discriminação verbal, eles são, como os eles próprios reconhecem, continuamente assediados e sexualmente agredidos por homens da comunidade. Ser estuprado é uma possibilidade sempre presente. Os nahuas entendem que o *kuilot* seja, em matéria sexual, “como uma mulher”: o agente da *passividade* que é receptáculo do ato sexual e sobre o qual ele não exerce prerrogativa. Como as mulheres, deve consentir com o ato sexual ou arriscar ser agredido sexualmente.

Partindo de um estudo da violência contra as mulheres nahuas, Raymundo-Sabino (2014) argumenta que, para elas, a violência sexual corresponde a toda forma de assédio, chantagem, abuso sexual, relações sexuais obrigadas e ausência de direitos reprodutivos. Trata-se, nos termos da autora, da mais naturalizada forma de violência sofrida pelas mulheres, uma “violência por costume”, social e culturalmente referendada na obrigação da mulher de consentir com o sexo. Ou se consente, ou se é violentada. Esta condição é, portanto, compartilhada também pelos *kuilomej* na medida em que são sexualmente equiparados às mulheres; são como elas: mais do que agentes, são receptáculos do ato sexual.

No entanto, como vimos, um *kuilot* não é aquele que tem relações sexuais com homens, simplesmente. Apesar de que José continuamente se insinuasse sexualmente para mim e que, como fiquei sabendo depois, ele já houvesse estuprado ao menos outros dois *kuilomej* com os quais tive contato, ele próprio não era um *kuilot*, mas um *takat*, um homem. Ter relações sexuais com *kuilomej* ou jogos de masturbação coletiva entre

takamej (homens) não produzem um *kuilot*. É a afetividade por homens³ e uma determinada reclamação pública disso que faz um. Em especial, amar um homem significaria desejar constituir complementariedade e descendência com ele, escapando da “troca de mulheres”, da lógica de casamento e da produção de alianças (LÉVI-STRAUSS, 2012). Num sentido próximo ao argumentado por Rubin (2017), a transgressão do sistema de casamento e do funcionamento básico das regras de produção de parentesco é uma das raízes da condição de violência vivida pelos *kuilomej*.

No entanto, é fundamental pontuar que a violência sexual sofrida por eles provém justamente da comunidade de homens que, sem serem considerados *kuilomej*, mantêm relações sexuais com eles. De fato, os *kuilomej* reconhecem um número reduzido de uns vinte homens que deveriam ser evitados a qualquer custo: são aqueles que os estupram normal e repetidamente. Se bem outros homens também possam fazê-lo, isso é menos comum. Ao colocar a violência como um eixo de causalidade, temos que o homem cuja identidade sexual é vivida publicamente é aquele que sofre violência, enquanto que o homem em posição de agente da *atividade* sexual ocupa o lugar de perpetrador.

Para além disso, que a violência sexual sofrida pelas mulheres e pelos *kuilomej* seja naturalizada e socialmente referendada é porque ela é vista como uma ferramenta legítima de correção do anti-estético. Mulheres que não obedecem a seus maridos, ou que, sendo solteiras, caminham desacompanhadas, assim como os *kuilomej* por serem o que são, podem ser violentados por descumprirem com sua condição adequada. Como nos lembra Moreno (1995), a violência sexual é uma punição da qual os homens se valem a fim de manter a ordem do sistema sexo/gênero. Que José não se sentisse culpado pelo assédio que me dirigia é expressão dessa condição. A culpa era minha por ser um *kuilot*. A violência sexual que eu sofria era decorrente, portanto, da incompatibilidade entre a minha forma de agir e a minha expectativa do que poderia acontecer no meu próprio sistema de sexo/gênero e aquilo que os *nahua* viam e esperavam que aconteceria. Minha forma de ser homossexual violava o sistema *nahua* de sexo/gênero (como também o meu próprio, ainda que em outra medida), fazendo-me um *kuilot*. No entanto, o que eu esperava por ser homossexual (ser discriminado e moralmente assediado) não era aquilo que os *nahua*

³ Isso é fundamental. Os *kuilomej* não têm relações sexuais ou de amor entre si, pelo menos não que se fale sobre isso. Existe uma certa repulsa corporal. Eles se veem como compadres. O companheiro ideal é um *takat*. Como isso funciona é, ainda, muito nebuloso, justamente porque nunca acontece. Qualquer dado sobre isso seria, pois, da esfera da especulação, uma vez que os homens tendem a manter relações de ordem estritamente sexual, mas nunca afetiva, com os *kuilomej*.

calculavam que poderia me acontecer por ser *kuilot* (adoecer, ser sexualmente assediado e estupro).

Ser *kuilot* marcou a minha relação com os nahua. Era parte do meu estatuto entre eles. E se os *kuilomej* vivem sob o risco constante de serem vítimas de violência sexual e dos efeitos mais complexos da dominação masculina, esse seria também o meu lugar enquanto etnógrafo em campo. Reconhecendo o fato de que fosse um outro tipo de *kuilot*, mestiço e prestigioso, eu assumi que não poderia pensar fora do lugar de violência que, guardada suas especificidades, me foi concedido. O antropólogo é, como qualquer outra pessoa, um corpo genderizado e está condicionado às possíveis incomensurabilidades que ele pode assumir quando transitamos entre sistemas de sexo/gênero. Neste sentido, a experiência encarnada que organizaria qualquer tipo de conhecimento etnográfico que produzisse entre os nahuas passaria pelo crivo de ser um corpo *kuilot*.

Ser vítima de assédio é, no entanto, apenas um dos matizes do ser *kuilot*. Ao mesmo tempo em que ser categorizado me rendeu um contexto de medo e apreensão, eu pude ter acesso a uma camada de coisas, antes imperceptíveis, que se tornaram visíveis. Eu nunca tinha ouvido falar dos *kuilomej* até então. Mas eles começaram a aparecer, cumprimentando-me na rua ao colocar as mãos sobre meus ombros (ação que revela uma condição de compadragem), sinalizando a sua presença com movimentos de cabeça e, finalmente, convidando-me para tomar café e compartilhar alimentos. Descobri um mundo não antes visível em que os *kuilomej* formavam redes de mapeamento de agressores, mas também uma aliança mais estendida de amizade, de reciprocidade, de troca de objetos e alimentos, mas, sobretudo, de segurança. Um amigo *kuilot* me disse, certa vez, que só se sentia seguro quando estava com os demais *kuilomej*.

Não poderei, aqui, desenvolver a relação que essas pessoas assumiam com a violência, parecendo-me sempre muito ambígua. No entanto, é fundamental deixar explícito que o corpo, enquanto feixe de relações e chave do social, é também um produtor de visualidade. O social é, então, um fenômeno estético e visual. O que vemos nunca é a totalidade de um fenômeno, mas a parcialidade que nosso corpo nos permite acessar. Depois de ter sido categorizado como *kuilot*, tudo mudou também no sentido visual. Passei a ver outras coisas, fenômenos que antes me eram invisíveis.

A violência dos antropólogos

Num fundamental ensaio metodológico, Strathern (2014) trata do efeito etnográfico como um movimento entre dois tipos de campo: um que se delineia no encontro com os nativos e outro que emerge na produção da escrita. É neste último que o pesquisador recria os efeitos da convivência com a alteridade, que é da ordem do primeiro campo. Trata-se de uma reconstrução da experiência de tal modo em que ela se torne apta para ser compreendida por um outro tipo de público: os antropólogos. Segundo a autora, a escrita cria um segundo campo, e a etnografia aparece como o resultado da habitação contínua entre os dois campos, um recriando o outro. Em ambos os casos, o pesquisador deve se comprometer com as relações que as pessoas desejam estabelecer com ele. Tornar-se parte dessas relações é o que permite tecer redes de sentido. Neste argumento, a experiência adquire significância através da escrita. O primeiro campo é, portanto, antecipatório do segundo e aberto àquilo que este demandará.

O argumento relacionalista é dado aqui não só na relação entre os nativos, mas também entre pesquisador e nativos, por um lado, e nos dois momentos da produção etnográfica, entre os dois campos, por outro. Neste sentido, e na linha do que viemos argumentando, a produção dos signos relacionais resulta da transformação ativa das qualidades sensíveis e observáveis que produzem diferenças entre coisas, pessoas e momentos (SCHNEIDER, 2016). O que se tem entre os dois momentos etnográficos e entre as relações implicadas por cada um deles são formas de produzir relações que modelam mundos. No entanto, as relações entre campos que dão lugar à etnografia dependem de um certo arcabouço de possibilidades que se vale de esquemas disponíveis, como o fato de que um antropólogo homossexual se torne, no bojo de um arcabouço de possibilidades diferente, um outro tipo de *kuilot*. Isto é, aquilo que alguém se torna quando se transforma no seio de uma determinada condição de mundo, um problema que, diga-se de passagem, é também do estruturalismo levi-straussiano, ainda que numa esfera distinta.

Enquanto escrevia a minha dissertação de mestrado, uma etnografia sobre as crianças nahuas e o processo de escolarização autônoma da organização para a qual trabalhava (MACIEL, 2015), decidi deixar o tema dos *kuilomej*, da violência sexual e da minha condição de *kuilot* fora da exploração inicial sobre as condições de produção de conhecimento e sobre o campo. Na introdução da dissertação, o leitor encontrará uma discussão sobre antropologia militante, sobre a condição pós-colonial nahua e a

necessidade do antropólogo de se engajar nela, bem como de uma aposta por uma metodologia colaborativa, mas nem sequer uma menção ao termo *kuilot*. Essa decisão foi minha. Eu decidi manter silêncio sobre as circunstâncias também em relação aos meus orientadores. Manter-me calado foi, no entanto, em razão de uma extensão do medo. Em primeiro lugar, achava que as pessoas poderiam não entender a situação, conectando o assédio a algum tipo de falha, abertura ou incompetência e que, de alguma maneira, isso fosse um indicativo de falta de técnica ou habilidade enquanto pesquisador ou, mais grave ainda, de uma incapacidade de conectar-me com as pessoas ou de me comprometer com elas.

Em segundo lugar, eu não me sentia preparado para lançar mão do vivido para transformá-lo num mote de análise, mesmo sabendo da centralidade disso para as condições do meu trabalho. O que eu queria naquele momento, era tentar esquecer os acontecimentos na mesma medida em que o medo de conviver com os nahua ia se reduzindo. No entanto, o sentimento de ansiedade e uma pontada de medo reaparecessem até hoje quando tenho que tratar do assunto, especialmente quando falo disso em público. Essa sensação não se deve mais a um medo de José ou dos demais assediadores. Tampouco é um trauma do assédio em si mesmo. Eu aprendi a lidar com eles. A ansiedade e o medo se devem a outra razão: a violência que os pares são capazes de exercer.

Quando comecei a falar sobre a violência sexual entre os nahua e aquela que eu mesmo havia sofrido, a reação dos meus pares iam em duas direções. Alguns me diziam, valendo-se do relativismo cultural, que o tema da violência era complexo e que eu nem sequer poderia falar daquilo nesses termos. “Violência” é uma palavra carregada de valores, o que soava para eles como um julgamento, um traslado de valores modernos para o contexto nahua. Que se tratasse de uma violência era, sob esta perspectiva, o resultado de uma projeção de valores que me eram caros sobre a experiência diversa da alteridade sobre a qual me referia. Tratava-se, portanto, de um problema meu. No que diz respeito à experiência dos *kuilomej*, é importante frisar algo que já mencionei e que revela a razão da escolha terminológica: eles entendem os estupros como violência sexual. O termo usado para isso é *violar*, do espanhol, que indica precisamente o abuso sexual e a ausência de consentimento. No que concerne à minha própria experiência, tratou-se, sim, de violência, ainda que José ou alguns antropólogos não o reconheçam como tal.

Outros pares reconheciam a violência como um fenômeno válido. No entanto, muitos deles preferiam manter silêncio sobre isso. Em primeiro lugar, a violência sexual não se manifesta somente entre os nahuas e tampouco pode ser inscrito somente às dinâmicas de povos ameríndios, e se antes os antropólogos poderiam tratar do assunto como um tabu ou como algo da esfera daquilo que escapa à nossa atuação e preocupação etnográfica, o surgimento de movimentos de mulheres e de diversidade sexual e de gênero em contextos ameríndios ao longo de todo o continente está aqui para nos lembrar e nos questionar sobre nossas escolhas. Não poderemos manter o problema na esfera do não dito porque essas pessoas estão fazendo justamente o contrário. Ao mesmo tempo, há uma postura clara, manifesta pelos corredores, de que, reconhecendo a urgência e a gravidade do assunto, alguns pesquisadores preferiam não se pronunciar sobre o tema quando ele aparece. Sem contribuir e sem deslegitimar, a estratégia parece ser a do silêncio de evitação, fingindo que o problema não existe. No que tange ao americanismo, a simpatia generalizada dos antropólogos pelas comunidades de vítimas parece não se aplicar, portanto, para as relações de dominação masculina.

Por outro lado, tratando-se especificamente da minha própria experiência, muitos ficavam atônitos. Consideravam que a situação era grave e afirmavam que eu corri um grande risco. Alguns me questionavam dizendo que teriam abandonado a empreitada no primeiro sinal de assédio. Na sua maioria homens heterossexuais, essas pessoas dificilmente teriam os referentes de amolestamento para entender a condição de um antropólogo homossexual e americanista em campo. Eles não existem na mesma chave que eu e não têm que lidar com os pressupostos e as condições sociais em que um homossexual se produz enquanto antropólogo, etnógrafo e americanista. A desistência deles não seria calculada na mesma chave que a minha.

De tudo o que já escutei, o pior foi, no entanto, o comentário de um grande pesquisador e antropólogo mesoamericanista quando soube que queria transformar a violência sexual que eu sofri num lugar para pensar um meta-relato sobre a produção de conhecimento etnográfico. “Não importa”, ele disse, argumentando que se tratava de algo da esfera pessoal. Seu ponto de comparação era que ele as vezes ficava saudosos de casa enquanto estava em campo e que aquilo certamente afetou sua etnografia. No entanto, não era preciso fazer daquilo um elemento de análise. Em todo caso, o assédio era algo que deveria ser tratado no âmbito da minha personalidade, com amigos, no psicólogo, na relação

pessoal com os nahua, talvez, mas não numa etnografia e tampouco na produção sistemática de um pensamento metodológico.

Talvez a violência dos meus pares, diminuindo e higienizando a experiência de violência sexual que vivi tenha sido ainda mais dolorosa, marcante e permanente que qualquer dos atos de José. O julgamento que um colega antropólogo pode te direcionar, enquanto vítima de violência, mina o seu prestígio como pesquisador, ampliando o dolo e os efeitos da própria violência inaugural. Sempre que falo disso em público, sinto ansiedade e medo, como disse. Isso se deve ao fato de que não faltam os olhares julgadores, matizadores ou diminutivos. O fato de que não importe que tenha sido vítima de violência sexual é em razão de que, como já argumentou Moreno (1995), a vulnerabilidade de um pesquisador é equalizada, no esquema idealizador do trabalho de campo malinowskiano, à fraqueza, tratando-se, portanto, do resultado do que se supõe ser um campo mal executado e mal sucedido. No entanto, é necessário evidenciar que se algo não acontece como esperado, é porque existe um modelo antecipado de expectativas. Apesar do antropólogo ser normalmente apresentado como um ser genérico e de corpo asséptico, é evidente que o trabalho de campo modelar é o fruto da experiência de um certo antropólogo igualmente modelo: um homem branco, heterossexual e cujo estatuto numa sociedade industrial como a nossa está longe de ser popular.

Assim, quando Moreno (1995) afirma que os antropólogos devem lidar com a transição entre diferentes sistemas de sexo/gênero, podendo eventualmente serem forçados (através do estupro, por exemplo) a se adequar a eles, seria necessário entender a própria Antropologia nestes termos. Os antropólogos têm seu sistema nativo de sexo/gênero que, apesar de ser reclamado discursivamente como livre de seximos, está longe de sê-lo, especialmente no âmbito americanista. Sob a minha perspectiva, isso é absolutamente assustador. Parece-me, então, que os modelos masculinizantes são não só estruturadores dos modelos analíticos dos quais nos valem para produzir conceitos sobre os mundos ameríndios como, ademais, organiza a própria forma em que nos relacionamos enquanto produtores de conhecimento. Isso porque, como indica Paerregaard (2002), a produção de conhecimento está profundamente atrelada com a variação de mundo que a antecede e que se coloca como sua condição.

Alguns elementos finais

Gostaria de pensar, para encerrar, sobre a implicação dessa reflexão em termos de americanismo. Por um lado, estou longe de pretender dar uma palavra final sobre o estatuto da etnografia ou sobre as condições relacionais entre os americanistas. O que aqui se desenha é um alerta: talvez a violência que nós nos exercemos enquanto pesquisadores esteja tornando evasiva a forma como lidamos com a própria alteridade, bem como a nossa capacidade de aceder a diferentes camadas visuais dos mundos que pretendemos experimentar.

Por outro lado, me assusta o fetichismo que tem se alastrado pela área e que descola da pretensão original dos proponentes de certa aposta metodológica: a chave do corpo e da pessoa como entradas fundamentais para os complexos mundos das alteridades ameríndias (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Corpos são existentes não só porque estão feitos de afecções, mas também porque são capazes de revelá-las (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). É através desse ato de produção do sensível, tornando perceptíveis as afecções, que o corpo emerge. Ele tem força, portanto, porque é eficaz na sua capacidade de gerar relações.

Se a totalidade é o resultado das relações entre relações, então as especificidades corporais, suas afecções tornadas sensíveis e engendradoras de relações, são, portanto, anteriores ao social (MAUSS, 2017). Visto que essa é uma discussão patente no interior do americanismo, por quê a dificuldade de conceder ao corpo do antropólogo um estatuto semelhante? A assepsia na manutenção de um corpo genérico de pesquisador não é justamente aquilo que replica a produção etnográfica de corpos ameríndios marcados por modelagens masculinizantes?

A literatura especializada nos estudos do xamanismo ameríndio o apresenta como uma tecnologia corporal capaz de produzir mundos diferentes (BARCELOS NETO, 2008; CESARINO, 2011; NAVARRETE LINARES, 2016; VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Valer-se de uma tecnologia corporal corresponde, neste caso, a uma passagem entre mundos; uma perfuração das camadas de diferença. É justamente neste ponto que se assenta a imprescindível discussão sobre a negociação das diferenças através do pacto etnográfico (KOPENAWA; ALBERT, 2015): se trataria de uma postura ética que assenta numa transformação radical do corpo. Esfacela-se o sujeito inicial, através de uma

dissolução corporal, para que ele se faça outro, acoplando-se a outras pessoas e produzindo novos sujeitos⁴.

Devindo outro, transformando-se e dissolvendo-se, se obtém acesso a outra camada de visualidade, diz Kopenawa, onde dançam os *xapiri*. Passar a ver é formar um corpo de convivência na mesma medida em que a própria compreensão depende de uma condição corporal. Nos termos de Kopenawa e Albert (2015, p. 518-519), “nunca se deve esquecer o quanto [...] o acesso ao conhecimento etnográfico é conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto se faz necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros.” Vejamos, então, que tratamos da esfera do que De La Cadena (2015) apresenta como “onto-epistemologia”: a condição de um conhecimento é também o desdobramento da qualidade corporal do seu existente. Isso coloca em clara evidência a dimensão que o corpo assume no trabalho de tradução que, desde Wagner (2012) pelo menos, é reconhecidamente o núcleo do fazer antropológico. Negar o corpo é negar o pacto e a Antropologia, então.

Ao mesmo tempo, se entendemos o corpo como parte de uma economia do si mesmo, a decomposição do sujeito inicial que leva ao pacto etnográfico e à transformação das condições onto-epistêmicas de produção de conhecimento desdobra-se numa política do ser. O real e o político estão, portanto, claramente implicados. Não há realidade que anteceda a prática do mundo, mas uma realidade múltipla de acervos virtuais de possibilidades que se atualizam frente a uma corporalidade determinada. Neste sentido, o corpo asséptico, assexuado e sem gênero sobre o qual descansa os pressupostos metodológicos do trabalho de campo e da relação entre o antropólogo e os nativos, por um lado, e os antropólogos entre si, por outro, é uma construção falaciosa. Ele não existe senão enquanto existente atualizado. Todo corpo carrega qualidades sensíveis que se transformam em diferenças relacionais. Daí a necessidade de genderizar e diversificar o corpo do antropólogo. Tanto como objeto de estudo quanto condição de produção de conhecimento, a entrada do gênero no americanismo é uma medida de precaução contra as tentativas unívocas em torno de uma política disciplinar. Ele nos faz pensar e refundar nossas certezas.

⁴ Atente-se ao capítulo 5 – “A iniciação” de *A Queda do Céu*. Nele, Davi Kopenawa narra como tornar-se “*xapiri* de verdade” é o fundamento do conhecimento sobre o esquematismo cósmico yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Se o antropólogo produz mundos ao comparar diferenças, devemos nos perguntar também pelas diferenças que podem emergir de um corpo de convivência que se constrói pela dissolução da violência sexual. Que corpo emerge dessa experiência transformacional? Que mundos se proliferam a partir de um sujeito com essas características? Que pacto etnográfico ele estabelece? O que propomos aqui não é a reinserção do sujeito da neutralidade solipsista, mas a necessidade da produção de antropólogos ciborgues que criam acoplamentos pós-orgânicos entre mundos através dos seus próprios corpos particularizados. Se o problema da Antropologia é, como argumenta Strathern (2004), o de estabelecer complexas conexões entre mundos, ainda que de forma lacunar (DE LA CADENA, 2015), essas conexões só podem se dar na esfera do ser e da experiência. Na medida em que se multiplicam as formas e os tipos de antropólogos, caberá à Antropologia abrir o sistema de sexo/gênero em que se assenta o seu fazer enquanto disciplina a fim de que caminhemos, outrossim, nas veredas das conexões complexas.

Referências Bibliográficas

- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp: Edusp, 2008.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: poética do xamanismo na amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham & London: Duke University Press, 2015.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: nrf Éditions Gallimard, 2005.
- DESCOLA, Philippe. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, Thomas A.; TUZIN, Donald (Orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an Exploration of the Comparative Method*. London: University of California Press, 2001. p. 91–114.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33–118.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. La composición de la persona en la tradición mesoamericana. *Arqueología Mexicana* p. 30–35, 2004.

- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. La sexualización del cosmos. *Ciencias* n. 50, p. 24–33, 1998.
- MACIEL, Lucas da Costa. *Tosepan Kalnemachtilyan: tomaseualkopa uan in tosepan ipipiluan* (“La escuela de todos”: nuestra manera indígena y los infantes de Tosepan). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2015. 336 f.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MORENO, Eva. Rape in the field: reflections from a survivor. In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret (Orgs.). *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Fieldwork*. London: Routledge, 1995. p. 219–249.
- NAVARRETE LINARES, Federico. Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropologia* v. 59, n. 2, p. 86–108, 2016.
- PAERREGAARD, Karsten. The resonance of fieldwork: ethnographers, informants and the creation of anthropological knowledge. *Social Anthropology* v. 10, n. 3, p. 319–334, 2002.
- PITARCH, Pedro. *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- RAYMUNDO-SABINO. Lourdes. *Mujeres nahuas violentadas por varones en el ámbito doméstico en Cuetzalan, Puebla*. X Encontro Nacional sobre Empoderamiento Femenino: [s.n.], 2014.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SALEMINK, Oscar. *The Ethnography of Vietnam’s Central Highlanders: a Historical Contextualization, 1850-1900*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003.
- SCHNEIDER, David. *Parentesco Americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* n. 32, p. 2–19, 1979.
- SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris: Éditions Rue d’Ulm: Musée du quai Branly, 2007.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Oxford: AltaMira Press, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- ZAMORA ISLAS, Eliseo. *Totajtolyelisti, la esencia de Nuestra Palabra. Diccionario Maseualtjtol de la sierra Nororiental del Estado de Puebla: campo semántico Nahuat-Español*. Cuetzalan del Progreso: Telesecundaria Tetsijtsilin: Fundación Sertull A.C., 2014.

autor Lucas da Costa Maciel
Possui graduação em Relações Internacionais, mestrado em Desenvolvimento Rural (UAM, México, 2015), Estética e História da Arte

(USP, 2017) e Antropologia Social (UNICAMP, 2018). Atualmente é doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/USP.

Recebido em: 27/12/2017

Aceito para publicação em: 04/04/2018

Fazer-se antropóloga na terra do agronegócio: adversidades e desafios no trabalho antropológico em Mato Grosso do Sul¹

LAURIENE SERAGUZA

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p335-349

resumo Neste ensaio procuro refletir sobre o meu processo de formação em antropologia no Mato Grosso do Sul, estado conhecido pela expansão do agronegócio, levando em consideração a necessidade de se pensar sobre o trabalho antropológico quando se vive num contexto de adversidades, como é conhecido o cenário entre os Guarani e Kaiowa. Em virtude disto, as demandas exigidas aos antropólogos que atuam junto ao povo guarani ultrapassam as raias das reflexões teórico-metodológicas e se encontram com o cotidiano, o judiciário, as agências do Estado e a luta dos povos indígenas pelas suas existências.

Palavras chaves Mato Grosso do Sul, Guarani, Kaiowa, Trabalho de Campo, Desafios.

Becoming anthropologist in the lands of agrobusiness: adversities and challenges in anthropological work in Mato Grosso do Sul

abstract In this essay I try to reflect on my training in anthropology in Mato Grosso do Sul, a state known for the expansion of agribusiness, taking into account the need to think about anthropological work when living in a context of adversity, as the scenario is known between the Guarani and Kaiowa. As a result, the demands of the anthropologists who work with the Guarani people go beyond the theoretical-methodological reflections and meet daily life, the judiciary, state agencies and the struggle of indigenous peoples for their existence.

keywords: Mato Grosso do Sul, Guarani, Kaiowa, Fieldwork, Challenges.

1 Trabalho realizado em virtude da mediação da mesa “Risco e Vulnerabilidade em Campo”, da Sexta do Mês do Departamento de Antropologia, PPGAS/USP em setembro de 2017.

GENOCÍDIO

(crianças batem palmas nos portões)

tem pão velho?

Não, criança

tem o pão que o diabo amassou

tem sangue de índios nas ruas

e quando é noite

a lua geme aflita por seus filhos mortos

tem pão velho?

Não, criança

temos comida farta em nossas mesas

abençoada de toalhas de linho, talheres

temos mulheres servis, geladeiras

automóveis, fogão

mas não temos pão.

tem pão velho?

Não, criança

temos asfalto, água encanada

supermercados, edifícios

temos pátria, pinga, prisões

armas e ofícios

mas não temos pão.

tem pão velho?

Não, criança

tem sua fome travestida de trapos

nas calçadas

que tragam seus pezinhos

de anjo faminto e frágil

pedindo pão velho pela vida

temos luzes sem alma pelas avenidas

temos índias suicidas

mas não temos pão velho

tem pão velho?

Não criança

temos mísseis, satélites computadores, radares

temos canhões, navios, usinas nucleares
 mas não temos pão.
 tem pão velho?
 Não, criança
 tem o pão que o diabo amassou
 tem sangue de índios nas ruas
 e quando é noite
 a lua geme aflita por seus filhos mortos.
 tem pão velho?

Emmanuel Marinho (1994)

Um Porquê

Quando resolvi fazer o vestibular na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, no campus de Dourados, em 2002, o fiz a partir de uma boa experiência familiar que havia vivido naquela região, mas sem nunca ter ido até aquela cidade. Escolhi o câmpus da instituição em que estudaria na intenção de viver em um lugar de Mato Grosso do Sul que ainda não conhecesse; vi Dourados, gostei do nome e fui buscar informações sobre. Lembro-me como se fosse hoje de algumas das notícias que apareceram no buscador da internet e de duas palavras que se repetiam constantemente, relacionadas a Dourados: guarani e fronteira.

Deixei-me seduzir por aquelas duas palavras. Ao longo de minha escolarização, no período após Ditadura militar no interior de São Paulo, pouco havia ouvido falar de povos indígenas, muito menos de antropologia. Ao chegar a Mato Grosso do Sul, no entanto, não foi preciso muito esforço para me encontrar com os Guarani e Kaiowa e querer aprender sobre antropologia. Dourados está localizada em cima do que se conhece como *Kaaguyrusu*, em pleno território kaiowa, e ostenta a segunda maior população indígena fora da Amazônia em uma única terra indígena: a Reserva Indígena de Dourados, onde vivem mais de 16 mil pessoas das etnias Guarani, Kaiowa e Terena em aproximadamente 3.400 hectares de terra. Quando conheci Dourados, os Guarani e os Kaiowa estavam em todos os lugares: nas ruas, nas feiras, nas escolas, nas calçadas, na mídia local, na boca dos artistas, nos textos dos intelectuais, na pauta das manifestações dos movimentos sociais.

Descobri que o encantamento que nutri ao vir para Dourados dava lugar a um cenário de inúmeras violações de direitos humanos, escondidos em uma faixa de 150 km do lado brasileiro e 150 km do lado paraguaio, que vulgarmente chamamos de fronteira². Isto me obrigava a reagir. É impossível viver em Dourados e não ser também afetado pelo preconceito, etnocentrismo, criminalização, pelas expulsões dos Kaiowa e Guaraní de suas terras tradicionais, despejos dolorosos e injustos e pelas muitas mortes violentas nas disputas territoriais³. Como reação, fui, de certa maneira, delineando a minha atuação voltada ao compartilhar com estas pessoas indígenas, tanto na mobilização junto aos movimentos sociais, quanto na vida acadêmica, profissional, no cotidiano, nas relações que fui construindo no viver em Dourados.

Em 11 de setembro de 2009, acompanhei o despejo de uma área ocupada – o primeiro, de muitos que ainda veria⁴. Era um dia quente e lembro que faltava água para beber e cozinhar; e também do esforço dos Kaiowa e Guaraní e de alguns apoiadores que, como eu, estavam por lá para ajudar a construir barracos, levar comida, furar poços no acampamento improvisado às margens da BR-163, tentar ser solidário diante de um momento tão doloroso. No horário marcado para a chegada da Polícia Federal, que efetuaria o despejo, cada um dos apoiadores fez uma fala em solidariedade aos despejados. Ostensivamente armados, os policiais federais chegaram fazendo frente a um acampamento improvisado, cheio de crianças, mulheres e velhos pintados de urucum, empunhando seus *mbaraka*, rezando, cantando. Lembro-me de uma senhora com um lenço na cabeça, e seus mais de 90 anos, sentada ao lado de uma barraca de lona preta, observando seus parentes carregarem seus pertences. Recordo-me das crianças notando que a porteira de entrada tinha sido trancada com um novo cadeado, mexendo nele, subindo na porteira e apontando a localização das antigas casas. Havia um contínuo lamento por deixarem a sua terra, pelas coisas que ficavam para trás e por estarem indo viver na beira da estrada. Uma semana depois de sua expulsão, o dono da fazenda que conseguiu a reintegração de posse, entrou na antiga ocupação kaiowa e ateou fogo nas casas e nos pertences que ali restavam, como se marcasse que, ali, os indígenas não

2 Não vou aqui discutir a conceitualização de fronteira, mas sugiro a leitura de Motta (2015) e Goetttert (2008, 2016) sobre o tema.

3 Como discuti recentemente numa conferência na mesa “Des-criminalização da Antropologia?” nas Jornadas de Antropologia John Monteiro, na Unicamp, 2017.

4 Esta ação de despejo, determinada pelo poder Judiciário, ocorreu logo após o início das atividades dos Grupos de Trabalho criados no Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) assinado entre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Ministério Público Federal (MPF) com intuito de realizar estudos para a identificação e delimitação das terras reivindicadas pelos Guaraní e Kaiowa.

voltariam mais. Os Kaiowa e Guarani viram de longe a fumaça que emergia do meio mata, cortando o céu e se espalhando com o vento sob suas cabeças.

O que fazer diante de uma situação de tamanha tristeza e violência? Os apoiadores presentes combinaram de fazer ecoar o que vimos e tentar colaborar para que a justiça fosse feita, afinal, a situação de violência a que os Kaiowa e Guarani estão submetidos em Mato Grosso do Sul é histórica e conhecida internacionalmente⁵. Saí de lá com a ideia de escrever e fiz um pequeno texto que foi divulgado em alguns jornais locais, junto a um outro conjunto de textos sobre a mesma história.

Uma semana após o ocorrido e algumas abordagens estranhas, recebi um e-mail, da esposa do dono da fazenda, que tentava me corrigir sobre o teor do meu texto de uma maneira bastante hostil. A mensagem trazia frases como: “Sempre tratei bem os indígenas, sempre na medida do possível, acredito que você esteja bem fora dessa dura realidade, não sabe nada do que fala, tome mais cuidado!!!” ou “Por favor prof. não fale mais tantas asneiras, leve para sua casa 3 índios que eu levo para a minha 12 (um terço de minha) eu garanto que serão bem tratados, pelo tempo que for necessário.” E finalizava dizendo: “Tá querendo fazer o seu nome em cima das causas indígenas???Quer Ibope!!!Belo poema!!!! Parabéns!!!! já veio visitá-los???? Venha aguardamos”. Nunca fui visitar os fazendeiros; visitar os Kaiowa daquela área eu faço até hoje e com muita alegria. Passado algum tempo do despejo eles retornaram à sua terra e hoje ocupam a área à espera da conclusão dos estudos de demarcação, sob a vigilância do fazendeiro.

Optei por não responder o e-mail, mas o encaminhei para alguns “companheiros de luta”, que não souberam como me ajudar. Uma semana depois, minha casa foi invadida num dia em que eu estava em campo; fizeram jantar, levaram computador, documentos e algumas outras coisas. Resolvi “dar um tempo” de Dourados, afinal, quem era eu na terra do agronegócio? Sem dinheiro, sem parentes, mulher e com pouca idade? Parti por medo, para tentar me sentir mais segura e para poder construir um retorno efetivo para o trabalho com os Kaiowa e Guarani e com a cidade de Dourados. Um ano depois, com a abertura do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural na Universidade

5 Ver Pereira (2012, 2003, 2002, 2007, 2004, 1999), Schaden (1974), Mèlia et. al. (1995), Brand (1997).

Federal da Grande Dourados (UFGD), vi uma oportunidade para aprender mais, enfrentar meus medos e voltar.⁶

Uma mudança no caminho

A antropologia forneceu uma série de elementos importantes para que eu pudesse refletir sobre o contexto em que eu estava inserida em Mato Grosso do Sul. No início do mestrado algumas falas de professores me marcaram muito, como a de um que questionou se eu iria mesmo fazer campo ou a de outro, que disse a roda de alunas para não engravidarmos durante a realização do curso de mestrado. Seguiu eu, solteira e sem filhos, e violentamente recomendada a não tê-los, para fazer campo com as mulheres numa aldeia kaiowa em Paranhos (MS), fronteira seca com o Paraguai. Seguiu a pesquisar com mulheres, mesmo tendo ouvido de um colega antropólogo que trabalhou no Mato Grosso do Sul que pesquisar mulheres rebaixaria a pauta da luta pela terra entre os Kaiowa e Guarani.

Mas aí se colocava uma questão. O fato de eu ter passado dos 20 anos, e de não ter filhos ou família, poderia ser uma vantagem na academia, mas era um grande problema junto aos Kaiowa e Guarani. Os Kaiowa costumam dizer que *o bom mesmo é viver entre parentes*. Eu, vinda de fora, sem filhos e sem parentes, não indígena (*karaĩ*) e antropóloga, estava automaticamente sob suspeição – e assumir isto era (e é) encarar um grande desafio em minha pesquisa de campo.

Na literatura etnológica disponível, Pereira (2004) explica que os Kaiowa se organizam em famílias extensas que compõem parentelas com consanguíneos e afins. As parentelas são dispostas em fogos familiares (*che rata ypye*) em torno de um cabeça de parentela (*hi'u*), uma liderança político/religiosa que é a articuladora da parentela e da rede de solidariedade interna ao *tekoha*. Vários fogos familiares compõem uma parentela e várias parentelas compõem um *tekoha*, ou seja, compõem uma rede de relações priorizada pelas alianças amplas, de caráter político e religioso. Para Pereira, “o pertencimento ao fogo é pré-condição para a existência humana entre os Kaiowá. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas se reúnem para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer” (PEREIRA, 2004, p. 51).

6 O meu retorno a Dourados e a minha entrada no mestrado em antropologia se deu graças aos incentivos de grandes amigos, especialmente Diógenes Cariaga, Satine Rodrigues Borges e Maria Aparecida Mendes de Oliveira.

Para este autor (2008, p. 62) é possível encontrar um fogo bem sucedido composto apenas por mulheres, o que não é verificável para o caso de um fogo formado somente por homens, demonstrando o pouco prestígio do homem solteiro em relação à mulher solteira entre os Kaiowa e Guarani – ambos, contudo, sempre em situação questionável. A conjugalidade tem grande importância na vida social dos Kaiowa e Guarani, sendo o fator que determina o pertencimento a um fogo. É para evitar a “ruína da vida social” (PEREIRA, 2004, p.60) que aos solteiros é atribuída a necessidade de aquisição de um casamento, visto que um homem sem uma mulher acaba por cometer deslizes sociais pouco aceitáveis, podendo até se tornar antissocial, aos moldes de *Aña* (SERAGUZA, 2013, 2017a).

Aña é o oposto das divindades: antissocial ou triste, é quem desencadeia a vida social nos patamares terrenos, a partir do ciúme que sente de *Pa’i Kuara*, o demiurgo mais velho em uma das narrativas de criação do mundo dos Kaiowa e Guarani. Apresentado recorrentemente como o “demônio” ou o “diabo” em grande parte da etnografia kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul, *Aña* é percebido como um Outro, um inimigo real, um feiticeiro, um não indígena, um cunhado, um afim real que marca a diferença e o afastamento (SERAGUZA, 2013). E, por que não, uma antropóloga, solteira e sem filhos, que anda a fazer perguntas para as mulheres na aldeia?

Um problema a se considerar

Enquanto eu fazia a pesquisa de campo para o mestrado, tive uma interlocutora, de meia idade, que era casada num regime de sororato (SERAGUZA, 2013). O marido tinha, junto às duas irmãs, aproximadamente 30 filhos. Um dia eles resolveram se separar, possivelmente porque ele estava sendo mais generoso com uma das esposas do que com a outra, e acabou ficando somente com aquela que colaborava com minha pesquisa. Quando a conheci, eu estava sentada conversando com o seu marido, e ela vinha vindo de mato a dentro, com um tronco de árvore sobre os ombros, que ela usaria como lenha. Com ela, e com sua família, aprendi muitas coisas sobre a cosmologia, saberes medicinais e sobre as mulheres kaiowa. Tempos depois de nosso encontro, e ainda em pesquisa de campo, eu viria a saber que ela tinha sido assassinada, acusada de feitiçaria.

O feitiço é considerado a instância máxima da alteridade entre os Kaiowa e Guarani, pois o feiticeiro é sempre o outro, o desconhecido, o questionável, o que não pode

permanecer vivo. As narrativas com acusações de feitiçaria são comuns e de grande impacto na vida social dos Kaiowa e Guarani. Segundo Pereira,

Tal acusação diz respeito à índole do indivíduo, algo intencionalmente forjado e irreduzível, indispondo a conviviabilidade social entre pessoas e parentelas relacionadas. Alguém envolvido nesse tipo de acusação deve imediatamente providenciar sua mudança para outra parentela, situada de preferência distante da de origem, a menos que se conte com o apoio de muitos parentes dispostos a apoiá-lo no confronto com os acusadores para desmascará-lo. (PEREIRA, 2004, p.212-213).

As narrativas sobre a morte de feiticeiros no *ymaguare*, no tempo antigo, foram enfatizadas por uma de minhas interlocutoras, que destacou que as feiticeiras e os feiticeiros eram queimados e obrigados a cavar suas próprias covas antes de virarem cinzas, publicamente (SERAGUZA, 2013).

Como no *ymaguare*, o tempo antigo, as pessoas continuam a matar e a morrer por acusações de feitiçaria entre os Kaiowa e Guarani. No caso de crimes efetivados, como homicídios, o feitiço recorrentemente aparece como motivo fútil na perspectiva do Judiciário, mas, para os Kaiowa e Guarani, esta é a acusação mais severa que se pode fazer a alguém, gerando mudanças, sanções internas, mortes. Casos em que este tipo de acusação é mobilizado também geram perícias antropológicas, quando se designa um antropólogo para realização de um laudo e verificação de quesitos estabelecidos pelo Judiciário⁷. Na realização da perícia, nestes casos, é preciso que se revise uma série de dores das famílias e pessoas envolvidas, e que se responda, de modo geral, qual o grau de interação do réu-indígena bem como a feitiçaria na ótica da cultura e crenças do povo guarani e kaiowa. Mas como é que se conversa sobre algo que é tão temido?

A dor e a violência, em nossos termos, só pode fazer sentido para nós, que as elaboramos com significados bastante específicos. Na perspectiva dos kaiowá e dos guarani, pode ser também que eu termine por perpetuar algumas violências no exercício do trabalho como antropóloga ou perita, já que as pessoas se veem obrigadas a responder alguém a serviço do Judiciário, como já estive tantas vezes. Também perpetuo violências ao impor o tempo da pesquisa ou da perícia, em detrimento de como lidam com o tempo

⁷ Cariaga (2017) se debruçou sobre o tema num artigo recente apresentado no IV REACT.

os kaiowa e guarani nos seus cotidianos, de modo diferente do não indígena, pois o tempo é dependente da relação que se constrói.

É comum ouvir dos índios relatos sobre pessoas que sofreram algum tipo de punição (morte, desaparecimento, desordem mental) ao falar sobre feitiçaria, sobre suicídio, ao traduzir alguns tipos específicos de cantos. Mas existe um certo fetiche sobre estes temas tabus, tão adorados pelas igrejas evangélicas, cuja influência cresce vertiginosamente nestas áreas indígenas, e propõem soluções rasas e nocivas, mas que se dispõe a falar sobre isto em outros modos, que não os acadêmicos ou estatais. Vi durante o I Seminário de Etnologia Guarani, realizado em 2006 em Dourados, MS, uma jovem estudante não indígena questionar sobre por que é que nenhum dos acadêmicos falava sobre suicídio, algo latente na realidade kaiowa e guarani, e diante de um mal estar coletivo, uma liderança explicou que não se falava para não atrair, para não se repetir. Suicídio é também feitiço, é coisa de *aña* em sua multiplicidade de possibilidades de significação, e falar sobre isto é mobilizar a palavra-alma (*ñe'e*), é voltar a atenção a isto.

Alguns tipos de denúncias de violências junto ao Estado, por exemplo, escondem graves acusações de feitiçaria. Por vezes, os Guarani e Kaiowa veem na denúncia de violência um modo de mobilizar relações para que o acusado se retire do lugar, especialmente dentro das reservas⁸. Recorrentemente, a maior parte de nós, não indígenas, com nossas instituições, não acreditamos em feitiço, mas nos mobilizamos frente a outros tipos de denúncias, como por exemplo, as de violência sexual. Mas como falar disto sem ser etnocêntrico, se somos tão afetadas pela violência contra as mulheres em nossos mundos, se percebemos suas extensões na vida indígena? Durante uma conversa com um amigo guaraniólogo em que tentava entender quando começou a ocorrer os primeiros relatos indígenas do que compreendemos como violência sexual, descobrimos evidências de que eles podem ser, inclusive, anteriores ao período colonial⁹. Mas o que o povo guarani entende como violência me parece ser de uma multiplicidade, profundidade e significância que ultrapassa a nossa restrição de possibilidades conceituais, ou seja, é uma tarefa difícil rastrear com nosso aparato conceitual algo que é vivido de forma tão profunda por eles.

⁸ As reservas são criações do Estados, implantadas desde 1915 a 1928 em MS com intuito de recolher os Kaiowa e Guarani e desocupar suas áreas de ocupação tradicional para a as frentes agropastoris (BRAND, 1997, CRESPE 2014, PEREIRA, 2004)

⁹ É preciso chamar atenção para que as acusações e os crimes de violência sexual entre os povos indígenas, em múltiplos termos, também se dão em graves números no mundo não indígena, apesar da luta secular pelo fim da violência contra as mulheres.

Pereira (2004) afirma que as relações sociais nas aldeias kaiowa e guarani podem ser percebidas a partir da malha de caminhos que interliga um “fogo doméstico” ao outro. Os caminhos são apresentados como relacionados às divindades e à organização social destes coletivos étnicos: “Abrir caminho é criar um lastro para relações sociais” (PEREIRA, 2004, p.220). Durante o trabalho de campo do mestrado, segui com as mulheres e meninas indígenas por vários caminhos: para visitas, para a roça, para o rio, para a mina de água, para o mato, para as escolas, posto de saúde, para as rezas. Sempre que andávamos pelos caminhos, eram perceptíveis os olhares curiosos seguindo as “moças” e, quando estávamos na casa de alguém, nos voltávamos para os caminhos para ver quem por eles passavam (SERAGUZA, 2013).

Segundo as formulações de Pereira (2004), há caminhos públicos e, de certa maneira, particulares; em um *tekoha*, os caminhos apresentam importância tanto quanto a casa, estipulando espaços “opostos, mas complementares”, “eminentemente históricos” e suscetíveis a atualizações: “a) a casa representa o espaço da convivialidade íntima, da segurança, da reciprocidade plena; b) o caminho representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social, do exercício da política” (PEREIRA, 2004, p.218). Se alguém andar só, sem parentes, por algum caminho que não seja o de sua parentela, se não seguir a etiqueta local, é possível que a pessoa possa sofrer uma ou várias violências.

Seria possível, se isso de fato for, que as meninas continuem a sair de seus caminhos? Como abordar a temática tão delicada da violência contra as mulheres kaiowa e guarani sem cair na homogeneização? Escrevo isto aqui, temerosa, mas são desafios que se apresentam constantemente. Que fazer diante do equívoco, das acusações de violência, das sanções internas? Como não perpetuar a violência ao não “levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) as acusações de feitiçaria (e poder compreendê-las conforme os termos kaiowa e guarani) ou de fazer as pessoas falarem sobre este e outros temas tabus, só porque nos despertam curiosidade, interesse?

Outros problemas

Não é possível nutrir um ideal de trabalho de campo entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul diante da grave situação de violação aos direitos humanos a que estes indígenas estão submetidos. Fazer-se antropólogo em Mato Grosso do Sul é carregar

no corpo as marcas da fronteira, as dores e as lutas do povo daqui, onde, antes de existir Brasil ou Paraguai, estas eram terras kaiowa e guarani.

As especificidades do trabalho antropológico aqui se fiam na produção das pesquisas etnográficas e das reflexões teórico-metodológicas, mas também de modo singular na produção de pareceres, relatórios e informações técnicas para subsidiar a defesa e permanência dos indígenas na terra; nas políticas de atenção à saúde; na pauta de direitos das crianças indígenas pela convivência familiar e comunitária; na elaboração e execução de uma política de educação escolar indígena diferenciada, específica e bilíngue; na mediação com agências estatais e não estatais; nas mobilizações e sensibilizações junto ao Judiciário.

Frente a tantas demandas, a presença do antropólogo é percebida pelo Estado e pelos grandes ruralistas de modo “inconveniente”, o que tem gerado perseguições, processos administrativos e criminais, insegurança na vida profissional e pessoal. Isto afeta¹⁰ o modo de fazer etnografia – afeta a minha escrita, meu modo de fazer antropologia, minha perspectiva etnográfica. Produz engajamento. Ao longo dos anos passamos por centenas de experiências vitais e somos, de certo modo, pacificados e pactuados para conviver e compartilhar com os Kaiowa e Guarani. Também somos impactados quando somos olhados com desconfiança e reprovação por outros *karai*, por estarmos sempre acompanhados por indígenas e sermos identificados como seus parceiros. Aqui, o preconceito contra os indígenas também se estende a nós (SERAGUZA, 2017b): somos atravessados cotidianamente pela realidade guarani e kaiowa.

Na contramão da realidade de violência, o Mato Grosso do Sul, para além de campo de onde se retira os dados de pesquisa, tem se mostrado também como um grande produtor de antropologia, sendo daqui muitos dos indígenas que têm se formado na área de antropologia e dialogado com ela, levantando novas possibilidades de renovação da teoria e do fazer antropológico. Afinal, a experiência vivida, que segundo Scott (1999) é aquilo que nos constitui, transforma qualquer teoria e altera qualquer prática.

Há quase 20 anos os Kaiowa e Guarani vêm construindo uma prática diferente de escolarização junto ao mundo não indígena. Estes movimentos de escolarização geraram uma série de impactos nas aldeias, seja pela tentativa de composição dos saberes, pela formação e conscientização dos professores ou pelos direitos garantidos pela Constituição

10 Inspirada na discussão elaborada por Favret-Saada, (2005).

Federal de 1988 de uma escolarização específica nas escolas municipais e estaduais dentro das aldeias. A relação com as escolas se dá diante do compromisso com os seus modos de ser e viver e tem contribuído para uma maior circulação dos saberes indígenas para fora das aldeias e com a visibilidade de suas lutas, muitas delas, narradas por eles mesmos. Em Mato Grosso do Sul, diante de uma população Kaiowa e Guaraní que ultrapassa as 50 mil pessoas, temos uma média de 500 professores licenciados com formação diferenciada, além de uma gama de pesquisadores indígenas que vem elaborando propostas que compõem e que desestabilizam teorias. Os guarani estão e vão continuar a ler (e a fazer) antropologia que é produzida sobre eles.

As relações estabelecidas nestes espaços de escolarização vão hoje ao encontro das lutas pela terra que estes indígenas enfrentam há mais de um século para que possam viver de acordo com suas orientações. É o caso, por exemplo, da Licenciatura Intercultural Indígena Guaraní e Kaiowa Teko Arandu, sediada na Universidade Federal da Grande Dourados, onde muitos acadêmicos são oriundos de áreas retomadas, ainda em regularização ou já regularizadas e muito contribuem diante do engajamento e da consciência histórica que apresentam. É preciso estar atento ao que e como escrevemos – o que queremos dentro destes espaços. Às vezes, mesmo querendo acertar, colaborando para que universidade se abra para as populações indígenas, ainda estamos sujeitos a reproduzir e cometer violências, a ser contraditórios.

Considerações Finais

Toda minha vivência anterior à “entrada formal” na antropologia foi permeada por muitos compromissos e afetos. É nesta receita que segue a antropologia que faço até os dias hoje. Na condição de crise humanitária em que vivem as populações indígenas em Mato Grosso do Sul, os antropólogos não podem exercer seu trabalho sem o compromisso de luta pela reversão dessa situação, que fere os princípios mais básicos da convivência humanizada e da civilidade.

Refletir sobre o trabalho de campo no ofício antropológico nos possibilita olhar para as nossas atuações e perceber como nossa perspectiva etnográfica é alterada por nossa história, nossa raça, nosso gênero e sexualidade, nossas escolhas, nossas lutas. Permite também pensar como as ideias de risco e vulnerabilidade devem ser percebidas de modo a contemplar todas as partes, observador e observado, pesquisador e interlocutor.

É preciso elaborar sobre as vulnerabilidades que ocasionamos aos nossos interlocutores quando buscamos aquilo que lhes doem. É preciso também fugir da ideia de um campo glamouroso ou romantizado e enfrentar um campo marcado por relações de poder, por questões éticas e metodológicas, pela disputa de gêneros, pela possibilidade do equívoco, do erro, pelo problema da má interpretação ou da interpretação de má fé de nossos dados e produções reflexivas. Mas, acima de tudo, refletir que estamos num campo que lida com vidas ou, como fala a epígrafe deste texto, “com o pão que o diabo amassou”, “com índias suicidas”, “com sangue de índio nas ruas”. Se é perigoso fazer campo no Mato Grosso do Sul? Deve ser menos do que ser Guarani e Kaiowa por aqui.

Referências Bibliográficas

- BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra obre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado em História. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.
- BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação (mestrado). Rio de Janeiro:PPGAS-MN, UFRJ, 2009.
- _____. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de doutorado em Antropologia Social. RIO de Janeiro: PPGAS/MN, 2013.
- BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Aldeia Te'yikue*. Campo Grande, 2014.
- CARIAGA, Diógenes. Em nossas próprias armadilhas: “artefatos” antropológicos em contexto. Paper apresentado na IV ReACT. São Paulo, USP, 2017 (mimeo)
- CRESPE, Aline Castilho. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os guarani e kaiowá no município de Dourados - MS: 1990-2009*. Dissertação de mestrado em História. Dourados: UFGD, 2009.
- _____. *Mobilidade e Temporalidade Kaiowá: do Tekoha à Reserva, Do Tekoharã Ao Tekoha*. Tese de doutorado em História. Dourados: UFGD, 2015.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. *Revista Cadernos de Campo*, n.13.155-161, 2005.
- GOETTERT, Jones Dari. *O espaço e o vento: olhares da migração gaúcha para mato grosso de quem partiu e de quem ficou*. Dourados: Editora UFGD, 2008.
- _____. *Fronteiras: quando o paraíso e o inferno moram ao lado. Identidades, imagens e gentes por entre Ponta Porã (Mato Grosso do Sul, Brasil) e Pedro Juan Caballero (Amambay, Paraguai)*. Dourados: Editora UFGD, 2016.

- JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi*: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2011.
- MARINHO, Emmanuel. Genocídio. In: *Cantos da Terra*, 1997.
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Pãi-Tavyterã-Etnografia Guarani del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos/ Universidad Católica "N. S. de la Asunción", 1995.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá*: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na reserva indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS. Tese de Doutorado, UNESP, 2015.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowa*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1999.
- _____. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo: PPGAS/USP, 2004.
- _____. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá Atuais. Suplemento Antropológico, Asunción, v. XLII, p. 121-154, 2007.
- _____. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, Aracy Lopes; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva & NUNES, Angela. (Orgs.). *Crianças Indígenas*. Ensaios Antropológicos. FAPESP/Global Editora/ MARI, SP, 2002.
- _____. O movimento étnico-social pela demarcação de terras guarani em MS. Revista Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas. NEPPI, ano 3, n. 4, Campo Grande –MS, UCDB, 2003.
- _____. Expropriação dos territórios Kaiowá e Guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios – tekoharã. Revista de Antropologia da UFSCar, volume 4, número 2, julho – dezembro, SP, 2012.
- _____. A socialidade da Família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social. In: Temáticas. Revista dos pós-graduandos em Ciências Sociais IFCH. Ano 16, número 31/32. Campinas: UNICAMP, 2008.
- SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). *Falas de Gênero*. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999.
- SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – De Aña a Kuña*. Dissertação de mestrado em antropologia. Dourados: PPGAnt/UFGD, 2013, 196 p.
- _____. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. TELLUS (UCDB). v.17, p.139 - 162, 2017a.

_____. Sobre Lutar e Resistir: (des) criminalização da antropologia, engajamento e afeto.

Anais, Jornadas de Antropologia John Monteiro, Unicamp, 2017b.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: EDUSP, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. In: *Mana*, vol.8, n.1, 2002.

autora Lauriene Seraguza

É licenciada em Letras pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, com mestrado em Antropologia Sociocultural (UFCG) e doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/USP.

Recebido em: 31/12/2017

Aceito para publicação em: 13/03/2018

Mojitos com limões do campo: a produtividade das adversidades etnográficas

JOÃO FELIPE GONÇALVES

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p350-375

resumo Este artigo argumenta que certas adversidades encontradas no trabalho de campo etnográfico podem ser produtivas para a pesquisa antropológica. Para fundamentar esse ponto, o artigo discute três situações adversas enfrentadas pelo autor durante seu trabalho de campo em Cuba – um despejo, dois furacões, e algumas queimaduras – e o conhecimento etnográfico que elas lhes proporcionaram. Temas mais substantivos abordados incluem a ansiedade moral, a produção do Estado, a solidariedade informal, a economia de dádivas e a temporalidade cotidiana na Cuba contemporânea.

palavras-chave: Cuba; etnografia; temporalidade; Estado; furacões.

Mojitos with Field Limes: The Productivity of Ethnographic Adversities

abstract: This article argues that certain adversities encountered in fieldwork may be productive for anthropological research. To make this point, the article discusses three adverse situations faced by the author during his fieldwork in Cuba – an eviction, two hurricanes, and some burns – and the ethnographic knowledge that they made possible. The article's more substantive topics include moral anxiety, the production of the state, informal solidarity, the gift economy, and everyday temporality in contemporary Cuba.

keywords: Cuba; ethnography; temporality; the state; hurricanes.

Introdução

No es fácil. É quase impossível viver em Cuba atualmente sem ouvir – ou pronunciar – essa frase algumas vezes por dia. Como um refrão da vida cotidiana, os cubanos a empregam repetitivamente para se queixar de todo tipo de adversidades – das mais banais às mais extraordinárias, das mais globalizadas às mais específicas ao país. A expressão é

usada para comentar sobre o alto custo de vida, a dificuldade de ser atendido por um médico, as ineficiências da burocracia, a escassez de mercadorias, a obrigação de ir a atos políticos e patrióticos, a falta de ar condicionado no cinema, os ônibus apinhados de gente, as fofocas dos vizinhos, os conflitos no trabalho, a saudade dos familiares distantes, a morte de um amigo, o conservadorismo dos mais velhos, a indisciplina dos mais jovens, o calor, o frio, a chuva e a falta de chuva. Referindo-se especialmente ao seu uso pelos moradores de Havana, o escritor Abilio Estévez descreve a frase *no es fácil* como “un delicado eufemismo usado en cualquier circunstancia adversa, y para los habaneros todas las circunstancias son adversas” (2004, pp. 248-249). O refrão se generalizou de tal forma em Cuba desde a severa crise econômica e social dos anos 1990 que os cubanos que já viviam em Miami antes dessa época se referem pejorativamente aos que migraram mais recentemente como *los no-es-fácil*.¹

Viver pode não ser fácil em lugar algum do mundo, mas Cuba tem certas peculiaridades que levam seus habitantes a repetir tal refrão e a comumente descrever sua vida como uma *lucha*. Quando se pergunta a alguém como vão as coisas, por exemplo, uma das respostas mais comuns é um resignado *en la lucha*. Em um país onde os salários oficiais mais altos não garantem uma vida acima da linha de pobreza; onde a maior fonte de renda são as remessas de compatriotas que vivem no exterior; onde o sistema de duas moedas torna proibitivo para a maioria da população o preço de vários produtos básicos de alimentação, higiene e limpeza; onde há um déficit habitacional crônico; onde o transporte público é de péssima qualidade; onde a saúde e educação públicas estão altamente deterioradas; onde mudar-se para a capital requer difíceis autorizações estatais; onde a liberalização da economia aumenta as desigualdades sociais sem que o autoritarismo do governo diminua; onde o racismo se intensifica sem que os negros possam se organizar politicamente, não é de se espantar que as pessoas sintam e descrevam sua vida como uma luta que não é fácil (PÉREZ-STABLE, 1993; ECKSTEIN, 2003; SAWYER, 2006; RODRÍGUEZ RUIZ et al, 2010; GONÇALVES, 2017).

Um lugar assim, em que as dificuldades diárias são um dos assuntos mais populares e corriqueiros, é particularmente adequado para discutir as adversidades do trabalho etnográfico. Se clássicos da antropologia como Malinowski (1922), Evans-Pritchard

¹ A pesquisa em que esse artigo se baseia foi financiada por uma International Dissertation Research Fellowship do Social Science Research Council e por uma Bolsa de Pós-Doutorado da FAPESP (processo 2013/23833-8). Agradeço a ambas instituições pelo generoso apoio recebido. Agradeço ainda, pelo frutífero diálogo, a meu orientador de doutorado, Stephan Palmié, e à supervisora de meu pós-doutorado, Lilia Schwarcz.

(1940) e Geertz (1973) nos ensinaram que aquilo que fascina os sujeitos da pesquisa deve também fascinar os que os estudam, um cubanista deve necessariamente se interessar pelas imponderáveis tribulações da vida cotidiana na ilha. Portanto, refletir sobre o trabalho de campo ali envolve refletir sobre as adversidades que o permeiam. Muitas foram as minhas dificuldades cotidianas nos vários períodos de pesquisa etnográfica que passei em Cuba desde 2001, e, à medida que conhecia melhor o país, me identificava cada vez mais com as constantes reclamações sobre viver nele. Nunca me senti tão cubano ou tão havanês como quando me vi lamentando espontânea e repetidamente que *no es fácil*.

Mas o foco deste artigo não são tanto as adversidades comuns do meu dia-a-dia em Havana – que eram mínimas em comparação àquelas enfrentadas por meus amigos e interlocutores cubanos – mas três fortes experiências negativas que marcaram o período mais longo que passei continuamente na ilha – doze meses entre 2008 e 2009 – e que exemplificam que o trabalho de campo também *no es fácil*. A primeira experiência foi composta de um engodo e um despejo: depois que passei mais de um mês renovando o malconservado apartamento da filha de uma amiga para morar nele, elas romperam nosso acordo e me expulsaram do lugar para alugá-lo a outros estrangeiros por um preço mais alto. A segunda foi uma feroz temporada ciclônica: dois devastadores furacões passaram por Havana com um intervalo de menos de dez dias enquanto eu vivia ali. A terceira foi um acidente: queimei ambas pernas ao deixar cair sobre elas uma panela de água fervente, o que me deixou de cama por trinta dias. Inspirado por uma excelente etnografia que analisa um movimento social em assentamentos informais sul-africanos a partir de suas relações com os quatro elementos da natureza (CHANCE, 2018), observo que minhas experiências também remetem a combinações desses elementos: a primeira, da terra e do ar; a segunda, do ar e da água; e a terceira, da água e do fogo.

Experiências negativas como essas são o material daquela dimensão do trabalho etnográfico que Roberto Da Matta descreveu como

os aspectos que aparecem nas anedotas e nas reuniões de antropologia, nos coquetéis e nos momentos menos formais. Nas histórias que elaboram de modo tragicômico um mal-entendido entre o pesquisador e o seu melhor informante, de como foi duro chegar até a aldeia, das diarreias, das dificuldades de conseguir comida e – muito mais importante – de como foi difícil comer naquela aldeia do Brasil Central. (DA MATTA, 1978, p. 3)

Desde que essas linhas foram publicadas pela primeira vez, esses aspectos possibilitadores do *anthropological blues* deixaram de ter o aspecto oral e quase invisível que seu autor corretamente apontava então. Depois do giro reflexivo da antropologia anglófona dos anos 1980 e 1990 – exemplificado por coletâneas como *A Crack in the Mirror* (RUBY, 1982), *Writing Culture* (CLIFFORD; MARCUS, 1986) e *Women Writing Culture* (BEHAR; GORDON, 1995) – discussões sobre as adversidades enfrentadas por antropólogos em campo se tornaram relativamente comuns na escrita etnográfica. Décadas depois da retração dessa onda reflexiva, a narrativa dos reveses da pesquisa marca muitas etnografias. Embora salutar e necessária, essa discussão às vezes revela e estimula uma romantização do trabalho etnográfico que concede certo heroísmo ao pesquisador. Várias narrativas de percalços do trabalho de campo podem ser lidas como cicatrizes que se mostram orgulhosamente para revelar os sacrifícios feitos durante a pesquisa antropológica. Ainda que talvez de forma não-intencional, o antropólogo se constrói assim como um romântico herói sacrificial.

Tentarei aqui ir contra essa romantização das adversidades do campo e, discutindo os episódios que citei acima, exemplificar como algumas delas podem gerar conhecimento empírico e, portanto, ser produtivas como parte integrante da própria pesquisa. Em cada um desses eventos dolorosos – e só percebi isso após cada um deles – aprendi valiosas lições sobre Cuba. Essas dificuldades me chamaram a atenção para fenômenos que eu ignorava, iluminaram outros que eu não entendia bem, e me deram uma experiência emocional profunda de problemas que até então eu enxergava apenas à distância e de fora. No que se segue, narrarei cada uma dessas três experiências e discutirei o que elas me ensinaram sobre Cuba, para concluir com algumas considerações mais gerais.

Terra e ar: despejo

Não é fácil para um pesquisador estrangeiro encontrar moradia em Cuba. Os únicos estrangeiros a quem o Estado fornece habitação – gratuitamente ou não – são os que estudam ou trabalham em instituições cubanas, em empresas estrangeiras ou em representações diplomáticas; e não há um mercado imobiliário legal de aluguéis de longa duração para não-cubanos em outras situações. Entre 2008 e 2009, eu tinha uma carteira de residente temporário em Cuba e estava afiliado a um centro de pesquisas cubano. Mas, como doutorando em uma universidade estrangeira financiado por uma agência de

fomento do exterior, eu podia residir apenas em uma casa particular: ou na de amigos ou em cômodos cujos proprietários estão oficialmente autorizados a alugá-los para estrangeiros.² Como meus amigos cubanos não dispunham então de espaço suficiente em suas casas, me restava apenas a segunda opção, que colocava alguns problemas. As licenças de aluguel para estrangeiros contemplam apenas quartos ou conjunto de quartos dentro de uma residência, cujos donos pagam ao Estado um imposto mensal de valor fixo, e esses quartos são destinados sobretudo a turistas que passam pouco tempo no país. Isso faz com que os preços cobrados – entre 25 e 35 dólares diários – sejam altos demais para um bolsista de pós-graduação. Ademais, a grande maioria dos portadores dessas autorizações não estão acostumados a alugar quartos por vários meses a um mesmo locatário, e até desconfiam dessa ideia. Ao chegar pela sexta vez a Havana, em fevereiro de 2008, passei um mês cuidando de complexos procedimentos burocráticos (migratórios e bancários) e buscando infrutiferamente uma casa particular em que pudesse residir por um ano e cujo aluguel coubesse no meu orçamento.

Assim, aceitei imediatamente a proposta de uma amiga, a quem darei aqui o pseudônimo de Leonor – uma cinquentona branca, funcionária de uma instituição cultural. Sua cunhada se mudara para os Estados Unidos havia muitos anos, e, para evitar que seu apartamento fosse confiscado pelo Estado, o deixara em nome da jovem filha de Leonor. O imóvel ficava em um dos grandes prédios residenciais modernistas que embelezam a zona costeira central de Havana. O problema é que, além de abandonado, o apartamento estava em péssimo estado. Não tinha quase nenhum móvel; suas paredes, pisos e tetos estavam cobertos de duras camadas de sujeira acumulada; havia portas e janelas quebradas e alguns cadáveres de barata petrificados incrustados no chão. O negócio proposto por Leonor e sua filha parecia ótimo para ambos lados. Eu renovaria o apartamento às minhas custas, para depois viver nele pagando um aluguel muito inferior ao cobrado de turistas, mas que aumentaria em mais de dez vezes a renda delas, que não teriam de pagar o imposto de aluguel para turistas. Aceitei a oferta e animadamente pus mãos à obra.

Por quarenta dias estive completamente dedicado à renovação do apartamento: limpando-o com minhas próprias mãos; esfregando arduamente pisos e tetos; pintando

² Diferentemente de outros países socialistas, em Cuba a propriedade privada de imóveis nunca foi abolida (embora a compra e venda de imóveis só tenha sido permitida entre 1984 e 1986 e a partir de 2011).

tetos e paredes; procurando e negociando com trabalhadores especializados em consertos de portas, janelas e encanamentos; percorrendo lojas em toda a cidade para comprar mercadorias como móveis, cortinas, plantas e utensílios domésticos. Tudo isso pode parecer cansativo, mas relativamente fácil. Mas essas tarefas não são fáceis em Cuba, onde fazer compras e obter serviços estão entre atividades que mais exigem tempo, paciência, conexões e conhecimento local (WEINREB, 2009). Isso se deve em parte à economia de duas moedas criada em 1994. O *peso cubano* (CUP, ou *moneda nacional*) é a moeda em que as pessoas recebem seus salários e pagam por serviços públicos, por algumas poucas roupas e utensílios de má qualidade, por comidas em bancas de rua, por livros, pelos poucos alimentos subsidiados pelo sistema de racionamento, e pelas frutas, verduras e legumes das feiras livres. O *peso cubano convertible* (CUC) é a moeda oficial atrelada ao dólar estadunidense, normalmente vinte e poucas vezes mais cara que o peso cubano, na qual supermercados, restaurantes e lojas especializadas vendem tudo o que não se encontra em outras partes – inclusive leite, carne bovina, papel higiênico, absorventes íntimos, desodorantes e eletrodomésticos. A escassez de produtos de consumo típica do socialismo real (KORNAI, 1992; FEHÉR; HELLER; MÁRKUS, 1992) é crônica nos estabelecimentos que operam em CUP, mas também gera uma oferta instável e desigual naqueles que operam em CUC. Por isso, até comprar mantimentos mínimos em Havana requer uma expertise sobre quais produtos encontrar em cada lugar e uma rede de contatos que informem sobre o que está disponível no momento em cada mercado ou loja da cidade.

O que realmente me angustiava não era a cansativa busca de produtos e serviços, mas aquilo que eu então sentia como perda de tempo. Eu estava ansioso para começar minha pesquisa, mas depois de quase dois meses em Havana eu ainda estava me instalando – coisa que não acontecera em minhas visitas anteriores, que tinham variado entre dois e três meses de pesquisa. A compra de itens para o apartamento envolveu longas e demoradas excursões por bairros distantes, buscando mercadorias que às vezes pareciam seres míticos, acompanhado de uma amiga de Leonor que era uma verdadeira especialista na aquisição de produtos vendidos em CUC. Também gastei dias inteiros esperando longamente – algumas vezes em vão – pela disponibilidade dos trabalhadores e amigos que me ajudaram nas cansativas tarefas de renovação. Eu me consolava pensando que, uma vez estabelecido, eu teria um porto seguro em Havana, e que minha amizade com a família proprietária do apartamento me garantiria um lugar – ainda que sempre em troca de

remuneração – em posteriores idas à cidade. Isso diminuía, mas não eliminava minha angústia com o tempo que se esvaía e que eu poderia estar empregando em meu trabalho etnográfico.

Mas difícil mesmo foi o que veio depois que terminei de transformar um apartamento decrepito em um lugar habitável e confortável. Mal disfrutei de vinte dias de uma domesticidade tão caribenha como pequeno-burguesa, quando, ao pagar o aluguel, fui friamente informado por Leonor que eu tinha um mês para sair de minha nova morada. Já que não tínhamos um contrato escrito, não tive opção senão me resignar e devolver o lugar. De acordo com minha ex-amiga, sua cunhada voltaria em breve dos Estados Unidos e queria o apartamento de volta. A exemplo de todos meus amigos cubanos, duvidei dela, pois retornos desse tipo são eventos raríssimos. Nossa desconfiança se tornou quase certeza quando me lembrei que, uma semana antes, a jovem dona do apartamento tocara à minha porta pedindo para mostrá-lo a dois amigos colombianos que, segundo ela, estavam escrevendo um trabalho de faculdade sobre a arquitetura havanesa dos anos 1950. Eu achava estranho então que os rapazes pareciam mais interessados nas comodidades da moradia e da região do que na planta e no design do imóvel. Agora estava tudo explicado: eles seriam os próximos inquilinos da casa que eu renovara a duras penas. A mentira se confirmou posteriormente, quando vizinhos me contaram que a família de fato passara a alugar o apartamento por preços muito mais altos do que tinham combinado comigo e do que poderiam cobrar de um amigo. O que era sólido – o domicílio e a amizade – se desmanchou no ar.

A maior adversidade que esse episódio representou para mim não foi o precioso tempo de pesquisa que eu perdera à toa, nem o tempo que eu perderia buscando uma nova casa, mas a profunda tristeza que me abateu por ter sido objeto de um engodo e de uma traição. O sonho de uma casa em Havana se transformara em um pesadelo, e uma de minhas amigas locais mais próximas se tornara um doloroso fantasma. Eu nunca fora enganado de tal forma. Como alguém poderia usar um amigo de forma tão desonesta? Em quem eu poderia confiar doravante? O sentimento de ter sido traído me desestabilizou emocionalmente e por alguns dias nem tive forças para seguir minha pesquisa e começar a busca de uma nova casa. Demorei semanas a me recuperar da tristeza e desânimo, e ainda hoje sinto certo aperto no coração quando passo pelas redondezas do meu antigo prédio.

Ademais, esse golpe aumentou minhas decepções e preocupações morais com um país e uma cidade que eu amava e a que dedicava meus esforços intelectuais e parte de minha juventude. O episódio tristemente dava razão a algo que eu já conhecia há anos: o grande pessimismo dos cubanos sobre a moralidade em seu país. Tema recorrente de etnografias recentes sobre Cuba (HERNÁNDEZ-REGUANT, 2009; WEINREB, 2009; ROUTON 2012), essa ansiedade moral se deve sobretudo à corrosão do apoio ao projeto socialista do governo e à perda de entusiasmo pela moralidade revolucionária que o Estado promove há décadas (GONÇALVES, 2017). Eu percebera essa disseminada ansiedade moral desde minha primeira visita à ilha. A grande maioria dos cubanos com quem já conversei por mais que alguns minutos lamenta aquilo que descrevem como uma desonestidade e desconfiança generalizada no país. Não é à toa que, se é endêmica ao socialismo real a prática de os cidadãos declararem publicamente que apoiam o sistema enquanto o criticam e ridicularizam privadamente (HAVEL, 1987; BURAWOY; LUKÁCS, 1992; KLIGMAN, 1998; GAL; KLIGMAN, 2000), essa duplicidade tem em Cuba um sintomático nome popular: *dobles moral*. A ideia que subjaz a esse termo – geralmente usado como categoria acusatória – é que as demais pessoas não só mentem publicamente sobre suas crenças políticas, mas também sofrem de uma verdadeira deficiência moral. Cada um parece concordar que as dificuldades materiais em Cuba são tamanhas que muitos, senão a maioria, dos demais compatriotas estão dispostos a mentir, enganar e roubar para ter uma vida um pouco mais digna. Alguns interlocutores me falaram até de si mesmos usando essa categoria, como um jovem cubano emigrado casado com uma inglesa rica. Em uma de suas visitas à terra natal, ele me contou, com lágrimas nos olhos, que agora trabalhava apenas para manter-se ocupado e nem sequer precisava de seu salário, mas que em Cuba se acostumara tanto a roubar do trabalho – outra prática disseminada no socialismo real, devido à própria estrutura econômica do sistema (KORNAI, 1992; VERDERY, 1996) – que não conseguia deixar de subtrair carne do restaurante em que trabalhava na Inglaterra, apenas para, arrependido, jogá-la fora depois.

Meu drama domiciliar e psicológico me jogou plenamente no drama moral coletivo que até então eu conhecia apenas de fora, pela literatura e pelas falas de interlocutores. Eu não podia mais apenas ver a ansiedade moral cubana como uma simples retórica, pois eu a estava sentindo como uma dura realidade. De repente, as dúvidas sobre a moralidade dos que me cercavam se tornaram um afligidor problema pessoal, e compreendi mais que

nunca os perniciosos efeitos da famosa *doble moral*. Não tive consciência imediata disso, mas essa foi a primeira lição etnográfica que meu despejo e tristeza me deram, e hoje consigo ver meu drama de então como uma das experiências mais reveladoras que tive em Cuba.

Na época, porém, só comecei a fazer mojitos com esse amargo limão que o campo me deu quando descobri, graças a essa mesma experiência, o outro lado da ansiedade moral cubana: a solidariedade que ela produz. Tanto quanto a desonestidade de que eu fora vítima, me surpreendeu o apoio que recebi, durante minha crise, de velhos amigos e de conhecidos que então se tornaram amigos. Logo que recebi a notícia do despejo, por exemplo, fui aos prantos à casa da minha vizinha de porta, que eu mal conhecia. Ela me acolheu calorosamente e me contou outros casos sobre a família que me despejara. Ela era, por acaso, a presidente do *Comité de Defensa de la Revolución* (CDR) do prédio e, graças à amizade que se consolidou então, ela me ensinou muito sobre essa instituição de vigilância e de estímulo à participação política e social que opera em cada quadra ou edifício de Cuba (DOMÍNGUEZ, 1978; GONÇALVES, 2012). Meu drama me aproximou muito também do porteiro do prédio, de outros vizinhos e até de colegas de trabalho de Leonor que já tinham sofrido com atitudes dela. A convivência com essas pessoas me rendeu excelentes conversas sobre meus temas de pesquisa e outros assuntos. Meus amigos antigos me ajudaram imensamente na busca de uma nova casa e na mudança. Como meu novo apartamento já estava equipado, levei para lá poucos dos móveis e utensílios que havia comprado, e distribuí os restantes entre velhos e novos amigos, em retribuição ao apoio que eles generosamente me prestaram em palavras e ações.

Tudo isso consolidou uma rede social muito importante para minha recuperação: graças a ela pude sair da tristeza que me consumia e recomeçar minha vida em Havana. Essa rede de solidariedade foi igualmente útil para minha pesquisa, pois me forneceu um valioso conhecimento empírico sobre as questões morais que tanto preocupam os cubanos. Foi recuperando-me através dessa rede que comecei a perceber o quanto o drama do apartamento estava me ensinando sobre a ansiedade moral cubana e sobre a difícil vida em um país que já então vivia uma transição para um futuro incerto. Enquanto eu lutava com minha perplexidade e tristeza, meus amigos me fizeram relatos escabrosos de outros engodos e traições entre vizinhos, amigos e amantes que, a seu ver, revelavam o grande déficit moral da sociedade cubana. Mas suas próprias palavras e ações solidárias

demonstravam que esse déficit não era tão generalizado como eles supunham, e seus próprios comentários produziam e reproduziam padrões morais de modo performativo (AUSTIN, 1975). Assim, ficaram evidentes para mim dois efeitos da ansiedade moral cubana que eu até então mal intuía. Em primeiro lugar, essa ansiedade produz e reforça padrões morais compartilhados pautados por uma solidariedade interpessoal e por dádivas e contra-dádivas (MAUSS, 2003) na esfera privada – uma moral distinta da solidariedade oficial promovida pelo governo, baseada na lealdade pública ao projeto socialista.³ Em segundo lugar, os que se sentem atingidos pela *doble moral* criam novos laços sociais e uma comunidade moral baseada em aflições comuns. A ansiedade moral cubana produz, portanto, uma verdadeira solidariedade durkheimiana: uma coesão social baseada em uma moral compartilhada (DURKHEIM, 1999).

Ademais, durante minha recuperação, comecei a olhar para trás e entender que durante todo meu drama, desde que aceitara a proposta de minha ex-amiga, eu já vinha fazendo pesquisa. Eu não perdera tempo algum. Ao percorrer em toda a cidade um comércio que de outra forma eu não teria conhecido, eu entendera melhor a importância do consumo e do fetichismo da mercadoria em Cuba, e acompanhara de perto as novas classes médias cubanas – cujos membros recebem moeda forte de parentes emigrados ou a ganham em pequenos empreendimentos privados – em uma de suas atividades preferidas: fazer compras. E ainda tive interações que me permitiram entender internamente as regras morais predominantes em Cuba para além da moral estatal. Por coincidência, enquanto eu renovava meu apartamento, o lado externo do edifício estava sendo pintado por trabalhadores a serviço do Estado. Conversando com vizinhos, entendi por que, quando o exterior de um grande prédio em Havana estava sendo pintado pelo Estado, vários interiores no mesmo prédio e em seus arredores começavam a aparecer pintados exatamente da mesma cor: os pintores roubavam parte da tinta fornecida pelo Estado e a vendiam *por la izquierda* – ou seja, não-oficialmente e sem autorização (inúmeras outras pessoas realizam essa mesma atividade com outros produtos caros ou raros, como sorvete, café, sabonetes etc.). Como naquele momento era impossível encontrar tinta nas lojas, lancei mão desse recurso para conseguir a mercadoria, e assim fiz circular o precioso CUC entre trabalhadores que tinham pouco acesso a ele. Pouquíssimos conhecidos meus viam esse tipo de prática como algo condenável, e vários

³ Falo aqui de uma distinção entre o público e o privado no sentido fractal e recursivo discutido por Susan Gal (2002).

me incentivarem a participar dela. Segundo os meus interlocutores cubanos, o problema moral começava quando as pessoas deixavam de enganar apenas ao Estado e roubar apenas dele – algo geralmente visto como perfeitamente correto – para passar a enganar e roubar de outros cidadãos. Em minha desventura eu tanto participava de ilegalidades socialmente legítimas (como aquelas analisadas por Ieva Jusionyte, 2015) quanto sofrera as consequências de atos alheios não necessariamente ilegais, mas socialmente ilegítimos. Assim, a adversidade do despejo me levou a refletir e a aprender sobre as regras e os efeitos da ansiedade moral contemporânea em Cuba.

Ar e água: furacões

Não é fácil viver na região do mundo mais assolada por ciclones tropicais e onde surgiu a própria palavra “furacão”.⁴ Comecei a entender a importância desse fenômeno no Caribe quando, ao ligar a televisão em Cuba pela primeira vez, em minha primeira visita ao país, a primeira coisa que ouvi foi que naquele dia, 1º de junho, começava a temporada de furacões de 2001. Isso então me pareceu apenas cômico e anedótico, pois eu não sabia que temporadas ciclônicas tinham uma data predeterminada para começar, e o locutor deixou claro que não havia previsão de ciclones para breve. Logo aprendi que os meses de junho a novembro são o período anual de possível ocorrência de furacões no Caribe. Felizmente, nenhum furacão passou por Cuba nos três meses em que estive lá naquele primeiro verão.

Porém, sete anos depois, eu vivi uma das temporadas ciclônicas mais devastadoras da história de Cuba e, com menos de dez dias de intervalo, experimentei a passagem de dois poderosos furacões por Havana. Gustav cruzou a porção ocidental da ilha em 30 de agosto de 2008, com ventos de velocidade superior a 200 km/h, causando danos a 100.000 casas e destruindo outras 20.000. Ike chegou a Cuba uma semana depois, com força ainda maior, e atingiu Havana em 09 de setembro, danificando mais de 500.000 casas e destruindo 60.000 delas através de seu longo percurso através da ilha. Mais de 250.000 pessoas foram evacuadas antes de Gustav, e 2,6 milhões (ou 23% da população de Cuba) antes de Ike. Por onde passaram, ambos geraram inundações, deslizamentos de terra,

⁴ “Furacão” é um dos nomes dados aos ciclones tropicais que atingem o noroeste do Oceano Atlântico e o nordeste do Oceano Pacífico. São, portanto, o mesmo fenômeno meteorológico que atinge outras partes do globo, onde são chamados de tufões ou simplesmente ciclones. Em Cuba os termos *huracán* (furacão) e *ciclón* (ciclone) são usados coloquialmente de forma intercambiável – um uso cientificamente correto, que sigo neste artigo. A palavra “furacão”, como seus equivalentes em outras línguas europeias, é derivada do espanhol *huracán*, por sua vez importada do idioma dos arauacos, grupo indígena de Cuba e outras ilhas do Caribe.

interrupções de estradas e quedas de instalações elétricas e de comunicação. Embora o governo e a imprensa cubanos se orgulhem de que Gustav supostamente não deixou nenhuma vítima fatal e de que oficialmente apenas sete pessoas faleceram pelo impacto de Ike, essa foi a temporada ciclônica com piores efeitos econômicos da história do país, devido especialmente à devastação de plantações essenciais para o comércio exterior, como as de cana-de-açúcar, e para a alimentação diária dos cidadãos, como as de banana⁵ (WORLD METEOROLOGICAL ASSOCIATION, 2009).

Minha experiência de Gustav e Ike não foi aterrorizante, mas foi bastante desagradável. Enquanto pesquisador, o que mais senti foi angústia. Os furacões passaram por mim quando eu estava aproximadamente no meio de meu ano contínuo de trabalho etnográfico em Havana. A metade de tal período no campo – especialmente quando realizado longe da moradia mais permanente do pesquisador – é um momento estressante em que se intensificam certas ansiedades: a preocupação de que ainda falta muito por fazer e descobrir, a suspeita de que a pesquisa até então não foi tão proveitosa como esperado, a sensação de que qualquer tarde de pesquisa perdida é um desastre, e – no caso de lugares como Cuba – o desespero por ver que seus interlocutores percebem o tempo como algo infinitamente elástico e não entendem que, para os que vêm do mundo capitalista, ainda mais por um período limitado, o tempo é sempre restrito e precioso... Justamente nesse momento, a perspectiva e, depois, a realidade da interrupção da vida e da pesquisa “normais” por vários dias me deixaram profundamente angustiado. Quando Gustav e Ike se aproximavam, Havana estava em polvorosa, mas gradualmente se paralisava. Escritórios, lojas, escolas fechavam, e as ruas, inicialmente tomadas por pessoas que buscavam qualquer mantimento não-perecível, rapidamente se viam esvaziadas, pois essas mesmas pessoas logo corriam para se proteger em casa. Todos estavam à espera ansiosa de uma catástrofe, acompanhando o trajeto dos furacões pelo rádio e pela televisão, e vivendo em função do monstro que se aproximava. Eu também fazia tudo isso, mas ainda por cima estava desesperado porque estava perdendo... tempo de pesquisa!

Do ponto de vista pessoal, o que mais senti durante as passagens dos furacões foi tédio. Em cada uma delas, como medida de precaução, o governo desligou a eletricidade por cinco dias e cinco noites, e em cada uma delas passei quatro dias trancado em casa, sem

⁵ De forma semelhante à mandioca no Brasil, a banana (*plátano*) é componente essencial da dieta cubana. Diferentes variedades de banana são saboreadas cruas, como frutas, e, mais frequentemente, fritas ou cozidas, como legumes.

luz, com muito calor, vivendo sobretudo de bolachas e pães, tomando banhos gelados e curtos (o fornecimento de água estava ainda mais infrequente que normalmente), sem poder ler, ver amigos, escutar música, ou ver televisão. Ironicamente, enquanto durou a carga da bateria de meu computador, pude receber informações pela internet, pois, como estrangeiro oficialmente residente em Cuba, eu estava em uma das pouquíssimas categorias que têm acesso doméstico (e muito caro) à internet no país. Essa foi, aliás, a única ocasião em que eu me alegrei por esse acesso ser discado e, portanto, independente da disponibilidade de energia elétrica – ainda que fosse, à época, o segundo acesso mais lento do mundo!

Não cheguei a sentir medo durante esses dias, mas senti apreensão com o vento e a chuva fortíssimos que faziam janelas baterem e tremerem, árvores se retorcerem, fios e postes sacudirem, e enxurradas caudalosas e turbulentas tomarem a rua. Quando, no meio da passagem de Ike, uma mancha de água se espalhou pelo teto de meu quarto, me lembrei, preocupado, dos edifícios que haviam desabado com a fúria de Gustav, e imaginei a água que devia estar se acumulando na laje acima de mim, mas os comentários de minha senhoria sobre a solidez da construção me tranquilizaram. Eu me mudara havia já alguns meses, e a única companhia que eu tinha durante a passagem dos furacões eram ela e seu neto de quatro anos, que viviam numa metade à parte da mesma casa que eu. Mas, nervosos e amedrontados, eles não podiam me proporcionar conversas muito agradáveis então. Sem muito o que fazer depois de esgotada a bateria de meu computador, cansado de apertar continuamente um rádio operado manualmente (eu não tinha achado pilhas para comprar antes dos furacões), o tédio alimentava terrivelmente minha angústia com o tempo perdido.

As recompensas imediatas por esses dissabores vieram logo depois de cada um dos furacões. Ignorando os pedidos encarecidos de minha senhoria de que eu ficasse em casa – ela me tratava como uma espécie de filho adotivo –, nas duas ocasiões saí para passear antes mesmo de religarem a energia elétrica da cidade. Em ambos passeios, havia muitas árvores e fios caídos pelas ruas. O mar, a poucas quadras de minha casa, invadia o famoso *Malecón* havanês com ondas altas e furiosas. Para minha surpresa, alguns ônibus já estavam circulando durante minha excursão noturna pós-Ike, e não hesitei em tomar o primeiro que pude, em direção ao centro da cidade. Os passageiros contemplávamos reverenciosamente o espetáculo de uma majestosa metrópole de dois milhões e meio de

habitantes em silêncio e às escuras. Mas a escuridão não era completa: os hotéis de luxo e algumas embaixadas estrangeiras ostentavam luzes que se destacavam do escuro ao redor. Esse contraste tornava mais visível uma das contradições da Cuba contemporânea que mais desagradam a seus cidadãos: os privilégios de que gozam turistas e autoridades estrangeiros.

Esse espetáculo me permitiu ainda um vislumbre parcial e retrospectivo de algo sobre o que meus amigos e interlocutores cubanos tinham me falado muitas vezes: os famosos apagões que castigavam Havana durante o chamado Período Especial – a época de grave crise que começou com a queda da União Soviética e sobre cuja data de desfecho ninguém parece concordar. A diferença é que, pelo que sempre me contaram, os apagões dos anos 1990 eram vividos com grande barulho, alvoroço, festas e algazarras nas ruas. No momento pós-Ike, ao contrário, a ausência de música, de ruídos, de carros e de pedestres nas ruas contrastava fortemente com a buliçosa Havana dos dias ordinários, e tive a impressão de que eu e meus companheiros de viagem estávamos entre os poucos sobreviventes de uma hecatombe. Isso me deu um sentimento de pertencimento a uma coletividade que eu jamais experimentara em qualquer lugar. Era como se o ciclone tivesse varrido minhas diferenças estruturais em relação aos havaneses nativos e nos igualado temporariamente numa *communitas* (TURNER, 1969). Afinal, como a maioria dos moradores da cidade, eu enfrentara os furacões em casa, em uma edificação comum, e apenas vislumbrara de longe, no transporte coletivo, as embaixadas e hotéis iluminados no meio da cidade escura. Me senti então como parte real de Havana.

Essa identificação foi o primeiro mojito que fiz com os dois limões meteorológicos que o campo me deu. E a conexão não se limitava à cidade, nem era apenas sincrônica. Em meus passeios pós-ciclônicos eu deixei aflorar uma emoção que já sentira desde que soubera que Gustav se dirigia a Havana, mas que a angústia e o tédio tinham em grande medida sufocado e que, sentindo-me um tanto culpado por ela, não tinha conseguido admitir para mim mesmo: a excitação por viver um fenômeno que tem imensa importância social e cultural em Cuba. Os ciclones são o tema de ou têm um papel relevante em inúmeros versos populares, canções, pinturas, romances e livros de memória cubanos (CARPENTIER, 1962; RAMOS GUADALUPE, 2009; GUTIÉRREZ; SERRA, 2010); é comum o uso popular ou erudito do furacão como meio de crítica sócio-política e como metáfora de um suposto caráter nacional tempestuoso e desmedido (PÉREZ, 2001;

MACLE CRUZ, 2010; POGOLOTTI, 2010); e Fernando Ortiz – fundador e até hoje o nome mais importante da antropologia sociocultural cubana – escreveu um livro de quase setecentas páginas sobre as simbologias dos indígenas caribenhos a respeito dos furacões (ORTIZ, 1947; ver também MATOS ARÉVALOS, 2010).

E, como bem colocou a meteoróloga Miriam Teresita Llanes, “cada cubano tiene su vida marcada por algún ciclón memorable, sea el del veintiséis, el de Santa Cruz del Sur, el Flora o, más recientemente, Gustav y Ike. Cada generación tiene ‘su’ ciclón, que es algo así como una marca meteorológica de la cual no puede prescindir” (2010, p. 208). Não era à toa que por anos eu esperara secretamente experimentar um furacão em Cuba. Quando os noticiários anteciparam que a temporada de 2008 poderia ser uma das mais furiosas da história do país, eu me assustara e sentira certo medo antecipado. Mas, depois de passar pelos dois furacões – ou melhor, de vê-los passar por mim –, eu de certa forma me alegrei por estar em Havana em um ano que seria lembrado e narrado como aqueles outros inseparavelmente associados a furacões de proporções míticas: 1926, 1932, 1944, 1960... Gustav e Ike, com todo o dissabor que me trouxeram, me permitiram viver uma experiência central para os cubanos e compartilhar com eles sua “marca meteorológica”, como num ritual de passagem – temporal de passagem – através do qual eu senti que entrara plenamente na vida da ilha.

Essa não foi uma mera sensação subjetiva minha, pois desde então, quando menciono que enfrentei esses dois furacões em Havana, percebo que alguns cubanos veem isso como demonstração adicional de minha cubanidade – ou de que sou realmente *aplatanado* (adaptado à ilha como se fosse natural dali).⁶ Uma vez, por exemplo, um amigo me apresentou a um conhecido sorrindo e dizendo: “ele é brasileiro, mas pode falar com ele como se ele fosse cubano. Ele já passou até por dois furacões aqui”. Gustav e Ike contribuíam assim para solidificar e aprofundar a intimidade cultural (HERZFELD 1997) que já me unia a meus interlocutores e que lhes dá confiança para compartilhar comigo impressões que normalmente relutam em mostrar a estrangeiros não *aplatanados*.

De maneira mais imediata, os furacões me ajudaram também a me inserir mais profundamente na vida de meu *barrio*.⁷ Foi nele que, em ambas ocasiões, participei intensamente das típicas atividades conjuntas pós-tempestade: verificar curiosamente os

⁶ O termo *aplatanado* vem da palavra *plátano* (banana), em referência à origem estrangeira da bananeira, à sua excelente adaptação ao solo cubano, e à centralidade de seu fruto na dieta nacional (ver nota 5).

⁷ Em Cuba o termo *barrio* designa uma vizinhança de uns poucos quarteirões, e não todo um bairro (que é designado pelo termo *reparto*).

estragos em edifícios públicos e privados; reparar casas e escolas; recolher lixo e destroços; conversar e focar sobre os efeitos dos ciclones (ouviam-se então frases como: “em Centro Habana as coisas estão bem piores que aqui”; “a casa de fulana está para desabar”; “beltrano quase enfartou”; “morreu uma pessoa em Marianao que não foi contada pelo governo”; “as bananas desapareceram das feiras”; “só estão vendendo legumes *por la izquierda*, pelos olhos da cara”). Tudo isso, como as tribulações de meu despejo, estreitou meus laços com os vizinhos, que durante e depois dessa época se abriram muito mais comigo, enriquecendo minha pesquisa e meu conhecimento local. Devo muito, portanto, à efervescência pós-ciclone que, como bem descreveu a jornalista e ensaísta Graziela Pogolotti, é marcada pela “aventura del descubrimiento”, pela “euforia del regreso a la vida” e por um verdadeiro “renacer compartido” (2010, p. 115).

Foram muitos os ensinamentos empíricos que esse estreitamento de laços me proporcionou, mas aqui quero citar os mais diretamente relacionados a essa experiência ciclônica. A efervescência pós-furacão deixou claro para mim como meus vizinhos criavam então uma comunidade local distinta do Estado ao mesmo tempo em que entravam em relações de troca e reciprocidade com ele. Por um lado, eles criticavam que aquela entidade abstrata que eles chamavam de *gobierno* não realizava todas as tarefas de recuperação que esperavam dele, e se diferenciavam dessa entidade ao levar a cabo tais tarefas por conta própria. Por outro lado, sempre que estavam em presença de alguém visto como representante do Estado (um presidente de CDR ou um funcionário do Ministério da Construção, por exemplo), expressavam sua gratidão e lealdade ao governo, esperando assim obter uma maior assistência institucional. Ambas práticas ajudavam a produzir performaticamente aquilo que Timothy Mitchell (1999) chamou de *state effect*: a ilusão de que, ainda que todos os sujeitos participem de uma maneira ou de outra do aparato estatal, o Estado parece existir como uma entidade real e discreta, à parte da sociedade. Eu via diante de meus olhos como os furacões propiciavam, dessa forma, a reprodução da concepção de Estado em Cuba (GONÇALVES, 2012).

Além disso, ao participarem da reciprocidade típica do socialismo real em que os cidadãos trocam demonstrações de apoio político por favores concedidos pelo Estado (VERDERY, 1991, 1996), meus vizinhos reproduziam o discurso oficial, incessantemente repetido na mídia cubana, que afirma que o Estado cubano dá uma proteção exemplar à vida dos cidadãos e que a população lhe é imensamente grata por isso. De forma similar

aos soviéticos estudados por Jeffrey Brooks (2000) e Alexei Yurchak (2006), esses cubanos contribuíam para a reprodução da ideologia oficial ao dar-lhe voz com o objetivo pragmático de obter benefícios. E, como de fato os ciclones tropicais matam muito menos em Cuba que em outros países da região, eles fornecem uma ocasião ideal para o exercício e espetacularização do biopoder do Estado cubano, ou seja, do controle que ele exerce sobre a população através da capacidade de deixar morrer ou de fazer viver (FOUCAULT, 1977).

Nada disso, como já indiquei, impede que as mesmas pessoas continuem criticando o Estado, mesmo em sua dimensão biopolítica. Foi aliás uma crítica que ouvi em plena temporada ciclônica e que usava o furacão como metáfora política que mais me ajudou a entender a natureza rotatória da temporalidade predominante em Cuba. Eu estava em uma longa fila em uma padaria às vésperas da chegada de Ike quando alguém divagou em voz alta se ele seria mais devastador que Gustav. A isso uma senhora respondeu que nada poderia ser pior que o furacão em que os cubanos viviam havia cinquenta anos. Ela se referia, é claro, ao regime instalado em 1959. Essa perspicaz metáfora, como analisei em outro texto (GONÇALVES, 2017), trazia em si observações implícitas sobre uma temporalidade circular marcada pelo retorno constante de velhas batalhas patrióticas e de dificuldades quotidianas recentes. Mesmo se Gustav e Ike não tivessem me ensinado tantas outras coisas, teria valido a pena enfrentá-los apenas para ouvir esse comentário sobre as relações entre poder e temporalidade em Cuba.

Água e fogo: queimaduras

Não é fácil navegar o mitificado sistema de saúde cubano. Tive a oportunidade de entender isso na qualidade de paciente depois de sofrer um acidente em outubro de 2008. Filtros de água são raros em Cuba, e por isso a maioria das pessoas ferve água da torneira para torná-la potável. Eu não era exceção. Uma certa noite eu estava removendo uma grande panela de água fervente do fogão. Enfraquecido devido a uma gripe, não consegui segurar a panela tão firmemente como deveria e ela escorregou de minhas mãos. A água cobriu e queimou minhas pernas, arrancando consideráveis pedaços de pele. Com carne viva à mostra, sentindo uma dor dilacerante, gritando e chorando, corri para o chuveiro e coloquei as pernas sob água fria. Minha senhoria, desesperada e sabendo que uma ambulância demoraria horas para chegar, chamou um táxi para me levar ao pronto-

socorro havanês que atende a estrangeiros – pago, obviamente, em CUC. Ali os médicos diagnosticaram que minhas queimaduras eram de segundo grau, passaram pomadas antibióticas nelas e as cobriram de bandagens. Perguntaram se eu tinha condições higiênicas adequadas em casa e, diante de minha resposta afirmativa, me instruíram a ficar em repouso por aproximadamente um mês, levantando-me da cama apenas para ir ao banheiro e para trocar os curativos.

Eu deveria trocá-los, me disseram, a cada dois dias em algum hospital que tivesse um setor especializado em queimaduras, coisa de que a clínica para estrangeiros não dispunha. Conhecidos e amigos da área médica me alertaram que, se eu não conseguisse ser tratado no Hospital Hermanos Ameijeiras, eu deveria voltar ao Brasil. Segundo eles, devido à situação sanitária imprópria dos demais centros de saúde geral de Havana, aquele era o único em que eu provavelmente não pegaria uma perigosa infecção hospitalar. Como todos na cidade sabem dessa situação, há grande competição pelo atendimento nesse imenso hospital, localizado no centro da cidade e protegido por seguranças que impedem a entrada de pacientes sem consulta previamente marcada no local. Apenas os excelentes contatos de altos funcionários do centro de pesquisas a que eu estava afiliado me garantiram uma referência formal para ser tratado ali.⁸ Mesmo assim, na primeira vez que cheguei lá, os seguranças tentaram impedir minha entrada por não ter um comprovante escrito da tal referência. Só depois de perambular por vários escritórios do hospital, com as bandagens caindo pelas pernas, e de fazer alguns telefonemas, é que me deixaram chegar ao prosaicamente chamado *sector de quemados*.

Dois dias depois, sem aviso prévio, uma ambulância apareceu na porta de minha casa para me levar ao hospital, e fui tratado nela como um visitante ilustre. Era uma mudança de atitude impressionante. Depois disso, porém, o veículo não apareceu mais e passei a pegar um táxi regularmente para ir trocar os curativos. Só depois amigos me explicaram, rindo de minha ingenuidade, que os empregados da ambulância provavelmente não retornaram porque esperavam ter recebido no primeiro dia presentes ou gorjetas pelo serviço que me prestavam. De todo modo, isso não me incomodou em nada, pois achava um exagero e desperdício ser levado de ambulância para algo que seria uma rotina. Continuei indo ao famoso hospital, onde recebi um tratamento afável e eficiente na

⁸ Esses funcionários também conseguiram, mais uma vez através de contatos pessoais, que eu não pagasse um só centavo pelo tratamento que recebi nesse hospital. A saúde pública é gratuita para cidadãos de Cuba, mas estrangeiros, mesmo residentes, costumam pagar por serviços médicos no país.

maioria das visitas. Todavia, algumas vezes até nele faltaram pomadas, remédios e curativos, e nesses dias fui tratado em casa por uma vizinha enfermeira que dispunha desses produtos. Ela me atendeu com grande amabilidade e carinho, e só depois que insisti muito ela aceitou, ao final do período, um presente em retribuição a sua inestimável ajuda.

Graças a essa vizinha e ao tratamento na clínica e no hospital, me recuperei plenamente em um mês. Como no caso das adversidades que discuti nas seções anteriores, também nessa ocasião me preocupou o tempo perdido de pesquisa. Passar trinta dias entre minha cama e um hospital não era nada bom quando eu me preparava para entrar na reta final de meu ano de pesquisa. Contudo, consciente de que minha saúde tinha prioridade e de que os obstáculos anteriores tinham me ensinado muito, a angústia foi bem menor que antes. E, mais que das outras vezes, me esforcei conscientemente para fazer mojitos com esse limão que o campo me deu: li vários livros, escrevi e desenvolvi notas de campo, transcrevi algumas entrevistas, realizei outras com pessoas que me visitavam em casa. Também pude acompanhar de perto os reveladores conflitos interpessoais, sociais e políticos entre minha senhoria – branca, privilegiada, entusiasta do regime – e sua empregada doméstica – negra, pobre, crítica do governo –, que informaram muito minha escrita posterior (GONÇALVES, 2012; 2015)⁹. Porém, esse limão não foi tão suculento como os anteriores, pois, ao contrário dos demais, não me possibilitou uma sociabilidade muito mais intensa e rica – talvez um ingrediente indispensável para se fazer um bom mojito antropológico. Registro essa experiência aqui em parte como testemunho de que nem todas as adversidades etnográficas são igualmente produtivas para a pesquisa. E *no es fácil* admitir isso.

Ainda assim, essa adversidade me ensinou sobre algo bem distante de meus temas de pesquisa: o sistema de saúde cubano. Graças a ela adentrei nesse sistema como paciente, ganhando uma visão interna dada a poucos pesquisadores especializados no tema. Geralmente tais especialistas conhecem instituições médicas específicas em condições controladas, sob a supervisão de burocratas e pessoal médico cubanos que têm interesse em preservar a boa reputação do sistema de saúde do país. O controle sobre visitas a instituições de saúde cubanas é geralmente muito estrito.

⁹ Desde a dolarização e liberalização da economia nos anos 1990 tem aumentado em Cuba o trabalho doméstico informal, comumente exercido por mulheres negras.

Em minhas frequentes e longas excursões por Havana, os únicos locais em que fui impedido de tirar fotografias, e até solicitado que apagasse as que havia tirado, foram hospitais. Não é à toa, portanto, que o retrato positivo traçado por pesquisadores, jornalistas e pacientes estrangeiros contrasta claramente com as impressões negativas que a maioria dos cubanos que conheço bem costuma me dar sobre a saúde pública em seu país. São corriqueiras em Havana as reclamações de que, enquanto o governo apresenta o país como *potencia médica*, faltam médicos em hospitais e policlínicas porque o país exporta profissionais para todo o mundo, deixando a população local ser atendida por estudantes inexperientes (alguns deles estrangeiros sem fluência em espanhol). Igualmente corriqueiras são as queixas pelas frequentes faltas de medicamento nas farmácias, clínicas e hospitais. Já ouvi casos de salas de recém-nascidos prematuros sem condições higiênicas mínimas e de vira-latas da rua passeando livremente por enfermarias. Uma amiga passou mais de um ano com um sério corrimento vaginal porque os médicos não consideravam isso um caso de urgência e se negavam a operá-la. Um amigo estudante de medicina me contara como um hospital em processo de restauração já tinha perdido, antes mesmo de ser reinaugurado, muitos de seus equipamentos clínicos e materiais de infraestrutura (como cadeiras e lâmpadas), que foram roubados por pessoas que os vendiam *por la izquierda*.

Embora eu confie muito mais em meus interlocutores cubanos que nos observadores estrangeiros, o que eu vivi como paciente não foi o inferno descrito por uns nem o paraíso enxergado por outros. Minha experiência foi curta e limitada, mas certamente me permite rejeitar romantizações externas. De todos modos, meu acidente me permitiu ter uma visão privilegiada de uma esfera que estava longe de minhas preocupações etnográficas. De forma mais geral, pude entender a saúde pública como mais uma esfera na qual os cubanos constroem uma oposição entre um mundo privado de solidariedade interpessoal e um imaginado Estado distinto e separado desse mundo, tecendo relações de troca e reciprocidade tanto dentro daquele mundo quanto com aquele Estado. Por exemplo, uma enfermeira que, em uma situação institucional, seria vista como uma agente do Estado, se diferenciava dele e prestava uma assistência entendida por todos como pessoal e solidária quando era conhecida através de redes de vizinhança e amizade. As pessoas esperam das instituições estatais proteção e bem-estar em troca de aquiescência política, mas como os serviços prestados são deficientes e frustram suas expectativas de reciprocidade, elas se

sentem moralmente justificadas para utilizar privadamente preciosos recursos estatais, como ambulâncias, curativos e remédios. Tais recursos, assim como o próprio conhecimento médico fornecido pelo Estado, entram nas redes de solidariedade não-oficiais em que pacientes trocam presentes e serviços com os sabidamente mal remunerados profissionais da saúde. Por isso é objeto da imaginação popular cubana a imagem da casa de um médico repleta de objetos presenteados por seus pacientes informais. Em suma, assim como meu despejo e os furacões, meu acidente me mostrou como os cubanos compensam a corrosão do projeto socialista oficial pela construção de uma moral alternativa. E aprendi – literalmente na pele – que às vezes é essa moral alternativa que garante a saúde das pessoas em Cuba.

Conclusão

Convertir el revés en victoria. Fidel Castro lançou essa *directiva* à população cubana em 1970, quando anunciou o fracasso da campanha que por três anos agitara o país visando à obtenção de uma megassafra recorde de cana-de-açúcar (ECKSTEIN 2003). Em diferentes versões – especialmente a mais curta, *reveses en victorias* –, a expressão se tornou um lema propagandístico do governo cubano. Usado para convocar a população a novas mobilizações diante de diferentes obstáculos, o lema pode ser lido metapragmáticamente (SILVERSTEIN 1976) como descrição de uma das estratégias ideológicas mais comuns do regime: enfatizar discursivamente seus fracassos e dificuldades para justificar os sacrifícios continuamente exigidos da população e se auto-apresentar como revolucionário mesmo depois de estar há décadas no poder. Como argumentei em outro texto (GONÇALVES, 2017), essa ênfase oficial nos fracassos do socialismo ressoa com a retórica popular das dificuldades cotidianas na ilha, resumida no refrão *no es fácil* na descrição do dia-a-dia como uma *lucha*. Ou seja, até o governo parece dizer repetidamente que a vida em Cuba *no es fácil*.

A análise que fiz acima de três grandes adversidades que enfrentei em meu trabalho de campo também guarda semelhanças com a convocação a transformar *reveses en victorias*. Se não fosse pelo tom triunfalístico dessa expressão, eu poderia dizer que quis chamar a atenção neste artigo para a possibilidade e necessidade de converter *reveses etnográficos* em *vitórias etnográficas*. Em outras palavras, quis destacar, através de exemplos pessoais, a produtividade – ainda que desigual – das adversidades apresentadas pelo trabalho de campo antropológico. Argumentei que os dissabores que o despejo, os

furacões e as queimaduras me trouxeram tornaram-se ocasiões produtivas, em que aprendi muito sobre vários temas, especialmente a ansiedade moral, a produção do Estado, a solidariedade informal e a economia de dádivas na Cuba contemporânea. A duras penas, aprendi muito também sobre a elástica temporalidade na ilha e sua relação com a retórica das dificuldades quotidianas. Os três grandes percalços que discuti acima contribuíram ainda para que eu sentisse internamente o que meus interlocutores cubanos querem dizer quando observam que *no es fácil*.

Para que não se pense que essa produtividade se restringe ao estudo de lugares como Cuba, onde as dificuldades são tema privilegiado do discurso estatal e da retórica popular, quero concluir evocando etnografias de outros contextos que também deixam evidente que é possível e importante fazer mojitos com limões do campo – inclusive com alguns bem mais amargos que os que a pesquisa em Cuba me deu. Por exemplo, aquela que talvez seja a anedota etnográfica mais famosa da antropologia deixa claro que foi uma adversidade – a fuga de uma batida policial – que permitiu a Clifford Geertz (1973) obter uma relação próxima com os moradores de uma aldeia balinesa e escrever sua influente análise de uma atividade ilegal que os fascinava. De forma mais explícita, Paul Rabinow (1977) observa que inicialmente considerou a posição social marginal e desajustada de seu principal interlocutor marroquino como um grande problema para seu trabalho de campo, mas isso na verdade o levou a uma compreensão da alteridade que talvez não tivesse tido de outro modo. Às vezes uma adversidade pode mesmo levar um antropólogo a uma frutífera nova vertente de pesquisa. Foi o caso de Katherine Verdery, que, quando proibida pelo governo romeno de fazer trabalho de campo na aldeia em que vinha pesquisando, se voltou para documentos históricos a partir dos quais escreveu um estudo clássico do socialismo real (1991).

Outros exemplos mostram que mesmo as adversidades do trabalho de campo em contextos violentos podem ser produtivas – quer se trate de violência criminalizada (BOURGOIS, 1996), de violência política (DONHAM, 1999), ou de violência em que a fronteira entre crime e política é contestada (CHANCE, 2018). Quando se mudou para o East Harlem, Philippe Bourgois planejava estudar a pobreza nova-iorquina, mas encontrou ali um universo de violência relacionado ao uso e comércio de drogas ilícitas e acabou criando laços estreitos com jovens porto-riquenhos envolvidos nessas atividades. Não apenas tais atividades se tornaram seu objeto central de estudo, mas também foram

situações adversas, como seu desentendimento com um prestigioso traficante local, que lhe deram dados para entender as redes sociais construídas em torno do crack (1996). Logo depois que Donald Donham chegou à Etiópia para realizar pesquisa de campo sobre trabalhadores rurais, eclodiu a revolução de 1974, que o expôs a adversidades como um conflito com lideranças locais, a desconfiança de que ele era um agente da CIA, a prisão de seu assistente e uma ameaça de expulsão do país. Mas posteriormente ele fez uso etnográfico dessas mesmas tensões para refletir de forma inovadora sobre a relação entre modernidade e revolução na África contemporânea (1999). Mais recentemente, o movimento social de moradores de assentamentos informais na África do Sul analisado por Kerry Chance foi vítima de vários ataques violentos – talvez com aquiescência governamental – durante seu trabalho etnográfico. Esses ataques fizeram com que ela e seus camaradas vivessem perseguidos em esconderijos por algum tempo, e lhes causaram um sofrimento incomum. Mas essa experiência traumática permitiu à antropóloga compreender e analisar a dimensão psicológica desses conflitos e suas complexas relações com identidades étnicas e nacionais (2018).

Essas etnografias – que leio aqui um tanto a contrapelo – sugerem que as adversidades do trabalho de campo podem ser valiosas para a produção de conhecimento antropológico em contextos diversos, muito diferentes do de Cuba. Isso requer, é claro, certo esforço e reflexão conscientes do antropólogo – e algumas boas doses de otimismo e bom humor. De todos modos, o caso de um país em que as adversidades são assunto popular e lema governamental apenas evidencia e ressalta algo que também vale para outros lugares: o trabalho de campo não é fácil, mas podemos transformar os seus reveses, assim como outros que a vida nos dá, em vitórias. Ou pelo menos em mojitos.

Referências Bibliográficas

- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah. (Orgs.) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- BOURGOIS, Philippe. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BROOKS, Jeffrey. *Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

- BURAWOY, Michael; LUKÁCS, János. *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- CARPENTIER, Alejo. *El siglo de las luces*. México, DF: Compañía General de Ediciones, 1962.
- CHANCE, Kerry Ryan. *Living Politics in South Africa's Urban Shacklands*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. (Org.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 27, pp. 1-12, 1978.
- DOMÍNGUEZ, Jorge. *Cuba: Order and Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- DONHAM, Donald. *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ECKSTEIN, Susan. *Back from the Future: Cuba under Castro*. London: Routledge, 2003.
- ESTÉVEZ, Abilio. *Inventario secreto de La Habana*. Barcelona: Tusquets, 2004.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- FEHÉR, Ferenc; HELLER, Agnes; MÁRKUS, György. *Dictatorship over Needs*. New York: St. Martin's Press, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de M.T.C. Albuquerque e J.A.G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- GAL, Susan. A Semiotics of the Public/Private Distinction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Durham, NC, vol. 13, n. 1, pp. 77-95, 2002.
- GAL, Susan; KLIGMAN, Gail. *The Politics of Gender After Socialism: A Comparative Historical Essay*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- GEERTZ, Clifford. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. In: _____. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. Pp. 412-453.
- GONÇALVES, João Felipe. *The Hero's Many Bodies: Monuments, Nationalism, and Power in Havana and Miami*. Tese (doutorado). Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago, 2012.
- _____. Martí versus Martí: Nacionalismo e hegemonia em Havana e Miami. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 102, pp. 69-87, 2015.
- _____. Revolução, voltas e reveses: Temporalidade e poder em Cuba. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 32, n. 93, e329305, 2017.

- GUTIÉRREZ, Amauri; SERRA, Mariana. Los huracanes en la literatura cubana. *Catauro – Revista Cubana de Antropología*, Havana, vol. 12, n. 22, pp. 52-56, 2010.
- HAVEL, Václav. The Power of the Powerless. In: VLADISLAV, J. (org.). *Living in Truth*. Boston: Faber and Faber, 1987. Pp. 36-122.
- HERNÁNDEZ-REGUANT, Ariana. (Org.) *Cuba and the Special Period: Culture and Ideology in the 1990s*. Nova York: Palgrave-McMillan, 2009.
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. London: Routledge, 1997.
- JUSIONYTE, Ieva. *Savage Frontier: Making News and Security on the Argentine Border*. Berkeley: University of California Press, 2015.
- KLIGMAN, Gail. *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- KORNAI, János. *The Socialist System: The Political Economy of Communism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- LLANES, Miriam Teresita. Huracanes. Desastres naturales en Cuba. *Catauro – Revista Cubana de Antropología*, Havana, vol. 12, n. 22, pp. 208-209, 2010.
- MACLE CRUZ, Jorge. El huracán como instrumento de análisis de la sociedad. *Catauro – Revista Cubana de Antropología*, Havana, vol. 12, n. 22, pp. 57-65, 2010.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge, 1922.
- MATOS ARÉVALOS, El huracán: arqueología de lo cubano. *Catauro – Revista Cubana de Antropología*, Havana, vol. 12, n. 22, pp. 38-42, 2010.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003. Pp. 181-312.
- MITCHELL, Timothy. Society, Economy, and the State Effect. In Steinmetz, G. (org.) *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999. Pp. 76-97.
- ORTIZ, Fernando. *El huracán: su mitología y sus símbolos*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1947.
- PÉREZ, Louis. *Winds of Change: Hurricanes and the Transformation of Nineteenth-Century Cuba*. Durham, NC: University of North Carolina Press, 2001.
- PÉREZ-STABLE, Marifeli. *The Cuban Revolution: Origins, Course and Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- POGOLOTTI, Graziela. El ciclón del 44. *Catauro – Revista Cubana de Antropología*, Havana, vol. 12, n. 22, pp. 114-116, 2010.
- RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

- RAMOS GUADALUPE, Luis Enrique. *Hurricanes: desastres naturales en Cuba*. Havana, Editorial Academia, 2009.
- RODRÍGUEZ RUIZ, Pablo et al. *Las relaciones raciales en Cuba*. Havana: Fundación Fernando Ortiz, 2010.
- ROUTON, Kenneth. *Hidden Powers of the State in the Cuban Imagination*. Gainesville: University Press of Florida, 2012.
- RUBY, Jay. (Org.) *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- SAWYER, Mark. *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SILVERSTEIN, Michael. Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. In BASSO, K.; SELBY, H. A. (org.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. Pp. 11-55.
- TURNER, Victor. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine Publishers, 1969.
- VERDERY, Katherine. *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- . *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press, 1996.
- WEINREB, Amelia Rosenberg. *Cuba in the Shadow of Change: Daily Life in the Twilight of the Revolution*. Gainesville: University Press of Florida, 2009.
- WORLD METEOROLOGICAL ASSOCIATION. *Report on 2008 Hurricane Season in Cuba (Submitted by Cuba)*. Nassau: [s.n.], 2009.
- YURCHAK, Alexei. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

autor João Felipe Gonçalves
 É professor-doutor no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, com graduação em Ciências Sociais (UFMG), mestrado em História (John Hopkins University) e Antropologia Social (Museu Nacional - UFRJ), e doutorado em Sociocultural Anthropology, pela University of Chicago.

Recebido em: 30/12/2017
Aceito para publicação em: 09/04/2018

Aspectos ético-metodológicos do fazer etnográfico a partir do convívio com usuários de crack

YGOR DIEGO DELGADO ALVES

Universidade Federal de São Paulol, São Paulo, São Paulo, Brasil

PEDRO PAULO GOMES PEREIRA

Universidade Federal de São Paulol, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p376-398

resumo: A etnografia em ambientes onde ocorrem práticas ilícitas, certamente nos impõem questões ético-metodológicas da maior relevância. Conviver com as pessoas, nestes casos, envolve riscos específicos, tanto aos pesquisadores quanto a seus interlocutores. Incurrir em atos ilegais pode se revelar uma contingência para se permanecer no campo, onde as barreiras legais se somam aos limites fixados pelos corpos. O uso da droga é capaz de sugerir uma ética própria que não é inerente a ela, mas condicionada por uma situação que foge radicalmente ao controle do antropólogo. Os usuários de crack se revelaram detentores de conhecimento acurado sobre sua condição de vida e bons parceiros na produção de conhecimento acadêmico a respeito deles mesmos.

palavras-chave: etnografia; ética; metodologia; crack; observação participante

Ethic-methodological aspects of ethnographical work from living together with crack users

abstract The ethnography in environments where there are illicit practices certainly imposes ethical and methodological issues of greater importance. Living with people, in these cases, involves specific risks, both to the researchers and to their interlocutors. Incurring in illegal acts may prove to be a contingency to remain in the field, where legal barriers add up to the limits set by bodies. The use of the drug can suggest an ethic of its own that is not inherent to it but conditioned by a situation that is radically beyond the control of the anthropologist. Crack users have revealed accurate knowledge of their living conditions and good partners in the production of academic knowledge about themselves.

keywords ethnography; ethics; methodology; crack cocaine; participant observation

Introdução

No presente artigo serão discutidos os dilemas éticos e as dificuldades operacionais da etnografia, com base na experiência adquirida a partir da pesquisa de campo realizada entre usuários de crack na região central de cidade de São Paulo, entre os anos de 2012 - 2014. Esta experiência será cotejada com excertos da literatura sobre metodologia e ética da pesquisa que orientaram tanto o trabalho de campo, quanto a escrita da tese de doutorado em antropologia social do primeiro autor.

As barreiras e desafios a serem vencidos se iniciaram com as primeiras tentativas de aproximação com o campo. Puderam ser rapidamente superadas pelo auxílio de um guia usuário de crack pertencente ao círculo social do etnógrafo. As possibilidades então abertas à interação nas rodas de crack e aspectos cruciais da cultura de uso, acabaram por nos levar a uma postura mais próxima do participante observador.

Consideramos importante ressaltar dentro do que chamamos de cultura do uso do crack “a profunda heterogeneidade dos modos de consumo (da droga), das razões, crenças, valores, ritos, estilos de vida e visões de mundo que o sustentam.” (MACRAE, 2004, p.40). Com isto buscamos uma perspectiva que fuja das classificações estritamente farmacológicas das substâncias psicoativas que, no geral, quase nenhum peso atribuem a fatores de ordem social ou cultural. Desde Howard Becker (2008) sabemos o quanto as ideias dos consumidores sobre certa substância psicoativa influenciam seus efeitos e o modo como são usadas. Como nos aponta Gilberto Velho, pioneiro dos estudos antropológicos sobre drogas no Brasil, “não é a droga em si, mas são os usos da droga que importam; o que tem significado sociológico, antropológico, é o uso da droga” (LABATE et. al., 2008, p.125).

O efeito empatogênico da experiência de fumar crack teve consequências sobre a pesquisa, principalmente na dinâmica dos diálogos com os interlocutores, que apenas foram possíveis, da forma como se deram, pela confiança conquistada em campo. Nestes locais, as condições eram as impostas pelo meio, o que exigiu uma grande dose de sinceridade e abertura quanto aos objetivos da pesquisa. Longe de acrescentar mais

dificuldades, esta postura possibilitou compartilhar parte significativa dos textos escritos com os usuários de crack e obter importantes contribuições.

Algumas dificuldades técnicas como a impossibilidade do manejo de caderno de campo nas cenas de uso e os procedimentos que vieram a tornar viáveis as gravações são consideradas em consonância com os riscos ao antropólogo e interlocutores. Por fim, considerações éticas quanto a divulgação, obtenção dos dados e conclusões do trabalho surgem ao se levar em conta o contexto proibicionista em que se dá o debate sobre drogas no Brasil.

O proibicionismo impôs uma ordem valorativa sobre diferentes substâncias psicoativas, o que trouxe consequências à produção acadêmica que “terminou entrincheirada, na maior parte das vezes do lado “certo” da batalha, ou seja, na luta contra as drogas.” (FIORE, 2012, P.9). Um dos fatores que levaram à proibição de certas substâncias foi o processo de urbanização caótica e o temor das elites com seu descontrole. O que ensejou políticas repressivas sobre produtores, consumidores e vendedores de drogas. Nossa pesquisa se realizou no interior deste tensionamento.

As dificuldades iniciais em acessar o campo e a importância de um guia

A prática etnográfica baseia-se na pesquisa de campo com observação participante desde os primórdios da antropologia cultural (BERNARD, 2008). Envolve aproximação e serve-se da observação e anotação de informações acerca da vida de pessoas capazes de se sentirem suficientemente confortáveis com a presença e proximidade do pesquisador. Além disso, permite certo tipo de conhecimento experimentado que possibilita uma fala convincente sobre o tema pesquisado a partir das entranhas do etnógrafo¹.

Cabe ressaltar que nem todo trabalho de campo é observação participante, mas toda observação participante é trabalho de campo, pois coloca o antropólogo onde a ação acontece. Permite participar de rituais e conversar sobre temas sensíveis, aprender o linguajar e experimentar um estilo de vida tanto quanto for possível. É importante a capacidade de agir de modo a permitir o “fluir” do cotidiano ao seu redor, adquirir

¹ Fala esta que pode versar desde o consumo de *ecstasy* em meio a dança nas *raves* cariocas (ALMEIDA; EUGENIO, 2008), até o uso do crack por todo um dia no centro de São Paulo.

conhecimento necessário para saber, por exemplo, quando rir e onde está a graça, assim como para fazer rir propositalmente.

A observação participante consiste em imergir em uma cultura e aprender como sair desta imersão para intelectualizar a partir do que foi visto, escutado e experimentado; e depois, colocar tudo em perspectiva e escrever convincentemente. Trata-se de estar pessoalmente interessado nas ocorrências do local, inclusive fofocas, de apresentar-se cada vez mais de acordo com o jeito local para acessar os detalhes da vida familiar, da preparação ou obtenção e consumo dos alimentos e da toalete. Ater-se às habilidades de manufatura, como confeccionar o cachimbo de tragar o crack, analisar as querelas, as cenas de uso, fatos frequentemente triviais, embora, muitas vezes dramáticos e sempre significativos.

Aparentemente, pelos relatos de experiências etnográficas, quanto mais vezes se é visto, menos preocupação se causa, até se tornar despercebido. Porém, sempre se faz necessária uma primeira abordagem, um momento de chegada. Em um ambiente de atividade proibida e perseguida, como o do uso crack, devido ao constante risco de investidas punitivas por parte da polícia, a recepção aos desconhecidos e a vigilância são atividades exercidas, ao menos na região central da cidade de São Paulo, a partir de certos papéis, como o de “contenção”² de determinada “biqueira”³. Na “biqueira”, com possibilidade de permanência para socialização e consumo do crack, mesmo o desconhecido apresentado na companhia de antigo frequentador será alvo da inquirição a respeito de suas credencias para lá estar. De quem é conhecido? Qual o seu propósito? O antropólogo descobrirá que o cardápio de motivos para se estar ali não é muito variado: ou irá adquirir droga e rapidamente se retirar, ou irá consumi-la no fumódromo. Caso não tenha papel aceitável será imediatamente convidado a “fazer o peão”, ou seja, retirar-se do local e só retornar caso possa se encaixar.

As primeiras incursões ao campo foram realizadas na região do centro de São Paulo conhecida como Cracolândia, nas tentativas iniciais nem sequer foi possível chegar ao local, demorando-se o pesquisador no reconhecimento dos arredores. Nas primeiras oportunidades de adentrar na cena de uso, observávamos, geralmente, a certa distância

² Uma espécie de vigia do local.

³ Como são chamados os locais de venda, por vezes também de uso de drogas em São Paulo.

sem conseguir deter-nos entre os usuários de crack. Foi encontrado um lugar de observação em um bar situado em frente a uma mureta utilizada para recostar-se durante o consumo da droga. Lá, podiam-se beber garrafas de água e sentar-nos ao balcão ou em uma das três mesas disponíveis, obter informações com os frequentadores e conversar com os usuários - presenças habituais no estabelecimento para comprar cigarros, isqueiro, salgados - além de presenciar a dificuldade destes para usar o banheiro. Foi possível testemunhar o drama de uma jovem expulsa do bar; ao procurar saber do balconista as razões para esse tipo de tratamento, soube-se que se ela não consome, não há como justificar seu uso do banheiro e o respectivo gasto com água. Pôde-se presenciar um pouco das dificuldades enfrentadas por mulheres usuárias para manterem a higiene na rua. Fora do bar, na calçada em frente, ou na rua, entre os usuários de crack, a situação não é tão diferente, caso não se esteja lá para fumar crack, não há como permanecer sem causar algum incômodo. Assim sendo, aos poucos, foi-se compondo um visual adequado à permanência e circulação na cena. Para Edward MacRae (2004), em uma situação de campo deve-se, na medida do crível, livrar-se dos signos mais obstrutivos do trabalho. As vestimentas associadas à classe média colocam o antropólogo em situação pouco confortável e digna de suspeição no campo⁴. A nova indumentária foi composta por boné, propositalmente com inscrições do cantor Bob Marley, isqueiro adquirido quando da primeira tentativa de incursão, maço de cigarros e óculos escuros, estes últimos ajudariam, como pensado na época, a esconder o olhar curioso e de não usuário⁵. O fato de não sermos usuário era também denunciado pelo sobrepeso, visível principalmente na face, como revelado depois.⁶

O modo inicial de acessar o campo foi alterado quando fomos indicados a Newman, um engenheiro da nossa faixa etária, por volta de 45 anos de idade na época, e usuário constante de crack. O contato foi feito por meio de dois colegas do ensino médio, ambos haviam sido, assim como nós, usuários de drogas durante a juventude; o encontro com Newman foi marcado por telefone⁷. Ele acabou sendo um guia (WHYTE, 2005 [1943],

⁴ Em suma: faz parecer polícia, segundo os esclarecimentos dos usuários em mais de uma ocasião.

⁵ Ao se fumar crack, se adquire um olhar específico que denuncia o consumo da droga. A sua ausência, por outro lado, acusa o não uso.

⁶ Também havia pouco tempo para a dedicação ao campo no início da pesquisa, visto que era entre o período do pesquisador deixar a filha na escola e retornar para buscá-la quatro horas e meia depois.

⁷ A primeira conversa foi através da rede social Facebook.

p. 351) de nossa entrada no campo, o que foi um grande facilitador do acesso. O fato dele ser do mesmo círculo social do pesquisador não parece ter tido maior importância na qualidade da relação que desenvolvemos. Boas relações também foram estabelecidas com outros interlocutores provenientes de estratos sociais diversos do nosso. O que parece ter sido mais importante foi o uso pregresso de drogas, isto nos dotava de certo repertório de expressões próprias ao contexto que desejávamos acessar⁸. Mais ainda no caso de Newman, compartilhávamos termos de uma época, anos 80 e 90, vivida por ambos. Esta experiência pregressa permitiu também tecer questões de ordem prática a respeito da dinâmica do uso da droga que somada às questões advindas da leitura de estudos sobre o uso de substâncias como Zinberg (1984), Grund (1993), Fernandez (2007), Malheiros (2012; 2013) e Edward MacRae (2004; 2013) terminou por fornecer o esquema conceitual, disciplinadamente apreendido, possibilitador de certo olhar (OLIVEIRA, 1998) sobre os ambientes de uso, as representações e práticas que neles se desenrolavam.

Era impossível ir a campo e fazer as anotações *in loco*, devido ao fato de levantar-se suspeitas imediatas na Cracolândia, mesmo posicionando-se relativamente distante dos usuários, dentro de um bar⁹. Fato idêntico ocorria nos lugares de uso frequentados com Newman e, por isso, as notas eram escritas após retorno do campo, juntamente com as transcrições das gravações, nos casos em que foi possível utilizar o telefone celular ou outro dispositivo para realizá-las, isto permitiu um processo rico de rememorar, elaborar e escrever.

Participando de roda de crack em uma “biqueira”

Quando começamos a participar das rodas de crack, percebemos que nossa presença como não usuário era em si um constrangimento, só superável no futuro por uma postura mais próxima possível do participante observador. Havia um certo pudor, perceptível em algumas pessoas, de usar crack quando nos encontrávamos no local. Apenas tempos depois ficou claro, pela pesquisa de campo, um dos valores importantes entre

⁸ No entanto, devemos tomar certo cuidado. Por tratar-se de ambiente relativamente próximo ao do pesquisador; por este possuir histórico de uso intensivo de drogas, o que poderia contribuir para obtenção da confiança necessária ao trabalho etnográfico baseado na qualidade das relações. Há sempre de se tomar precauções para que a natureza da confiança e envolvimento pessoal nas relações de campo em excesso não enviesse a pesquisa. (JOHNSON, 1983)

⁹ Chegamos a ser advertidos por um frequentador do bar onde nos posicionáramos sobre o sério risco de sermos confundidos com policial, caso continuássemos a escrever em nossa caderneta de campo.

usuários de crack: não fazer uso em frente ao “Zé povinho”¹⁰. Não dar espaço para a maledicência, a crítica e o olhar reprovador, assim como não demonstrar ser desrespeitoso com quem não fuma, sendo agressivo ao exibir o consumo do crack, principalmente ao tratar-se de crianças.

Ao nos dirigirmos com Newman, após contatos iniciais em que ele pôde demonstrar as técnicas de manipulação da droga e nos quais vivenciamos seu consumo coletivo, para certo local de comércio e uso de crack com uma quantidade significativamente maior de pessoas que os visitados inicialmente, temos um importante impacto. Porém, hesitações e medos começam a se dissipar conjuntamente com o maior convívio com os interlocutores. Passamos a experimentar uma contínua e segura dissolução das noções preconcebidas até sua inversão rumo a uma maior identificação e reconhecimento dos valores morais, estéticos, gostos e preocupações, enfim, dos sentimentos próprios deste estilo de vida, desta parte desprezada de nossa cultura popular: a cultura do uso do crack.

Não foi tão simples permanecer no ambiente da observação participante. Na “biqueira” com fumódromo fica usuário e “vapor”¹¹. Ir apenas observar e estar com eles é uma intromissão, causa desconforto, insegurança quando não franca hostilidade¹². Fica patente a relevância de Newman (nosso interlocutor e guia) como facilitador no acesso e socialização na “biqueira”. Também nos começa a aparecer com maior clareza a importância ética de manter a revelação de nosso papel de pesquisador sob a responsabilidade do interlocutor, do nativo, afinal, trata-se de sua segurança no campo durante e após o término de nossa pesquisa. Qualquer atitude irresponsável e voluntarista por parte do etnógrafo poderia colocar as amizades, reputação e mesmo a vida de nosso interlocutor e guia na introdução ao campo em risco. Contudo, em todas as situações de pesquisa, o papel de pesquisador sempre pôde ser revelado em seu devido tempo. Mesmo com as precauções de Newman, na primeira noite em certa “biqueira”, uma frequentadora do barraco em que nos encontrávamos alojados iria incomodar-se com o fato de alguém estar lá sem fazer uso do crack como todos os outros. Isto geraria uma reclamação à

¹⁰ Termo utilizado para designar os não usuários de crack em atitude julgadora com relação aos craqueiros.

¹¹ Responsável pela venda de drogas em uma “biqueira”.

¹² Portanto, como fez Malinowski, cada vez mais: “Tive de aprender a comportar-me como eles e desenvolvi certa percepção para aquilo que eles consideravam como ‘boas’ ou ‘más’ maneiras.” (MALINOWSKI, 1978, p. 22)

“contenção”, a quem fomos apresentados na chegada a “biqueira”, e ele viria nos ameaçar com uma faca dentro do mesmo barraco.

A empatia, o crack e a interlocução

Chegamos a transportar certo interlocutor que se encontrava no intuito de ir a local de comércio de aparelhos celulares roubados. Contribuir para a venda de produto de roubo, certamente é crime e possui suas implicações legais e éticas; possivelmente não o teríamos levado caso tivéssemos todas as informações: primeiro de tratar-se de produto deste tipo e segundo de estarmos nos dirigindo à Praça da Sé, para lá, efetuar a transação. A princípio estaríamos apenas “dando um cavalo”, ou seja, uma carona. Contudo, sem acompanhar os nativos, como cumprir o imperativo do ofício de antropólogo legado por Malinowski?¹³

Os etnógrafos não dispõem de orientações suficientes no momento de fazerem suas opções éticas em pesquisas com interlocutores cujas atividades incluem atos de violência. (MACRAE; VIDAL, 2006) Procedimentos como a assinatura de atestados de consentimento se tornam surreais com pessoas procuradas pela polícia, por exemplo. Como a própria inserção no campo é negociada, os diálogos posteriores seriam consentidos por definição (OLIVEIRA, 2004). Não faz sentido consentimento para a autoincriminação. Enfim, esta papelada para proteção aos seres humanos tem por objetivo mais a salvaguarda das instituições de pesquisa e menos os sujeitos pesquisados, em seus interesses e dignidade (BOURGOIS; SCHONBERG, 2009).

Turnbull (1986) observou sobre o trabalho de campo que ele nos propicia oportunidade para rever nossas próprias ideias e valores, nosso próprio ser. Durante a etnografia voltamos-nos para nós mesmos e abandonamos o antigo, estreito e limitado *self*, para enfim descobrirmos um novo eu mais apropriado ao contexto. A companhia dos usuários de crack seguiu sendo, em todo período de trabalho de campo, a mais prazerosa e instigadora das interlocuções. Necessitávamos estar com eles para a pesquisa de campo e desejávamos estar em sua presença pela oportunidade de discutir o tema de nossa paixão intelectual naquele momento – o uso coletivo na roda de crack. Com nenhum outro grupo, mesmo os acadêmicos, esta questão pôde ser tão bem compreendida, vivida e

¹³ “Por outro lado, neste tipo de pesquisa, recomenda-se ao etnógrafo que de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno e participe pessoalmente do que está acontecendo.” (MALINOWSKI, 1978, p. 31)

compartilhada. Sentar em sua companhia no cotidiano de suas atividades não se apresentou como diferente de fumar com eles. Em uma roda de crack, fuma-se. No cotidiano se faz um “corre”, ou um “peão”, se está ou não se está junto na “caminhada”.¹⁴ Eles definitivamente estiveram juntos conosco em nossa caminhada etnográfica, a ponto de podermos compartilhar e discutir partes do texto que viria ser a tese de doutorado. O que fez com que “estar aqui”, entre os acadêmicos, e “estar lá” (OLIVEIRA, 1998, p. 25), no campo, se confundissem durante o processo de escrita. As conversas com nossos interlocutores foram muito mais constantes, importantes e estimulantes que as desenvolvidas entre pares, na comunidade acadêmica. Como se em contato com nossos interlocutores a discussão também ocorresse quase como entre pares.

Para um debate sobre a oposição entre “experimentar lá” e “escrever aqui”, outra questão se coloca: a de pensar a relação entre pesquisador e seus interlocutores como dispositivo central de construção do saber antropológico. Juntos, na “caminhada”, nos tornamos “parças”¹⁵, e esta relação pode ter papel fundamental na construção do tipo de conhecimento antropológico que nos interessa. Daquele que toma as atitudes de observador e observado como análogas, ou “reversas” (WAGNER, 1981). Pois afinal, o estudo da cultura, cultura é. Como na improvisação do jazz, todo ser humano inventa cultura e tínhamos a certeza íntima de que eles, a todo tempo, teciam considerações, elaboravam sobre nossa presença ali.

O ofício antropológico propõe a criação de uma narrativa a respeito do outro, que parte das relações construídas no campo. Quando se adentra na intimidade cultural nativa (HERZFELD, 1997) como procuramos fazer, certos relacionamentos passam a ser constantemente negociados. O tipo e profundidade das informações que daí irá surgir dependem e mesmo provém, grandemente, da qualidade destas relações. Antes de obter informações a respeito das relações entre nossos interlocutores, construímos relações com eles. É um movimento que vai das *relações com eles* para o saber sobre as *relações entre eles* (STRATHERN, 1999). Relacionar-se com usuários de crack e ser seu interlocutor foi fazer parte da “caminhada”, seu modo fundamental de habitar a terra (INGOLD, 2015[2011], p. 38).

¹⁴ “Corre”, “peão” e “caminhada” são termos nativos fundamentais para se iniciar o trânsito na cultura do crack. São três dimensões do movimento.

¹⁵ O mesmo que parceiros ou colegas.

Para a construção de um discurso que se pretenda simétrico (LATOURE, 1994), que não se coloque como superior ao discurso nativo, quanto mais intensamente afetado fôssemos pelas relações proporcionadas pelo campo e, principalmente, pelas mesmas forças que atuam sobre eles, naquilo que para nós era o campo e que para eles era a vida; mais nos foi permitido sentir, não a sensação no outro, mas em nós, as consequências de estar na mesma posição do interlocutor (FAVRET-SAADA, 2005). A partir deste encontro, a escrita etnográfica pode se dar de modo mais profícuo. Quando aceitamos participar ativamente na roda de crack, era atrás disto que estávamos, de impregnar-nos da fumaça proveniente da pedra dentro dos barracos dispostos na “biqueira” sob as mesmas condições de sujeição às intempéries do clima: o frio cortante de julho e o calor abrasador do primeiro mês do ano; e sob as ameaças da polícia de quem tivemos de nos esconder juntamente com nossos “parças”. Porém, cremos que consumir crack vá além da afetação de que nos fala Favret-Saada.

Pesquisadores(as) das tradições ayahuasqueiras fizeram uso do chá durante suas etnografias (cf. GROISMAN, 2000). Não faz sentido aos praticantes dos cultos que incluem o Santo Daime, por exemplo, que pessoas que não ingeriram o chá participem das cerimônias. Caso se queira acessar, por um período razoavelmente longo, os rituais onde o Daime é bebido fica quase como uma imposição consumi-lo. Algo semelhante ocorre com os rituais de consumo do “bloco”¹⁶ ou rodas de crack. Para fazer parte delas, se fuma. Isto permite um rico compartilhar de experiências. Não apenas sobre a “brisa”¹⁷, mas sobre a “caminhada” de cada um¹⁸. Para o usuário de crack que vive nas ruas de São Paulo, mais importante que discorrer sobre os efeitos da droga é falar sobre a vida.

Pudemos sentir o quanto o crack é empatogênico sob condições ambientais adequadas e o prazer provocado pela conversação sob seus efeitos. O que ocorria era um excesso de discurso, tanto do nosso interlocutor quanto do antropólogo. Energizados pelo consumo da pedra e possuindo histórias de vida que podiam encontrar experiências

¹⁶ O mesmo que pedra de crack.

¹⁷ Efeitos do crack

¹⁸ Nas experiências pessoais que tivemos com a ayahuasca, quanto mais elaborado fosse o ritual menos confortável sentia-nos em participar. Estar naquela cerimônia religiosa, cercado por outros homens que desenhavam uma dança sobre o chão cimentado, fazia-nos experimentar imenso sentimento de inadequação. Nos sentíamos francamente ridículos. O inverso ocorreu na roda de crack com moradores de rua, muitos com passagem pelo sistema prisional e outros que haviam acabado de cometer delitos. Ali, em uma espécie de retorno aos tempos de uso pesado de cocaína cheirada, pudemos desfrutar de uma atitude genuinamente fraterna e da sensação de estar entre os nossos. Como a que nos fazia retornar sempre à “boca” (local de comércio e uso de drogas) mais de uma década atrás.

comuns disponíveis para comparação, chegávamos a disputar espaço na conversa para dizer o que tínhamos vontade de falar. O que fizemos foi procurar nos controlar para dar mais espaço ao outro, reprimir um pouco a propensão a confessar-nos¹⁹ no lugar deles, que também punham-se inquietos no afã de se expressar. Nossa relação com o ponto de vista nativo²⁰ se deu, geralmente, desta maneira entusiasmada; e os diálogos transcorriam por efeito de manifestações puramente corporais deste entusiasmo. Em que nosso discurso pôde guardar um certo aspecto de observação experiencial, não pela “descrição das mirações que vivenciei”²¹, mas por aspectos de nossa vida que compartilhamos com os “parças” e que jamais havíamos dito a quem quer que seja. Certamente, por nunca os ter podido elaborar e pronunciar sem a empatia que o uso do crack proporciona.

Malinowski (1978) fornecia tabaco aos trobriandeses em troca de permissão deles às suas investidas sobre os assuntos tribais e a fim de estar em posição de fazer boas questões e obter boas respostas. Gerald Berreman (1962), em sua pesquisa no norte da Índia, valeu-se dos serviços de um intérprete abstêmio de álcool e não comedor de carne, três meses se passaram e seu intérprete adoeceu sendo substituído por um muçulmano bebedor de álcool e comedor de carne. Apenas então, Berreman pôde saber do costume de se realizarem festas intercastas com bebidas alcoólicas e carne. O acesso a informações dos mais variados tipos só foi aberto após os moradores saberem da ocorrência de ocasiões de uso da bebida alcoólica local em sua casa. Após transportarmos o “vapor” algumas vezes, ele passou de modo insistente a pedir para guiar o carro e tivemos de encontrar formas de recusar sem ofendê-lo, da mesma maneira como negamo-nos a dirigir pela contramão e conduzir de modo espetacular como acabou nos sendo pedido. Os limites da atuação do antropólogo em campo foram cotidianamente colocados em questão.

A importância da confiança conquistada no campo

A prática da “treta”²² sempre foi uma constante nos ambientes de consumo do crack que frequentamos; ficar alheio a ela não se mostrou uma opção realista. Certamente,

¹⁹ Como nos ensinou Foucault (2003, p.58), os processos de individualização pelo poder teriam tornado o homem ocidental um “animal confidente”.

²⁰ Isto, não significa assumir o ponto de vista do usuário de crack, ou buscar algo oculto por trás de suas práticas, mas construir um ponto de vista a partir do ponto de vista da nossa relação com o ponto de vista nativo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

²¹ Como no caso do estudo dos rituais da Barquinha e o consumo de Ayahuasca feito por Marcelo S. Mercante (2015, p. 56).

²² Troca generalizada de bens e serviços.

envolver-se nas trocas levanta um problema ético. A troca, como elemento fundamental de inclusão e exclusão de indivíduos na comunidade de usuários de drogas foi amplamente debatida em pesquisa com consumidores de heroína nos Estados Unidos. Os antropólogos detectaram que a comunidade de usuários se mantinha através de uma economia moral das trocas (BOURGOIS; SCHONBERG, 2009), esta economia os envolvia em uma rede de relações mútuas e definiam os limites da comunidade. Ou seja, faz parte quem troca. Não trocar é ser antissocial e arriscar-se a ser levado ao ostracismo. Os autores preocuparam-se em não comprar informações, ou tornarem-se patrões, mas não poderiam ficar alheios à forma corriqueira (troca de alimentos, dinheiro e drogas) de definir e expressar amizade, organizar hierarquias e excluir *outsiders* indesejáveis. Tiveram de aprender quando dar e quando negar, e concluem com a importante constatação da inadequação das regras mais dogmáticas de pesquisa à realidade das ruas.

Roberto Cardoso de Oliveira (2004) ao criticar a Resolução n.º 19/96 da Comissão de Ética em Pesquisa do Ministério da Saúde para regular os aspectos éticos das pesquisas com seres humanos discorda da extensão das preocupações com as pesquisas biomédicas para a antropologia, isso teria ignorado a realização por parte desta última, de pesquisas com observação participante entre populações ocultas, além de ignorar a diferença entre pesquisas *em seres humanos* (caso da área biomédica) e *com seres humanos* (situação da antropologia social e cultural). O paradigma da primeira é a relação com cobaias, da segunda, com interlocutores, neste caso, marcado pela negociação nos mais variados aspectos das interações ocasionadas pela incursão do antropólogo no campo, onde até o próprio objeto da pesquisa será negociado.

Na antropologia, os sujeitos da pesquisa são antes concebidos como pessoas, entidades socioculturais e a questão ética posta nesta relação de alteridade marcada pela diferença é o respeito por seus costumes, comportamentos e práticas (CAROSO, 2004). É inevitável ao pesquisador de comportamento desviante, sujeito a sanções na forma da lei, infringir certas leis (BECKER, 2008). Sabemos ser da Lei n.º 11.343/06 a penalização para quem “induzir, instigar ou auxiliar alguém ao uso indevido de drogas”, em seu Artigo 33, parágrafo 2 (BRASIL, 2006). Ficaria assim vedada, a postura tolerante nas pesquisas com usuários de drogas em relação às suas práticas, tanto quanto a convivência com estes interlocutores que demanda a participação em atos ilegais (MACRAE; VIDAL, 2006).

Após alguns anos de pesquisa de campo, o sociólogo William Foote Whyte veio a escrever o clássico da sociologia *Sociedade de Esquina* e nesta obra, apresenta e analisa a organização social e a cultura dos jovens ítalo-americanos de um bairro apelidado por ele de Cornerville, no Boston's North End. Residiu e participou ativamente da vida social e política da comunidade italiana daquele bairro, chegando a fazer parte de clubes e sendo eleito para ocupar cargos de certa importância. Para ele, apenas dar uma volta com os rapazes de Cornerville não era suficiente para fazer uma pesquisa sobre a sociedade de esquina. Era necessário saber quais perguntas deveriam ser feitas e quando poderiam acontecer (WHYTE, 2005[1943]), mas em todo caso, se fazia necessário dar uma volta. Fazer etnografia com consumidores de crack é dar muitas voltas com eles; participar de suas “caminhadas” empreendidas, geralmente, sob o efeito de uma droga que chegou a ser caracterizada, por um de nossos interlocutores, como possuidora de um “espírito andarilho”. Não é razoável que se creia ser possível caminhar acompanhado na cidade, por seguidas vezes e em ambiente quase sempre hostil, sem um mínimo de aceitação com o que é feito, inclusive o consumo do crack.

A realização de um trabalho etnográfico significa a escolha por opções de comportamento e cumplicidade no campo (VAN MAANEN, 1983), escolha do que será ou não publicado, não havendo como não desagradar alguém por tratarem-se sempre de opções a serem feitas entre alternativas que agradam uns em detrimento de outros. Nossa escolha pela participação em práticas tornadas ilegais pela legislação proibicionista foi, em parte, facilitada por um histórico pessoal de vivência das mesmas práticas; e a escrita foi fortemente influenciada pelas escolhas feitas durante o trabalho etnográfico.

Ler a respeito da experiência etnográfica não é passar por ela, não é dar um “trago”²³ nas margens quase inacessíveis do viaduto. O mundo a se entrar como leitor, não é a experiência direta da vida nas esquinas da sociedade, estando o autor engajado na interpretação desta, como reconstrução, inscrita no texto, assim, o texto produzido não pode determinar como seus leitores irão interpretá-lo (ATKINSON, 1990). Contudo, se deve tomar o cuidado para não produzir nos leitores um efeito inverso ao pretendido, isto é, cabe o esforço por apresentar nossos interlocutores em toda sua dignidade, como pessoas interessantes, inteligentes e plenas no domínio de sua vontade. Pretendemos,

²³ O mesmo que fumar crack

sempre, contrapor-nos ao discurso midiático de “culpabilização das vítimas” (MACRAE, 2013, p. 7), mas sabemos também que, infelizmente, ao tomar contato com os dados colhidos no campo, pela leitura de uma etnografia, o leitor está livre para interpretá-los do modo mais negativo possível e terminar a leitura mais convencido de seus preconceitos e igualmente engajado na produção da morte social dos usuários de crack.

William Foote Whyte (2005[1943]) orientou a relação com seus interlocutores no campo pelo que designou como reciprocidade interpessoal. Acreditava ter podido ser em campo tão útil ao seu interlocutor e guia quanto este foi ao observador participante. Esta posição foi duramente criticada, inclusive pelos descendentes de seu informante-chave, que vieram a posicionar-se pela injustiça cometida contra seu pai que deveria ter sido coautor do estudo que muito contribuiu para produzir – e que rendeu fama, prestígio e dinheiro para Whyte. Também houve críticas pelo fato do texto publicado não ter sido discutido previamente com os membros da comunidade estudada. Whyte defende-se e observa que tais preocupações não estavam presentes no final dos anos trinta, quando se desenvolveu o estudo; e que levar suas conclusões de volta ao campo poderia ter causado constrangimentos entre os envolvidos. Portanto, o que se pode tirar das polêmicas em torno deste autor clássico é que devemos tomar um cuidado extremo em não projetar necessidades acadêmicas momentâneas, por mais interessantes que possam parecer, sobre nossos interlocutores.

Conquistar o mínimo de confiança em campo pode ser crucial para o trabalho etnográfico; como ele se dá sob condições impostas, na maior parte das vezes, pelos nossos interlocutores, demonstrar o máximo de sinceridade possível sobre nossas intenções em campo, e, porque não, de nossas dúvidas e mesmo angústias relacionadas a pesquisa, possa ser o meio de chegar a uma relação mais justa e simétrica. No momento em que passamos a frequentar o campo sem a companhia de nosso guia das primeiras incursões, precisamos rapidamente desenvolver algumas habilidades que foram surgindo na medida que se mostravam eficazes. Conseguir um espaço na conversa para falar o máximo possível a respeito das intenções quanto a pesquisa foi uma destas habilidades que mostrou servir como uma forma de apresentar-nos em ambiente onde a desconfiança é plenamente justificável. Certa feita, pudemos perceber o quanto as desconfianças diminuíram depois de bem esclarecida a identidade como antropólogo, o programa de pós-graduação de

origem, quem era o orientador e mais algumas considerações sobre lembranças comuns do bairro de Ondina em Salvador. Esta conversa fez com que o interlocutor sentisse a necessidade de guiar-nos por outros ambientes de consumo de crack para que a pesquisa não ficasse, na sábia visão dele, pouco abrangente. Também passa a aconselhar a não fumar crack e a discorrer sobre como poderíamos ser explorados, segundo seu ponto de vista, por outros usuários na rua²⁴.

Ao demonstrar-nos éticos e corretos, ele aparentemente sentiu-se obrigado a agir de modo recíproco; a ponto de tecer uma recomendação foi sobre nossos trajes. Deveriam ser mais modestos a fim de não chamar a atenção da polícia sobre nós, eles poderiam resolver nos proteger do usuário de crack com a aparência de morador de rua. Michael Agar (1980) em sua pesquisa com usuários de heroína nova-iorquinos foi energicamente compelido por eles a adaptar-se ao seu modo de vida para não os colocar em risco. Para estar com nossos interlocutores é preciso não os comprometer com a polícia, dominar alguns códigos, certas posturas e não ser descuidado, ou “vacilar” em meio a uma atividade ilegal. Philippe Bourgois (2003) comenta suas dificuldades de homem branco em *El Barrio*, região de Nova Iorque e local de sua pesquisa. Como era frequentemente abordado pela polícia por suspeita de ser um usuário em busca de drogas, ou simplesmente um otário perdido em local inapropriado a alguém de seu *status*, Bourgois, em sua pesquisa com usuários de crack, teve nos constrangimentos legais, sua preocupação mais imediata. A simples presença dos pesquisadores foi cogitada por ele como algo possivelmente perigoso aos usuários de drogas.

Contamos com as possibilidades abertas pela presença de Newman no início da investigação, somadas à disposição em frequentar os locais de uso, os territórios psicotrópicos sob a fumaça constante, no beco, este espaço ao mesmo tempo, ponto de mercado e ponto de consumo (FERNANDES; PINTO, 2004). Newman viabilizou a presença no campo com chances de acompanhar práticas, e certamente, discursos e racionalizações provenientes dos interlocutores, de certa forma mais próximos à condição de “parceiros”. Da tensão inerente ao trabalho etnográfico, entre mais observar ou mais participar, se pode concluir que, na pesquisa empreendida, caso o papel de observador se

²⁴ Isto poderia nos permitir pensar no ponto de vista dos usuários sobre eles mesmos e seus pares, em como passam a internalizar a visão negativa construída, principalmente, pela mídia sobre eles. A existência na rua vai formando, com exemplos retirados de histórias repetidamente contadas e experiências vividas, uma imagem do sujeito ardiloso, repleto de conhecimento sobre como sobreviver na cidade, a partir de algumas estratégias com certo nível de trapaça.

destacasse em relação ao de participante, teríamos de dispor de muito mais tempo para conseguir atingir a condição de “parceiro”. Na etnografia da antropóloga Luana Silva Bastos Malheiro (2013), em região do centro velho de Salvador/BA, ela valeu-se de sua condição de redutora de danos para aproximar-se dos usuários, porém, demandou um período de oito meses de contato até poder presenciar as ocasiões de uso. O trabalho de Bruno Ramos Gomes e Rubens Adorno sobre as trajetórias de usuários de crack no centro de São Paulo também se aproveitou da condição de profissional atuante em redução de danos do primeiro, como modo de acessar o campo (GOMES; ADORNO, 2011). Em sua pesquisa sobre uso de crack entre prostitutas da região da Luz, no centro de São Paulo, Selma Lima da Silva utilizou-se da companhia de membros da Pastoral da Mulher Marginalizada da Arquidiocese de São Paulo e precisou vencer a resistência destes à pesquisa (SILVA, 2000). Caso extremo foi uma pesquisa de doutoramento em antropologia social com o trabalho de campo integralmente mediado por programas de redução de danos (RUI, 2012). A pesquisadora passou sete meses em negociações com o programa para visitar locais de uso na cidade de Campinas, no estado de São Paulo, e não estava autorizada a fazê-lo sozinha. Também lhe foi vedado o uso de gravador e “algumas perguntas jamais puderam ser feitas” (RUI, 2012, p. 35). Ficou totalmente restrita aos horários, contatos e trajetos das equipes de redutores. Era-lhe até proibido levantar os históricos de uso de drogas e chegou a ser diversas vezes repreendida por seu comportamento como “redutora”. Mesmo nestas condições, ir para o campo sozinha sequer foi cogitado pela futura doutora em antropologia, apesar de afirmar ter destreza para circular nestes espaços por sua experiência pregressa como “educadora de rua”. Os usuários foram considerados uma “população de difícil acesso” e a pesquisa sem estas “instituições legitimadas” seria “quase inviável”.²⁵ Desta perspectiva, a autora pretendeu estudar o consumo abusivo realizado, segundo ela, por uma pequena parcela dos usuários e reconhece ter conseguido dados de qualidade apenas “razoável”.²⁶

²⁵ O inverso pode ser dito dos redutores de danos com quem ela diz compartilhar experiência educacional e gostos por viagens e profissionais.

²⁶ A autora decidiu pela pesquisa com o tema do abuso do crack e não sobre o trabalho das equipes de redutores, um contraponto à pesquisa anterior da antropóloga sobre comunidades terapêuticas, após perceber o apelo do tema do uso do crack. Ou nas palavras dela: “Mais uma vez, enfatizo que o tema central, o consumo de crack, acabou se impondo durante o trabalho: não só porque tive mais contato com usuários dessa substância devido ao acompanhamento das atividades dos programas de redução de danos, mas também e sobretudo, porque durante a pesquisa o crack acabou ganhando notoriedade inesperada”. (RUI, 2012, p. 45)

Um trabalho etnográfico sobre uso de drogas injetáveis na região central de São Paulo, com interlocutores de classe média e outros provenientes do lumpesinato, foi levado à frente por Osvaldo Fernandez, entre o final dos anos 1980 e início da década de 1990. O estudo contempla práticas “pesadas” entre usuários socialmente distantes do antropólogo, observados nas cenas de uso.²⁷ Este, tanto quanto o de Luana S. B. Malheiro (2013), se assemelha mais ao tipo de pesquisa de campo sobre drogas que desenvolvemos.

O uso do gravador, prejuízos à saúde e convivência familiar

Observamos diversas vezes a disposição dos usuários de crack, frequentadores de um mesmo local de uso e convivência, em comentar sobre os acontecimentos locais. Certa feita, após esclarecido o papel de pesquisador a um casal de interlocutores e feito observações sobre a necessidade de manter-se sigilo sobre estarmos realizando uma pesquisa de cunho antropológico, percebemos, em nossa visita posterior ao campo, a indiscrição de nossos parceiros. O “vapor” que trabalhava no local, ao conversar conosco em seu barraco, na presença de sua companheira e coordenadora da “biqueira”, veio questionar-nos se seríamos algum jornalista, como quem já houvera sido informado de algo. Pergunta se estaríamos gravando a conversa.

Importante observar que nas visitas anteriores ao campo havíamos feito uso de celular para proceder às gravações, porém, o aparelho, se visível, causava imediata agitação, rapidamente tínhamos de colocá-lo em local não visível. Este tipo de aparelho é moeda de troca na “biqueira”. Também seria impossível o uso de caderneta de campo, estas ferramentas para registrar dados incomodam, assim como perguntar demais também pode “roubar a brisa”²⁸ de alguém, fazê-lo (a) “perder o trago”²⁹. Assim, adquirimos outro tipo de gravador, mais discreto, na esperança de causar menor impacto visual nos ambientes de uso. Um *pen drive* mostrou-se muito apropriado, o usamos sempre após consulta aos presentes, porém, possivelmente por suas dimensões reduzidas causava menor

²⁷ “A outra rede de entrevistados poderia ser conceituada como lumpesinato: sem remuneração/moradia fixa, com baixo grau de escolaridade, composta de dois travestis, dois presos, um homossexual e um bissexual. Os travestis trabalham na prostituição de rua, sendo um deles paciente de Aids na casa de apoio Brenda Lee. Na segunda rede de usuários percebemos, quando comparado com a rede de classe média, um número maior de pessoas com problemas com a lei, prisões e com mais casos de HIV/Aids. Nessa última rede também há um número maior de indivíduos que recorreram a tratamentos psiquiátricos e psicológicos”. (FERNANDEZ, 1997, p. 104)

²⁸ Interromper os efeitos desejados do crack

²⁹ Deixar de aproveitar os efeitos oriundos de uma unidade de consumo da pedra de crack, geralmente, em São Paulo, sua sexta parte.

desconforto aos usuários de crack e logo era esquecido. O certo é restringir sua utilização à concordância dos interlocutores e após o esclarecimento sobre nosso papel de pesquisador. Outro procedimento se assemelharia a espionagem. Mesmo assim, devemos ressaltar que uma roda de crack em local de tanta densidade social quanto uma “biqueira” não está sob nosso controle. Muito pelo contrário, o antropólogo é quem deve se submeter, e com grande atenção, às regras próprias da etiqueta “craqueira”. Dito isto, salientamos que é inviável controlar quem entra e quem sai da roda de crack e, muito menos, ter a consciência dos riscos que cada um traz à segurança dos que lá estão.

Nada neste campo é simples. Chegamos a presenciar fatos muito comprometedores à segurança, tanto nossa, quanto dos interlocutores. Como, por exemplo, o “resumo da biqueira”: situação tensa de contagem do dinheiro e acerto de contas entre a coordenadora, os “vapores” e um responsável da “Estudantes”, como eles chamavam a “biqueira” localizada na rua dos Estudantes (São Paulo/SP) provedora dos “blocos” comercializados no local de uso de crack que frequentávamos. Ao chegar para dar início a contagem das notas e realização das contas, o enviado da “Estudantes” nos encarou de modo desconfiado por alguns segundos, com seu rosto a uma distância de um palmo aproximadamente, só com a intervenção de Newman, ele se acalmou.

Chegamos a experimentar crack nos anos 1990, em um contexto de esgotamento das fontes fornecedoras de cocaína em pó, após certa hora da madrugada. Não pareceu fazer nenhum efeito digno de nota e a experiência não se repetiu. O abandono do uso do álcool acompanhado de cocaína deu-se após período de internação em clínica de recuperação e frequência a reuniões dos Narcóticos Anônimos. Mais de 13 anos depois, novo contato com a substância. Qual o risco de tornar-nos usuário pesado novamente? Difícil dizer. Há algo diferente no atual uso, significativo o suficiente para permitir ter esperanças de resultado diverso do modo anterior? Aparentemente, sim. O propósito de uso parece ser a maior diferença. Há o propósito claro em estar com eles; fazer uma etnografia, produzir uma tese de doutoramento em antropologia social, base para o início de uma carreira profissional como antropólogo.

Além de termos sido “adicto em recuperação”³⁰, éramos asmáticos em tratamento. As incursões ao campo, respirar a fumaça, tragar, levaram a muito significativa piora dos sintomas. Iniciamos novo tratamento e uma série de medidas profiláticas no ambiente doméstico. Até onde prosseguir? “Não faça nada com que não possa conviver, profissionalmente e pessoalmente” (BERNARD, 2008, p.376), este conselho dado ao comportamento sexual no campo poderia servir também a outros limites do corpo do etnógrafo.

Do nosso corpo ao corpo do outro e à convivência familiar. Fazer campo junto à população tão estigmatizada e em ambiente repleto de representações negativas construídas pela mídia constitui desafio ao convívio familiar. Na prática, é retornar ao lar, rever esposa e filha após estar sentado sobre chão coberto de urina, em meio a ratos, na companhia de traficantes e pessoas que realizam pequenos furtos e roubos. É ir dormir depois de vivenciar alguém lhe mostrar uma faca, de se esconder da polícia e, principalmente, chegar em casa com os olhos “esbugalhados” pela inalação da fumaça, ou pelo “trago”. Isto tudo poderia ter tido maiores consequências para a vida conjugal e familiar, como foi para P. Bourgois após o término de sua pesquisa em *El Barrio* que coincide com o fim de seu casamento (BOURGOIS, 2006).

O problema ético insolúvel deste tipo de abordagem, na opinião de Zinberg ao tratar em seu clássico *Drug, set and setting* do uso controlado de substâncias psicoativas como a heroína, é a possibilidade de nossas considerações levarem alguém a usar a droga e vir a ter problemas posteriores, esta preocupação parece caber de certa forma em nossa pesquisa. Para Zinberg, demonstrar o uso controlado, além de combater estereótipos, serviria à construção e reforço de outras possibilidades de uso, além do pesado. Ele reconhece o modo como sua pesquisa acaba sendo posicionada no debate público a respeito das drogas e o problema ético. Na mídia e até em ambientes profissionais e por que não dizer acadêmicos também, o *show* precisa ser “balanceado”, um entrevistado, ou palestrante pró-drogas e outro antidrogas. Nestes espetáculos, posicionados pela proibição e abstinência; qualquer oposição ao proibicionismo é percebida como pró-drogas. Não pretendemos fazer um discurso pró-crack, mas sim, pró-“craqueiro”.

³⁰ Termo usado pelos Narcóticos Anônimos àqueles em permanente busca por recuperar-se da compulsão e obsessão pelo uso de drogas.

Acima de tudo, existia um problema ético para Zinberg: declarar que algumas pessoas são capazes de controlar seu uso de heroína. Pois, é possível que esta informação pudesse levar algum indivíduo a usar a droga, sem estar preparado devidamente e em condições de lidar com isso.³¹ Não tratamos especificamente de uso controlado de crack, como fez Zinberg com a heroína, nossa pesquisa busca, contudo, um ponto de vista fora dos estereótipos. Os usuários não são zumbis, são pessoas interessantes, inteligentes e devem ser respeitadas em seu estilo de vida, este é nosso posicionamento. A objetividade vem do respeito ao bom método de coleta, análise e escrita. O quanto isto poderia encorajar outros a fumar crack? Esta pergunta não tem resposta. Resta-nos apostar, como Zinberg, no reforço a padrões de quem usa sem se deixar usar pela droga, como é característico ouvir no discurso nativo.

Considerações finais

Ao decidir-nos pela publicação deste artigo, temos em mente o propósito de contribuir com duas questões que ao nosso ver carecem muito de sistematização, e não temos a pretensão de oferecer uma versão completa disto, que são as questões metodológicas e técnicas do trabalho etnográfico em cenas de uso de crack; e a ética nestas mesmas condições de pesquisa.

Esperamos que fique no leitor(a), ao término da leitura do artigo, clara nossa posição frente a necessidade, e mesmo as vantagens, de se tomar o usuário de crack como detentor do conhecimento mais acurado sobre suas condições de vida – e poderia ser diferente? Acreditamos que não e vamos além. Nutrimos o sincero propósito de provocar, naqueles que nos derem a honra de sua atenção, ao menos a indagação quanto à pertinência de se considerar os usuários de crack também como bons parceiros na produção de conhecimento acadêmico a respeito deles mesmos. Isto feito, o artigo terá cumprido a tarefa que lhe conferimos.

Referências Bibliográficas

AGAR, M. Getting better quality stuff: Methodological competition in an interdisciplinary niche. *Urban Life* 9, 1980. pp. 34-50.

³¹ Quando se verificou que o uso controlado era praticado por diversos usuários, percebeu-se que a descoberta tinha de vir ao conhecimento público, este deveria ser alertado do fato de o uso ocasional de heroína ser também um padrão estável, tanto quanto o abusivo.

- ALMEIDA, M.; EUGENIO, F. Paisagens existenciais e alquimias pragmáticas: uma reflexão comparativa do recurso às "drogas" no contexto da contracultura e nas cenas eletrônicas contemporâneas. In: LABATE, B. C.; GOULART, S.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (orgs.), *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 383-408.
- ATKINSON, P. Introduction: Ethnography as a method and as a genre. In: *The Ethnographic Imagination: Textual construction of reality*. London & New York: Routledge, 1990.
- BECKER, H. S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008 [1963].
- BERNARD, H. R. Participant Observation. In: H. R. BERNARD, *Research methods in anthropology : qualitative and quantitative approaches*. New York: Altamira Press, 2008. pp. 342-386.
- BERREMAN, G. D. *Behind many masks*. Ithaca, N.Y.: Society for Applied Anthropology, 1962.
- BOURGOIS, P. *In search of respect: selling crack in El Barrio*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2006.
- BOURGOIS, P. & SCHONBERG, J. *Righteous dopefiends*. Los Angeles: University of California Press, 2009.
- BRASIL. Lei nº 11.343, de 23 de Agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas - Sisnad; Brasília: Ministério da Justiça, 2006.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado, *Cadernos de campo*, nº 13, 155-161, 2005.
- FERNANDES, L., & PINTO, M. El espacio urbano como dispositivo de control social: territorios psicotrópicos y políticas de la ciudad. *Uso de drogas y drogodependencias*, 2004. pp.147-162.
- FERNANDEZ, O. *Coca light? Usos do corpo, rituais de consumo e carreiras de "cheiradores" de cocaína em São Paulo*. Tese de doutorado - Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA, 2007.
- FIORE, Maurício. O lugar do Estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista e as alternativas. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2012, n.92 [cited 2018-07-11], pp.9-21.
- FOUCAULT, M. História da sexualidade: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque, 15ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- GOMES, B. R., & ADORNO, R. d. Tornar-se "noia": trajetória e sofrimento social nos "usos de crack" no centro de São Paulo. *Etnográfica* [Online], 2011. pp. 569-586.

- GRUND, J.-P. C. *Drug use as a social Ritual: Functionality, symbolism and determinants of self-regulation*. Rotterdam : Institute Voor Verslavingsonderzoek, Erasmus Universiteit, 1993.
- HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State*. New York: Routledge, 1997.
- INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes, 2015 [2011].
- JOHNSON, J. Trust and Personal Involvements in Fieldwork. In: R. Emerson, *Contemporary Field Research: A Collection of Readings*. Boston/Toronto: Little Brown and Company, 1983. pp. 203-215.
- LABATE, B. C.; GOULART, S.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (orgs.), *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 383-408.
- LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Ed. 34, 1994.
- MACRAE, E. Abordagens qualitativas na compreensão do uso de psicoativos. In: TAVARES, L. A.; ALMEIDA, A. B.; MACRAE, E.; FERREIRA, O. S. *Drogas: tempos, lugares e olhares sobre seu consumo*. Salvador: EDUFBA;CEETAD/UFBA, 2004. pp. 27-48.
- _____. Introdução. In: MACRAE, E. ; TAVARES, L. R.; NUÑES, M. E. *Crack: contextos, padrões e propósitos de uso*. Salvador: EDUFBA, 2013.
- MACRAE, E. & VIDAL, S. S. A Resolução 196/96 e a imposição do modelo biomédico na pesquisa social: dilemas éticos e metodológicos do antropólogo pesquisando o uso de substâncias psicoativas. *Revista de Antropologia*, 49(2), 2006. pp. 645-666.
- MALHEIRO, L. Tornando-se um usuário de crack. In: NERY FILHO, A.; MACRAE, E.; TAVARES, L.; RÊGO, M. ; NUÑEZ, M. E. *As drogas na contemporaneidade: perspectivas clínicas e culturais* Salvador: UFBA, 2012. pp. 79-100.
- _____. “Entre sacizeiro, usuário e patrão”: Um estudo etnográfico sobre consumidores de crack no Centro Histórico de Salvador. In: MACRAE, E. *Crack: contextos, padrões e propósitos de uso*. Salvador: EDUFBA, 2013. pp. 154-227.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].
- MERCANTE, M. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2012.
- OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo/Brasília: Unesp/Paralelo 15, 1998.

- _____. "Pesquisa em versus pesquisa com seres humanos", in VICTORIA et al. (orgs.), *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*, Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004. pp. 33-44.
- RUI, T. *Corpos Abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack*. Tese de doutoramento. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2012.
- SILVA, S. L. *Mulheres da Luz: uma etnografia dos usos e preservação no uso do "Crack"*. Dissertação (Mestrado em Serviços de Saúde Pública). São Paulo: Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, 2000.
- STRATHERN, M. *Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things*, London: Athlone Press, 1999. pp. 117-135.
- TURNBULL, C. Sex and gender: The role of subjectivity in field research. In: C. Turnbull, *Self, sex and gender in cross-cultural fieldwork*. Urbana: University of Illinois Press, 1986. pp. 17-29.
- VAN MAANEN, J. The Moral Fix: On the Ethics of Fieldwork. In: R. Emerson., *Contemporary Field Research: A Collection of Readings*. Boston/Toronto: Little Brown and Company, 1983. pp. 269-287.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O Nativo Relativo". *Mana*, 8(1), 2002. pp. 113 -148.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 [1975].
- WHYTE, W. F. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005[1943].
- ZINBERG, N. E. *Drug, Set, and Setting: The Basis for Controlled Intoxicant Use*. Yale University Press, 1984.

autores

Ygor Diego Delgado Alves

Pesquisador de pós-doutorado na Universidade Federal de São Paulo. Possui graduação e mestrado em Ciências Sociais, ambos pela PUC-São Paulo, e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia.

Pedro Paulo Gomes Pereira

Professor livre-docente da Universidade Federal de São Paulo, possui mestrado e doutorado em Antropologia pela Universidade de Brasília e pós-doutorado pela Universidade de Barcelona.

Recebido em: 06/10/2017

Aceito em: 07/12/2018

resenhas

GIBRAM, Paola Andrade. Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016. 213p

LUCAS CIMBALUK

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p400-405

A pesquisa entre indígenas kaingang apresenta o desafio de nos depararmos com questões que parecem colocar em cheque as distinções clastreanas do “com” ou “contra” o Estado. Após ficarmos com uma imagem ameríndia do “contra” o Estado a partir de tal autor, nos deparamos em campo com encarceramentos, remoções compulsórias, trabalhos forçados e até mesmo, em alguns casos, o relato do uso de tronco, onde, amarrado, quem “errou” poderia sofrer mutilações por gangrena, ainda que esta prática tenha caído em desuso na maioria das áreas. Isto tudo levado a cabo por uma hierarquia bem definida de cacique e lideranças com diversos cargos de nomenclatura militar. Assim, a questão política acaba tomando dimensões importantes das pesquisas. De minha experiência, posso dizer que dificilmente se poderia estar em campo entre kaingang sem imergir na política, mesmo que não a tenhamos em foco. No caso do trabalho de Paola Andrade Gibram, temos esta imersão de maneira direta, com uma etnografia que busca relacionar esta política, masculina e pública, com uma outra, feminina e do parentesco, não necessariamente apenas doméstica, que por vezes acabamos não considerando em nossas análises.

Escrito de maneira clássica, o livro derivado da dissertação de mestrado da autora, como bem aponta Ricardo Cid Fernandes na introdução, é um bom exemplo de uma nova geração de estudos sobre os Kaingang. Nesta nova geração, na qual me incluo certamente sem tanto refinamento, se multiplicam dissertações e teses, algumas já feitas pelos próprios indígenas, e que aos poucos vão dando novos olhares a esta etnia que até duas décadas atrás era pouco

conhecida pela antropologia. Isto permite cada vez mais vislumbrar diferenças regionais e inclusive entre comunidades próximas, ao mesmo tempo que características comuns despontam.

E *Penhkár* é um bom exemplo da produção desta geração, pois traz análises e novas sugestões criteriosas e pertinentes. Estudando uma comunidade conhecida por seu maior “isolamento”, a TI Rio da Várzea no Rio Grande do Sul, o trabalho dá nova luz à relação entre política e parentesco, dialogando principalmente com grandes correntes da antropologia contemporânea. Está organizado em quatro capítulos que versam respectivamente sobre história, aspectos gerais da localidade e seus habitantes, parentesco como política doméstica e finalmente as ações políticas mais próximas a como são entendidas de maneira clássica, no domínio público.

O primeiro capítulo é uma retomada da já conhecida história kaingang a partir de relatos de cronistas, políticos e padres. Apesar de ser uma história que dá lugar aos chefes indígenas como personagens de uma política do contato, com tal história, vislumbramos a política e a guerra kaingang sob os olhares dos colonizadores. Mesmo assim, a autora procura identificar uma lógica guerreira kaingang. Com isso, o capítulo também expõe a proposta da “escola canibal” sobre a guerra, a partir da discussão com Pierre Clastres e o caso Tupinambá, trazendo a proposta de positividade da guerra, com a ideia de relação com a alteridade a partir da aliança e vingança. Esta “escola” dará base para as discussões teóricas nos capítulos seguintes.

A partir desta revisão, se busca traçar um histórico local que levou à criação da TI Rio da Várzea, tratando do acirramento da colonização com a criação da Reserva Florestal estadual em 1941, posteriormente Parque Ecológico de Nonoai, em uma história de brutalidade e violência para confinar os Kaingang de toda a região na Sede de Nonoai. A partir deste ponto, a história ganha perspectivas indígenas, sendo trazidas pela autora narrativas que tratam destes conflitos, mudanças e constituição da TI como unidade sociopolítica. Conhecemos assim os Moreira e os Kajeró e começamos a vislumbrar a extensa rede de parentesco supralocal que a autora sugere constituir a maior rede de comunicação entre os Kaingang, ainda que restrinja sua pesquisa de campo na TI Rio da Várzea.

O segundo capítulo nos dá uma noção da inserção paulatina da pesquisadora em campo, evidenciando mudanças de suas concepções neste processo, desde um romantismo admirado até as primeiras conversas com aqueles que seriam seus interlocutores para a pesquisa, com primeiras impressões que definiriam o tema da política e parentesco como centrais à pesquisa.

A esta apresentação intimista, que não se alongará para o restante do trabalho, contrasta a descrição geral da TI e de características básicas de economia, alimentação, instituições como a escola, relação com o “mato”, a atividade dos *kujá*, incluindo seus remédios, trânsitos em busca de almas perdidas, batismos e festas, nominação, enterramento, luto e os guias do *kujá*.

Nos terceiro e quarto capítulos a pesquisa se desenvolve de forma mais aprofundada a partir do campo. O terceiro capítulo nos surpreende com uma introdução que trata da “melancia não ter parentes”. Fruta muito desejada, passada no rosto pelas mulheres, ela implicaria na supressão de restrições sexuais em termos de “marcas” para as *mén tũ* (mulheres sem marido, solteiras). Esta introdução só será entendida ao fim do capítulo. A partir do esquema da afinidade potencial e construção do parentesco da “escola canibal” e da histórica “invenção”, em termos wagnerianos, do dualismo kaingang, colocada lado a lado com teorizações nativas sobre seu sistema de parentesco, a autora propõe que o sistema de “marcas” e “metades” não seriam a mesma coisa e que uma postulada assimetria entre metades clânicas, bastante discutida na bibliografia, não seria extensível às marcas corporais, ainda que estas tenham também caráter exogâmico. As marcas teriam um caráter mais evidentemente patrilinear. Isto, que me parece plausível, teria que ser aprofundado para ser postulado de maneira mais geral. Podemos adiantar que teria que enfrentar as diferenças regionais onde, por exemplo, teríamos que considerar só existir um destes sistemas, o de marcas, como já apontavam autoras como Juracilda Veiga e Cecília Helm, especialmente para as comunidades kaingang do norte. Mas Gibram vai além, ao afirmar que um destes sistemas seja da ordem do dado (convenção) e outro do construído (invenção), também na linguagem wagneriana. A afirmação é interessante, sendo baseada fundamentalmente na distinção mitológica por um lado e na produção do parentesco por outro. Seria essencial aqui contrastá-la com o que aponta Veiga, que demonstrou como a relação com as metades poderia ser algo estabelecido através da nominação. As metades clânicas aparecem na bibliografia também como distinções de âmbito corporal e de personalidade. E a própria autora traz falas que indicam para a tradução dos termos de marcas e metades ou a passagem de um a outro por seus interlocutores. Estes pontos parecem desafiar uma separação estrita e em oposição no sentido do mascaramento produzido. Se podem haver dois “sistemas”, ou se optarmos por analisar as duas questões separadamente, teríamos que considerar, como sugere a própria análise wagneriana, a constituição mútua destes mascaramentos que, ainda assim neste caso, não precisariam estar necessariamente presentes no processo inventivo. Como a própria

autora já adianta, não seriam ambos necessariamente operantes. Gibram inclusive aponta a maior operatividade do “sistema de marcas” em Rio da Várzea. Talvez pudéssemos pensar se a inoperância do “sistema” das metades não se daria justamente pelo caráter dado e os desafios do contexto de transformações sociais kaingang em séculos de contato.

Além da questão das marcas, a autora também questiona o excessivo foco na patrilinearidade pelos pesquisadores que estudam entre os Kaingang, chamando a atenção para os vínculos afetivos maternos, bastante mais pronunciados que os vínculos paternos. Seria nesta esfera do parentesco que a participação feminina na política seria notada, com grande valor dado à aliança matrimonial sobre a herança patrilinear em vários casos, sendo a exogamia valor prioritário em relação à descendência, e onde as relações de criação seriam prioritárias em relação às biológicas. Ser parente (*kanhkó*) teria uma significação ampla, podendo tanto diferenciar a verdadeira humanidade como os que têm a mesma marca.

Afora isso, a autora trabalha com a construção do parentesco a partir da relação entre primos cruzados e paralelos, a questão da residência e comensalidade e ainda a questão da adoção e criação de filhos. Tema pouco trabalhado entre os kaingang, a adoção de crianças mostra aqui sua importância ao poder ser aproximada ao cuidado com criações animais, ambas denominadas *jě'yr*. Isto permite à autora abordar a questão da “familiarização” proposta por Carlos Fausto. Gibram nota diferenças entre filhos “legítimos” e filhos “de criação”, cuja consanguinização nunca seria plena. Além disso, as adoções e doações de filhos gerariam um fluxo vertical de relações entre mulheres consanguíneas. A autora ainda aponta para as tensões nas relações de afinidade, as prerrogativas de respeito e as implicações de relações conjugais e extraconjugais, o ciúme, a traição e a fofoca, além da questão das *mén tũ* com a qual inicia o capítulo. A vergonha, *my'a*, seria o ponto de segurança para que as *mén tũ* fossem respeitadas, significando que continuavam a ter parentes, *kanhkó*, e afins, *jamré*, sob o risco do contrário, com o incesto, se aproximarem de condições de animalidade e desumanização. O que a autora chama de “políticas domésticas”, portanto, é algo bastante distinto da política pública como normalmente consideramos e sobre a qual tratará o quarto capítulo.

Neste último capítulo, a autora propõe que o “casar bem”, ou seja, respeitando as regras exogâmicas, com a aprovação da liderança e com festa seria um ponto central da constituição de um sistema de diferenciações e posições políticas e ancestrais locais que dão base à posição das lideranças políticas. É no casamento, o maior ritual na comunidade estudada, onde “partes” do

noivo e da noiva podem demonstrar sua rede de influência e poder, em uma disputa, uma guerra, de tipo agonístico, onde se procura “queimar” o outro estourando mais rojões e fazendo mais barulho que ele. A partir desta conformação de alianças, a autora procura aproximar-se da questão do poder como nos casos do *big man* e do *great man* melanésios, com figuras que poderiam concentrar relações e definir ações de influência. Assim, em uma diversidade de segmentos residenciais, haveria uma pluralidade de núcleos políticos entre os kaingang de uma localidade, cada uma com uma rede de parentesco e se referindo frequentemente a um papel de ancestralidade. A posição destas pequenas chefias seria construída ao longo da vida, pelo falar em público, pelo conhecimento do “sistema do branco”, ocupando vários postos de liderança dentro da mencionada hierarquia de nomenclatura militar (sargentos, polícias, cabos, capitão, até se chegar ao cacique). Este sistema hierárquico privilegiaria a ação política sobre a representação e também criaria distinção entre as parentelas ligadas a liderança em um dado momento e aqueles não beneficiados por esta liderança, constituindo figuras de oposição, potencialmente faccionais.

Com estas caracterizações, a autora contrasta de maneira bastante inspiradora três “sistemas” nativos que operam com a noção de “comunidade” e “liderança”. O “sistema branco” visto como aquele em que a comunidade está separada dos políticos do governo, o “sistema guarita”, em que o poder do cacique se estabelece de maneira abusiva e sem diálogo com a comunidade, favorecendo apenas a sua família, e o “sistema do índio”, em que, além de o cacique estar posicionado na comunidade, dialoga com esta, onde a comunidade decide. Apesar de apenas o último “sistema” ser defendido pelos kaingang, a autora sugere que a distinção seria uma questão perspectiva, já que “o sistema guarita” poderia ser o “sistema do índio” dos *outros*. Sendo assim, cadeia, tronco, trabalhos comunitários obrigatórios, remoções compulsórias a outras TI, seriam formas criativas que mimetizam o sistema jurídico e punitivo do Estado através dos quais são reprimidos aqueles que violam a “lei interna”, que “erram”, seja em um ou outro sistema.

A autora não esboça um plano de discussão mais denso interligando as diferentes partes e temáticas do trabalho, guerra, sistema de metades, parentesco, chefia, faccionalismo, e “lei”, ainda que possamos vislumbrar tais aproximações ao longo do texto. Deixa margem, portanto, a aprofundamentos das discussões das diversas temáticas e propostas, nos colocando na expectativa por continuidade e desdobramentos da pesquisa. De qualquer forma, o trabalho se destaca ao tocar em muitos dos principais temas estudados por outros pesquisadores entre os

kaingang, a partir de nova perspectiva de abordagem que permite dar uma dimensão em certos aspectos mais feminina e menos fechada em termos sociológicos, trazendo intrigantes sugestões para tratar de dualismos, parentescos e políticas kaingang.

Referências Bibliográficas

GIBRAM, Paola Andrade. *Penhkár*: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016.

autor Lucas Cimbaluk

Possui graduação em Ciências Sociais e mestrado em Antropologia, ambos pela Universidade Federal do Paraná. É doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS da Universidade Federal de Santa Catarina.

Recebido em: 27/11/2017

Aceito para publicação em: 01/11/2018

GREGORI, Maria Filomena. Prazeres perigosos: erotismo, gênero e os limites da sexualidade. São Paulo. Companhia das Letras, 2016. 288p.

VITOR GRUNVALD

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p406-414

Os jogos perigosos do erotismo contemporâneo

Em 1990, aparece a obra *Jogos Perigosos* do artista cearense José Leonilson Bezerra Dias, também conhecido nos livros e compêndios de história da arte brasileira simplesmente como Leonilson. Um ano após a obra, o artista descobre que vive com hiv/aids, vindo a falecer por complicações decorrentes em 28 de maio de 1993.

Anterior à descoberta de sua soroconversão, essa obra já trazia uma série de anseios e inquietações que pululavam no tecido social desde os primórdios da epidemia da aids nos anos 1980. As contendas biomédicas, nesse caso, eram também embates que recolocavam a sexualidade, previamente exaltada por alguns grupos como exercício de experimentação e questionamento sociais

1, no alvo de disputas e controles que acabaram por reforçar o perigo latente do erotismo.

Ainda que retome apenas episodicamente questões referentes à hiv/aids, *Prazeres Perigosos*, tese de livre-docência de Maria Filomena Gregori agora transformada em livro, é uma significativa contribuição para os estudos etnográficos sobre articulações de prazer e perigo em diversas experiências de erotismo contemporâneo.

1 Essa ideia remete ao surgimento, marcadamente na década de 1960, de uma cultura jovem que se contrapunha a valores tido como instituídos e fazia da sexualidade um exercício de experimentação social e política. Em *Eros e civilização*, publicado em 1955, Marcuse já dava vazão conceitual a essa ideia, afirmando que “no período contemporâneo, categorias psicológicas se tornam categorias políticas no sentido de que o privado e a psique individual se convertem em receptáculos solícitos de aspirações, sentimentos, impulsos e satisfações socialmente desejáveis e necessárias (1962[1955], p.viii).

O perigo do qual fala pode ser físico, como no caso da epidemia da aids, das práticas SM que abordarei mais adiante ou mesmo das experiências analisadas por Bibia, como é conhecida por muitas/os, em seu livro *Cenas e queixas* (1993). De fato, a violência foi sempre um importante foco de atenção, tanto nessa etnografia sobre o S.O.S. Mulher, organização de atendimento e apoio à mulheres vítimas de violência que operava em São Paulo na década de 1980, quanto no seu estudo doutoral posterior sobre a “viração” e a experiência de “meninos de ruas” (GREGORI, 2000).

Mas a noção de perigo não se esgota no corporal. Ao acionar as concepções de Bataille (1987[1957]), o erotismo, nem sempre sexual, é perigoso na medida em que aponta para uma continuidade que ameaça a descontinuidade de nossa existência como seres singulares. A continuidade entre corpos, mas também a continuidade possível entre sujeitos e objetos.

A ameaça, portanto, está nesses jogos perigosos, para lembrar novamente a obra de Leonilson, que mobilizam criativamente os limites entre prazer e perigo, desestabilizando rótulos fáceis de normativo ou subversivo, desejável ou abusivo, condenado ou legítimo. Como afirma a autora, “as práticas eróticas são empreendimentos de risco: podem colocar em perigo as normas e convenções vigentes de gênero e sexualidade e, desse modo, ampliar o escopo de experiências com prazeres e corpos” (GREGORI, 2016, p.181).

A discussão não se pretende pioneira, pois não se trata de ineditismo, mas de explorar um campo problemático de discussões e contendas teóricas e políticas que nos ajudam a pensar questões em torno do erotismo contemporâneo e da maneira como noções de gênero e sexualidade (e, mais sutilmente, de classe e raça) são rearticuladas diferencialmente a partir de certas práticas sócio-sexuais.

Aliás, para levar adiante essa análise, a autora não se vale apenas dos estudos de gênero e sexualidade, mas mobiliza um vasto arcabouço teórico de inúmeros campos disciplinares: antropologia da arte e dos objetos, estudos culturais, filosofia, teoria queer, etc.

O material empírico com o qual trabalha foi coletado entre 2004 e 2014, tanto através de observação direta em campo quanto de entrevistas em profundidade, além de retomar os dados de (ex)orientandas/os, algumas/uns das/os quais abriram importantes vias etnográficas para a pesquisa.

No capítulo 1, a discussão gira, principalmente, em torno das disputas sociais acerca da pornografia e das *guerras do sexo* norte-americanas da década de 1980. Suas principais

expoentes são pensadoras como Carole Vance e Gayle Rubin, por um lado, que advogavam em favor da liberdade e experimentação sexuais. E Catherine Mckinnon e as feministas radicais, por outro, que condenavam sumariamente a pornografia como uma instituição heterossexual que ajuda a perpetrar a violência contra mulheres.

É também nesse capítulo que somos conduzidas/os ao universo das *sex shops* em São Francisco e Berkeley, nos Estados Unidos, onde realizou trabalho de campo no contexto de uma pesquisa de pós-doutoramento. A observação dos ambientes, da disposição de produtos, dos textos utilizados, da abordagem de vendedoras/es, tudo se converte em elemento de construção de um cenário mercadológico da sexualidade, cujos pressupostos serão investigados ao longo de todo o livro.

A reflexão sobre a Good Vibrations, *sex shop* analisada detalhadamente pela autora, por exemplo, permite percebermos tanto processos de segmentação do desejo através de dispositivos de mercado (GREGORI, 2016, p.42) quanto uma “nova concepção de sensualidade” que enfatiza “a ideia de que o erotismo é possível e desejável para todos” (GREGORI, 2016, p.45). A noção de um erotismo politicamente correto começa, então a ser delineada e se remete ao esforço de tornar legítimas práticas relacionadas ao SM (sodomismo), masturbação, sexo com mais parceiras/os, com uso de *sex toys*, etc.

Por um lado, é afirmado que “dildos e vibradores [...] dispostos nas prateleiras da Good Vibrations, perdem todo e qualquer caráter de violação” (GREGORI, 2016, p.49). Por outro, indica-se que sua disponibilidade e os dispositivos de legitimação de certas práticas e desejos acabam por expandir o horizonte de possibilidades sexuais, deslocando a ênfase na genitalidade tão característica de noções hegemônicas de sexualidade enfatizadas no discurso euroamericano².

O cuidado em não cair em generalizações fáceis e rápidas, pedra de toque das elucubrações apresentadas no livro, é também presente na análise que faz dos clones, nome surge em meados de 1970 e alude ao aparecimento, no universo gay masculino, de um tipo de subjetividade marcada pela ideia de um “par de iguais” e da hipermasculinidade (GREGORI, 2016, p.52-60).

2 Para a noção de discurso euroamericano cf. Strathern, 1999.

Somos advertidas/os, contudo, que vê-los apenas como reflexos de uma “cultura da cópia” (SCHWARTZ, 1996) é insuficiente no que concerne as dinâmicas que são acionadas por eles no campo político. Esses “homens iguais” rompem com a noção de complementaridade entre os sexos e, nesse sentido, também possuem um caráter de desarticulação de noções de sexualidade e gênero socialmente estabelecidas.

No capítulo 2, imigramos para São Paulo. O mercado erótico paulista permite adiantar novas reflexões sobre essas articulações contemporâneas do erotismo. E a recusa ao maniqueísmo simplificador aparece também na maneira como a autora nega posições fáceis em relação ao mercado. Pois não se trata de afirmar uma visão segundo a qual o mercado, vilão do mundo que vivemos, planifica ou empobrece desejos e seu caráter dissidente. Trata-se de perceber como essa legitimação produzida por um conjunto de práticas mercadológicas também faz vacilar restrições ao livre exercício da sexualidade, promovendo uma abertura.

Adicionalmente, a autora lembra que a ascensão de uma concepção politicamente correta de erotismo impulsionada por um conjunto de equipamentos sócio-espaciais que dependem e operam pelo mercado também gerou uma “feminização do mercado” (GREGORI, 2016, p.63), possibilitando um maior engajamento das mulheres nas representações e no exercício da sexualidade.

Nesse capítulo, as “sex shops de bairro”, situadas em bairros de classe média e sintonizadas com os pressupostos do erotismo politicamente correto que começou a ser esboçado no capítulo 1, dividem as páginas com as politicamente incorretas “lojas eróticas do Centrão [que] representam um tipo de empreendimento com aspectos semelhantes ao modo como a pornografia sempre circulou: um negócio para o desfrute masculino, com clara e direta conotação sexual” (GREGORI, 2016, p.72).

Também passamos a conhecer as boutiques eróticas que enfatizam a associação de certos produtos eróticos a noções de elegância e afastam conotações de sujeira e promiscuidade do conteúdo veiculado e vendido. O surgimento dessas “erotic shops” também aponta para uma “fissura gênero: erotismo com transgressão é masculino; erotismo com sofisticação, luxo e saúde é feminino” (GREGORI, 2016, p.82).

O cenário construído por essas boutiques de classe alta é completado, então, por palestras, workshops e mesmo cursos de striptease e sensualidade que promovem uma espécie de educação sexual ao difundir preceitos do que Maria Filomena Gregori chama de “novas

etiquetas sexuais para mulheres heterossexuais” (GREGORI, 2016, p.87). Esse conjunto de prescrições permitiria às mulheres “apimentar” suas relações através do uso de acessórios eróticos, sem, no entanto, incorrer na poluição. Novamente, a ênfase politicamente correta num cenário, ao mesmo tempo, de experimentação e controle, no qual saúde e autoestima andam de mãos dadas com a ampliação do escopo de possibilidades sexuais.

A utilização de acessórios caracterizados como *sex toys* é o foco do capítulo 3 do livro. Nessa discussão, são acionadas as reflexões de Arjun Appadurai (1986) e Alfred Gell (1986, 1998) para “evitar oposições simplistas” em favor de uma perspectiva processual que “permite acompanhar [...] as rotas de comercialização de bens eróticos, bem como as de consumo” (GREGORI, 2016, p.97).

Nesse contexto, as fronteiras entre pessoa e acessório são desafiadas a partir de processos de “pessoalização’ dos objetos” que acabam por marcar a “expansão das fronteiras materiais do corpo” (GREGORI, 2016, p.101), apontando para um novo tipo de carnalidade. Bens eróticos como os *sex toys*, assinala a autora, são também agentes eróticos que sugerem “experiências de deslocamento entre sexo e gênero, corpo e matéria, sujeito e objeto, presença e virtualidade” (GREGORI, 2016, p.106).

A noção de conduta e roteiro sexuais, formulada por Simon e Gagnon (1973) é problematizada por construir uma linearidade fictícia no que concerne a aquisição de habilidades e autoentendimentos sexuais. O que a autora nos apresenta é uma miríade de vais-e-vens, percursos e percepções que bagunçam o entendimento do que seria um roteiro sexual normal e saudável.

Diversamente do que poderia sugerir a linearidade de trajetórias tomadas como necessárias, em muitos dos casos analisados, as pessoas negociam norma e transgressão criativamente, seja em relação ao entendimento da identidade sexual em sua dissociação com a prática sexual, seja em relação ao uso de objetos que ampliam as possibilidades do corpo e deslocam noções dimórficas de sexo e gênero.

Após esses capítulos que compõem a primeira parte do livro, intitulada *Prazeres*, somos reenviados aos *Perigos*. No quarto capítulo, as práticas SM, isto é, sadomasoquistas – as vezes, ampliadas para BDSM, acrônimo que indica bondage, disciplina, dominação, submissão, sadismo e masoquismo – se tornam objeto de análise privilegiado.

Já haviam sido tratadas no primeiro capítulo, quando Bibia analisa alguns folhetos e catálogos da Good Vibrations e aponta o esforço de tornar o sadomasoquismo uma alternativa erótica saudável. Também aparecem mais amplamente no terceiro capítulo, quando algumas trajetórias sexuais são abordadas. Mas, agora, a autora revela como o trabalho de campo atento e continuado com pessoas que realizam essas práticas a levam a “reconhecer que o SM não se reduz a uma vertente tão politicamente correta” (GREGORI, 2016, p.153).

Essas práticas permitem retomar, então, a discussão sobre prazer e perigo, explorando temas importantes como consensualidade e risco compartilhado. Tanto teatralizações de caráter marcadamente estético quanto práticas que se valem de *floggers*, chicotes, sautores, mobílias para *spanking*, cangas, relhos, canes e chibatas recolocam a discussão sobre os limites da sexualidade.

O SM politicamente correto do mercado erótico passa então a disputar sentidos com experiências de sexo radical. A noção de um erotismo politicamente correto, retomada inúmeras vezes no livro, se refere, como discuti, à concepções e práticas que tem no mercado um significativo propulsor de legitimação. A ênfase em noções como autoestima, saúde e segurança, presentes tanto em manuais encontrados em *sex shops* quanto na máxima SM do “seguro, saudável e consensual” (p.149)³, é um vetor que tende à estabilização normativa de práticas e desejos tidos, a princípio, como dissidentes.

Somos aqui alertados, no entanto, que esse vetor não produz um apagamento de “fugas desejanter”, termo que empresta de Perlongher (1987) para se referir à alternativas que, ao tensionar as normas, as expõe à ambivalência, produzindo zonas fronteiriças “onde habitam norma e transgressão, consentimento e abuso, prazer e dor” (GREGORI, 2016, p.22) e que constituem esses limites da sexualidade explorados pelo livro.

Nas práticas SM, os “tensores libidinais” dos quais fala Perlongher aninam cenários nos quais dominadoras/es e submissas/os negociam, cotidianamente, não apenas os contornos do que é tido como normal, mas, igualmente, os termos do contrato que é aí estabelecido. Inclusive os limites entre a vida marcada pelo SM e a vida “baunilha” ou cotidiana.

Essas distinções são, elas próprias, perigosas, posto que expostas constantemente ao risco de dissolução ou confusão. Apesar do esforço continuado em busca de legitimação e

³ Também “são, seguro e consensual” (p.167).

“neutralização de abusos e relações violentas, o problema do risco não pode ser inteiramente abandonado” (GREGORI, 2016, p.179) nesse universo.

Nos curtos capítulos finais, ausentes da tese de livre-docência, Bibia retoma as discussões que realizara anteriormente. No quinto capítulo, pensa prazer e perigo também à luz das noções de consentimento e vulnerabilidade, tão fundamentais para as questões que envolvem pedofilia (LOWENKRON, 2015) e turismo sexual (PISCITELLI, 2013) e afirma que

É possível afirmar que consentimento e vulnerabilidade constituem hoje os termos centrais em torno dos quais são acionados os direitos e práticas sexuais. Se em um momento anterior e no marco das contribuições feministas *pro-sex*, prazer e perigo formavam uma convenção com significativa rentabilidade analítica, atualmente é preciso reconhecer o deslocamento para as problematizações que dizem respeito ao consentimento e à vulnerabilidade (GREGORI, 2016, p.186).

Essa chave analítica acaba por reelaborar algumas das questões levantadas pela autora e, talvez, seja esse o motivo de sua inclusão no livro. No plano das reflexões colocadas por essas noções, “todos os sujeitos que de algum modo tangenciam a vulnerabilidade estão numa posição em que o consentimento (dizem algumas teorias) não pode ser presumido” (GREGORI, 2016, p.186).

A partir desse enquadramento conceitual, é possível analisar como muitas práticas que põem em perigo as configurações normativas são cuidadosamente levadas a cabo em cenários e a partir de noções e execuções que objetivam forjar a consensualidade como foco central e esfumegar sentidos de vulnerabilidade, seja dos corpos ou produzida por marcas de diferenciação social como raça/cor, sexo, gênero, orientação sexual e geração.

A sintonia dos argumentos da autora com a pintura de Leonilson, com a qual iniciei essa resenha, é ainda mais forte quando atentamos para a frase que aparece na obra: “Esses jogos perigosos não são guerra nem estão no mar ou no espaço, mas por detrás de óculos e um par de jeans”.

Transgressão e adesão às normas eróticas socialmente estabelecidas não são processos opostos e excludentes que criam tipos sociais específicos. Esse manancial de representações, signos, práticas e objetos é, de fato, articulado em experiências de pessoas que não se prestam facilmente à uma consideração geral como normais ou dissidentes.

Maior liberação e o surgimento de aprisionamentos decorrentes de ansiedades relacionadas aos limites do erotismo são ambos fenômenos contemporâneos e, ao que sugere a análise, altamente entrelaçados. Sua dosagem é incerta. A ênfase em qualquer um dos lados da balança não deve nunca ser tida como dada em detrimento do que escrutínio crítico⁴ de práticas, noções e conceitos, nossos e das pessoas com as quais fazemos pesquisa.

A sensação que se tem ao ler a análise proposta por Bibia é que, como bem o sabe Riobaldo, bravo jagunço de Guimarães Rosa, “viver é muito perigoso... porque aprender a viver é que é o viver mesmo”.

Referências bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. Introduction: commodities and the politics of value. In: _____. (org.). *The Social Life of Things – Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987[1957]
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.
- GELL, Alfred. *Art and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. Nowcomers to the world of goods: consumption among Muria Gonds. In: APPADURAI, Arjun (org.). *The Social Life of Things – Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS, 1993.
- _____. *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LOWENKRON, Laura. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Ed. Da UERJ, 2015.
- MARCUSE, Herbert. *Eros and Civilization*. New York: Vintage Books, 1962[1955].
- PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos*. Rio de Janeiro, Garamond, 2013.

4 Essa noção é tomada de Butler, 1990.

SCHWARTZ, Hillel. *The Culture of the Copy*. New York: Zone Books, 1996.

SIMON, W; GAGNON, J.H. *The Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago: Aldine, 1973.

STRATHERN, Marilyn. *Property, Substance and Effect. Anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press, 1999.

autor

Vitor Grunvald

Graduado em Ciências Sociais pela PUC-Rio (2005), com mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional/UFRJ e doutorado em Antropologia Social pelo PPGAS/USP. Atualmente é pós-doutorando pelo PPGAS/USP e professor da Faculdade Cásper Líbero.

Recebido em 08/03/2018

Aceito para publicação em: 27/10/2018

MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante, 2017, 368 p.

GABRIELA DE PAULA MARCURIO

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p415-419

“Do corpo ao pó”¹⁶⁵ é o resultado da dissertação de mestrado de Bruno Martins Moraes pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profa. Ana Cláudia Marques, premiada como a melhor dissertação em Ciências Sociais pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), em 2016. O livro traz reflexões acerca do genocídio sofrido pelos povos Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul, na lógica do conflito fundiário, a partir de suas relações com o mundo, sendo a terra e o corpo, vivo ou morto, indissociáveis nesse debate.

A etnografia foi feita em acampamentos indígenas na região de Dourados, em especial, no *tekoha* Apyka’i, acampamento de retomada territorial nas proximidades da rodovia BR-463 entre os municípios de Ponta Porã e Dourados. O autor, antropólogo e advogado, estabelece o debate munido de processos judiciais, conteúdos em redes sociais, notícias de jornais, bem como a vasta bibliografia específica a respeito desses povos. Encaminha o trabalho com o cuidado primordial de mobilizar os termos nativos, em guarani, seus significados e usos em diferentes contextos, descobrindo, aos poucos, o modo de pensar e de viver desse grupo Kaiowá e Guarani, nos limites de rodovias e de latifúndios, ameaçados constantemente por agrupamentos paramilitares, na iminência de invasões, atropelamentos e assassinatos.

¹⁶⁵ Escrevi entre aspas duplas as citações diretas e em itálico as palavras em guarani.

Organizada em quatro capítulos, a narrativa tem início com uma contextualização histórica e teórica a respeito dos Kaiowá e Guarani. O primeiro capítulo “As adjacências da morte” evidencia os aspectos essenciais para a compreensão do genocídio indígena como um processo violento de “cerco” nesses cinco séculos de colonização. Esse processo de dominação fundamentado em uma ordem jurídico-estatal impõe limites à terra e aos corpos, cerceando os movimentos e regulando as liberdades. Nesse sentido, o autor investiga possibilidades para interpretar os altos índices de suicídios e homicídios na região. A explicação nativa para esses acontecimentos tangencia o conflito fundiário e aponta para o “vazio” (em guarani, *nandî*) de significados e de possibilidades que a vida no “cerco” representa. A “mistura”, *jopara*, imposta sobre as formas de viver e de se relacionar não permite que as manifestações dos vivos e dos mortos aconteçam conforme deveriam.

Como uma continuidade, o segundo capítulo “Terra, território” trabalha com a ideia de Barbosa da Silva (2007) de que a lógica estatal de demarcação territorial e imposição de fronteiras é um processo de territorialização, ao passo que sua ocorrência mobiliza uma contraprodução que resulta na desterritorialização e reterritorialização indígena nos acampamentos e retomadas. A política de territorialização estatal é desfeita conforme se impõe na terra Kaiowá e Guarani, sua constituição é anunciada com sua destituição. Contudo, Moraes (2017) argumenta que o próprio processo de territorialização não ocorre sem a desterritorialização e reterritorialização indígena. Trata-se, portanto, de processos interdependentes que operam de modos antagônicos.

Dessa forma, o autor propõe que os processos de territorialização agem tanto sobre a terra como sobre o corpo. O “cerco” pode ser entendido como uma forma de biopolítica para o ordenamento dos corpos indígenas. Essa estratégia é implementada, em última instância, através da necropolítica, exterminando os corpos que não se submetem à disciplina e ao confinamento.

O pertencimento à terra é marcado pelos mortos. A terra é adubada com o sepultamento de um corpo, o cemitério é considerado um lugar de colheita, sendo que o corpo é enterrado no mesmo lugar em que a pessoa nasceu (MORAIS, 2017, p. 181-182). A relação entre sangue, terra e solo são intrínsecas. Apesar do autor não utilizar este termo, as concepções aproximam-se da noção de autoctonia: vir da terra e voltar para a terra. Nesse sentido, os acampamentos de retomada são formados por redes de alianças articuladas pelo sangue e parentesco vinculados à terra, considerando os antepassados e os descendentes na comunidade (MORAIS, 2017, p. 191).

O terceiro capítulo “Reteregua, nos domínios do corpo” e o quarto capítulo “O peso da cruz” focam na cosmologia Kaiowá e Guarani. Moraes (2017) articula com a literatura mobilizando trabalhos fundantes a respeito dos Guarani e Kaiowá, sem perder de vista a atual situação do povo do *tekoha* Apyka’i. Assim, o autor elabora suas hipóteses conforme os relatos que lhe fizeram e, posteriormente comparando com a bibliografia já existente. O livro, portanto, se insere num debate central da etnologia a partir de uma nova perspectiva, trazendo percepções da vida indígena em meio ao conflito. Os altos índices de assassinatos e suicídios sublinham certos elementos da cosmologia indígena propondo novas interpretações, como o caso da relação dos Guarani com os ossos dos mortos, antes analisada como uma relação de hostilidade e, agora, avaliada por Moraes (2017, p. 200), como uma relação de proximidade e contato impositivo devido ao cenário violento.

Os trabalhos de Cadogan (1997), H. Clastres (1978), Metráux (1979) e Nimuendaju (1987) são algumas das obras revisadas no capítulo três, com o intuito de compreender as noções de “corpo” e “pessoa” para os Kaiowá e Guarani. O autor, contudo, identifica uma lacuna na literatura a respeito, justamente, do tema de seu interesse: o corpo. A centralidade do corpo no modo de pensar de seus interlocutores aponta tal elemento como condição primordial para todas as relações e trocas (MORAIS, 2017, p. 232).

Seguir a trilha da violência levou à morte, que levou ao corpo, à terra e ao cosmos (MORAIS, 2017, p. 34). Corpo e terra são um, mas não são materialidades e, sim, substâncias, evidências do movimento e das transformações de estados físicos e não-físicos (MORAIS, 2017, p. 238). O corpo é um devir em processo constante que finda na terra, compondo um pó indissociável (MORAIS, 2017, p. 256). Dessa maneira, o corpo é entendido como um elemento que define o território, da mesma forma que o território define o corpo. Conforme o corpo-pessoa vive em determinada terra, estabelece relações e trocas com o ambiente, compartilhando uma ecologia. O corpo firma uma relação inseparável com a terra quando, por fim, é “semeado” no cemitério, dissociando-se da pessoa e se inscrevendo definitivamente no espaço (MORAIS, 2017, p. 262-268).

A epistemologia Guarani e Kaiowá tem a terra como princípio e fim, o espaço e o tempo se constituem e se misturam em um processo dinâmico. As certezas, contudo, são proferidas para o final futuro, prevendo como o mundo é constrangido: o “cerco” e a cana, o território é delimitado e a terra é utilizada para um único cultivo. O fim é estático, é único e geral para todos,

começando pelos Kaiowá e Guarani que preveem e sofrem antecipadamente com o controle de seus movimentos.

Os rituais fúnebres são descritos no quarto capítulo, de modo que os cuidados necessários para com os mortos são apontados como uma forma de garantir o caminho do *angue*, o “espírito”, e assegurar os vivos diante dos perigos da morte. O cuidado com os ossos, com o corpo e com o lugar do sepultamento são fundamentais para os Kaiowá e Guarani. Para que essas garantias sejam cumpridas eles precisam viver a uma distância específica do cemitério, nem tão próximo da aldeia, mas em seus limites, para que o acesso seja garantido. A questão da terra aparece novamente como um problema que influencia toda a cosmologia Kaiowá e Guarani. As reservas e os acampamentos não consideram o espaço suficiente para os vivos e para os mortos, sendo obrigados a viverem “misturados” (MORAIS, 2017, p. 335).

A recorrência da morte no cotidiano dos acampamentos mobiliza as reivindicações e as retomadas das terras tradicionalmente ocupadas. Diante desse cenário brutal intensificado anualmente, a profecia escatológica é evidente, o “fim do mundo” já começou. Sendo assim, a súplica por uma parcela de terra ganha força, mas não com o intuito de uso próprio para a comunidade e, sim, visando os mortos, para que, pelo menos esses, possam ser guiados à “terra sem males”, ou como avalia o autor, a “terra onde nada morre” (MORAIS, 2017, p. 212), enquanto seus ossos se misturam com a terra e seus ancestrais.

Os acampamentos, portanto, são tentativas de aproximar os vivos e os mortos da terra de origem, mesmo com a possibilidade constante de mudança e de extermínio. Diante de tantas ameaças, os Kaiowá e Guarani proferem o fim, resumido pelo autor: “[...] os mortos virão varrer a terra em uma onda de violências, as plantas não mais brotarão, a cana e a soja se espalharão sobre a terra, os remédios serão veneno, e o corpo das pessoas será consumido pelo câncer. Mais ou menos como agora” (MORAIS, 2017, p. 342).

A descrição nativa do convívio com a morte é impactante, bem como as potentes fotografias publicadas junto ao livro. Mesmo sabendo que todos nós estamos no fim, os Kaiowá e Guarani resistem. A luta e a resistência não são uma alternativa, são o único caminho possível. Assim, permanecem em busca da “terra sem males” e sem mortes, possível apenas em um outro plano, na morada dos deuses.

Referências Bibliográficas

- BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Mais além da “aldeia”*: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2007.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapyta*: textos míticos de los mbyá-guarani del Guairá. Assunção: Ceaduc/Cepag, 1997.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- METRÁUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1979.
- MORAIS, Bruno Martins. *Do corpo ao pó*: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião apapocuva*. São Paulo: Hucitec, 1987.

autora Gabriela de Paula Marcurio

É graduanda em Ciências Sociais pela UFSCAR e membro do grupo Hybris – Estudo e Pesquisa sobre relações de poder, conflito, socialidades.

Recebido em: 06/11/2018

Aceito para publicação em: 26/12/2018

VALENTE, Rubens. Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, 518 p.

MESSIAS MOREIRA BASQUES JÚNIOR

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

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v27i1p420-429

As manchetes dos jornais revelam um cenário desolador. Aldeia Munduruku é dizimada pelo garimpo. Hidrelétrica inunda cachoeira sagrada, retira urnas indígenas e gera crise espiritual na Amazônia. Mais da metade dos Xavante sofrem de diabetes e doença coronariana. CPI da Funai aprova relatório com pedido de indiciamento de lideranças indígenas. Professor Xokleng é morto a pauladas e entidade vê intolerância étnica em Santa Catarina. Indígenas denunciam descaso com saúde na região do Vale do Javari. Ministério Público Federal investiga denúncia de intimidação e ameaças durante evento que debatia impactos ambientais da extração de ouro pela mineradora Belo Sun. Taxa de suicídio entre indígenas é três vezes maior que a média nacional. Ato de vandalismo destrói gravuras históricas do povo Waujá em caverna do Xingu. “Nem um centímetro a mais para terras indígenas”, prometeu o candidato eleito à Presidência da República. A fotógrafa Claudia Andujar alerta: “Só vai piorar”.

Imaginemos que o leitor dessas manchetes estivesse recluso desde aquela histórica tarde do dia 5 de outubro de 1988, quando tudo parecia indicar que voltaríamos a viver em uma democracia de fato e de direito. Atônito, ele descobriria que passados 30 anos da promulgação da Constituição Cidadã, os jornais noticiam que os militares estão de volta à política e, como nos anos de chumbo, a Amazônia, as áreas de preservação ambiental e as terras indígenas continuam a ser vistas como obstáculos que impedem o desenvolvimento econômico e colocam em risco a soberania e a segurança nacional. As bancadas parlamentares da bala, do boi e da Bíblia, a elite financeira e as empreiteiras, sempre à espreita de uma ocasião para desfigurar a Constituição e o Estado em benefício próprio,

agora contam com mecanismos sofisticados de produção e circulação de notícias falsas em redes sociais e de campanhas publicitárias que procuram convencer os telespectadores de que o futuro do Brasil depende do neoliberalismo, do latifúndio e da monocultura da fé e dos “bons costumes”.

Diante da incômoda sensação de um tempo que parece girar em falso torna-se urgente refletir sobre “a maneira insidiosa que a ditadura militar brasileira encontrou de não passar, de permanecer em nossa estrutura jurídica, em nossas práticas políticas, em nossa violência cotidiana” (TELES; SAFATLE, 2010, p.9). Porém, como apontava Manuela Carneiro da Cunha (2009), em um artigo publicado na década de 1980, aqueles que se dispõem a estudar o problema pelo prisma da história indígena e do indigenismo deparam-se com uma dupla limitação: de um lado, os índios aparecem frequentemente “como vítimas de um processo no qual se supunha que não interviessem como atores” (p.130), o que corrobora para o desconhecimento de suas formas de resistência e de seu protagonismo; de outro, “a história crítica das grandes agências indigenistas do século XX, o SPI e a Funai” (p.131) ainda está por ser feita, na medida em que o acesso aos arquivos era, na maioria das vezes, não apenas restrito, mas também objeto de censura. Trata-se de um período que, em virtude da carência de pesquisas sólidas sobre o tema, ficou de fora do notável projeto que culminou na publicação do livro *História dos Índios no Brasil* (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Os fuzis e as flechas se insere justamente nessa lacuna e oferece uma contribuição de valor inestimável para a compreensão das relações entre o regime militar e os povos indígenas, assim como nos permite refletir sobre a continuidade da violência civil e estatal contra esses povos e a persistência do pensamento autoritário em um regime supostamente democrático. Por ironia do destino, coube a Rubens Valente, um dos jornalistas mais premiados da *Folha de São Paulo*, o mesmo jornal que no ano de 2009 definiu o regime militar brasileiro como uma “ditabranda”, a tarefa de reportar um cenário que conhecíamos por meio de fragmentos e de versões oficiais pouco confiáveis.

Ao articular a análise de uma vasta documentação, mantida sob sigilo pelos órgãos do poder público até muito recentemente, aos depoimentos de indígenas, servidores da Funai, missionários e militares, o autor põe abaixo a falácia de que teria havido uma “graduação da violência” na ditadura brasileira, pois em cada um dos 27 capítulos do livro ecoa um grito: genocídio. Fruto de uma primorosa investigação jornalística, ancorada em

milhares de documentos e fontes cuidadosamente apuradas, o livro registra, detalha e comprova centenas de mortes de indígenas entre os anos de 1964 e 1985.

As palavras que o xamã Davi Kopenawa dirige aos “brancos” contêm um “recado da mata alertando para a traição que estamos cometendo contra nossos conterrâneos [...], contra as próximas gerações” e, portanto, “contra nós mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.23). E pode-se dizer que o livro *Os fuzis e as flechas* dá voz a um “recado dos arquivos”: uma lógica empresarial-militar perdura no cerne da Nova República, iniciada no ocaso do regime militar, em 1985, e as suas consequências nefastas podem ser vistas nas entrelinhas e nos desdobramentos dos programas de aceleração do crescimento, como na construção da Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará. O recado é claro: a defesa do desenvolvimento econômico e da soberania nacional tem laços estreitos com as violações de direitos dos povos indígenas no passado e no presente. Como nos lembra o cineasta Vincent Carelli, codiretor do documentário *Martírio* (2016): “É no trato com os índios que a sociedade brasileira se revela. Até quando essa história vai se repetir?”.

Na *Introdução*, Rubens Valente delinea o contexto em que se deu o golpe de Estado e a atuação dos agentes da política indigenista, com destaque para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (Funai), cuja função era “atrair” e “pacificar” populações ditas “hostis” para, em seguida, abrir o caminho para a exploração de seus territórios e recursos naturais. Valente questiona a razão de o relatório final da Comissão Nacional da Verdade, instituída pela presidente Dilma Rousseff no ano de 2011, ter incluído um capítulo sobre os indígenas sem que, no entanto, as principais narrativas a respeito do golpe e do período militar se refiram a eles como “foco principal, o que [pode] dar a impressão de que a política repressiva adotada em diversos momentos pelos militares passou em branco nas aldeias indígenas” (p.10).

O autor pretende “descrever como o Estado brasileiro sob comando militar deu cabo de suas duas tarefas básicas”: “cuidar do índio aldeado e contatar o “arredio” (p.11). Escrito entre outubro de 2013 e setembro de 2015, o livro se baseia na experiência acumulada por Valente ao longo de quase trinta anos de reportagem para diversos jornais, mas também está diretamente associado ao período em que o autor, ainda na adolescência, viveu com a família na cidade de Dourados (MS), nas proximidades da maior terra indígena urbana do país. No local, vivem cerca de 12 mil indígenas “espremidos em 3,4 mil hectares, uma espécie de símbolo e resumo da miséria enfrentada pelos Guarani no estado” (p.371).

Valente descortina a trama de relações que culminaram nos desfechos cruéis das operações do regime militar, que sob o argumento de proteger, acabou matando e destruindo. Contudo, o livro também oferece um panorama mais complexo do que uma análise superficial do período poderia sugerir. Isto porque a atuação dos sertanistas, servidores da Funai encarregados de estabelecer contato com povos que viviam em condição de isolamento, foi muitas vezes fundamental para evitar o etnocídio. Aos sertanistas se somavam os missionários, evangélicos e católicos, que de modo igualmente controverso, empenhavam-se tanto na evangelização dos índios quanto na defesa dos mesmos, ora em sintonia com os interesses do regime militar, ora em conflito com as políticas de Estado.

Sertanistas e missionários viviam sob o risco iminente de morte nas tentativas de contato com populações isoladas, mas também foram perseguidos e ameaçados ao contrariar os interesses de fazendeiros, garimpeiros, agentes políticos e da polícia, tornando-se alvos de um serviço de espionagem entranhado nas estruturas do Estado. O célebre lema de Rondon – “morrer se preciso for, matar nunca” – continuava a inspirar alguns desses homens e mulheres, cujas vidas se entrecruzam com dezenas de mortes trágicas e de farsas montadas pelo regime com o objetivo de silenciar os descontentes e desinformar a opinião pública.

Logo no início do livro, somos apresentados à história de um jovem que ingressou no SPI sem jamais ter visto um índio. Antônio Cotrim Soares participou da primeira expedição de contato realizada no regime militar, no ano de 1965. O método era o mesmo desde os tempos do marechal Cândido Rondon (1865-1958):

Criava-se uma frente de atração, que funcionava assim: os sertanistas distribuíam presentes aos índios; esperava-se que estes passassem a retribuir os presentes, na fase chamada de namoro; na terceira fase, os índios convidavam os sertanistas para conhecer suas malocas; a quarta fase, de consolidação da “pacificação”, constituía-se no estabelecimento de um acordo pelo qual, em resumo, “civilizados” e índios concordavam em não matar mais uns aos outros, [...] por último, os índios “pacificados” eram então agregados e entregues aos cuidados de funcionários de um posto, que se encarregava de dar a eles atendimento de saúde e alimentação e ensinar-lhes métodos de agricultura dos “civilizados”. Assim, os índios deixariam de atacar e matar vizinhos ou trabalhadores

que passavam pela região. Estava criado um novo posto indígena para índios aldeados. (p.14-15).

O problema é que a maior parte das expedições resultava na morte dos índios. Antônio Cotrim Soares admite que dos 48 índios contatados quase todos morreram de gripe. Sem os medicamentos necessários, a expedição os atraía “para o próprio extermínio” (p.17). No mesmo período, outra expedição provocou a morte de 60 índios Xikrin da região do Bacajá. Responsáveis pela pacificação dos índios e pela sua proteção, os sertanistas viam-se resumidos à função de coveiros. Questionado a respeito da existência de relatórios sobre esses casos, o sertanista conta que os índios “[morriam] e o pessoal não dava atenção”, que “não existe documento sobre isso” (p.22).

Episódios idênticos marcaram a relação do regime militar com os povos indígenas na ditadura. Diante do desprezo demonstrado pelo Estado em relação às mortes causadas pelas epidemias de gripe, sarampo, tuberculose, malária, coqueluche..., cabe lembrar que um dos elementos centrais do êxito do imperialismo europeu foi o seu componente ecológico (Crosby, 2011). Apesar da catástrofe demográfica da América não ter sido provocada exclusivamente por microrganismos, a história novamente os colocou entre os protagonistas de uma nova ofensiva, capitaneada por uma ditadura empresarial-militar que pretendia reformular a política de “valorização econômica da Amazônia” (Valente, 2017, p.23). O resultado foi devastador: 108 índios Parakanã mortos nas obras da Transamazônica; 66 Araweté mortos em um deslocamento forçado, que consistiu em uma caminhada de 17 dias na selva; mais de uma centena de índios Panará mortos na construção da BR-165 e da BR-080; no mínimo, 240 índios Waimiri-Atraori mortos na construção da BR-174; entre os Yanomami, em uma única aldeia morreram 68 índios, a metade daquele grupo...

Os documentos sigilosos do Conselho Nacional de Segurança, nos quais era delineado o “Conceito Estratégico Nacional”, não mencionam os índios. Em vez disso, afirma-se a necessidade da criação de uma superintendência de desenvolvimento para a Amazônia (a Sudam) e a abertura de linhas de financiamento para a agropecuária. Na “marcha para o Oeste”, o povoamento, a criação de unidades produtivas, a abertura de estradas e o escoamento da produção eram vistos como aspectos estratégicos e que deveriam ser implementados a qualquer custo. Aos índios, que estavam no “meio do

caminho”, restavam a remoção e o deslocamento forçado ou a transferência para áreas como o Parque Indígena do Xingu.

A conjuntura em que o SPI promovia essas iniciativas é assustadoramente atual: “O SPI não tinha nenhum funcionário, com exceção do chefe, que dirigia a si próprio nas funções de datilógrafo, escrevente, motorista, contínuo e servente” (p.33). Esta é a situação em que hoje se encontra, por exemplo, a Coordenação Técnica Local da Funai que atende a Terra Indígena Kadiwéu (MS): um único funcionário, com uma viatura sem manutenção ou combustível, responsável pelo atendimento de quase dois mil indígenas, em uma área de 538 mil hectares. Desde a extinção do SPI, em 1967, a precariedade na infraestrutura, os sucessivos cortes no orçamento e o sucateamento da Funai continuam a ser a regra em todo o território nacional.

A presidência do novo órgão indigenista oficial logo se transformou em “uma máquina de concessão de certidões negativas” (p.202), declarando a inexistência de diversas aldeias indígenas e liberando terras ao agronegócio, tornando-as assim aptas a receber incentivos fiscais e financiamentos. Mas não bastava usurpar, destruir e matar. O regime chegou ao cúmulo de criar uma Guarda Rural Indígena (a Grin) e um “reformatório” conhecido como Krenak: a primeira, com o suposto objetivo de “defender aldeamentos contra abusos e impedir que os silvícolas também pratiquem desmandos” (p.73); no segundo, que em nada diferia de uma verdadeira prisão, os índios presos não tinham documentos nem a causa declarada da punição que lhes era imposta.

Os fuzis e as flechas, como revela o próprio título, não se resume aos casos de violência perpetrados contra os índios na ditadura. São abundantes as descrições de resistência indígena e dos personagens que a eles se aliaram para exigir uma mudança radical da política indigenista. A segunda metade do livro descreve o surgimento das assembleias indígenas, a atuação de lideranças e o apoio fundamental do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), dos indigenistas e dos antropólogos que, juntos, lutaram contra um projeto que pregava a emancipação dos índios com o evidente propósito de usurpar os seus direitos e territórios. Entre os índios, destacam-se as vozes de Mário Juruna, o primeiro a ser eleito ao Congresso Nacional, e do guarani Marçal de Souza, ou Tupã'i, cuja história se reflete no destino atual de crianças guarani e kaiová que, sob a alegação de que a pobreza das famílias as impediria de criar os próprios filhos, continuam

a ser removidas de seus lares e entregues a orfanatos e instituições de acolhimento em Mato Grosso do Sul.

Entre as décadas de 1970 e 1980, “o protagonismo dos índios começou a produzir vítimas entre seus líderes” (p.332): o Apurinã Raimundo Pereira da Silva; o cacique pankararé Ângelo Pereira Xavier; o cacique Ângelo Kretã; Marçal de Souza; e tantos outros. O caso de Marçal é emblemático, pois os projéteis que haviam sido levados à perícia simplesmente desapareceram no Fórum de Ponta Porã (MS): “Sem a bala para fazer a confrontação com o revólver apreendido [...] não havia um elo material entre o acusado e o crime” (p.378). O principal suspeito era o funcionário de um fazendeiro sul-mato-grossense, que chegou a solicitar à Polícia Federal a retirada dos índios de suas terras e “uma prensa nos padres” (p.336). Após receber um habeas corpus, o funcionário fugiu e nunca mais foi visto. O fazendeiro foi absolvido.

No epílogo, intitulado *Talvez uma vitória*, Valente faz menção a um documento de maio de 1985, no qual os servidores da Funai exigiam a reformulação da política indigenista, o fim dos processos de “atração” e “pacificação” e a reestruturação do órgão. O documento afirma a existência de “uma política de extermínio” que percorreu a história brasileira, da colônia à república, onde sempre se “tentou manobrar o destino das populações indígenas nacionais no terreno limitado pelo extermínio puro e simples e pela proteção física para posterior assimilação” (p.382-383). Mesmo com o fim da ditadura, “as críticas apresentadas pelos servidores da Funai produziram poucos resultados” (p.383). Que o digam os Yanomami, que viram o então presidente da Funai, Romero Jucá, determinar a ampliação de uma pista de pouso no território yanomami, favorecendo a entrada de dezenas de milhares de garimpeiros.

Valente defende que o fim da ditadura, a mudança da política indigenista oficial, o crescimento e consolidação do movimento indígena em todo o país permitiram não apenas a resistência, mas também a retomada de territórios e, principalmente, uma “espiral de crescimento populacional” (p.390). Ao contrário do que vaticinavam os principais antropólogos e indigenistas, os povos indígenas não foram extintos e tampouco assimilados. Como sugerem Danowsky e Viveiros de Castro (2014, p.138), a resiliência indígena diz muito sobre o fato de que “para os povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu, cinco séculos atrás”. A tentativa da ditadura de impor aos índios um novo apocalipse se confrontou com povos que se tornaram “especialistas em fim de

mundo”. Afinal, desde 1500 os seus mundos continuam a desmoronar a cada nova violação de seus direitos originários e constitucionais, no assassinato de lideranças e na destruição dos lugares que habitam. O fim de seus mundos também tem sido imposto pelo Poder Judiciário, quando determina a reintegração de posse de áreas de ocupação tradicional em benefício de latifundiários.

O “desgosto”, sentimento e afeto que entre os Paumari irrompe diante de acontecimentos tristes ou traumáticos, provoca desinteresse, tristeza e desânimo (BONILLA, 2018). A solução é sair e se afastar, impondo distância entre a pessoa e tudo aquilo que a afeta de modo a ter desgosto. O que antes se curava pela mobilidade, pela mudança de caminhos e dos fluxos da vida, hoje é diagnosticado pelos profissionais de saúde como depressão. Oiara Bonilla (2018, p.7) traça um paralelo entre o desgosto paumari e a asfixia imposta aos mesmos Guarani e Kaiowá presentes no livro de Rubens Valente: “Asfixia capitalista, ruralista, asfixia pelo cerco do Estado. Cercam-se as terras, os corpos, as pessoas, a alegria”. Finda a leitura de *Os fuzis e as flechas*, facilmente se reconhecerá no noticiário de nossos dias a continuidade de um dispositivo genocida, que impõe aos índios o confinamento em áreas diminutas, a contaminação da água que bebem, a criminalização de lideranças, a judicialização interminável dos processos de demarcação de terras, a medicalização dos afetos.

Um dos depoimentos mais marcantes de *Os fuzis e as flechas* se encontra no capítulo 22 - *A espinha*. O sertanista Sidney Possuelo descreve a primeira visita de um grupo de índios Arara à cidade de Altamira, no Pará. Eles teriam ficado “em choque ao perceber que os ‘civilizados’ são muitos, centenas de milhares, contra apenas cinquenta ou sessenta Arara” (p.320). Um estado que os sertanistas costumavam chamar de “a quebra da espinha”: “Aquele altivez que eles têm antes do contato, [...] aquilo desaparece. [...] Eles veem que se o branco quiser, ele massacra, tem uma quantidade infinita de gente” (p.320).

No atual momento, é a espinha de milhões de brasileiros que se ressentem diante da ascensão dos militares e do fim da Nova República. Nas sábias palavras de Ailton Krenak, resta saber se os “brancos” saberão resistir. Pois no que se refere aos povos indígenas, configura-se uma contraofensiva como a ditadura militar jamais poderia imaginar. Assistimos a um aumento expressivo do número de jovens indígenas no ensino superior, ao reconhecimento de seus intelectuais, artistas e escritores, à consolidação de movimentos, organizações e assembleias indígenas, e à participação de suas lideranças em

instituições internacionais de promoção e defesa dos direitos humanos. Trinta e seis anos depois da eleição de Mário Juruna, Joênia Wapichana, a primeira mulher indígena a se tornar advogada no país, foi eleita deputada federal. Sônia Bone Guajajara protagonizou a primeira candidatura indígena à vice-presidência da República.

Derrotas que os índios impuseram aos militares e ao vaticínio daqueles que tantas vezes anunciaram a sua extinção. Justamente por isso, o livro de Rubens Valente constitui uma referência obrigatória não apenas para antropólogos e estudiosos do tema, mas para todos os interessados na compreensão da história indígena e do indigenismo. Se a ditadura empresarial-militar e o autoritarismo insistem em não passar, os índios continuam a ocupar o seu lugar no presente e no futuro; e a sua luta nos ensina a resistir.

Referências Bibliográficas

- BONILLA, Oiara. *L'asphyxie indigène: terre, corps, affects et dispositifs génocidaires au Brésil aujourd'hui*. Conferência na Universidade de Toulouse Jean Jaurès, 23/01/2018.
- CARELLI, Vincent. Entrevista à Maria Rita Kehl. *Carta Capital*, 04/04/2017.
- ALMEIDA, T.; CARELLI, V., CARVALHO, E. *Martírio*. Documentário, 162 min, 2016.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Por uma história indígena e do indigenismo. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, 440 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, 1998 [1992], 608 p.
- CROSBY, Alfred. *Imperialismo ecológico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, 376 p.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo porvir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014, 176 p.
- KRENAK, Ailton. "Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir". Entrevista ao jornal *Expresso*, Portugal, 19/10/2018.
- TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010, 350 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p.11-41.

autor Messias Moreira Basques Júnior
É Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional, graduado em Ciências Sociais pela USP e mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSCAR.

Recebido em: 03/03/2018
Aceito para publicação em: 27/10/2018