

FOU

Revista de @ntropologia da UFSCAR



jan./jun. 2021 | v. 13, n. 1
ISSN: 2175-4705

Comissão editorial

Amanda Villa
Bruno Cardoso
Felipe Vander Velden
Jucimara Cavalcante
Leon Terci Goulart
Luisa Fanaro
Paula Araujo

Editoras do Dossiê "A palavra nos mundos indígenas"

Ana Maria Ramo y Affonso
Adriana Queiroz Testa
Emanuele Fabiano

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSCar), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Ana Beatriz de Oliveira
Vice-reitor: Prof. Dr. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Ana Cristina Juvenal da Cruz

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenadora: Prof^a. Dr^a. Anna Catarina Morawska Vianna
Vice-coordenador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Projeto gráfico, editoração e capa

Amanda Villa

Ilustração da capa

Bro Mc's por Petras Antonelli

 Revista
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

Dossiê

A palavra nos mundos indígenas

- 08 Apresentação ao Dossiê
Ana María Ramo y Affonso; Adriana Queiroz Testa e Emanuele Fabiano
- 17 Políticas e poéticas em variações discursivas Tupi Guarani
Amanda Cristina Danaga
- 39 As palavras (em) canto: Formas e intenções de uso da palavra Kaiowá e Guarani no rap Brô Mc's
Jacqueline Candido Guilherme
- 60 Perspectiva acústica Ticuna (Magüta) e os perigos de se ficar "no silêncio"
Edson Tosta Matarezio Filho
- 75 Quebra e partilha de corpos e cantos: notas a respeito da máquina sacrificial tikmũ,ũn
Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Artigos

- 101 Discursos que nos arrumam: análises do *reality show* de transformação corporal "Arruma meu marido"
Fabiano Eloy Atílio Batista
- 120 Tematizando uma casa-grande e um engenho de açúcar: efeitos da patrimonialização e herança colonial no turismo histórico
Márcia Lopes

- 147 Notas etnográficas sobre a gestão humanitária do refúgio negro na cidade de São Paulo
Phirtia Raianny Rodrigues da Silva
- 173 Venenosos abraços: o disciplinamento fumo-fumicultor no Alto Vale do Itajaí (SC)
Yves Marcel Seraphim
- 193 Diálogos possíveis entre teoria e ficção: o parentesco em "As alegrias da Maternidade"
Valentina Calado Pompermaier
- 217 Cobertores, microfones e roteiros: a experiência do *podcast* Mundo na Sala de Aula
Ana Luiza Noronha; Hugo Virgílio de Oliveira
- 236 Lévi-Strauss diante de Marx
Lucas Parreira Álvares

Relato de Pesquisa

- 264 Relato de experiência: a velhice, a proximidade da morte e a morte
Alexandre de Brito Alves

Caderno de Imagens

- 278 Pode uma cidade-fantasma ter gente, festa, patrimônio? Interstícios entre (sobre)viver e resistir em contextos de conflito socioambiental
Luana Carla Martins Campos Akinruli; Samuel Ayobami Akinruli

Resenhas

- 296 LEBNER, Ashley (ed.). 2017. *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*. New York: Berghahn Books.
Lucas da Costa Maciel
- 304 FLEISCHER, Soraya; LIMA, Flávia (orgs.). 2020. *Micro: contribuições da Antropologia*. Brasília: Editora Athalaia.
Jennifer Cardoso Ferreira; Mariana Alves Simões; Sabrina Alves de Lima
- 310 MAURER, Bill; MUSARAJ, Smoki; SMALL, Ivan (eds.). 2019. *Money at the Margins: Global Perspectives on Technology, Financial Inclusion and Design*. New York: Berghahn Books.
Vanessa Parreira Perin

A photograph of two young women sitting outdoors. The woman in the foreground is wearing a red blouse and a multi-strand beaded necklace with blue, yellow, and green beads. She is looking slightly to the right. The woman behind her is also wearing a red blouse and has her hand near her face. The background is a soft-focus green landscape.

Dossiê

A Palavra
nos Mundos Indígenas

As Palavras nos Mundos Indígenas

Ana Maria Ramo y Affonso

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)

anaffonso78@gmail.com

Adriana Queiroz Testa

Centro de Estudos Ameríndios da Universidade de São Paulo (CEstA-USP)

aqtesta@yahoo.com.br

Emanuele Fabiano

Professor da Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

Grupo de Antropología Amazónica (GAA-PUCP)

emanuele.fabiano1@gmail.com

Neste dossiê, reunimos alguns trabalhos que foram apresentados no Painel “Palavras nos Mundos Indígenas” realizado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), nos dias 22 e 23 de novembro de 2018, durante a *XVIII Reunião do International Union of Anthropological and Ethnological Sciences – IUAES*. A nossa intenção ao propor o Painel era indagar o que são as palavras para os ameríndios com base em descrições de casos etnográficos específicos. Almejávamos (e ainda o fazemos) acessar teorias indígenas sobre a palavra, nos aproximando assim do que podemos denominar ontologias da linguagem. Interessava-nos conhecer as várias possibilidades de definição do que é a palavra. Queríamos também saber, para cada cosmologia específica, de onde vêm as palavras, como são geradas, como se movem, quais são os órgãos que as produzem e aqueles que as coletam e armazenam, onde se acomodam no corpo, etc. Procurávamos poder acessar as palavras de xamãs e feiticeiros, mas também as de chefes, líderes

comunitários, crianças, pastores evangélicos, professores, etc., na tentativa de saber de que forma cada um deles pensa a palavra. Investigando os diversos contextos de enunciação das palavras, dos atos públicos aos sussurros na intimidade do parentesco (em que os etnólogos às vezes podem entrar), queríamos entender o que a palavra pode fazer, quais são os regimes de sua agência e de que forma sua aliança com formalismos de vários tipos modifica suas possíveis eficiências, de acordo com os objetivos desejados cada vez que são pronunciadas. Por fim, interessava-nos indagar o que pensam nossos interlocutores sobre a palavra escrita e, com ela, sobre a ontologia dos brancos, já que nosso modo de nos relacionarmos com a palavra é, provavelmente, uma das características que melhor nos define aos olhos dos povos indígenas em todo o continente americano.

Tivemos a oportunidade de contar com as reflexões de etnólogos(as) e linguistas que trabalham com distintos povos – Ashaninka, Ticuna, Ikólóéhj Gavião, Kaingang, Moré, Urarina, Akwen-Xerente, Tupi Guarani, Guarani Mbya, Guarani Kaiowa, Tikmũ,ũn e Shipibo-Konibo – e ter como comentadoras Evelyn Schuler, Sandra Benites e Adriana Testa (também organizadora deste Dossiê), assim como alguns alunos e alunas indígenas matriculados na Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC. No decorrer do encontro, foram tão prolíferas como instigantes as imagens conceituais das palavras indígenas ameríndias, imagens estas produzidas na reverberação de falas e *problemas* que é a escrita etnográfica. Vimos que pensar *o que as palavras são* e *o que elas fazem* constituem, em diversos sentidos, esforços indiscerníveis, sendo muito instigante perceber a profunda complexidade e crucial importância das palavras na elucidação do que convencionamos chamar de *agência* nos mundos ameríndios.

“O primeiro aspecto das línguas indígenas”, afirma Gersem Baniwa Luciano, é “o seu caráter sociocósmico, no sentido de que elas propiciam o elo, a conexão e a comunicação com os mundos existentes” (Luciano 2019: 81). As palavras costuram os mundos indígenas em uma teia na qual a continuidade não anula a diferença, sendo este ao mesmo tempo um movimento e um propósito que podemos facilmente identificar como uma das principais características das *sociopraxis* entre os ameríndios, o que encontra certa ressonância com a seguinte afirmativa a respeito dos Tukano:

Speaking a specific variety, or avoiding it, contributes to the production of two kinds of mutualities: one based on sameness, the other on difference. Speakers manage linguistic choice to create, maintain, and reproduce sociolinguistic distance (Chernela 2018: 30).

Proferir uma palavra é já definir posições de enunciação – eu, tu, ele/ela – que são, como sabemos, de crucial importância nesses mundos indígenas caracterizados pela extensão da condição humana a uma grande variedade de seres vivos e por uma virtualidade mítica transformacional permanentemente à espreita. Entre os Kotiria (Tukano Orientais) “for whom speaking and being are indivisible, the same phrase, *Y# Kotiria hiha* can be used to convey both ‘I am Kotiria’ and ‘I speak Kotiria’” (Chernela idem: 27). Já entre os Tariana, como explica o ancião Leonardo Brito, “those who speak the same language as us are our brothers, and we do not marry our sisters”, (Aykhenvald 2013: 55), de forma que “People who marry someone who speaks the same language as themselves are said to be ‘like dogs’ (*Tariana tsinu kayupeni*)” (idem: 58). Para os Mbya, por sua vez, “el nombre y lo nombrado son datos irresolublemente ligados en la conciencia del hablante, la palabra participa de las propiedades de lo que nombra” (Bartolome 2009 *apud* Keller 2017: 326).

Em meio a estas considerações, vai aos poucos se revelando a integralidade entre ontologia e agência no âmbito da palavra: “More than a means, language is an act; rather than naming things, from which it is detached, it is constitutive of them” (Stutzman 2017: 330). Poderíamos estender a afirmação de Stutzman desdobrando o sentido do ato de extração (*detachment*), ao acionar o uso que deste termo faz Marilyn Strathern quando afirma que as dádivas são objetos criados no ato de sua extração (1992: 181). Extração, convém ressaltar, sem alienação, pois a linguagem-ato constitui as coisas, também, pelas formas como é extraída delas.

Assim, no intuito de percorrer alguns caminhos dos mundos indígenas por meio da costura entre as suas e as nossas palavras, resolvemos assumir o enunciado levistraussiano segundo o qual a palavra é um objeto de troca – a *palavra-dádiva*. Palavras indicam o valor intrínseco das dádivas em oposição às mercadorias (Gregory 2015): a sua inalienabilidade. Desta forma, podemos imaginar ser a sua natureza de dádiva inalienável, acrescida de sua ontologia altamente proliferante, o que confere à palavra uma agência vinculante privilegiada; os mundos ameríndios revelam uma cosmopolítica intensiva: “words that connect disparate worlds” (Stutzman 2017: 342).

Assim, na língua Yanomami, *aka hayuai* é um termo que engloba aquele que “possui pleno domínio sobre a fala”, que participa devidamente dos diálogos cerimoniais e ativamente dos intercâmbios comerciais” (Lizot 2004 : 8 *apud* Limudja 2019: 61). A função da chefia indígena de reafirmar a ordem tradicional é uma função derivada do dom da fala (Stutzman 2017: 330). A ordem a que se alude diz respeito às formas como os caminhos de objetos, palavras e pessoas se entrelaçam e tecem em perpétuo movimento,

desenhando os contornos do *socius* indígena.

Nos mundos ameríndios, quando cuidadosamente situadas em sequências rituais, as palavras perfazem, como em duplicado, trânsitos entre mundos, aludindo a uma especial imbricação entre as ontologias das palavras e os seus movimentos. A forma singular que caracteriza o movimento das palavras, suas qualidades sonoras, aéreas, de sopro, definem também a sua idoneidade para a troca. As palavras dos xamãs atravessam mundos e tempos, seja para abrir caminhos na procura de almas roubadas, seja para negociar a caça ou garantir as colheitas: “[...] a palavra é caça, antecipando ou pontilhando seu duplo. É por seu intermédio que o antes e o depois são estrangidos a se quebrar em dois, emparelhar-se e refletir a imagem um do outro” (Lima 1996: 41). Marcadas por uma extraordinária capacidade de transformação - de um som, a um fluido, a um objeto -, por um notável poder de penetração - do exterior ao interior dos corpos - e transposição de distâncias ontológicas - entre o mundo dos vivos e dos mortos, dos humanos e dos deuses -, as palavras-dádivas são os agentes por excelência das relações entre humanos e outros-que-humanos (ou humanos-outros). Eis que para os Guarani Mbya:

É sobretudo, porque a palavra, em sua mais alta formalização, é o *locus* privilegiado para a superação da descontinuidade entre o mundo celeste dos elementos imperecíveis e o mundo terrestre, com suas imagens também corpóreas, mas perecíveis. Designar determinada coisa a partir do nome empregado pelas divindades para se referir ao seu modelo celeste é uma maneira de mediar essa descontinuidade (Pierri 2013: 138-139).

A abordagem da palavra pela antropologia encontra suas raízes no estudo dos rituais, essas tecnologias primorosamente elaboradas para a mediação das descontinuidades. Como afirmou Leach: “it is not the case that words are one thing and the rite another. The uttering of the words itself is a ritual” (1966: 407 *apud* Tambiah, 1968: 175). As palavras mágico-rituais costumam se enunciar na forma de cantos. Seguindo Stutzman, podemos encontrar certa reverberação dos cantos com “o que Deleuze e Guattari chamam ‘collective assemblages of enunciation,’ ou com o ‘sujeito paradoxal’ que Carlo Severi encontra ao se debruçar sobre o xamanismo Kuna” (Sztutman 2017: 338).

Atreladas à sequencialidade que o canto implica, as palavras percorrem e atualizam caminhos, como ocorre nos cantos xamânicos Yaminahua. Neste caso, Graham Townsley explica que a palavra *wai*, referente aos mitos e cantos xamânicos, também é usada para descrever caminhos, como os de caça. Assim como os mitos e cantos, as trilhas de caça

são largas no início, mas se tornam mais estreitas, conforme penetram as partes menos conhecidas da floresta. Bem conhecidos apenas por aqueles que os percorrem, os caminhos de caça e dos cantos xamânicos exigem atenção e perseverança, como explica um xamã:

My songs are paths' said a shaman, 'some take me a short way - some take me a long way - I make them straight and I walk down them - I look about me as I go - not a thing escapes my notice - I call - but I stay on the path (1993: 454).

Palavras nos mundos ameríndios constituem doenças que penetram os corpos e se acomodam nos seus espaços interiores e, também, remédios utilizados para extraí-las, como explica Karai Tataendy, um rezador Mbya:

A palavra tem que entrar e ficar no coração ou no pensamento da outra pessoa. Quando o *xeramoĩ* (se refere a outro rezador) ou eu mesmo falamos é também um remédio. Se uma pessoa está triste ou preocupada, nossa palavra serve para tratar a pessoa, mas se a pessoa não quer ouvir, isso volta para nós mesmos e faz mal (Testa 2018: 133).

Entre os Urarina da bacia do Chambira (Amazônia peruana), os cantos do gênero *aaü*, através de seu enunciado, adquirem a capacidade de contaminar um corpo. As palavras do *aaü* não atuam como símbolos, mas como entidades às quais é possível atribuir um corpo, e que são ativas precisamente devido à «mecânica de incorporação» (Fabiano 2019: 304). Ao contrário das afirmações vocais comuns, *aaü* tem uma relação muito rigorosa com todos os processos fisiológicos que tornam possível o desenvolvimento da pessoa e o cuidado do corpo, na medida em que as propriedades terapêuticas dos cânticos só podem ser ativadas se e quando eles são materialmente introduzidos na pessoa doente (ver também Pitarch 2013: 21). A eficácia de um *aaü* não depende das características audíveis do canto; pelo contrário, depende da capacidade destas palavras de adquirir um corpo e de circular dentro de um corpo receptor. Isto é possível porque, através da enunciação, as palavras se envolvem em um processo de corporalização que ocorre através de sua transferência para um líquido, que é sucessivamente introduzido no corpo do receptor. A capacidade de penetração desta tipologia de canções reside na possibilidade de que as palavras, aproveitando a permeabilidade que caracteriza todos os organismos, atuam a partir do interior dos corpos receptores, contaminando-os. Portanto, é graças à materialidade reconhecida a estas palavras e à mediação do líquido que ocorre a

transferência de uma parte da subjetividade do enunciador para a canção encarnada, que, desta forma, não só é dotada de uma vontade e capacidade de ação precisas, mas também da faculdade de transferir características específicas mencionadas na letra da canção.

Somam-se às múltiplas facetas da palavra, brevemente esboçadas aqui, aquelas aprofundadas nos artigos que compõem este dossiê. Baseados em experiências etnográficas dos/das autores(as), os textos descortinam um rico panorama de caminhos criados e percorridos pelas palavras nos mundos indígenas.

O texto de abertura deste dossiê, “Políticas e poéticas em variações discursivas Tupi Guarani”, de Amanda Cristina Danaga, é baseado em etnografia realizada entre os Tupi Guarani do litoral norte paulista. Conforme explica a autora, esse etnônimo não se confunde com a família linguística Tupi-Guarani, à qual o grupo pertence, pois trata-se de uma autoidentificação de uma população que se reconhece como descendente dos Tupi da costa litorânea e os Guarani. O texto aborda a importância da palavra na constituição e no exercício da chefia, situando-se em diálogo com referências clássicas e recentes da etnologia sul-americana. Embora a chefia ameríndia seja tema privilegiado de reflexão desde o período colonial, como mostram as descrições de Yves d’Evreux (1864 [1615]) sobre os Tupinambá e de Antonio Ruiz de Montoya (1639) sobre os Guarani, é a partir dos estudos de Pierre Clastres (2003 [1974]) e Hélène Clastres (1978 [1975]) que os povos Tupi-Guarani se tornam referência para a generalização de um modelo teórico da antropologia política nas terras baixas da América do Sul.

Em contribuição original a esse debate persistente, o artigo descreve como o gênero narrativo identificado como “fala dura” incita a transformação de relações, instigando a formação de aldeias, a realização de encontros de vários tipos e uma multiplicidade de ações políticas. Por meio dessa e de outras variações discursivas, tais como os aconselhamentos e as histórias dos antigos, a poética se conecta à política, gerando efeitos nas pessoas e nos mundos pelos quais os Tupi Guarani (e suas palavras) se movimentam.

O artigo de Jacqueline Candido Guilherme, “As palavras (em) canto: Formas e intenções de uso da palavra Kaiowá e Guarani no rap dos Brô Mc’s”, analisa a produção musical do grupo Brô Mc’s, um grupo formado por jovens artistas indígenas que, através do rap, atualizam as formas de uso das palavras Kaiowá e Guarani, transformando-as em ferramentas para expressar modos de existência e resistência. Neste sentido, o rap dos Brô Mc’s, longe de ser configurado sob o significado da noção de aculturação, representa o resultado de um cuidadoso processo de composição, escolha de temas e palavras, cujo objetivo é produzir efeitos no corpo dos jovens Guarani Kaiowá que vêm para ouvir sua música. Daí a importância que os membros do grupo reconhecem na composição,

na elaboração das rimas, em seus significados e na forma como, através do uso do rap, analogamente ao que acontece com as orações xamânicas Guarani-Kaiowá, conseguem operacionalizar o poder da palavra cantada e colocá-la em uma relação direta com o corpo daqueles que a executam e daqueles que os escutam.

No artigo "Perspectiva acústica Ticuna e os perigos de se "ficar no silêncio", Edson Matarezio analisa como entre os Ticuna do alto Solimões, o som ou, mais amplamente, o código sonoro ocupa um lugar de destaque, tanto na mitologia como na vida ritual deste povo amazônico. Adotando uma perspectiva acústica, o autor oferece uma interpretação de alguns dos aspectos centrais da Festa da Moça Nova Ticuna, destacando a importância dada às "canções de aconselhamento" enunciadas no âmbito do ritual. Neste contexto, as canções e conselhos entoados durante a Festa cumprem a função de garantir que as meninas permaneçam na posição de sujeitos humanos durante todo o processo ritual, diante da possibilidade de que entidades malignas, aproveitando o silêncio, possam usar um som atraente ou um "chamado" - um "trocador de perspectiva" - e iniciar as meninas. Portanto, se as intervenções corporais desempenham um papel fundamental na definição do ponto de vista, ou para garantir que não sejam alteradas, a análise de Matarezio nos mostra como, no caso Ticuna, é o som que intervém na formação das pessoas como contraparte acústica da perspectiva que é elaborada durante a celebração ritual.

As formas em que as palavras penetram os corpos e operam rearranjos e redistribuições é tema do artigo de Douglas Campelo, "Quebra e partilha de corpos e cantos: notas a respeito da máquina sacrificial tikmũ,ũn". A profunda complexidade do processo de cura entre os tikmũ,ũn se realiza pela circulação de cantos, alimentos, pessoas e doenças, constituindo, desta forma, duas operações - a quebra dos corpos e a partilha. Quebra e partilha são operações que distribuem e replicam corpos, espaços e tempos, e que, por meio da palavra, fazem do devir o tempo da narrativa. São também operações que atualizam permanentemente os elos entre os tikmũ,ũn e os *yãmĩyxop*, espíritos donos dos animais, seja quando os últimos distribuem os seus cantos pelos corpos dos primeiros, seja quando os primeiros sacrificam animais de caça e os partilham com os últimos. Esta complexa socialidade, nas palavras de Campelo, manifesta "uma proximidade intrínseca entre formas de ingerir outrem e de fazer, a partir daí, uma proliferação intensiva de cantos". A partir da ilustração de alguns mitos, processos de cura e sequências de palavras no interior dos cantos, Campelo nos oferece o acesso ao operador sacrificial dos tikmũ,ũn, garantia, pela sua natureza vinculante, da continuidade da vida até depois da morte.

Por fim, cabe mencionar que o dossiê contaria também com o texto, "Os Ikólóéhj Gavião de Rondônia e as palavras da Bíblia: equívocos, experimentos e transformações",

escrito pela antropóloga Lediane Fani Felzke e o linguista e professor indígena Iram Kàv Sóna Gavião, tratando das experiências dos Ikólóéhj com o cristianismo a partir da década de 1960. Porém, a pedido dos autores e em respeito aos Ikólóéhj, que passam por processo dramático de luto, a publicação deste artigo será adiada.

Referências

- AYKHENVALD, Alexandra Y. 2013. "The value of language and the language of value. A view from Amazonia". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (2): 53–77.
- CHERNELA, Janet. 2018. "Language in an ontological register: embodied speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil". *Lang. Commun*, 63: 23–32.
- CLASTRES, Hélène. 1978 [1975]. *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- D'EVREUX, Yves. 1864 [1615]. *Voyage dans le nord du Brésil*. Leipzig & Paris: Librairie A. Franck.
- FABIANO, Emanuele. 2019. "Lo sciamanismo e le arti della contaminazione. Processi di apprendistato e tecniche di cura tra gli Uruarina dell'Amazzonia peruviana". In: S. Beggiora. *Cosmo Sciamanico. Ontologie indigene fra Asia e Americhe*. Torino: FrancoAngeli. pp. 285-308.
- GREGORY, Chris A. 2015 [1982]. *Gifts and commodities*. Chicago: HAU Books.
- KELLER, Hector Alejandro. 2017. *La fotosíntesis de la cultura: estudios etnobiológicos en comunidades guaraníes de Misiones, Argentina*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC); 1.
- LIMA, Tania Stolze. 1996. "O dois e o seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2): 21-47.
- LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. 2019. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami (Pya Ú - Toototopi)*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.
- LUCIANO, Gersem dos Santos Baniwa. 2019. *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula, Laced.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. 1639. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las provincias del Paraguay, Parana, Uruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno.
- PIERRI, Daniel Calazans. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- PITARCH, Pedro. 2013. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Artes de

México.

STRATHERN, Marilyn. 1992. "Qualified Value: the perspective of gift exchange". In: C. Humphrey & S. Hugh-Jones (ed.), *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Value*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 169-191.

STUZMAN, Renato. 2017. "When metaphysical words blossom. Pierre and Hélène Clastres on Guarani Thought". *Common Knowledge*, 23(2): 325-344.

TAMBIAH, Stanley J. 1968. "The Magical Power of Words". *Man, New Series*, 3 (2): 175-208.

TESTA, Adriana Queiroz. 2018. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. São Paulo: Editora da FFLCH/USP (Produção Acadêmica Premiada).

TOWNSLEY, Graham. 1993. "Song Paths. The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge". *L'Homme*, 33 (126): 449-468.

Políticas e poéticas em variações discursivas Tupi Guarani¹

Amanda Cristina Danaga

Professora de Antropologia na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

adanaga@gmail.com

Resumo

Os Tupi Guarani, assim como outros indígenas, apresentam maneiras específicas de operar e enunciar suas políticas. Partindo de uma etnografia que tratou dos modos tupi guarani de fazer políticas, especialmente na Ywyty Guaçu (Aldeia Renascer - Ubatuba/SP), proponho pensar a estética dos enunciados enquanto um gênero narrativo. Os discursos tupi guarani caracterizam-se por modulações distintas no agenciamento das palavras, uma performance marcada por uma fala aguerrida, onde as “brincas” e as histórias dos antigos se destacam. Palavras duras que se mostram poéticas, na medida em que realizam conexões com um tempo passado, com uma memória dos antigos e com a intencionalidade em fazer pessoas. As “brincas”, como recurso enunciativo, são potentes porque afetam pessoas, criam socialidades e colocam as histórias dos antigos em movimento. A plasticidade contida nessas palavras é um esforço permanente de propiciar bons encontros entre palavras e pessoas.

Palavras-chave: Tupi Guarani; Discursos; Liderança; Políticas; Poéticas.

1 Este texto é parte da discussão elaborada na tese de doutorado “Encontros, Efeitos e Afetos: Discursos de uma liderança Tupi Guarani” (Danaga 2016a). Consiste em uma versão com modificações, a partir do que foi apresentado no painel *Words in the Indigenous Worlds*, do 18º Congresso Mundial IUAES (2018). Agradeço à coordenação do painel e aos estudantes da Licenciatura Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) presentes no evento. Agradeço, também, aos membros do NEPI/UFSC pela leitura do texto e sugestões realizadas durante a realização de meu estágio pós-doutoral no PPGAS/UFSC. Agradeço, ainda, a Valéria Macedo e ao João Vianna pelas criteriosas leituras que contribuíram para a versão final desse artigo.

Abstract

The Tupi Guarani, as well as other amerindians, present specific ways of operating and enunciating their politics. Starting from an ethnography that takes up tupi guarani ways of doing politics, especially in Ywyty Guaçu (Renascença Village - Ubatuba / SP), I propose to think of the aesthetics of these speeches as a narrative genre. Tupi Guarani speeches are characterized by different modulations in the agency of words, a performance marked by sharp speech, where the “scolding” and the stories of the ancients stand out. Rough words that show themselves poetic, in that they make connections with a past time, with a memory of the old ones and with the intentionality in making people. “Scolds” as an enunciative resource are potent because they affect people, because they create socialities and because they put the stories of the ancients in motion. The plasticity contained in these words is an ongoing effort to provide good encounters between words and people.

Keywords: Tupi Guarani; Speeches; Leadership; Politics; Poetic.

“Eu, Jyvukugi, sou seu *beerugi*, o seu chefe. Estou feliz em sê-lo, pois os Ache necessitam de um guia, e eu quero ser esse guia. Provei o prazer de dirigi-los, e quero prolongar esse prazer. Continuarei a desfrutá-lo enquanto vocês me reconhecerem como seu chefe. Vou eu impor a força esse reconhecimento, entrar em luta com vocês, confundir a lei de meu desejo com a lei do grupo, a fim de que vocês façam o que eu quero? Não, pois esta violência não me serviria de nada: vocês recusariam esta subversão, vocês cessariam, no mesmo instante, de ver em mim seu *beerugi*, vocês escolheriam um outro e minha queda seria tão mais dolorosa que, rejeitado por todos, eu seria condenado a solidão. O reconhecimento que sem cessar devo solicitar de vocês, eu o deterei não do conflito, mas da paz, não da violência, mas do discurso. Eis por que eu falo, faço o que vocês querem, pois a lei do grupo é aquela de meu desejo; vocês desejam saber quem sou eu: eu falo, me escutam, eu sou o chefe.”

(Pierre Clastres)

Introdução

Debate-se muito, na etnologia indígena, a respeito da palavra. Na epígrafe retratada acima, Pierre Clastres (1995) demonstra como Jyvukugi, liderança dos Ache do Paraguai, entre os quais o autor fez pesquisas na década de 60, entende seu papel do ponto de vista

discursivo. O autor relaciona a palavra à qualidade e à autoridade da chefia ameríndia. Para Clastres (1995), o poder da chefia ameríndia é definido “não segundo o fazer, mas segundo o dizer”. É oposto à violência e à coerção e se efetua por intermédio da fala.

A importância da palavra entre os Guarani é amplamente discutida pela literatura etnológica. O *nheé* guarani aparece em boa parte dessa literatura como uma espécie de princípio vital, para o qual é conferido significado semelhante à alma e à palavra. (Cadogan 1959; Meliá 1990; Ladeira 2007; Macedo 2009; entre outros).

Nesse artigo, pretendo argumentar sobre uma variação discursiva que compõe a multiplicidade e a plasticidade nos modos de agenciar e compreender as palavras entre os Guarani, especialmente entre os Tupi Guarani que residem na Ywyty Guaçu, conhecida como aldeia Renascer, no município de Ubatuba, litoral norte do estado de São Paulo. Essa variação se apresenta como um tipo de “fala dura”, uma fala acionada em sua maior parte, mas não somente, pela liderança da aldeia. Tais “falas duras” acontecem nas reuniões e são acionadas por meio do que denominam “brincas” ou, ainda, uma fala para “acordar as pessoas”. Nesse mesmo contexto enunciativo são narradas as histórias dos antigos.

Famílias tupi guarani e guarani mbya residem na Ywyty Guaçu desde 1999, ano de formação da aldeia. Apesar dos distintos modos de territorialização e das diferenças cosmopolíticas entre as parcialidades do grupo Guarani, os Tupi Guarani e os Guarani Mbya experienciam vivências compartilhadas em algumas aldeias, como é o caso na Ywyty Guaçu, cuja constituição remete à busca do lugar indicado em sonho pela mãe da liderança da aldeia, Antonio da Silva Awá. O cacique², como é comumente chamado, conta que perambulou muito até identificar o lugar revelado em sonho por sua falecida mãe. O encontro com o lugar resultou da oportunidade de fazer um filme. A Ywyty Guaçu foi, antes, o espaço de uma aldeia cenográfica para as gravações do longa-metragem “Hans Staden”. De acordo com as narrativas, o convite para atuação como figurantes no filme foi circunstancial para reunião de algumas pessoas em favor de algo que já aspiravam há algum tempo: a ocupação de um território tradicional onde viviam os antigos Tupi-Guarani. As “ocas” cenográficas serviram como primeiras moradias aos habitantes da aldeia. Uma delas tornou-se o espaço da *Opy Guaçu*, onde realizavam as rezas. Com o tempo, as “ocas” se deterioraram e novas moradias foram construídas, contudo, a denominação “oca” permaneceu como resquício desse processo para as novas construções das *Opy Guaçu*.

Dentro do conjunto que abrange a diversidade do povo Guarani está o grupo que se autodenomina Tupi Guarani, citado na literatura antropológica como Guarani

2 O termo cacique (*ruitxá*) é bastante utilizado entre os Tupi Guarani na Ywyty Guaçu. Quanto ao termo liderança, ele parece ter mais mobilidade, sendo acionado para se referir a mais pessoas (*xondaros* e *pajés*) e em diversas circunstâncias.

Nhandeva (Schaden 1954). Os Tupi Guarani assim se reconhecem, por afirmarem ser um grupo derivado de alianças e casamentos entre remanescentes Tupi da costa litorânea e os Guarani, que percorriam caminhos em direção ao litoral. Misturas ocorridas entre os Tupi e os Guarani, mas não apenas. Não indígenas também aparecem nessas composições da pessoa tupi guarani, dado que, conforme afirmou Macedo (2017: 513), “[...] misturar ou circular são alternativas existenciais entre essas populações”³. Por se tratar de um termo com significado diferente do usado na identificação da família linguística Tupi-Guarani, sua grafia aparece sem o hífen. Observei a predileção por essa nomenclatura em detrimento da denominação Guarani Nhandeva, em 2007, no início de minhas pesquisas entre as famílias tupi guarani na terra indígena de Piaçaguera (Peruíbe-SP). No entanto, em trabalhos anteriores, Ladeira (1984) e Cherobim (1981) já faziam menção ao tema⁴. Uma significativa parte dos Tupi Guarani, habitantes hoje de diferentes aldeias pelo litoral paulista, provém da aldeia do Bananal, espécie de “aldeia mãe”, em Perúibe-SP (Danaga 2016a, 2016b).

Os Tupi Guarani, assim como outros indígenas, apresentam maneiras específicas de enunciar suas políticas. Partindo de uma etnografia que tratou dos modos tupi guarani de fazer políticas, especialmente na Ywyty Guaçu, sugiro pensar a estética dos enunciados enquanto um gênero narrativo. A proposta é refletir sobre uma variação nos modos de agenciar a palavra dentro do extenso universo que compõe os mundos guarani. Não se trata, como excelentes pesquisas já o fizeram, de uma reflexão em torno do significado da palavra para os Guarani, mas sim de uma reflexão quanto à expressão da palavra em um contexto etnográfico específico, buscando aproximações e distanciamentos com outras situações etnográficas.

Pretendo fazer isso a partir das reuniões na Ywyty Guaçu, por compreendê-las como momentos nos quais as “brincas” ganham maior destaque. Geralmente, são nessas ocasiões que elas surgem e têm por finalidade “acordar pessoas”. Tais falas combinam elementos performativos circunstanciais e singulares, a depender das relações engendradas. Nesse universo relacional, onde a fala tupi guarani ganha contornos estéticos próprios, políticas e poéticas se encontram.

3 A mistura, como conceituada pelos Tupi Guarani, não denota fusão, substancialização ou essencialização de corpos e nomes (Danaga 2016a). O entendimento dessa categoria, como parte da noção de pessoa tupi guarani, remete às discussões no campo da “contramestiçagem” (Goldman 2015) e da “antimestiçagem” (Kelly 2016).

4 O uso dessa nomenclatura também é móvel. Há casos em que a autodenominação é apenas Tupi, excluindo do nome a mistura com os Guarani, como apontam algumas etnografias (Macedo 2017, Bepartelli 2015). As aldeias tupi guarani estão localizadas no litoral sul e norte de São Paulo e no interior do estado, na região oeste (Almeida 2011, 2016; Mainardi 2010, 2015; Macedo 2009, 2017; Bepartelli, 2015).

Política como verbo

O cuidado no uso das palavras é fundamental dentro do conjunto das ações políticas indígenas. Entre os Tupi Guarani, as ações políticas conectam-se, também, com a ideia de movimento. Nessa dinâmica, os Tupi Guarani fazem e são feitos pelas políticas. É a política como verbo, expressa nas palavras e no movimento. Ou, ainda, a política e sua capacidade de ação nas pessoas por meio das palavras. Nesse movimento, o intuito é refletir como as políticas afetam pessoas por meio dos discursos e, também, identificar outros modos de comunicação que são estabelecidos não somente por intermédio das palavras em si, mas por outros dispositivos.

As falas das lideranças, muitas das vezes, são cruciais na compreensão desses processos. Na Ywyty Guaçu, os discursos do cacique remetem a essas reflexões, como na fala a seguir, proferida na Opy Guaçu, onde, ao caminhar de um lado para outro, ele se queixa da necessidade de maior envolvimento da comunidade na organização da aldeia. Faz um lamento em relação ao tempo (agora dedicado à televisão) e um questionamento de sua atuação enquanto liderança:

[...] que educação vocês dão para seus filhos? E quando vai falar, ainda acha que a gente é ruim. Agora eu não posso perguntar nada? Que porcaria que eu sou então? Então eu não posso falar nada? Então não precisa de cacique, porque vocês se dominam. Numa aldeia não é dessa forma não. Precisa eu estar implorando, parece que sou eu o necessitado, o que eu sei já dá pra chegar em qualquer aldeia, qualquer lugar por aí e eu vivo. Será que vocês não podem colaborar? Se for pra fazer coisa errada, não precisa de aldeia [...] se for pra ser assim eu me retiro [...], vocês que se viram.

As reuniões constituem-se como espaços privilegiados dos discursos. Nelas, as falas abrangem desde reclamações, como a que vimos acima, até comparações entre distintos modos de agir dos Tupi Guarani e dos Guarani Mbya, além de outros apontamentos e demandas. Elas são, muitas vezes, recebidas como “brincas”.

A despeito de seus conteúdos, as falas são acompanhadas pelo movimento corporal. Entre os Guarani Mbya e os Tupi Guarani que vivem na aldeia do Rio Silveira, Valéria Macedo (2013) observou a concomitância entre fala e movimento:

Seja qual for a modalidade enunciativa, as falas comumente se efetivam com o corpo em movimento, em que o sujeito anda em círculos ou de um lado para outro, podendo não encarar diretamente os presentes e atingir um grau de exaltação correspondente ao que se alcança nos *tarova*. (Macedo 2013: 191).

Durante os períodos em que estive na aldeia, as reuniões fizeram parte da rotina. São espaços de interlocução entre indígenas e não indígenas, lugares de tomadas de decisões, discussões, conflitos e comemorações. Toda ação demandava uma reunião e, do mesmo modo, toda reunião gerava uma ação, ou pelo menos esse era o desejo do cacique da aldeia. Mirando nos efeitos (não na eficácia)⁵ dessas reuniões, observei os modos tupi guarani de mobilizar as palavras em favor das políticas, compreendendo-as como verbo, isto é, como ação nas pessoas por meio das palavras e corpos. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Comprometidas com a produção e a transformação de coisas, pessoas e lugares, e não com a finalidade de gerar atas e/ou papéis, o que não quer dizer que isso nunca aconteça, nas reuniões são falados o português e o tupi guarani, mas, quando se tratam das “brincas”, o primeiro prevalece.

Mesmo em português, entendo que os discursos proferidos, não somente nas reuniões, mas em outros contextos, tangenciam uma certa necessidade de tradução, como já mencionei em outra ocasião (Danaga 2019). Afinal, trata-se do encontro entre sistemas de pensamentos distintos, embora na mesma língua, que exige tradução. Como conceituou Franchetto (2012), tradução é movimento e transformação, não somente de uma língua à outra, mas de nexos culturais, de mundos e contextos de enunciação. Lembrando que, como afirmou Perrone-Moisés (2015), há muitas traduções que são realizadas no contexto das produções da etnologia indígena que não tratam com a devida estima o “português dos índios”.

Existe uma configuração específica que pode ser observada nessas reuniões. Inicialmente, as falas têm características mais assertivas, é o momento das “brincas”, no qual quem fala é o cacique e a audiência escuta sem interferências. São pronunciadas, majoritariamente, em português. Em seguida, o tom das falas é abrandado. Então, aparecem os *-mongueta* (aconselhamentos) e as histórias dos antigos, narrativas que estimulam a alegria e a esperança, programação de festas, etc⁶. Tais falas parecem ser

5 Aferir a eficácia dessas reuniões seria o mesmo que considerar o êxito (ou não) delas, sua finalidade e eficiência em face aos assuntos discutidos. Compreendo as reuniões como fins em si mesmas e escolhi abordar os seus efeitos, ou como elas reverberam nas pessoas, independentemente de sua “utilidade” e do alcance das demandas nelas requeridas.

6 Essa ação de exortação da alegria, da festa, com a finalidade de encontrar uma saída alegre para um discurso severo, assemelha-se ao “discurso da onça”, como descreve Guerreiro (2012), cujo objetivo é confrontar o chefe Kalapalo com as dificuldades do presente (a falta de chefes para orientar seu povo e as mortes provocadas pelos espíritos e pelos brancos) e colocar ao chefe uma possibilidade para seguir em frente. Tal possibilidade é encontrada em seu próprio discurso: com alegria (Guerreiro 2012: 352). Também para os povos Tupi, organizar grandes festas é um requisito fundamental e fundante da posição de liderança. Há uma forte relação entre os domínios ritual e político. “Parece ser também um ponto comum que para ser ‘dono’ de um lugar – de uma casa, de um grupo local etc. – é necessário

justificativas para as “brincas” antes proferidas e são ditas em tupi guarani ou em *nhandeva*, como se referem à língua e a outros elementos ligados à tradição tupi guarani.

O cacique menciona frases como “É isso daí que quero que vocês sintam”, indicando a intencionalidade das palavras proferidas na reunião. O objetivo é que seus discursos não sejam apenas ouvidos, mas experienciados, que suas palavras afetem pessoas. Uma fala produzida enquanto matéria de afecção e transformação do outro. “Falas duras”, “brincas”, com vistas a estimular ações, organizar e ratificar posições, sobretudo, da liderança. Em sua defesa, pelas palavras impostadas acentuadamente, conclui: “Se não for desse jeito, ninguém abre o olho. Eles têm que acordar”.

Esse tipo de atitude, na qual a liderança questiona o potencial e a qualidade da própria ação narrativa, aproxima-se da clássica postura auto derogatória comum aos chefes, ao tentarem “manifestar a inocência de sua função”. “Aqui [se referindo ao espaço da *Opy Guaçu*] não é o lugar para xingar, mas às vezes obriga. Tem que vir aqui de coração, não adianta vir obrigado, tem que vir com o espírito bom. Não adianta nada eu xingar.”

Conforme descritos por Guerreiro, Cardoso & Novo (2012: 22), no que diz respeito aos discursos dos chefes Kalapalo, eles distanciam-se de expressões de ordem e aproximam-se de “[...] longos poemas formalizados segundo um estilo preciso por meio do qual o chefe se retira da fala e elimina dela qualquer traço de autoridade”. Se os Kalapalo valorizam tais discursos não como ordens, mas como recursos retóricos de reflexão sobre os comportamentos, aos Tupi Guarani da Ywyty Guaçu, parece que as ordens estão postas nos enunciados da liderança (nas “brincas”), mesmo que pelo viés da reciprocidade. Sob a prerrogativa da dádiva e da dívida, o cacique não se cansa de estabelecer comparações com outras aldeias, salientando as qualidades da Ywyty Guaçu. “Não é que sou ruim, não é que eu tô querendo ser chato e mandar em todo mundo, mas vai para as outras aldeias para ver se vai ter o que tem aqui, vai lá”.

Mencionei acima a respeito dos efeitos almejados com as palavras ditas nas reuniões feitas na *Opy Guaçu*, sejam as “brincas”, os *-mongueta* ou as histórias dos antigos.

Há uma relação entre os efeitos das palavras e os afetos que decorrem delas. Observei que a fala da liderança conduz para transformação de relações. Em consequência delas, aldeias se formam, famílias se mudam, encontros se fazem e se desfazem, políticas se efetuem, etc.

As falas proferidas pelo cacique da Ywyty Guaçu parecem circular para além do sujeito falante. Como um discurso que se expande afora dele mesmo, palavras como as

antes ter sido ‘dono’ de uma festa” (Sztutman 2009: 29). Para saber mais sobre a festa como motor de socialidade ameríndia, em conjunto com a guerra, consultar Perrone-Moisés (2015).

“brincas”, por exemplo, levam a encontros distintos entre aquele que fala, o enunciado e aquele que ouve. Há uma multiplicidade de possibilidades de encontros, de efeitos e de afetos que podem ultrapassar a noção de controle (Course 2011)⁷.

Essa reflexão permite indagar se a relação entre a liderança e seus discursos são de subordinação ou de controle. Uma liderança que engendra sua autoridade através da palavra, é dono da palavra ou é um mero instrumento dela? O chefe parece estar subordinado à palavra, porque é através dela que ele ratifica seu poder, sua autoridade e seu controle diante de seu grupo. Clastres (1995: 68) sinalizou para a importância da palavra enquanto prerrogativa do chefe:

[...] eu interrogava a propósito das atividades do chefe. Querendo perguntar-lhe o que fazia Jyvukugi (no sentido inglês de *to do*), utilizava o verbo *japo* que significa fabricar (*to make*); ele me respondeu com vivacidade: “*Jyvukugi japo ia, inandy! Jyvukugi nao ‘faz’, ele é aquele que tem costume de falar.*” Não que Jyvukugi não «fizesse»: ao contrário, ele trabalhava muito, fabricando flechas sem cessar. Mas o que queria explicar meu informante é que Jyvukugi se definia não segundo o fazer, mas segundo o dizer, que nisso residia sua diferença com relação aos outros, e que por essa razão ele era o chefe.

Dessa maneira, o chefe parece estar subordinado às palavras. Quanto às palavras, não me parece que estejam subordinadas ao chefe. Sempre há lugar para desestabilizações.

Há uma multiplicidade de encontros e efeitos que, uma vez proferida, a palavra pode causar, como os bons e maus encontros. A fofoca, por exemplo, pode ser um gênero representativo de mau encontro entre a palavra e o mundo. Ela acontece, justamente, quando há a perda de controle da fala, ou seja, o falante perde o domínio sobre a palavra enunciada e se converte (ou converte aos outros) em alvos de especulação. É um caso manifesto de que a palavra proferida, muitas vezes, não é capaz de ser controlada pelo seu falante. A fofoca implica confronto e até mesmo crise de liderança, por ser considerada um “excesso da linguagem” que, ao adquirir força própria, deixa de ser controlada (Course 2011). Ela tem um efeito nas relações, principalmente naquelas de caráter conflituoso

7 Magnus Course (2011), propõe pensar como as ideias Mapuche sobre a linguagem podem trazer reflexões alternativas relacionadas a agentividade e a autoridade. Há um nexo entre a força da palavra e a ontologia mapuche da força. A linguagem assume vontade de poder e, ainda, produz efeitos para além do falante, através de tipos distintos de forças: a força advinda do que os mapuche entendem por excesso da linguagem (que deve ser alinhada e controlada), a força da palavra que circula e, por último, a força do mundo que atua nessa palavra. Existe uma espécie de reconhecimento público que resulta dessa qualidade de alinhamento e controle da palavra, vista pelo autor como uma forma de submissão e subordinação.

entre os moradores da Ywyty Guaçu. Escutei inúmeras histórias de contendas insufladas pelos famosos “disse-me-disse”.

De todo modo, a fofoca é um lugar possível de confronto. Ela pode desencadear relações conflitantes, gerar sentimento de vingança, estados de raiva, tristeza ou descontentamento, ratificando seu controle na condução de determinadas ações. Trata-se de um enunciado que promove conflitos de grandes proporções que podem culminar na fissão de coletivos. A fofoca conecta-se, ainda, com o xamanismo, por ser elemento fundamental em acusações de feitiçaria.

Contudo, existem outras formas de linguagem que podem atuar nas pessoas e em seus mundos, operando como agentes dotados de potencialidades específicas, causando efeitos e afetos diversos. Isso pode ser notado na Ywyty Guaçu quando, seja pela palavra ou por meio de outros vetores, o cacique manifesta seu desejo em “acordar” as pessoas, para desajustar algo no campo do sensível e provocar um tipo de vibração, a fim de modificar um tanto a relação delas com o mundo, ou seja, afetar seus corpos, avivar seus pensamentos e percepções. Corpos que, quando postos em relação, alteram a potência de agir uns dos outros. Todo encontro entre corpos é uma maneira de afecção. Os afetos (ou afectos), nessa concepção, são independentes de seus sujeitos, pois são, eles mesmos, sujeitos (Macedo 2009, 2013). Dessa perspectiva, quando a liderança enuncia suas palavras, já ao encontro do mundo, elas são agentes que independem do sujeito falante e partem para bons ou maus encontros⁸.

A fala dura e as histórias dos antigos

Identificamos, ainda em Lévi-Strauss (1976), na conhecida ciência do concreto, que as experiências sensoriais produzem um determinado conhecimento sobre o mundo. Os sentidos produzem efeitos de compreensão. Há estéticas específicas nesses modos de compreensão. O mundo das palavras, além de ser um mundo animado e que gera conhecimento, é também um mundo de estética. O que pretendo abordar aqui é a estética da fala, a partir dos discursos na Ywyty Guaçu, e a possibilidade do encontro entre suas

8 Valéria Macedo (2009, 2013) escreve sobre as afecções como efeitos de um corpo a partir dos bons e maus encontros de seus interlocutores Guarani Mbya. A autora fala do *nhee* como a “potência de agir” guarani e mostra como estados de aproximação e afastamento do *nhee* dos corpos guarani engendram situações de aumento e de diminuição na potência dos corpos. “As afecções experimentadas na *opy* efetuam, portanto, o que Espinosa chamou de ‘bons encontros’, investindo os corpos de plenitude (*aguyjevete*), beleza (*porãete*) e força (*mbaraete*). Meus interlocutores mbya associam tais afecções a um despojamento da sujeira do corpo, *ndaetei ky’a vei*, ‘o corpo não está mais sujo’. Tal sujeira vai ao encontro do *tekoaxy*, a condição de perecibilidade. Nesse sentido, a leveza é o oposto do sujo, fazendo com que um corpo não definhe” (Macedo 2013:191).

políticas e poéticas.

Já citei que a “bronca” é um recurso de fala adotado pela liderança da aldeia. Uma fala assertiva que não agrada exatamente a todos, mas que, de algum modo, produz efeitos.

A ideia consiste em refletir a respeito dessas falas como um gênero narrativo que me parece ser parte de uma performance discursiva tupi guarani e observar quais relações são mobilizadas a partir delas.

Ao ampliar as variações disso que entendemos por “fala dura” ou “brincas”, encontramos um discurso de tipo assertivo entre os Yanomami, conforme sinalizado por Kelly (2005). Esse discurso é marcado por uma performatividade yanomami na interlocução com os *napë* (os brancos). Em um cenário específico, predominado pelo medo de “virar branco”, realizam um discurso assertivo, uma fala sem medo, justamente para causar medo, o medo de virar branco e “[...] enfatizavam a *yanomami*-dade em detrimento da *napë*-idade”⁹.

Considerando, ainda, outros modos de falar yanomami, inseridos no universo dos diálogos cerimoniais, há os *patamou* e os *wayamou* (Kelly 2015). Os *wayamou* são falas caracterizadas por um maior nível de tensão, visto que fazem referências a lugares e pessoas, inclusive os mortos, constituindo-se numa “[...] arte política muito delicada, que deve compensar o perigo de expor as pessoas a dizerem e ouvirem coisas que, para que a paz seja mantida, é melhor que não sejam lembradas” (Kelly 2015: 53). Eles estabelecem uma lógica de relação na conversão das trocas em uma tentativa de abrandar conflitos envolvendo outras aldeias. No que se refere aos *patamou*, são voltados aos corresidentes. São palavras dos mais velhos, de caráter moralizante e com a finalidade de abordar o cotidiano da comunidade. Os *patamou* visam criar certa estruturação coletiva para assuntos econômicos e também têm o intuito de divulgar e obliterar possíveis desavenças locais. Os dados trazidos por Kelly (2005, 2015), da performatividade e dos diálogos cerimoniais yanomami, são alguns exemplos das muitas modalidades relacionais discursivas que permeiam os mundos indígenas.

Tomando outra etnografia, desta vez entre os Wajãpi, Gallois (2000) descreve a mobilização de um discurso político esboçado no contexto das relações interétnicas, denominados pelos Wajãpi de “nossas falas duras”. A autora discute os aspectos do processo

9 Há também uma performance de caráter inverso entre os Yanomami ditos “civilizados”, que acontece, por exemplo, no contexto das visitas médicas, onde os Yanomami “civilizados” atuam como mediadores da relação entre os Yanomami “de verdade” e brancos. É uma performance do tipo *napë*, na qual torna-se importante assumir alguns atributos dos brancos sem, no entanto, deixar de enfatizar a existência de uma “yanomami-dade” que cria um vínculo moral entre todos os Yanomami. Tanto aqueles que são chamados de Yanomami “de verdade”, como os que são conhecidos pelas suas características adquiridas na convivência com os *napë*, os Yanomami “civilizados” (Kelly 2005).

de construção desse gênero oral particular entre os Wajãpi e analisa como esse tipo de discurso é tangenciado por transformações de consciência histórica, pela composição de novas imagens de si e por possibilidades de intervenções nas relações de contato com os não indígenas. Uma “fala para brancos”. Para esse caso, mais do que o enunciado em si, Gallois (2000) chama a atenção para a temática retórica recorrente nos discursos: uma forma ativa de resistência, carregada de uma pluralidade de acepções wajãpi a respeito do contato, portanto, numa perspectiva que prioriza o nível relacional e que é definida pelos elementos que consideram os mais ameaçadores nessa relação em tempo/espaço determinados. Um tipo de “discurso-ação”. De acordo com a autora, “Os gêneros orais não são estanques, nem refletem estruturas abstratas, mas sim modalidades de intervenção social, para as quais mito, história, fala para branco e suas correlações contribuem enquanto fórmulas interpretativas” (Gallois 2000: 230).

Desdobrando o “discurso-ação” wajãpi ao conjunto dos povos tupi, Gallois (2000), adverte sobre o caráter prospectivo que a memória oral desses povos permite engendrar, ressaltando a rentabilidade da análise dessa retórica prospectiva para reconstruir, inclusive, uma reavaliação acerca do debate do profetismo tupi.

Durante muito tempo, o profetismo Tupi foi interpretado no contexto da perpetuação de mitos, de exegeses cosmológicas ou de rituais tradicionais que apontavam para o “natural” reiterativo desses povos, agarrados à sua cultura como via de escape à miséria do contato. O caráter profético das manifestações culturais dos povos Tupi não estaria mais nítido se fosse analisada a retórica prospectiva que sua memória oral permite construir? Para contribuir à reavaliação deste profetismo, procurei demonstrar que o discurso-explicação wajãpi contém em si, além dos resíduos retrospectivos habitualmente enfatizados na perspectiva reiterativa, os fundamentos que constituem o devir; tanto uns quanto outros parte integrante da cosmologia desta sociedade Tupi (Gallois 2000: 231).

É nesse ponto, do atributo prospectivo do discurso e da sua relação com a memória e o devir, que argumento a respeito da poética no contexto das “brincas”, a “fala dura” do tupi guarani.

A literatura antropológica tem mostrado que é efetivamente possível pensar poéticas e políticas de modo conjunto, não somente como partes do universo discursivo, mas também dos textos etnográficos. Temos exemplos que congregam em suas unidades temáticas políticas e poéticas, especialmente no registro de narrativas e memórias de grandes lideranças¹⁰.

10 O livro “A Queda do Céu” (2015), obra que surgiu da partilha do conhecimento entre o xamã yanomami

O argumento aqui parte dos contornos políticos e poéticos das falas tupi guarani, em especial, as da liderança da Ywyty Guaçu. Mesmo que, por vezes, sejam “falas duras”, elas engendram a manutenção e a transformação constante da socialidade tupi guarani.

A despeito de assemelharem-se a um caos linguístico, se comparadas às falas cerimoniais e rituais e aos discursos formais registrados pela literatura etnológica, com métricas, rimas e ritmos fixos, os discursos de repreensão, reclamações, sermões, “brincas”, aconselhamentos e as histórias dos antigos, quando tomados em conjunto, abarcam constância e estilo retórico. Eles se iniciam com cobranças, apontamentos e ofensas e culminam nas histórias dos tempos antigos, no impulso para ação, uma exortação ao novo e à alegria, finalizando, em algumas ocasiões, com cantos e rezas (*mborai*).

No tocante às histórias dos tempos dos antigos, elas fazem referências aos tempos vividos no Bananal. Dentre outros assuntos, dizem respeito aos antigos pajés e rezadores daquela aldeia e suas conexões com *Nhanderu* (“Nosso Pai”, divindades ou pajés) e *Nhandejara* (“nossos donos”), dotados de grande potência para os *mborai*. As rezas tinham sua potência confirmada pelo aparecimento dos *wera* (raios). “Quando minha avó era viva, até *wera* dava quando a reza era muito forte”. A conexão com *Nhanderu* e a vida de *nhandeva* (em consonância com os costumes tradicionais) garantia a plenitude dos corpos dos pajés a tal ponto de serem atingidos pelos *wera* sem, no entanto, sucumbir a eles. Com entusiasmo, Awá conta: “Relampeava e ele saía sem camisa, caía no peito dele e não queimava, sabe por quê? Tinha força! Quem sabe *Nhanderu* não abençoa e sai um pajé daqui? Jejokó mesmo, ele começou pequeno no *mborai eté* lá em Peruíbe. Ele era um bom pajé!”.

Sabemos que nos mundos indígenas as coisas possuem seus donos. Para o caso dos *wera*, de acordo com os Tupi Guarani, são os chamados *weravidjá*, cuja tradução é “espíritos da trovoada, do relâmpago e dos raios”. Existem também os *weravidjá avi*, que são os “espíritos ruins”. Tanto os *weravidjá*, quanto os *weravidjá avi*, tomavam os corpos dos antigos rezadores durante os *mborai ete*. Quando os *weravidjá avi* “baixavam” nos pajés (para usar o termo que foi narrado), seus corpos precisavam ser controlados.

Vocês pensam que era brincadeira? É porque agora a gente não tem mais força. Antigamente era muito forte, antigamente os rezadores, eles

Davi Kopenawa, e o antropólogo Bruce Albert, é um grande exemplo. Uma produção estética e política do conhecimento, cujo discurso político-xamânico de Kopenawa articula-se a uma mensagem ambientalista, instrumentalizada por uma linguagem poética. Existem, contudo, outros exemplos desse tipo de encontro entre poéticas e políticas na etnologia produzida no Brasil. Atualmente, indígenas mobilizam discursos poéticos em favor das suas pautas políticas, como é o caso de Ailton Krenak e Célia Xakriaba, apenas para mencionar alguns nomes.

tiravam a camisa e o relâmpago batia assim no peito deles, assim, oh! [...] Precisava de muita gente para segurar. As paredes da casa de reza não davam conta do tanto que pulava. Pulava tão alto que as danças eram no pátio, porque a gente batia nas paredes da casa de reza. Por isso tinha que ser *Opy Guaçu*, alta mesmo, pulava alto mesmo”.

Muitos são os dispositivos acionados pelos rezadores no fortalecimento dos corpos. Um deles é a *tataxi* (fumaça) produzida pelo uso do *petyngua* (cachimbo). Por meio de sua fumaça, os rezadores fazem circular potências capazes de “trazer vida às coisas”, como nessa história, que remete a infância de Antonio Awá no Bananal. Ele descreve ter ficado praticamente sem vida por três dias, até que a fumaça do *petyngua* do rezador circulasse por seu corpo e o trouxesse à vida novamente. “Era muito forte, eles tinham aquela força de *Nhanderu*. Eu fiquei três dias morto e foi através desse nosso *petyngua* que eu estou aqui. Pantchum (antigo pajé tupi guarani) que fez eu viver de novo, através do *petyngua*.”

Afora a fumaça, são vários os vetores que agem nas pessoas: as falas, o trovão, os raios, os cantos, etc. Todos estes “são caminhos por onde circulam dádivas e demandas entre deuses e homens” (Macedo 2009: 250).

Na Ywyty Guaçu não há pajés. O último pajé que viveu na aldeia era Guarani Mbya e faleceu há alguns anos. Conhecido por Seu Candinho, nasceu no Paraná e morou na aldeia Paraty Mirim-RJ antes de mudar-se para Ywyty Guaçu. Ele organizava os *mborai* na aldeia, ensinava sobre o *nemongaraí* e o *mboraí eté*, contava histórias, benzia crianças e adultos, dava conselhos aos jovens e ao cacique e fazia os remédios das plantas. “Agora não adianta indicar ninguém para ser pajé, é dom! Ter o poder sobre a cura espiritual quando há doença espiritual que a medicina não resolve. Hoje eles levam para o Jaraguá ou no Silveira para ver o *opytawaregua*, o fumador do cachimbo *eté*, verdadeiro”. Seu Candinho faleceu na Aldeia de Paraty, em uma de suas idas e vindas entre as aldeias.

Dessa maneira, a força que antigamente encontrava-se nos rezadores, hoje encontra sua potência nas histórias de antigamente. Em outras palavras, do mesmo modo que os *mborai* (por meio dos cantos, danças, falas sagradas, rezas e cachimbadas), as histórias dos antigos agem nas pessoas, alterando e modificando seus corpos. Há uma multiplicidade de linguagens propensas a alterar todos os tipos de seres, elas estão em toda parte nos mundos indígenas. Para o caso dos Guarani, de um modo geral, a despeito das parcialidades que os compõem, há uma consensual compreensão na forma como concebem a fumaça gerada pelo uso do *petyngua*, como um grande condutor de transformações e afecções.

A combinação das histórias referidas acima, situadas no mesmo contexto

enunciativo que as “brincas”, conforme já mencionado, sugerem um gênero de fala que congrega políticas e poéticas, e tem como propósito circular entre as crianças e os jovens. Embora “as brincas” não sejam direcionadas às crianças, elas são o foco dessas falas. Seus conteúdos abrangem uma preocupação enunciada com a garantia do bem viver e do futuro das crianças. “Se a gente vai deixando, vai morrendo esses mais velhos e depois? O que é que essas crianças vão ser? O que nós vamos deixar para eles? Nós estamos aqui só de passagem e temos que ensinar os mais novos.”

Peter Gow (2014), acerca do vínculo entre velhos e jovens, escreve que é na relação entre os avós e os netos que os Piro se tornam “mitopoiéticos”. Para o autor, os Piro associam a idade ao ato de narrar mitos e contar histórias. Ao envelhecerem, os Piro tornam-se mais confiantes para narrar versões próprias dos mitos. O processo da “mitopoiése” constitui-se em uma “gênese contínua de novas versões de mitos”, permitindo transformações dessas versões quando recontadas, de acordo com a idade do narrador. Tudo se passa como se, na medida em que as pessoas envelhecem, adquirem maior potencialidade e domínio das histórias dos antigos, podendo aprofundar e complexificar tais histórias, trazer mais detalhes e criar novas conexões. “Ao tornarem-se mitopoiéticas, ficam mais à vontade contando histórias e são, em suma, melhores narradoras” (Gow 2014: 194).

Assim, ao analisar as “brincas” em sua totalidade, para além de palavras duras mencionadas pela liderança, observa-se que elas podem compor um modo de transformação à sua maneira de narrar as histórias dos antigos. Como se as “brincas” funcionassem como dispositivos para atrair atenção e audiência da aldeia para as histórias que delas seguem.

Performance tupi guarani

Se no decorrer das reuniões com as pessoas que vivem na Ywyty Guaçu existe um modo específico de agenciar as palavras tomado como “brinca”, nas reuniões com a presença dos não indígenas, por sua vez, elas aparecem como variação dessa performance.

Os Tupi Guarani classificam seu estilo narrativo como um “jeito explosivo de falar”. Ressaltam que esse “jeito explosivo”, embora se assemelhe a uma briga, é apenas um modo de articular discursos e outras ações. Em reuniões, dentro ou fora da aldeia, com indígenas e não indígenas, costumam articular falas mais assertivas, muitas vezes, em consonância com esse mencionado “jeito explosivo”. Essas falas provocam certo estranhamento, principalmente se comparadas ao estilo discursivo de outras parcialidades guarani, como os Guarani Mbya, por exemplo, conhecidos por seus cuidados na pronúncia das “belas

palavras”, comedindo traços de agressividade no ato comunicativo. Assim explicam os Tupi Guarani sobre essa variação discursiva:

É apenas uma diferença no modo de ser. Parece uma briga. Assim, esse lance de chegar numa reunião, discutir, falar sobre questão da comunidade, então os Tupi, nessa parte, são mais explosivos. Eu falo nessa diferença, vamos dizer, eu não sei dar palavra a isso. É assim, é o jeito de ser mesmo, o comportamento, é isso exatamente.

Dessa forma, o que estou chamando de performance tupi guarani, é justamente esse “jeito de ser”, para o qual os Tupi não atribuem uma designação específica, manifestado principalmente em ocasiões discursivas. Nessa performance, além das características de vocalização, manifestam-se outras possibilidades expressivas ligadas também a paramentação, a depender do contexto. Faces pintadas em vermelho e preto, grandes cocares e diversos colares cruzados sobre o peito, compostos por dentes e garras de animais e por sementes de capia e olho de cabra. Com frequência, atribuem-se à essa performance qualificações como “fortes”, “bravos” e “briguentos”.

Compreende-se esse modo de operar como constituinte das relações entre os Tupi Guarani e os outros, sejam “parentes”, indígenas ou não indígenas. Paralelos entre essa variação discursiva e outras modalidades de fala elaboradas por grupos distintos, indicam aproximações e distanciamentos. Tendo como exemplo a explicação oferecida pela liderança da Ywyty Guaçu, na qual realiza uma analogia entre os Tupi Guarani e os Kayapó. Nela, há uma espécie de gradiente de bravura, no qual os Tupi estariam aquém dos Kayapó e além dos Guarani Mbya.

Eu acho assim, que cada etnia tem o tipo da sua reação, né? Têm uns que são mais calmos, e têm outros que são mais agressivos. Os Kayapó, quando partem para a guerra, não estão nem aí não. Eles falam na sua cara: O que você tá fazendo aqui? Aqui não é o seu lugar não, a gente não gosta de branco.” [...] Os Guarani são mais sossegados.

Almeida (2016) e Macedo (2017) dialogam com esse aspecto performativo nas relações entre grupos distintos, considerando a possibilidade de performar entre um jeito e outro, a depender do contexto relacional e das misturas que compõe os corpos Tupi Guarani e outros.

Almeida (2016) mostra que na Ywy Pyhaú, em Barão de Antonina-SP, os Tupi

Guarani realizam uma comparação entre os Kaingang e os Guarani e apontam o “sangue” como referência da posição assumida durante uma discussão. Aqueles que são filhos de Guarani e Kaingang, em situações de conflito, podem mobilizar as disposições guerreiras de seu “sangue Kaingang”, contudo, em outros momentos, a mesma pessoa é capaz de mobilizar dispositivos de calma, relacionados ao “sangue Guarani”. “O mesmo ocorre entre aqueles que são filhos de indígenas e de não indígenas, que a depender da situação acionam um dos seus ‘lados’” (Almeida 2016: 148).

Argumento semelhante ao encontrado em Macedo (2017), no que se refere a essas movimentações em torno das diferenças ou “duplicidade experimentada no corpo” e as disposições performativas acionadas em especificidades contextuais, inclusive por meio da ornamentação. De acordo com a autora, a plasticidade dos contextos performativos pode conduzir as pessoas tupi guarani a se posicionarem “[...] como Tupi ou Guarani, ativando capacidades vinculadas a uma ou a outra gente” (Macedo 2017: 520).

Na Ywyty Guaçu, existe uma marcação na atualização dessas diferenças, fator que reduz, embora não anule, as possibilidades desse trânsito performativo. De qualquer maneira, mesmo que as diferenças sejam atualizadas constantemente, elas não são irredutíveis e estão sempre sujeitas aos movimentos que, aliás, são constitutivos dos Tupi Guarani, seja na disjunção e na conjunção de coletivos, ou nos movimentos que decompõem e compõem a pessoa tupi guarani, como apontam etnografias junto às famílias tupi guarani (Almeida 2016; Danaga 2016; Mainardi 2015). Não há “depuração da diferença”, como salientou Macedo (2017). “Seja como for, a diferença não é tomada como algo a ser superado ou separado. [...] Circular e misturar são ênfases distintas de um mesmo movimento de diferir” (Macedo 2017: 533).

As falas brandas¹¹ são associadas ao que ironicamente chamam de “falar bonitinho” e performá-las seria um modo inoperante de agenciar os discursos na interlocução com os não indígenas pela garantia de direitos. Igualmente é a desaprovação para relações que envolvem “papeizinhos”, chamando a atenção para esse modelo de relação tão comum no universo burocrático das políticas não indígenas. Dito de outro modo, a partir do que me explicaram os Tupi Guarani, “falar bonitinho” é fazer o uso de palavras que não condizem com a realidade dos Tupi Guarani e dos indígenas de um modo geral. Por isso, enfatizam a necessidade de falar como é a vida dentro das aldeias, o que acontece de fato nas áreas da saúde, da educação e outras; para poder reclamar a garantia de direitos e requerer

11 Ao mencionar falas duras e falas brandas, não me refiro ao conteúdo dessas falas como mais ou menos importantes, ou como mais ou menos densos, mas sim as relações que elas mobilizam e a forma como essas falas são proferidas, ou seja, a uma estética da fala onde falas duras são aquelas cujo tom é marcado por certa rispidez e a fala branda, por seu tom mais afável e acolhedor.

melhorias. A realidade deve ser enunciada para que as políticas sejam efetuadas. Assim, se tal realidade se apresenta dura, torna-se incompatível falar sobre ela de outro modo que não por meio de uma fala também dura e aguerrida. Para a liderança da aldeia: “Tem coisa que, se ficar esperando, eles só enrolam, rapaz. Então é por isso que sou um cara meio chato, né? Nós temos que dar a cara a tapa, nós temos que ir para a assembleia lá, gritar, lutar, brigar”.

A performance tupi guarani ou o “jeito de ser” repercute em outros grupos, como nessa situação onde alguns Guarani Mbya, que vivem em outra aldeia na região, mantiveram um carro retido como forma de protesto, tendo sido qualificados como aqueles que contraíram a “doença dos Tupi”. Para o caso do cacique, é notável sua predileção por frequentar encontros, reuniões e festas onde seja possível operar com essa performatividade. Usualmente, são eventos para negociações e decisões (nada simétricas) com o mundo dos não indígenas. Lideranças, homens e mulheres, adultos e crianças, podem recorrer a essa estética tupi guarani de operar relações¹².

A potência poética-política marcada pela estética relacional tupi guarani é o componente constitutivo das falas. Assim, no interior da performance tupi guarani, situam-se as falas assertivas, as “brincas”, os *-mongueta* e as histórias dos antigos. Contornos políticos são ativados o tempo todo em ações para a organização da luta. Contornos poéticos fomentam a construção de narrativas sobre pessoas, tempos e lugares, em favor da política. As palavras funcionam como conexões entre mundos (mundo dos antigos e o atual, mundos indígenas e não indígenas, mundos mbya e tupi) é nisso que residem políticas e poéticas.

Considerações Finais

Afinal, qual a especificidade da fala dura dos Tupi Guarani? Como compreender as “brincas” no contexto das *Opy Guaçu*? Como pensar o lugar da fala do chefe nessas

12 Cherobim (1981: 133) enfatiza a expressiva participação das mulheres tupi guarani em reuniões, na década de 80, quando realizou pesquisa em aldeias no litoral paulista. Ele relata a não precedência dos homens em relação às mulheres nas reuniões e escreve: “Discutiam em pé de igualdade” Dona Juraci, anciã da aldeia Ywy Pyhaú, aciona “brincas” para aconselhar e “dar força” para que parentes permaneçam juntos, conforme Almeida (2016: 106): “Para quem convive ou conviveu com D. Juraci durante esses períodos de mudanças e separações, pode achar que ela é uma pessoa “ranzinza” e de humor difícil, mas na verdade foi ela, suas *brincas*, seus esforços para mobilizar seus filhos e noras para a limpeza do mato, construção das casas e da escola, que fez com que todos ficassem juntos mais uma vez, e não se demorassem, evitando uma tristeza ainda maior”. Catarina, primeira mulher a assumir a liderança na TI Piaçaguera, também ressalta momentos cujas falas adotadas foram falas duras (Danaga 2016a: 147). Na mesma terra indígena, Mainardi (2015: 50) menciona o uso de uma “fala enfática” no contexto das reuniões onde aparecem discursos sobre a “vida em comunidade”.

condições de produção de fala? Enunciadas em grande parte em português, a fala dura dos Tupi Guarani afasta-se dos modelos tradicionalmente apresentados nas etnografias das terras baixas sul americanas sobre falas rituais de chefes em contextos cerimoniais.

A esquiwa também acontece quando tal fala é pensada no interior da discussão sobre as “belas palavras” Guarani, que provêm de toda a metafísica guarani e que agem nos Guarani como instrumento para alcançar a perfeição e atingir um estado de completude e aproximação com deuses. As palavras, o corpo, a alimentação, as danças, cantos e rezas, o *petyngua*, a vida entre os parentes, dentre outros, são dispositivos para atingir esse estado ao qual os Guarani dão o nome de *aguyje*. Se as palavras são um dos meios pelos quais os Guarani conseguem durar nessa terra e chegarem o mais próximo de serem deuses, qual seria o papel dessa fala dura na duração da pessoa tupi guarani?

Nos enunciados observados na Ywyty Guaçu, sejam os *-mongeta* ou as “brincas” (para as quais não me disseram uma palavra na língua tupi guarani), as modificações são mais da ordem da forma do que dos conteúdos. Apesar de não serem como são, por exemplo, os já mencionados discursos dos chefes kalapalo (Guerreiro 2012; Guerreiro, Cardoso & Novo 2012), como “longos poemas formalizados segundo um estilo preciso”, eles possuem constância e estilo retórico. Conforme visto, os discursos iniciam a partir de falas duras e progridem para narrações sobre um passado que, do ponto de vista do cacique da aldeia, deve ser apreendido como motivo de orgulho para os mais velhos e inspiração para os mais jovens. Dessa perspectiva, dispõe-se um paralelo com os discursos alto-xinguanos por serem um tipo de “celebração da história” (Guerreiro 2012; Franchetto 1993).

Ao narrar histórias, pessoas e lugares são sempre acionados. Os grandes pajés e as lideranças do Bananal, os mortos, os mais antigos ainda vivos e que hoje moram em outras aldeias, as histórias sobre as histórias que esses antigos contavam. Nomear pessoas e lugares, além de ser uma sabedoria manifesta por parte de quem produz os discursos, revela uma investida na formação e na transformação das pessoas. Para o caso de Antonio Awá, é um recurso que ele, como cacique, utiliza para gerar efeitos, afetar seus interlocutores, “mexer” (Guerreiro 2012: 349) nas pessoas, ou ainda, como ele mesmo diz, “acordar todo mundo”.

Observa-se que a sociedade não está pronta e, provavelmente, nunca estará. Aliás, tudo isso irrompe para o fato de que, para os ameríndios, nem mesmo existe sociedade. O que existe, efetivamente, é uma socialidade em movimento. E, no arranjo dessa socialidade, em um empenho obstinado para metamorfosear falas em ações, a liderança prossegue com seus discursos e reuniões.

Reunir-se é também importante parte da socialidade tupi guarani, aliás, quando se reúnem, despontam as falas duras, como me disseram: “Pra ter briga, tem que ter reunião”. É quando estão reunidos que acontecem “brincas”, as falas fortes e enfáticas que buscam efetivar-se nas pessoas por meio de críticas e represálias. De outro modo, as falas mais brandas carregam histórias sobre um passado e se pretendem catalisadoras do presente. Narrar as histórias dos tempos dos antigos é um modo de vivenciar em si a transversalidade de seus antepassados e fazer conhecer, através dos sentidos, essa mesma transversalidade nos filhos, netos e em toda a aldeia. É um modo de produzir e organizar pessoas e de durar no mundo imperfeito, ou, como prefere dizer Antonio Awá, de não ficar apenas “fazendo peso na terra”. O caráter mais tenso dos discursos proferidos é uma forma de afecção.

No decorrer de minhas estadias em campo, notei uma forte demanda por registros (fotos, vídeos, reportagens, etc.). A função de tais registros compõe um apelo contínuo para “guardar” histórias, como explica a liderança: “Eu quero que os mais novos saibam como foi difícil chegar até a essa aldeia, como foi a nossa história, como era nos tempos do Bananal”.

Quando eu me dirigia à liderança indagando a respeito dos episódios de sua infância e histórias do tempo dos antigos na aldeia do Bananal, ele se limitava a resumir alguns escassos fatos e mudava de assunto sempre que aparecia uma oportunidade. Entretanto, quando todos se encontravam na “oca” para as reuniões ou encontros, Antonio Awá iniciava longas falas sobre suas experiências, sua infância no Bananal, suas viagens, enfim, muito do que eu lhe perguntava e que, particularmente, ele nem sempre contava. Presumo que compartilhar suas memórias somente com uma não indígena seria o mesmo que não “pôr as palavras a andar”.

Ao compartilhar memórias, ele busca a atenção dos mais novos, ele se coloca a serviço do futuro e não do passado. As lembranças são modos de criação, produção e fabricação de futuro. Sua memória não é um fim em si mesma, mas um meio pelo qual se faz perpétuo no futuro. Portanto, ser afetado pelas histórias do tempo dos antigos, não se encerra somente no ato de ouvir tais histórias, mas de colocar a possibilidade de senti-las, do mesmo modo como os antigos. É assim que as histórias permanecem sempre vivas: em movimento.

Movimento este como condição fundamental da existência guarani. Dentre as inúmeras significâncias que as falas guarani nos sugerem, se há um ponto consensual, seria o movimento. No que se refere aos discursos e ao pensamento guarani, além das narrativas míticas, das belas palavras e das falas profético-metafísicas, como escreveram Hélène e

Pierre Clastres e depois tantos outros, “há sempre novas linguagens desabrochando a serem exploradas” (Sztutman 2018: 225).

Nesse esforço de diálogo e de tradução que vem sendo empreendido por uma antropologia contemporânea, como nos lembrou Sztutman (2018), parafraseando Clastres, é preciso “traduzir os Guarani em Guarani”, mesmo quando suas falas sejam em português, mesmo quando se tratam de falas duras.

Referências

- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ALMEIDA, Lígia Rodrigues. 2011. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): migração, território e identidade*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- ALMEIDA, Lígia Rodrigues. 2016. *Estar em movimento é estar vivo: Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- BERTAPELI, Vladimir. 2015. *As metamorfoses do nome: história, política e recombinações identitárias entre os Tupi Guarani*. Dissertação de Mestrado. PPGCS, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara.
- CADOGAN, Leon. 1959. “Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaíra”. *Boletim 227, Antropologia 5*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.
- _____. 1995. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 32.
- _____. 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CHEROBIM, Mauro. 1981. *Os Guarani do litoral do Estado de São Paulo: estudo antropológico de uma situação de contato*. São Paulo: EDUSP.
- COURSE, Magnus. 2011. “O nascimento da Palavra: linguagem, força e autoridade ritual Mapuche”. *Revista de Antropologia*, 54(2):781-827.
- DANAGA, Amanda. 2016a. *Encontros, efeitos e afetos. Discursos de uma liderança tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2016b. “Nome e relações. A noção de mistura entre famílias tupi guarani no litoral paulista”. In: A. C. Danaga & E. A. Peggion (orgs.), *Povos indígenas em São Paulo. Novos olhares*. São Carlos: UFSCar, pp. 227-247.

_____. 2019. "Não luta comigo não é meu amigo. A luta como política tupi guarani". *ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. v.5: 113-128.

FRANCHETTO, Bruna. 2012. "Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução." *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 2, n. 30: 35-62.

_____. 1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro" (Alto Xingu). In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, pp. 95-116.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2002. "Nossas falas duras: discurso político e auto-representação". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcita Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 205-237.

GOLDMAN, Marcio. 2015. "'Quinhentos anos de contato': Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem". *Mana*. Estudos de Antropologia Social, 21(3):641-659.

GOW, Peter. 2014. "Mitos e mitopoiese". *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23: 187-210.

GUERREIRO, Antônio R. Júnior. 2012. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília, Brasília.

GUERREIRO, Antônio R.; CARDOSO, Marina D., NOVO, Marina P. 2012. "As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu". *Tellus*, Campo Grande, v. 12, n. 23:11-33.

KELLY, José, A. 2005. "Notas para uma teoria do virar branco." *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1:201-234.

_____. 2015. "Aprendendo sobre os diálogos cerimoniais Yanomami." *Species - Núcleo de antropologia especulativa*, n. 1.

_____. 2016. "Sobre a antimestiçagem". Florianópolis: *Cultura & Barbárie*.

LADEIRA, Maria I. 2007. *O Caminhar sob a Luz. O território Mbyá a beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp.

MACEDO, Valéria M. 2009. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do mar*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2013. "De encontro nos corpos Guarani". *Ilha Revista de Antropologia*, v. 15, n. 2:181-210.

MACEDO, Valéria M.; SZTUTMAN, Renato. 2014. "A parte de que se é parte: notas sobre individualização e divinação (a partir dos Guarani)". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23: 287-302.

_____. 2017. "Misturar e circular em modulações guaranis. Uma etiologia das (in) disposições". *Mana*, 23(3), 511-543.

MAINARDI, Camila. 2010. *Construindo proximidades e distanciamentos: etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/SP*. Dissertação de Mestrado PPGAS, Universidade

Federal de São Carlos, São Carlos.

MAINARDI, Camila. 2015. *Desfazer e refazer coletivos: o movimento tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MELIÁ, B. 1990. "A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. "Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 54, n. 2.

_____. *Festa e guerra*. 2015. Tese de Livre-docência. PPGAS, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHADEN, Egon. 1954. "Aspectos fundamentais da cultura Guarani". *Revista de Antropologia*, São Paulo. Volume 4.

SZTUTMAN, Renato. 2009. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi". *Novos Estudos – CEBRAP*, v. 83, p. 129-157.

_____. 2019. "O desabrochar da palavra". In: D. Gallois & V.Macedo (orgs.), *Nas redes Guarani. Saberes, traduções, transformações*. São Paulo: Hedra.

Recebido em 14 de novembro de 2019.

Aceito em 9 de junho de 2020.

As palavras (em) canto: Formas e intenções de uso da palavra Kaiowá e Guarani no rap dos Brô Mc's

Jacqueline Candido Guilherme

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina

jacquelinecguilherme@gmail.com

Resumo

“As experiências da vida são experiências de palavra” (Chamorro 2008: 56). Neste trabalho tomo como ponto reflexão algumas canções do grupo de rap Brô Mc's, que se autodenominam enquanto Guarani Kaiowá. A partir de nossas conversas sobre o processo de composição musical, como elaboram suas rimas, as escolhas das palavras, seus significados e suas intenções com elas, refletimos sobre as maneiras como esses indígenas têm operacionalizado o poder da palavra cantada por meio de suas canções. A produção artística do Brô Mc's, longe de se configurar como aculturação- no sentido de perda -, aponta para modos de atualizar as formas de uso da palavra Kaiowá e Guarani, seus significados e suas agências, estas últimas sempre implicadas numa relação direta com o corpo de quem as executa e de quem as escuta.

Palavras-Chave: Kaiowá Guarani; Palavras; Rap; Brô Mc's.

Abstract

“The experiences of life are the experiences of the word” (CHAMORRO, 2008, 56). The starting point for the reflection are some of the songs of the rap group Brô Mc's, who self-identify as Guarani Kaiowá. From our conversations about the musical composition process, which involves, among other things, how they elaborate their rhymes, the choice of words, its meanings as their intentions toward them, we can think about the ways these indigenous people have been operating the power of the sung word through their songs.

The artistic production of Brô Mc's, far from being characterized as acculturation – in the sense of loss, indicates the ways to update the forms of use of Kaiowá and Guarani's word, its meanings and its agencies, the latter always directly related to the body of those who perform and listen to it.

Keywords: Kaiowá Guarani, Words, Rap, Brô Mc's.

Introdução

A cena é etnográfica. O ano é 2016. Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul. Era domingo, as pessoas aproveitavam a folga do trabalho para cuidar dos afazeres domésticos, ficar com seus parentes e descansar. Clemerson, no entanto, mexia na construção de sua futura casa. Aproximei-me e puxei uma cadeira. Junto de mim estava sua companheira, Cristina, que vinha carregando nas mãos uma cuia de tereré com erva-mate e uma garrafa pet cheia de água, estridentemente gelada. Embaixo da sombra de uma árvore sentamo-nos as duas em frente a Clemerson, bebemos tereré e proseamos por algumas horas.

Durante as nossas conversas, Clemerson contava sobre seu eclético gosto musical, que varia do rock ao samba, sendo sua preferência o rap. Naquele momento, ele estava comprometido em elaborar os refrãos das canções do grupo de rap do qual faz parte, o Brô Mc's. Dizia que suas composições provinham em boa parte do exercício de escuta dos refrãos de grupos outros. Este processo de escuta é uma de suas referências para a elaboração de melodias para compor seus versos, diferentemente do conteúdo que eles portam, mencionando especialmente as palavras que as compõem. Para cada canção do grupo, Clemerson cria um refrão tomando como base os trechos elaborados e cantados pelos demais mc's do grupo. Geralmente o tema da canção já foi estipulado pelos outros integrantes conjuntamente e, então, cada um desenvolve sua rima. Neste processo, Clemerson diz que seus refrãos precisam condensar as ideias presentes nas rimas dos outros mc's, para que possam “ficar na mente das pessoas que as escutam”, ou ao menos para aprenderem a cantá-lo.

Mas, não era só esta a sua preocupação no que diz respeito à elaboração de seus versos. Enquanto talhava um tijolo para remendar o canteiro da parede que construía em sua casa, ele contava-nos que seu refrão precisa passar “energia forte” para os jovens da aldeia que as escutarem. As intenções que Clemerson tem neste processo de criação são, dentre outras coisas, deixar as pessoas felizes e confiantes, sem destituir desses sentimentos o caráter crítico e reflexivo, dizia ele. Para o Mc, isto revela a diferença do que

ele compreende entre música “bonita” e música “feia”. A música “feia”, para Clemerson, é aquela que profere palavras que terão efeitos nocivos às pessoas. Como exemplo, citou-me canções sertanejas que tematizam o uso de bebidas alcóolicas, a desvalorização da mulher e assim por diante. Não que Clemerson desaprove o gênero musical do sertanejo, mas apenas algumas de suas vertentes mais recentes. Ele desaprova o sertanejo universitário, assim como também alguns funks. Em sua concepção, justamente por esses estilos tratarem dos temas acima citados, suas palavras incentivam condutas que os mc’s desaprovam.

Ao longo de nossas tantas conversas, pude compreender que havia em suas concepções a noção de que a palavra cantada produz agências e efeitos nos corpos das pessoas que as escutam, e por isso é preciso ter cuidado na escolha das palavras. De fato, no tempo em que lá estive este era o principal trabalho dos mc’s com suas canções, a escolha do tema e a elaboração das rimas. Se a atenção é dirigida para os modos de uso das palavras, e com isto intentam alguns efeitos nos corpos das pessoas, estas palavras, por sua vez, são operacionalizadas por meio do canto.

Esta cena, que compõe parte da conversa que tive com um dos integrantes do Brô Mc’s no período de pesquisa de campo, condensa elementos que buscarei desenvolver neste texto. Em outras palavras, intento refletir como o rap indígena desse grupo atualiza algumas maneiras guarani kaiowá de conceber o canto, mais precisamente, o poder da palavra cantada. Isto é, a partir de algumas conversas com os integrantes do grupo e de algumas letras de suas canções, aponto que, para além do uso do gênero musical rap, esses artistas têm mobilizado diferentes formas, temas e modos de interpretações que remetem a outras expressões guarani kaiowá. Como veremos adiante, seus cantos revelam parte de seus modos de existência e resistência ao longo do tempo, uma maneira de continuar a ser Guarani Kaiowá nos dias atuais.

O que os mc’s chamam de seu *ñande reko* (nosso jeito de ser e viver) aparece constantemente nos apelos de suas rimas, aconselhando os indígenas a se orgulharem de quem são, a não deixarem sua maneira de ser, sua língua materna (o guarani), e sinalizando condutas específicas frente às intempéries da vida em reserva, da vida próxima às cidades, frente ao preconceito que sentem ao transitar pelas cidades, da vida nas retomadas de terras, e assim por diante. Além de valorizarem o seu *ñande reko*, sinalizam que essa é uma das maneiras de se alcançar o que chamam de *reko porã* (bem viver) ao tomarem o caminho das boas condutas. Adiante, veremos como, através do rap indígena, os integrantes indígenas do Brô Mc’s atualizam em si e buscam atualizar nos demais parte do *ñande reko*, no sentido de seu ideal de vida, para que possam alcançar o *reko porã*. Em minha dissertação de mestrado, intitulada “A poética da luta: Rap indígena Guarani

Kaiowá em Mato Grosso do Sul”, abordei o fazer musical do Brô Mc’s mais detidamente, entendendo-o como processo de escuta, elaboração, execução e recepção que implica às obras artísticas (Guilherme 2017). Não obstante, como veremos na sequência, não é à toa que o Brô Mc’s tem buscado aprimorar suas canções, entre temas e formas que remetem cada vez mais para motivos guarani kaiowá. Em outras palavras, para se compreender o fazer musical é preciso abranger os processos que se dão além da performance em um evento, é preciso voltar-se para os processos cotidianos, para a performatividade que abarca a elaboração desta música, voltando nossa atenção para os fatos que emergem quando a música acontece (Madrid 2009). Nesta reflexão remeto ao que diz respeito ao processo de composição desses artistas indígenas, suas escolhas de temas, palavras, suas intenções e os efeitos que esperam que produzam suas músicas nas pessoas que as escutam. Daí a importância da palavra, sobretudo da palavra cantada, da escolha da palavra em guarani e das intenções com os efeitos almejados pelos mc’s indígenas nos corpos dos jovens guarani kaiowá que vierem a escutar suas músicas.

Da escuta do rap ao rap indígena Guarani Kaiowá

As duas duplas de irmãos guarani kaiowá – Bruno Veron e Clemerson Batista, Kelvin Peixoto e Charlie Peixoto – formam o grupo Brô Mc’s, juntamente com a *backing* vocal Daniela Muniz e o DJ e produtor do grupo Higor Lobo. Esses dois últimos não são indígenas. O grupo existe desde 2009, ano em que gravaram um CD. Todavia, os processos de escuta do rap por parte dos mc’s indígenas, bem como suas primeiras composições, reportam a tempos anteriores, desde 2007. Durante o período que lá estive os mc’s indígenas elaboravam novas rimas para a produção do segundo CD.

Os Kaiowá e Guarani/Ñandéva¹ que vivem no Mato Grosso do Sul são povos falantes do Guarani. Apesar de partilharem a língua (embora com variantes) com outros falantes, como os Mbya, Guarayo, Ava-Chiriguano, Izoceño e Tapieté, há aspectos históricos e culturais que singularizam as sociocosmologias Kaiowá e Guarani/Ñandéva. Sobre estes últimos, e, em particular sobre os que aqui me reporto, eles vivem na Reserva Indígena de Dourados (RID) que, por sua vez, em 2011, de acordo com os dados da Funai² possuía cerca de 14.000 mil indígenas, dentre eles das etnias Guarani/Ñandéva, Kaiowá e Terena, em um espaço de apenas 3.600 hectares. Antonio Brand (2003) e Graciela Chamorro & Levi Marques Pereira (2015) escreveram sobre os processos de redução das terras desses indígenas em MS conduzido pelo projeto expansionista agropastoril. Dentre outras coisas,

1 As pessoas da Reserva Indígena de Dourados denominam os Ñandéva como Guarani.

2 Ver em: www.funai.gov.br

os autores apontam para como os processos de aldeamento levados a cabo pela SPI (Serviço de Proteção ao Índio) entre os anos de 1917 e 1980 causaram, e ainda causam, profundos impactos nas formas de vida Kaiowá e Guarani na região.

São primordialmente esses impactos nas formas de vida Kaiowá e Guarani que o Brô Mc's aborda enquanto temática central em suas canções de rap, em situações como os de preconceitos que sentem quando vão às cidades próximas, as precariedades da vida nesse contexto, o pouco espaço nas reservas em relação à quantidade de pessoas que lá residem, o preconceito dos não indígenas contra os indígenas que vão reaver seus territórios tradicionais (a prática das retomadas de terra), e assim por diante. É possível encontrar nas canções "A vida que eu levo", "Tupã", "Lutar pra vencer", "Eju Orendive", "Humildade" e "Terra Vermelha", presentes no CD lançado em 2009, essas questões mencionadas acima. Por meio da música o Brô Mc's conta sua história, contam suas experiências enquanto sujeitos habitantes da Reserva Indígena de Dourados (Guilherme 2018).

Sobre o processo de escuta de rap, os jovens mc's disseram-me ter seus primeiros acessos através de um programa de rádio local chamado "*Ritmos da batida*", de Naldo Rocha. Ao escutar canções de grupos como Racionais Mc's, Inquerito, Facção Central, Sabotage e Tupac (para ficar apenas com esses), os rapazes refletiam sobre os temas que eram versados nessas canções, como violência, preconceito, uso de substâncias ilícitas, mortes de jovens nas periferias e outros mais. Noto que alguns desses temas também estão presentes em gêneros como o sertanejo universitário, como, por exemplo, o uso de bebidas alcólicas. Mas a explicação que me deram foi que, enquanto o sertanejo universitário, na visão dos mc's, encoraja a "má" conduta, o rap de suas preferências, por sua vez, aborda tais temas na outra via, desencorajando condutas errôneas, mostrando como elas podem levar os sujeitos à morte, pode encarcerá-los, pode tornar a vida infeliz.

Bruno Veron, fazendo uma comparação com meu trabalho de pesquisa etnográfica, dizia que fazia um estudo parecido com o meu, quando colhia material para elaborar suas canções. A diferença é que ele não usava caderno e nem gravador, dizia. Além da experiência que tem o mc ao viver no território indígena, ele caminha pela reserva observando a vida cotidiana, conversando com seus parentes, vizinhos e colegas sobre o que tem acontecido nas aldeias, sobre como as pessoas têm notado as situações que vivem, suas angústias, suas reclamações e suas expectativas para uma vida melhor.

Foi refletindo sobre as semelhanças e diferenças desses fatos cantados no rap que os integrantes indígenas do grupo de rap enxergavam existir também em suas "*comunidades*"³

3 Comunidade era um dos termos que os integrantes do grupo utilizavam para se referirem a Reserva Indígena de Dourados. Opto por manter no texto alguns dos termos utilizados pelos artistas. Comunidade expressava em suas falas sentido de pertencimento, sem eximir desse sentido a presença dos conflitos

situações similares com as cantadas por esses rappers nacionais e internacionais. Tem sido assim que esses artistas indígenas produzem suas canções, interpretando os temas abordados no rap junto ao contexto em que vivem, junto às maneiras como concebem e experienciam a existência guarani kaiowá no mundo. É por isso que Bruno dizia que eles não fazem apenas rap, e sim rap indígena guarani kaiowá. Ele ressalta que as canções são elaboradas em sua língua materna, o Guarani, e abordam temas vivenciados por eles e demais indígenas nas comunidades e nas cidades do entorno. Além disso, os cantores trazem em seus corpos pinturas e adornos referentes aos costumes de seu povo. O rap é um gênero musical que opera produzindo e marcando diferenças de um, ou alguns, em relação a certos outros. Rodrigo Amaro de Carvalho (2018), em seu trabalho junto ao Brô Mc's, avalia que o rap atua como uma máquina de alteridade. O estilo produz diferenças notáveis em relação aos de “dentro”, em suas comunidades: os jovens executantes de rap apresentam modos externos aos guarani kaiowá, ao usar as roupas e adereços provindos do *hip hop*, e o próprio uso do gênero musical. Já em apresentações para os de “fora”, para os não indígenas, o que produz a diferença são tanto as suas canções em português e guarani, como o uso de adornos típicos, como o *jeguaka* (cocar) e as pinturas corporais. Os aspectos visuais e sonoros do Brô Mc's explicitam o caráter duplo da diferença, tanto em relação aos de “dentro” como aos de “fora”. Essas diferenças emergem sobretudo da prática de cantar rap indígena e seus efeitos por onde circulam, tanto nas aldeias como fora delas.

Partindo da oposição entre cultura com aspas e cultura sem aspas de Manuela Carneiro da Cunha (2019), Carvalho sugere pensarmos mais nos efeitos que geram a “cultura” na cultura, e vice-versa, do que avaliar o que seja uma ou outra. O autor evidencia as reverberações geradas entre os modos de fazer a “cultura” e a cultura que os raps indígenas em MS criam. Ao mesmo tempo, ele observa no que isto reverbera e faz em termos de produções de identidades indígenas produzidas nas diferenças que emergem entre compreensões expressas tanto pelos de “dentro” como pelos de “fora”.

Existe uma amplitude no trabalho de Carvalho ao refletir sobre as questões que envolvem o rap indígena em MS que são bastante instigantes e pertinentes. Neste artigo, quero apenas puxar um fio desse grande novelo de Ariadne. Carvalho aproxima a noção de ñande reko com a noção de cultura, ainda que advertindo para a traição que uma tradução evoca (Viveiros de Castro 2004), e argumenta que ñande reko, na concepção dos mais velhos, seria um conjunto de práticas compartilhadas. Cito abaixo:

e disputas políticas internas que os integrantes do grupo de rap e suas famílias vivem nas aldeias da Reserva Indígena, ver em (Guilherme 2018).

os modos de ser Kaiowá (ñandereko) dizem respeito a todo um conjunto de práticas relacionadas ao ato de compartilhar substâncias e à corporalidade, por exemplo: 1- o rito de iniciação masculino, que consiste em inserir um pequeno artefato no lábio inferior do jovem, conhecido como kunumi pepy; 2 - os tabus alimentares femininos no período da primeira menstruação; 3 - o dançar coletivamente o guahu e o guaxire; 4 - o hábito de produzir e tomar a chicha coletivamente; 5 - as prescrições relacionadas aos cuidados para não passar por transformações animais conhecidas como ojepota; 6 - as pinturas e as ornamentações corporais; 7 - e, sobretudo, a fala guarani inscrita no corpo (no caso do nhe'e na língua, e do acyinguá na região do maxilar) (Carvalho 2018: 208).

O autor avalia ser o ñande reko (aqui pensada enquanto uma tradução de cultura) formas de tradição exteriorizantes. E sublinha a compreensão de ñande reko por parte dos mais jovens:

Ao perguntar o que é o ñande reko, obtive como resposta de todos os entrevistados que, ao contrário da definição dos mais velhos, para os jovens, sobretudo aqueles que tem envolvimento com o rap, tem a ver com o cotidiano atual de dificuldades, violências e privações vividas na reserva. Assim, eles se identificam com as histórias de dificuldades e privações narradas nas letras do rap nacional, aproximando estes significados, tão valorizados no meio do hip hop, com sua cultura (Carvalho 2018: 2010).

Parece que estamos diante de dois modos de objetivar o que seja ñande reko e que se faz, portanto, “ñande reko” (como “cultura”), com o uso aspas. Uma é a concepção dos mais velhos (tradição) e outra é “ñande reko” (também como “cultura”) com aspas, na compreensão dos mais novos (transformação que implica em tradição e mudança). Os dois modos de refletir sobre o que vem a ser o ñande reko (como cultura sem aspas) convivem e se fazem em um mesmo ñande reko. Por outro lado, emergem das reflexões sobre as experiências vividas, que residem no *ñande reko*, diferentes formas de “ñande reko”, que, por sua vez, repercutirão constantemente naquilo que se remete aos modos de viver.

O que pode o não dito nos contar sobre o ñande reko? E o que podem alguns ditos nos fazer pensar? Quero apontar aqui para a complementaridade existente entre esses dois modos de objetivação do “ñande reko”, sendo eles experienciados conjuntamente por ambas as gerações, em diferentes graus, na aldeia, como também fora dela. Com diferentes graus de intensidade, jovens indígenas guarani kaiowá crescem aprendendo e cultivando esses dois tipos de “ñande reko” que residem nas maneiras de experienciar o viver – seja

na relação com não indígenas na cidade e os efeitos gerados por esses contatos, seja na experiência do viver em aldeias, aprendendo muitas vezes através da escuta das histórias contadas por seus parentes mais velhos.

De fato, há uma preocupação constante dos integrantes indígenas do Brô Mc's em trazer em suas letras o cotidiano e todas as dificuldades que enfrentam, como também uma reflexão profunda sobre a história da espoliação de suas terras que seus antepassados vivenciaram e que atualmente esses indígenas ainda vivenciam. Há uma contínua atualização (e as continuidades e mudanças fazem parte dessas transformações) de algumas dessas histórias vividas pelos parentes mais velhos e que atualmente se faz presente nas canções deste grupo de rap indígena.

É importante ressaltar, nessa reflexão sobre o ñande reko guarani kaiowá, aquilo do que estamos falando até agora: a palavra cantada. Os cantos entre os Guarani Kaiowá permeiam todas essas práticas que Carvalho (2018) chama de “tradição exteriorizante”. Isto é, a palavra cantada ocupa uma dimensão central na forma de viver o ñande reko e de expressar o “ñande reko” das diferentes gerações aqui mencionadas. A prática da palavra cantada pode nos dizer sobre os fazeres de “dentro” e que têm, dentre outras coisas, como particularidade “externar” a experiência. Esse fazer para “fora” e “dentro” faz parte de um contínuo que é constantemente construído em colaborações entre uma infinidade de seres. Isto é, entre humanos e humanos, mas também entre humanos e seres mais que humanos. Como parte da literatura informa, entre humanos e deidades (Chamorro 2008, 2011, 2015; Montardo 2002; Mura 2006), e humanos e *jaras* (donos/protetores de seres) (Pimentel 2012; Pereira 1999). Em suma, todas essas relações se fazem através das palavras cantadas. Não seria diferente que os Guarani Kaiowá estabelecessem em alguma medida relações com os não indígenas dessa maneira, através da palavra cantada, como fazem o Brô Mc's.

De nossas conversas sobre a escuta do rap e os processos de composição, friso a importância que detêm, para esses indígenas, a palavra cantada e seus efeitos nas condutas das pessoas. A palavra cantada no rap de suas preferências narram experiências de vidas, e, refletindo sobre elas em seus contextos de habitações, os Mc's cantam as suas experiências de vida e refletem sobre suas condutas frente às dificuldades que enfrentam. As músicas sinalizam para condutas específicas que as pessoas guarani kaiowá devem cultivar, o que nos informa parte de seus ideais de vida ancoradas no ñande reko (aquele que comunga os dois tipos – e outros mais – de “ñande reko” com aspas mencionado acima). O rap indígena do grupo marca suas singularidades e diferenças em relação aos demais raps, em grande medida, justamente pela história que cantam, pelas palavras

cantadas no Guarani e pela busca de condutas particulares do ñande reko, reforçando que só assim será possível alcançar o que chamam de *reko porã*.

A pedagogia da palavra cantada

Como disse anteriormente, no período de pesquisa de campo pude perceber que o que eles mais trabalhavam em suas composições eram as rimas, as formas das palavras cantadas. Isto, é claro, sempre tendo em mente a métrica do 4/4 do rap (quatro batidas que estruturam e atravessam os versos) ao escrever suas rimas. A produção e execução das bases musicais das canções cabiam, naquele momento, ao produtor e Dj Higor Lobo. Os mc's indígenas participavam do processo dando sugestões de temas, ou mesmo de samples a serem feitos⁴. Contudo, não é apenas com referências ao gênero da música popular rap que os mc's indígenas compõem suas canções.

No que tange ao processo de elaboração das rimas, os mc's indígenas compunham seus versos nas línguas portuguesa e guarani, como podemos apreciar no CD gravado em 2009. Com o passar do tempo, as novas composições foram elaboradas somente em Guarani. A respeito desta mudança, há diversos motivos. Elenco dois deles: o primeiro, dito por Higor Lobo, remete à competência dos Mc's indígenas ao executar o gênero do rap: ao elaborar as rimas em Guarani suas habilidades eram maiores no que diz respeito à permanência na métrica 4/4. O segundo ponto foi elencado pelo Mc Bruno Veron, e diz respeito a suas intenções, o que implica para ele cantar em sua própria língua.

O fato de Higor Lobo até este momento ser o produtor e Dj do Brô Mc's torna compreensível sua preocupação com os aspectos formais do rap, o canto dentro da métrica. Esta preocupação está de acordo com o que escreve Juliana Guerrero (2012) sobre os aspectos que imbuem à definição de um gênero na música popular, ainda que tais aspectos excedam as características formais, de maneira que a performance também é elemento preponderante para a definição de um gênero musical. O desdobramento da junção dos aspectos formais e da performance é marcado por duas noções importantes: as de expectativa e competência, compreensões que parecem estar diretamente relacionadas com as preocupações de Higor Lobo. A expectativa compreende a designação que sujeitos fazem ao escutar determinada canção. Ela supõe uma competência, que advém de certo

4 Em janeiro de 2019, em uma rápida visita à casa de Bruno Veron, ele me disse que os demais Mc's Guarani Kaiowá do grupo Brô Mc's estão participando dos processos de composição das bases musicais para a gravação do novo CD. Como não tive a oportunidade de acompanhar esse processo, sigo com a referência do que disseram até então, em 2016, sobre a elaboração das letras de suas canções, as intenções com elas e os efeitos que buscam alcançar com suas obras musicais.

domínio de regras estabelecidas por um grupo social determinado. No caso do rap, a base elementar da métrica 4/4, a duração da música no BPM (Batidas por Minuto). É a partir dessas noções que se permite a identificação, o discernimento e a negociação que fazem os sujeitos quando falam de música. Este reconhecimento possibilita o estabelecimento de um gênero musical e propicia remarcar a posição ativa e dialógica do ouvinte (Guerrero 2012). Em outras palavras, a métrica 4/4 do rap é um dos elementos centrais (mas não o único) para que uma comunidade de ouvintes possa reconhecer, em seus aspectos formais, a música do Brô Mc's como parte deste gênero musical.

Para Bruno Veron, cantar somente em Guarani adquire outras significações. Para além dos aspectos formais do rap, possibilita que as gerações mais novas possam aprender a sua língua através da escuta de suas canções, já que, de acordo com Veron, hoje em dia muitas crianças em sua aldeia crescem sem falar o Guarani. Segundo ele, essa escolha inspiraria nas crianças a confiança e o orgulho de serem Guarani Kaiowá ao ver quão “longe o Brô Mc's chegaram por cantar em sua língua”. Nota-se aqui a ênfase em aprender a língua guarani por meio da palavra cantada. Nota-se também o efeito pedagógico dessa escolha formal, um dos propósitos políticos imbuídos em suas obras artísticas.

A canção “Tupã”, faixa 02 do CD, explicita a importância para os mc's indígenas em defender seu ideal de vida, o ñande reko, aspectos sócio-político-culturais que apontam para o que forma uma coletividade, como podemos ver abaixo em parte desta canção.

Refrão em Guarani (música Tupã transcrita pela autora)	Tradução do refrão da música Tupã por Bruno Veron
[...] Refrão: Che ru Tupã Aiko ñondive Ñande reko Heta omaño Pra defender Ñande reko Che ru Tupã Aiko ñondive	[...] Refrão: Meu pai, Tupã Nós estamos juntos No nosso modo de ser e viver Muitos já morreram Para defender Nossa maneira de ser e viver Meu pai, Tupã Nós estamos juntos

André Marques Nascimento (2013), ao analisar algumas letras das canções deste grupo, aponta para a prática linguística descolonizante, contra-hegemônica, que implica o uso do Guarani⁵. O autor entende que essa desestabilização de uma língua hegemônica, no caso aqui o Português, levada a cabo por práticas comunicativas como no rap do Brô Mc's, que mesclam o Português e o Guarani, possibilita novas bases epistemológicas para os estudos da linguagem, principalmente para a educação linguística em contextos sócio-linguísticos complexos (Nascimento 2013).

Devo dizer que não só as crianças aprenderão a língua guarani por meio do canto, mas também muitos não indígenas interessados em suas canções, como também os próprios integrantes do grupo de rap. No processo de composição na língua guarani, Bruno relata que, quando quer dizer algo e não sabe bem qual palavra usar, ele recorre aos seus pais, que o auxiliam na empreitada. Dessa maneira, o processo de compor também é via de acesso para seus próprios aprendizados de palavras em Guarani. Além de ampliar seus repertórios de rimas, ampliam seus conhecimentos acerca das histórias de seus parentes, já que as palavras também portam histórias.

Quando o CD foi lançado, algumas lideranças indígenas desaprovaram suas canções, dizendo que elas influenciariam negativamente as pessoas da aldeia. Clemerson teve a iniciativa de chamar uma reunião e apresentar o CD para as lideranças e xamãs. Estes por sua vez acolheram o propósito do jovem Mc com a condição de que eles não utilizassem as rezas guarani e kaiowá em suas músicas. Sobre esta restrição, Bruno explicou-me que as palavras cantadas relativas ao Ñembo'e (*cantos-rezas*) só podem ser executadas pelos especialistas xamãs, pois estes possuem corpos preparados para proferir tais palavras, eles podem ver coisas que os demais não enxergam. *Ñembo'e*, de acordo com Graciela Chamorro (2011), além de ter sua tradução como "reza", significa também algo como "proferir palavras", "ensinar palavras", "tornar-se palavra". Existe uma variedade de Ñembo'e. Segundo Bruno, os cantos-rezas não podem ser descolados das cerimônias em que são entoados. Isto porque é a partir das sequências dessas palavras cantadas que se produzem os diálogos com divindades e outros seres não visíveis, produzem as "curas" dos corpos e outras agências mais que os cantos-rezas podem efetuar. Assim, interromper essas sequências de cantos pode ser nocivo às pessoas que não possuem corpos preparados para recebê-las, de modo que ficar só com uma parte dos cantos pode fazer uma pessoa enlouquecer e vir ao óbito, dizia-me Bruno.

Como já mencionado por Deise Lucy Montardo (2002), é a partir dos cantos que os xamãs estabelecem diálogos com os Deuses e, por meio deste diálogo, tornam os corpos

5 Nascimento escreveu o artigo com base nas análises de trechos das canções do CD de 2009, quando os Mc's compunham em Português e Guarani.

que escutam tais palavras cantadas ternos, leves, saudáveis e conseqüentemente belos. Para que isto ocorra, o corpo de quem canta deve passar por processos específicos de elaboração. Este corpo deve ser forte e possuir atributos que só um xamã detém e que pode auxiliar outro corpo que porventura fraqueje. Portanto, somente o *hechakary* (aquele que vê/xamã) ou ñanderu (rezador) e ñandesy (rezadora) estão aptos a executarem os cantos do Ñembo'e.

Recordamos aqui as palavras de Clemerson no início deste texto, quando ele nos diz sobre suas intenções com seus versos: vimos que são, dentre outras coisas, causar efeitos nos estados de ânimos das pessoas. Bruno me dizia constantemente que ele não quer que a pessoa apenas escute suas canções “e pronto, passou”; ele intenciona, sobretudo, que suas canções “façam a pessoa arrepiar da cabeça aos pés. Que a música fique na pessoa”. Suas músicas devem mobilizar o corpo, ao causar sensações sinestésicas ela adquire potências para adentrar em seus aspectos mais sutis, e agir de maneira profunda no ser que a receba.

Se o gênero musical do Ñembo'e não deve ser utilizado nas composições dos mc's indígenas pelos motivos que comentei até aqui, por outro lado, as intenções com as canções se aproximam dos efeitos das palavras cantadas pelos especialistas guarani kaiowá. Cantar em Guarani sugere uma escolha que torna as palavras dos Brô Mc's próximas às dos xamãs, no que diz respeito à parte de sua forma (em Guarani) e primordialmente no que elas são capazes de fazer, isto é, na sua performatividade. Ensinar palavras, para os mc's indígenas, é um modo de fazer política, é fazer uma pedagogia da palavra através do canto. Suas músicas podem servir como um meio para as crianças aprenderem a língua guarani, e não só a língua em seu sentido formal, mas como veremos também, a sua história. Esta intenção se aproxima ao que se refere à ñembo'e enquanto: “ensinar palavras”, como apresentado na tradução de Chamorro. Entre os objetivos que os integrantes indígenas do grupo buscam com seus cantos está a operacionalização do poder da palavra cantada, que em certa medida produz agências nos corpos, tornando-os felizes e motivados para a boa conduta.

Entendo que a escolha de cantar em Guarani e não em outra língua revela um cuidado e uma intenção com a forma artística enquanto elemento político das composições, para além, mas também, somado ao conteúdo e significado das letras, que reafirmam o ideal de vida, o ñande reko, assim como pode vir a construí-lo, entre tradições e mudanças. O rap do Brô Mc's nos sugere um caminho para pensar a arte como uma maneira de fazer política.

Do Rap ao Guaxiré: sons dialéticos

Os integrantes do Brô Mc's disseram poder fazer uso de versos provindos dos gêneros musicais *Guahu* e *Kothyhu/Guaxiré*⁶. Estas palavras cantadas por sua vez remetem aos gêneros musicais de festas passíveis de execução e escuta de todos, inclusive não indígenas. O gênero musical guarani kaiowá utilizado pelo grupo tem sido o *Guaxiré*, também compreendido como *Kothyhu* segundo Montardo (2002) e, como sinaliza Chamorro (2011), seus versos remetem aos momentos festivos, versando sobre temas como namoro, animais e flores (adornos para o corpo, tornando-os belos).

No período do campo, Bruno Veron me mostrou uma das composições em que trabalhava. A canção ainda não tinha um nome, mas ele disse que sua referência primeira para esta música advinha da escuta de um *guaxiré* que ouvira uma professora da escola de Bororó apresentar no Dia do Índio. Bruno chamava o *guaxiré* de "*Ara Jasuka*"⁷, traduzido por ele como "o céu doce". Em sua canção, os versos do *guaxiré* permaneceram os mesmos⁸, no que diz respeito às palavras que os compõem; já a melodia, o ritmo e o tempo da música foram transformados para a rítmica do 4/4 do rap. Os versos do *guaxiré* compunham o refrão de sua canção. Abaixo, segue a letra:

6 Tenho tratado aqui dos aspectos sonoros do *ñembo'e*, *Guhu*, *Kothyhu* e *Guaxiré*, mas é importante ressaltar que canto e dança não são elementos destacáveis para meus interlocutores Guarani Kaiowá. Montardo (2002) sinalizou para a dança como parte dos cantos desses povos; todavia, ainda carecemos de mais trabalhos que contemplem profundamente as relações entre esses cantos e suas danças.

7 Em Montoya (2011 [1639]), *Ara* em guarani se traduz como tempo. De acordo com Chamorro em seu livro "Terra Madura", *Yvy araguyje*. "Fundamento da palavra guarani" (2008), *Jasuka* pode ser pensado em grande medida como princípio vital. No uso corrente do guarani, *Ara* – o tempo – também pode ser pensado como a condição do céu no momento (algo como o clima). *Jasuka* remetendo a algo doce escutei apenas na tradução de Bruno.

8 No Dia do Índio de abril de 2016, tive a oportunidade de participar de uma festa na aldeia de Jaguapiru onde houve três apresentações de cantos e danças das etnias Guarani/Ñandéva, Kaiowá e Terena. Na apresentação Guarani/Ñandéva o grupo de canto e dança apresentou uma espécie de pot-pourri de cantos guarani, dentre eles estava o *guaxiré Ara Jasuka*, de modo que destaco que os versos desse *guaxiré* permaneceram intactos na elaboração da canção que Bruno elaborava no momento de nossa conversa.

Letra ainda sem título e de autoria e transcrição em Guarani de Bruno Veron	Letra traduzida por Bruno Veron para o Português
<p>Aguahe jevyaju, Koanga pehendu. Ava nhee mboriayhu. Ogueru o hechuka nhande re hegua. [...] Koanga pe hecha Koape orereta Upecha roguata, roguahe há ro chuka. [...] Ndaípon kyhyje, Guarani che nhee. Oi chendive Karai mbytepe ahechuka Agueraha haetegua Rap mbarete [...] Refrão: Ara jasuka, Ara jasuka, Ara Jasuka Chereroike nhande mbojeguaha gua [...] Ko'a haetee Haetee ndokatu Ndokatui nhandomi Mita Kuera Koangagua Pejarake kutia Pehai hagua Ndo aleike reheja Nde cultura opa [...] Epuake há jáha Onhondive há jaguata Tenonde jaripará Ohasava já heja Koembajave ou nhandevya [...] Refrão: Ara jasuka, Ara jasuka, Ara Jasuka Chereroike nhande mbojeguaha gua</p>	<p>Eu estou chegando mais uma vez Agora vocês vão escutar Humilde voz indígena trouxe para vocês Para falar da nossa situação, da nossa realidade [...] Agora vocês estão vendo Aqui nós somos uma banca E assim que nós estamos caminhando Chegamos e mostramos à verdade [...] Nós não temos medo. É voz guarani, que está com a gente. Mostramos no meio dos brancos O que é a verdade O rap aqui é forte [...] Refrão: O céu doce, o céu doce, o céu doce convidam-nos para entrarmos na Oca e nos pintarmos [...] Essa é a verdade E a verdade não podemos esconder Crianças de hoje em dia Peguem papel Para escreverem Não deixem que a cultura de vocês acabe [...] Levantem e vamos todo mundo juntos, para a gente andar. E lá na frente seremos vitoriosos. O que passou, passou. A alegria vem pela manhã. [...] Refrão: O céu doce, o céu doce, o céu doce Convida para entrarmos na Oca e nos pintarmos</p>

Na letra, Bruno chama à interlocução crianças e jovens. O refrão, composto com os versos do *Guaxiré*, fala sobre o início de uma cerimônia/festa, em que o céu doce faz um convite às pessoas, convidando-as para se pintarem dentro da *og guasu* (casa grande/casa cerimonial). O tema deste refrão remete a momentos festivos, ao passo que ao longo da letra Bruno sinaliza para a importância em valorizar este momento, para que gerações mais novas aprendam a dar continuidade às suas tradições, mantendo-as vivas através da prática, mas sobretudo, das palavras que escreveram. Continua Bruno, reforçando que a voz guarani está com ele, que é forte e lhe tira o medo. Cantar este momento reforça o conselho que sugere Bruno às *Mitã'mi* e *Mitã Guasu* (criancinhas e adolescentes) e reforça a importância de se cantar em Guarani, como potência dessas palavras cantadas que despem os sentimentos ruins, como o medo. As palavras *jaha* (vamos) e *jaguata* ou *oguata* (nós inclusivo e exclusivo caminhamos) nos comunicam sobre o movimento do seguir, da ação de ir em frente, de viver. O tema do caminhar é bastante conhecido na literatura guarani, e nos informa sobre os modos de existências desses povos que estão constantemente fazendo a vida em sucessivos deslocamentos⁹. Aqui, caminhar é viver!

Nesta canção de Bruno Veron o rap e os versos do *Guaxiré* podem vir a ensinar nos ouvintes informados diferentes afetos e memórias, já que esses sujeitos reconhecem este *Guaxiré* presente em sua música. Alejandro Madrid (2010) propõe refletir o fazer musical através da noção de “*sonares dialécticos*”, ao considerar que a música, enquanto objeto cultural, estaria para além do tempo em que foi criada. O autor observa que seu caráter trans-histórico produz movimentos que articulam espaços e tempos diversos, abrangendo presente, passado e futuro. Um “*sonar dialéctico*” não se constitui em apenas um espaço geográfico de modo limitado. Sua essência é justamente o movimento e mudança que permitem que o faça transcender espaços e tempos definidos. E, por essas qualidades, é que elas assumem novos significados. Por essas qualidades que as músicas são capazes de produzir nos sujeitos que as escutam (e que neste caso vemos em um verso do *guaxiré* presente no rap) diferentes afetos e memórias de tempos e lugares outros. Vemos assim a possibilidade de superposições temporais que a música é capaz de articular. A superposição de temporalidades é também uma especificidade presente nos cantos Guarani Kaiowá.

Graciela Chamorro (2011), ao apresentar uma série de modalidades de palavras

9 Sobre o tema do deslocamento entre os Guarani Kaiowá ver Montardo (2002), Chamorro (2008, 2011, 2015), Brand (2003, 2004, 2008), Pereira (1994) e Pimentel (2012). Observamos esses aspectos na constituição do parentesco e da organização social (Pereira 1999), na comunicação com os Deuses por meio do canto (Montardo 2002), na história sobre o contato com o não indígena na região do Mato Grosso do Sul e seus sucessivos deslocamentos (Brand 2008), e nas formas políticas presentes entre os Kaiowá e Guarani (Pimentel 2012). Em todas essas pesquisas, e em consonância com os temas que cada uma abarca, não estão dissociados os fatores políticos e religiosos como motivos que se somam aos deslocamentos empreendidos entre os Guarani e Kaiowá.

cantadas presentes entre os Guarani Kaiowá em MS, aponta para a forma como as palavras cantadas desses grupos contam a história desses povos desde os tempos míticos. Ao abordar o canto do *jerosy poku* “longo canto-dança”, que são cantos que fazem parte e são tradicionalmente executados na festa do milho e do menino, a autora chama a atenção para o movimento que esse canto enseja na cerimônia. Da longa caminhada de aproximadamente dez horas em torno dos pilares centrais da *og guasu*, os cantos percorrem vários *jasuka*, termo que a autora sinaliza como uma unidade para medir a distância ente os acontecimentos míticos.

Do primeiro *jasuka*, narra-se o surgimento da terra, o canto em primeira pessoa é a fala do próprio Pai Eterno sobre seu agir. A segunda estrofe do canto marca o que seria o segundo *jasuka*, que conta o nascimento e a cerimônia da nomeação dos seres divinos e de elementos da natureza e, por conseguinte, uma série de outros momentos são narrados. Dentre eles, quando se cria o vínculo com a origem e começa-se a narrar suas tristezas. Nesse momento, o canto se torna nostálgico, ao juntar as tristezas das gerações passadas e as da geração presente¹⁰. Desse momento da cerimônia, Chamorro elenca em seu artigo uma fala de Mário Toriba, seu interlocutor Kaiowá, sinalizando a superposição de diferentes temporalidades. Diz ele:

Quando a reza chega neste lugar e começa a mencionar a tristeza daqueles que nos ensinaram o nosso modo de ser, começamos a chorar. Então o rezador, enquanto caminha com sua reza, pensa nos seus filhos, pensa no destino da sua palavra, no destino da história que ele conta. Quem vai continuar a reza? Quem vai encher de bem as crianças? Estas perguntas entristecem sua palavra. Sua voz se tranca, porque à tristeza da reza ninguém consegue resistir. Nós pensamos: e quando Paulito (um dos líderes espirituais da comunidade) parar, quem vai contar ao milho sua história? Quem vai sarar as crianças que nasceram com alegria imperfeita? Todos os nossos quebrantos são relatados na reza. Ela nos lembra de nossos antepassados, do sofrimento de Nossa Mãe grávida e sem marido, andando à deriva. Essa lembrança nos faz chorar. Nós sabemos pela reza o que aconteceu conosco e o que pode acontecer (Chamorro 1995: 117).

De maneira diferente, mas não tão distante, o que Bruno Veron intenta com seu rap indígena é contar a história de seus avós, de seus pais, de sua geração. Refletindo sobre suas histórias, aconselha, por meio de suas palavras cantadas, as boas condutas para a geração futura. Cantando uma história igualmente triste sobre os processos de

10 Para acessar a descrição completa sobre o canto do *jerosy poku* e seus desdobramentos na cerimônia, ver Chamorro (2011).

aldeamento, a retirada dos Guarani Kaiowá de suas moradas, os inúmeros impactos que têm gerado desde então em suas vidas, propõe aos seus que resistam, que continuem valorizando sua palavra, seus modos de existir no mundo enquanto Guarani Kaiowá face às intempéries da vida. A canção “Terra Vermelha” faixa 08 do CD exemplifica bem a forma como contam, a partir do rap indígena, suas histórias e experiências de vida. Aqui segue um trecho:

Terra vermelha do sangue derramado
 Pelos guerreiros do passado massacrados
 Fazendeiros mercenários, latifundiários
 Vários morreram defendendo suas terras
 Onde vivo, aldeia
 Já existe guerra
 [...]

Terra que nascemos e vivemos
 Com as etnias Kaiowá, Guarani e Terena
 Tudo se passou
 A realidade vem chegando
 Na voz dos Brô
 Pintados pra batalha
 [...]

Sei que não é fácil
 Sei que nunca foi
 Corrói o coração
 Quem é o dono dos bois?
 As lembranças doem nas histórias contadas
 Pelos pajés de nossas terras roubadas
 Anos setenta
 Dezenas de famílias
 Extensas
 Cada vez mais exprimidas
 No fundo das fazendas
 Foram separadas
 Em oito aldeias
 Ignora nossa cultura nos jogando em uma teia[...]
 (Brô Mc's, CD 2009)

Uma outra canção do Brô Mc's, intitulada *Koangagua* (Nos dias de hoje), veiculada pelo canal do Youtube em julho de 2015, fala primordialmente sobre o quanto antigamente eles eram felizes, mesmo que alguns, os *karai* (não indígenas), em seus jornais e programas de televisão contam histórias dos Guarani e Kaiowá em MS de maneira deturpada, sem ao menos conhecê-los. Mesmo que os *karai* nem os cumprimentem quando se deparam com os indígenas na cidade, ainda assim eles continuam caminhando, pois, seu canto é forte, é a voz indígena e *Ñandejara* (Nosso dono/protetor/Nosso irmão mais velho, o sol) é grande, e está com eles e está vendo a verdade. Clemerson, que fez o refrão dessa canção, disse-me que é para se lembrar o quanto os Guarani Kaiowá antigamente eram felizes, quando podiam viver em suas moradas, com seus parentes, aos seus modos, o que recorda e reafirma a importância do que chama de seu *ñande reko*. Continuou ele me dizendo que hoje são outros tempos, que mesmo com todos os preconceitos seguem caminhando em busca do *reko porã* (bem viver), cantando a história de seu tempo, em suas palavras, na sua língua, e valorizando o modo de existência Guarani Kaiowá nos dias atuais. Em outras palavras, é isso que os mc's Guarani Kaiowá diziam querer passar para os indígenas que escutam suas canções, que se lembrem de quem são, de sua história e que não deixem ela morrer, pois ela é o que eles são.

Considerações finais

Sumarizando os pontos elencados neste artigo, vemos que as intenções com as canções do Brô Mc's revelam uma preocupação com as palavras a serem rimadas, isto porque, do que foi exposto até aqui, as palavras contam histórias, e contá-las através do canto é operacionalizar suas potências, suas agências e seus efeitos nos corpos. Ao fazer uso de um gênero da música popular, o rap, que tem como um de seus pilares cantar sobre experiências de vidas e produzir reflexões críticas sobre os contextos em que se dão essas vidas, os integrantes guarani kaiowá do Brô Mc's enxergaram nos raps nacionais e internacionais um ponto de diálogo com a sociedade envolvente, e enxergaram também a possibilidade de contar suas experiências de um jeito muito particular, de um jeito Guarani Kaiowá.

Ao reforçar constantemente a valorização da cultura, o uso da língua, as condutas que os seus devem deter, os indígenas revelam a atualização que fazem para si e para os demais Guarani Kaiowá do ideal de vida a seguir, o *ñande reko*, para que se possa alcançar o *reko porã* (bem viver). Bem viver nos dias atuais, conforme ouvi de um professor da escola *Tengatuí* e também algumas vezes dos integrantes do grupo de rap, é saber conciliar a vida próxima à cidade, os costumes dos *karai* (não indígena) sem deixar de lado sua história, seus conhecimentos tradicionais, suas cerimônias, sua língua, suas práticas cotidianas.

Como vimos, se por um lado são restritos aos mc's indígenas o uso das rezas, as intenções com suas canções se aproximam em algum nível dos efeitos que os cantos-rezas Guarani Kaiowá agenciam, como ensinar palavras, contar aos seus as histórias de seus antepassados, tornar as pessoas felizes, motivadas e orgulhosas de serem quem são. A explicação de como é possível acessar esse estado de *aguyje* (graça) acontece por meio da operacionalização do poder da palavra cantada que, nos cantos-rezas Guarani Kaiowá, estão relacionadas aos diálogos dos xamãs com os Deuses (cf. Montardo 2002). Se o Brô Mc's não pode fazer uso dos cantos de rezas, por outro lado, suas intenções acerca das agências que esperam que suas músicas alcancem são próximas às ações dos cantos-rezas. Cantar em Guarani, contar sua história e aconselhar as condutas que se deve seguir são o que promove, por meio da palavra cantada, a potência de suas canções e de seus efeitos nos demais. Não obstante, para que isso ocorra, é no corpo que se deve sentir o canto. Quando Bruno disse que almeja que seu canto “fique na pessoa”, que a faça “arrepisar da cabeça aos pés”, em outras palavras, é dizer que é assim que seu canto produzirá os efeitos por ele intencionados, é assim que a palavra cantada agirá, no corpo.

De acordo com Chamorro (2011), os cantos e danças foram e são as formas com as quais os Kaiowá e Guarani têm, desde os tempos históricos, sob o impacto da colônia, enfrentado o e resistido ao agenciamento genocida de seus colonizadores. Para a autora, “a música vocal acompanha uma teoria da palavra entre os povos falantes do Guarani” (Chamorro 2011: 56). Chamorro atenta para a palavra enquanto princípio vital que dá forma aos humanos. Na medida em que as pessoas aprendem e proferem palavras, seus corpos se erguem, e isto é o que os diferenciam de outros seres não humanos e de outros humanos também. De diferentes maneiras, o ato de aprender, ensinar e entoar palavras constrói continuamente a pessoa Guarani Kaiowá.

O que nos permite refletir que, ao contar sua história por meio do canto, e ensinar às gerações futuras sua língua, como é o caso do Brô Mc's, são maneiras de afirmar e atualizar os modos de existências enquanto Guarani Kaiowá no mundo. A importância da palavra cantada em Guarani, por parte do grupo de rap, revela um cuidado com a forma artística que aponta para uma maneira específica de se fazer política a partir da arte, através de uma pedagogia da palavra cantada. Ainda, cantar em Guarani também é uma forma de produzir diferença em relação aos demais raps, uma maneira de se colocarem não apenas no mercado musical, mas no diálogo com a sociedade envolvente enquanto Guarani Kaiowá.

Entendo que os integrantes indígenas do Brô Mc's, por meio de suas canções, fazem-se sujeitos de resistência, nos termos dos quais falava Michael Foucault (1995). Isto é, um sujeito capaz de produzir novas formas de subjetividades nas linhas de fuga do tipo ordenado, docilizado, de sujeito imposto pelo Estado, pelo Ocidente. Esses sujeitos são sujeitos de ações

que resistem às supressões de seu ñande reko (nosso modo de ser/viver). O rap do Brô Mc's, longe de se configurar como aculturação – no sentido de perda – tem mobilizado, entre junções de gêneros musicais, escolhas de temas e intenções, formas Guarani Kaiowá de resistir às intempéries da vida. Sobretudo, é por meio da operacionalização do poder da palavra cantada, na atualização desta com o rap, que os mc's indígenas encontraram maneiras de continuar a ser Guarani Kaiowá nos dias de hoje.

Referências

BRAND, Antônio Jacó. 2001. “O bom mesmo é ficar sem capitão. O problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, Mato Grosso do Sul”. *Tellus*, 1: 67-88.

_____. 2003. “Os novos desafios para a escola e o professor indígena”. *Série-Estudos - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB*, 1(15): 59-70.

_____. 2004. “Educação indígena: uma educação para a autonomia”. In: *XII Encontro Internacional de Educação Mercado/Conesul* Campo Grande.

_____. 2008. “Educação escolar e sustentabilidade indígena: possibilidades e desafios”. *Ciência e Cultura*, 60: 25-28.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: N. Carneiro da Cunha, *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

CARVALHO, Rodrigo A. 2018. *Rimas de Si, Batidas de Outrem (e Vice-Versa): estratégias de visibilidade e regimes de alteridade dentre os rappers kaiowá (Reserva Indígena de Dourados/MS)*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CHAMORRO, Graciela. 2008. *Terra Madura, Yvyaraguyje: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados: Editora da UFGD.

_____. 2013. “A arte da palavra cantada na etnia kaiowa”. *Bulletin - Société Suisse des Américanistes*, 73: 43-60.

CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. 2015. “Missões Jesuíticas no Itatim”. In: G. Chamorro & I. Combès (orgs.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: História, Cultura e Transformações Sociais*. Dourados: UFGD. pp. 555-569.

CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi. 2015. “Missões Pentecostais na Reserva Indígena de Dourados. RID: origens, expansão e sentidos da conversão”. In: G. Chamorro & I. Combès (orgs.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: História, Cultura e Transformações Sociais*. Dourados: UFGD. pp. 631-654.

GUERREIRO, Juliana. 2012. “El género musical en la música popular: algunos problemas para su caracterización”. *TRANS-Revista Transcultural de música*, 16: 1-22.

GUILHERME, Jacqueline C. 2017. *A poética da Luta: rap indígena entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 2018. "Recepção musical e política: ensaio sobre os consensos e dissensos acerca da música dos Brô Mc's no contexto da Reserva Indígena de Dourados e entorno". *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10): 19-38.

MADRID, Alejandro. 2009. "¿Por qué música y estudios de performance? ¿Por qué ahora?". *TRANS-Revista transcultural de música*, 13: 1-15.

_____. 2010. "Sonares dialécticos y política en el estudio posnacional de la música". *Revista Argentina de Musicología*, 11: 17-32.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através do Mbaraka: música e xamanismo Guarani*. 2002. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

MURA, Fábio. 2006. *À procura do Bem Viver. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, André. M. 2013. "Ideologias e Práticas linguísticas contra-Hegemônicas na Produção de Rap Indígena". *Signótica*, 25(2): 259-281.

PEREIRA, Levi Marques. 1999. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, IFCH-Universidade Estadual de Campinas.

_____. 2004. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado. PPGAS, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. 2010. "Demarcação de terras kaiowá e guarani: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial". *Tellus*, 18: 115-137.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 3-22.

Recebido em 3 de setembro de 2019.
Aceito em 9 de outubro de 2020.

Perspectiva acústica Ticuna (Magüta) e os perigos de se “ficar no silêncio”

Edson Tosta Matarezio Filho

Bolsista de pós-doutorado da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA)

sociais@hotmail.com

Resumo

A Festa da Moça Nova, a iniciação feminina dos Ticuna à vida adulta, é um ritual em que a música deve soar a todo momento. Como atestam muitas narrativas míticas sobre as festas que foram negligenciadas, as moças que foram deixadas “no silêncio” acabaram sendo raptadas por seres mal-intencionados. Tudo indica que esses rituais, quando bem realizados, reforçam a perspectiva acústica Ticuna (Magüta), garantindo que as moças permaneçam como ‘pessoas-de-verdade’ (*du’ũgüüchi*).

Palavras-chave: Ticuna, ritual, perspectiva acústica, silêncio, canto

Abstract

The Festa da Moça Nova, the Ticuna’s female initiation into adulthood, is a ritual in which music must sound at all times. As many mythical narratives attest, the parties that were neglected or the girls that were left “in silence” ended up being kidnapped by malicious beings. Everything indicates that these rituals reinforce the Ticuna acoustic perspective (Magüta), ensuring that the girls remain as “true-people” (*du’ũgüüchi*).

Keywords: Ticuna, ritual, acoustic perspective, silence, singing

Introdução

Em muitas comunidades ticuna do alto rio Solimões mantém-se a tradição de iniciar as jovens púberes à fase adulta da vida. O maior grupo indígena do Brasil¹, localizado principalmente na tríplice fronteira com a Colômbia e o Peru, comporta uma diversidade interna. A maior parte das comunidades ticuna não realiza mais a Festa, algumas estão retomando e outras parando, por influência de missões evangélicas. Na comunidade de Nossa Senhora de Nazaré (ver nota 1), a totalidade das moças, após terem sua primeira menstruação, é colocada em reclusão por um período até que sua Festa esteja preparada. É a chamada Festa da Moça Nova, o ritual de iniciação feminina dos Ticuna, com duração de três dias – começa na sexta-feira e termina no domingo – e é realizado para marcar a saída das moças novas (*worecū*) da reclusão.

A Festa da Moça Nova é um ritual bastante complexo e se inicia bem antes dos três dias de festa que acontece no final de semana. Publiquei recentemente um livro que apresenta e analisa em detalhes os preparativos, a música e o ritual (Matarezio Filho 2019a). Os preparativos podem levar meses de trabalho das famílias, especialmente dos pais das moças. O roçado de mandioca deve ser cultivado para produzir o *pajauru* (bebida fermentada), muita caça é moqueada para as trocas rituais de carne e bebida por adornos e máscaras que são trazidos pelos convidados (Matarezio Filho 2019b) e diversas comunidades são convidadas para a Festa ficar bem animada.

No espaço deste artigo, apenas comento alguns aspectos do referido ritual, termos nativos usados para se referir às canções e, principalmente, a importância de haver música ininterrupta na Festa. Passo a uma consideração do “código acústico” nos mitos ticuna, mostrando o poder transformacional do som, presente até hoje nos rituais e no cotidiano. Abordo também os perigos dos “chamados” de outros seres e de a moça “ficar no silêncio”. Procuro mostrar como os “cantos de aconselhamento” na Festa da Moça Nova se opõem a esses perigos, exortando as moças a respeitarem os parentes e prevenindo um sequestro de perspectiva. Por fim, arrisco algumas interpretações do ritual no sentido de uma perspectiva acústica, sonora ou sonorismo ticuna, lançando mão de teorias desenvolvidas nos últimos anos.

1 Os Ticuna se autodenominam povo Magüta. Seriam 53.544 indivíduos só no Brasil de acordo com a Siasi/Sesai, 2014. Este artigo se baseia em trabalhos de campo realizados desde 2012 em comunidades do igarapé Camatiã, município de São Paulo de Olivença (AM), Brasil, principalmente na comunidade de Nossa Senhora de Nazaré. Também realizei breve período de campo na comunidade de Vendaal, às margens do Solimões, mesmo município. Até o momento, minha última incursão à campo foi em 2019, totalizando cerca de um ano em área indígena.

Uma breve nota sobre a música ticuna

Algo que devemos ter em mente quando estudamos a música de outros povos é o fato deste termo, “música”, ser uma abstração quase exclusivamente europeia². Segundo o musicólogo alemão Carl Dahlhaus:

Se, pois, a categoria “música” (...) é uma abstração que em muitas culturas se levou a cabo, e noutras não, encontramos então perante a infeliz alternativa ou de reinterpretar e alargar o conceito europeu de música até a alienação quanto à sua origem, ou de excluir do conceito de música as produções sonoras de muitas culturas extra-europeias (Dahlhaus 2009[2001]: 15).

O que se apresenta como uma “infeliz alternativa” para o musicólogo europeu, contudo, é o material por excelência do etnomusicólogo. Talvez uma das questões mais interessantes da etnomusicologia seja: o que é música para determinado povo? E, neste caso, a alienação quanto à origem do termo música é inevitável³.

Minha intenção neste texto, no entanto, é mais modesta. Examinando as artes verbais e fala cotidiana ticuna verificamos que são bastante ricas e variadas. Vejamos algumas delas antes de abordarmos mais detidamente os cantos do ritual da moça nova. Com relação à fala, três termos são bastante próximos: *_ga* (palavra, voz ou idioma), *dea* (fala cotidiana) e *u* (dizer, relatar ou contar). As narrativas míticas são designadas *ore* (ver Firmino & Gruber 2010), mesma palavra utilizada para classificar as histórias bíblicas (Goulard 2012).

Muitas palavras são usadas na língua ticuna para se referir ao canto, mais especificamente ao ato de cantar. Cantar, para um ticuna, pode indicar muitos tipos de artes verbais. Diversas canções que registrei em campo me foram indicadas como *_tchiga*, termo que possui a mesma raiz, *_ga*, apresentada acima (Goulard 2012: 26-27). Em um sentido amplo, nos diz a linguista Montes Rodríguez, *_tchiga* corresponde à “‘significado’, ‘palavra’ de una entidad mítica o humana, el significado de las cosas, la historia de algo ou alguien, las historias míticas” (2004: 58). Temos aqui uma fronteira entre os gêneros, *ore* (narrativa mítica) e *_tchiga* (“canção”), que não correspondem exatamente aos nossos

2 Ver também Oliveira Pinto (2001: 244).

3 Ou talvez nem tanto, se estamos tratando das origens da palavra, concordo com Menezes Bastos & Piedade: “é conveniente lembrar que a forma grega *mousike* (a arte (*techne*) das Musas) foi usada, até pelo menos o século V a.C., para referir não apenas ‘música’, mas também ‘poesia’ e ‘dança’ (Comotti 1979:3). Este nexos faz com que *mousike* se aproxime de vários conceitos africanos, ameríndios, árabes, melanésios e também conceitos ocidentais modernos (“jamais fomos modernos”)” (1999: 138).

termos. Com frequência, por um lado, os personagens míticos cantam, de outra parte, as letras das canções contam “histórias”, semelhantes às narrativas míticas. Uma infinidade de “canções” (*_tchiga*) direcionadas às moças no ritual repete diversas vezes: “agora vou contar a *tua história* [*cutchiga*], moça nova” (ver Matarezio Filho 2019a: 59).

Tudo indica que *wiyae* seria a noção mais geral de canto, a ideia mais próxima de nossa palavra “canto” ou “canção”. Dentro desta noção de *wiyae*, existem outras categorias mais específicas. *Wawe*, por exemplo, é uma palavra que designa o que chamamos de “acalanto”. Serve para se referir a um canto mais suave, como quando se canta para uma criança dormir.

Existe ainda uma noção importante para compreendermos o canto que é entoado no ritual. *Utü* é a palavra usada para se referir ao canto executado na Festa da Moça Nova, com a voz aguda (*igauĩ*), mas também ao canto dos pássaros. Os homens cantores da Festa da Moça Nova, por exemplo, cantam alternando entre a voz natural e o registro em falsete, tipo de canto que é denominado *utü*. Não serve para se referir ao cantor de forró, por exemplo. Dessa maneira, a arte verbal *utü* parece ser um comutador de perspectiva por excelência para os Ticuna, na medida em que é compartilhado com outra espécie, os pássaros, mas também é *utilizado pelos xamãs para se comunicarem com outros seres do cosmos, animais, plantas, espíritos e paisagens* (Matarezio Filho 2019c). Ao cantarem em falsete, “com voz de mulher”, nas Festas, podemos pensar se não há também um movimento dos homens em se posicionarem na perspectiva da mulher cantora⁴.

“Ficar no silêncio”

Os seres mais perigosos do cosmos são os chamados *ngo’o*, termo comumente traduzidos para o português como “bichos”. Uma variedade de “bichos”, os Tchurara (ou Yureu) possuem a fama de roubarem as moças púberes. Quando perguntei o nome da canção da moça que foi iniciada pelo Tchurara, Ondino⁵ me disse que se chamava “canção da moça nova que foi levada pelo bicho porque ninguém cantou para ela”. Este título nos revela algumas coisas. Primeiro, para muitas das canções não há uma preocupação entre

4 Análise mais extensamente esta hipótese no tópico “Falsete e gênero – o ‘travestismo vocal’” em meu livro sobre a Festa da Moça Nova (Matarezio Filho 2019a: 66–72). Anteriormente, tal hipótese começou a ser elaborada no artigo “Do corpo ao cosmos - condensações rituais dos Ticuna” (Matarezio Filho 2014b)

5 Professor e cantor de Festa de Moça Nova, Ondino Casimiro (Doctürëcurügöecüo, morador da comunidade de Nossa Senhora de Nazaré e um dos principais colaboradores da minha pesquisa). A biografia de Ondino foi registrada no filme documentário *Caminho de Mutum* (Matarezio Filho & Senlle 2018)

os Ticuna de se colocar um nome nelas. Este título foi arranjado apressadamente por efeito da minha pergunta, muito provavelmente ele não existia antes. O nome da canção foi tão improvisado quanto as próprias canções o são. As extensas canções – tanto no repertório quanto na duração delas – são em parte memorizadas e em parte improvisadas na hora, dificilmente se registra no gravador exatamente a mesma canção. Em segundo lugar, o título da canção demonstra como o canto sintetiza o ritual. Ter alguém que cante para a moça é quase sinônimo de realização da Festa da Moça Nova.

“Ficar no silêncio”, dizem os Ticuna, é o grande perigo que correm as pessoas que não passam pelos rituais durante a vida⁶. Este risco é enfatizado nas canções da Festa, não somente para a moça nova, mas também para as crianças e bebês. Temos um exemplo disso na “Canção de Ralar Jenipapo”:

Nü'ūmayetcharü tchaipüne

“Eu faço barulho com o meu pedacinho de avai”

Ngemacaniwai nünematatürü taütürüwai toüncuyangepüne'ü

“Por isso que [o bebê] não ficou no silêncio”

Esta música é cantada para as crianças que são pintadas na Festa. Há sinais disto ao longo da letra, principalmente no final da música, quando a criança é chamada por um vocativo indicado pela partícula *pa* (*pa torü buriyana* = “nossa criança”). O cantor está dizendo que ele pegou o *aru* – instrumento de percussão, a referência aqui é por sinédoque, já que o *aru* é feito de vários “pedacinhos de avai” – e a criança não vai ficar no silêncio. Podemos notar, portanto, esta oposição recorrente, entre cantar para os neófitos ou deixá-los “no silêncio”, a mercê do canto de outros seres.

A música ininterrupta do ritual, como nos mostra o desenrolar do ritual da moça nova, contribui para posicionar as pessoas em uma perspectiva humana entre os Ticuna, as ‘pessoas-de-verdade’ (*du'ūgüüchi*). Contudo, os elementos acústicos dos mitos ticuna e a música ritual não possuem necessariamente alguma relação com a formação do cosmos. Cabe neste ponto, portanto, uma crítica à ideia de uma inextricável relação entre o código acústico e as cosmogonias, ou seja, as narrativas míticas que contam sobre a origem do cosmos⁷. Vejamos, por exemplo, o seguinte trecho de Wisnik:

6 O foco da Festa são as meninas púberes, mas crianças de ambos os sexos são pintadas de jenipapo, urucum e passam por um pequeno ritual durante a Festa.

7 Ver Matarezio Filho (2017) para uma reflexão sobre as relações que aparecem no mito e no ritual sobre o amadurecimento do cosmos, dos corpos e das plantas para os Ticuna.

Marius Schneider (o estudioso mais informado sobre o lastro mítico do mundo modal, que ele estudou nas mais diferentes tradições), afirma que todas as cosmogonias têm um fundamento musical. “Toda vez que a gênese do mundo é descrita com a precisão desejada, um elemento acústico intervém no momento decisivo da ação”. Em outros termos, sempre que a história do mundo fosse bem contada, ela revelaria a natureza essencialmente musical deste (1989: 33)⁸.

Podemos nos perguntar porque outros códigos não poderiam ser produtores do cosmos? Esses são os mais diversos e são impostos pela própria narrativa dos mitos, na medida em que podem ser lidos e analisados enfatizando um ou outro código⁹. A lição estruturalista nos ensina que no estudo das narrativas míticas não se deve privilegiar um determinado código em detrimento dos outros. Lévi-Strauss deixa isso bem claro em diversas passagens de sua obra, especialmente na “Abertura” de *O Cru e o Cozido* (2004 [1964]: 19-52). Em *A Oleira Ciumenta*, o autor é categórico, “[a] originalidade da reflexão mítica está, pois, em operar por meio de vários códigos” (1986: 215). Neste mesmo livro há também a retomada de uma célebre crítica feita a Freud¹⁰. Dois erros do pai da psicanálise em suas análises míticas são enumerados por Lévi-Strauss: 1) “querer decifrar os mitos por meio de um código único e exclusivo [o código sexual], quando é da natureza do mito empregar sempre diversos códigos, de cuja superposição decorrem as regras de tradutibilidade (...) [2]” o segundo erro consiste em acreditar que, dentre todos os códigos à disposição dos mitos, um ou outro seja obrigatoriamente empregado” (idem: 231). O “código acústico”, portanto, pode ser privilegiado em algumas cosmogonias, como as hindus ou judaico-cristãs, mas está longe de ser o único possível.

Por outro lado, podemos afirmar que um dos códigos privilegiados no segundo volume das *Mitológicas*, intitulado *Do mel às cinzas*, é o “código acústico” (2004[1967]: 104 e *passim*), que se refere à fala, ruídos, algazarras, berros, choros, gritos, barulhos, sons de instrumentos, assobios, chamados, cantos, etc. Para o grupo de mitos analisados por Lévi-Strauss neste volume das *Mitológicas*, o “código acústico” ofereceria um “valor operacional” maior, pois ofereceria uma “linguagem comum” na qual as mensagens dos demais níveis ou códigos poderiam ser traduzidas (2004 [1967]: 443).

8 Mais adiante Wisnik menciona uma frase de Schneider que sintetiza esta ideia: “A fonte de onde emana o mundo é sempre uma fonte acústica” (Schneider *apud* Wisnik 1989: 34).

9 A título de exemplo, poderíamos elencar os códigos geográfico, econômico, sociológico e cosmológico, os níveis em que são feitas as análises no grupo de mitos presentes em “A Gesta de Asdiwal” (Lévi-Strauss 2013 [1958]).

10 A crítica já estava elaborada no pioneiro artigo “A estrutura dos mitos”, publicado originalmente em 1955 (Lévi-Strauss 2008 [1955]), em que Lévi-Strauss faz uma releitura do mito de Édipo.

O “código acústico” está bastante presente nos mitos ticuna. Uma das referências é a variante ticuna do motivo do “chamado da madeira podre”, que Lévi-Strauss (2004 [1964]) relaciona à origem da vida breve. Nos mitos dos povos de língua jê que tratam do motivo do “chamado da madeira podre” os humanos que aceitaram o chamado da madeira podre têm, por isso, a duração de suas vidas encurtadas¹¹. Os humanos, do ponto de vista dos espíritos (ã’ẽ)¹² ticuna, são vistos como madeira podre¹³. Este tipo de perspectiva dos espíritos (ã’ẽ), portanto, remete a este grupo de mitos sobre a vida breve. O mesmo motivo do “chamado” que pode encurtar a vida humana aparece nos mitos e rituais ticuna, mas em sentido inverso. O chamado é feito pelos imortais (ü’üne) no sentido de immortalizar os personagens do mito ou os participantes da Festa¹⁴. A moça não deve se enganar com o chamado do “inimigo”, do Tchurara, por exemplo, como no trecho de uma das canções entoadas dentro do trompete *to’cü* na Festa¹⁵:

Pa wowiyu

“Moça [nova] sozinha”

Ëcuwai meätürü cuaure’ü

“Pode [ficar] bem guardada”

Taütama ucaũ nütchama

“Não atenda ao chamado da pessoa errada/do inimigo”

A palavra *ucaũ* refere-se a um “negócio que não serve, falso, que não está bom”. Esta pessoa pode ser o Tchurara, que assedia a moça nova para iniciá-la caso sua Festa seja negligenciada por seus parentes. Atender ao chamado da pessoa errada pode levar à perda da imortalidade que se pretende atingir com o ritual. Essa possibilidade é atestada em inúmeros mitos (Matarezio Filho 2019a: 196-198).

11 No mito apinayé de Origem do Fogo (M9), por exemplo, “[o herói] tinha a permissão de responder aos chamados sonoros do rochedo e da madeira dura e, se tivesse agido segundo os conselhos recebidos, os homens viveriam tanto quanto os seres minerais ou vegetais; mas, como ele também responde “ao doce chamado da madeira podre”, a duração da vida humana seria, a partir de então, encurtada” (Lévi-Strauss 2004 [1964]: 179).

12 “Princípio vital” (Goulard, 2009), duplo da pessoa viva, pensamento (Angarita 2013).

13 “Quando um espírito (ã’ẽ) vê gente, ele vê igual pau podre. Contam que uma pessoa se deitou no chão para ver um espírito passar. Mas quando ele passou, não percebeu a pessoa deitada lá, viu apenas pau podre. Estes espíritos ficam vagando pela floresta”, me contou o ticuna Prof. Ondino Casimiro.

14 No artigo “A Canção dos Imortais dos índios Ticuna” (Matarezio Filho 2015a) faço uma análise mais pormenorizada do chamado dos imortais na referida canção por meio da metodologia de análise de canções de Luis Tatit, semiótica da canção.

15 Trecho de canção cantada pelo ticuna Francisco Alexandre (*Ûpetücürũgütchiäcü*), da comunidade de Nossa Senhora de Nazaré.

To'oena, a primeira moça nova que aparece nos mitos, é seduzida pelo som – também uma espécie de “chamado” à curiosidade da jovem – dos trompetes proibidos para ela¹⁶. Ipi, o gêmeo *trickster* da mitologia ticuna, é atraído pelo som no mito de origem dos Ticuna (Magüta). É provocando o riso de sua cunhada, a filha do Umari, que ele a localiza em seu esconderijo e tem uma relação sexual com ela. Na história “Como foi o aparecimento do carapanã” (*Nhuãcü nango'ũ go agu*, Firmino & Gruber 2010, vol. 1), um mutum comeu os pedacinhos queimados de um Ucae, outra variedade mítica de “bicho” (*ngo'o*). Esses pedaços se transformaram em carapanã e ficaram fazendo zoada na moela e no papo do mutum. Yoi, irmão judicioso de Ipi, matou o mutum e guardou as partes que faziam zoada para seu irmão não pegar. Mas Ipi continuou procurando pelo som. “Quando ele achou, pegou a buchada do mutum e rasgou na mesma hora. Os carapanãs avançaram nele e não eram pequenos. Eram carapanãs grandes que chuparam Ipi todinho, só sobrou o couro dele”. Temos, portanto, um grupo paradigmático com três personagens que se substituem em função de suas relações com o “chamado” do som externo. 1) To'oena, que sai inadvertidamente da reclusão ao ouvir o som; 2) Ipi, que procura o som, mas é proibido de ver o que o produz e; 3) A filha do Umari – uma variante de To'oena (Matarezio Filho 2015b) – também sai de sua reclusão na flauta de Yoi, numa explosão de risos, provocada por Ipi.

Por meio desse quadro de relações dos personagens com um “chamado” sonoro começamos a antever a importância que o código acústico possui nos mitos e na vida ticuna. Comparando um mito apinayé (M9) com o mito bororo de referência de *O Cru e o Cozido* (M1) e um mito dos Timbira Orientais (M10), Lévi-Strauss tira conclusões sobre a relação entre ruído e silêncio que nos ajudam a entender esta mesma relação nos mitos e no ritual dos Ticuna:

Em M1 e M10, o herói é *sujeito de ruído*; faz um pouco de ruído, mas não muito. Em M9, ele é *objeto de ruído*, e ouve muito, não pouco. Não se poderia supor que, nos três casos, o caráter da vida na terra, de ser – por sua duração finita – uma mediatização da oposição entre a existência e a não-existência, é concebido como uma função da impossibilidade em que o homem se encontra, de se definir sem ambiguidade em relação ao silêncio e ao ruído? (2004 [1964]:179-180).

Estes mitos apresentam, segundo Lévi-Strauss, uma “proposição metafísica” (2004[1964]: 180). Esta mesma proposição – que relaciona ruído e silêncio com existência

16 Sobre os trompetes ticuna executados na Festa da Moça Nova, ver o filme “IBURI Trompete dos Ticuna” (Matarezio Filho 2014c) e também Gruber (1999) e Matarezio Filho (2015b).

e não-existência, de diferentes maneiras – podemos encontrar na Festa da Moça Nova. A moça deve permanecer em silêncio durante toda a reclusão, sob pena de morrer atacada por um “bicho” (*ngo’o*). Ao mesmo tempo em que a moça deve permanecer em silêncio, ela não pode ser deixada no silêncio. Ela e as crianças que são iniciadas. Deixá-los no silêncio significa dar a chance para que outro ser maléfico os inicie. O Yureu ou Tchurara, o “bicho” mais perigoso para a moça nesta fase, possui uma super-audição. Qualquer um que evoque seu nome, mesmo que no volume mais baixo possível, corre o risco de atrair este “bicho” e ser devorado. Os imortais (*ü’üne*) também possuem uma potente audição, contudo, insistem em chamar os mortais e estes não os ouvem (Matarezio Filho 2015a).

A Festa dura cerca de três dias, assim tem seus momentos de maior ou menor animação. Ao longo dos rituais que presenciei, todo o tempo ouve-se o som do tamborim *tutu*, sem cessar. Não é raro os mais velhos se lembrarem de Festas com cinquenta tamborins tocando ao mesmo tempo. As festas que presenciei tinham, no máximo, dez e o som era bastante alto, sendo possível escutar a dezenas de metros de distância. Mesmo quando não estão dançando – quando estão, por exemplo, preparando o *pajauaru* (bebida fermentada), fazendo os instrumentos, as máscaras e os adornos –, o tamborim não para de soar. Durante toda a Festa, mesmo que esteja bem esvaziada, há ao menos uma pessoa percutindo um tamborim (*tutu*). Ou seja, o *tutu* produz um som contínuo que é ouvido durante todo o ritual. A música está presente do começo ao fim da Festa, sob pena de outros seres de audição aguçada perceberem o silêncio e causarem algum mal.

Conselhos cantados da Festa da Moça Nova

Como afirmei de passagem acima, as letras das canções da Festa, de modo geral, sofrem um tipo de variação sobre um texto de base que poderíamos chamar de improvisações. Não sei se um cantor(a) ticuna concordaria comigo nestes termos, pois ele(a) diria que está cantando como aprendeu. A questão é que existe uma variação – seja na ordem dos versos, na colocação de novas palavras e novos versos – que faz com que consideremos boa parte da letra como improvisada sobre uma base melódica fixa. As melodias são repetidas e mudam as letras que são cantadas. As canções ticuna fazem o que Lévi-Strauss afirmou como uma característica geral dos rituais, no *Finale d’O Homem Nu* (2011[1971]: 648), elas fragmentam o processo ritual e seus versos, melodias e danças são exaustivamente repetidos. Temos, portanto, as duas características definidoras de ritual para Lévi-Strauss, fracionamento e repetição.

No gênero de canções que chamei “canções de aconselhamento” da Festa¹⁷, a moça é lembrada em muitas passagens das canções de sua relação com sua mãe, especialmente de todas as vezes em que a desobedeceu ou faltou com o respeito. A imagem evocada é a da cotia, como um animal raivoso¹⁸:

Õerutawai cu'ütürüwai na mûcûraûgu
 “Quando a mamãe mandar”
Taûtama taûgacuya ya ocutiara
 “Você não responderá com preguiça”
Tchigurünwai cutchamata ngîetügu i cuya puragü'ü
 “Como a cotia, com arrogância”
Iri iri pa worecü
 “Moça Nova”
Notürüwai guni ya yema oegacü gama (...)
 “Porque seria um desgosto”

Em nosso imaginário o caniço não remete a algo que tenha força (*pora*). Contudo, na cultura ticuna, em que o mito relata que eles surgiram da pescaria com caniço de Yoi, este caniço remete a algo muito forte, indestrutível. Muitos foram os relatos que ouvi de que o caniço de Yoi ainda pode ser visto no Eware, iagarapé de origem dos Magüta (Ticuna). Na passagem abaixo vemos a alma da mãe da moça sendo comparada à força do caniço. Em contraposição está a moça que ainda não controla sua raiva quando vai falar com a mãe:

Tauütchima poraneyayima nainecü ngiaeyîgurü otchametü
 “A festa só está acontecendo porque a alma da tua mãe é forte como um caniço” *Õerutawai taüütchimawai*
 “Se tua mãe não tivesse força, não teria festa”
 (...) *Yeaiyema curüwai*
 “Aquele lá é sua [mãe]”
Otchametü õerütawai cuütürüwaina mucûraûgu tauütamã oegacüya
 “Quando sua mãe manda em você, não pode ficar com raiva”
Ocutiara yatchigurüüwai cutchamatatürü ngietügü cuyapuragü

17 Para um exame mais detalhado do conteúdo destas canções, ver Matarezio Filho (2019: 72-87).

18 A mesma comparação da moça com uma cotia também aparece nas canções de Festa de Moça Nova (*pelazón*) dos Ticuna da Colômbia. Neste trecho, por exemplo, “Cuando ésto termine, después de ésto no seas como la guara [cotia] que sale gritando y gruiñendo cuando tu mamá te mande a traer agua” (Montes Rodríguez 1991: 55).

“Não responda para a sua mãe, como faz a cotia, [com raiva]. Não fale com raiva ao mesmo tempo que ela”

Pa iri iri pa worecü

“Moça nova”

Como podemos ver, o aconselhamento da moça é bastante duro. Além da provação física pela qual a moça está passando, e que culminará com o arrancamento de seus cabelos ao final do ritual, ela deve passar por esta exposição moral. O tema do desrespeito à mãe aparece nestas “canções de aconselhamento”, que são entoadas dentro da reclusão, mas são mais presentes quando a moça tem os cabelos arrancados. Neste momento, me disseram alguns ticuna, “a moça tem que sofrer” (Matarezio Filho 2014a). Ela é lembrada de todas as vezes que tratou mal sua mãe, por isso estaria passando por aquela provação.

O tema do respeito à mãe e aos mais velhos aparece em variações ou microvariações¹⁹ nas letras das canções. Ele é fracionado e repetido ao longo do aconselhamento, como nos exemplos que mostrei acima, aludindo a situações de desrespeito que poderiam ter se passado entre as moças e sua mãe, introduzindo “diferenças, por menores que sejam, no seio de operações que poderiam parecer idênticas” (Lévi-Strauss 2011[1971]: 649). As provas físicas e os insultos por que passam as neófitas, em diversos momentos do ritual, repetidamente, é outra variação do fracionamento do sofrimento à que as moças são submetidas na Festa. Característica muito presente nos rituais de iniciação à vida adulta (Zempléni 1991: 377), essa imposição de sofrimento físicos, “construtivo e honroso” (Houseman 1999: 84), é realizada num contexto altamente ritualizado, de que as moças se recordarão com orgulho por toda a vida²⁰. Em minha convivência com os Ticuna pude observar, e as etnografias são unânimes em afirmar, que no cotidiano as crianças são tratadas com muito carinho, sem violência.

Conclusão - aspectos do sonorismo ticuna

Como destaquei acima, as pessoas devem estar atentas aos “chamados”. Responder àqueles que alinhem sua posição como sujeito com a perspectiva humana ticuna (‘pessoas-de-verdade’ - *du’ügüüchi*). E de que seria composta esta perspectiva ticuna? As moças passam todo o ritual de olhos vendados, estão proibidas não só de olharem as chamadas “flautas sagradas” – que neste caso são trompetes. A interdição recai sobre a visão de

19 Para uma apresentação dos produtivos rendimentos da noção de microvariação nas análises das construções literárias, pictóricas ou musicais dos povos ameríndios, ver Rosse (2016).

20 Apresento um estudo sobre o ponto de vista das moças sobre a Festa em Matarezio Filho (2020).

forma ampla, a base do cocar lhes tapa os olhos. Ao mesmo tempo em que a audição lhes é extremamente estimulada. As moças devem estar atentas a todos os sons da Festa.

Os parentes não podem deixar as crianças e jovens “no silêncio” e devem alertá-los, por meio de conselhos (*ucuẽ*), a não seguirem os “chamados” de seres mal-intencionados. Vimos que o som ou o “código acústico” está em relevo na mitologia e na vida ritual ticuna. Um som atrativo ou um “chamado” opera como um comutador de perspectivas²¹. Em um texto de 2011 sinalizei que seria produtiva uma ênfase no aspecto acústico que o perspectivismo animista ameríndio suscita:

Até então as análises sobre o aspecto perspectivista do pensamento ameríndio se debruçaram principalmente em seu sentido visual. Entretanto, as formulações deste pensamento (Viveiros de Castro 2002; Lima 1996) deixam patentes a existência de uma ‘perspectiva’ acústica diferenciada para as diferentes ‘gentes’ que habitam o mundo²² (Matarezio Filho 2011: 171).

Isso que chamei de “perspectiva acústica” foi desenvolvido recentemente de forma melhor elaborada pelos pesquisadores Matthias Lewy, Bernd Brabec de Mori e Ana Maria Ochoa Gautier. Desenvolvendo as consequências do perspectivismo no sentido de uma “ontologia do som”, os autores lançam mão do conceito de “sonorismo ameríndio” (Lewy 2015), “perspectivismo sonoro” (Brabec de Mori 2012, 2015) ou “multinaturalismo acústico” (Gautier 2016). Com este complemento auditivo da perspectiva visual, teríamos a possibilidade de uma definição da perspectiva (sonora) de uma entidade para além de “sua fisicalidade e sua percepção visual” (Lewy 2015: 85).

Ao que tudo indica, a música, em sentido amplo, e as canções entoadas na Festa da Moça Nova têm como uma de suas intenções garantir que os jovens, especialmente as moças, permaneçam na posição de sujeitos humanos ticuna. Essa seria a contrapartida acústica da perspectiva que se elabora no ritual. “[L]as canciones contribuyen a la construcción social de la persona indígena” (Brabec de Mori 2015: 116), o mesmo se passa com as neófitas no ritual de iniciação ticuna. Evidentemente, as intervenções corporais – como, por exemplo, a pintura com sumo de jenipapo e o arrancamento dos cabelos das moças – têm um papel fundamental também na definição do ponto de vista ou na garantia

21 “Quem responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, e ao assumir, por sua vez, a posição de eu já o fará como um não-humano” (Viveiros de Castro 2002: 397)

22 Lima nos dá um belo exemplo neste trecho: “Assim, *para si mesmos*, os porcos tocam flautas, que para os humanos são simplesmente os cocos (esvaziados do miolo, comida desse animal) que os porcos fuçam, provocando a emissão de um som que lembra o apito *para* uma audição humana, mas cuja musicalidade, na audição dos porcos, é tão rica como aquela das flautas” (1996: 31).

que o ponto de vista não se altere, não seja roubado.

Referências

ANGARITA, Abel Antonio Santos Wachiäükü. 2013. *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo*. Dissertação de Mestrado. Instituto Amazónico de Investigaciones, Universidad Nacional de Colombia.

BRABEC de MORI, Bernd. 2012. "About magical singing, sonic perspectives, ambient multinaures, and the conscious experience". *Indiana*, 29: 73-101. Disponível em: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2020/1658>

_____. 2015. "El oído no-humano y los agentes en las canciones indígenas: ¿un 'eslabón perdido' ontológico?". In: B. Brabec de Mori; M. Lewy; M. A. García. (ed.), *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, pp. 99-118. Disponível em: <https://bit.ly/2DkLCOK>

DAHLHAUS, Carl. 2009. "Que é a música?", Que é a música?, DAHLHAUS, Carl & EGGBRECHT, Hans Heinrich. Edições Texto & Grafia, Ltda, Lisboa.

FIRMINO, Lucinda S. & GRUBER, Jussara G. 2010. *Ore i nucümaügüü: Histórias Antigas*. Benjamin Constant: Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngues – OGPTB/ Coleção Eware.

GAUTIER, A. M. O. 2016. "Acoustic multinaturalism, the value of nature, and the nature of music in ecomusicology". *Boundary 2*, 43 (1): 107–141.

GOULARD, Jean-Pierre. 2009. *Entre Mortales e Inmortales – El Ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima: CAAAP/CNRS-MAEE-IFEA.

_____. 2012 "La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonia". *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2): 15-37.

GRUBER, Jussara Gomes. 1999. "Instrumentos musicais ticunas". *Apostila manuscrita*. Publicado também no volume organizado por Antonio Alexandre Bispo: Die Musikkulturen der Indianer Brasiliens - II, em *Musices Aptatio-1996/97- Jahrbuch*, Roma, Consociatio Internationalis Musicae Sacrae.

HOUSEMAN, Michael. 1999. "Quelques configurations relationnelles de la douleur". In: F. Héritier (ed.), *De la violence II*. Paris : Editions Odile Jacob. pp.77-112.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2008[1955]. "A Estrutura dos Mitos". In: *Antropologia Estrutural um*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 221-248.

_____. 2011[1971]. *O Homem Nu*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2013 [1958] "A Gesta de Asdiwal". In: *Antropologia Estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 167-223.

LEWY, Matthias. 2015. "Más allá del 'punto de vista': sonorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas", In: B. Brabec de Mori; M. Lewy; M. A. García. (ed.), *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz. pp. 83-98. Disponível em: <https://bit.ly/2DkLCOk>

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.

MATAREZIO FILHO, Edson T. 2011. "Alguns aspectos do sistema musical-ritual dos Ticuna". In: V. ENABET - *Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia*, Belém. *Revista dos Anais do V Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia-ABET*: 169-177.

_____. 2014a. "Para crescer é preciso sofrer. A Festa da Moça Nova dos Ticuna". In: *Anais do II Seminário Infância Criança Indígena*, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. Disponível em: <https://bit.ly/2Pt6p9A>

_____. 2014b. "Do corpo ao cosmos - condensa es rituais dos Ticuna". *Periferia (Bellaterra)*, 19: 28-54. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.426>

_____. 2015a. "A Canção dos Imortais dos índios Ticuna". In: Aquino, Z. G. O.; Gonçalves Segundo, P. R.; Marega, L. M. P.; Cavalcante F, U.; Santos, T. J. F.; Dioguardi, G. (ed.), *A multidisciplinaridade nos estudos discursivos*. São Paulo: Editora Paulistana. pp. 178-202. Disponível em: <https://bit.ly/2TdKphl>

_____. 2015b. "Trompetas ticuna de la Fiesta de la Moça Nova". In: B. Brabec de Mori; M. Lewy; M. A. García. (Org.), *Sudamérica y sus mundos audibles Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz. pp. 121-135. Disponível em: <https://bit.ly/2DkLCOk>

_____. 2017. "O amadurecimento dos corpos e do cosmos - mito, ritual e pessoa ticuna". *Revista De Antropologia*, 60(1): 193-215. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132073>

_____. 2019a. *A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*. São Paulo: Editora Humanitas.

_____. 2019b. "Uma passagem entre as duas Américas: mito e ritual ticuna", *Etnográfica*, 23 (3): 579-604. <https://doi.org/10.4000/etnografica.7214>

_____. 2019c. "Do resgate de almas à execução do feiticeiro: notas sobre o xamanismo Ticuna". *Sociedade E Cultura*, 22(1): 218-239. <https://doi.org/10.5216/sec.v22i1.49691>

_____. 2020. "Do ponto de vista das moças: a circulação de afetos na Festa da Moça Nova dos Ticuna". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 15(1), e20190065: 1-21. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0065>

MENEZES BASTOS, Rafael José de; PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. 1999. "Sopros da

Amazônia: sobre as músicas das sociedades tupi-guarani". *Mana*, 5(2): 125-143.

MONTES RODRÍGUEZ, Maria Emilia. 1991. "Los cantos tradicionales entre los Ticuna (Amazonas). Ensayo de caracterización. Textos de la música vocal en torno al ritual de iniciación femenina". *Programa de becas Francisco de Paula Santander*, Instituto Colombiano de Cultura, Colombia. Manuscrito disponível em: <https://bit.ly/2RNdsXg>

_____. 2004. *Morfosintaxis de la lengua tikuna: Amazonia Colombiana*. Bogotá: Ediciones Uniandes (Lenguas Aborígenes de Colombia. Descripciones; 15).

OLIVEIRA PINTO, Tiago. 2001. "Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 44 n° 1.

ROSSE, Eduardo P. 2016. "Processos de microvariação nas estéticas ameríndias". *PROA: Revista de Antropologia e Arte*, 6: 104-120.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WISNIK, José Miguel. 1989. *O som e o sentido. Uma outra história das músicas*. São Paulo: Companhia das Letras.

ZEMPLÉNI, Andras. 1991. "Initiation." In: P. Bonte ; M. Izard (ed.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Filmografia

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. 2014c. *IBURI Trompete dos Ticuna*, Filme documentário, DVD, NTSC, 14 min., color, som. São Paulo de Olivença (AM)/São Paulo (SP): LISA-USP/FAPESP. Disponível em: <https://vimeo.com/108367090>

MATAREZIO FILHO, Edson. T.; SENLLE, Marília. *Caminho de Mutum*. Filme. 2018. NTSC, cor, 20 min. LISA-USP. Disponível em: <https://vimeo.com/lisausp/caminhodemutum>

Recebido em 4 de outubro de 2019.

Aceito em 6 de agosto de 2020.

Quebra e partilha de corpos e cantos: notas a respeito da máquina sacrificial tikmũ,ũn¹

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Pós-doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina

dfgcampelo@gmail.com

Resumo

Neste artigo procuro analisar o lugar que a relação entre canto e sacrifício possui no interior da socialidade tikmũ,ũn. Meu argumento é o de que parece operar uma dinâmica de quebra e partilha dos corpos, presente em narrativas míticas e em outras esferas da socialidade tikmũ,ũn, como na circulação dos cantos, das doenças e de partes dos animais oferecidos aos yãmĩyxop – coletivo de espíritos cantores. Esta perspectiva mobiliza na socialidade tikmũ,ũn uma espécie de multiplicidade intensiva dos corpos por meio da agência dos cantos e de partes de corpos que atravessam a pessoa tikmũ,ũn com uma multidão de outros.

Palavras-chave: Sacrifício, Canto, Tikmũ,ũn

1 Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no 18º Congresso Mundial da IUAES (*International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*) junto ao Painel Aberto “*Words in Indigenous Worlds*” coordenado por Ana Ramo e Emanuele Fabiano. Agradeço os comentários de Adriana Testa, debatedora do painel aberto, bem como os comentários de Óscar Calavia Sáez, Rafael de Menezes Bastos e Nicole Soares. Tentei incorporar neste texto, dentro do possível, todas as observações dos comentadores e pretendo levar adiante em outros textos alguns dos comentários que eles me enviaram para este artigo. Agradeço aos(às) pareceristas pela leitura atenta e as contribuições valiosas. Procurei incorporar quase todas as sugestões, o que não foi modificado é de minha total responsabilidade. Agradeço ainda à Capes pela concessão de bolsa no doutorado e no pós-doutorado, fundamentais para chegar aos resultados aqui apresentados.

Abstract

In this article, I aim to analyze the place that the relationship between chanting and sacrifice has within tikmũ,ũn sociality. My argument is that a dynamics of breaking and sharing of the bodies seems to operate and such dynamics is present in mythical narratives and in other spheres of the tikmũ,ũn sociality, as in the movement of the chants, diseases and animals' parts offered to the yãmĩyxop, which is a collective of chanting spirits. This perspective mobilizes in tikmũ,ũn sociality a kind of intensive multiplicity of bodies through the agency of the chanting [DC1] and the body parts that cross the tikmũ,ũn person with a multitude of other bodies.

Keywords: Sacrifice, Song, Tikmũ,ũn

Introdução

Tugny e Jamal, em um artigo publicado no ano de 2015, nos apresentaram algumas formas de manifestação da antropofagia tikmũ,ũn. Os autores demonstraram, por meio de uma série de mitos e de excertos etnográficos, que pessoas tikmũ,ũn, mais conhecidas pelo etnônimo Maxakali, ativam uma proximidade intrínseca entre formas de ingerir outrem e de fazer, a partir daí, uma proliferação intensiva de cantos. Ao apresentarem uma longa narrativa tikmũ,ũn a respeito do povo-espírito-papagaio (putuxop), ambos sugerem que esses seres, em meio ao seu andarilhar pela floresta, deparam-se com diversos povos inimigos, como o povo-gente-quati, sucuri, anta, cobra-cega e esquilo. No instante em que iniciam o processo de matar os inimigos, começam a cozinhá-los e a comê-los. Em meio a esses atos de ingestão de seus inimigos, o povo-espírito-papagaio faz emanar cantos e histórias. Assim, à medida que matavam esses seres, os personagens tikmũ,ũn da narrativa adquiriam as suas qualidades. Toninho Maxakali, o narrador do mito e grande pajé tikmũ,ũn, reforça: “qualquer bicho que eles matavam, tiravam o canto da história. Cantam a história, comem e cantam a história” (Cf. Jamal e Tugny 2015: 7). Um dos argumentos dos autores é que há uma proximidade intrínseca entre cantar e estabelecer uma relação intersubjetiva com os inimigos.

Os cantos, na perspectiva tikmũ,ũn, constroem a imagem da forma e a estética da relação com povos inimigos. Partindo desse ponto, a proposta para este artigo é tentar levar adiante alguns dos *insights* de Tugny e Jamal, na tentativa de refletir a respeito da natureza das formas sacrificiais, que parecem articular uma relação intrínseca entre canto e corpo no contexto tikmũ,ũn. Junto aos tikmũ,ũn pude seguir algumas linhas vividas etnograficamente em diferentes aldeias, situadas na porção nordeste do estado de Minas

Gerais, nos limites dos Vales do Jequitinhonha e do Mucuri com a região sul da Bahia, entre 2014 e 2016 (Cf. Campelo 2018).

Minha contribuição para esse dossiê, focado na palavra e nos mundos indígenas, se delinea em torno do lugar ocupado pela palavra que se faz canto no interior das instâncias sacrificiais da vida tikmũ,ũn. Embora não tenha feito uma pesquisa exaustiva sobre o tema, há diversos outros exemplos etnográficos em que a palavra cantada entra nas configurações sacrificiais da vida ameríndia. Basta lembrarmos que Viveiros de Castro (1986, 2002a) traz para o centro da discussão a transformação estrutural da antropofagia Tupinambá para o canibalismo ontológico dos deuses Araweté. No contexto Araweté, ocorre uma transmutação de perspectivas no centro da aldeia quando o matador araweté viaja aos confins do mundo e traz de lá cantos que apontam para um deslocamento de perspectivas do matador para o ponto de vista do inimigo (Cf. Viveiros de Castro 2002a: 275). Entre os Parakanã, cantos e nomes adquiridos na guerra passam por processos de socialização, familiarização e reinimização por meio de práticas rituais (Cf. Fausto 2001: 302-303). Montardo (2003) demonstra que no Jerokey entre os Nhandeva há uma íntima relação entre cantos e atividades guerreiras, que buscam conduzir os homens ao encontro com os deuses. Já entre os Wayãpi, encontramos a exegese de que seus cantos foram tomados de animais ou de inimigos mitológicos e históricos (Gallois 1988: 163). Além desses, Menezes Bastos (2001) demonstra que o canto de Yaniku é uma fenda aberta para se compreender aspectos das guerras e do parentesco experimentado no passado pelos Kamayurá, por meio de uma dialética da temporalidade, que aponta para um movimento regressivo e progressivo, apresentado no material melódico das sequências musicais do ritual do Yawari.

Entre os Arara, por sua vez, Teixeira Pinto (1997: 131) argumenta que predação animal e sacrifício humano se equivalem como os mecanismos e a determinação dos termos inscritos nos modelos das trocas. Na Sinfonia Arara, argumenta Teixeira Pinto, “através da música vocal, e das grandes reuniões busca-se realizar a troca das bebidas fermentadas, [...] pela carne de caça que os visitantes trazem. Os Arara **cantam** para pagar o bicho que vai comer” (Teixeira Pinto 1997: 81). Segundo o pesquisador (1996: 360), há, na vida social Arara, “figurações sacrificiais” que apareceriam no esquema da sequência musical dos ritos. O autor vai além, e sugere que as condições e possibilidades da vida social têm suas nervuras assentadas nas práticas traiçoeiras dos xamãs (dos homens adultos) e nos ritos associados ao **esquartejamento dos inimigos** (grifo meu).

Sobre o tema do sacrifício, Viveiros de Castro sugere que podemos encontrar nas Terras Baixas da América do Sul (TBAS) práticas que poderiam ser ditas como de “tipo

sacrificial, mas que não atingem as elaborações das culturas andinas ou mesoamericanas” (Viveiros de Castro 2002b: 460), e continua: “a noção de sacrifício nas Terras Baixas da América do Sul vem comumente associada ao tema mais comum do xamanismo”. É nesta perspectiva que este texto se insere. As formas de sacrifício aqui presentes encontram poucos ecos nas imagens trazidas no clássico ensaio sobre o sacrifício de Hubert e Mauss (2017 [1898]). Como nos adverte Teixeira Pinto, quando escreveu a respeito do sacrifício na perspectiva da sua etnografia sobre os Arara, a morte de um inimigo não se aproxima de um “sacrifício aos deuses”, pois estes últimos nada têm a ver com isso.

Assim, na tentativa de qualificar melhor a dimensão sacrificial nas TBAS, Viveiros de Castro traça uma comparação com o totemismo, a partir de Lévi-Strauss em *o Pensamento Selvagem*. Neste livro, Lévi-Strauss “demonstra ser a atividade classificatória inelutável, ao afirmar que o homem está condenado a classificar de modo totêmico ou sacrificial” (Lanna et al., 2015: 322). Sob tal perspectiva, Viveiros de Castro sugere que os sacrifícios envolvem princípios de um tipo inteiramente distinto do Totemismo. Para o antropólogo,

as transformações lógicas do totemismo (e do mito) estabelecem-se entre termos que vêem suas posições recíprocas modificadas por permutações, inversões, quiasmas e outras redistribuições combinatórias e extensivas – o totemismo é uma tópica da descontinuidade. As transformações sacrificiais, ao contrário, manifestam relações intensivas que modificam a natureza dos termos eles próprios, pois ‘fazem passar’ algo entre eles: a transformação aqui, não é permutação dedutiva, mas efetuação transdutiva, ou transmutação – ela lança mão de uma enérgica do contínuo (Viveiros de Castro 2002b: 463).

Sendo assim, o autor se pergunta se o canibalismo sacrificial cria formas de indiscernibilidades nos processos de transmutação de perspectivas, o que o faz diferir das séries metafóricas, extensivas do totemismo e do mito. Quais seriam os campos de virtualidades dinâmicas das quais o sacrifício é uma atualização singular? (Viveiros de Castro 2002b: 466). E continua se perguntando sobre quais forças o sacrifício mobiliza, uma vez que o canibalismo se apresentou a Viveiros de Castro como um autêntico **operador antitotêmico**. Esse operador realiza uma transformação “recíproca mas irreversível entre dois termos, mediante um ato de suprema contiguidade (a execução e a ingestão) que implica uma dinâmica complexa de identificações (melhor seria chamar de indiscernibilidades) entre matadores e vítimas, devoradores e devorados”.

Relendo este ensaio de Viveiros de Castro e a obra Lévi-Straussiana Lanna et al. (2015: 324), percebe-se uma leitura paralela, mas afim, ao sugerir que dizer que o

canibalismo amazônico é um operador antitotêmico ou sacrificial difere de tomá-lo como antioperador totêmico. Os autores argumentam que quando Lévi-Strauss:

toma o sacrifício como sistema metonímico, ele o coloca não apenas em um eixo transversal ao da metáfora e a classificação totêmica, mas também em um mesmo plano, enquanto linguagem, aproximando sacrifício e lógica classificatória, sugerindo a pertinência de ser o canibalismo “operador antitotêmico” [...] De todo modo, se uma razão dialética pode estar em manifestações do xamanismo ou de uma dialética canibal, ela pode ser reintegrada sinteticamente a partir de uma razão analítica que a transforme em signo. Sistemas classificatórios diferentes, estilos de pensar diferentes. E investigar a fundo a dialética sacrificial pode vir a ser um movimento, uma transformação da análise estrutural a partir do material ameríndio, tal como propõe Viveiros de Castro (Lanna *et al.* 2015: 332 e 333).

Em um artigo que parece se aproximar da discussão acima apresentada, Gonçalves (1992) faz uma revisão dos sistemas de onomástica nas TBAS e retoma a discussão levantada por Viveiros de Castro (1986) de uma dicotomia entre um conjunto de povos que se aproximam de sistemas de onomásticas canibais e exonímicos (Tupinambá, Tupi-Guarani, Txicão, Yanomami) e, de outro lado, um conjunto de povos que dão ênfase a sistemas onomásticos dialéticos e endonímicos (Timbira, Kayapó, Tucano). Nos “sistemas canibais”, comenta o autor, baseando-se em Viveiros de Castro (1986):

os nomes vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais; são sistemas onde se recebe, essencialmente, o nome dos outros. Sistemas centrípetos são aqueles em que “os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva”. Se nos sistemas “canibais” a onomástica é mediatizada pela metafísica e tem uma função individualizadora, nos “dialéticos” ela é da ordem da sociedade, e exibe uma função classificatória [...] (Gonçalves 1992: 50 e 51).

O autor conclui, ao final do seu artigo, que as lógicas “canibal” e “centrípeta”, “representadas pela ordem da individuação e da classificação, não são excludentes. Estão presentes nos sistemas, porém de maneira desigual: alguns sistemas **têm uma ênfase ‘canibal’ e outros uma ênfase ‘centrípeta’, o que lhes confere feições distintas**” (Gonçalves 1992: 68, grifo meu).

Creio que a perspectiva tikmũ,ũn parece se aproximar dessa ênfase-feição canibal-sacrificial tal como salientado por Gonçalves, o que não quer dizer que exclua feições

totêmicas de classificação. A partir dessas considerações iniciais é que gostaria de me aproximar de uma fala de Sueli Maxakali, importante liderança e intelectual tikmũ,ũn. A fala de Sueli, que será apresentada abaixo, parece apontar para formas sacrificiais da socialidade tikmũ,ũn. O depoimento da intelectual tikmũ,ũn parece nos conectar a uma maneira de se lançar no mundo por meio de uma imagem de quebra e partilha do corpo, que cria um processo de multiplicação intensiva de diferenças por meio da partilha de partes do corpo e, como veremos mais adiante, de cantos.

Minha proposta deste ponto em diante é, a partir da fala de Sueli e de outras, me aproximar de cadeias de transformações dessas falas em outras esferas da socialidade tikmũ,ũn. Os cantos possuem um lugar central nessa dimensão de mover a máquina sacrificial tikmũ,ũn. Eles fazem circular partes de corpos e a relação com os yãmĩyxop através dos corpos tikmũ,ũn. O sacrifício e/ou a caça de animais, como veremos, mobiliza toda essa máquina sacrificial. Ao mesmo tempo, o atravessamento dos cantos, nesse ínterim, aponta para pequenas imagens produzidas pelas palavras no interior dos cantos, que se articulam a diversas outras narrativas míticas. Como nos explicou Toninho Maxakali no início deste texto, à medida que os putuxop matam e comem o inimigo saem cantos e histórias inerentes a esse ato. É nesse jogo e entrecruzamento de sacrifício, cantos e narrativas que acredito se situar a operação sacrificial tikmũ,ũn.

Antes de entrar na fala de Sueli propriamente dita, apresentarei um canto e a narrativa que o atravessa para que o leitor tenha minimamente ideia do que foi mencionado acima. Mais do que isso, essa passagem estrutura a interpretação de Sueli sobre os processos de diferenciação de coletivos e pessoas tikmũ,ũn. Não será a minha intenção entrar nos pormenores desse canto e de questões mais detalhadas que o atravessam no contexto da relação entre pessoas tikmũ,ũn e o yãmĩyxop (coletivo de espíritos) conhecido como mõgmõkaxop (coletivo gavião) (Cf. Campelo 2009). Trago aqui um dos cantos e uma pequena passagem desse longo e complexo ritual como uma fissura onde adentrarei para tratar das questões centrais desse artigo.

Aproximadamente às 4:30 da manhã do quinto dia de intensidade relacional entre os espíritos-gaviões e pessoas tikmũ,ũn, os primeiros começam a assoviar no interior da casa dos espíritos. Os pajés saem de suas casas e partem para encontrar com os espíritos-gaviões. Eles entoam alguns cantos que seguem a mesma estrutura dos cantos que foram entoados em dias anteriores, para logo em seguida puxarem o canto da ãnhuma (ãpihik), que já foi entoado nos dias anteriores. Após

esses cantos, que ocorrem no interior da kuxex, os gaviões cantam uma série de outros cantos no pátio da aldeia. Neste momento, as mulheres não levantam, permanecem adormecidas. Uma de minhas interlocutoras – que porventura era a anfitriã dos espíritos-gaviões – disse-me que tinha medo de sair e ser capturada pelos espíritos-gaviões. Diante disso, disse-me que as mulheres devem permanecer em suas casas apenas escutando os cantos. Os espíritos-gaviões, assim que percebem que a sua anfitriã e as mulheres ligadas a ela pela rede de parentesco não vêm dançar, dar-lhes comida ou simplesmente escutarem seus cantos no pátio, ao terminarem de cantar, proclamam, numa voz queixosa, a ausência dos seus parentes afins na aldeia que são ligados à sua anfitriã. Os gaviões então dizem: xukux kanax xop noa nok ãõg – Minhas afins não querem participar. A sequência de cantos, neste momento, aponta para a perspectiva de animais, como: tovacuçu, caititu, xéxéu, urutau, lobo guará, tamanduá, e esquilo.

Não me ateei a toda a sequência, mas apenas ao canto do Lobo Guará (Kokex kata) e seu sobrinho coelho (kũniõg), que estrutura a narrativa da mulher de barro que será comentada por Sueli e que se constitui como o núcleo duro do argumento deste texto. O canto mimetiza o diálogo entre o lobo guará e o coelho dentro da narrativa. Começa com a voz do coelho – Rrarri, rrarri, rrarri, rrarri –, e em seguida o coelho conclamando o lobo guará a procurar couro (Extraído de Campelo 2009: 89 e 90):

Rrarri, rrarri, rrarri	hahi hahi hahi
Rrarri, rrarri, rrarri (voz do coelho)	hahi hahi hahi
Rrarri, rrarri, rrarri	hahi hahi hahi
Rrarri, rrarri, rrarri	hahi hahi hahi
Vamos juntos atrás do couro verdadeiro,	mõxatix mõxax xax xeé
atrás do couro verdadeiro	mõxax xax xeé
Procurá-lo e ficar Rrarri, rrarri,	mõxa ne ãxup hahi hahi
Vamos trazer alguma coisa	nõ kãyã nũ nõ õm
Komãkatoáá tonoo	Komãkatoáá tonoo
kokex katá tonoo	kokex katá tonoo
Hõieé	Hõieé
Gemido do kokexkata	

Segundo exegeses dos interlocutores Tikmũ,ũn, a palavra “tonoo” são os sons de kokex kata pulando, caindo em um buraco e gemendo hõiee. Com relação a esses dois seres – kokexkata (lobo guará) e kũniõg (coelho), o seguinte mito é narrado, e é ele que estrutura os comentários que serão apresentados à frente por Sueli Maxakali:

Havia uma mulher, o nome dela era Putõõy (barro). E o marido chamava-se Æpihik (anhuma). Eles tinham uma filha. Kokexkata veio e casou-se com

a filha deles. Ele queria ficar sozinho com ela. Queria viver sozinho com ela. Os yãmĩyxop (espíritos) descobriram e mandaram kũniõg (coelho) vigiar o casal. Traçaram um plano: Kũniõg tomaria mel até ficar tonto, para fingir-se de doente. Depois saiu de casa em casa pedindo abrigo para dormir. Ninguém o aceitava. Até que kokexkata, com dó de kũniõg, o chamou para dormir em sua casa.

Kũniõg então fingia que estava dormindo, deitado perto do fogo, mas estava era vigiando o namoro de seu anfitrião com a esposa. Kokexkata, percebendo algo de estranho com kũniõg, pegou um pau em brasa e colocou nas costas de kũniõg. E falou:

- Kũniõg, você está queimando.

Mas kũniõg não se mexeu. Continuou quieto.

Kokexkata falou:

- kũniõg morreu!

Acreditando-se sozinho, kokexkata sentou-se no chão e abriu sua bolsa. De dentro tirou sua esposa. Ela usava colar e pulseira.

Kũniõg, de um salto, saiu gritando:

- Meu tio está com a mulher! Está namorando!

Kokexkata pegou a esposa e jogou para o alto. Ela agarrou-se num galho de árvore e

ficou lá em cima. Kokexkata abraçou-se ao tronco da árvore e falou:

- Eu não tenho mulher não. Eu estou abraçando é o tronco da árvore.

Kũniõg falou:

- Eu vi a mulher. Ela tem colar, tem pulseira...

Os yãmĩyxop já sabiam. Chamaram o pica-pau e ordenaram que ele subisse e jogasse a mulher no chão. Ele subiu e jogou-a. Então os yãmĩyxop mataram-na. Pegaram uma pedra lascada e a usaram para cortar o corpo da mulher. Dividiram-na em vários pedaços. Cada yãmĩyxop pegou uma parte. E levaram-na para casa. Cada um deixou seu pedaço em casa e foi para a kuxex. Depois mandaram alguém ir às casas olhar se, de cada pedaço, já tinha se formado uma nova mulher.

- Ainda não! Disseram ao voltar.

Mais tarde, outra vez, alguém foi até às casas olhar se, de cada pedaço, já tinha se

formado uma mulher.

Perto das casas ouviram-se as vozes de mulher. Elas já tinham chegado. Os yãmĩyxop ficaram alegres. Foram para casa e cada um encontrou sua mulher. Kokexkata, sem esposa, passou a viver na kuxex. Desde então vive cantando de tristeza. Todo dia sai para o pátio, dançando e cantando:

“Acordem

O dia já clareou

Enfeitem seus corpos

Venham caçar

Venham pescar”

Os yãmĩyxop então chamaram o Mĩmtunuk (cava-chão) e ordenaram que ele cavasse o

chão do pátio onde kokexkata dançava e cantava, fazendo assim uma armadilha para ele. Mĩmtunuk cavou, deixando apenas uma fina camada de terra. Noutra dia, kokexkata, como sempre, saiu da kuxex dançando e cantando. Mas quando alcançou a área cavada por Mĩmtunuk, a terra rompeu e ele caiu em um enorme buraco. Foi kũniõg quem apareceu para ajudar kokexkata a sair da armadilha. E assim tornaram-se amigos. Vivem juntos na kuxex até hoje. E quando há ritual, kokexkata e kũniõg saem juntos da kuxex, cantando e dançando. Quando as mulheres oferecem a comida de Kokexkata, é kũniõg quem a leva para ele”².

Foi com essa narrativa que Sueli Maxakali, diante das minhas insuportáveis perguntas sobre a formação de coletivos tikmũ,ũn – no passado e no presente – e sobre uma possível hipótese de multiplicidade étnica tikmũ,ũn, me fez a seguinte explicação:

Não existe muito bem essa história de grupo diferente, não sei muito bem o que é isso, nós somos todos filhos de putõ,õy hex. Uma mulher de barro que foi dividida, por isso não podemos dizer que somos povos diferentes. Nós repartimos o corpo de uma mulher e quebramos ele todo. Se fôssemos povos diferentes, nós pegaríamos o pedaço de um corpo de um cachorro, outro pedaço de um peito de uma anta, um braço de um tucano, mas não foi assim. Nós dividimos apenas o corpo de uma mulher. Nós vamos produzindo parente e vai diferenciando, mas é tudo tikmũ,ũn...

2 Narrativa extraída de: Maxakali *et al.* 2008: 28, 29

A fala de Sueli retoma a narrativa da mulher de barro apresentada acima, mas não deixa de evocar outras, como a da proliferação dos mōgmōkaxop (povo-espírito-gavião). Da mesma forma que das partes do corpo de Putō,ōy hex começam a surgir novas pessoas tikmũ,ũn, a narrativa do surgimento do povo-espírito-gavião parece apontar para esse mesmo processo de multiplicação intensiva da diferença a partir do corpo. O mito, de maneira breve – ver sua versão completa em Maxakali e Tugny (2009a: 42 -45) –, narra a história de um antepassado tikmũ,ũn que entra em processo transformacional após ingerir um pedaço de carne apodrecida. Ele sente o amargor da carne no interior do seu corpo, que suscita nele um estado de embriaguez (paptux). Começam a sair penas do seu corpo e ele passa a emanar sequências de cantos, mudando a sua perspectiva. De um corpo humano surge um corpo-gavião (mōgmōka), capaz de trocar a perspectiva do lugar que o cerca. Humanos buscam trazê-lo a um aspecto de corpo que, de seus pontos de vista, seria humano. Arrancam-lhe as penas. No entanto, ao contrário de se tornar humano novamente, do seu corpo começam a proliferar o mundo de música, ao mesmo tempo, de qualidades de pessoas e de gaviões diferentes.

Há, portanto, uma proliferação, a um só momento, de cantos e de qualidades de gavião diferentes, emanando do corpo do antepassado tikmũ,ũn povos e música (para uma discussão e apresentação deste mito ver Campelo 2009 e 2015, e Maxakali e Tugny 2009a). Esta narrativa é concluída da seguinte maneira pelo pajé Zé de Cá Maxakali:

Antes não havia gavião mōgmōka, mas o mōnāyxop (antepassado) se fez transformar. E surgiu o gavião grande e o pequeno. Muitos gaviões pequenos e muitos gaviões grandes, gaviões-reais. E gavião-carrapateiro³ e gavião-de-pescoço-vermelho⁴, e os gaviões-caboclo-grandes⁵. E surgiu o gavião-carijô⁶, e surgiu o gavião-preto⁷, a harpia⁸. Saíram muitos. E agora há muitos na mata. Saíram gaviões grandes da transformação do antepassado. Surgiram os gaviões-de-penacho⁹, e de todas imagens saíram. Quiriquiri¹⁰, caburé¹¹, acauã¹² – ele também é gavião. O gavião é yāmīyxop-gavião. E seus cantos se chamam mōgmōka, yāmīyxop-mōgmōka. Mōgmōka é o responsável, o chefe grande, e toma conta dos outros.

-
- 3 Milvago chimachima
 - 4 Micrastur ruficollis
 - 5 Buteogallus meridionalis
 - 6 Rupornis magnirostris magniplumis
 - 7 Buteogallus urubitinga
 - 8 Harpia harpyja
 - 9 Spizaetus ornatus
 - 10 Falco sparverius cearae
 - 11 Falconidae, Micrastur ruficollis
 - 12 Herpetotheres cachinnans

O yãmĩyxop-mõgmõka vem na casa de religião e aí todos os outros vêm atrás dele [...] (Cf. Maxakali e Tugny 2009a: 45 – 47).

As duas narrativas sugerem a capacidade do corpo e da pessoa tikmũ,ũn de ser um lugar de multiplicação intensiva da diferença. Uma quebra e partilha do corpo que possibilita a multiplicação dos diversos tipos de gaviões existentes no mundo e, ao mesmo tempo, permite, por meio da quebra das partes da mulher de barro, o surgimento de novas mulheres que farão nascer novas pessoas tikmũ,ũn, a partir da relação que elas estabelecem com os diferentes yãmĩyxop. A potência das imagens evocadas nestas duas narrativas míticas acima parece atravessar outros aspectos da vida tikmũ,ũn.

A hipótese que gostaria de levantar é que as partes do corpo da mulher de barro narrada no mito, bem como a multiplicação do corpo do gavião, resvalam nas formas tikmũ,ũn que estou compreendendo como sacrificiais: fazer o seu corpo, sua pessoa e seus coletivos por meio da circulação dos cantos e da dissolução e quebra de corpos. O esquiteamento e a partilha do corpo da mulher de barro incidem, de maneira replicada e transformada, em outros aspectos da socialidade tikmũ,ũn, tais como concepções de doença e cura, circulação de cantos e alimentos, morte, troca e dádiva.

Sueli Maxakali, na sua fala, nos recoloca diante da clássica discussão clastreana sobre o um e o mal (Cf. Clastres 2012). Ela parece nos provocar quando afirma que tikmũ,ũn não se constitui de povos diferentes, eles são “Um” só. Talvez esteja tentando nos dizer que é a potência de multiplicação intensiva do corpo tikmũ,ũn, corpo que vai se diferenciando, que guarda uma “diferença que vai diferindo”, retomando aqui a formulação de Gabriel Tarde (2007: 95).

Quebra e circulação de partes de doença e de animais

Sob tal perspectiva, o mito da mulher de barro e a circulação das partes do seu corpo, de certa forma, instaura, a meu ver, uma instância sacrificial que aparece em várias outras esferas da sociabilidade tikmũ,ũn. Ela se desdobra nas formas de circulação da palavra-corpo, operacionalizada por meio da relação com os yãmĩyxop. Os momentos de intensidade relacional com os yãmĩyxop são de anti-escassez, pois faz circular corpos sacrificados, palavra-cantada e alimentos que estão retidos.

Neste sentido, os yãmĩyxop e a circulação dos seus cantos possibilitam dissolver entre as diversas famílias as intrigas e as fofocas, em especial aquelas relacionadas a práticas sovinas. A relação com os yãmĩyxop cria uma suspensão, no sentido de uma tensão que nunca se resolve, o pano de fundo de uma guerra constitutiva e de inimizades

que atravessa a socialidade tikmũ,ũn.

Em linhas gerais, como tentam nos explicar, *yãmĩyxop* é uma das formas pelas quais pessoas tikmũ,ũn se transformam quando morrem (Cf. Álvares 1992, Tugny 2011, e Campelo 2018). A palavra *xop yãiy*, traduzida como saudade, é utilizada para descrever, entre várias acepções, o sentimento que os mortos têm com os vivos. *Xop yãiy* é formada pelo coletivizador-intensificador *xop* e por *yãiy*, forma arcaica da palavra *xũim*, que significa dor. Podemos entender como uma dor intensa que o apartamento suscita. Após a morte, a pessoa se transforma em *yãmĩy* e segue para a morada dos *yãmĩy*. À medida que a saudade se intensifica, o morto começa a perambular no interior das casas e a atravessar o sonho (*yõãkup*) das pessoas. À medida que a dor se intensifica, a pessoa que sonha com os mortos pode adoecer, iniciando, então, um processo de busca de dissolução e de quebra da doença nos corpos dos pajés tikmũ,ũn.

As sessões de pajelança para a cura da pessoa adoentada (hemex) têm o objetivo – tal como me explicou o intelectual indígena Isael Maxakali – de quebrar a doença e de fazer com que ela se desloque do corpo do doente diluindo-se no corpo de todos os pajés ali presentes. Através da enunciação de cantos e da oferenda de alimentos por parte da família do enfermo, a doença começa a ser quebrada, diluída e substanciada no corpo dos pajés. A inteireza da doença é assim quebrada e partilhada pelos pajés, que devem conduzi-la, pela mediação dos seus corpos e dos cantos em suas bocas, para um espaço externo à aldeia.

Ao mesmo tempo, a família da pessoa doente oferece comida aos pajés. Este ato permite que a comida circule nos corpos dos pajés, consubstancializando-se com os cantos. É esse ínterim de substancialização de corpos e cantos que possibilita o deslocamento da doença do corpo do doente para os corpos dos pajés. O doente passa por um processo de quebra e de circulação da doença para os corpos dos pajés de maneira coletiva. A cura da doença pode ser compreendida como uma cura coletiva. Assim, embora seja importante a presença de pajés, que farão a interpretação dos sonhos e conduzirão os caminhos dos cantos para a cura, esta só se realiza por uma maquinaria coletiva de deslocamento da doença para o corpo dos inúmeros pajés presentes na sessão de cura. Esse deslocamento faz com que um segundo momento se interponha.

Nesse segundo momento, ocorre um deslocamento dos *yãmĩyxop* do universo doméstico (quando penetraram através do sonho o corpo do doente) para o pátio da aldeia – lugar público por excelência. As imagens oníricas são transmutadas nas imagens dos corpos dos *yãmĩyxop* a serem vistos por todos no pátio da aldeia – algo análogo ao que fazem os Wauja na descrição de Barcelos Neto (2008). Num processo transformacional de

imagens oníricas, adoecimento e cura, a circulação de sons até a execução final do ritual, no contexto Wauja, os humanos e os apapaatai fundam um sistema relacional baseado em estados patológicos (Barcelos Neto 2008: 36). No contexto tikmũ,ũn, ao saírem da mente das pessoas, os yãmĩxop passam então a habitar a casa dos yãmĩxop (*kuxex*) e a passar longas temporadas nas aldeias tikmũ,ũn, transmutando-as com a sua perspectiva através da sua presença. De tal maneira, costumam ser enfáticos ao dizer que quem canta são sempre os yãmĩxop e não os humanos.

Assim, através das complexas sequências de cantos que os yãmĩxop trazem em seus corpos que eles fazem das aldeias tikmũ,ũn um devir yãmĩxop. Há, portanto, um deslocamento das imagens oníricas, que marca a doença nos corpos das pessoas, para as imagens a serem produzidas pelos corpos dos yãmĩxop nas aldeias tikmũ,ũn, por meio da sua presença e das formas pelas quais se manifestam: danças, cantos, circulação de objetos, caçadas e narrativas míticas. Não há espaço – e nem é o objetivo deste artigo – para detalhar etnograficamente a relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩxop. Convido o leitor a conhecer algumas etnografias dedicadas a esse tema, como: Campelo, 2009, 2015 e 2018; Tugny, 2011, e Pires Rosse 2008 e 2013.

De tal maneira, os yãmĩxop também podem requisitar e serem requisitados para que a carne de caça circule no interior das aldeias. O dono de uma festa com os yãmĩxop – geralmente a pessoa que adoeceu – deve oferecer o sacrifício de um grande animal, que será ofertado aos yãmĩxop e àqueles pajés que ajudam a memoriar as sequências de cantos dos yãmĩxop. O animal pode ser sacrificado no pátio da aldeia pelos yãmĩxop ou abatido e sacrificado no mato pelos yãmĩxop em conjunto com caçadores tikmũ,ũn. Esse animal será esartejado e partilhado por aqueles que constituem o corpo de pajés, que, por sua vez, farão a oferenda aos membros de sua própria família. Este sacrifício pode ser desde animais caçados (raramente encontrados atualmente), vacas roubadas ou negociadas com fazendeiros ou até, por fim, quando não é possível oferecer um grande animal, frangos congelados, comprados em supermercados da região. No contexto relacional das pessoas tikmũ,ũn, o corpo de um animal é quebrado e suas partes distribuídas entre as diversas famílias, sendo que as partes mais nobres e maiores são destinadas aos pajés e caçadores de maior prestígio, que, por sua vez, serão divididas entre seus parentes mais próximos.

Diante do que foi desenvolvido até aqui, nos deparamos com diversas formas de variação das imagens da quebra e partilha do corpo como uma forma de manifestar a cura da doença, possibilitando que ela seja quebrada e multiplicada em pequenas partes nos diversos corpos de pajés tikmũ,ũn. Tal deslocamento é de suma importância, pois é ele que garante a possibilidade dos yãmĩxop saírem do núcleo familiar, do interior do

corpo da pessoa doente e de seu núcleo de relações familiares, para se multiplicar em inúmeras imagens a serem performadas no pátio da aldeia. Ali, pessoas tikmũ,ũn podem ser atravessadas pelos cantos dos yãmĩyxop e se substancializam com a carne de caça que muitos deles oferecem aos humanos. Ao mesmo tempo, as carnes que são oferecidas aos yãmĩyxop também são oferecidas às pessoas tikmũ,ũn. Neste processo, elas espirtizam seus corpos através do esquiteamento e distribuição da carne de caça, ao longo dos momentos de relação intensiva com os yãmĩyxop.

A circulação dos cantos

Uma vez que tratei brevemente das formas de quebra e partilha e circulação da carne de caça e da doença, pretendo agora tratar da questão referente à circulação dos cantos nas pessoas tikmũ,ũn. A construção da pessoa passa por um longo processo de aquisição e acumulação de cantos dos yãmĩyxop ao longo da vida, desde o seu nascimento, amadurecimento, envelhecimento e morte (Cf. Álvares 1992; Tugny 2011 e Campelo 2018). Esse processo consiste em uma perspectiva de acumulação, mas ao mesmo tempo de circulação ao longo da vida dos cantos, que ocorrem, em especial, no período que antecede à morte.

Pessoas tikmũ,ũn devem, ao longo da vida e por meio do seu engajamento de relação com os yãmĩyxop, receber de parentes mais próximos os cantos de seus ancestrais. Assim, os cantos formam partes dos corpos das pessoas tikmũ,ũn. Os grandes pajés, tanto homens quanto mulheres, são aqueles que conseguiram diferentes sequências de cantos ao longo da vida - e isso lhes confere enorme prestígio. Os pajés possuem em seus corpos partes das sequências dos cantos que traçam a relação com os yãmĩyxop¹³. Os cantos que constituíam os corpos dos yãmĩyxop saíram desses para penetrarem e serem distribuídos nos corpos de pessoas tikmũ,ũn, provocando uma mutualidade relacional entre humanos e espíritos. O mito que traça a relação entre pessoas tikmũ,ũn e o coletivo espírito-morcego (*xunimxop*) trata disso. Após tentar roubar bananas de um antepassado tikmũ,ũn, o xunim é convidado a cantar nas aldeias tikmũ,ũn. Os humanos perguntam antes se ele possui cantos. Desde então, humanos e xunim trocam cantos e alimentos. Em torno desse complexo universo, convido o leitor a ver Maxakali e Tugny (2009b).

Em grande medida, as festas e a circulação de cantos (*kutex*) tornam visíveis as formas e as relações tikmũ,ũn, uma vez que o dono da festa deve se reunir com alguns

13 Em outra oportunidade pretendo tratar em detalhes das implicações do sequenciamento de canções para o contexto tikmũ,ũn, partindo das reflexões sobre a sequência musical tratada por Menezes Bastos (2006, 2013 e 2017), Piedade (2004) e Seeger (2013).

pajés para decidirem quem serão os convidados. Pajés oriundos de diferentes aldeias devem se deslocar para a aldeia anfitriã, para que a sequência de cantos que trazem em seus corpos componha as partes para a festa que realizam com os yãmĩyxop.

De tal maneira, não é de se estranhar que a escolha das pessoas e das palavras-canto que trazem em seus corpos implica em uma mão dupla política. De um lado, atualiza a perspectiva de alianças, amizades e inimizades que o dono da festa possui com outros grupos de parentes por meio da presença dos pajés. Por outro, a sequência de cantos produzirá uma cosmopolítica no tempo e no espaço através da relação com os yãmĩyxop. Ao final do festival, o grande animal que foi abatido em praça pública – ou no mato – no início da festa terá as partes do seu corpo quebradas e distribuídas pelos pajés que compuseram as sequências de cantos. Os cantos dos pajés, por sua vez, atravessarão os corpos dos yãmĩyxop, pois, na realidade, são eles os verdadeiros cantores. Assim, a quebra e a partilha do animal, bem como os cantos que foram distribuídos pelos yãmĩyxop, substancializam e consomem a relação entre as pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop.

É nessa relação intensiva com os yãmĩyxop, por meio de oferendas de alimentos e a capacidade de conter em seus corpos os cantos entoados por eles, que pessoas tikmũ,ũn, tanto homens quanto mulheres, acumulam cantos em seus corpos. A pessoa ao longo da vida deve, de certa forma, adquirir as potências necessárias para conseguir reter em seu corpo as palavras-canto dos yãmĩyxop. Nesse sentido, assim como são capazes de adquirir cantos, as pessoas podem perdê-los. Mas ter e possuir cantos conferem à pessoa a possibilidade de *espiritizar*¹⁴ seu corpo, uma vez que o destino *post-mortem* é transformar-se em yãmĩyxop.

De tal maneira, aprender as sequências de palavras-cantos é algo cheio de sutilezas e dificuldades para as pessoas tikmũ,ũn. Alguns pajés, tanto homens quanto mulheres, são considerados sovinas por não ensinarem a sequência de cantos que possuem e os entremeios da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop. Esses pajés são lembrados por terem acumulado ao longo de toda uma vida os cantos que foram aprendendo com parentes próximos e distantes, durante as noites ininterruptas que aguentaram para ouvir as sequências de cantos, e pela capacidade de abertura da memória nos processos de aprendizado.

Na maior parte das vezes, não é fácil sustentar em um corpo todas as sequências de cantos. Os(as) grandes pajés, na realidade, são aqueles(as) capazes de incorporar não apenas sequências de cantos das suas famílias, mas, ao mesmo tempo, de trazer em seus corpos sequências de cantos de todos os outros grupos tikmũ,ũn. Por essas razões, durante

14 Neologismo de Cesarino (2011).

os momentos de intensidade relacional entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmĩyxop, são esses pajés que assumem o lugar de kupkũĩy, mesma palavra para designar as lideranças da aldeia. Eles são capazes de colocar as sequências dos cantos a movimentar o cosmos.

Procurei argumentar em minha tese que, se podemos encontrar um lócus onde fica depositado esse arsenal de processos diferenciadores, através das sequências de cantos, esse lugar é o corpo dos(as) pajés. Os cantos possibilitam criar processos de diferenciações entre as pessoas através das sequências, pois acionam um devir outro das pessoas e dos coletivos tikmũ,ũn por meio da relação com os yãmĩyxop. Assim, o corpo de um(a) pajé emana inúmeras sequências de cantos, algo que nos remete tanto à narrativa de proliferação de cantos e de diferentes espécies de gaviões quanto à de quebra e partilha do corpo da mulher de barro. Ou seja, da mesma forma que partes do corpo da mulher de barro fizeram surgir novos coletivos tikmũ,ũn e do corpo de um antepassado surgiram inúmeras espécies e cantos dos gaviões, o corpo do(a) pajé possibilita os processos de devir outro da pessoa tikmũ,ũn. É do corpo do(a) pajé que saem inúmeros cantos que circularão entre os vivos. Elucidativo a respeito, pessoas tikmũ,ũn me narraram que um grande pajé, alguns anos antes do período em que estive em campo, havia falecido de câncer. O pajé, já doente, pediu para levar a sua cama até a kuxex (casa dos yãmĩyxop, casa dos cantos), a fim de que suas palavras-canto fossem deixadas aos parentes que ele escolhera para ensinar e, assim, fazer com que os inúmeros cantos que possuía circulassem entre os vivos.

Considerações finais

A partir do que foi exposto, vimos aspectos de transformação das duas narrativas apresentadas atravessarem a socialidade tikmũ,ũn. A imagem do esquiteamento do corpo e posterior distribuição entre as pessoas aparece transformada de diversas maneiras no interior das relações tikmũ,ũn. Ela aparece onírica na quebra e diluição da inteireza da doença presente no corpo de uma pessoa, que é atravessada pela presença de mortos. Ao mesmo tempo, percebemos que o sacrifício de animais na relação com os yãmĩyxop é consubstancializado na presença dos(as) pajés, que carregam em seus corpos sequências de cantos que farão dobras que fustigarão o tempo, nos dizeres de Lévi-Strauss a respeito da música e do mito (Cf. Lévi-Strauss 2004: 35). Argumentamos ainda que o acúmulo de sequências de cantos no corpo dos(as) pajés entram em circulação nos momentos que antecedem às suas respectivas mortes. Se os corpos dos pajés não são esquiteados de uma maneira literal, as sequências de cantos que possuíram ao longo de suas vidas sairão dos seus corpos e serão distribuídos entre os vivos.

A distribuição de partes do corpo sugere, a meu ver, uma feição da máquina sacrificial tikmũ,ũn, que poderia apresentar-se como transformação de uma série de outras formas sacrificais das Terras Baixas da América do Sul. Como sugere Viveiros de Castro, não é difícil concluir que, se o animismo afirma que vários não humanos – entre os quais diversas espécies consumidas pelos humanos – são pessoas,

então guerra e caça, antropofagia e zoofagia, estão muito mais próximas do que se costuma imaginar. Não porque a guerra seja uma forma de caça, mas porque a caça é um modo de guerra - uma relação entre sujeitos. E, se a guerra e o canibalismo indígena são essencialmente um processo de transmutação de perspectivas, então é provável que algo do mesmo gênero ocorra nas relações entre humanos e não humanos (Viveiros de Castro 2002b: 467).

A proximidade do sacrifício humano e a caça foi acima apontada, em especial, a partir da tese de Teixeira Pinto (1997). Calavia Sáez, em uma revisão do material Mesoamericano, sugere eventos de proximidade entre **sacrifício e caça**, a partir de uma comparação entre o sacrifício Asteca e o Tupinambá. O autor pontua que

o sacrifício asteca é identificado frequentemente com a predação entre espécies. Além dessas estranhas histórias de patos e peixes mutantes que já resenhamos na obra de Tezozómoc, aponta nesse sentido o festival de Quecholli [...]em que os habitantes de México e Tlatelolco realizam uma grande caçada coletiva nos bosques de Zacatépec. Na descrição de Sahagún, essa festividade tem certo sabor de piquenique, de volta às origens caçadoras de uma população já marcadamente urbana. Acabada a caça de veados e coelhos, cujas cabeças são carregadas como troféus, tem lugar uma matança de escravos no templo de Tlamatzinco. Nessa ocasião, as vítimas — que nos outros casos subiam até o altar pelos próprios pés — são carregadas degraus acima atadas de pés e mãos, como animais levados ao abate. De fato, não faltam complementarmente as referências textuais e iconográficas ao sacrifício de animais realizado segundo os padrões do sacrifício humano, isto é, no altar sacrificial e por extração do coração. Como lembra Duverger ao comentar estes dados, as duas palavras usadas para designar os cativos sacrificados — *mamatlin* e *tlaalxiltin* — serviam igualmente para designar as peças de caça (Calavia Sáez 2009: 44).

Voltando para o contexto sul-americano, retomo agora a discussão apresentada no início a respeito de uma perspectiva classificatória totêmica e sacrificial, de sistemas de onomástica canibal/exonímico e dialético/endonímico, para me aproximar de uma

reflexão sobre o lugar dos cantos nessa discussão. Muito já foi dito sobre os nomes na relação com os inimigos, mas não apenas com eles como também à caça nas Terras baixas da América do Sul. Gonçalves (1992: *apud* Staden 1974: 169) nos lembra que entre os Tupinambá “os nomes de infância são tirados [...] dos animais selvagens, [...]. Porém, após o nascimento é dado um nome que o menino usa apenas somente até que se torne capaz de guerrear [e matar] inimigos”. O autor reforça ainda que entre os Araweté os nomes vêm de inimigos, ancestrais ou divindades, e possuem a função de individualização, não de classificação remetendo ao “exterior da sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivas da pessoa” (Viveiros de Castro 1986: 383 *apud* Gonçalves 1992: 55). Entre os Guaiaki, o nome é referente a uma qualidade da caça, que vem dos animais, e também da alma, que é oriunda do morto canibalizado. Clastres, nas crônicas dos índios Guayaki, narra que as vacas são entendidas como caça, e partes dos corpos e das qualidades relacionadas a vacas específicas operacionalizam o sistema de nomeação Guaiaki (Cf. Clastres 1972 *apud* Gonçalves 1992: 53). Entre os Mêbêngokre, as partes de alguns animais de caça entram em redes de circulação de nekretx (bens preciosos e nomes) (Cf. Lea 2012: 346 - 353). Cada casa é proprietária de, pelo menos, uma porção de carne bem como de nomes. Sztutman, por sua vez, traz um elemento que particularmente nos interessa para a discussão desse texto: a relação entre as formas de nomeação e os cantos. O antropólogo conta que nos ritos de nomeação dos guerreiros tupi

O nome adquirido era, aquele que deveria ser exposto, proferido publicamente, do mesmo modo que o são os cantos. Gabriel Soares de Souza faz referência a um ritual específico para a tal revelação, realizado entre o primeiro e o segundo resguardo do matador. Para tanto, era necessário o oferecimento, pela família do matador, de uma cauinagem, em que ele e outros matadores entoariam cantos de inimigos. O nome figurava, assim, como **sinédoque dos cantos** que, como entre os grupos tupi-guarani atuais, portavam a palavra mesma dos inimigos (Sztutman 2005: 184).

Sztutman demonstra que as intuições de Clastres a respeito dessa economia de prestígio, que alinha também diversas sociedades chaquenhas, é retomada por Adriana Sterpin, que persegue a associação entre os ritos guerreiros nivacle — festivais de bebida fermentada — e a produção dos “guerreiros institucionais”, os caanvacle. Toda glória guerreira, segundo a autora, “deveria ser celebrada em uma bebedeira, quando seriam entoados novos cantos, também apropriados dos inimigos. **A unidade nivacle, [...], era “imaginada [ali] como um ‘concentrado’ de espíritos inimigos”** (Sterpin 1993: 55 *apud* Sztutman 2005: 197 e 198, grifo meu).

A partir desse material apresentado na tese de Renato Sztutman, podemos ao menos suspeitar de uma proximidade entre cantos e sistemas de nominação. Mas o ponto que gostaria de frisar, e que a imagem trazida por Sztutman acima nos revela, é que talvez os cantos apontem para algo um pouco diferente dos nomes. Os nomes, como diz Ingold (2015: 248), são um “condensador de história”. Se assim for, acredito que o canto é o que possibilita os fios desse emaranhado de afetos, que constitui a relação entre matadores e vítimas, presa e predador, se desdobrar no tempo e no espaço e atravessar os corpos, quando são entoados, e dar forma e estética a essas relações. Se o ponto de vista está no corpo, como sugeriu Viveiros de Castro (1996), a partir do que foi exposto podemos sugerir que os cantos atravessam os corpos da pessoa ameríndia de multiplicidades intensivas, como o concentrado de inimigos mencionado logo acima. Pelo menos naqueles contextos em que podemos perceber com mais nitidez essa feição sacrificial-canibal, como nos sugeriu Gonçalves (1992).

No caso tikmũ,ũn, os cantos permitem às pessoas serem atravessadas pelos yãmĩxop. Mais do que isso, os cantos possibilitam a circulação de formas e estéticas específicas de partes dos corpos de outrem e torna visível a agência dos yãmĩxop no corpo da pessoa tikmũ,ũn – seja através da doença ou da cura por meio da circulação de cantos e de partes de animais caçados. Mas o que o material tikmũ,ũn nos revela, ao mesmo tempo, é que ao analisarmos essa multiplicidade intensiva de partes de outrem circulando nos corpos tikmũ,ũn questiona-se a dificuldade de pensarmos os coletivos tikmũ,ũn como pertencentes a uma única identidade étnica. A dimensão sacrificial tikmũ,ũn coloca em circulação a possibilidade da pessoa tikmũ,ũn ser atravessada por diferentes povos. O sacrifício mobiliza uma multiplicidade intensiva nos corpos e nas redes de relações de parentesco. O eu, nesse sentido, antes de ser um outro é um múltiplo. Portanto, mais do que inimigo, o sacrifício tikmũ,ũn aponta para uma multiplicidade de outros, e são os cantos que fazem isso.

A consubstanciação, logo, não é com um único povo, mas com vários povos, através da presença dos yãmĩxop. Diante disso, é possível nos aproximarmos da conclusão de que os cantos permitem à pessoa tikmũ,ũn ser atravessada pela potência de diferentes corpos. Os cantos, assim como o corpo, devem ser desmembrados. A circulação dos cantos dos yãmĩxop possibilita à pessoa tikmũ,ũn seguir por um caminho que a conduz a um devir yãmĩxop no *post mortem*. Um devir múltiplo e intensivo. Tal aspecto retoma aquilo que Sueli tentava nos avisar sobre os processos de diferenciação tikmũ,ũn: “somos um, mas vamos diferenciando”. Creio ser por meio desse processo de multiplicação intensiva dos corpos, que parece apontar para a potência da máquina sacrificial tikmũ,ũn, algo que

Tugny (2011: 37) sugeriu, baseada nos escritos da psicanalista francesa François Davoine, se construir um “corpo feito por muitos”.

Assim, se o guerreiro tupinambá deveria possuir inúmeros cantos e nomes ao longo da vida, nos processos de magnificação do seu corpo e da sua pessoa (Sztutman 2005) encontramos uma transformação estrutural dessa perspectiva quando observamos os atravessamentos de inúmeros cantos nos corpos das pessoas tikmũ,ũn. Se podemos pensar que a relação com os Mai por parte dos Araweté ocorreria, como sugeriu Viveiros de Castro (1986), por uma transformação estrutural do canibalismo Tupi, constituindo-se como uma espécie de canibalismo ontológico ou de uma metafísica canibal, poderíamos sugerir que, na perspectiva Tikmũ,ũn, parece ocorrer uma transformação dessa transformação. A máquina sacrificial que atravessa o corpo da pessoa tikmũ,ũn faz circular partes do corpo de animais sacrificados no pátio da aldeia – ou nas caçadas –, que se consubstancializam com os cantos que circulam nos corpos das pessoas tikmũ,ũn-yãmĩxop. Ao mesmo tempo, ao invés de ser devorada por seres como os Mai, a pessoa tikmũ,ũn devir yãmĩxop transforma-se em um corpo pleno de som, que se transmuta em corpo-palavra-yãmĩxop. De tal maneira, se não podemos falar do sacrifício tikmũ,ũn como um modo “sacrificial” aos deuses, pois creio que os yãmĩxop são coisas muito diferentes de deuses, não podemos deixar de observar que os sacrifícios-caça de animais são *para* e *com* os yãmĩxop – seres magnificados repletos de cantos. A diferença substancial nesta perspectiva, a meu ver, é a de que todas as pessoas tikmũ,ũn têm a potência yãmĩxop, que é *amplificada* através da circulação dos cantos em seus corpos.

Para encerrar, apresento uma última imagem dessa dimensão de proximidade com as partes de corpos de outrem através de um canto. Não foi meu objetivo aqui analisar em minúcias os inúmeros cantos entoados nos rituais festivos tikmũ,ũn. Para tal, remeto o leitor para outros estudos (Campelo 2009; Pires Rosse 2011; Tugny 2011; Maxakali e Tugny 2009a, 2009b). Desejo apenas trazer a presença disso que discutimos ao longo do texto em torno de uma estética da quebra e partilha dos corpos. Muitas das imagens que os cantos entoados pelos yãmĩxop trazem apontam para uma experimentação sensível das partes dos corpos a serem ingeridos.

As intensidades relacionais entre os mōgmōkaxop (coletivo-espírito-gavião) e pessoas tikmũ,ũn sugerem um jogo intrincado de transmutação de perspectivas, em que as aldeias têm um devir mōgmōka quando estes passam uma temporada ali. A estética dos cantos desse rito aponta para esse intrincado jogo, que revela uma espécie de cunhadismo entre os dois bandos – mōgmōkaxop e pessoas tikmũ,ũn. Chamei esse entrelaçamento de uma “estética perspectivista da predação” (Campelo 2015). Como disse, a minha intenção

não será retomar todo esse material que está em minha dissertação de mestrado (Campelo 2009) e em Maxakali e Tugny (2009a), mas creio que um dos cantos que atravessa a relação entre mōgmōkaxop e pessoas tikmũ,ũn me remete a essa dimensão, tratada ao longo do artigo, concernente a uma quebra e partilha dos corpos. Neste canto, as partes do corpo de um Japuçá de Coleira (*Callicebus Cebidae*) são entoados ao longo do canto em um jogo de paralelismo em que, neste caso, os espíritos gaviões falam da experiência de comer partes do corpo do macaquinho. Concluo com a experimentação dos mōgmōkaxop de comer o corpo desse macaco através da canção abaixo, que é memoriada por meio dos corpos dos yãmĩxop e de pessoas tikmũ,ũn (Cf. Maxakali e Tugny 2009a: 146-149).

<p>Hoh ooh hoh ooh Hoh ooh hoh ooh</p> <p>yĩta āgxokup yĩnā ōgnāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh Hoh ooh hoh ooh</p> <p>yĩta āgxex yĩnā ōgnāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta āgxexnōy yĩnā ōgnāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta āgnāykup yĩnā ōgnāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta āgyōghiyñāg yĩnā ōgnāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta āgpat koxnoxñāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta ākotex ātānāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta āgyām nuknāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta āgpat kox yĩn ā ōgnāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta ĩmnux tamnāg xop pumiii</p> <p>Hoh ooh hoh ooh yĩta kohok naxxop hā ĩmnux tap nāg xop pumiii</p>	<p>ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô</p> <p>por quê não vejo carne no seu rabo?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô ô hô ôôô</p> <p>por quê não vejo carne na sua coxa?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê não vejo carne na sua outra coxa?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê não vejo carne no seu traseiro?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo sua cintura tão magrinha?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo suas costelas tão magrinhas?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo pelos vermelhos no seu corpo?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê o vejo tão çorcundinha?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê não vejo carne nas suas costelas?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê vejo suas mãos tão pretinhas?</p> <p>ô hô ôôô ô hô ôôô por quê a flor de fumo deixou suas mãos tão pretinhas?</p>
---	---

<p>Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh <u>yīta ākax koxnoxnāg xop pumiii</u></p> <p>Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh <u>yīta āgxox tāmñāg xop pumiii</u></p> <p>Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh <u>yīta āgkux hīynāg xop pumiii</u></p> <p>Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh <u>yīta hīnxeka kuptut vīxonā</u></p> <p>Hoh <u>oo</u> ooh <u>hoh</u> <u>oo</u> ooh <u>yīta topa kaàxnāg xop pumi</u></p> <p><u>yak haah</u></p> <p><u>xukux kanax xop te ÿmip áóg</u></p>	<p>ô <u>hō ôôô</u> ô <u>hō ôôô</u> por quê vejo seus olhos tão fundos pequenos?</p> <p>ô <u>hō ôôô</u> ô <u>hō ôôô</u> por quê vejo seus dentes tão pretos?</p> <p>ô <u>hō ôôô</u> ô <u>hō ôôô</u> por quê vejo sua testa assim <u>espremidinha?</u></p> <p>ô <u>hō ôôô</u> ô <u>hō ôôô</u> por quê seu rabo desce para baixo como <u>cana-brava em flor?</u></p> <p>ô <u>hō ôôô</u> ô <u>hō ôôô</u> por quê vejo Tupã lá no final?</p> <p><u>Diac haaa</u></p> <p>Nossas tias não estão por aqui</p>
---	--

Referências

ÁLVARES, Myriam Martins. 1992. *Yāmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakalii*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

CALAVIA SÁEZ, Óscar. 2009. "O canibalismo Asteca: releituras e desdobramentos". *Revista Mana*, 15(1): 31-57.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. 2009. *Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. Dissertação de Mestrado. PPGAN, Universidade Federal de Minas Gerais.

_____. 2015. "En torno a una estética perspectivista de la predación: ensayo etnográfico sobre la relación entre los pueblos tikmu, un/maxakali y los espíritus águilas". In: B. Brabec de Mori; M. Garcia & M. Lewy (Org.), *Sudamérica Y Sus Mundos Audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. 8 ed. Berlin: Gebr. Mann Verlag, v. 1. pp. 1-272.

_____. 2018. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ, ãn*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva/Fapesp.

- CLASTRES, Pierre. 1972. *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon. apud GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 33: 34-63.
- _____. 2012. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- GALLOIS, Dominique T. 1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 33: 34-63.
- HUBERT, Henry e MAUSS, Marcel. 2017 [1898]. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora.
- JAMAL, Ricardo Júnior; TUGNY, Rosângela Pereira de. 2015. “Guerra, Predação e alianças no sistema acústico Tikmũ,ũn”. *Revista Vórtex*, 3: 159-177.
- INGOLD, Tim. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- LANNA, Marcos; COSTA, Carlos Eduardo; SOUZA, Alexandre Coli. 2015. “Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de O pensamento Selvagem”. *Revista de Antropologia*, 58(1): 321-361.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mêbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O Cru e o Cozido (Mitológicas v. I)*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Mamei; MAXAKALI, Totó; MAXAKALI, Pinheiro. 2008. *Hitup,mã,ax: curar*. Belo Horizonte: Literaterras.
- MAXAKALI, Totó et al.; TUGNY, Rosângela. 2009a. *Môgmôka yôg kutex xi âgtux (Cantos e histórias do gavião espírito)*. Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- MAXAKALI, Toninho et al.; TUGNY, Rosângela. 2009b. *Yãmĩyxop xũnĩm yôg kutex xi âgtux (Cantos e histórias do morcego espírito)*. Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- MENEZES BASTOS, Rafael de. 2001. “Ritual, política e história no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da Jaguatirica (Jawari)”. In: B. Francheto & M. Heckenberger (Org.), *Os Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRJ. pp. 335 – 357.
- _____. 2006. “Música nas Terras Baixas da América do Sul: Estado da Arte (Primeira Parte)”. *Antropologia em Primeira Mão*, 86: 4-20.

- _____. 2013. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.
- _____. 2017. "Tradução intersemiótica, Sequencialidade e Variação nos Rituais Musicais das Terras Baixas da América do Sul". *Revista de Antropologia*, 60: 342-355.
- MONTARDO, Deise Lucy. 2003. "O fazer-se de um belo guerreiro - música e dança no jeroky guarani". *Sexta Feira*, 7: 34-40.
- PIRES ROSSE, Eduardo. 2008. *A explosão de Xunim. 2006/2007*. Dissertação de Mestrado (Etnomusicologia). Universidade PARIS 8, Vincennes-Saint-Denis.
- _____. 2013. *Kômãxop: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG - Brésil)*. Tese de Doutorado (Antropologia). Université de Paris-Ouest, Nanterre La Défence.
- PIEIDADE, Acácio Tadeu Camargo. 2004. *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.
- SEEGGER, Anthony. 2013. "Fazendo parte: sequências musicais e bons sentimentos". *Revista Antropológicas*, 24(2): 7-42.
- STADEN, Hans. 1974. *Dois Viagens ao Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia. *apud* GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 33: 34-63.
- STERPIN, Adriana. 1993. « La chasse aux scalps chez les Nivacles du Gran Chaco ». *Journal de la Sociétés des americanistes* (LXXIX). *apud* GONÇALVES, Marco Antônio. 1992. "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 33: 34-63.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. FFLCH, Universidade de São Paulo.
- TARDE, Gabriel. 2007. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1997. *Iepari: sacrifício e vida social entre os índios Arara*. São Paulo: Editora Hucitec Anpocs.
- TUGNY, Rosângela Pereira. 2011. *Escuta e poder na estética Tikmũ,ũn*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar editores.
- _____. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio". *Mana*. 2 (2): 115-144
- _____. 2002a. "Imanência do Inimigo". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 457-472.

_____. 2002b. "Xamanismo e sacrifício". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 457-472.

Recebido em 1 de novembro de 2019.
Aceito em 8 de maio de 2020.

Artigos

Discursos que nos arrumam: análises do *reality show* de transformação corporal “Arruma meu marido”

Fabiano Eloy Atílio Batista

Doutorando em Economia Doméstica/Universidade Federal de Viçosa

fabiano_jfmg@hotmail.com

Resumo

O presente artigo propõe uma análise do *reality show* de transformação corporal da mídia televisiva brasileira “Arruma meu Marido”, do programa *Hora do Faro* da Rede Record de Televisão. Busca-se identificar como seus discursos afetam a construção da corporalidade dos sujeitos na contemporaneidade, reverberando na dinâmica de interação social dos sujeitos. Dessa forma, buscamos, com este artigo, responder às seguintes questões: Quais discursos recaem sobre a corporalidade dos participantes do quadro? Como esses discursos estão associados a valores presentes em nossa cultura? Na discussão dessas questões, confirma-se que o corpo não é natural, mas socialmente construído no contexto da cultura, a partir de discursos e práticas regulatórias que formatam o indivíduo, habilitando-o ou desabilitando-o para as interações sociais.

Palavras-chave: mídia; Reality Show; identidade; corporalidade.

Abstract

The present article proposes an analysis of the reality show of corporal transformation of the Brazilian television media “Arruma meu Marido”, of the program *Hora do Faro*, of the Record Television Network. It seeks to identify how their discourses affect the construction of the corporality of the subjects in the contemporaneity, reverberating in the dynamic of social interaction of the subjects. Thus, we seek, with this article, to answer the following

questions: Which discourses fall on the corporality of the participants in the picture? How are these discourses associated with values present in our culture? In the discussion of these questions, it is confirmed that the body is not natural, but socially constructed in the context of culture, from the discourses and regulatory practices that shape the individual, enabling or disabling it for social interactions.

Keywords: media; Reality Show, identity; corporality.

Introdução

A corporalidade na sociedade contemporânea afeta significativamente a dinâmica social de interação entre os sujeitos. A idealização corporal divulgada pelo setor midiático e pelo comércio da corpolatria¹ promove mudanças na percepção corporal dos sujeitos, o que interfere na aceitação de si e do outro, impactando nas suas identidades e interações sociais.

A mídia se envolve ativamente na construção do mundo social. Ao levar as imagens e as informações para indivíduos situados nos mais distantes contextos, a mídia modela e influencia o curso dos acontecimentos, cria acontecimentos que poderiam não ter existido em sua ausência (Thompson 2009: 106).

Diante da supremacia das imagens idealizadas, aqueles que não se inserem no modelo hegemônico de beleza são estigmatizados e sofrem com a exclusão. Para inserir o sujeito nos valores hegemônicos, a indústria da beleza e a mídia oferecem uma diversidade de mecanismos, sendo um deles o quadro *"Arruma meu Marido"*, uma das atrações do programa de auditório *Hora do Faro*, apresentado por Rodrigo Faro, exibido semanalmente aos domingos às 15:30 horas na Rede Record, que tem como pressuposto a "transformação" do participante inscrito.

O quadro 'Arruma meu Marido' possui uma grande penetração na esfera da vida privada, tornando-a pública. Ao contrário da exposição da vida privada das celebridades (utilizado em vários tipos de *realities shows* e quadros televisivos), o quadro evidencia a vida de indivíduos comuns. São homens, trabalhadores, de classe média, casados, com filhos e que vivem uma vida simples.

1 Refere-se aos produtos de beleza, cosméticos, revistas, academias, moda, produtos fitness, clínicas estéticas e afins.

A proposta do quadro é que a família entregue a pessoa “estragada” para ser “arrumada” (como diz o próprio nome do quadro), pois no quadro ela é vista como uma mercadoria, para que possa ser inserida novamente na sociedade. Após um apelo de seus familiares, os inscritos selecionados para participar do quadro passam por uma análise por pessoas populares, mediante a exibição de sua foto nas ruas. Essas pessoas irão destacar as características menos atrativas de sua imagem, de acordo com a percepção estética de cada um (aparência física, idade e afins) e que serão de fundamental valia para legitimar a necessidade de mudança do participante no quadro.

Após a transformação, a imagem da pessoa transformada é novamente levada às ruas, mostrando o antes e o depois, para que a população possa apreciar a diferença na corporalidade, comprovando que a estética dos participantes do *reality* não estava de acordo com o padrão de beleza “aceitável” pela sociedade, o que contribui para legitimar e popularizar os ideais de beleza vigentes.

A partir da corporalidade primeiramente rejeitada e posteriormente aceita, indicada pela família e legitimada pelo apresentador e pela população anônima das ruas, o quadro fornece indícios para compreender como a corporalidade desses sujeitos interfere em suas vidas pessoais e em seus relacionamentos.

Para garantir a eficácia do programa, com seus apelos e discursos, ele conta com uma equipe habilitada para fazer a “transformação” do participante, que envolve cabeleireiros, dentistas, esteticistas, estilistas e outros profissionais do ramo da corpolatria, responsáveis por fazer a transformação corporal.

A força dos discursos do apresentador e profissionais responsáveis pela transformação é reiterada pelos familiares que, durante todo o programa, apontam os motivos que os levaram a fazer a inscrição do participante, com um forte apelo emotivo, deixando evidente que a corporalidade “inadequada” dos participantes atrapalha a dinâmica familiar e social e é causadora de sofrimentos.

O programa deixa evidente que diversos signos corpóreos (flacidez, sedentarismo, gordura, falta dos dentes, cabelos grandes e “mal cuidados”, dentre outros) simbolizam uma indisciplina ou até mesmo um descaso com o corpo (Goldenberg 2011), sendo os indivíduos culpabilizados pelo “fracasso” com o seu corpo. Em função dos mecanismos que possibilitam a classificação dos indivíduos de acordo com sua forma física, a aparência torna-se um ‘valor’ imprescindível para o reconhecimento do indivíduo dentro de um contexto social e familiar.

Dessa forma, buscamos com este artigo responder às seguintes questões: Quais discursos recaem sobre a corporalidade dos participantes do quadro? Como esses discursos

estão associados a valores presentes em nossa cultura? O objetivo é mostrar que o corpo não é natural, mas socialmente construído no contexto da cultura, a partir de discursos e práticas regulatórias que formatam o indivíduo, habilitando-o ou desabilitando-o para as interações sociais.

A escolha do quadro "Arruma meu Marido" se deu, dentre outros fatores, por ser o único da televisão aberta brasileira a ter um recorte de gênero no qual o homem é o personagem principal do processo de transformação. Nesse sentido, buscou-se produzir uma pesquisa que ampliasse as discussões sobre o corpo masculino inserindo-o em programas nos quais, culturalmente, colocam-se as mulheres como alvos prioritários da indústria da beleza e da boa forma.

Assim, ao nos referirmos sobre homens e mulheres, devemos, de antemão, compreender que os discursos empregados na construção de suas corporalidades são historicamente e culturalmente diferentes; sendo a corporalidade feminina, em muitas culturas, condicionada ao controle, colocada como "sexo frágil", e demonstrando, categoricamente, a hierarquização entre os gêneros e os espaços aos quais os corpos habitavam (sendo o corpo masculino – magro, branco, jovem e viril, mais valorizado). Portanto, compreender que cada cultura e sociedade intervêm sobre o corpo, denominando-o e construindo suas particularidades e seus atributos em detrimento a outros corpos, é importante para que possamos refletir sobre como foram criados os padrões que serviram como referências para que os sujeitos se construíssem enquanto mulheres e homens.

Dessa forma, a pesquisa trata de uma análise dos enunciados e das imagens produzidas pelo quadro da mídia televisiva "*Arruma meu Marido*", atendo-se às imagens e aos discursos inerentes ao corpo, que promovem exclusão e inclusão social dos participantes.

A pesquisa se caracteriza como descritiva, de natureza qualitativa, que trabalha os dados buscando os seus significados (Triviños 1987). A coleta de dados se deu mediante o método documental, que consiste no trabalho com documentos de diferentes formatos que fornecem subsídios analíticos e se compõe de registro de um determinado grupo (Oliveira 2007). Na pesquisa em questão, os documentos foram compostos por 3 vídeos relativos ao quadro "*Arruma meu Marido*", com duração média de 45 minutos cada, produzidos e veiculados a partir do ano de 2010.

Os dados foram analisados mediante a perspectiva da análise de discurso fílmico (Penafria 2009), bem como dos princípios da *Poética* (Gomes 2004), que propõem descobrir, compreender e apresentar os sentidos e significados presentes nos discursos,

nas imagens, nos sujeitos e afins, propondo, dessa forma, uma interpretação minuciosa do fenômeno estético em questão. Essa perspectiva considera os discursos como produtores de “verdades” que constroem e reconstróem os sujeitos, em função dos julgamentos sociais que ele aciona. As análises foram subsidiadas também por referências teóricas sobre corporalidade, cultura, identidade e mídia.

Exclusão e inclusão social pela corporalidade

A apresentação do quadro é carregada de significados que são de suma relevância para a compreensão dos ditames relativos à corporalidade dos participantes. Nesse processo, padrões e contratos sociais pré-estabelecidos são colocados à prova e revelam os modelos corporais veiculados em nossa cultura, que priorizam “[...] o destaque e a busca por um corpo “perfeito, saudável e jovem” (Trinca 2008: 3).

Antes da apresentação do participante, o apresentador Rodrigo Faro profere um discurso sobre o que esperar do quadro “*Arruma meu Marido*”, apresentando o quadro como uma solução para todos os problemas concernentes à corporalidade “inadequada” dos participantes, conforme analisaremos nos excertos a seguir:

Aquela boca cheia de dentes que um dia sorriu para a senhora no altar, que disse com aquela cara de galã, sim, hoje mais parece um galinheiro abandonado, não tem mais nada, está um buraco na boca, cabelo torto. Então, minha senhora, não perca tempo, chame o “Arruma meu Marido” minha senhora (Rodrigo Faro, P1, 2013).

O príncipe que virou sapo tem espaço garantido aqui no *Melhor do Brasil*. Tem, tem sim, minha senhora! Aquela boca cheia de dentes, que um dia sorriu para senhora no altar e disse assim, sim, né? Hoje aquela boca mais parece um galinheiro abandonado, né? Mas mesmo assim, a senhora ainda ama este homem com todos os defeitos? Então prepara-se, porque está no ar ‘Arruma meu Marido’ (Rodrigo Faro, P2, 2016).

Essa bola afundada no sofá minha amiga, lembrem-se, né, lembra daquele tempo, daquele gato que ouviu o seu sim no altar um dia, agora olha para ele e me diga o que a senhora vê? Um dinossauro? Um apetite e um ronco de mastodonte? Aquele cara que numa só virada na cama leva toda coberta, deixa a senhora com frio na madrugada, mas mesmo assim a senhora ama esse tiranossauro rex. Bom, se a senhora ainda acha que tem salvação, que dá para melhorar, o jeito é sair gritando: Arruma o meu marido! (Rodrigo Faro, P3, 2011).

Nos discursos, é repetidamente utilizado o uso de metáforas, hipérboles e expressões populares, proporcionando uma aproximação entre os telespectadores e o que quer se comunicar, utilizando-se de uma linguagem informal, entretanto, bastante depreciativa. Durante os discursos que envolvem o quadro, se observa o uso de palavras fortes e altamente depreciativas, tais como *“galinheiro abandonado”*, referindo-se a um lugar desocupado, sujo de fezes e com forte odor. O abandonado reporta ao vazio deixado pela falta de dentes. Outro trecho que nos chama a atenção é o *“bola afundada no sofá”*, que reporta a uma pessoa gorda, flácida, depondo dessa forma contra a corporalidade dos participantes e apontando sua forma física como algo ruim.

Ainda, no discurso de apresentação do quadro, são proferidas diversas palavras que depreciam a imagem dos participantes, notadamente sua corporalidade, demonstrando como alguns signos corpóreos e atitudes são abomináveis em nossa cultura: *“cabelo torto”* [cabelo desarrumado, descuidado]; *“Aquele cara que numa só virada na cama leva toda coberta”* [gordo, folgado e espaçoso], *“deixa a senhora com frio na madrugada”* [anti cavalheirismo].

O apresentador utiliza palavras opostas, com ênfase nas mudanças corporais negativas dos participantes no decorrer do tempo, tomando como referência a ocasião do casamento e a atualidade: *“O príncipe que virou sapo”* (P2), *“daquele gato que ouviu o seu sim no altar um dia [...] o que a senhora vê?”* (P3). As expressões enfatizam um processo decadente no tempo, que traz consigo coisas ruins, desagradáveis, que causam certa estranheza e abominação por parte de algumas pessoas, estigmatizando os sujeitos em decorrência de sua aparência e descuido. É proferido sempre um apelo para as questões amorosas e conjugais, demonstrando que mesmo se tudo estiver ruim, ainda há uma solução para a reconstituição dos vínculos afetivos: o *“Arruma meu Marido”*.

Os indícios de que o quadro é posto como um mecanismo de reinserção social dos indivíduos, que se encontram com a aparência corporal em desacordo com o esperado pela sociedade, é evidenciado nos excertos a seguir: *“[...] mas mesmo assim a senhora ainda ama este homem com todos os defeitos”* [se ainda há amor, a esposa deve inscrever o marido, pautando na harmonia entre o casal] (P2); *“[...] mas mesmo assim a senhora ama esse tiranossauro rex. Bom, se a senhora ainda acha que tem salvação, que dá para melhorar, o jeito é sair gritando: ‘Arruma o meu marido’”* [se ainda há esperança, se ainda, apesar da aparência desarmoniosa, a esposa ama o marido e quer continuar com ele, deve inscrevê-lo no quadro para que os vínculos familiares e afetivos possam ser reestruturados] (P3).

O quadro demonstra que os vínculos de sociabilidade dos participantes inscritos se encontram fragilizados em decorrência de suas aparências físicas. Suas esposas,

filhos e amigos enfatizam que não se sentem confortáveis em estar com uma pessoa cuja corporalidade não condiz com o esperado socialmente, privando-os, em muitos casos, do convívio familiar e social.

Rodrigo Faro: Está ruim?

Rosana: Ah, total.

Rodrigo Faro: Tudo?

Rosana: Tudo.

Rodrigo Faro: Tem que ser uma repaginada geral?

Rosana: Tudo, só não o coração dele, porque de resto tem que mudar tudo.

Rodrigo Faro: Então para o dentro não precisa mexer nada, só na casca?

Rosana: Só na casca (P2, 2016).

Rodrigo Faro: E a gente está recebendo também, olha o papai do Pucuthuco², Senhor Carlos, Dona Elisa [Mãe], olha o Lucas [filho], até a tia, o Cristiano, o Boaz, todo mundo está aí, o Alex, os amigos. Dona Elisa, eu quero falar com a senhora Dona Elisa, ele sempre foi assim? Por que o filho está meio acabado, não está Dona Elisa?

Dona Elisa: Ah, estava horrível, precisava de um tratamento urgente

[a mãe fala no passado, pois a transformação já está ocorrendo] (P3, 2011).

Nas falas supracitadas, observa-se que a corporalidade dos participantes é um ponto de insatisfação apontado por seus familiares. Diante disso, há fortes apelos para uma mudança geral, pois a forma física em que o participante se encontra, de certa forma, atrapalha a dinâmica da vida social e familiar.

A esposa pede para que seja realizada uma “repaginada” geral, mantendo, contudo, a essência de seu marido, pois, apesar de sua aparência física, a esposa demonstra que ele é um marido com ótimas qualidades e um bom coração, motivo pelo qual a continuidade do casamento vale a pena. Assim, é solicitado que seja “mexido” somente na casca, referindo-se a seu corpo, aos signos que se encontram em desarmonia com os padrões vigentes de beleza (P2).

No programa P3, observa-se o emprego da palavra “acabado”, que deriva da

2 Apellido do participante dado por seus familiares.

palavra acabado, associada, geralmente, a coisas e pessoas, velhas, gastas, abatidas, sendo empregada socialmente de forma negativa; se refere a algo que não se encontra com suas formas originais, que, por algum motivo, tais como processos decorrentes do tempo, acidentes, doenças e afins, modificam sua forma de se apresentar em sociedade. Deste modo, observa-se que “os códigos culturais estão inscritos no corpo, que, por sua vez, sinalizam o conjunto de regras, normas e valores do grupo, fornecendo uma via de acesso à estrutura social” (Fernandes 2004: 53), podendo exercer uma forma de inclusão ou exclusão dos sujeitos que não se adequam às normas de conduta socialmente impostas.

Observa-se que o quadro faz um duplo movimento: um que intensifica a feiura e exclui o feio, e outro que “arruma” o participante e o insere na sociedade. Pela arrumação que proporciona, o quadro é posto como um mecanismo de benfeitoria à sociedade, que proporciona elevação da autoestima e reestruturação de vínculos sociais. Dessa forma, o quadro se apresenta como uma espécie de ação assistencialista, mediante a qual as pessoas são ajudadas e reinseridas na sociedade.

Os participantes são apresentados pela estética do grotesco, enfatizando uma espetacularização de seus corpos, equiparados ao que acontecia nas atrações circenses da Idade Média (Vigarello 2012), em que pessoas com aparências distintas das demais (anões, deficientes físicos, anomalias genéticas, entre outros) eram atração, ainda que fosse outra a forma de espetacularização dos corpos, provocando nos espectadores reações que iam de risos ao choro, garantindo a espetacularização e o divertimento às custas do sofrimento de outros.

Tratados como “marionetes”, os participantes do quadro são covardemente humilhados e ofendidos em decorrência de sua corporalidade. Seus “defeitos” são potencializados por meio de efeitos especiais que desvirtuam sua imagem, provocando risadas do público e elevação da audiência.

O programa P1 se dá em torno do personagem Carlos, da cidade de Águas de Lindóia-SP, casado com Paula, e apresentado como Mago. O motivo de seu apelido fica evidente pela fala do apresentador Rodrigo Faro, carregada de estereótipos que estigmatizam o participante, “*esse cara parece que ele saiu de um livro de bruxarias, pessoal*”. Compará-lo a um bruxo ou mago é uma forma de reforçar aos telespectadores que a corporalidade dele não condiz com a que é socialmente aceitável, que causa medo e repulsa, fazendo uma analogia a personagens de filmes de terror, como evidencia o excerto: “*você de casa que curte um bom filme de horror, gosta de um terrorzinho, vai se deliciar*”. Por fim, ele enfatiza que ter uma determinada forma física e/ou aparência pode ser motivo de medo ou comédia: “*não precisa ficar com medo também porque aqui no ‘Arruma meu Marido’ a*

risada é garantida, né”.

Para se assemelhar ao mago/bruxo, Carlos se apresenta trajando uma roupa preta, um chapéu de ponta afinada, botas pretas na altura do joelho e segura uma espécie de cajado. Seu rosto é quase imperceptível, escondido atrás de uma longa barba e bigodes grisalhos que cobrem a sua boca e face. Ele possui longos cabelos grisalhos, dentes estragados e manchados, como mostra a figura 01.



Figura 01: Participante Carlos.

Fonte: Print do quadro ‘Arruma meu Marido’, Rede Record de Televisão, 2013.

No programa P2, o personagem chama-se Jovelino, conhecido entre seus familiares como Neno, é paulistano, trabalha no Instituto Butantan e é casado com Rosana. Durante a apresentação do participante, Rodrigo Faro enfatiza algumas características apontando-as como “[...] *uma viagem pelos sons, pelas cores, e pela beleza da pele negra*” (P2). Além disso, o apresentador relacionava o participante a fatos e acontecimentos históricos, especificamente da década de 1970, como mostra o excerto:

O ‘Arruma meu Marido’ desse sábado está com um balanço todo especial, quer ver só? DJ, som na caixa. E quem tem mais de trinta anos vai se lembrar dos Embalos da *Chic Show*, quem não tem vai saber que o *rapper* e o *hip hop* nasceram dali [...] (Rodrigo Faro, P2, 2016).

Jovelino é um dos poucos personagens negros que são “arrumados” no quadro. Parece que ele é selecionado para suprir uma demanda mercadológica de inclusão, demonstrando que os corpos negros também devem se render aos ditames de beleza

vigentes em nossa sociedade, mesmo que isso modifique sua identidade racial, fato que ocorre com o corte do cabelo *black Power*, por exemplo. Jovelino se apresenta trajando uma espécie de túnica com o brasão do time de futebol Corinthians, uma blusa na cor rosa abaixo desta túnica, uma calça na cor bege de modelagem larga e sapatos na cor marrom. O traje de Jovelino, a partir das análises elaboradas, possui muita informação e é usado de forma “errada” e em contexto “errado”, pois o mesmo se utiliza desta vestimenta para ir ao trabalho, o que se mostra incomum, uma vez que se apresenta, no programa, outros funcionários do Instituto Butantan trajando uniformes. Demonstra-se, assim, que existem roupas específicas para cada ocasião, e isso, ao longo do quadro, será informado pelos “peritos” (Giddens 1991) da moda.

Seu rosto apresenta uma barba baixa e grisalha, dentes danificados e com falhas, e cabelo com estilo *black power*, muito usado pelos negros nos anos 1970, e atualmente usado como forte símbolo cultural e de resistência. O participante se encontra, de acordo com o programa, com uma aparência de desleixo, conforme mostra a figura 02.



Figura 02: Participante Jovelino.

Fonte: Print do quadro ‘Arruma meu Marido’, Rede Record de Televisão, 2016.

No programa P3, o participante Jailton é conhecido como Cabelo, em decorrência dos longos cabelos que usava. Jailton é paulistano, casado com Telma. Por ele ser dono de uma oficina mecânica chamada ‘Cabelos Car’, é apresentado por Rodrigo Faro como um “apaixonado por motores [...] se ele pudesse ter uma piscina de óleo diesel na casa”.

Jailton se apresentou trajando uma camisa social xadrez, de manga comprida, nas cores azul, amarelo e rosa. Em sua apresentação, os *closes* de sua imagem são fechados, focando o rosto e ocultando o restante de sua vestimenta. Ele possui uma espécie de

barbicha e um bigode com pelos ralos, cabelos longos na altura do ombro, também ralos, e com entrada para calvície. Sua pele apresenta sinais de manchas e pequenos sulcos decorrentes de inflamações cutâneas (espinhas). Seus dentes encontram-se desalinhados e com falhas. Por ele ser um mecânico, é enfatizada a sua mão, com foco nas unhas sujas de graxa, conforme mostra a figura 03.



Figura 03: Participante Jailton.

Fonte: Print do quadro 'Arruma meu Marido', Rede Record de Televisão, 2011.

O modo de apresentação dos participantes evidencia, como enfatizado pela antropóloga Mary Douglas (1976), que a “desordem” e a “sujeira” são algo que nos causa repulsa. Na perspectiva da autora, a cultura nos condiciona a observar as coisas e a categorizá-las dentro da ótica da “limpeza”, da “pureza”, do “tudo organizado e limpo”.

Desse modo, a ordem condiciona nossos costumes a relacionar a impureza e a sujeira ao perigo. A ordem está pautada na organização, onde todas as coisas estejam alocadas em harmonia. Tudo o que está a nossa volta, desde coisas a pessoas, deve estar limpo de quaisquer “contaminações”. Assim, tentamos eliminar todos os aspectos que se encontram em desarmonia. Douglas (1976) aponta que qualquer coisa fora do lugar se caracteriza como uma ameaça, e assim as avaliamos como desagradáveis e as “varremos”, pois são um perigo em potência. Na visão da autora, a ordem leva as pessoas a organizarem o mundo e suas relações com aqueles com quem convivem. Deste modo, o quadro “*Arruma meu Marido*” elimina todos os signos corpóreos que se encontram em desarmonia com o esperado pela sociedade e possibilita estruturar uma “nova” pessoa, pautada na limpeza, na pureza e na ordem.

O antes da transformação e as possibilidades de melhorias

Durante todo o quadro “*Arruma meu Marido*”, é enfatizado que ser “bonito” funciona como um mecanismo de atratividade nas relações diárias, sendo que as pessoas que detêm melhores atributos físicos possuem maiores chances de serem bem sucedidas, e que as pessoas que não se enquadram nos padrões estéticos estabelecidos pela sociedade não usufruem das mesmas oportunidades. Assim, beleza e atratividade andam lado a lado, mas não se trata de qualquer beleza, mas da beleza hegemônica, veiculada pela mídia através das celebridades atuantes em novelas, programas, revistas e afins. Esse padrão muitas vezes é alcançado somente mediante intervenções da tecnologia fotográfica e computadorizada, do tipo Photoshop. Desta maneira:

Os indivíduos, além de serem levados a ver o mundo com as lentes do espetáculo, são incentivados a se tornar um de seus participantes pela imitação do estilo de vida dos personagens da moda. A imitação, contudo, não pode ir longe. A maioria nem pode ostentar as riquezas, o poder político, os dotes artísticos ou a formação intelectual dos famosos, nem tampouco fazer parte da rede de influências que os mantêm na mídia. Resta, então, se contentar em imitar o que eles têm de acessível a qualquer um, a aparência corporal. (Costa 2004: 230).

Nesse sentido, o quadro “*Arruma meu Marido*” busca intervir na aparência física dos participantes, de forma que venha a ajudar e a contribuir para que a corporalidade deles seja reformulada e facilite no relacionamento com sua esposa, seus familiares, filhos e amigos. A corporalidade “adequada” contribui no desempenho sexual e afetivo do casal, fornecendo a esses sujeitos uma reinserção no contexto social e no mercado das trocas simbólicas, pois “[...] o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída [...]” (Le Breton 2009: 10).

Os diálogos apresentados no quadro evidenciam que, após a modificação dos maridos, reestrutura-se sua performatividade dentro do contexto social e das trocas afetivas. Os apelos vinculam a beleza e a atratividade sexual entre o casal, com a possibilidade de se ter mais filhos e até a probabilidade da esposa ter que concorrer com antigas namoradas. Assim, as estratégias discursivas do quadro televisivo em análise corroboram as ideias de Butler (2008) de que os corpos na contemporaneidade das sociedades ocidentais são performativos, associados à ideia de sucesso. “Atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e

sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (Butler 2008: 164).

Na relação de complementaridade entre beleza e sexualidade, os homens que detêm certos atributos físicos e possuem “boa aparência” estão mais propensos à virilidade, possuindo melhores chances em suas conquistas, como podemos observar nas seguintes falas: *“Agora Paula, me ocorreu que se ele [marido] voltar bonito pode ser que aquelas outras namoradas, as três, voltem atrás dele”* (Rodrigo Faro, P1). O excerto evidencia que antes, quando o participante era considerado “feio”, ninguém se importava com ele, mas, com sua nova aparência, o marido se torna mais atrativo, mais viril, mais galanteador e conquistador. Diante da pergunta, a esposa responde: *“Eu vou estar preparada”* (P1). Semelhantemente, no Programa 2 o apresentador pergunta: *“Se ele [marido] ficar bonito você não vai ficar com ciúmes?”*, evidenciando que após a transformação o marido será mais cortejado e terá maiores oportunidades de galanteio. *“Claro que eu vou!”*, responde a esposa. Semelhantemente, no Programa 3, após a transformação a esposa menciona: *“A nossa relação, a gente briga muito, como todo casal, mas a gente tem muito amor um pelo outro, e a gente tem uma família, estamos querendo ter um filho agora”*. O apresentador completa: *“E [com o marido] arrumado vai ficar mais fácil, ele gato, imagina?”* A esposa responde: *“Vai dar mais gosto, tomara que venham gêmeos, e bem parecido com ele, né?”*. Os excertos evidenciam que a beleza está ligada à atração sexual e ao desejo. Além disso, a esposa deseja que os filhos se pareçam com o pai, que está mais “bonito” após a transformação, demonstrando como beleza é um elemento primordial na relação, além do desejo de que a beleza se perpetue nas novas gerações.

No decorrer do quadro, os participantes inscritos são tratados como uma mercadoria, como uma máquina com defeitos que necessita ser “reparada”, “consertada” e “reformulada”. Sem expor suas vontades, os participantes são tratados como “fantoques” humanos, dispostos a se adequarem ao que os outros acreditam que ampliaria sua beleza e atratividade. Conforme Trinca (2008: 3), “[...] nossa sociedade tanto cultua o corpo como não cessa de desprezá-lo, comercializá-lo e coisificá-lo. O corpo reina e padece diariamente”, como evidenciam os excertos.

Nesses diálogos, observamos explicitamente frases que corroboram tal metáfora, que apontam para o quão cruel é a realidade: *“Você não se sente lesada, porque afinal de contas isso é propaganda enganosa, você se apaixonou por uma cara bonito, sertanejo, e o que virou o seu marido, ficou daquele jeito, mostra aí como é que ficou o marido dela gente, olha aí, você não se sente lesada não? É um produto estragado. O produto estragou com um tempo, né? Estragou”* (Apresentador, P1). Nesse excerto, o casamento é posto enquanto uma propaganda enganosa, pois no anúncio o “produto” era bom e depois se tornou

ruim. Há um questionamento de se a esposa não se sente lesada, se não vai procurar seus direitos enquanto consumidora, pois ela adquiriu um produto estragado, ou à época com prazo de vencimento próximo, pois estragou drasticamente com o tempo.

Observamos nesses excertos elementos que indicam que o decorrer do tempo faz mal às pessoas, que o processo de envelhecer é ruim:

Rodrigo Faro: Comprou enganado ou não?

Rosana: Mais ou menos, ele era um pouquinho, sabe, largadinho, mas do jeito que está não era não.

Rodrigo Faro: Não era tão grave?

Rosana: Não era, agora está desesperador (P2, 2016).

Nessa fala, observa-se que a esposa, ao adquirir o “produto”, olhou e estava certa de que era o que queria. Contudo, ao chegar em casa observou que estava com defeitos que à primeira vista não eram visíveis; mas, olhando com mais atenção, percebeu que estava enganada, que os defeitos eram desesperadores. Assim, percebemos que o programa leva o participante e os telespectadores a acreditarem que os processos decorrentes do tempo afetam a corporalidade desses sujeitos, deixando-os desagradáveis aos olhos dos demais.

Outro aspecto evidenciado no quadro é que o corpo é fragmentado para ser arrumado em suas partes: cabelos, dentes, unhas e face. São apontados os “pedaços” nos quais se vê a “sujeira” que, de certo modo, causa repulsa. Por isso a sujeira deve ser eliminada e a ordem restituída. Essas partes “danificadas” levam os participantes e expectadores a entenderem que, “estão, reconhecidamente, fora de lugar, [e constituem] uma ameaça à boa ordem, e assim, considerados desagradáveis e varridos vigorosamente” (Douglas 1976: 194). Assim, essa fragmentação pode ser vista “como pedaços indesejáveis [...]”. Este é o estágio em que são perigosos; sua semi-identidade ainda se adere e a claridade da cena na qual se intrometeram é prejudicada pela sua presença” (idem 1976: 194). A figura 04 mostra o corpo apresentado em suas partes indesejáveis, confirmando o que deve ser “arrumado”, “reorganizado”, ou, como sugerido por Douglas, “varrido”, pois se tratam de pedaços desagradáveis de serem mostrados em nossa sociedade.



Figura 04: Fragmentação do corpo.

Fonte: Print do quadro 'Arruma meu Marido' (P1), Rede Record de Televisão, 2013.

Além da fragmentação visual, o apresentador Rodrigo Faro profere um discurso que antecipa tal apresentação. Nesse discurso, observam-se elementos que depreciam a imagem dos participantes, como no seguinte comentário proferido pelo apresentador: “Vamos recapitular, vamos fazer aquele **famoso tape feijoada, aquele feito em pedaços, as partes** [...] dá uma olhada, olha lá, olha só o sorriso de baixo, o sorriso visto por baixo, nariz, olha a lateral, o bigodinho. Aquela janelinha é legal para beijar ou é esquisito?” (P3, grifos nossos).

No excerto grifado acima, observa-se que o próprio apresentador faz uma fragmentação do corpo dos participantes, comparando-os aos pedaços de carne de porco (suíno) utilizados para o preparo da feijoada, colocados como “tape” [close, aproximação de imagem], estigmatizando, potencializando e evidenciando as partes do corpo que se encontram em dissonância com o esperado e valorizado culturalmente.

O novo homem após a transformação

Após um forte apelo emotivo dos familiares e o participante sofrer diversos tipos de intervenções em sua aparência, é chegada a hora de revelar para a família a “nova pessoa” após o processo de transformação. Um grande mistério envolve esse momento de revelação, em que um verdadeiro espetáculo coloca em prova tudo que foi dito no decorrer do programa. Após muito suspense, abre-se o telão e eis que surge o “novo” marido, quase irreconhecível. A todo o momento, o apresentador coloca em destaque o antes e o depois, destacando que tudo será diferente após a mudança. Somente após a transformação o

participante alcança a tão sonhada e almejada inclusão social.

O adeus ao “antes” e a celebração do “depois” é a base do quadro “*Arruma meu Marido*”. Através de inúmeras intervenções, na pele, nos dentes, no cabelo, na barba, os participantes adquirem uma nova feição. Aprendem também a se portarem e a se vestirem de forma muito diferente da condição em que eram apresentados no início do quadro. Dessa forma, o programa funciona como uma verdadeira pedagogia cultural (Sabat 2001), que ensina como ser aceito e parecer belo, seguro, confiante e bem sucedido em nossa sociedade.

A família enfatiza nessa hora que tudo será melhor dali por diante, a esposa beija seu marido como uma verdadeira cena de cinema, os filhos e amigos o abraçam e todos desabam a chorar, o que demonstra que a aparência ilegítima era o grande problema dentro da dinâmica social, conforme podemos observar nos seguintes excertos:

Rodrigo Faro: Não é possível, não é possível, o cara está parecendo galã. Mata mais a saudades, pode dar um abraço, dá um abraço mais longo, eles estão muito tempo, eles estão muito tempo sem se ver. Carlão, tem mais duas mulheres que estão querendo te abraçar. Vem cá meninas, vem cá Maísa, vem cá Marina, está aqui, olha, o paizão novo em folha, olha como está bonito, olha lá! Vem cá gente, até eu... vem cá Maísa, fica desse lado aqui. Vem cá Carlão, fica aqui do meu lado. Isso, gente até eu estou assustado de te ver cara. Ele ficou bonito ou não ficou galera?

Plateia: Ficooou.

Rodrigo Faro: Paula, o que você diz do teu marido agora?

Paula: Está muito melhor.

Rodrigo Faro: Está bonito?

Paula: Está muito bonito (P1).

Rodrigo Faro: Pois é. Vem cá Neno, vem cá Rosana, porque eu quero mostrar, eu quero mostrar para você que está em casa. Olha a mudança, olha como era o Neno e como ele ficou. Mostra aí, olha isso, olha isso, olha a mudança, gente. Oh Rosana, olha o sorriso! Rosana, melhorou ou não melhorou?

Rosana: Cem por cento (P2).

Rodrigo Faro: Mas o Melhor do Brasil arrumou o teu marido, o que seu coração está dizendo?

Telma: Ah, meu coração está ansioso para ver, para dar um abraço, um

beijo, eu sei que vai melhorar muito para a gente essa autoestima, ele estava precisando disso, não só eu, mas eu vendo ele feliz, eu fico feliz também.

Rodrigo Faro: Vai ter beijão?

Telma: Vai ter beijão, vai ter beijão (P3).

As falas evidenciam as transformações positivas, ocorridas nos participantes, enfatizando como os novos discursos referentes à corporalidade, quando os corpos adquirem um valor e uma aceitação perante a sociedade e seu círculo de convívio. O participante é transformado de pedaços de porco, de partes de uma feijoada, de um sujeito fragmentado e fracassado para um sujeito por inteiro. Passa-se também de um mastodonte e sapão para um galã, com possibilidades de um futuro promissor.

Observa-se que, após a transformação, os participantes, que antes eram criticados por suas esposas, familiares e pessoas na rua, agora são venerados como pessoas dignas de aceitação social. O programa permite que o participante passe da pessoa da qual se tem nojo, ao beijar uma boca sem dentes, semelhante a um galinheiro abandonado, do asco de se alisar uma pele áspera, ao deleite do beijo cinematográfico e do abraço apertado. Após a transformação, os participantes passam de preteridos a desejados, tornando-se aptos a receberem as mais variadas formas de afeto e carinho, que antes lhes eram negligenciados.

O programa possibilita que se passe de sujeito acabado, velho, gasto, abatido; ao “novo” sujeito, novo marido, novo pai, com novas possibilidades de existência e reestruturação dos laços afetivos e conjugais, que resultam na melhora significativa na autoestima de ambos, proporcionando a tão sonhada felicidade, ou reforçando a tão famosa frase “felizes para sempre” (P3). Assim, observa-se que a “nova” pessoa, com sua “nova” corporalidade, a partir de uma série de cuidados, tratamentos e controles do comportamento, da conduta, da atitude corporal, das práticas de limpeza, etiqueta e beleza, recebe novos padrões de comportamento, que, ao serem vinculados na mídia, fornecem um passo a passo de como encontrar a felicidade, melhorar a autoestima, reestruturar os vínculos sociais e afetivos, apontando os culpados por essa desestruturação e fornecendo diversos mecanismos para correção e reinserção dos sujeitos na sociedade.

Considerações finais

A intenção deste trabalho foi propor reflexões sobre as ações da mídia televisiva na (re)construção da corporalidade dos sujeitos na contemporaneidade, desvelando como

ela afeta a dinâmica de interação dos sujeitos em todas as esferas da vida: pessoal, sexual, familiar e profissional. A mídia, em especial a televisiva, é, em grande parte, a responsável pela informação passada para a sociedade brasileira, de modo que ela se torna modeladora de condutas e pensamentos. Suas programações são estrategicamente formuladas para este fim.

Os *realities shows* de transformação corporal difundem ideias massificadas e modos de lidar com o corpo. Programas como esses constituem mecanismos que legitimam os padrões corporais de beleza e contribuem para a criação de um fantasioso imaginário no qual a felicidade só será alcançada mediante a adequação aos ditames fornecidos pelo comércio da corpolatria, reiterado pela mídia.

Entretanto, observa-se que ao longo dos programas ora analisados não se leva em conta, ou é pouco explorada, a fala dos participantes da transformação. Eles são, em linhas gerais, tratados como marionetes, dispostos a serem manipulados por outrem nesse processo de reformulação de sua corporalidade. Recebem de forma passiva as críticas ora imputadas sobre seus corpos, reafirmando, por meio de uma discursividade, que eles realmente estavam “errados” e inadequados corporalmente face as demandas impostas culturalmente dos padrões de beleza. Assim, a adequação ou não a esses padrões contribui para que haja a inclusão ou a exclusão dos sujeitos na vida em sociedade. Para isso, os sujeitos moldam suas identidades mediante o que é exposto pela mídia, que fornece as referências para se encontrar o caminho da felicidade.

Enquanto sugestões de estudos futuros, deixamos registrada a necessidade de verificação, a partir de um estudo comparativo, de como as discursividades são constituídas a partir dos gêneros dos protagonistas que participam desses programas, ou seja, estabelecer, a partir das narrativas, como as construções de masculinidades e feminilidades são constituídas e veiculadas em programas de reality show de transformação corporal, bem como compreender como estas construções estabelecem ou não visões sobre o que é ser homem ou mulher em nossa sociedade.

Referências

- BUTLER, Judith. 2008. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- COSTA, Jurandir Freire. 2004. *O Vestígio e a Aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.

- FERNANDES, Rita de Cassia. 2004. *Significados da ginástica para mulheres praticantes em academia: corpo, saúde e envelhecimento*. Dissertação de Mestrado. PPG Educação Física, Universidade Estadual de Campinas.
- GIDDENS, Anthony. 1991. *As consequências da Modernidade*. 2.ed. São Paulo: UNESP.
- GOLDENBERG, Mirian. 2011. “Gênero, ‘o Corpo’ e ‘Imitação Prestigiosa’ na Cultura Brasileira”. In: *Saúde soc.* [online], 20(3): 543-553. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902011000300002. Acessado em 08/08/2016.
- GOMES, Wilson. 2004. “Princípios de poética (com ênfase na poética do cinema)”. In: M. Pereira; R. Gomes & V. Figueiredo (org.), *Comunicação, representação e práticas sociais*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora PUC.
- LE BRETON, David. 2009. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- OLIVEIRA, Alfredo Almeida Pina de. 2007. *Análise documental do processo de capacitação dos multiplicadores do projeto “Nossas crianças: Janelas de oportunidades” no município de São Paulo à luz da Promoção da Saúde*. Dissertação de Mestrado. PPG Enfermagem em Saúde Coletiva, Universidade de São Paulo.
- PENAFRIA, Manuela. 2009. “Análise de Filmes-conceitos e metodologia (s)”. In: *VI Congresso SOPCOM*, Lisboa. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-penafria-analise.pdf>. Acessado em: 30/01/2017.
- SABAT, Ruth. 2001. “Pedagogia cultural, gênero e sexualidade”. *Revista Estudos Feministas*, 9(1): 4-21. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n1/8601.pdf>. Acessado em 25/10/2017
- THOMPSON, John B. 2009. *Mídia e modernidade*. São Paulo: Vozes.
- TRINCA, Tatiane Pacanaro. 2008. *O corpo-imagem na “cultura do consumo”: uma análise histórico-social sobre a supremacia da aparência no capitalismo avançado*. Dissertação de Mestrado. PPGCS, Universidade Estadual Paulista.
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. 1987. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas.
- VIGARELLO, Georges. 2012. *As metamorfoses do gordo - história da obesidade no Ocidente: da Idade Média ao século XX*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Recebido em 17 de novembro de 2018.

Aceito em 10 de julho de 2021.

Tematizando uma casa-grande e um engenho de açúcar: efeitos da patrimonialização e herança colonial no turismo histórico

Márcia Lopes¹

Doutoranda em Estudos Urbanos pelo Iscte e UNL

marcia_regina_lopes@iscte-iul.pt

Resumo

Este artigo analisa a tematização de uma pousada comercial localizada em um município histórico da região Centro-Oeste. Nesse aspecto, analisa principalmente esculturas alusivas a estereótipos raciais integradas à tematização. O texto argumenta que existe uma estreita associação entre história oficial, patrimônio tangível e tematização que pressupõe a vitória econômica e simbólica luso-brasileira na formação de sua historicidade. Dividido em três seções, inicialmente o texto analisa as esculturas e os ambientes da pousada. A segunda seção apresenta dados sociodemográficos do município, discute nuances na formação do patrimônio material e apresenta o perfil do turista em visita à cidade. Termina refletindo sobre turismo e mediação responsáveis, propondo tanto para turistas quanto para governos e empreendedores interessados na representação afro-brasileira alternativas para criticar a produção da historiografia e reverter padrões que têm excluído mulheres negras ativistas da elite decisória nas questões envolvendo patrimônio e turismo histórico na cidade.

Palavras-chave: turismo histórico, turismo responsável, estereótipos raciais, escravidão, tematização.

1 Mestre em Antropologia Social pela UT-Austin.

Abstract

This article analyzes the thematization of a commercial inn located in a historic city in the Midwest region. It mainly analyzes sculptures alluding to racial stereotypes integrated into the thematization. In this aspect, it argues that there is a close association between official history, tangible heritage, and thematization that presupposes the Luso-Brazilian symbolic and economic victory in shaping its historicity. Divided into three sections, initially the text analyzes the sculptures and environments of the inn. The second section presents sociodemographic data of the municipality, discusses nuances in the formation of material heritage, and presents the profile of the tourist visiting the city. It ends by reflecting on responsible tourism and mediation, proposing both for tourists as well as for government and entrepreneurs interested in Afro-Brazilian representation alternatives to criticize the production of historiography and to reverse patterns that have excluded activist Black women from the decision-making elite in matters involving heritage and historic tourism in the city.

Keywords: historical tourism, responsible tourism, racial stereotypes, slavery, thematization.

Introdução

O artigo analisa a tematização de uma pousada situada numa cidade histórica goiana do ciclo do ouro. Busca compreender possíveis efeitos da patrimonialização do tangível sobre a cadeia produtiva do turismo local tendo como base a cidade em sua contemporaneidade. Argumenta que há uma supervalorização da herança cultural portuguesa católica – em detrimento de outros elementos formadores da cultura brasileira – e uma suavização do legado escravocrata. O gatilho que desencadeia a análise são esculturas encontradas na pousada que aludem a estereótipos raciais comuns em todo o continente americano cuja origem remonta à escravidão. A metodologia utilizada envolveu observação participante e não participante, produção de material fotográfico de cunho pessoal, pesquisa bibliográfica e levantamento de dados socioeconômicos do município e do estado de Goiás em diversos bancos de dados públicos. O nome da cidade visitada e da pousada foram omitidos para proteger seu anonimato. Nenhuma pessoa foi convidada a participar do estudo tampouco o estabelecimento foi informado acerca da pesquisa, portanto também não se obteve dos gestores da pousada permissão para realizar qualquer procedimento. Os dados foram coletados a partir da experiência pessoal

de turista e hóspede no município, uma escolha motivada pelo apreço à sua hospitalidade².

As imagens das esculturas não serão exibidas, permitindo que a leitora ou o leitor as imagine no ambiente tematizado. O objetivo principal é visionar formas responsáveis de interação entre quem assiste e o que é assistido e, desse modo, problematizar o turismo e a supressão da criticidade esperada dos períodos temporais dedicados ao descanso e lazer – férias, feriados e finais de semana (Baptista 2016: 349-363). Não será feita análise imagética por ver nisso a reatualização daquilo que se problematiza (Goldberg 1994: 185-205; Mills 1997: 9-40; Sullivan & Tuana 2007). Dividido em três seções, o artigo inicia descrevendo o ambiente tematizado e questionando a associação dos frescos da vida na cidade ao cativo, porque parece pressupor que a escravidão foi o preço inevitável a pagar para usufruir da existência simulada na pousada. Em seguida, analisa dados da cidade, explora nuances da formação do seu patrimônio material e o perfil do turista para concluir que prevalece a associação entre história e herança imaterial e material da matriz civilizatória portuguesa. Na última seção, ensaia possibilidades para turistas, órgãos públicos e empreendedores contribuírem na formulação de políticas de patrimônio e de turismo histórico comprometidas com o ajuste da imagem afro-brasileira, principalmente das mulheres negras, e com o incremento da participação dos movimentos feministas negros nas decisões políticas e oportunidades econômicas dessas atividades (Albernaz 2020: 1-19; Baron 2019: 235-251; Silva 2019).

Descobrimo a tematização: as esculturas e os ambientes da pousada

Esta seção inicial apresenta as esculturas alusivas aos estereótipos raciais “*mammies*” ou “mães pretas”, “Uncles Tom” ou “pretos velhos” e à imagem de Nossa Senhora Aparecida analisadas como componentes do ambiente tematizado. A seção ainda adentra, a partir de contribuições de Nelson (2001), um rico debate sobre a (im)possibilidade de representar o corpo negro nas artes plásticas que valorizam a literalidade, como o neoclassicismo. O texto sugere que prevaleceu na ambientação da pousada uma versão da diversidade racial brasileira que corrobora o entendimento histórico hegemônico apresentado pelos órgãos do patrimônio e empreendedorismo do turismo local. Tal versão da história supervaloriza a contribuição luso-brasileira e inferioriza a contribuição de outras matrizes civilizatórias formadoras daquela “comunidade imaginada” lembrando o mito da democracia racial e

2 Uma versão resumida do texto foi apresentada no Simpósio *Performance, Race, Violence, and the Body* em cumprimento dos requisitos avaliativos da disciplina de mes-mo título e publicada em inglês em 2009 no periódico informal dos estudantes da pós-graduação *Text, Practice, Performance* financiado pelo Américo Paredes Center for Cultural Studies.

até mesmo as correntes eugenistas (Anderson 1991: 163-186; Schwarcz 1994: 137-152).

Tematização é, no texto, entendida como a técnica utilizada na criação do ambiente aludindo a uma casa-grande e a um engenho de açúcar mantendo forte apelo à autenticidade da representação pela ligação estreita que mantém com a história oficial do lugar. A tematização está associada à pós-modernidade, ou seja, ao momento que nas sociedades ditas pós-industriais se inicia no final de 1950 e que, dentre outras características, critica as grandes narrativas e os sistemas de validação do conhecimento científico. (Baudrillard [1981]1991: 7-57). Para Beardsworth e Bryman (1999: 228-257), tematização alude ao conceito de “*quasification*”, que seria “a general process of fabricating an environment which can be experienced *as if it were something other* than the mere mechanism of its mundane production” (1999: 248-249, grifos do autor). Permite ao consumidor satisfação emocional e estética ocasionada ao fingir participar de dada experiência enquanto mantém-se em segurança na própria realidade e podendo obter disso ganhos simbólicos e aprendizagens (Featherstone 1990: 5-22).

A primeira visão problematizada das esculturas foi acionada pelo comentário de um afro-americano também em viagem de turismo. Quando pôs os olhos nas esculturas, exclamou “É uma *sexy mammy!*” e sorriu ironicamente. “*Sexy*” pôde ser justificado como nuance na representação do estereótipo racial “*mammy*” nos Estados Unidos e “mãe preta” no Brasil (Araújo 2000). A estátua da “mãe preta” tomou forma em um vistoso vestido vermelho, cabelos envoltos por um igualmente vibrante lenço amarelo e em mãos segurando uma cesta de flores comuns. Estava na entrada principal que levava ao jardim como que recepcionando quem chegasse. Outra estava na área das refeições. Nesse ambiente, pratos de antigas receitas eram servidos. Ao invés de numa mesa, as opulentas guloseimas estavam zelosamente dispostas num carro de boi bem polido e restaurado. Antigos utensílios domésticos e seus correspondentes contemporâneos foram arranjados nas paredes de modo que foi intuitivo estabelecer a comparação. O lugar era aprazível, mas, em meio a isso – como coadjuvantes no cenário –, as esculturas representavam afro-brasileiras escravizadas.

O comentário sobre a escultura desencadeou uma percepção racial desativada e daquele momento em diante mais estátuas tornaram-se visíveis. Eram praticamente idênticas, exibindo ligeiras variações como cores dos lenços, e vestidos e penteados. O artigo analisa essas esculturas e outras que serão apresentadas à medida que são também tornadas conhecidas as ambientações que compõem a pousada. As esculturas representam estereótipos raciais. Segundo Hall, estereótipo é:

[the] “part of the maintenance of social and symbolic order. It sets up a symbolic frontier between the ‘normal’ and the ‘deviant’, the ‘normal’ and the ‘pathological’, the ‘acceptable’ and the ‘unacceptable’, what ‘belongs’ and what does not or is ‘Other’, between ‘insiders’ and ‘outsiders’, Us and Them. It facilitates the ‘binding’ or bonding together of all of Us who are ‘normal’ into one ‘imagined community’; and it sends into symbolic exile all of Them - ‘the Others’ - who are in some way different – ‘beyond the pale’” (Hall 1997b: 258).

O conceito ficará mais inteligível no decorrer do texto, mas por hora pode-se afirmar que são práticas valorativas desumanizadoras. Segundo Hill Collins (2000: 69-96), “*mammies*”, ou “mães pretas” e “namoradeiras” no Brasil, têm origem na escravidão, quando mulheres de ascendência africana escravizadas eram obrigadas a cuidar das crianças das senhores em detrimento dos cuidados com os próprios filhos.

Grande parte do trabalho das babás ou empregadas domésticas não é remunerado ou é precariamente remunerado, a exemplo do que acontece com as profissões tidas como femininas, pois o cuidado é encarado como atributo natural das mulheres, e não como competência aprendida. “*Mammies*” são *controlling images* porque representam mal mulheres negras trabalhadoras domésticas desde a escravidão (Hill Collins 2000: 69-96). A cultura de massa se vale de inúmeras variações e releituras dessas imagens que controlam a representação das mulheres negras³. Ou seja, na cultura popular não faltam representações estereotipadas das mulheres negras. Somente à medida que rompem hierarquias tornando-se chefes, juízas, cirurgiãs etc., as mulheres negras podem enriquecer essas representações. “Mães pretas” simbolizam mulheres negras despretensiosas e bondosas, que só existem no desempenho de suas profissões, exercendo-as por instinto. São comuns aos regimes escravistas nas Américas.

Na cultura popular, como nas novelas, são também personagens autoritárias, aproximando-se de outra imagem comum, que é a “matriarca” (Hill Collins 2000: 69-96). Sua função é apoiar personagens protagonistas. Como *sidekicks*, possuem a aceitação do público, que lhe é bastante simpático⁴.

Não são problematizáveis pelo telespectador mediano, o que torna difícil sua plena identificação com o que até pouco tempo atrás eram os poucos papéis para atrizes negras na televisão e no cinema comerciais. Possuem relevância na trama porque estabilizam

3 O documentário “A negação do Brasil” (2000), o drama “As filhas do vento” (2004), de Joel Zito Araújo, e a comédia “Bamboozled” (2000), de Spike Lee, abordam tro-pos raciais.

4 Exceto pelo fato de haver atrizes brilhantes que conseguem roubar mesmo as cenas não feitas para elas, como Hattie McDaniel, ganhadora da estatueta de melhor atriz coadjuvante na premiação do Oscar de 1940, não há muito a ser feito com papéis se-cundários.

o enredo, mantendo-o circunscrito àquilo que o senso comum está habituado. Por isso, reproduzem as relações sociais tais como estão. Pierre (2006: 39-61), que analisou textos clássicos da antropologia à luz da obra de Toni Morrison, explica que a “presença africanista” no cânone é um recurso do escritor ficcional ou acadêmico para calibrar a visão de mundo da protagonista ou do antropólogo brancos (Morrison 1992: 110).

Além das “*mammies*” ou “namoradeiras”, havia outras estatuetas classificáveis como “Uncle Tom” nos Estados Unidos ou “pretos velhos” no Brasil, como sugere Araújo (2000). “Uncle Tom” é um termo derogatório utilizado para ofender homens negros ao representá-los como excessivamente obedientes. Intrigou o fato de em uma delas a única parte em tamanho real ser a corrente que envolvia os pés, reportando à escravidão. As diminutas esculturas dos homens negros, diferentemente das “*mammies*”, estavam distantes da área central e do jardim. Estavam numa pequena área decorada com tachos de cobre, como os utilizados na cozedura do melado de cana na fabricação do açúcar. A área de hospedagem era dividida em blocos e a réplica da moenda localizava-se entre eles. As edificações – mesmo suas partes mais recentes – em estilo colonial, os utensílios domésticos, as ferramentas da lavoura recriavam ambientes da casa-grande e do engenho, imiscuindo-os de elementos prazerosos como fartura e conexão com a natureza.

Alguém poderia questionar que, sendo as estátuas artesanais, não seria nem justo nem adequado analisá-las enquanto representações raciais. Entretanto, estarem mais ou menos próximas àquilo entendido por arte superior não é fortuito, mas central para compreender a hierarquização na forma como corpos negros ou brancos foram representados nas artes. Algumas escolas, como a neoclássica do século XIX, tentavam representar a realidade e criar uma obra perfeita, cujo imperativo moral subjacente, como ressalta Nelson (2001: 415), repousava na pressuposição da universalidade e no valor estético supremo do corpo branco. Nelson argumenta que evitar esculpir o corpo negro envolvia, dentre muitas técnicas, seguir um sistema classificatório similar ao racial americano, de modo que nos casos em que o escravo – ou mais apropriadamente a escrava – é representado, se tinha o cuidado de não exceder em aparência a regra *one drop rule*. A escultura da mulher escravizada não poderia ser mais que 1/8 negra, como no caso de *Octoroon* (1868), de John Bell⁵.

Diferentemente dos neoclássicos, os modernistas não tinham qualquer interesse na manutenção da literalidade. Na tentativa de valorizar o que havia de legitimamente nacional e apresentar uma obra justa com a contribuição da matriz africana à cultura

5 Em 2014, uma emissora de televisão envolveu-se numa polêmica ao rescindir o con-trato de Nayara Justino, eleita nova Globeleza. A emissora alegou que ela era uma mulher negra muito escura para o papel. Para seu lugar, escolheu uma mulher negra mais clara.

brasileira, feito não alcançado por outros estilos de época, também resvalaram nos tropos da história colonial. Basta conferir obras como *A negra* (1923), de Tarsila do Amaral, *Café* (1935), de Cândido Portinari, e mesmo o texto literário *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade. Ademais, se de fato não houvesse um viés racial – mesmo que inconsciente – na escolha das peças, as estátuas poderiam ser clássicas ou neoclássicas. Desse modo, a tematização, ao empregar as esculturas, corrobora a hierarquização do ideal estético no qual seria mais difícil a negritude ser representada pelos neoclássicos que pelos modernistas e, portanto, muito mais presente no artesanato⁶.

A história nacional também ajuda a compreender o apelo desumanizador manifestado nas esculturas. Nesse sentido, vale compreender a resposta do cenário à etiqueta racial vigente. As esculturas, mesmo envolvendo estereótipos, são uma tentativa de dissuadir o racismo. Nessa versão da história, preconceituoso é não ter em nenhum lugar a presença africana. O papel da mulher negra simbolizado pelas esculturas, central para presumivelmente dissuadir o racismo, é também central para a história do país. A questão é: que papel é esse? Schwarcz (1994: 137-152) comenta que na virada do século XIX para o século XX, o debate sobre raça no Brasil estava polarizado entre as escolas de medicina (Bahia e Rio de Janeiro) e as escolas de direito (Recife e São Paulo). No cerne do debate estava o suposto fato de que o país recém-saído da escravidão havia sido degenerado pela mistura das raças.

Essa miscigenação, décadas à frente, seria celebrada por Freyre ([1933] 2003) como prova do caráter mais benevolente da escravidão no Brasil e depois desbancada por Nascimento (1989: 57-90) a partir das suas teses de genocídio negro. Sendo o Brasil uma colônia de exploração, havia um déficit populacional de mulheres europeias, o que levou colonizadores a manterem relacionamentos assimétricos com mulheres de ascendência africana⁷.

Para a elite nos primórdios do século XX, o futuro dependia de reformas sanitárias, urbanizadoras e migratórias (Azevedo 1987: 17-32). Concomitantemente, o futuro da nação dependia de políticas reprodutivas e de manter controle biológico sobre a mulher negra – através do planejamento familiar, de esterilizações forçadas e de práticas representacionais patologizantes (Araújo 2000; Caldwell 2007; Santos 2008: 119; Hill Collins 2000: 69-96). Portanto, subjacente à mestiçagem romantizada por Freyre, como Pierre (2006: 39-61) adverte, havia mais que discurso. Por isso, desarticular os

6 A obra de Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil* (1831), foi influenciada pelo neoclassicismo (Leenhardt 2013: 509-523). Apesar da importância das suas litografias e aquarelas, não se pode negar que em muitos momentos o artista francês também imprime traços desumanizadores nos personagens africanos de suas cenas.

7 A literatura brasileira é permeada de relacionamentos similares. Um bom exemplo é o casal João Romão e Bertoleza, do romance naturalista *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo (1890).

mecanismos do racismo exige mais que a suposta celebração da diversidade tematizada na pousada (Goldberg 1994: 185-205; Mills 1997: 9-40).

Convém mencionar mais um importante elemento temático: a imagem de Nossa Senhora Aparecida. A pousada era formada por blocos de cabanas rústicas circundando e voltadas para o jardim onde mais “*mammies*” foram instaladas. No jardim, árvores frutíferas criavam uma generosa área verde aproveitada por redes e veículos dos hóspedes. Em seu núcleo, havia uma piscina e ligeiramente acima foi construída uma capela. No altar da capela havia uma imagem da santa católica padroeira do Brasil. Como propõe Vargas (2004: 443-470), embora preconceituosos, brasileiros têm preconceito de ter preconceito. Trata-se de um discurso que nega importância ao pertencimento racial na definição das relações interpessoais. Portanto, para entender o discurso de raça no país deve-se considerar que ele normalmente passa pela sua negação.

Não seria incomum acionar um antepassado de ascendência africana ou lembrar alguma canção que exalta a morenidade quando fosse apropriado. Mas essa celebração pararia por aí. No cotidiano, há aceitação tácita das hierarquias nas quais afro-brasileiros são minorias em posições de prestígio e nos ideais estético-culturais. O padrão de beleza nacional ainda supervaloriza elementos fisionômicos como pele, cabelos e olhos claros, traços finos, cabelos lisos, mais comuns entre pessoas de ascendência europeia. Desse modo, uma santa negra como Nossa Senhora Aparecida, *token* entre os santos, ainda que importante no dimensionamento da contribuição africana para a história nacional não livra a tematização de sua cumplicidade com a desumanização incentivada pelos estereótipos presentes no artesanato, na arte ou na cultura popular etc. Essa forte presença negra no catolicismo tematizado na pousada é um sinal positivo na batalha ideológica pelo respeito ao legado africano, mas não é suficiente para liberar a tematização da cumplicidade com o racismo.

Os rótulos raciais das esculturas surgiram na escravidão para criar inferiorização racial, mas circularam e circulam em contextos racistas abertos como Apartheid e Jim Crow, em contextos velados onde prevaleceram políticas de branqueamento e genocídio e mesmo em sociedades que não viveram o colonialismo/escravismo. Entendimento *bottom-line* suportado pelo artigo seria o de que se a experiência brasileira não foi – e não é – antirracista, então não foi diferente de Apartheid ou Jim Crow. O controle da representação é uma disputa não superada para afro-brasileiros. O artigo objetiva contribuir para desarticular mecanismos da representação patologizante a partir do argumento de que todos estamos contemporaneamente implicados na produção de conhecimento e em práticas cúmplices com o racismo (Boodman 2017; Hesse 1997: 85-102; Pierre 2006: 39-

61; Sullivan & Tuana 2007). Como argumenta Bento (2002: 25-58), é um erro achar que cabe aos afro-brasileiros resolver as dissonâncias cognitivas ocasionadas pelo racismo.

A cidade, o patrimônio e o turista

Esta seção, composta por três partes, primeiramente contextualiza o surgimento da cidade e apresenta dados sociodemográficos. A segunda parte destaca que o sucesso das políticas de patrimônio e do empreendedorismo turístico se deu sem incorporação da crítica dos movimentos sociais nos últimos 20 anos e sem a participação visível de afro-brasileiras com bagagem nesses movimentos nas instâncias decisivas. A última seção analisa o perfil do turista em visita à cidade para lembrar da importância do lugar de fala e do conhecimento situado nas estratégias antirracismo. Encerra-se destacando ser um equívoco achar que a luta pela igualdade racial é apenas negra, pois não faltam situações em que todos estamos como turistas, agentes do setor público ou empreendedores implicados nas reproduções de desigualdades.

De acordo com o Censo de 2010, trata-se de um município formado por um contingente populacional cuja maioria – formada por pardos, brancos, pretos, amarelos e indígenas – auferia rendimentos mensais de até dois salários-mínimos, havendo uma pequena elite formada por brancos e alguns indivíduos pardos com rendimentos mensais acima de 15 salários-mínimos⁸. Isso significa que, até 2010, os setores de patrimônio e turismo potencializaram suas vantagens, tornando a cidade, após décadas de estagnação, em destino do turismo histórico, atraindo considerável atenção de possuidores do tempo livre sem que essa nova potencialidade econômica tivesse afetado as dinâmicas de perpetuação das desigualdades. Ou seja, continuamente criou uma pequena elite de indivíduos majoritariamente brancos e uma massa populacional de pessoas em condição de pobreza ou de classe média baixa na qual afro-brasileiros estão super-representados.

A cidade integra o grupo de municípios históricos goianos e mato-grossenses, localizando-se nas proximidades de duas metrópoles da região Centro-Oeste, cidades planejadas a partir da arquitetura e do urbanismo modernista – Goiânia e Brasília. Os portugueses e seus descendentes (e africanos e seus descendentes) chegaram à região nas primeiras décadas do século XVIII, dando início às explorações mineradoras (Furtado 1999; McCreery 2006: 1-23)⁹.

8 Para acessar os dados do estado de Goiás, cf. Portal do IBGE. Disponível em <https://bit.ly/3n9TVRB>. Acesso em 10 de abril de 2021.

9 O regime colonial no Brasil estendeu-se desde a chegada dos portugueses até 1822 – quando o Brasil

Por volta de 1800, as minas entram em decadência e a agricultura, associada ao comércio, torna-se seu sustentáculo econômico. Na virada para o século XX, as rotas comerciais movem-se para outros municípios e a economia estagna. Tanto a criação de Goiânia (1930-1934) quanto a de Brasília (1957-1960) exercem influência sobre a economia do município, dinamizando atividades relacionadas à extração de quartzolite (Azevedo & Alves 2010: 87-101).

As comunidades ecológicas e místicas chegam na década de 1980 e formam ecovilas sustentáveis. Somente a partir da década de 1990 torna-se atração turística. As notícias sobre a pequena cidade se espalham, atraindo turistas, futuros empreendedores e moradores para o lugar. Baseado nas observações realizadas nas visitas ao município, foi possível notar que o estabelecimento desses influentes novos habitantes não diminuiu o prestígio das famílias tradicionais. Pode-se dizer que a promoção e manutenção do turismo histórico demandou influência econômica e política especialmente dos residentes tradicionais de origem portuguesa e católica, cuja presença oficialmente conhecida e valorizada está em todos os lugares: da arquitetura, passando pela arte e culinária, e englobando as celebrações.

Os índices de qualidade de vida e distribuição de renda melhoraram segundo os últimos censos, mas a pobreza é um problema. O Índice de Desenvolvimento Humano do município (IDH-M) era 0,388 em 1991; 0,556 em 2000; e 0,693 em 2010¹⁰. Comparar o perfil socioeconômico do município com o do país permite melhor compreender o significado desses dados. Segundo o United Nations Development Programme (UNDP), em 2019 o IDH do Brasil era 0,761¹¹. Nos últimos censos, esses números falavam de um país muito mais pobre: era 0,492 em 1991; 0,612 em 2000; e 0,727 em 2010. Portanto, em todos os anos analisados, o IDH do município esteve abaixo do IDH do país. Em 1991, o município estava no grupo de muito baixo desenvolvimento humano, e em 2000 e 2010 estava no grupo de médio desenvolvimento humano. Já o Brasil desde 2010 sustenta-se entre os países de IDH elevado – com índices entre 0,700 e 0,799. A partir dos dados do último censo também foi possível investigar sua composição racial, como pode ser visto no gráfico abaixo.

foi elevado ao status de império. A escravidão durou até 1888. Entre-tanto, o colonialismo é entendido como um processo mais amplo de dominação política, econômica e social e mesmo da produção de conhecimento (Césaire 1978).

10 Para acessar os dados do estado de Goiás, cf. Portal do IBGE. Disponível em <https://bit.ly/3n9TVRB> Acesso em 10 de abril de 2021.

11 O UNDP disponibilizou síntese dos dados do Brasil, cf. "Human Development Re-ports: Brazil". Disponível em: <https://bit.ly/2G9lWb7> Acesso em 10 de abril de 2021.

Distribuição dos grupos de renda por cor/raça

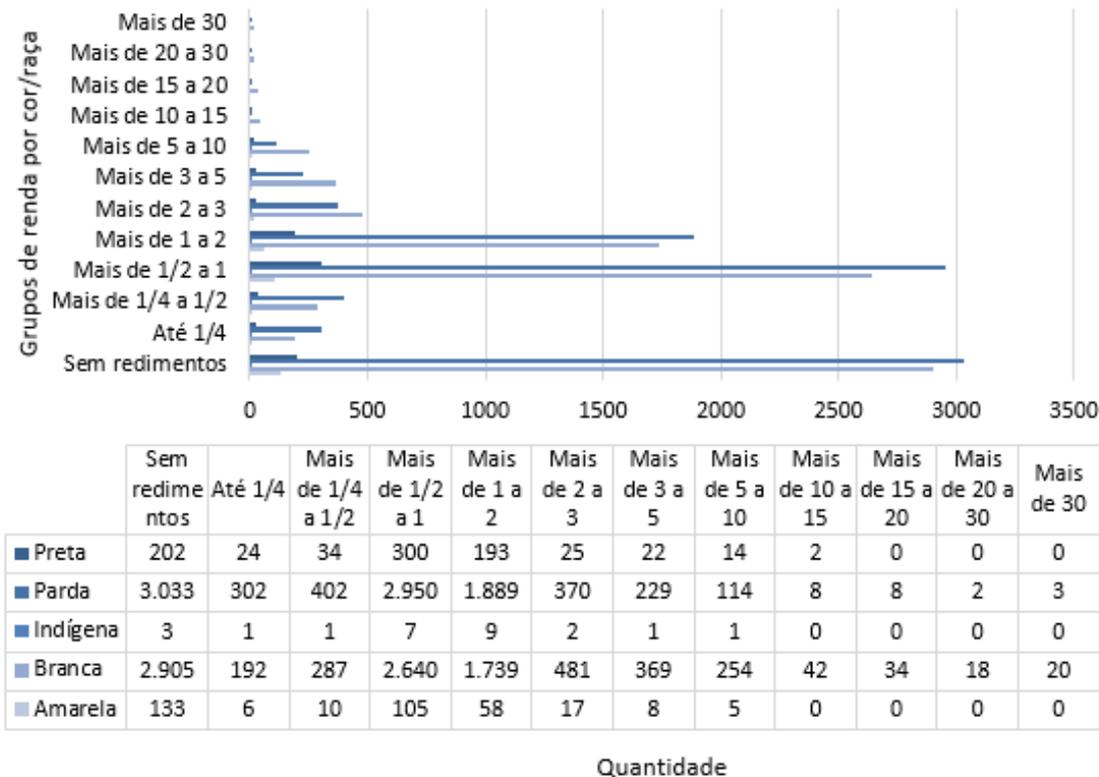


Figura 1: Distribuição dos grupos de renda segundo critério cor/raça

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Censo IBGE (2010).

Depreende-se dos dados que a maior parte da população, composta por indivíduos de 10 anos de idade ou mais, auferia rendimentos mensais de até no máximo dois salários-mínimos. Havia pouquíssimos indivíduos classificados nos grupos a partir de mais de 10 salários-mínimos. Não havia nenhum indivíduo de cor preta, amarela ou indígena nos grupos de rendimentos a partir de mais de 15 salários-mínimos. Apenas indivíduos brancos e pardos adentraram esses grupos. Entretanto, deve-se ponderar que o grupo pardo forma o maior contingente populacional do município, estando à frente até mesmo do total de indivíduos brancos e que também é a maioria dos enquadrados no grupo de sem rendimentos. Desse modo, os grupos pardo e preto, formando a população afro-brasileira, juntamente com os grupos indígena e amarelo, estavam em desvantagem econômica quando comparados ao grupo branco. Isso não significa que apenas a elite econômica, quer como gestora pública quer como empreendedora privada, participa nas atividades do turismo histórico, nem que essa constitui sua principal fonte de renda.

No censo de 2010, a população girava em torno de 23 mil pessoas, estando em 2020 estimada em aproximadamente 25 mil habitantes. Comparado a outros municípios de tamanho similar, sobressai-se pela exploração do potencial turístico, cuja competitividade oscila entre os níveis 3 e 4 na escala do Ministério do Turismo.¹² Mesmo que em relação a outros municípios se destaque pela relativa complexidade urbana e presença de serviços e equipamentos públicos, ainda apresenta desafios no campo da educação. Por exemplo, o acesso ao ensino superior foi por muito tempo um problema. Até hoje, a cidade conta com poucas filiais de faculdades privadas e só em 2006 recebeu um *campus* da universidade estadual. Antes disso era necessário, mesmo para a elite, deslocar-se para as capitais se quisesse frequentar universidades mais capacitadas.

Patrimônio e turismo histórico como vitória simbólica e econômica branca

Os órgãos do patrimônio souberam capitalizar potenciais históricos através de diversas intervenções arquitetônicas e urbanísticas ao longo das duas últimas décadas, criando ou reforçando a atratividade do chamado centro histórico. Já o empreendedorismo local trabalhou no sentido de criar infraestruturas de bens e serviços para atender a demanda turística, como pousadas, *hostels* e restaurantes. Juntos, esses setores têm conseguido com êxito implementar principalmente uma agenda de *marketing* histórico da cidade, que gradualmente a capacita para o ingresso no competitivo mercado do turismo global. Isso ocorreu sem que tenha havido um questionamento incisivo e crítico acerca do legado escravocrata e sem possibilitar aos afro-brasileiros acesso a posições estratégicas nas novas oportunidades econômicas emergentes (Forti 2017: 80-102; Jacques 2003: 32-39; Sá Barreto & Medeiros 2020: 667-691; Tanaka *et al.* 2018).

Sobre as políticas de patrimônio, o arruinamento da igreja católica negra é um nítido exemplo da seletividade das ações. Conversas com moradores revelaram que assimetrias de poder se fizeram inegáveis na preservação arquitetônica. Informaram que havia uma igreja católica para o culto de africanos e descendentes, porque eram impedidos de frequentar igrejas reservadas às elites. Construída de frente para a igreja matriz, do templo negro restam poucos e dispersos vestígios. Sua gradual ruína e consequente dissipação na paisagem do centro demonstram que a inação preservacionista desvaneceu a materialidade arquitetônica da opressão, deixando a localidade para ser interpretada

12 Embora não seja um estudo recente, o Ministério do Turismo, o Sebrae e a Fundação Getúlio Vargas construíram um índice que mensura a competitividade do município no turismo. Para acessar os dados de 2015, cf. "Índice de competitividade do turismo nacional - 2015". Disponível em <https://bit.ly/3t5Ri5E> Acesso em 10 de abril de 2021.

como região na qual prevalece a matriz portuguesa católica e livrando-a das construções que evidenciavam o disciplinamento impostos aos demais grupos civilizatórios. Se preservada, a igreja negra seria testemunho do cotidiano não laboral dos afro-brasileiros num contexto de segregação racial. Como explica Foucault, a história não é em si; antes, “rompe o instante e dispersa o sujeito em uma pluralidade de posições possíveis” ([1971]1999: 58). Portanto, todo sentido é uma imposição que violenta as coisas e todo sentido pode ser provisório. Os órgãos de patrimônio e outros atores locais são agentes privilegiados na imposição desses sentidos. Por isso, não se deve perder de vista que o discurso é também aquilo que se busca, não funciona apenas como tradutor das lutas (Boyer 1994: 129–202; Foucault [1971] 1999).

Quando uma paisagem cultural, uma edificação ou um conjunto arquitetônico tornam-se patrimônio, a suposição tácita é que, como argumenta Sant’anna (2015), alcançaram novo patamar existencial. Passam a ter valor transcendental e coletivo. Se deixam de existir, supostamente não tinham valor de patrimônio. Mas, de fato história é imposição de sentidos, como argumenta Foucault ([1971]1999), e o patrimônio transmite esses sentidos pelo apelo à perenidade da sua representação no tempo, como sugere Jeudy (2006). As políticas de patrimônio e de turismo reatualizam as hierarquias ao se tornarem atividades econômica e simbolicamente lucrativas apenas para a elite majoritariamente branca local, que pode manejar seu capital racial, simbólico e econômico na imposição dos sentidos e não se ver implicada na perpetuação das desigualdades. Da maneira como estão, impõem, para Bento (2002: 25-58), exclusão moral. Segundo a psicóloga, afro-brasileiros são colocados à margem e impedidos de participar das zonas morais – que seriam as zonas de decisão sobre as políticas de patrimônio e turismo. Na melhor das hipóteses, até poderiam delas participar na condição de reforçar a hegemonia em curso (Bento 2002: 25-58).

O turista: das metrópoles à pequena cidade histórica

A cidade nunca foi visitada durante as festas tradicionais, optando-se sempre por viagens de finais de semana durante meses de férias. Ao longo de duas décadas, popularizou-se entre os destinos turísticos. Se inicialmente esses grupos eram restritos e elitizados, predominando turistas brancos da classe média-alta, passada uma década, seu perfil já tinha se diversificado de maneira significativa. Esse entendimento foi também reforçado em conversas com moradores e trabalhadores locais. A mudança no perfil pode ser explicada pela publicidade de “boca em boca” feita pelos primeiros visitantes, pela

cobertura midiática dos jornais de circulação regional e pelo próprio *marketing* da cidade. Mesmo com diversificação, as observações indicam a hegemonia do pertencimento à classe média e média-alta branca, talvez católica, do turista normalmente atraído pela cidade. Casais, grupos de amigos e famílias provenientes de Goiânia e Brasília são os perfis mais comuns dos turistas durante finais de semanas regulares, cambiando para grupos jovens durante festividades como Carnaval, Réveillon e Semana Santa.

Se são experiências que possam contrastar com aquelas vivenciadas nas metrópoles próximas o que buscam os turistas, na pequena cidade não faltam opções. Existem alternativas voltadas às festas católicas, ao ecoturismo, à gastronomia e à arquitetura. Setores públicos e o empreendedorismo privado investem em programações para usufruto do tempo livre que potencializam nesses roteiros diferenças em relação aos grandes centros. O apelo à historicidade é, sem dúvidas, o diferencial mais marcante (Baptista 2016: 349-363; Coelho & Valva 2010: 204-215; Farias, Souza & Coelho 2018: 1-17; Freitag 2003: 115-126; Holston 1989; Jacques 2003: 32-39). Hospitalidade em oposição à liberação e tradicionalismo em oposição ao anonimato também contam como fatores que diferenciam a pequena cidade histórica de cidades como Goiânia e Brasília (Simmel, 1969: 47-60). Entretanto, isso ocorre deixando praticamente intocados os padrões epistemológicos que circulam globalmente aos quais estão habituados tanto moradores das metrópoles quanto da cidade histórica, capacitando-os à apreciação passiva da cultura dominante local (Allis 2016: 94-117; Carrington 2012: 961-970; Dávila 2003: 21-51; Goulart 2020: 147-173; Hall 1997b: 223-290).

Como será apresentado na próxima seção, é importante destacar que a mentalidade racial preponderante não é exclusiva de pessoas brancas com poder aquisitivo. Todos, sem exceção, somos mais ou menos afetados pelas mesmas dinâmicas raciais. Funcionando em escalas bastante amplas, essas imagens de mulheres e homens negros circulam entre os continentes através da publicidade, como destaca Hall (1997a: 15-30; 1997b: 223-290); da antropologia e da literatura, como apresentam Pierre (2006: 39-61), Morrison (1992) e Vieira (2019: 154-160); da escultura como ressalta Nelson (2001); dos esportes, como lembra Carrington (2012: 961-970); e da cultura popular, como ressaltam Araújo (2000) e Hill Collins (2000: 69-96). Por isso, é possível tematizar casas-grandes, engenhos de açúcar e reforçar estereótipos raciais sem ocasionar mobilização na opinião pública. A mentalidade presente nas dinâmicas dos órgãos públicos e do setor privado deixa espaço residual à democracia participativa e à participação afro-brasileira engajada nos planos simbólicos e nas oportunidades econômicas do turismo histórico. De fato, por residualmente adentrarem no campo das oportunidades econômicas, não puderam

reforçar sua perspectiva identitária ou seu lugar de fala ao longo da história nacional (Haraway 1988: 575-599; Foucault [1971] 1999).

Turistas e mediação responsáveis

Nesta seção, são apresentadas alternativas para problematizar o legado escravocrata no turismo histórico. Visitantes têm importância fundamental para a consolidação dessas alternativas, porque muito da atenção econômica se concentra no consumo. Se consumidores podem exercer pressão sobre a oferta de bens e serviços, não é motivo para isentar gestores públicos e empreendedores de responsabilidades em garantir mais participação afro-brasileira nas decisões envolvendo o turismo histórico. Por isso, a seção também analisa caminhos que governos e empreendedores têm seguido para incorporar demandas encaminhadas pelo público consumidor.

Turistas das cidades históricas precisam contar com boa dose de criticidade e estarem sempre atentas ou atentos aos pressupostos implícitos em práticas arraigadas nas comunidades anfitriãs. Só o fato de sair do ambiente familiar já significa rupturas de sentido significativas e isso favorece a percepção de limitações cognitivas que definem as valorações sociais alheias ou próprias. Qualquer pessoa na condição de turista deve estar atenta a essas questões, compreendendo sua *positionality*, ou seja, seu lugar de fala ou sua perspectiva (Pierre 2008: 115-135; Haraway 1988: 575-599). “Audiência responsável”, tradução livre para *responsible viewership*, é o conceito que dá conta desses questionamentos e no texto está em diálogo com a obra de Nelson (2001; 2007: 45-55). Foi traduzido como sinônimo de recepção, audiência, público ou plateia. Nos estudos de comunicação, há um termo de teor similar, *spectatorship*, que é o conceito explorado por Chouliaraki (2006: 97-117) para endereçar a reação dos telespectadores às notícias. Criar um público responsável envolve tanto o protagonismo do turista quanto do poder público e dos empreendedores do turismo histórico, porque a mediação não apenas age sobre o público, mas o constitui.

Turistas responsáveis

Do lado do turista, ao considerar que tais artefatos estão ali para serem apreciados, para acrescentarem informações em algum momento julgadas relevantes, é necessário apreciá-los como se arte fosse. Como sugere Nelson (2001; 2007: 45-55), a primeira forma de antever um público responsável é colocar em evidência o papel da apreciação. Exames da representação, como o das esculturas encontradas na pousada, exigem do turista histórico

uma postura de apreciação crítica similar àquela dos visitantes das galerias de arte. Opção para turistas conscientes é treinar o olhar para a percepção dos pressupostos raciais nessas interações mesmo em momentos, ou especialmente em momentos, nos quais o primeiro impulso consiste em ignorá-los ou em deliberadamente evitar problematizações (Goldberg 1994: 185-205; Mills 1997: 9-40; Sullivan & Tuana 2007). É preciso pressupor que imagens das minorias raciais são potencialmente carregadas de tensões e expectativas sobre o belo, humano, avançado e moderno. Até pouco tempo atrás, grupos nativos eram transportados para o continente europeu para servirem como zoológicos humanos (Vieira 2019: 317-357). A mesma crítica tem sido feita aos museus indigenistas que exibem ou mantêm guardados vestígios materiais não pensados para estarem ali e tampouco para serem exibidos publicamente (Cury 2020a: 14-42; 2020b: 165-191; 2020c: 1338-1353). Mais recentemente, também *tours* em favelas foram criticados por incitar curiosidades mórbidas sobre a vida dos outros (Moraes 2010: 104-118).

O papel de um público responsável não para por aí. É preciso ter em conta que, como argumenta Trouillot (1995: 18), as sociedades brasileira e caribenha, diferentemente das estadunidense e canadense, eram *slave societies* porque escravidão definia todos os aspectos da vida – da economia às relações sociais. Era um fato social total e não um aspecto secundário em importância. Apesar disso, não há bom debate sobre como representar o legado escravocrata nas cidades históricas. Central na economia da capitania, a energia negra não estava apenas nas manufaturas exportadas ou consumidas localmente, nas edificações e infraestruturas erguidas. Contagiava todas as nuances da vida. Apesar disso, pressupõe-se que exibir instrumentos de tortura e de trabalho, exibir registros iconográficos de castigos corporais, ou mostrar condições de trabalho e habitação sejam suficientes para educar especialmente as novas gerações acerca do legado escravocrata. Isso é uma redução. Como na tematização da pousada, a participação afro-brasileira foi reduzida aos papéis de “mães pretas” e “pretos velhos” em funções laborais na casa-grande e no engenho.

Nesse sentido, Jeudy comenta que, na França, com a decadência da indústria, lugares e memórias do trabalho passaram a ser, na década de 1980, patrimonializados num processo que torna o que será salvaguardado livre das tensões trabalhistas e dos antagonismos de classe (Jeudy 2005:25–32). Outrossim, também na tematização – como na patrimonialização – há total apagamento das tensões através do controle do lugar, da narrativa e da representação. Por isso, uma segunda forma de garantir a apreciação responsável é um desdobramento da primeira e envolve manter uma postura crítica aberta a novas possibilidades interpretativas às narrativas oficializadas. Atualmente, afro-

brasileiros seguem lutando para concretizar em vários planos seus direitos à memória, à cidade, à terra e à habitação (Menezes 2008: 1-18; Moraes 2016: 65-93; O'Dwyer 2019: 299-315; Velho 2006: 237-248; Vieira 2007: 153-160). Isso envolve, por exemplo, valorizar as próprias raízes culturais, lutar pelo reconhecimento do direito à terra das comunidades quilombolas, dos ambientes sagrados e pela urbanização das áreas habitadas pelas populações de descendentes de africanos. Envolve também questionar a interpretação nos resquícios das fazendas coloniais e das rotas do tráfico, e a mediação nos museus (Forti 2017: 80-102; Reis & Gomes 2002). Além disso, a crítica aponta que o turismo é uma importante força urbanizadora capaz de criar cidades e de desenvolver novos hábitos e sociabilidades (Lefebvre [1968] 1991; Stock 2007: 115-134; Stock & Lucas 2012: 15-30). Nesse sentido, participar da atividade turística pode contribuir para ampliar esse questionamento.

Uma terceira forma de agir como público responsável é considerar que prevalecem correlações de força desiguais no acesso ao turismo. Para turistas, isso significaria contar com poucos consortes afrodescendentes. Não que não tenha havido mobilidades para africanos ou afro-brasileiros (Medeiros-Freire & Pinho 2016: 5-16). Pelo contrário, são grupos sociais marcados por constantes deslocamentos. Entretanto, como Cocks (2001), Clifford (1997a: 17-46, 1997b: 185-259) e Nelson (2007: 45-55) apontam, há uma distinção entre viajante e turista. O turismo, popular hoje em dia, era uma opção de lazer difícil e circunscrita a pessoas abastadas. Principalmente, era uma opção para descendentes de europeus. Até hoje, o turismo não é um direito universal. Africanos e descendentes nas Américas estiveram associados ao deslocamento em função de rotas mercantis e ciclos econômicos. Quando não estavam em deslocamentos comerciais, estavam em fuga contra a escravidão (Cooper 2007; McKittrick 2006). Similarmente, a hospedagem não é uma opção para todos: trabalhadores não documentados movendo-se do Sul para o Norte Global viajam em grande perigo, não usufruem de conforto e não costumam se hospedar. Pessoas não brancas não são ícones de exploradores e descobridores, como o arqueólogo Indiana Jones, do médico da ajuda humanitária dos filmes ambientados na África e tampouco do turista.

Uma quarta e última forma de problematizar a responsabilidade do turista histórico e consumidor envolve pensar alternativas que estimulam a economia local, usufruindo suas potencialidades e produzindo oportunidades de vivências culturais que valorizam a diversidade sem reificar padrões epistemológicos racistas. Muitos afro-brasileiros preferem consumir bens culturais indubitavelmente associados ao universo simbólico negro. Isso pode envolver a adesão ao consumo de referenciais nacionais ou estrangeiros,

por exemplo da música e moda, e a não participação em outras práticas de consumo incapazes de prover-lhes a mesma qualidade, por não empregarem afro-brasileiros ou por violarem direitos trabalhistas etc. Turistas históricos responsáveis podem, por exemplo, optar por roteiros e vivência de consumo conscientes reforçando vínculos com afro-brasileiros. É possível aderir ao *buycott* comprando em estabelecimentos comerciais de afro-brasileiros ou de empregadores que seguem políticas mais justas de contratação e remuneração.

A busca pela mediação responsável

As observações realizadas nas visitas sugeriram uma conformação, ou aderência, das sociabilidades ao poder normalizador exercido pelas práticas econômicas em associação às políticas patrimoniais da cidade e do estado goianos. Movimentos significativos no sentido de questionar e modificar as hierarquias que se manifestam localmente não têm sido criados pelo governo local. Exemplo disso são as políticas públicas que preveem reservas de vagas para negros em concursos públicos, ingresso no ensino superior e na pós-graduação, e programa descentralizados como o Cultura Viva (Baron 2019: 235-251; Carvalho & Segato 2004: 9-59; Turino 2010). São frutos de lutas dos diversos movimentos sociais negros e de setores progressistas dentro das universidades e de setores públicos.

No caso da pousada, há inúmeras possibilidades de tematização que contribuem para reverter dissonâncias cognitivas. Cabe aos gestores do estabelecimento criar uma política mais democrática de tematização, que ajuste a representação negra à sua real contribuição histórica. Chouliaraki (2006: 97-117) corrobora esse entendimento ao dizer que a mediação não se restringe a agir sobre um público pré-existente, mas tem o poder de constituir o público. A autora analisou notícias de jornais e constatou que as matérias seguem uma estrutura que bloqueia sentimentos de empatia. Em outros termos, as notícias são produzidas de maneira a sugerir que comportamento é apropriado para recepcioná-las. Isso também é perceptível no caso da tematização da casa-grande e do engenho de açúcar.

A tematização da pousada apela de maneira acrítica a um mundo Disney ao contrário (Bryman 1999: 25-47). Ou, como sugerem Sá Barreto e Medeiros (2020: 667-691), a um mundo “sadista” e rural que continua implicado nas relações econômicas e nas políticas urbanas contemporâneas. Um mundo onde há escravos, escravos, senhores e convidados, e onde os primeiros devem ser menos interessantes, atraentes e felizes que os últimos. A mensagem da tematização pressupõe a vitória do legado luso-brasileiro,

e não o reconhecimento de uma comunidade multicultural, diversa e democrática tentando corrigir injustiças. Na cidade como um todo, isso tem se dado através do apelo ao particularismo dessa experiência luso-brasileira, e não à sua universalidade. Poucos desbravadores adentraram uma terra hostil e inóspita no interior do país (McCreery 2006: 1-23; Sandes & Arrais 2013: 847-861; Wiegman 1999: 115-150). Os donos da pousada desenvolveram uma narrativa na qual a casa-grande tem como proprietário um senhor de escravos. Seus hóspedes podem vivenciar seus sabores como se senhores fossem, pois o fato de estar numa cidade do circuito histórico a autoriza a valer-se de qualquer nuance de um passado colonial entendido como sofrido e heroico como estratégia de tematização. Ao hóspede, dificilmente seria possível identificar-se com uma “mummy” ou com um “Uncle Tom”, estando na casa do senhor cercado pelos prazeres proporcionados aos proprietários das fazendas graças ao trabalho escravo.

Então, da parte dos gestores, corrigir distorções cognitivas envolveria delinear uma política crítica de tematização através da pesquisa e, quiçá, de consultoria especializada (Bright, Alderman & Butler 2018: 1743-1760). É importante considerar que já há uma expressiva classe média negra no país que questionará a representação da sua participação na história do ciclo do ouro, não aceitando versões que reatualizam dissonâncias cognitivas. Pesquisas apontam inovações advindas de empreendedores no campo do turismo, em *plantation museums* nos Estados Unidos, e no campo das políticas patrimoniais no Brasil, como tombamentos de comunidades quilombolas e terreiros de candomblé. Mais expressividade da classe média negra deve pesar positivamente no rol de motivos para ampliação de bens e serviços do turismo histórico preocupados com a representatividade positiva dos afro-brasileiros.

Os gestores dos empreendimentos são parte fundamental na educação para o turismo histórico. Cabe-lhes corrigir dissonâncias cognitivas, por exemplo através da exploração de dinâmicas culturais e artísticas – como teatro, poesia e artes plásticas –, que possibilitam criticar a historiografia. Ao invés de tematizar uma casa-grande e um engenho de açúcar, e marcar a presença negra com objetos estereotipados, podem investir em feiras e apresentações culturais como saraus, peças teatrais, festivais e exposições, convidando artistas e personalidades negras para protagonizarem esses eventos. Benjamin e Alderman (2018: 270-282) destacaram o uso do teatro para criar empatia. Os pesquisadores entrevistaram gestores de três *plantation museums* em North Carolina, que buscaram inovar e diversificar as formas de apresentação do cotidiano de africanos e descendentes durante o cativeiro. Para isso, contrataram um grupo de atores negros. Ainda que apenas uma mulher dentre os gestores fosse afro-americana, o protagonismo

negro foi crucial para inovar a estratégia de comunicação com o público. A dinâmica envolveu selecionar e dramatizar cinco relatos de pessoas que passaram pela experiência da escravidão – textos esses patrimonializados ainda na década de 1930 (McKittrick 2006).

No campo da arte pública, há inúmeras possibilidades a serem exploradas. A cidade de Boston, através da artista Meredith Bergmann, homenageou a poetisa afro-americana Phillis Wheatley, que passara pela experiência do cativo, juntamente com outras duas mulheres memoráveis erigindo o Boston Women's Memorial¹³. A artista comentou que normalmente homens brancos têm monumentos públicos erguidos em sua homenagem, e esse era um fato a ser mudado (Knauss 2009: 17-29). Foi construído um pedestal para cada mulher homenageada. Ao invés de estender-se sobre ele, cada uma o está usando da forma que mais lhe convém – Wheatley parece que acabou de pensar num novo poema. Felizmente, houve patrimonialização dos seus registros poéticos. Na cidade de Savannah, na Georgia, um projeto de arte pública ocasionou intenso debate sobre onde ficaria a escultura homenageando os africanos escravizados. Alguns afro-americanos queriam que o monumento fosse erguido próximo ao Rio Savannah e voltado para o continente africano. No entanto, a prefeitura argumentou que o local proposto abrigaria banheiros públicos para turistas. Alegou até que o texto escolhido para o memorial, um excerto poético de Maya Angelou, era muito tenso e poderia provocar instabilidade emocional nos visitantes (Alderman 2010: 90-101). Erigir um monumento público foi um bom exercício para perceber as tensões presentes nas políticas de memória. Ao invés de um mal a ser evitado, o debate é um momento rico a ser estimulado. No caso de Savannah, permitiu perceber choques de valorização.

Conclusão

Como foi apresentado, para Chouliaraki (2006: 97-117) a mediação forma o público. A pousada casa-grande e engenho de açúcar e a cidade histórica parecem aprioristicamente indicar o caminho que turistas devem seguir: aquele que reconhece a supremacia da matriz civilizatória branco-portuguesa numa versão da diversidade que representa mal as mulheres negras e os afro-brasileiros. O fato de órgãos do patrimônio contribuírem para tal versão e estarem presentes na cidade funciona como o último quinhão de legitimação daquilo que salvaguarda para gerações futuras (Abreu 2005: 37-52; Sant'anna 2015). Ainda prevalece forte associação entre patrimônio material e herança portuguesa, porque

13 A Prefeitura de Boston disponibilizou um dossiê sobre o Memorial, ver "The Boston Women's Memorial". Disponível em <https://bit.ly/30kqv9g> Acesso em 11 de abril de 2021.

boa parte das edificações por onde passaram os afro-brasileiros, não sendo vistas como históricas e universais, sofreram arruinamento e, por fim, foram dissipadas da paisagem urbana. As edificações que permanecem mantêm também a versão escravocrata dos fatos, que se espalha até mesmo onde há vasta liberdade de escolha, como na tematização dos estabelecimentos comerciais.

No que se refere às estátuas e estatuetas das *sexy “mammies”* e dos “Uncles Tom”, embora concepção e fabricação não sejam problemas suscitados pela pousada, pois ao que parece seus gestores estão a investir na cadeia produtiva local, pode-se defender que a reprodução de rótulos raciais não prejudica apenas a imagem dos afrodescendentes. Prejudica também a criatividade artística e a fruição estética. O problema da perda da aura, bem como da reprodutibilidade dos objetos artísticos pelo avanço técnico, problematizados por Benjamin ([1936] 2010), trouxe importantes questionamentos para o mundo das artes. Fez ruir por terra a certeza de que o objeto artístico era dotado de uma existência única e que era isso o que lhe dava autenticidade. Além disso, artistas populares, que não passaram pelo treino acadêmico, são contemporaneamente consagrados pela crítica, como Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho. Ou seja, a distinção entre arte, indústria e artesanato, se existe, é cada vez mais tênue. Há um vasto leque de possibilidades a ser explorado, tanto nos aspectos técnicos quanto temáticos. Embora não tenha sido o enfoque do artigo, a produção artesanal é um profícuo setor da economia criativa. Apesar desse fato, uma das características das peças analisadas é o baixo valor artístico, o que significa pouco investimento em pesquisa e concepção. Desse modo, fica evidente que há muito a ser feito em referência à produção artesanal (Ministério da Cultura 2017).

Do ponto de vista de turista, entende-se que envolver a comunidade no debate e exigir que a herança colonial seja apresentada do ponto de vista das mulheres negras, especialmente das engajadas com a agenda política do movimento negro de mulheres, é a maneira mais acertada para o futuro das políticas de patrimônio e do turismo. Como apresentam Baron (2019: 235-251) e Silva (2019), com a descentralização do Programa Cultura Viva, várias prefeituras criaram editais de premiação para segmentos sociais específicos. A secretaria de cultura pode investir em projetos de democratização do fazer cultural para enriquecer o leque das agendas de eventos e beneficiar produções negras também em outras áreas da cidade (Turino 2010). Além disso, o Brasil conta com uma expressiva classe média negra, disposta a investir no município e a pagar por bens de consumo e serviços de qualidade. Estabelecimentos turísticos devem potencializar sua atratividade junto a esse público. Entre questões de ordem cognitiva, econômica e simbólica, está uma comunidade negra com poder de compra e capacidade empreendedora

(Figueiredo 2012; Rafael *et al.* 2008: 116).

É responsabilidade do poder público conceber estratégias que permitem o debate e os caminhos institucionais que tornarão possível o redesenho técnico-burocrático e a dotação orçamentária para o realinhamento de políticas. Além disso, há margens de manobra locais para acordos de cooperação técnica e parcerias que podem envolver universidades, órgãos do patrimônio e empreendedores do setor de turismo. Tais parcerias podem ter como objetivo uma política de representatividade dos afrodescendentes direcionada aos estabelecimentos da cadeia produtiva do turismo. Seria um profícuo começo e uma aproximação necessária e atendida com as demandas de uma sociedade democrática. Espera-se daí que surjam novas tematizações para as pousadas e novas linguagens para a produção artesanal das cidades históricas do ciclo da mineração, da perspectiva de que o presente é uma ponte entre passados que não deixaram saudades e futuros de novas e inventivas possibilidades.

Referências

- ABREU, Regina. 2005. “Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio”. *Sociedade e Cultura*, 8(2):37-52.
- ALBERNAZ, Renata Overhausen. 2020. “Democracia e sistema de proteção do patrimônio cultural no Brasil”. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, 58(out-dez):1-19.
- ALDERMAN, Derek H. 2010. “Surrogation and the politics of remembering slavery in Savannah, Georgia (USA)”. *Journal of Historical Geography*, 36(1):90-101.
- ALLIS, Thiago. 2016. “Em busca das mobilidades turísticas”. *Plural*, 23(2):94-117.
- ANDERSON, Benedict. 1991. “Census, map, museum”. In: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Revised ed. New York: Verso. pp. 163-186.
- ARAÚJO, Joel Zito. 2000. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Senac.
- AZEVEDO, Célia M. Marinho de. 1987. “Introdução”. In: *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites do século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-32.
- AZEVEDO, Heloisa Pereira Lima; ALVES, Adriana Melo. 2010. “Rides – por que criá-las?”. *Geografias*, 06(2):87-101.
- BAPTISTA, Luís. 2016. “A dimensão lúdica da cidade: uma perspectiva de análise a propósito da programação global de lugares para o entretenimento urbano”. In: N. M. Augusto (ed.), *Sociedade em debate*. Lisboa: Edições Húmus. pp. 349-363.
- BARON, Lia. 2019. “Fomento às expressões culturais dos territórios periféricos: algumas experiências brasileiras”. In: L. Calabre & A. Domingues (eds.), *Estudos sobre políticas*

culturais e gestão da cultura: análises do campo da produção acadêmica e de práticas de gestão. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa. pp. 235-251.

BAUDRILLARD, Jean. [1981] 1991. "A Precensão dos simulacros". In: *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água. pp. 7-57.

BEARDSWORTH, Alan; BRYMAN, Alan. 1999. "Late modernity and the dynamics of quasification: the case of the themed restaurant". *The Editorial Board of the Sociological Review*, 47(2):228-257.

BENJAMIN, Stefanie; ALDERMAN, Derek. 2018. "Performing a different narrative: museum theater and the memory-work of producing and managing slavery heritage at southern plantation museums". *International Journal of Heritage Studies*, 24(3):270-282.

BENJAMIN, Walter. [1936] 2010. *A obra de arte na época da sua reprodução mecânica*. Amadora: Biblioteca Escola Superior de Teatro e Cinema.

BENTO, Maria Aparecida Silva. 2002. "Branqueamento e branquitude no Brasil." In: I. Carone & M. A. S. Bento (eds.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes. pp. 25-58.

BOODMAN, Eva. 2017. *White ignorance and complicit responsibility*. Tese de Doutorado. Department of Philosophy, Stony Brook University.

BOYER, M. Christine. 1994. *The city of collective memory: its historical imagery and architectural entertainments*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press.

BRIGHT, Candace F.; ALDERMAN, Derek H.; BUTLER, David L. 2018. "Tourist plantation owner and slavery: a complex relationship". *Current Issues in Tourism*, 21(15):1743-1760.

BRYMAN, Alan. 1999. "The disneyization of society". *The Sociological Review*, 47(1):25-47.

CALDWELL, Kia L. 2007. *Negras in Brazil: re-envisioning Black women, citizenship and the politics of identity*. New Brunswick: Rutgers University Press.

CARRINGTON, Benjamin. 2012. "Introduction: sport matters, ethnic and racial studies". *Ethnic and Racial Studies*, 35(6):961-970.

CARVALHO, José Jorge de; SEGATO, Rita Laura. 2004. "Uma proposta de cotas para negros e índios na Universidade de Brasília". *O Público e o Privado*, 3(jan-jun):9-59.

CÉSAIRE, Aimé. 1978. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

CHOULIARAKI, Lillie. 2006. "Adventure news: suffering without pity". In: *The spectatorship of suffering*. London: Sage Publications. pp. 97-117.

CLIFFORD, James. 1997a. "Traveling cultures". In: *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 17-46.

_____. 1997b. "Spatial practices: fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology". In: A. Gupta; J. Ferguson (eds.), *Anthropological locations*. Berkeley: University of California Press. pp. 185-259.

COCKS, Catherine. 2001. *Doing the town: the rise of urban tourism in the United States*,

1850-1915. Berkeley: University of California Press.

COELHO, Gustavo Neiva; VALVA, Milena d'Áyala. 2010. "Ciudad de Goiás. Desafios para el presente". *Apuntes*, 22(2):204-215.

COOPER, Afua. 2007. *The hanging of Angélique: the untold story of Canadian slavery and the burning of Old Montréal*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press.

CURY, Marilia Xavier. 2020a. "Repatriamento e remanescentes humanos - musealia, musealidade e musealização de objetos indígenas". *Em Questão*, 26(0):14-42.

_____. 2020b. "Política de gestão de coleções: museu universitário, curadoria indígena e processo colaborativo". *Revista CPC*, 15(30):165-191.

_____. 2020c. "Povos indígenas e museologia - experiências nos museus tradicionais e possibilidades nos museus indígenas". In: B. B. Soares (ed.), *Descolonizando a Museologia - museus, ação comunitária e descolonização*. Paris: Icofom; Icom. pp. 1338-1353.

DÁVILA, Jerry. 2003. "Building the 'Brazilian man.'" In: *Diploma of Whiteness: race and social policy in Brazil, 1917-1945*. Durham: Duke University Press. pp. 21-51.

FARIAS, Ricardo Chaves de; SOUZA, Mariana Rezende; COELHO, Lucas Lima. 2018. "Representações do Entorno do Distrito Federal na geografia escolar: um estudo de Valparaíso de Goiás". *Itinerarius Reflectionis - Revista Eletrônica da Graduação/Pós-Graduação em Educação*, 14(2):1-17.

FEATHERSTONE, Mike. 1990. "Perspectives on consumer culture". *Sociology*, 24(1):5-22.

FIGUEIREDO, Ângela. 2012. *Classe média negra: trajetórias e perfis*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.

FORTI, Andrea Siqueira D'Alessandri. 2017. "Memória, patrimônio e reparação: políticas culturais no Brasil e o reconhecimento da história da escravidão". *Mosaico*, 8(12):80-102.

FOUCAULT, Michel. [1971] 1999. *A Ordem do discurso*. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola.

FREITAG, Bárbara. 2003. "A revitalização dos centros históricos das cidades brasileiras". *Caderno CRH*, 16(38):115-126.

FREYRE, Gilberto. [1933] 2003. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48ª ed. Rio de Janeiro: Global Editora.

FURTADO, Celso. 1999. *Formação econômica do Brasil*. 29ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

GOLDBERG, David Theo. 1994. "'Polluting the body politic': race and urban location". In: *Racist culture: philosophy and the politics of meaning*. Reprinted. Oxford: Blackwell. pp. 185-205.

GOULART, Bruno. 2020. "Culturas populares, política cultural e o encontro de culturas tradicionais da Chapada dos Veadeiros - GO (2000-2020)". *Vivência - Revista de Antropologia*, 55(0):147-173.

HALL, Stuart. 1997a. "The work of representation". In: S. Hall (ed.), *Representation: cultural*

representations and signifying practices. London: Sage Publications; The Open University. pp. 15-30.

_____. 1997b. "The spectacle of the "other". In: S. Hall (ed.), *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications; The Open University. pp. 223-290.

HARAWAY, Donna. 1988. "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies*, 14(3):575-599.

HESSE, Barnor. 1997. "White governmentality: urbanism, nationalism, racism". In: S. Westwood & J. Williams (eds.), *Imagining cities: scripts, signs, memory*. London: Routledge. pp. 85-102.

HILL COLLINS, Patricia. 2000. "Mammies, matriarchs, and other controlling images". In: *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2nd ed. New York: Routledge. pp. 69-96.

HOLSTON, James. 1989. *The modernist city: an anthropological critique of Brasilia*. Chicago: University of Chicago Press.

JACQUES, Paola Berenstein. 2003. "Patrimônio cultural urbano: espetáculo contemporâneo?". *RUA – Revista de Urbanismo e Arquitetura*, 6(1):32-39.

JEUDY, Henri-Pierre. 2005. *Espelho das cidades*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.

_____. 2006. "Maquinaria patrimonial". *RUA – Revista de Urbanismo e Arquitetura*, 6(1):74-79.

KNAUSS, Paulo. 2009. "Arte pública e direito à cidade: o encontro da arte com as favelas no Rio de Janeiro contemporâneo". *Tempo e Argumento*, 1(1):17-29.

LEENHARDT, Jacques. 2013. "Jean-Baptiste Debret: um olhar francês sobre os primórdios do Império Brasileiro". *Sociologia & Antropologia*, 3(6):509-523.

LEFEBVRE, Henri. [1968] 1991. *O direito à cidade*. 5^a ed. São Paulo: Centauro.

McCREERY, David. 2006. "Introduction". In: *Frontier Goiás, 1822-1889*. Stanford: Stanford University Press. pp. 1-23.

McKITTRICK, Katherine. 2006. *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MEDEIROS-FREIRE, Bianca; PINHO, Patrícia de Santana. 2016. "O Turismo num mundo de mobilidades". *Plural*, 23(2):5-16.

MENEZES, Palloma Valle. 2008. "Quando a favela se torna museu: reflexões sobre os processos de patrimonialização e construção de uma favela carioca como destino turístico". In: *V Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul*. Caxias do Sul, Brasil: V SeminTUR, pp. 1-18.

MILLS, Charles Wade. 1997. "Overview". In: *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 9-40.

- MINISTÉRIO DA CULTURA. 2017. *Plano setorial do artesanato 2016-2025*. Brasília: MinC; Sec.
- MORAES, Camila Maria dos Santos. 2010. "Turismo e o museu de favela: um caminho para novas imagens das favelas do Rio de Janeiro". *Revista Eletrônica de Turismo Cultural*, 4(1):104-118.
- MORAES, Camila. 2016. "Turismo em favelas: notas etnográficas sobre um debate em curso". *Plural*, 23(2):65-93.
- MORRISON, Toni. 1992. *Playing in the dark: Whiteness and the literary imagination*. New York: Vintage Books.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1989. "Genocide: the social lynching of Africans and their descendants in Brazil". In: *Brazil, mixture or massacre? Essays in the genocide of a Black people*. 2nd ed. Dover: The Majority Press. pp. 57-90.
- NELSON, Charmaine A. 2001. *Narrating Blackness: studies in femininity, sexuality and race in European and American art of the nineteenth-century*. Tese de Doutorado. Department of Art History and Archaeology, University of Manchester.
- _____. 2007. "'Taste' and the practices of cultural tourism: vision, proximity, and commemoration". In: *The Color of stone: sculpting the Black female subject in nineteenth-century America*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp. 45-55.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2019. "Territórios em disputa e a prática profissional do antropólogo". In: I. Tamaso; R. de S. Gonçalves & S. Vassalo (eds.), *Antropologia da esfera pública: patrimônios culturais e museus*. Goiânia: Imprensa Universitária. pp. 299-315.
- PIERRE, Jemima. 2006. "Anthropology and the race of/for Africa". In: P. T. Zeleza (ed.), *The study of Africa*. Dakar: CODESRIA. Volume 1: Disciplinary and interdisciplinary encounters. pp. 39-61.
- _____. 2008. "Activist groundings or groundings for activism? The study of racialization as a site for political engagement". In: C. R Hale (ed.), *Engaging contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship*. Berkeley: University of California Press. pp. 115-135.
- RAFAEL, Luciana J. et al. 2008. *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 após a abolição*. Brasília: Ipea.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. 2001. "Quilombo: Brazilian maroons during Slavery". *Cultural Survival*, 25(4).
- SÁ BARRETO, Francisco; MEDEIROS, Izabella. 2020. "Culturas do passado-presente: um estudo sobre o discurso da novidade e as políticas patrimoniais em um Recife de três tempos". *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica*, 05(14):667-691.
- SANDES, Noé Freire; ARRAIS, Cristiano Alencar. 2013. "História e memória em Goiás no século XIX: uma consciência da mágoa e da esperança". *Varia Historia*, 29(51):847-861.
- SANT'ANNA, Márcia. 2015. "Preservação como prática: sujeitos, objetos, concepções e instrumentos". In: M. B. Rezende et al. (eds.), *Dicionário Iphan de patrimônio cultural*. Brasília: Iphan; DAF; Copedoc.

- SANTOS, Sonia Beatriz dos. 2008. *Brazilian Black women's NGOs and their struggles in the area of sexual and reproductive health: experiences, resistance, and politics*. Tese de Doutorado. Department of Anthropology, University of Texas at Austin.
- SCHWARCZ, Lilia M. 1994. "Espetáculo da miscigenação". *Estudos Avançados*, 8(20):137-152.
- SILVA, Marcia Cassiano da. 2019. *Territórios culturais periféricos: análise da Lei do Programa de Fomento à Cultura da Periferia de São Paulo*. Monografia de Especialização. Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.
- SIMMEL, Georg. 1969. "The metropolis and mental life". In: R. Sennett (ed.), *Classic essays on the culture of cities*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc. pp. 47-60.
- STOCK, Mathis. 2007. "European cities: towards "a recreational turn"?. *Studies in Cul-ture, Polity, and Identities*, 7(1):115-134.
- STOCK, Mathis; LUCAS, Léopold. 2012. « La double révolution urbaine du tourisme ». *Espaces et Sociétés*, 3(151):15-30.
- SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy. 2007. *Race and epistemologies of ignorance*. New York: State University of New York Press.
- TANAKA, Giselle et al. (eds.) 2018. *Viva a Vila Autódromo: o plano popular e a luta contra a remoção*. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the past: power and the production of his-tory*. Boston: Beacon Press.
- TURINO, Célio. 2010. *Ponto de cultura: o Brasil de baixo para cima*. 2ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi.
- VARGAS, João H. da Costa. 2004. "Hyperconsciousness of race and its negation: the dialectic of white supremacy in Brazil". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11(4):443-470.
- VELHO, Gilberto. 2006. "Patrimônio, negociação e conflito". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 12(1):237-248.
- VIEIRA, Antônio Carlos Pinto. 2007. "Maré: casa e museu, lugar de memória". *Musas – Revista Brasileira de Museus e Museologia*, 3(0):153–160.
- VIEIRA, Marina Cavalcante. 2019. "A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 e a exibição de Índios botocudos: performances de primeiro contato em um caso de zoológico humano brasileiro". *Horizontes Antropológicos*, 25(53):317-357.
- WIEGMAN, Robyn. 1999. "Whiteness studies and the paradox of particularity". *Boundary 2*, 26(3):115–150.

Recebido em 09 de outubro de 2020.

Aceito em 22 de junho de 2021.

Notas etnográficas sobre a gestão humanitária do refúgio negro na cidade de São Paulo

Phirtia Raianny Rodrigues da Silva¹

Graduanda em Ciências Sociais / Universidade de São Paulo

phirtia@usp.br

Resumo

As solicitações de refúgio vêm aumentando consideravelmente nos últimos anos e mobilizam diversos questionamentos, ações, recursos e sentimentos voltados à proteção dos direitos da pessoa migrante. Utilizando como fonte diversas interlocuções produzidas durante campo etnográfico realizado em uma instituição filantrópica de acolhida a imigrantes na cidade de São Paulo², proponho uma reflexão acerca da gestão humanitária do refúgio negro. Em linhas gerais, sustento o argumento de que o governo humanitário torna possível a implementação, na vida cotidiana, de uma gestão racializada das populações negras solicitantes de refúgio. Nesse sentido, avalio três aspectos desta gestão: o choque de percepção do que é “ser negro” no Brasil; a centralidade da dor na gestão política do refúgio e, finalmente, a exacerbada produção narrativa que incide sobre os corpos negros através da circulação de informações entre instituições.

Palavras-Chave: Refúgio negro; Governo humanitário; Racismo; Dor; Sentimentos morais.

Abstract

The number of asylum seekers has been considerably increasing in the last years, mobilizing many questions, actions, resources, and feelings toward the protection of the migrant people's rights. Using as source several interlocutions produced during ethnographic

1 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3663-9917>

2 Este artigo foi produzido a partir de uma iniciação científica financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) sob orientação da Dra. Vera da Silva Telles.

fieldwork, accomplished in a philanthropic institution sheltering immigrants in São Paulo's city, the proposition is to offer a reflection about the humanitarian management of the black refuge. In broad strokes, the argument supported is that the humanitarian government enables the implementation of a racialized management of black asylum seekers in everyday life. In this sense, It will be evaluated three aspects of that management: the perception shock about what is "be black" in Brazil; the pain centrality issue to the political management of refuge and, finally, the exacerbated narrative production which focuses on black bodies through the circulation of information between institutions.

Keywords: Black refuge; humanitarian government; racism; pain; moral feelings.

Introdução

O objetivo deste artigo é refletir sobre as possíveis consequências de um governo humanitário para a gestão do refúgio negro no Brasil. As principais categorias utilizadas para tal são *refúgio* e *raça/cor*. Apesar de existirem diversas análises discutindo as categorias aqui estudadas (Haydu 2017; Pereira 2018; Silva 2017; Vieira 2017; Jubiliat 2017; Moreira 2012), pensar a intersecção entre elas na realidade sócio-política brasileira com o foco aqui abordado – ou seja, tentando refletir através da categoria *raça/cor* sobre dispositivos e formas de governo das populações solicitante de refúgio – é um processo ainda em desenvolvimento na literatura.

Devido à crise de refugiados atual continuar impactando, principalmente, a Europa, a discussão sobre refúgio em um contexto territorial no qual ainda não se deflagrou uma situação de crise desta magnitude inspira menor interesse. Entretanto, como veremos a seguir, este campo de estudos é de grande relevância para a problematização em torno do pano de fundo político-administrativo e moral da gestão do refúgio negro, contribuindo, desta maneira, para uma reflexão crítica acerca das regras, procedimentos e execuções em torno do que, hoje, entende-se, genericamente, por direitos humanos.

O argumento sustentado neste artigo é de que a prática humanitária de gestão populacional se apropria dos espaços de manipulação das regras, construindo, desta forma, uma gestão política racializada das populações negras solicitantes de refúgio. Hoje, não é possível afirmar, em termos numéricos ou estatísticos, se os solicitantes de refúgio negros recebem menos deferimento do que os solicitantes de refúgio brancos, visto que tanto no relatório Refúgio em Números³, de 2018, quanto na Plataforma Interativa sobre

3 O relatório Refúgio em Números de 2018, produzido pelo ACNUR, pode ser consultado no seguinte endereço: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/07/Refugio-em-nu%CC%81meros-versa%CC%83o-23-de-julho-002.pdf>. Acesso em 06 de outubro de 2020

Reconhecimento da Condição de Refugiado no Brasil⁴, com dados do ACNUR e do CONARE, não têm informações de perfil por raça/cor e apenas disponibiliza dados parciais de solicitações e deferimento por nacionalidade. Apesar da dificuldade que envolve a coleta de informações tão complexas como raça/cor/etnicidade provenientes de contextos sócio-históricos bastante diversos, a falta destes dados também impõe uma grande e problemática lacuna na análise da gestão do refúgio.

Neste cenário, farei uso de conteúdo apreendido em trabalho de campo etnográfico desempenhado em um abrigo pertencente a uma instituição filantrópica vinculada à igreja católica que trabalha com apoio e acolhimento de imigrantes na cidade de São Paulo. Este conteúdo será capaz de informar sobre algumas possibilidades de direito e manipulação de regulamentos através da convivência e observação de interações entre solicitantes de refúgio e funcionários do abrigo, assim como da interação entre funcionários de diferentes instituições envolvidas com a gestão do refúgio.

O método utilizado foi o da observação participante ou *participação observante*, como sugeriu Loïc Wacquant (2002), e as perspectivas teórico-metodológicas que auxiliaram nas reflexões deste artigo baseiam-se, de maneira interdisciplinar, na Antropologia da Violência, na Antropologia da Política e da Moral, bem como nas questões que envolvem os estudos migratórios e os estudos sobre as políticas migratórias na atualidade.

A escolha de uma instituição estatal de acolhimento foi preterida com vistas a gerar um certo distanciamento das estruturas mais formais do Estado e da produção de verdade vinculada à sua soberania (Foucault 2017). O trabalho de campo em uma instituição como esta poderia me fazer privilegiar, mais facilmente, a narrativa oficial do Estado em detrimento das narrativas produzida na vida cotidiana, impedindo-me de captar as reformulações práticas da categoria refúgio. Isso não significa, entretanto, que as categorias estatais não circulem no dia a dia administrativo da instituição não-estatal de acolhimento.

Mesmo o Estado possuindo um enorme poder administrativo-burocrático voltado para a produção de verdades, na vida cotidiana, é importante considerar as transitividades e superposições da vida real, cuja complexidade pode ser engessada por definições fixas quando nos deparamos com classificações normativamente estabelecidas (Telles 2015). Deste modo, a escolha da instituição deu-se com o intuito de possibilitar a ampliação desta análise para além das fronteiras do estadocentrismo, abrindo espaço para apreensão de novas práticas e regulamentos.

Em primeiro lugar, o artigo apresenta algumas características do campo etnográfico

4 Nesta Plataforma interativa, podemos consultar e agrupar os dados fornecidos conforme a necessidade. Disponível em: shorturl.at/gwHJT. Acesso em 06 de outubro de 2020

e de perfil da instituição de acolhida. Em seguida, exponho um contexto geral do status jurídico-político refúgio para, então, descrever o governo humanitário, elucidar o papel das políticas da dor e sugerir o imbricamento institucional desta forma de gestão. Por último, proponho uma reflexão acerca da experiência em torno do refúgio negro e de algumas possíveis consequências da incorporação de sentimentos morais a esta gestão.

O abrigo

No início da pesquisa, entrei em contato com a instituição através de outros colegas pesquisadores. Consegui marcar uma reunião com a coordenadora e ofereci-me para o programa de voluntariado. Na ocasião, expliquei as minhas intenções: estava pesquisando sobre refúgio, gostaria de entender a questão a partir da experiência prática e acreditava que, em troca, poderia contribuir com a instituição. A presença de pesquisadores e voluntários já era bem conhecida e administrada pelo local, por isso fui bem aceita e comecei a trabalhar logo depois. Fiquei responsável pela projeção de filmes: geralmente de super-heróis (os mais pedidos) ou comédias de faixa etária livre. Após algumas semanas de trabalho, tomei a liberdade de propor e organizar alguns saraus que acabaram tornando-se importantes momentos de descontração e interação entre residentes e funcionários. Esta função facilitou diversas interações dentro do abrigo: conversas despreziosas sobre filmes ou sobre os saraus frequentemente entravam em outros temas e dias.



Figuras 1: Sessão de filme com os acolhidos no abrigo.

Fonte: Arquivo da autora (2019).

Devido à situação em que se encontravam os migrantes acolhidos e ao conteúdo delicado tratado neste artigo, optei tanto por omitir o nome da instituição na qual fiz o trabalho de campo, quanto por utilizar nomes fictícios para os interlocutores que contribuíram para esta pesquisa. De qualquer modo, a instituição de acolhida em questão foi e continua sendo uma grande referência no atendimento aos migrantes na cidade de São Paulo. Com uma longa tradição de defesa aos direitos humanos e das pessoas migrantes, ela não apenas acolhe, no seu abrigo, aqueles em situação de vulnerabilidade, como também orienta diversos outros processos, tais quais a obtenção da carteira de trabalho, o encaminhamento para variadas instituições sociais de assistência e de saúde; além de mediar a relação do migrante com possíveis empregadores, conceder ajudas de custo esporádicas para o transporte e possuir conexões com outras instituições, organizações, entidades e grupos da sociedade civil para a promoção da justiça, do lazer e da qualidade física e mental dos migrantes acolhidos.

A grande maioria destes acolhidos eram pessoas que haviam acabado de chegar ao Brasil: muitos sem nenhuma conexão. Eram levados para o abrigo através ora de pessoas que conheciam nos aeroportos, nas igrejas, nas ruas, ora por funcionários de instituições estatais, ONGs ou instituições da sociedade civil que indicavam o local já bem conhecido pela sua história pioneira na cidade. Uma das mulheres acolhidas, por exemplo, chegou ao Brasil no dia 13 de dezembro de 2019, solicitou refúgio no dia 16 e foi atendida pelas assistentes sociais da instituição no dia 19 do mesmo mês. Portanto, a socialização destas pessoas ao/no contexto brasileiro ainda era bastante incipiente de modo que até mesmo a interação entre os migrantes e os funcionários tinham um efeito na produção moral dos sujeitos, conforme também apontou Facundo (2019) ao estudar as políticas de refúgio no Brasil⁵. Desta maneira, os interlocutores desta pesquisa serão não apenas os solicitantes de refúgio negros acolhidos pela instituição, mas também os funcionários desta, à medida que também eram capazes de informar diversas questões no que se refere à gestão do refúgio.

O abrigo possuía um banco de dados com a frequência mensal de nacionalidades por sexo e faixa etária. No mês de outubro de 2019, por exemplo, a instituição acolheu 70 migrantes dos seguintes países: Venezuela (45,7%), Haiti (14,3%), Congo (8,6%), Angola (5,7%), Burkina Faso (5,7%), Camarões (5,7%), Guiné Bissau (4,3%), Cuba (1,4%), Colômbia (1,4%), África do Sul (1,4%), Costa do Marfim (1,4%) e República do Mali (1,4%).

5 Segundo a autora, as interações mediadas por tempos, ritmos, marcações, autoridades, valores, limitações estruturais, políticas etc., passam a ser constituidoras de comportamentos e ações. O tempo, por exemplo, aparece em suas etnografias como um produtor de sentimentos de inferioridade e impotência: muitos refugiados não podem controlar suas decisões ou sua vida e se encontram em um estado de constante espera.

Destes, 78% eram do sexo masculino e 22% do sexo feminino. Além disso, o percentual de crianças e adolescentes era bastante variável. No mês de outubro de 2019, o abrigo acolheu apenas duas crianças, mas em fevereiro de 2020 foram acolhidas por volta de dez.

Nos dias de trabalho voluntário, sempre destinava algum tempo para conversar com os funcionários que se concentravam na recepção do abrigo: um pequeno espaço geralmente muito cheio de pessoas indo e voltando, entrando e saindo, dentro do qual havia uma série de móveis, objetos pessoais, sabonetes, brinquedos, papel higiênico, arquivos, declarações aqui, protocolos ali, comidas, gavetas, objetos outros guardados para um possível uso no futuro. Era comum entrar pelo portão, olhar para a sala de uma das assistentes sociais e ver um migrante cabisbaixo, com os ombros curvados e um certo desconforto e insegurança na postura corporal. Enquanto isso, outros esperavam na antessala para sentar na mesma cadeira em poucos instantes. A assistente social responsável pelo abrigo sempre tentava demonstrar seriedade e impessoalidade. Seu olhar parecia muito treinado em avaliar: com olhos semicerrados, cabeça bem erguida e longos silêncios seguidos de perguntas, ela sempre parecia calcular cada expressão e reação do meu rosto ao conversar.

O pátio do abrigo, de modo distinto, era o lugar onde se concentravam os residentes e no qual podia tecer diálogos sem a presença de funcionários. Era um grande espaço aberto com diversos bancos de madeira distribuídos ao longo das paredes. O dormitório feminino também foi um dos espaços dentro do qual, posteriormente, pude transitar e interagir com diversas mulheres migrantes: sobretudo no vestiário - local em que cada mulher tinha um armário para colocar alguns dos seus pertences e onde frequentemente se encontravam e estabeleciam diálogos.

O esforço de não ser transformada em “funcionária” em momentos oportunos era constante. Apesar das orientações de me “impor” para os migrantes do abrigo, tentei expressar o mínimo de autoridade possível dentro daquele contexto. Os pequenos simbolismos ajudavam a criar uma imagem menos hierárquica em relação aos residentes: eu nunca pedi as chaves para abrir nenhuma porta, solicitava a algum funcionário que o fizesse, assim como os residentes precisavam fazer; sempre jantava no refeitório junto aos acolhidos, longe da mesa dos funcionários e voluntários que ficava em um espaço separado; chegava na instituição e, após conversar com os funcionários na recepção, sentava nos bancos do pátio e lá permanecia até que alguém falasse comigo, tal como faziam os demais. Após alguns dias, as pessoas começaram a perceber que eu não era nem uma funcionária, nem uma residente e esta inconsistência rendeu inúmeros questionamentos de quem eu era, quais as minhas intenções, o que fazia e se recebia dinheiro para tal.

Nestes momentos de curiosidade, bastante comuns, explicava que não era funcionária, mas voluntária da instituição, e que fazia isso porque estudava sobre migração e gostaria de entender a questão na prática.

Como as pessoas abrigadas naquela instituição passavam por frequentes inquéritos formais ou informais, os diálogos e silêncios eram, sobretudo, guiados pelos próprios migrantes. Além disso, o tempo de permanência dos acolhidos na instituição era muito curto, de modo que a insegurança de que o último contato com o interlocutor poderia ser iminente precisava ser constantemente gerida. Deste modo, as informações compartilhadas neste artigo são fruto de um trabalho de campo bastante delicado e necessariamente parcimonioso que lidou com as limitações linguísticas, com a dificuldade de estabelecer relações de confiança, tanto por parte dos migrantes, quanto dos funcionários. Apesar de todas estas dificuldades, os fragmentos observados, ouvidos e falados por diversos interlocutores, de maneira não linear, não uniforme e não abundante, são organizados no texto com o intuito de construir uma narrativa consistente, mesmo em um cenário de escassez de palavras.

Ademais, as narrativas e observações são reconstituídas neste trabalho com o intuito de corroborar com uma reflexão macropolítica e social da questão do refúgio negro. Conforme argumentarei, os governos humanitários estão se mundializando nas últimas décadas e a instituição na qual fiz o campo etnográfico é apenas uma das muitas micro-localidades que constituem uma estrutura com uma enorme capilaridade.

Portanto, apesar de, sem dúvida, esta ser uma instituição de referência no trabalho com migrantes, a vida cotidiana é capaz de nos mostrar uma pluralidade de situações, discursos e práticas que transbordam a sua estrutura ética e normativa própria. Isto acontece devido às transitividades e superposições, tensões e contradições próprias à vida diária. No convívio com os interlocutores, ouvia-se tanto narrativas oficiais, performances e discursos planejados para aumentar a aceitação social, ou a minha própria, quanto opiniões pessoais e narrativas despreziosas proferidas nos momentos de alguma intimidade.

As categorias gênero, sexualidade, religião e território aparecem nesta etnografia de maneira transversal. Devido à limitação de espaço para uma discussão satisfatória sobre cada uma delas, desenvolvo-as apenas de maneira difusa nos relatos de campo. Desta maneira, para fins deste trabalho, apenas a categoria raça/cor estará em evidência.

É importante ressaltar ainda que este trabalho não tem o objetivo de converter os migrantes e solicitantes de refúgio em vítimas, nem a instituição de acolhida em algoz. Tanto os residentes quanto os funcionários possuem os seus próprios repertórios

de enfrentamento, seus poderes de agência e não estão isentos de praticar violências múltiplas. O foco deste artigo é pensar na estrutura sociopolítica dentro da qual estes interlocutores e seus comportamentos estão situados, bem como nas consequências desta estrutura para os solicitantes de refúgio negros.

A categoria refúgio

O termo “refugiado” é utilizado em períodos muito anteriores ao século XX, como na expulsão dos judeus e muçulmanos da Espanha nos séculos XV e XVI (Quintanilha 2019). Já a categoria jurídico-política refúgio surge no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial e limitava-se a população europeia que tinha como causa do seu infortúnio os eventos transcorridos antes de 1º de janeiro de 1951 (Moreira 2012). Ao longo do tempo e como resultado de diversas disputas no campo internacional, consolidou-se uma noção mais ampliada do refúgio, com a ajuda da Convenção da OUA - Organização da Unidade Africana. Entretanto, foi apenas em 1997 que o Brasil oficializou a sua adoção através da lei 9.474/97 (Almeida 2001). Segundo esta legislação, através da qual o refúgio é regulamentado até hoje no Brasil, uma pessoa refugiada é aquela “que tenha sofrido perda da proteção de seu Estado, e que tenha um fundado temor de perseguição em virtude de raça/cor, religião, nacionalidade, grupo social, opinião política, ou grave e generalizada violação dos direitos humanos” (Jubilut 2014).

Portanto, a concessão do status de refugiado está ligada a uma série de hipóteses legais pré-estabelecidas. Dentre estas, os elementos que mais se destacam ao longo do tempo são: o fundado temor de perseguição, ou seja, ameaça à vida e à liberdade, e a extraterritorialidade, ou o fato do solicitante encontrar-se fora do seu país de origem. Como o fundado temor não é extensivamente definido, surgem diversos problemas de interpretação na aplicação da lei. Durante algum tempo, a própria palavra “temor” foi debatida em termos de grau e subjetividade. Afinal, como saber se o temor é de fato fundado? Hoje, de um modo geral, os agentes responsáveis pela avaliação das solicitações buscam informações do Estado de onde provém o solicitante de refúgio e associam-nas às evidências coletadas através da entrevista (Jubilut 2007).

Neste campo de disputa, os Estados preocupam-se, sobremaneira, com a segurança nacional e as obrigações financeiras envolvidas e, em vista disso, o refúgio continua, até hoje, a exercer a função de selecionar os seres humanos “desejáveis” ou “indesejáveis”, “legais” ou “ilegais”, “aptos” ou “inaptos”, através da análise da solicitação de refúgio. Enquanto isso, os sujeitos solicitantes devem estar preparados para os constantes questionamentos de validade aos seus direitos (Tappa 2017).

Atualmente, sabe-se que muitas pessoas em trânsito solicitam o direito ao status político de refugiado como uma forma de garantia mínima de acesso à direitos sociais. Após a solicitação do refúgio, adquire-se um protocolo, “uma filipeta de papel de credibilidade estética baixa, mas legalmente suficiente” (Charbel 2018) que permite uma permanência no país por no mínimo um ano e que, ao mesmo tempo, obriga a pessoa solicitante a estar prontamente disponível às instituições estatais quando assim chamada, já que o reconhecimento do status pode levar anos em um processo bastante burocrático.

Mesmo o Brasil não tendo a mesma proporção de refugiados em relação a outros países do mundo, nos últimos anos (2010 - 2015), houve um aumento de 2.868% nestas solicitações (Departamento da Polícia Federal, 2016). Entretanto, o status de refugiado tem sido cada vez menos reconhecido. Em 2015, de 28.670 solicitações, apenas 8.493 foram deferidas. (Ventura & Illes 2016).

Para fins deste artigo, a categoria refúgio será usada em uma perspectiva mais ampla, principalmente como uma expectativa de direitos. Desta forma, os solicitantes de refúgio têm um papel fundamental como interlocutores desta etnografia. Tal uso permite capturar não apenas a regra, mas também suas superposições, suas variantes e exclusões. Em vista disso, não assumir a categoria como dada a priori pelo Estado, ajudou na compreensão dos processos através dos quais se *produzem* sujeitos refugiados e, inversamente, os processos com os quais se desconstituem sujeitos da possibilidade de reconhecimento desse status político. Enquanto isso, a categoria “refúgio negro” será utilizada em referência à experiência de sujeitos com as seguintes sobreposições: corpos de pele retinta provenientes de nacionalidades africanas diversas e do Haiti, recém-chegados ao Brasil, acolhidos na instituição na qual realizei o campo etnográfico e, como visto, solicitantes de refúgio.

A categoria raça/cor

Nas últimas décadas, houve um processo de amplo reconhecimento da “raça” enquanto uma construção sócio-histórica – e não biológica – que deve ser entendida dentro do contexto de dominação para o qual atribui significados. Hoje, sabe-se que uma diferenciação genética associada à diversidade das características fenotípicas não tem respaldo científico e, nesse sentido, há um movimento de problematização da dicotomia natureza-cultura através da afirmação de que a natureza também pode ser culturalmente criada (Stolcke 1991).

Esta ideia de raça pressupõe que uma distinção no campo biológico estaria associada

a um desenvolvimento desigual de habilidades psíquicas e intelectuais, bem como de valores morais. As raças, neste contexto, são constructos que se referem a discursos sobre a origem de um dado grupo – discursos estes que são associados à transmissão de características físicas, qualidades intelectuais, psicológicas e morais (Guimarães 2008).

Já a racialização de um sujeito decorre do processo de naturalização de diferenças sociais e culturais; da transformação de um conjunto de indivíduos em um grupo racial. É um processo social de subalternização e, portanto, vincula-se à produção da desigualdade. Do ponto de vista coletivo, é, inclusive, capaz de infiltrar-se nas instituições e cristalizar-se em ideologias, práticas e saberes (Guimarães 2016).

Como a raça e o racismo – entendido como produção de exclusão e discriminação – se expressam de maneiras muito diferentes a depender do contexto sócio-histórico, outros aspectos podem somar-se ao processo de racialização, tais como o pertencimento territorial ou as diferenças referentes à cor da pele que, por sua vez, passam a ser orientadas pela ideia de raça (Guimarães 2008). No caso da raça, no Brasil, sabe-se que a maior parte dos brasileiros a vivenciam através da cor⁶ e, por este motivo, o IBGE utiliza “raça/cor” como categoria classificatória – categoria também utilizada nesta pesquisa devido à importância da cor da pele para o campo etnográfico.

Partindo-se deste pano de fundo teórico, a categoria refúgio negro, neste artigo, resulta da identificação de um processo externo de racialização de determinados corpos – que no caso da pesquisa, eram corpos de nacionalidades africanas diversas e haitianos com pele retinta – e não da identificação dos próprios solicitantes de refúgio enquanto negros, tendo em vista que “negro” é uma classificação racial constituída no contexto sócio-histórico brasileiro e ainda não foi assimilada pelos interlocutores no âmbito discursivo. Nesse sentido, a própria categoria expressa o processo de racialização a partir do qual instituições e agentes transformam corpos de nacionalidades africanas diversas e haitianos em “negros”.

O governo e a gestão humanitária das vidas precárias

Para Squire (2012), a construção de corpos migrantes regulares e irregulares reflete uma hierarquia moral humanitária que confere status de vítima a uns enquanto criminaliza outros. Na mesma direção, Fassin (2005, 2012) argumenta que o pano de fundo moral para estas práticas é o que ele chama de “humanitarismo”, cujo fundamento é

6 Em entrevista, Antônio Sérgio Alfredo Guimarães menciona a pesquisa piloto do IBGE, coordenada pelo José Luís Petruccelli, que perguntou aos entrevistados qual dimensão eles achavam mais importante para autotranscrição (se cor ou raça) e 80% responderam cor da pele (Rios *et al.*, 2016).

uma decisiva articulação entre políticas da ordem e políticas do sofrimento.

Neste contexto, ainda segundo Fassin (2012), os sentimentos morais tornam-se essenciais para as políticas contemporâneas, porque legitimam as práticas de gestão das “vidas precárias”. Tais sentimentos permitem que catástrofes, conflitos e dores mobilizem afetos, recursos e práticas de assistência que partem tanto de Estados, quanto de instituições e indivíduos em direção ao que se constrói e se entende como vítimas. Então, toma-se decisões, mobiliza-se recursos, inclusive legais, para aqueles cuja dor é capaz de comover, de mobilizar sentimentos morais como a compaixão. Esta articulação de uma moral humanitária (baseada no valor da compaixão) e de uma política humanitária tem ganhado o mundo nas últimas décadas.

O governo humanitário é caracterizado, portanto, pela incorporação de sentimentos morais na política contemporânea, seja esta macro ou micropolítica. Governo aqui é utilizado em uma perspectiva mais ampla como um conjunto de procedimentos, dispositivos e ações executados com o intuito de gerenciar a vida dos seres humanos. O Estado é um elemento fundamental desta gestão, mas não é o único. A gestão das vidas precárias envolve, portanto, um complexo de instituições estatais e não-estatais, agências, organizações e indivíduos (Fassin 2012).

Como os sentimentos morais são incorporados à política, algumas decisões que implicam na avaliação da diferença frequentemente estão impregnadas de estereótipos, normas, crenças, sentimentos e preconceitos e até mesmo as burocracias dos Estados contemporâneos tornam-se emocionais. O corpo em sofrimento físico e psíquico transforma-se em um recurso legal e adquire uma enorme legitimidade (Fassin 2005).

Também é possível observar esta gestão política, baseada em sentimento morais, através da interpretação de outros trabalhos, como o da Angela Facundo (2019). Ao etnografar algumas instituições oficiais envolvidas com a gestão do refúgio, a autora afirma que a interpretação positivada do status jurídico-político refúgio, sustentada pela produção de números, é potencializada pela frequente apresentação de imagens e depoimentos que se utilizam ostensivamente de sentimentos e emoções como recurso discursivo.

Para conquistar este status, por outro lado, o migrante deve se encaixar em todos os requisitos necessários e esperados no que diz respeito à trajetória de vida, ao sofrimento, trauma, urgência, integridade moral etc. Produz-se, em vista disso, uma “verdade desejada” a qual poderá, ou não, ser legitimada pelos avaliadores e que também passa por um processo de recusa a própria história, “um congelamento de experiências múltiplas” em direção à uma narrativa monolítica que se volta à construção retórica de

uma maldade extraordinária. A categoria refúgio acaba por construir subjetividades e corpos e se consolida através de uma gestão política da dor (Facundo e Vianna 2015).

Percebe-se, portanto, que a categoria jurídico-política refúgio está profundamente imersa nos princípios humanitários que, por sua vez, são fundamentados na mobilização de categorias como dor e sofrimento.

As redes humanitárias interinstitucionais

Nas entrevistas realizadas pela instituição de acolhida das quais participei, o migrante poderia conseguir acesso para passar alguns meses no alojamento, uma noite ou ser mandado embora a depender do resultado. Em um destes dias, a funcionária que realizava uma entrevista com um homem haitiano de pele retinta parecia bastante estressada. O relatório ao qual escrevia, em meio a muitas reclamações como “ele só está dificultando as coisas”, analisava os motivos pelos quais o migrante veio para o Brasil e o que estava fazendo antes de chegar na instituição. Enquanto a tradução acontecia, chegaram mais duas funcionárias à recepção, somando-se a outras três pessoas que já estavam na sala: eu, o funcionário que tentava traduzir as perguntas e respostas e a entrevistadora. A entrevista continuou com um total de cinco pessoas ao redor do migrante exausto que tentava responder as muitas perguntas sem ser bem compreendido. Com tal situação estabelecida, não demorou para que ele começasse a chorar, soluçando na cadeira, de cabeça baixa, derrotado. Após o choro, mesmo sem terminar de responder às perguntas, finalmente liberaram-no para um quarto provisório.

Em ocasião distinta, um outro homem haitiano participou de uma entrevista com uma das assistentes sociais da instituição. Segundo a funcionária, ele disse que não falava português, mas ela “sentia” que ele conseguia entender tudo. Contou-me que começou a identificar várias inconsistências no discurso e não permitiu a sua estadia no abrigo. Outro dia, outra assistente social disse-me que “às vezes baixava a Cláudia” nela: não era uma assistente social lidando com o público, era a Cláudia.

Deste modo, percebe-se o quanto as categorias, valores e significados do governo humanitário descrito por Fassin (2012) também circulavam na vida cotidiana da instituição não-estatal de acolhida a qual etnografei: desde “sentir” o perigo de um migrante potencialmente problemático, à concessão de benefícios e informações com base no choro, em histórias de violência como estupros ou torturas que fossem capazes de despertar a compaixão dos entrevistadores.

Durante o campo etnográfico, foi possível identificar uma série de interações entre

funcionários do abrigo e de outras instituições, sejam estas estatais ou não-estatais. Desta forma, as interações ultrapassavam os limites da instituição não-estatal de acolhida e indicavam um cenário macropolítico de regulações, intervenções e procedimentos ligados à gestão do refúgio.

Em uma das noites que trabalhei no abrigo, fui até à recepção para conversar com os funcionários, quando um membro da Caritas, ONG oficialmente envolvida com a análise e gerenciamento das solicitações de refúgio, entrou na sala de atendimento para visitar a assistente social com a qual havia trabalhado há algum tempo. Ele estava em um evento sobre migração promovido pela instituição de acolhida. Entre conversas sobre a vida pessoal e sobre o cansaço vinculado à profissão, as pessoas começaram a falar sobre a situação de dois solicitantes de refúgio acolhidos no abrigo. Uma das assistentes sociais disse que estes tais migrantes, que já haviam passado pela Caritas, iriam para outro país. O funcionário da ONG contou que eles tiveram muitos problemas com estes migrantes. Foram cobrados pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, o ACNUR, porque os solicitantes enviaram denúncias formais de discriminação contra eles para o Órgão.

Uma das assistentes sociais relatou que estes tais solicitantes de refúgio escreveram uma carta para ela, reclamando de inúmeras situações, entre as quais a de não serem compreendidos adequadamente. No início, segundo ela, eles reclamavam de tudo. Contou que pegavam a comida, separavam o frango e jogavam o resto da comida fora. “Eu sei que vocês não estão acostumados com a comida daqui”, parafraseava ela para os demais na sala, “mas tem que comer. A comida que você come é a mesma que eu como”. Ela continuou explicando que muitas comidas eram feitas com carne de porco. Como eles eram muçulmanos, se queixavam para ela, explicando sobre os preceitos da sua religião. “Mas, Alá...”, reencenava ela, “Alá deve estar triste com vocês, porque vocês não comem”, finalizou entre risos. “Pois é. Esse povo de Índia⁷ é difícil”, retrucou o funcionário da ONG, “Índia é Índia”. Após uma pausa, continuou: “Nossa, eu estou sendo xenofóbico falando isso? Acho que sim”, sorriu. Em seguida, começaram a conversar sobre a importância do trabalho integrado e o funcionário da Caritas propôs voltarem a realizar reuniões de planejamento conjuntas, entre instituições (Trecho de Diário de Campo, 2020).

A Caritas, através do Centro de Referência para Refugiados, atua junto ao Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB)

7 O funcionário da ONG em questão referiu-se a um outro país. Devido à situação bem demarcada e facilmente identificável dos solicitantes de refúgio em questão, substituí o nome do país mencionado pela Índia devido à proximidade geográfica e cultural entre ambos.

elaborando pareceres que recomendam ou não o reconhecimento do status de refugiado (Jubilut 2014). Portanto, a ONG influencia a gestão do refúgio diretamente, a ponto de sua atuação “aumentar de forma considerável o número de solicitações de refúgio deferidas nos últimos anos” (Caritas 2020).

O ponto importante aqui não é qualificar a instituição ou os funcionários desta, mas apontar uma estrutura administrativa macropolítica e moralmente orientada dentro da qual estes funcionários atuam. Uma vez mais é necessário lembrar que a importância destas instituições para a proteção dos direitos das pessoas migrantes é inegável. Contudo, isso não nos impede de refletir sobre as complexidades e superposições da vida cotidiana sem cair em um maniqueísmo.

Não é possível afirmar se o funcionário da ONG em questão colocava em prática as suas opiniões proferidas em um momento de intimidade entre amigos. O que é possível observar neste fragmento de diário utilizado é que as instituições estavam circulando, de maneira informal, informações sobre dois solicitantes de refúgio. Mesmo que sem necessariamente ter esta intenção, o funcionário estava comunicando à outra instituição que eles também poderiam ser denunciados e que, do ponto de vista dele, os migrantes eram de fato “problemáticos”. Esta legitimidade conferiu aos solicitantes de refúgio mencionados um tratamento cada vez mais duro e hostil por parte dos funcionários do abrigo. Portanto, pude observar, durante o trabalho de campo, que a instituição de acolhida estava situada em uma rede de interações junto às Organizações não Governamentais, instituições da sociedade civil, ao Estado e aos indivíduos, contribuindo direta ou indiretamente com a gestão do refúgio na cidade através destas trocas e compartilhamentos formais ou informais. Utilizando-se o conceito mais amplo de governo promovido por Fassin (2012), já mencionado, compreende-se que a gestão do refúgio é realizada por uma ampla gama de agentes e instituições e não apenas pelo Estado.

Em alguns dias, a coordenadora pediu-me para ajudá-la com o lançamento das fichas dos residentes no sistema virtual da instituição. As fichas eram documentos com informações como nacionalidade, filiação, nome de familiares, telefones para contato, entre outras. Junto a estas, eram anexados uma série de outros papéis em uma espécie de dossiê sobre o migrante, às vezes fino, às vezes espesso. Além das xerox de documentos como passaporte, solicitação de refúgio, carteira de trabalho, havia inúmeros pedaços de papéis, cartas escritas à mão, descrição de incidentes envolvendo o migrante, assim como análises de assistentes sociais e recomendações ou avisos de autoridades como Padres e gestores, funcionários de outras instituições com as quais o migrante interagia.

Em uma sexta-feira, a assistente social do abrigo estava conversando com um

funcionário de outra instituição sobre um migrante que ela havia transferido para lá. Contou-me que o migrante em questão tinha brigado com algumas pessoas na rua durante a madrugada. Depois de questionar os motivos pelos quais o homem foi levado a estar na rua em um horário como aquele, mostrou-me o “relatório” da “ocorrência” - um áudio de whatsapp - formulado pelo funcionário de outra instituição. Ele falava o nome completo do migrante, a data, o horário e descrevia a “ocorrência” como em um relatório policial. Portanto, era possível constatar que havia um controle narrativo sobre certos migrantes que, por sua vez, gerava um transbordamento interinstitucional de informações as quais eram transmitidas informalmente por meios diversos.

Os migrantes indianos já mencionados, falavam inglês, mas não perfeitamente. Fugiram para o Brasil com o auxílio da família, porque foram torturados em seu país de origem. Segundo a assistente social que os entrevistou, eles mostraram fotos e vídeos das violências que sofreram e do sangue ainda fresco. Com a prova à frente dos olhos, a veracidade da história nunca foi questionada, embora eu frequentemente ouvisse falar deles como as pessoas que “davam muito trabalho”, porque sempre se queixavam do tratamento que recebiam.

“Hello!”, disse Hani certo dia, se aproximando de mim. “Você soube o que aconteceu com a gente?”, continuou em inglês. Eu disse que não sabia. Eles me contaram que tiveram um dinheiro furtado dentro da instituição. Falaram que o dinheiro estava guardado em uma sala na qual apenas os funcionários eram autorizados a abrir, porque tinha cadeado. Disseram que sabiam quem roubou o dinheiro. Eles falaram que ninguém acreditava neles. Contaram para a coordenadora do abrigo, mas ela disse que eles não tinham provas. Como não havia câmeras na instituição, eles não poderiam fazer nada, segundo ela. Eu disse que acreditava neles, mas tentei diminuir o peso da acusação sobre o funcionário em questão. Em seguida, tentei explicar o que era um boletim de ocorrência para tentar ajudá-los. Entretanto, eles me contaram que não tinham como ir na polícia, porque ninguém falava inglês e porque era “nossa palavra contra a palavra do Padre [um dos responsáveis pela instituição]”. Disseram que não conseguiriam fazer com que acreditassem neles. Hani me explicou que queriam sair do Brasil, mas precisavam esperar pelo status de refugiados políticos. Neste contexto, se eles fossem na polícia, apenas uma ligação deles - “just one call”, repetia ele enfaticamente - poderia acabar com suas chances de construir a vida em outro lugar. Disse-me que era muito injusto, porque “Alá sabia” que eles estavam falando a verdade, mas não podiam fazer nada sobre ela (Diário de Campo, 2020).

Enquanto aguardavam o resultado da solicitação do refúgio, eles demonstravam constante medo de perseguição institucional ou insegurança com o vazamento de

informações não autorizadas. Até mesmo exercer o direito de realizar um boletim de ocorrência, poderia implicar negativamente no seu processo junto à Polícia Federal. Para eles, tanto a Polícia Militar poderia contatar a Polícia Federal para reportar a ocorrência na qual eles estavam em desvantagem, em termos de verdade e legitimidade (“nossa palavra contra a palavra do Padre”), quanto às instituições governamentais e não-governamentais poderiam circular informações indevidas que poderiam chegar aos ouvidos dos avaliadores. A desconfiança nas instituições brasileiras e a percepção de sua fragilidade eram claramente expressas.

Em outro dia, quando cheguei ao abrigo, o clima já era de estresse. Segundo a coordenadora, uma funcionária da embaixada havia omitido uma informação muito importante ao ligar para ela solicitando o acolhimento de um migrante. Este tinha um perfil diferente dos demais residentes do abrigo: era branco, estava vestido como uma pessoa de classe média e transportava um cachorro da raça Spitz Alemão em uma bolsa para este fim. No entanto, as regras do abrigo proibiam expressamente a permanência de cachorros no local. A coordenadora estava bastante chateada e disse que, provavelmente, de tanto levar respostas negativas, a funcionária da embaixada, deliberadamente, não mencionou o cachorro quando ligou para ela. Se tivesse mencionado, ela também não teria autorizado.

Em uma das noites que passei no abrigo, vi que uma viatura da polícia estava parada na frente do portão de entrada. Quando me aproximei da porta observei que um homem nigeriano negro de pele retinta estava sentado no meio fio com os joelhos encolhidos e a cabeça abaixada entre eles. Ficava puxando o cabelo com uma das mãos e batendo na cabeça repetidamente com a outra. Eu já o tinha visto algumas vezes e sabia que ele estava em situação de rua.

A assistente social do abrigo explicou aos policiais que ele jogava pedras na porta da recepção. Os policiais argumentaram que só poderiam levá-lo sob acusação de depredação e isso só ocorreria se algum funcionário fosse junto com eles prestar queixa na delegacia. Disseram que poderiam fazer isso e “encaminhar para a Polícia Federal” para eles “resolverem o problema”: “esses imigrantes saem do país deles para fazer bagunça aqui”, concluiu um dos policiais.

A reunião informal com o representante da Caritas, anteriormente citada, a vontade do policial militar de encaminhar o migrante à Polícia Federal para eles “resolverem o problema” ou a omissão deliberada de informação por parte de uma funcionária da embaixada, indicam não apenas uma estreita relação entre as instituições estatais e não-estatais, mas também uma margem de manipulação das regras que leva em conta

percepções subjetivas, preconceitos e sentimentos morais. Deste modo, sustenta-se o argumento de que, na cidade de São Paulo, há uma rede de instituições comprometidas com o governo humanitário das populações precarizadas, entre os quais estão os solicitantes de refúgio.

Ademais, a intensa interação entre funcionários, dentro do universo institucional da gestão do refúgio, e a existência de uma margem de manipulação das regras tornam ainda mais evidente a facilidade na troca informal de informações entre instituições: troca esta observada tanto no cotidiano administrativo do abrigo, quanto nas narrativas produzidas pelos próprios solicitantes de refúgio que, inclusive, chegavam a mudar seu curso de ação ao levar em conta a produção narrativa interinstitucional sobre os seus corpos e comportamentos.

Em vista disso, pode-se finalmente questionar: qual seria a implicação desta gestão em um contexto sócio-histórico no qual a raça/cor é um elemento fundante para perpetuação da desigualdade social?

A experiência do refúgio negro

Em primeiro lugar, Pereira (2018) chama atenção para um fato importante: muitos migrantes negros, com os quais teve contato, passavam pelo choque de compreender a experiência de “ser negro”, nos contextos locais brasileiros, apenas quando chegavam aqui e eram expostos aos múltiplos processos de racialização impregnados nas instituições e interações cotidianas. O fato de fazer campo em uma instituição de acolhida na qual a grande maioria dos residentes estavam há poucos meses ou poucos dias no país, tornou particularmente viável captar a dificuldade de assimilar este processo.

Uma das pessoas que ficava na portaria da instituição era o José: um refugiado haitiano de pele retinta que morou no abrigo e, agora, trabalhava na recepção esporadicamente cobrindo as folgas de outros funcionários. O José agia sempre pisando em ovos, sempre pedindo “licença”, “desculpa”, muito educado. Certo dia perguntei se ele achava que tinha chances de ser contratado como funcionário efetivo. “Não sei”, respondeu reticente. Contou que no início foi muito difícil, porque aconteciam “algumas coisas”. Questionei se essas coisas aconteciam por parte dos funcionários e ele disse que sim. “Mas, era tipo tratar mal?”, perguntei. Ele confirmou. Disse que às vezes agiam de forma que pareciam “desconfiar” dele.

No campo da Antropologia da Violência, Veena Das (2011) argumenta que algumas violências experienciadas passam pelo que ela chama de *trabalho do tempo* e são reinscritas na vida cotidiana, se infiltrando nas relações. Para ela, alguns eventos violentos

são reinterpretados e reorganizados narrativamente apenas com o passar do tempo que, nesse sentido, exerce um papel de mediador entre essas disputas interpretativas. Para a autora, apenas com este trabalho do tempo a experiência se torna passível de compartilhamento.

O cotidiano, para Das (2011), transforma-se em uma importante ferramenta para a produção de narrativas nas quais os gestos, os olhos e até mesmo os silêncios e as omissões tornam-se elementos constituidores em um cenário no qual as experiências ainda não são suscetíveis de serem precisamente formuladas por meio da linguagem. As formulações imprecisas de José podem nos ajudar a perceber de que forma o racismo penetra na consciência dos migrantes negros recém-chegados ao Brasil apenas com o passar do tempo. No caso dele, sua percepção está mais relacionada a um sentimento causado pelo desconforto em ser “tratado mal”, do que a uma construção retórica bem delimitada.

Por outro lado, Das (1999) afirma que também há um limite da capacidade de representação da violência: nem todas elas são passíveis de serem domesticadas na vida cotidiana. Alguns atos são tão chocantes que ultrapassam o limite do que se entende por humanidade e estas vivências acabam sendo permeadas por uma intensa escassez de palavras. Nesse sentido, estas experiências são congeladas no passado e não passam pelo processo de reinscrição, reelaboração na vida cotidiana (com o trabalho do tempo). Utilizando Wittgenstein, Das sustenta que testar os limites daquilo que consideramos humano necessita da utilização de critérios aplicáveis à condição de *ser humano* e algumas violências excedem o limite destes critérios, tornando-se impronunciáveis, pois também ultrapassam as fronteiras da própria linguagem. Há, portanto, uma energia moral que trabalha contra a representação de certas violências vividas e a dor produzida por elas torna-se, muitas vezes, incomunicável.

Sabe-se, até agora, que a solicitação de refúgio envolve um processo oficial de contar uma história sedimentada em uma experiência de violência extraordinária e traumática. Entretanto, esta mesma violência, conforme argumenta Das (1999), pode possuir um limite de representação em termos de linguagem. Deste modo, uma história desejável, uma *criação artificial de sentido*, para usar os termos de Bourdieu (1986: 185), não é apenas possível, mas até mesmo provável.

Bourdieu (1986) afirma que as histórias de vida se aproximam dos modelos oficiais de apresentação, dos interrogatórios oficiais, e variam de acordo com a situação na qual serão expressadas e com os posicionamentos e deslocamentos no espaço social. Baseando-se neste argumento e, portanto, sem entrar na avaliação em termos de “verdade”

ou “mentira” promovida pelos dispositivos de gestão, pode-se afirmar que quanto mais informado o solicitante de refúgio estiver sobre o cenário dentro do qual está inserido, mais a sua história poderá ser desejável para o entrevistador e, portanto, maiores as suas chances de adquirir o status de refugiado.

Neste contexto, percebe-se que, por um lado, os migrantes de um modo geral podem ter uma limitação em termos de linguagem para expressar a própria experiência quando esta, de fato, perpassa uma violência extraordinária; por outro lado, os migrantes negros de nacionalidades africanas diversas e haitianos recém-chegados ao Brasil podem ter uma dupla dificuldade, visto que muitos estão em desvantagem em termos de agência sobre os seus próprios repertórios discursivos. Se o contexto produzido pelos processos de racialização locais ainda não foi assimilado à vida cotidiana, devido ao pouco tempo no Brasil, alguns dos elementos essenciais que envolvem a ação de contar a própria história, apontados por Bourdieu (1986), ficam pelo caminho e, portanto, a produção de uma história desejável é comprometida quando expressada por alguns solicitantes de refúgio negros recém-chegados ao Brasil.

Dentro do abrigo era muito comum ouvir reclamações em termos de “nós” e os “negros”. Ao perguntar para um jovem venezuelano não-branco, que reclamava estridentemente dos “*negritos*” que o incomodavam devido a sua homossexualidade, com qual raça identificava-se, ele respondeu: “como mestiço”. Depois corrigiu: “minha pele é negra” - passando o dedo no braço escuro - “então, negro”, disse por fim. Portanto, embora ele se compreendesse enquanto negro, certamente não era um “negrito” - um negro “africano”. Apesar de cada país possuir uma dinâmica racial própria, o fato é que dentro do abrigo a cor da pele era um elemento determinante para a produção da diferença. A distância entre os negros de pele retinta e os demais era, inclusive, geográfica: o banco na saída do dormitório masculino, por exemplo, era um espaço exclusivo já socialmente consolidado. Para um negro de pele retinta, a demarcação territorial era automática, “os africanos”, e esta demarcação rendia uma série de outros estereótipos.

Meu corpo não deixava de ser classificado dentro desta lógica. “Tão branquinha ela”, dizia com um grande sorriso enfeitado a senhora que servia as comidas no refeitório quando me via cercada de pessoas negras de pele retinta. Já os residentes do abrigo perguntavam se eu era descendente de europeu: “por que você é tão branca?”.

Apesar de todas estas perguntas, o fato de ter pele clara não pareceu influenciar no campo tanto quanto o fato de eu ser uma mulher, jovem, sozinha naquele espaço. Muitos residentes homens se aproximavam de mim para flertar, demonstrando muito interesse em assuntos como casamento (importante elemento de consolidação de direitos para

homens solteiros migrantes). Por este motivo, apesar de em menor número, as mulheres estavam mais dispostas a estabelecer relações de confiança do que os homens.

Uma destas mulheres foi a Joana, mulher angolana de pele retinta que veio para o Brasil sozinha, deixando três filhos com o ex-marido em Angola. Após muitos dias de conversa e já tendo explicado que eu estudava migração, perguntei se ela se sentia confortável em compartilhar como estava sendo a sua experiência no Brasil.

Ela disse que as pessoas do Brasil tinham “bom coração”. “Aqui eu tenho tudo: casa, comida, lugar onde dormir”. Contou que ganhava sapatos e roupas. Falou que o Brasil a tinha acolhido. Perguntei se ela tinha sido bem tratada desde que chegou ao Brasil e ela disse que sim. Tinha gostado muito do Brasil e, assim que conseguisse juntar um dinheiro, traria os filhos. Questionei se ela precisou ir à Polícia Federal e ela confirmou. Logo depois, perguntei como tinha sido a entrevista. Ela disse que o agente da polícia perguntou por que ela veio para o Brasil. Ela disse que “não aumentou, nem diminuiu nada”, porque não tinha necessidade. “Eu contei a verdade”. Disse que na Angola havia muita violência e pobreza; que o filho dela quase foi morto em um assalto e tinha uma cicatriz muito grande na cabeça. “Daqui, aqui”, disse, apontando para a própria cabeça. Segundo ela, lá as pessoas viam “bolsas como esta”, contou, indicando a minha pochete, “e assaltavam”, pediam a bolsa e, se não desse, “bam, bam, bam”, performou fazendo o gesto de uma arma. Contou que os hospitais não tinham medicamentos. Se ficasse doente você morria “Não toma remédio, não toma pica [injeção], não faz nada”. Perguntei se ela tinha se sentido desconfortável com alguma situação na entrevista e ela disse que não. Perguntei se ela precisou de tradutor, mas ela não precisou [apesar de, às vezes, ter muita dificuldade de entender e de se expressar]. Disse que o agente falou que ela precisaria contar exatamente o que contou para ele, quando fosse chamada novamente para uma outra entrevista (Diário de campo, fevereiro de 2020).

Joana expressava a importância de “falar a verdade”, de ser crível, mas acabou por contar uma história de violência causada pela desigualdade social que não se enquadra na dor esperada pelo solicitante de refúgio no ato da entrevista. Ao mesmo tempo, também comunicava o contexto assistencial e humanitário de compaixão e ajuda no qual estava inserida: os brasileiros têm “bom coração”.

Ela contou que, ao chegar no aeroporto, ficou em pé com a mala nas mãos sem saber para onde ir. Por sorte, ouviu um homem falando em lingala, aproximou-se dele e perguntou se conhecia algum lugar para onde ela pudesse ir. Ele a levou para uma igreja onde ela dormiu no chão por alguns dias, até ser levada para o abrigo. É muito provável que Joana não tenha me contado a parte traumática da sua história individual, a qual impeliu-a

a vir até o Brasil em tais condições, e é bem possível que ela também não tenha contado, ao agente do Estado que a entrevistou, outra dor, diferente daquela que havia me contado.

Se, por um lado, o status de refugiado é sedimentado no fundado temor, no perigo de morte, na dor que envolve experiências traumáticas indizíveis, por outro, a concessão deste direito é realizada primordialmente, como visto, por meio do uso das palavras. Como mostra Angela Facundo (2015), muitos migrantes contam uma história fictícia para conseguir garantir o direito. Entretanto, como no caso da Joana, nem todos os migrantes têm repertórios suficientes para entender como devem expressar-se ou o que é importante contar.

Quando a Joana chegou ao abrigo, em outro dia, eu ainda estava na recepção. Ela me cumprimentou e, apesar de geralmente conversarmos no pátio ou no dormitório das mulheres, longe dos funcionários, ela logo começou a contar-me, ansiosa, alguns acontecimentos da sua semana. Disse que recusou um trabalho de mais de oito horas diárias na cozinha de um restaurante em uma cidade totalmente desconhecida e sem nenhuma conexão, porque aconselharam-na: “você vai sofrer”.

Era muito comum homens saírem do abrigo com ofertas de emprego em cidades completamente desconhecidas por eles. Um dos homens com os quais conversei estava indo para Paraíba e perguntou-me se aquele era um lugar quente ou frio, tamanha a sua falta de informação sobre o local. Para as mulheres, a situação era diferente. Elas geralmente vinham acompanhadas do marido. Quando não, como era o caso da Joana, precisavam escolher empregos que lhes conferissem alguma margem de proteção e segurança.

Uma das assistentes sociais da instituição passou próxima a nós, ouviu parte da minha conversa com a Joana e interveio abruptamente com um certo aborrecimento na voz: “Olha, eu vou falar uma coisa para senhora. Você é livre para escolher o que você quiser” e continuou falando que ela não estava muito na posição de escolher, que muitas mulheres queriam trabalhar. “Todo mundo sofre”, disse a funcionária. “Eu também sofro. Hoje eu não queria vir para cá trabalhar, mas eu vim. Passei mal a noite toda, dormi sete da manhã, mas vim trabalhar. A vida é assim”. Depois, em uma conversa mais íntima quando estávamos sozinhas na recepção, a funcionária disse que a Joana não queria o emprego porque “as africanas eram assim”. Contou que as mulheres africanas não tinham o senso de limpeza dos latinos. Falou que já fez visitas em casas e em ocupações nas quais moravam famílias africanas, mas “era tudo desarrumado: pente em cima do fogão...”. Além disso, falou que “as mulheres africanas” não eram trabalhadoras; queriam ficar em casa o dia todo sem fazer nada; queriam fazer um bico aqui e outro acolá, mas não desejavam um trabalho fixo. Para ela, eles [*os africanos*] não conseguiam se encaixar; eram

indisciplinados dentro da instituição e fora dela.

O mais comum na relação funcionário-residente, dentro da instituição de acolhida, era partir do pressuposto de que os migrantes frequentemente mentem ou omitem deliberadamente informações. Entretanto, no caso dos migrantes negros de nacionalidades africanas diversas e haitianos, o peso deste pressuposto era ainda mais forte. Acrescentava-se aos questionamentos de validade, dimensões como limpeza, organização, preguiça, capacidade de subordinação. Desta forma, a racialização destes corpos estava presente tanto no intenso e desproporcional escrutínio, que se estabelecia devido à sobreposição destes outros elementos de racialização (de ordem cultural e moral) vinculados ao pertencimento territorial, quanto no processo de banalização das dores sofridas por estes corpos/sujeitos.

Hoje, há evidências suficientes para apontar que, no Brasil, o processo de racialização assume uma dimensão concreta de minimização das dores sofridas por corpos negros⁸ através da qual considera-se que a sensibilidade à dor pode variar conforme a raça/cor do sujeito. Neste cenário, se uma das moedas de troca fundamentais pelo status político de refugiado é a dor e o sofrimento; se as violências e injustiças ocupam um novo campo semântico no qual a percepção da desigualdade é substituída pela percepção da dor e do sofrimento e levando-se em conta o contexto local de banalização e minimização das dores sofrida por corpos negros, é muito possível que estes corpos encontrem-se em uma situação desprivilegiada em relação aos corpos brancos solicitantes de refúgio, visto que, no imaginário brasileiro, aqueles suportam mais dor.

Esta situação de assimetria perpetua-se, também, através da circulação de informações e do espaço de manipulação das regras exacerbados pela incorporação de sentimentos morais às práticas políticas, visto que os corpos negros de nacionalidades africanas diversas e haitianos passam por um processo mais intenso de escrutínio e desconfiança (devido à sobreposição de elementos de racialização), além de serem frequentemente considerados “problemáticos”, perigosos ou indesejáveis, exigindo uma produção narrativa maior sobre os seus corpos. Portanto, considerando o imbricamento institucional facilitado pela capilaridade das práticas humanitárias, já discutido anteriormente, sustento que os solicitantes de refúgio negros podem ser os mais afetados por estes mecanismos, tornando a gestão do refúgio uma prática racializada.

8 Maria do Carmo Leal *et al.* (2017) demonstram que as mulheres negras sofrem mais violência obstétrica no sistema de saúde devido a cor da sua pele. Os dados mostram que elas recebem um pior atendimento pré-natal e de assistência ao parto, assim como possuem diferentes oportunidades e benefícios no atendimento diário. Além disso, o índice de uso da ocitocina, de anestesia e de realização de cesarianas são menores entre estas mulheres.

Considerações finais

O refúgio é um direito administrado jurídica e politicamente através da incorporação de sentimentos morais à gestão das vidas precárias. É permeado, deste modo, por diversas condições, perspectivas e circunstâncias subjetivas e emocionais, apesar do acentuado caráter burocrático, formal e sigiloso do processo. Um dos sentimentos morais fundamentais para a execução das práticas humanitárias é a compaixão, sendo a dor e o sofrimento elementos que mais a mobilizam.

Quando este regulamento é aplicado em um país com um acentuado racismo estrutural sobre as populações negras e com uma histórica banalização das dores sofridas por estes corpos, esta política humanitária abre espaço para uma gestão racializada do refúgio negro. Neste cenário, a raça/cor torna-se um elemento estruturante da relação jurídico-política que atravessa a análise da solicitação de refúgio.

Sugiro, portanto, a possibilidade de este processo de racialização permitir tanto a redefinição da escala da dor necessária para garantir a obtenção ou a legitimidade do status político, quanto para pressupor quais migrantes são potencialmente problemáticos, gerando uma maior vigilância sobre os corpos negros que acabam sendo prejudicados também pela circulação informal de informações e pela insegurança institucional.

Além disso, se a raça/cor ainda não foi assimilada pelos migrantes negros recém-chegados ao Brasil como uma diferença que gera desigualdade, devido ao ainda incipiente trabalho do tempo sobre a violência racista, estes solicitantes têm uma terceira desvantagem: devido a pouca experiência em torno do sentido social construído em torno do que é “ser negro” no contexto local (e levando-se em conta que estes podem ser múltiplos), o poder de agenda destes migrantes sobre os seus próprios discursos é prejudicado no momento da entrevista, tornando ainda mais difícil a inteligibilidade daquele corpo como um corpo de direitos aos olhos dos entrevistadores.

Apesar de não existirem dados oficiais para comparar o perfil raça/cor dos migrantes com o status de refugiado devidamente reconhecido, este artigo teve como objetivo sustentar uma reflexão sobre as possibilidades de direito ou, mais especificamente, de negação deste, através da observação do cotidiano de uma instituição de acolhida na cidade de São Paulo.

Sugiro, por fim e, portanto, a necessidade de aprofundamento desta reflexão com uma investigação mais acurada e detalhada desta possibilidade de obstrução de um direito legalmente constituído devido ao contexto local de intensa racialização das populações negras solicitantes de refúgio.

Referências

ALMEIDA, Guilherme Assis de. 2001. *A lei 9.474/97 e a definição ampliada de refugiado: breves considerações*. In: ARAUJO, N.; ALMEIDA, G. A. de (Coord.). *O Direito Internacional dos Refugiados: uma perspectiva brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar. pp. 155 - 167. ISBN-10: 8571472386

BOURDIEU, Pierre. 2006. *A Ilusão Biográfica*. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos & Abusos da História Oral*. (8ª edição) Rio de Janeiro: Editora FGV. p. 183-191. ISBN: 978-85-2250-200-4

CARITAS. 2020. *Atuação da Caritas no Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE)*. In: Perguntas frequentes. São Paulo. Disponível em: <<https://www.caritassp.org.br/centro-de-referencia-para-refugiados/>>. Acesso em 07 de outubro de 2020

CHARBEL, Pedro Ferraracio. 2018. *Mobilidades transnacionais e dinâmicas urbanas - alianças na precariedade*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.

DAS, Veena e POOLE, Deborah. 2004. *Anthropology in the margins of the state*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 019 566893 6

DAS, Veena. 2011. *O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade*. Dossiê: Violência: outros olhares. Cadernos Pagu [online] (37). pp. 9-41. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200002>.

DAS, Veena. 1999. *Fronteiras, Violência e o Trabalho do Tempo: alguns temas wittgensteinianos*. Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]. vol.14, n.40, 1999. pp.31-42. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091999000200003>.

FACUNDO, Angela; VIANNA, Adriana. 2015. *Tempos e Deslocamentos na busca por justiça entre "moradores de favelas" e 'refugiados'*. Ciência&Cultura, v. 67, n. 2. pp. 46-50. <http://dx.doi.org/10.21800/2317-66602015000200014>

FACUNDO, Angela. 2019. *Deslocamento Forçado na Colômbia e Políticas de Refúgio no Brasil: Gestão de populações em êxodo*. Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas V.13 N.1. <https://doi.org/10.21057/10.21057/repamv13n1.2019.21877>

FASSIN, Didier. 2005. *Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France*. Cultural Anthropology, v. 20, n. 3, august. pp. 362-387. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3651596>>. Acesso 27 de outubro de 2020.

FASSIN, Didier. 2012. *Humanitarian Reason: a moral history of the present*. Translated by Rachel Gomme. Berkeley, Los Angeles and California: University of California Press. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1pptomk>> Acesso em 27 de outubro de 2020.

FOUCAULT, Michel. 2017. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. ISBN: 978-85-7753-296-4

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. 2008. *Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos*. SciELO - EDUFBA. Disponível em: < <https://www.jstor.org/>

[stable/10.7476/9788523212254.6](https://doi.org/10.7476/9788523212254.6)>. Acesso em 25 de abril de 2021.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. 2016. *Formações nacionais de classe e raça*. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 28, n. 2, pp. 161 – 182. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2016.109752>>. Acesso em 25 de abril de 2021.

HAYDU, Marcelo. 2017. *Refugiados congolezes na cidade de São Paulo: processo migratório e itinerários terapêuticos*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de São Paulo. Disponível em: <<http://repositorio.unifesp.br/11600/41876>>. Acesso em 25 de abril de 2021

JUBILUT, Liliana Lyra. 2007. *O Direito Internacional dos Refugiados e sua Aplicação no Ordenamento Jurídico Brasileiro*. São Paulo: Método. ISBN 978-85-7660-198-2

JUBILUT, Liliana Lyra. 2014. *O Procedimento de Concessão de Refúgio no Brasil*. Ministério da Justiça. Disponível em: <<http://www.justica.gov.br/central-de-conteudo/estrangeiros/o-procedimento-refugio-no-brasil.pdf>>. Acesso em 06 de outubro de 2020

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, Silvana Granado Nogueira da; PEREIRA, Ana Paula Esteve; PACHECO Vanessa Eufrauzino; CARMO, Cleber Nascimento do; SANTOS, Ricardo Ventura. 2017. *A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil*. Cadernos de Saúde Pública, 33(Supl. 1), e00078816. Epub 24 de julho de 2017. <https://doi.org/10.1590/0102-311x00078816>

MOREIRA, Julia Bertino. 2012. *Política em Relação aos Refugiados no Brasil*. Tese (Doutorado). Departamento de Ciência Política. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. pág. 53 - 140.

PEREIRA, Branco Alexandre. 2018. *O Refúgio Do Trauma. Notas Etnográficas Sobre Trauma, Racismo E Temporalidades Do Sofrimento Em Um Serviço De Saúde Mental Para Refugiados*. REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum., Brasília, v. 26, n. 53, ago. p. 79-97. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/remhu/v26n53/2237-9843-remhu-26-53-079.pdf>>. Acesso em 27 de outubro 2020.

RIOS, Flávia; GATO, Matheus; SOTERO, Edilza. 2016. *Classe, cor, raça e racialização na agenda das ciências sociais: Entrevista com Antônio Sérgio Alfredo Guimarães*. PLURAL, Revista do Programa de Pós Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.23.1, p.7595. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcso.2016.118387>>. Acesso de 26 de abril de 2021.

SILVA, S. A. 2017. *Imigração e redes de acolhimento: o caso dos haitianos no Brasil*. Revista Brasileira de Estudos de População, v. 34, n. 1, p. 99-117. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.20947/S0102-3098a0009>>. Acesso em 24 de abril de 2021.

SQUIRE, Vicki. 2011. *Politicizing mobility, mobilizing politics (Introduction)*. In: *The contested politics of mobility*. Borderzones and irregularity. London/NewYork: Routledge. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/47725056>>. Acesso em 27 de outubro de 2020.

STOLCKE, Verena. 1991. "Sexo está para gênero assim com raça para etnicidade?". Estudos Afro-Asiáticos, (20): 101-119.

QUINTANILHA, Karina Ferreira. 2019. *Migração forçada no capitalismo contemporâneo: trabalho, direitos e resistências no Brasil*. São Paulo. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

TAPPA, Truyitraleu. 2017. *A Política Brasileira de Migrações no Contexto da Governança Global Migratória*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais. UNB. Brasília.

TELLES, Vera. 2015. *Fronteiras da lei como campos de disputas*. In: *Ilegalismos e Globalização: migrações, trabalho, mercados*. Org.: Angelina Peralva e Vera da Silva Telles. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. ISBN 978-85-7108-397-4

VIEIRA, R. 2017. O governo da mobilidade Haitiana no Brasil. *Mana*, v. 23, n. 1, p. 229-254. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n1p229> Acesso em 25 de abril de 2021.

VENTURA, Deisy; ILLES, Paulo. 2016. Entrevista “Qual a diferença entre visto humanitário e refúgio”. In: CHARLEAUX, João. *Nexo Jornal*. Disponível em: <<https://goo.gl/vtd7Dh>>. Acesso em 20 de junho de 2020.

WACQUANT, Loïc. 2002. *Corpo e Alma Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe*. Tradução: Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará. ISBN 85-7316-281-3

Recebido em 12 de novembro de 2020.

Aceito em 1 de março de 2021.

Venenosos abraços: o disciplinamento fumo-fumicultor no Alto Vale do Itajaí (SC)

Yves Marcel Seraphim¹

Mestrando em Antropologia Social pela Universidade de Brasília

yves.seraphim@gmail.com

Resumo

A fumicultura é uma atividade agrícola de trabalhos eminentemente manuais cujas jornadas são caracterizadas pela proximidade e pela constância do contato entre os corpos dos(as) fumicultores(as) e as folhas de tabaco, desde o pé da planta na roça até a estufa, onde são secadas para a venda. Essa íntima relação é o objeto deste texto, ademais, intencionando demonstrar como a etnografia das atividades cotidianas dos colonos fumicultores no Alto Vale do Itajaí (SC) contribui ao estudo antropológico dos contextos agroindustriais. Assim, passando pelo desbrotamento das flores do tabaco, pela aplicação de agrotóxicos, pela colheita e seus “porres de fumo” (overdoses de nicotina) e pelas tarefas na estufa, há de se demonstrar como se conforma uma relação mútua de disciplinamento entre humanos e vegetais. De um lado, transforma-se tabaco em mercadoria para a venda contratual com empresas fumageiras fornecedoras dos insumos agrícolas, de outro, agricultores sobrepujados pelo ritmo dos serviços reconhecem sua mão-de-obra como uma mercadoria não remunerada. A partir desses aspectos, este estudo fornece uma compreensão a nível etnográfico da atual reorientação produtiva da agroindústria fumageira sul-brasileira.

1 Agradeço aos pareceristas deste artigo pela excelente série de críticas e sugestões que foram, na medida em que fui capaz, incorporadas ao longo da revisão.

Palavras-chave: Fumicultura; Processos de trabalho; Disciplinamento

Abstract

Tobacco cultivation is an agricultural activity composed mainly of manual labor, which journeys are characterized by proximity and constancy of contact between tobacco growers' bodies and tobacco leaves, starting at the plant in the field and going to the curing barns, where the leaves are dried for sale. This intimate relation is the object of this text, furthermore, it intends to show how the ethnography of everyday activities of the tobacco growers in the Alto Vale do Itajaí (SC) contributes to the anthropological study of agro-industrial contexts. Going through the breaking of the sprout, the application of agrochemicals, the harvest, the "tobacco hangover" (nicotine overdose) and the tasks at the curing barn, this article demonstrates how a mutual relation of disciplining between humans and vegetables is constituted. On the one hand, tobacco is transformed into commodity for contractual sale with tobacco companies that provide agricultural supplies, on the other, smallholders overwhelmed by work tasks recognize their workmanship as unpaid commodity. Based on these aspects this study provides an understanding on ethnographic level about the current productive reorientation of the south Brazilian tobacco agro-industry.

Key-words: Tobacco cultivation; Labor processes; Disciplining

Seja debaixo dos braços na roça, entre as mãos no galpão ou na estufa sob constante vigia, as folhas de tabaco acompanham de perto o cotidiano dos camponeses que as cultivam e preparam. Essa intimidade de contatos é uma das principais marcas da fumicultura sul-brasileira e, como tal, ela oferece um acesso particular para seu entendimento. Efetuando essa aproximação, compete às páginas seguintes demonstrar a dedicação que os fumicultores catarinenses empregam aos pés e folhas de fumo a fim de compreender o que subordinação ao capital acarreta na relação entre camponeses e vegetais-mercadorias. Partindo da relação fumo-fumicultor, o encadeamento das dimensões dos processos de trabalho e da relação contratual com as empresas fumageiras transnacionais pode ser expresso em duas perguntas: como os fumicultores transformam as folhas de fumo em mercadorias a serem vendidas às empresas fumageiras? E, nesse processo, como os fumicultores transformam a si mesmos?

O trabalho de campo que alimenta a descrição e a reflexão presentes neste artigo foi realizado descontinuamente entre os meses de novembro de 2018 e maio de 2019 na região do Alto Vale do Itajaí, Santa Catarina. A maior parte dos sujeitos com os

quais convivi, fumicultores e fumicultoras, são proprietários das terras em que vivem e trabalham. Alguns ainda estão concluindo o processo de aquisição do terreno, porém ali já cultivam e dependem da renda do tabaco para a continuidade do pagamento. Ainda quanto à contextualização da pesquisa, é importante observar que o campo e a análise se referem mais particularmente à fumicultura do tabaco Virgínia, tipo mais produzido nacionalmente e cuja colheita é realizada por meio das folhas, e não do pé de fumo inteiro².

O cultivo do fumo no Brasil, terceiro produtor mundial de tabaco (atrás de China e Índia) e maior exportador (Epagri/Cepa 2018: 92), é efetuado por meio do Sistema Integrado de Produção de Tabaco (SIPT), atuante no país desde 1918. O SIPT prescreve o contrato anual (por safra) de compra e venda entre os agricultores que plantam, colhem e vendem o tabaco para as empresas fumageiras – constituintes de um oligopsônio transnacional – e que, em troca, garantem (gerando crédito) aos agricultores os insumos do plantio (sementes, agrotóxicos etc.), os serviços de técnicos agrícolas, além da infraestrutura das estufas, em sua maioria elétricas, onde as folhas recém colhidas são curadas por meio de calor controlado. Vale resumir e frisar: a relação formal básica entre as empresas fumageiras e os agricultores se dá mediante um contrato anual em que agricultores, donos de suas terras, vendem uma mercadoria na forma da folha de tabaco e as fumageiras vendem os insumos indispensáveis ao cultivo e ao beneficiamento (pós-colheita) e compram as folhas dos agricultores. Não há, como se percebe, vínculo empregatício entre uns e outros. E quanto aos preços obtidos pelas folhas-mercadorias ao final da safra, esses são estipulados pelas empresas conforme uma inspeção feita sob critérios técnicos da qualidade das folhas, algo bastante questionado pelos agricultores.

-
- 2 Na safra 2019/2020 o tabaco tipo Virgínia ocupou 88,9% da produção total nos três estados do Sul. Disponível em: <http://www.sinditabaco.com.br/sobre-o-setor/estatisticas/>. Acesso em 15 mar. 2021. O domínio do tipo Virgínia se consolidou no Brasil a partir de 1967 quando houve uma reorientação do complexo agroindustrial fumageiro pela interrelação dos seguintes itens: 1) a entrada de novas empresas transnacionais como fumageiras integradoras; 2) a garantia estatal dos custos produtivos, antes fornecidos aos agricultores pelas empresas integradoras, e partir de então financiados pela recém operacionalizado Sistema Nacional de Crédito Rural (SNCR) do governo brasileiro; 3) a renovação técnica aos moldes da assim chamada Revolução Verde (Silva 2002: 133 e 170). A respeito do último ponto, destaco uma circunstância particular da fumicultura, o fato de que ela compunha um complexo agroindustrial incluindo insumos, assistência técnica e agrotóxicos sob a égide de capital estrangeiro desde o fim da década de 10 com a instalação do Sistema Integrado de Produção de Tabaco. Assim, em vez de configurar uma mudança externa ao sistema produtivo do tabaco, as disposições da Revolução Verde foram absorvidas por um sistema pré-existente que de certo modo as antecipou. As condições históricas e técnicas concretas desse acoplamento merecem estudos à parte. Afora o Virgínia, estão presentes na região Sul os tipos Amarelinho e Burley. O primeiro é um fumo de estufa similar ao Virgínia, mas considerado menos produtivo, ao passo que o segundo é um fumo de galpão, o que significa que sua secagem é realizada por ventilação não controlada, diferente dos fumos de estufa, cuja ventilação da secagem é controlada por dispositivos que medeiam a queima de combustível vegetal. O tipo Burley produz um fumo mais escuro e forte. Além de representar uma pequena porção da fumicultura comercializada via SIPT, ele também é plantado apenas para consumo próprio.

A despeito das suspeitas quanto à credibilidade da inspeção que determina o valor do produto, para os fumicultores uma coisa é certa: seu trabalho, e com ele sua esperança na safra, consiste em produzir as folhas da maior qualidade possível, a fim de que recebam por elas o melhor preço possível.

Destaco o lugar da folha na produção do tabaco porque é ela a mercadoria final que é vendida. A folha, portanto, consiste para os fumicultores no objeto de atenção maior durante o cultivo. Tal como François Sigaut, ao demonstrar que os planos e as técnicas da domesticação³ animal variam conforme o produto que se objetiva obter (no exemplo da vaca, há mudanças se o objetivo for carne, leite, couro etc.) (Sigaut 1983), pretendo indicar como as práticas de cultivo de tabaco são igualmente balizadas pelos efeitos produzidos sobre as folhas, ou melhor, pelos efeitos das ações que produzem as folhas. Ademais, ter em vista os modos pelos quais a relação entre fumicultor e fumo se concretizam nas folhas-mercadorias permitirá a reflexão acerca das forças às quais este campesinato, à primeira vista livre e provido de meios de produção, está sujeito. Além disso, este artigo identifica no disciplinamento dos processos de trabalho com o tabaco uma escala menor da reorientação no complexo fumageiro sul-brasileiro. Com esse trajeto em vista, é importante primeiro apreciar tanto a história da fumicultura no Alto Vale quanto situar parte do debate antropológico a respeito dos camponeses colonos no Brasil.

A fumicultura e os colonos

Nas décadas de 1950 e 1960, a agricultura comercial do Alto Vale do Itajaí centrava-se na criação doméstica dos “porcos banha” (cuja banha era o produto objetivado e comercializado), além de na fabricação e na venda de farinha de mandioca. Em diferentes bairros rurais em que estive, os colonos mais velhos com quem conversei ressaltavam a qualidade e a quantidade de engenhos de farinha em suas cidades. Por exemplo, em um município cuja população não ultrapassava três ou quatro mil habitantes havia dezenas de engenhos onde se trabalhava principalmente a farinha, mas também o milho e outros alimentos, e que em sua maioria funcionavam à base de força motriz dos rios, e não de força motriz animal. No entanto, vieram normas produtivas e sanitárias que demandavam, entre

3 Domesticação não é, para os antropólogos franceses da técnica (como François Sigaut, Jean-Pierre Digard e André-Georges Haudricourt), um processo iniciado e concluído historicamente em determinado período (e.g. revolução neolítica). Ao contrário, o que indicam é a imanência processual de toda relação humano-animal e humano-vegetal, sendo o estatuto e o comportamento domésticos, ou mesmo em alguns casos, os comportamentos asselvajados, fatos que devem ser mantidos continuamente mediante ações nos corpos e/ou ambientes desses seres. Sobre os estudos antropológicos da domesticação da vertente francesa, bem como de outras vertentes, incluindo mais atualmente uma brasileira, ver Sautchuk (2018).

outras coisas, no lugar do habitual ensacamento (em que a unidade de venda era a “saca” de farinha) o empacotamento padronizado⁴. Os colonos não possuíam a infraestrutura necessária para se adequar ou o capital para implementá-la e em pouco tempo os engenhos foram retirados da economia ativa. Vejamos como nessa mesma época a fumicultura (sob o SIPT) se tornou então um dos principais cultivos no Alto Vale do Itajaí.

Nos anos 1950, a fumicultura no Rio Grande do Sul (onde até então se concentrava o complexo fumageiro) se encontrava em crise, pois seu principal comprador, a Alemanha, não estava em condições de prosseguir com tal importação após o abalo da Segunda Guerra Mundial, sendo o fluxo de importações concentrado nas mãos dos estadunidenses, seus credores através do Plano Marshall (Vogt 1997: 96). Aliás, deve-se notar que havia uma relação nada fortuita entre a produção por parte de imigrantes de origem alemã e o consumo dos alemães na Europa. Lavradores alemães já cultivavam tabaco na Europa desde pelo menos o início do século XIX (Relly 2019: 234) e essa incumbência foi repassada aos imigrantes para que cumprissem com a crescente demanda de fumos claros ainda no fim do mesmo século (Silva 2002: 47). Nessa época, a Alemanha foi responsável por 55% da aquisição do total de tabaco produzido no Brasil (Silva 2002: 38)⁵.

A crise da fumicultura brasileira (até o momento, majoritariamente sul-riograndense) começou a ser superada nos anos sessenta, em especial na segunda metade da década, por três razões: 1) conflitos étnicos na antiga Rodésia (atual Zimbábue), até então grande exportadora de tabaco; 2) política estatal brasileira de incentivo à instalação de complexos agroindustriais no país, fornecendo crédito a empreendimentos estrangeiros; 3) aumento na exportação de tabaco brasileiro (Vogt 1997; Silva 2002). Na época, as transnacionais fumageiras antes voltadas à África, em particular, a *British American Tobacco* (Souza Cruz, no Brasil), passaram a investir, por meio de crédito público estatal, na instalação do complexo fumageiro em Santa Catarina e, um pouco depois, no Paraná, estados até então preteridos em comparação ao Rio Grande do Sul (Silva 2002: 215-216). Cabe indicar que aparentemente a expansão aos dois outros estados manteve a predileção por regiões de colonização alemã. Pode-se adicionar aos fatores da mudança – com cuidado para não exacerbar esse ponto – a concomitância temporal com a assim

4 Em sua dissertação sobre a história da fumicultura no Vale do Rio do Peixe, também em Santa Catarina, Ana Dionísio se deparou com a mesma situação que levava à falência dos engenhos de farinha graças à prescrição de novos procedimentos técnicos. Assim como entre meus interlocutores a principal memória dessa ruptura está na exigência do empacotamento da farinha. Observou-se, tal como ela propôs, uma correlação entre o declínio dos engenhos de farinha e a ascensão da fumicultura integrada (Dionísio 2016: 61-62).

5 Além do mais, o governo provincial, junto das empresas colonizadoras, distribuía aos imigrantes recém chegados sementes de tabaco e livretos explicativos do cultivo (Relly 2019: 235).

chamada Revolução Verde. Menciono cuidado porque no caso da fumicultura a presença de insumos químicos para a terra existiam na fumicultura de regiões sul-rio-grandenses ainda no século XIX (diferente de outros cultivos), assim como havia o acompanhamento de instrutores agrícolas pelo menos a partir de 1918 com a instalação do Sistema Integrado, enquanto o capital estrangeiro deitava suas raízes no campo sul-brasileiro.

Em suma, a convergência entre as mudanças de fluxo no capital fumageiro em escala global, o incentivo estatal brasileiro e a ruptura no sistema de engenhos de farinha até então vigentes no Alto Vale do Itajaí, que vivia índices altos de êxodo rural (Schenato 2019a: 42), propiciaram, em meados dos anos sessenta, a consolidação da fumicultura na região estudada neste artigo. Muitos fumicultores e fumicultoras com quem estive convivem com o tabaco desde a infância – geralmente a partir dessa mesma década. Um deles destacava ter nascido no mesmo ano em que seu pai plantou fumo pela primeira vez, outros sabiam bem a idade que tinham quando pela primeira vez cultivaram fumo com seus pais. Em que pese eventualmente muitos variarem seu cultivo, adotando, por exemplo, a cebola, é comum que os interlocutores se identifiquem através da fumicultura e como fumicultores.

Ademais, os camponeses com quem realizei trabalho de campo se denominam “colonos”. No interior catarinense, como sintetizou Giralda Seyferth, colono é quem se representa como descendente de imigrantes europeus que, a partir do século XIX, “participaram do mesmo processo histórico de colonização e implementação de uma sociedade camponesa baseada na pequena propriedade familiar” (Seyferth 1992: 2). Como na maioria dos trabalhos da autora, este artigo se centra na experiência de colonos teuto-brasileiros que vivem e trabalham com suas famílias em pequenas propriedades. Em nosso caso, sobreposto a isso está a identidade agrícola ou trabalhista da fumicultura, cultivo voltado ao comércio e que no Alto Vale coexiste, embora em menor escala, com hortas e vacas leiteiras criadas em estábulos (que por vezes complementam a renda doméstica), além de roças de milho que servem de insumo à alimentação das vacas e dos demais animais de criação, como galinhas e porcos.

Um aspecto importante observado por etnógrafas de camponeses colonos no Brasil, e que também encontrei em campo, é a centralidade da categoria “trabalho” na representação de si (Seyferth 1982, 1984, 1992; Bahia 2011; Renk 2000). Imbuídos na categoria estão significados que misturam liberdade e autonomia com resignação e suplício. Acreditando se opor à figura do assalariado (agrícola ou urbano), cada ato de labuta representa ao colono uma afirmação feita de suor sobre dignidade, e por isso toda ação deveria representar decisões livres da unidade produtiva familiar, em especial

do pai-homem. Para eles, a condição que realiza mais plenamente a ideia de trabalho incluiria tarefas agrícolas (lavoura e criação) realizadas com a família em terras de posse sua para efetivar os fins que bem quiserem. Por sua vez, a fumicultura joga com essa significação. De fato, no Alto Vale do Itajaí, os colonos fumicultores – aqueles que assim se identificam – geralmente trabalham em família dentro de suas próprias terras. Contudo, o plano da autonomia e da decisão fogem de suas mãos. Do ponto de vista dos estudos sobre campesinato, e em particular sobre colonos, descrever algumas atividades práticas da fumicultura pode iluminar como o trabalho enquanto ideal de liberdade se relaciona com o trabalho enquanto cotidiano de ações técnicas.

Processos de trabalho: capação, colheita e estufagem

Convém se ater às etapas da fumicultura que melhor representam o contato constante e intenso entre os corpos de fumicultores e fumicultoras e os tabacos cultivados e curados. O nome popular do primeiro processo descrito remete a um vocábulo comum à domesticação animal, refiro-me à capação do fumo⁶. Também chamada de desponte ou desbrotamento, a capação consiste na operação em que os fumicultores rompem manualmente os brotos (que, a depender de quando o serviço é completado, podem florescer em tons rosados) que crescem no topo de cada pé de fumo que cresce na roça. Hoje, o mais comum é que a capação inclua, além da simples quebra dos brotos, uma aplicação subsequente de um agrotóxico no caule exposto pela ruptura a fim de que a planta não torne a brotar futuramente. Ao agrotóxico chamam antibroto e aplicam-no com o emprego de pulverizadores costais, localmente apelidados de *judeozinhos*⁷, dado que o peso dos litros da solução química “judia” as costas de quem utiliza tais máquinas nas largas jornadas de trabalho.

O motivo desse serviço é evitar que os brotos abduzam a energia da planta, a qual,

6 Parece razoável dizer que analogia da “capação” segue a lógica da castração, em que uma ação humana transforma o corpo e o desenvolvimento corporal do indivíduo animal de acordo com as prerrogativas do que é considerado eficaz, seja a transformação comportamental (tornar o dócil o animal), seja culinária/econômica (tornar tenra a sua carne). Do mesmo modo, a capação do tabaco é um ato que modela o corpo da planta, seguindo uma eficácia econômica de reter nas folhas o que os colonos chamam de *força da planta*, para que apenas elas se tornem pesadas, grandes e vistosas. Isso ajuda a compreender como os atos técnicos na agricultura e na pecuária são modos de *objetivar* algum aspecto do vegetal ou animal trabalhado, em detrimento de outras qualidades possíveis que permanecerão inativas ou mesmo serão desativadas. Não há, portanto, animal ou vegetal *total*, cujas qualidades e comportamentos prescindam sua relação mediada tecnicamente pelos humanos com quem vivem e que, no mesmo processo, também são *objetivados* pelas exigências que a convivência interespecífica demanda.

7 Os termos em itálico indicam categorias nativas do Alto Vale do Itajaí.

segundo os planos dos fumicultores, deve estar concentrada na constituição das folhas, como demonstrei, mercadoria final a ser vendida. Uma roça salpicada pelo rosa das flores brotadas é signo de descuido. Como me disseram, trata-se de uma “roça mal olhada”, resultado talvez do desleixo, mas certamente resultante de uma safra de pouco rendimento financeiro. O oposto (uma roça bem capada) é fruto do trabalho paciente de alguns dias em que, tabaco após tabaco, as mãos se projetam sobre os brotos, arrancando-os para que eles não subtraíam os valores das folhas. Inclusive, embora a aplicação do antibroto deva ser feita conforme condições atmosféricas em que haja poucos ventos e umidade suficiente para a absorção dos agrotóxicos pelas plantas, a força do itinerário produtivo – ditado pela constância do preenchimento e do funcionamento da estufa – atropela tais condições, acarretando algumas aplicações ineficazes, o que permite novas brotações e, por conseguinte, a repetição do serviço da capação.

Normalmente, a capação se encerra, ou ao menos passa a ser intercalada, com o início da colheita. Mais uma vez, a atividade é realizada manualmente, característica notória da fumicultura como um todo. As famílias, unidades produtivas, dirigem-se à roça com um trator ou microtrator acoplado a uma caçamba, onde serão dispostas as folhas de fumo. Na verdade, o termo “colheita” deve ser precisado tal como o é no Alto Vale do Itajaí. Colher envolve duas operações distintas, localmente conhecidas por *quebrar* e *puxar* fumo.

Quebrar diz respeito ao ato de passar por cada fileira de tabaco arrancando do caule, com as mãos, as folhas percebidas como adequadas. Essa percepção diz respeito às qualidades de cada folha individual ou do conjunto de folhas de determinada altura do caule do tabaco (em uma gradação de qualidade), notando tonalidade, murchidão e tamanho. Embora não seja uma avaliação estrita, ao se observar um conjunto de folhas pouco adequadas, pode-se optar por não as colher, esperando por condições climáticas que as revivam ou planejando o emprego de adjuvantes. À medida que se *quebram* as folhas, elas são ajuntadas de baixo do braço, na unidade operacional de uma *braça*, a qual pode ser deixada nos caminhos da roça quando quem *quebra* não consegue carregar novas folhas para que se colete-as depois, ou pode-se levá-las diretamente à caçamba.

Puxar, por sua vez, diz respeito ao ato de levar o fumo *quebrado* e disposto na caçamba até o galpão, onde normalmente está instalada a estufa de secagem. Essa tarefa varia conforme o meio de transporte utilizado, bem como o tipo de estrutura da caçamba (com rodas ou sem), mas não entrarei em detalhes quanto aos transportes aqui. Uma vez *puxadas*, é preciso retirar as folhas de tabaco recém secas de dentro da estufa, armazená-las no galpão e em seguida preenchê-la novamente com as folhas frescas colhidas há pouco. Em outro momento, rumo ao fim da colheita, as folhas armazenadas serão qualitativamente

classificadas pelos fumicultores, separadas conforme as classes percebidas, amarradas em feixes (*embonecadas*) e enfardadas para o transporte às sedes das empresas fumageiras, onde finalmente serão vendidas. As classes dizem respeito à qualidade das folhas curadas de acordo com o arranjo de textura, coloração, tamanho e outros fatores sensíveis. É através de um processo equivalente que os fardos de folhas são precificados no momento de venda, quando um técnico da empresa fumageira com a qual o fumicultor possui contrato realiza – vale ressaltar, na sede da empresa, o que demanda pagamento de frete por parte do fumicultor – uma classificação própria e, assim, categoriza em classes os fardos a serem vendidos. O valor de cada classe é negociado e estabelecido anualmente em uma reunião entre as empresas e as entidades – hipoteticamente – representantes dos fumicultores. Relato, logo mais, que o processo de venda consiste em um grave dilema para os fumicultores.

De volta ao cotidiano do cultivo, a imagem síntese que um espectador à parte enxergaria da atividade de *quebrar* fumo seria, acredito, o movimento dos trabalhadores abraçando grandes quantidades de folhas de tabaco – frescas ou curadas – junto ao corpo. Tais abraços sintetizam não apenas os serviços na roça e na estufa, mas também um dos efeitos dessa intimidade com o tabaco: o *porre de fumo*. Haja vista que a nicotina presente no tabaco é uma substância hidrossolúvel, os corpos suados de fumicultores e fumicultoras fornecem um meio favorável para sua absorção. São, de fato, overdoses, ou na tradução regional, *pileques* e *porres* de nicotina, constituintes do que as ciências da saúde convencionaram chamar de Doença da Folha Verde do Tabaco (DFTV), responsável por enjoos, dores de cabeça e dores corporais, entre outros sintomas recorrentes na vida desses camponeses. À ocorrência do suor, fato incontornável no calor do verão (época das colheitas) somam-se: a alta umidade relativa do ar, o orvalho matutino nos tabacos e, principalmente, a colheita debaixo de chuva, circunstância particular da fumicultura, constituinte diacrítico em relação às demais atividades agrícolas comuns no Alto Vale, a exemplo do cultivo de cebola e a criação de vacas leiteiras, cada qual com seus. Um aspecto que agrava a conjugação entre a nicotina nas plantas e o trabalho sob chuva é a recusa, pelos agricultores, do uso dos equipamentos de proteção individual (EPIs), prescritos para tais condições climáticas. Essa rejeição se explica não por ignorância ou teimosia dos fumicultores, mas pelo impacto contraprodutivo que tal emprego acarretaria aos trabalhos na roça e, portanto, ao cultivo de folhas-mercadoria de qualidade, fenômeno que analisei em outra instância (Seraphim 2019). Logo, ainda que nem todos sejam igualmente impactados pela absorção de nicotina⁸, é quase certo que pelo menos algum membro da

8 Os *porres de fumo* afetam principalmente aqueles que não fumam (palheiro ou cigarro de papel), hábito comum entre os homens adultos, de modo que as principais vítimas são mulheres, crianças e

família fumicultora sofra as consequências do trabalho com as folhas.

Não obstante, não faria sentido simplesmente eleger uma qualidade da planta cultivada como matriz explicativa dos problemas experienciados pela parcela do campesinato que a cultiva. O plantio, enquanto fato social, deve ser estudado com base nas relações concretas que medeiam cultivadores e seus cultivos. No caso da fumicultura do Alto Vale do Itajaí, o que meus interlocutores destacam é o ritmo das atividades. “O ritmo no fumo é diferente”, dizem uns, mas não porque considerem a intensidade das tarefas agrícolas do fumo mais onerosa em comparação às demais ocupações agrícolas locais, como o cultivo de cebola, a especialização em vacas leiteiras ou a criação agroindustrial de suínos. A diferença no ritmo do fumo está em sua constância e ininterrupção, em especial na época de colheita e secagem das folhas. Há pouco, indiquei o fato peculiar do trabalho na roça debaixo da chuva, algo suspenso nos outros plantios, e que aumenta as chances de *porre de fumo*. Além disso, é importante destacar outro fator já apresentado, o beneficiamento do cultivo na propriedade do camponês, de modo que cabe também à família produtiva manter-se atenta ao processo de cura do tabaco nas estufas, bem como sua classificação e enfiamento para transportá-lo e vendê-lo. Essa atenção à estufa é demonstrativa da ininterrupção do ritmo dos serviços, pois, durante a secagem, é preciso vigiar a estufa para fornecer-lhe lenha e para manter o painel da temperatura em níveis corretos, bem como limpar o interior da estufa, cuidados que atravessam dias, noites e madrugadas. Assim se explicam as barracas ou colchões nos galpões em época de colheita e cura. Pequenos descuidos podem secar demais ou de menos as folhas, decrescendo sua classe de venda e, portanto, seu valor. Em situações mais extremas, porém não incomuns, as estufas se incendiam, muitas vezes levando consigo, além de sua infraestrutura e do galpão, toda a safra colhida até o momento e deixando com o fumicultor apenas dívidas. Ainda sobre a estufa, há os casos contrários em que o problema está na falta de energia elétrica, coisa corriqueira no cotidiano em dias de temporal no Alto Vale do Itajaí. Para evitar que a interrupção avarie as folhas na estufa, muitos fumicultores adquirem geradores e a gasolina necessária.

Retorno, enfim, à primeira pergunta do parágrafo de abertura: como os fumicultores transformam as folhas de fumo em mercadorias a serem vendidas às empresas fumageiras? Resumindo as descrições da seção presente, eu responderia que as folhas se tornam mercadorias através dos cuidados íntimos, em que folha depois de folha é objeto de ação e atenção, cuidados balizados pelo ritmo ininterrupto de atividades e previdências dispendidas. No entanto – e espero que o leitor tenha percebido o mesmo –, os processos de trabalho exigem uma assiduidade e uma extensão que demandam matizar a impressão

adolescentes de ambos os sexos, de menor contingente tabagista.

de senso comum (impulsionada pela propaganda das empresas fumageiras) de que os grupos estudados são representantes típicos de um campesinato livre, subordinado tão somente aos próprios interesses e planos. Está nítido, ao contrário, que a gerência produtiva da fumicultura não recai apenas à família, dona dos meios de produção, mas é, no mínimo (e em uma fraseologia branda), compartilhada com as empresas fumageiras. A maneira pela qual se configura essa presença capitalista dentro da esfera produtiva é o objeto da seção seguinte.

Disciplinamento agrícola

Em um texto que inspira o presente artigo, Eduardo Di Deus (2019) descreve como os sangradores na haveicultura paulista “amansam” as seringueiras. Trata-se, como em nosso caso, de uma relação íntima e singularizada (com uma unidade de operação em cada vegetal plantado) de produção entre humanos e vegetais dentro de uma plantação agroindustrial. Todavia, enquanto os fumicultores são proprietários das terras de plantio, os sangradores trabalham em sistema de parceira (renda advinda de parcela definida da produção de látex) nas terras de patrões e com as árvores de patrões. “Amansar” significa estabelecer um fluxo adequado de látex – a mercadoria em questão – em cada árvore que amadurece e adentra o estágio produtivo. Para isso, uma série de técnicas são empregadas, desde o esmero no processo do corte na casca à aplicação de agrotóxicos. Às ações particulares parece subjazer a necessidade de uma imposição rítmica ao fluxo da seringueira, da manutenção de uma continuidade ordenada da relação entre sangrador e seringueira. Di Deus (2019) demonstra, nesse sentido, que é através da configuração do ritmo de sua presença e de suas técnicas nos lotes plantados que o sangrador se torna capaz de agenciar eficazmente os fluxos de látex. Como consequência, nas palavras do autor: “ao disciplinar sua frequência de retorno aos lotes, ele disciplina sua vida com um certo ritmo” (Di Deus 2019: 16, tradução minha).

Como se observa, tal como na fumicultura, age-se junto do vegetal a fim de ativar um princípio visado, potencializar especificamente o material específico que será considerado mercadoria, em um caso, a folha, no outro, o látex. Além de assinalar essas convergências – comparação a ser retomada à frente – espero me valer de uma ideia vislumbrada por Di Deus, qual seja, a de que a relação produtiva entre humanos e vegetais é fruto de um disciplinamento mútuo, ou seja, que produz efeitos tanto na vida do cultivador quanto na do cultivado.

No contexto fumageiro, é inviável afirmar que se pratique a especificação dos

pormenores gestuais do trabalho ou da disposição espacial dos trabalhadores. Tampouco se encontra um registro preciso da hora-relógio como parâmetro para a duração das operações. Embora o abastecimento das estufas de secagem gere um motor temporal a ser acompanhado, a temporalidade dos atos na roça, por exemplo, depende igualmente das disposições fisiológicas das plantas, fator que, por sua vez, obedece a condições climáticas. Na agricultura, não há como contornar o fato de que o processo de trabalho conjuga aspectos ecológicos e econômicos. Reconhecer, porém, que as atividades na roça são diretamente afetadas por fenômenos ambientais não é o mesmo que afirmar que os fumicultores sujeitem suas operações prioritariamente a eles. Como vimos, um diacrítico do serviço dos fumicultores é a colheita sob chuva, circunstância de trabalho malquista⁹ que pode ou mesmo deve ser evitada em outros cultivos no Alto Vale do Itajaí, mas cujo maior problema está nos efeitos patológicos dos *porres de fumo*¹⁰.

Logo, é característica da fumicultura o aplainamento dos vários ritmos ecológicos em interação na roça, e que são subordinados ao risco de que as chuvas de muita intensidade ou duração arruinem o valor das folhas de tabaco. Além disso, os ritmos devem ser submetidos à necessidade de manter a estufa preenchida e operante. Em suma, o valor constituído nas mercadorias na produção eclipsa as adversidades dos processos dessa constituição. Assim, o disciplinamento se exprime na fumicultura através desse aplainamento rítmico, expresso pela ininterrupção dos serviços, e, em boa medida, ininterrupção do contato íntimo entre tabaco e fumicultor. Tal ritmo, saliente, não decorre de ordens expressas das empresas, senão do modo como a circunstância classificatória da venda final está antecipada em toda relação com as folhas, na primazia da qualidade de sua maturação e secagem. Diferente, por exemplo, do disciplinamento fabril, não há na fumicultura supervisão externa ou formalizada, seja ela explícita ou dissimulada, que vigie movimentos e posturas corporais dos fumicultores durante os processos de

9 Segundo os comentários de ex-fumicultores e outros camponeses no Alto Vale, trabalhar debaixo de chuva (literalmente se molhando na roça) é um índice peculiar da liberdade de escolha na agricultura. Poder se ausentar na roça em dias pouco apropriados às tarefas agrícolas significa que a unidade familiar consegue decidir ela mesma qual será seu curso da ação diário, independentemente, em certo grau, de pressões ou orientações externas. É um exemplo corriqueiro, mas bastante citado, de *ser o seu próprio patrão*. Também em entrevista feita pela historiadora Stela Schenato, a memória do trabalho sob a chuva se apresenta como diacrítico negativo da fumicultura no Alto Vale (Schenato 2019b: 168).

10 Se afirmei que o disciplinamento produz o corpo em um elo crescente de obediência e utilidade, é preciso cautela quanto ao aumento de utilidade. Expus alguns fatores danosos à saúde na fumicultura, circunstância que ao longo dos anos mina a potência produtiva desses fumicultores. Em que pese eu não esteja apto no momento para analisar a fundo essa contradição, acredito que uma análise plausível deva se dar com base no fenômeno da superexploração da força de trabalho nos países latino-americanos (mas aqui introduzindo um contexto não assalariado), leitura crítica realizada pelos autores da teoria marxista de dependência.

trabalho. A vigilância da empresa está em sua classificação das folhas. As folhas medeiam o disciplinamento entre fumicultores e fumageira. Está subentendido que, afora o valor econômico apreendido, as qualidades sensíveis das folhas são o meio de avaliar a atenção e a força dispendidas nos processos de trabalho. Voltarei a essa avaliação do disciplinamento dos agricultores na seção seguinte, para observar uma reorientação em curso nas relações de trabalho e produção na fumicultura sul-brasileira.

Com efeito, escapar das diversas táticas de coerção (diretas ou indiretas) consistiria no ideal camponês identificado em outros contextos sob a figura do trabalho livre, tanto como diacrítico que positivava o trabalho livre perante o trabalho fabril entre colonos-operários catarinenses (Seyferth 1984), quanto como signo do distanciamento da gerência das *plantations* por parte dos trabalhadores rurais nordestinos (García Jr. 1988). Para o caso dos colonos fumicultores, capturados entre o que consideram signos de liberdade (graças à detenção dos meios de produção), e as forças de disciplinamento em cada detalhe técnico de seus processos de trabalhos, reverberam as palavras de Giralda Seyferth sobre as contradições vividas pelos colonos do Vale do Itajaí Mirim (SC), região próxima desta que estudo:

A naturalização da liberdade do pequeno proprietário rural se sobrepõe à consciência da dominação, observada nas críticas dirigidas aos comerciantes, aos especuladores e a uma entidade onipresente como o governo [ou como as fumageiras transnacionais], ou no desalento com os rumos da mudança social. Os colonos, assim, se autodefinem como possuidores de liberdade de escolha, por não estarem submetidos a uma hierarquia de chefes e patrões, a um horário de trabalho (Seyferth 1992: 15).

De fato, em épocas de baixa no preço do fumo, os colonos fumicultores que costumam se orgulhar de serem patrões de si em suas próprias roças, enfatizam a arbitrariedade dos critérios de precificação industrial, tão descompassados da mão-de-obra dispendida para produzir um bom fumo. Embora por vezes ocultado ou minimizado, o exercício coercitivo está internalizado pelos trabalhadores em seus processos de trabalho e se expressa na própria relação com o tabaco, objeto que medeia sua relação de trabalho com as empresas. As qualidades mercadológicas das folhas, as quais só se concretizam mediante os cuidados humanos, patrulham a atividade do fumicultor. Na esperança da valorização econômica, os fumicultores respondem aos tabacos numa inversão surreal do consumo tabagista, em que as plantas, como se fossem elas os adictos, exigem sempre mais e mais cuidados das mãos humanas.

Em vez de estar na especificação dos gestos – algo mais condizente com a destreza exigida pelas técnicas de extração na haveicultura estudada por Di Deus (2019) –, o disciplinamento fumageiro jaz na inseparabilidade entre corpo humano e vegetal sob a forma da atenção permanente. Aliás, ao enxergar o disciplinamento não na distribuição e na movimentação humana, mas na sua relação de constante cuidado com o tabaco, estou impelido a perceber que o detalhamento individualmente corporal não desaparece de todo, mas se estabelece no corpo de cada pé de fumo. Torna-se perceptível, então, que as tarefas do cultivo descritas no início do texto são modos de disciplinar o amadurecimento do tabaco, objetivando boa configuração das folhas. A capação figura como epítome dessa tática, pois uma estrutura botânica, cujo crescimento “desvia” a energia da planta, é apartada do corpo do vegetal, tarefa complementada pela ação do antibroto. Logo, numa sugestão aos estudos sobre relações entre humanos e não-humanos, noto que disciplinamento não permite esquecer que a produtividade do capital não age separadamente nos humanos e nos seres vivos a partir dos quais produzem valor, mas precisamente na relação mútua em que uns conformam e confrontam os outros. Aliás, é esse disciplinamento mútuo que responde à segunda questão do início do texto: um camponês se transforma efetivamente em fumicultor ao ser condicionado pelo ritmo ininterrupto dos processos de trabalho, notadamente junto às folhas.

Uma reorientação na subordinação camponesa ao capital

Ao fim da safra, na classificação que precede a conclusão da venda, a folha-mercadoria é a testemunha que manifesta em suas qualidades sensíveis a eficácia maior ou menor do disciplinamento no trabalho do fumicultor. Mesmo assim, a qualidade concretizada não corresponde necessariamente a um pagamento de valor correspondente, pois há uma possibilidade arbitrária ou não-técnica – do ponto de vista dos fumicultores – de que as folhas sejam desclassificadas (classificadas abaixo da qualidade esperada e/ou percebida), rebaixando, por conseguinte, o valor pago na transação. Face a um preço abaixo do esperado, o fumicultor, que já pagou o frete, ausentou-se de sua terra (e seu trabalho) por um dia ou mais a fim de levar os fardos à venda na sede regional da empresa, deve optar por: aceitar o valor depreciado, garantindo instantaneamente retorno financeiro, após a empresa integradora descontar o preço dos insumos por ela providos, evitando um frete de volta a seu galpão; ou, revoltado com a atitude da empresa, não efetivar a venda, restando a dívida pelos insumos, o valor do frete de volta, além de outros fretes prováveis nas novas tentativas de venda, e, sobretudo, a incerteza de que as folhas-mercadorias serão compradas alhures.

Assim, sob a perspectiva agroindustrial, o disciplinamento pode oferecer um vínculo explicativo entre aspectos econômicos, morais e técnicos do trabalho agrícola, relação preconizada atualmente por Eduardo Di Deus a respeito do cultivo de seringueiras no Noroeste do estado de São Paulo (Di Deus 2017). De acordo com o ponto de vista do sangrador na haveicultura paulista estudada por Di Deus, pode-se apontar a consciência dos trabalhadores a respeito do disciplinamento como matriz das tensões atuais a respeito da produtividade e da rentabilidade entre os sistemas de emprego da parceria e da mais recente contratação assalariada.

Algo semelhante parece ocorrer na fumicultura, graças à tensão que surge pelo descontentamento dos fumicultores perante os pagamentos que recebem na venda de seu tabaco. No entanto, o fato de serem donos de sua terra, preconizando para si mesmos o ideal de trabalho livre, parece repelir os fumicultores de qualquer horizonte empregatício (possibilidade aventada pelo Ministério do Trabalho anos atrás), como se isso implicasse, além da transformação econômica, a ruptura de uma moralidade camponesa em que só pode ser efetivamente “trabalho” aquele em que haja “a liberdade de realizar o trabalho para nós, em oposição ao não trabalho para o outro” (Woortmann 1990: 50). Essa recusa, porém, não apaga as constantes queixas acerca da não valorização de sua mão-de-obra, a qual os fumicultores veem como ritmada, ininterrupta, ou, em suma, disciplinada, ao passo que todo tipo de situação está à espreita para desvalorizar as folhas de fumo, em especial, a circunstância sobre a qual o fumicultor não tem controle algum: a desclassificação na venda, tácita ou abertamente efetivada por motivos econômicos e não-técnicos¹¹.

Em síntese, o mesmo disciplinamento que transforma o tabaco em mercadoria a ser vendida, transforma, em especial pela ininterruptão das tarefas, a força de trabalho dos fumicultores em algo cujo emprego é ao mesmo tempo constante e indeterminável, ritmado e desenfreado, algo estranho a si mesmo, embora não alienável como mercadoria. Entre outros motivos¹², o disciplinamento, que especifica e produz a relação fumo-

11 De forma geral, é característica do campesinato existir em relação com grupos diferentes de si, nominalmente classes sociais dominantes e abrangentes, no caso, as transnacionais fumageiras. Com isso em mente, vale salientar que é algo generalizado haver desconfiança quanto às situações de negócio e mercado, circunstâncias que se apresentam como o Outro do camponês, que então evita justapor, como demonstra Klass Woortmann, parentes (mundo do nós) e negócio (Woortmann 1990). O faro “sociológico” das fumageiras, no entanto, há décadas encontrou uma estratégia para confundir a fronteira entre empresas e camponeses: o emprego de colonos como instrutores de fumo – técnicos agrícolas a serviço das empresas. Inclusive, o emprego dos filhos de colonos foi uma das portas de entrada históricas para a aceitação da fumicultura por parte dos colonos catarinenses no século XX (Paulilo 1990).

12 No Alto Vale do Itajaí, um fenômeno que parece afetar o modo como os fumicultores veem sua produção e remuneração é a convivência com os camaradas, trabalhadores rurais assalariados pagos por valor diário, semanal ou mensal previamente fixado. É comum que as famílias com produções maiores paguem

fumicultor, faz com que os fumicultores enxerguem como mercadoria não somente o tabaco a ser vendido, mas também sua força de trabalho, apenas para a encontrarem não remunerada. A rigor, tal ausência, ou falta de valorização, acomete a força de trabalho na sua forma dispendida e transferida à cada folha de fumo, cujos fardos são comumente classificados abaixo da expectativa dos camponeses. A situação é a mesma que Élide Liedke encontrou nos anos setenta, quando apontou que a força de trabalho dos fumicultores não é mercantilizada abertamente, pois “se ela de fato é expropriada, se dela o capital extrai sobretrabalho, este processo se faz através da comercialização do fumo [...] aparentemente, não há remuneração da força de trabalho, mas do produto” (Liedke 1977: 99).

Apesar de tudo, assumir as empresas como determinadoras do processo de trabalho é algo muito contraditório para os fumicultores. Ao mesmo que tempo em que se orgulham de trabalhar nas próprias terras e de ser os patrões de si mesmos, eles admitem que caso não sigam algumas diretrizes produtivas das empresas (constante renovação da infraestrutura e dos meios de trabalho, técnicas de plantio e colheita etc.) correm o risco de não obter uma boa venda no tabaco. Há ainda alguns fumicultores que trabalham às margens do Sistema Integrado, cultivando com sementes próprias e sem contratos estabelecidos, reservando a venda a atravessadores. Um desses fumicultores ressaltou que sua recusa às empresas ocorria porque, mesmo que isso acarretasse menor lucro, sua meta após décadas como arrendeiro era trabalhar mais livremente, coisa inviável na integração, uma vez que, em suas palavras, “a empresa é como patrão”.

Aliás, essa afirmação ganha ainda mais peso quando se considera a mudança em curso na relação entre empresas fumageiras e fumicultores. A partir, pelo menos, do fim da década de sessenta (época de expansão do complexo fumageiro) era positiva a atitude das empresas quanto a integrar novos agricultores. Isto é, cada fumageira buscava atrair e integrar cada vez mais fumicultores para seu próprio sistema, inclusive através de tentativas de cooptar para si fumicultores integrados em outras empresas. As estratégias empresariais consistiam em propostas de financiamento diretamente com os fumicultores e na conversão de instrutores de fumo de outras companhias, os quais trariam consigo os fumicultores com quem trabalhavam habitualmente (Liedke 1977: 61-63). Era comum, portanto, que os fumicultores trocassem de empresa integradora como forma de procurar contratos e preços considerados melhores e de manifestar o descontentamento com a relação empresarial. O objetivo industrial – bem-sucedido, vale salientar – era que a produtividade crescesse de acordo com o aumento no número de famílias fumicultoras integradas em cada empresa.

camaradas na época da colheita. Muitos fumicultores, principalmente quando jovens, trabalham eles mesmos como camaradas em outras propriedades tabacaleiras ou em lavouras de cebola.

Hoje, no entanto, a dinâmica de integração parece se transformar. Como pode ouvir em campo, cada vez mais não é o fumicultor quem escolhe sua integradora, senão a integradora quem escolhe seu fumicultor. Famílias que trabalharam há anos sob uma mesma integradora, e que tanto investiram na infraestrutura fumageira, são descartadas quando a empresa deixa de buscá-las para a renovação do contrato anual. Embora nem sempre se fale abertamente, os fumicultores identificam as causas do rompimento em suas decisões produtivas, especificamente por terem recusado alguma nova versão de um instrumento ou máquina de trabalho ou ainda por terem se desviado das indicações técnicas do instrutor de fumo. Os fumicultores experientes que Stela Schenato entrevistou, também no Alto Vale do Itajaí, descrevem de modo idêntico essa tendência contemporânea (Schenato 2019b: 167-168). A mesma situação foi mencionada em sessão da Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul em 25 de junho de 2020, quando três fumicultores puderam discursar quanto à precificação do tabaco na safra 2019/2020. Na ocasião, uma fumicultora, hoje vereadora pelo município de Canguçu (RS), afirmou que as empresas fumageiras estão selecionando somente os fumicultores que aceitam integralmente as novidades de meios produtivos oferecidos e descartando aqueles que não renovam insumos e infraestruturas, seja por preferência técnica ou por incapacidade financeira¹³.

Na realidade, em 1997, a dissertação do historiador Olgário Vogt identificou o que ele chamou de uma reorientação da produção fumageira. Atento aos sinais de diminuição do contingente de fumicultores integrados, seu prognóstico repudiava uma interpretação possível de fim do ciclo sulino do fumo, e, em vez disso, apontava: “aqueles agricultores, considerados de baixa produtividade, ou que não produzem fumo de qualidade, serão excluídos do sistema. Ou seja, estamos diante de um *processo de seleção* de plantadores” (Vogt 1997: 215, grifos meus), dentro do qual “o mercado cada vez mais estabelecerá a intensidade social média em que deve se dar o trabalho familiar e lhe imporá as condições em que a produção deve ocorrer” (Vogt 1997: 217)¹⁴.

13 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=agpIm0Y-ykk>. Acesso em 23 mar. 2021.

14 Em uma ótima revisão da literatura sobre relações de trabalho na fumiicultura, Ronaldo Lima constata que, pelo menos até então (ano de 2007), o prognóstico de Vogt não se concretizara. Além disso, acrescenta o que pensa ser a condição necessária para uma tal reorientação: “só uma drástica redução nos volumes produzidos internamente pode encetar um processo de seleção de agricultores mais aptos ou a exclusão daqueles com escassos recursos produtivos” (Lima, 2007: 206). No entanto, a análise atual dos números da fumiicultura sul-brasileira parece contrariar o argumento de Lima e confirmar aquele de Vogt. Desconsiderando as variações anuais, no período entre 2005 e 2019, o número de famílias fumicultoras na região Sul diminuiu de 198.040 para 149.060 (queda de 24,7%) e os hectares plantados de 439.220 para 297.310 (queda de 32,3%). No mesmo período, embora a massa de tabaco produzida tenha reduzido 21,2%, a relação entre massa produzida e área cultivada, a despeito de eventuais quedas anuais, manteve certa estabilidade, oscilando anualmente entre queda e crescimento, mas totalizando enfim um saldo de crescimento, saindo de 1.919 kg/ha em 2005 para 2.235 kg/ha em 2019. Ou seja, a seleção está ocorrendo em paralelo com o aumento no volume produzido regionalmente, e não devido

Creio que o disciplinamento com o qual me deparei etnograficamente serve, no nível das atividades agrícolas, como meio para essa reorientação prevista anos atrás. Mais do que concretizar a qualidade das folhas-mercadoria (e seu valor), por servir cada vez mais de critério seletivo de integração às fumageiras, o disciplinamento se generaliza para diferentes esferas da relação entre integrados e integradora, seja na efetivação ou rompimento da renovação contratual, seja no imperativo da adoção de quaisquer novos instrumentos de trabalho, infraestruturas e técnicas agrícolas oferecidas pelas empresas. Isso não é dizer que antes não havia disciplinamento em relação às empresas e aos processos de trabalho com as plantas. Trata-se apenas de observar que a reorientação em curso nos últimos anos faz do disciplinamento o critério para integração, ou melhor, para a manutenção da integração de alguns fumicultores e para a dispensa de muitos outros.

Sem resguardar preciosismos quanto às categorias de análise, espero que a perspectiva agrícola do disciplinamento se justifique por demonstrar as coerções pouco explícitas, do ponto de vista de uma sociologia rural metódica, quanto à distribuição dos meios de produção, porém, talvez menos minuciosa quanto aos arranjos práticos das forças produtivas. É nesse sentido que a subordinação ao capital, que se expressa nos dispositivos financeiros que relacionam fumicultores e empresas fumageiras, persiste também no âmago dos processos de trabalho, isto é, nas ações de cultivo e beneficiamento que, disciplinadas, não podem ser compreendidas como reflexo imediato dos desígnios de quem as cultiva¹⁵. Haja vista que no capitalismo agrário brasileiro “é a lógica do capital que se impõe a todos os processos, *variando, todavia, os vínculos da subordinação e as formas dos processos sociais considerados*” (Tavares dos Santos 1981: 109, grifos meus), nossa tarefa consistiu em evidenciar uma variação de tais vínculos de subordinação do trabalho livre dos fumicultores ao capital por meio de estratégias produtivas particulares ao sistema integrado da produção de tabaco. Essas estratégias não se revelam na superfície dos dados agrários, mas podem ser descritas através do disciplinamento que produz humanos e vegetais, ou mais precisamente, a relação entre ambos sob a forma, incontornável e contraditória, da mercadoria.

à queda produtiva. Disponível em: <https://afubra.com.br/fumicultura-brasil.html>. Acesso em 20 mar. 2021.

15 Ademais, um motivo para desconfiar da categoria, inclusive propagada pela agroindústria fumageira, de “agricultura familiar” e suas conotações nas ciências sociais.

Referências

- BAHIA, Joana. 2011. *O tiro da bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DI DEUS, Eduardo. 2017. *A dança das facas: trabalho e técnica em seringais paulistas*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- _____. 2019. "The tree that responds: taming the rubber tree". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 16: 01-21.
- DIONÍSIO, Ana. 2016. *Memórias de trabalho, veneno e fumaça: uma análise histórica sobre os impactos socioambientais da produção integrada de tabaco no Alto Vale do Rio Tijucas (SC, 1970-2000)*. Dissertação de Mestrado. Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina.
- EPAGRI/CEPA. 2018. *Síntese anual da agricultura de Santa Catarina 2017-2018*. Florianópolis: Epagri/Cepa.
- GARCÍA JR., Afrânio. 1988. "Libertos e sujeitos: sobre a transição para trabalhadores livres do Nordeste". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3(7): 6-41.
- LIEDKE, Élide. 1977. *Capitalismo e camponeses: relações entre indústria e agricultura na produção de fumo no Rio Grande do Sul*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília.
- LIMA, Ronaldo. 2007. "Desenvolvimento e relações de trabalho na fumicultura sul-brasileira". *Sociologias*, 9(18): 190-225.
- PAULILO, Maria Ignez. 1990. *Produtor e agroindústria: consensos e dissensos*. Florianópolis: Ed. da UFSC – SECE.
- RELLY, Eduardo. 2019. *Wald e Urwald: transferências agrícolas e florestais entre Brasil e Alemanha através da emigração (1849-1880)*. Tese de Doutorado. Departamento de História e Estudos Culturais, Freien Universität Berlin.
- RENK, Arlene. 2000. "Uns trabalham e outros lutam: brasileiros e a luta na erva". *Horizontes Antropológicos*, 6(14): 239-258.
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel. 2018. "Os antropólogos e a domesticação: derivações e ressurgências de um conceito". In: J. Segata; T. Rifiotis (ed.). *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: Ed. UFRGS. pp. 85-108.
- SCHENATO, Stela. 2019a. *Relações de gênero e trabalho no espaço rural fumageiro (Rio do Sul: 2000-2018)*. Dissertação de Mestrado. Departamento de História, Universidade do Estado de Santa Catarina.
- _____. 2019b. "O discurso da tradição: permanência na fumicultura em Rio do Sul/SC no século XXI". In: *XXVI Semana Acadêmica de História, Anais da semana acadêmica de história*. Blumenau: FURB. pp.162-174.
- SERAPHIM, Yves Marcel. 2019. "A fumicultura percebida pelos pés: a propósito da recusa

a um equipamento de proteção individual (EPI)". *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 6(2): 28-45.

SEYFERTH, Giralda. 1982. A representação do trabalho alemão na ideologia étnica teuto-brasileira. *Boletim do Museu Nacional*, 37: 1-33.

_____. 1984. "Camponeses ou operários? O significado da categoria colono numa situação de mudança". *Revista do Museu Paulista*, 29: 73-96.

_____. 1992. "As contradições da liberdade: análise de representações sobre a identidade camponesa". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7(18): 1-19. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/18/rbcs18_06.pdf. Acesso: 23 mar. 2021.

SIGAUT, François. 1983. "Un tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent". *Les Nouvelles de l'archéologie*, 11(1): 45-50.

SILVA, Leonardo Xavier da. 2002. *Análise do complexo agroindustrial fumageiro sul-brasileiro sob o enfoque da economia dos custos de transação*. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. 1981. "A reprodução subordinada do campesinato". *Ensaio FEE*, 2(2): 109-117.

VOGT, Olgário. 1997. *A produção do fumo em Santa Cruz do Sul, RS (1849-1993)*. Dissertação de Mestrado. Departamento de História, Universidade Federal do Paraná.

WOORTMANN, Klass. 1990. "'Com parente não se neguceia': o campesinato como ordem moral". *Anuário Antropológico*, 12(1): 11-73.

Recebido em 2 de fevereiro de 2021.

Aceito em 31 de março de 2021.

Diálogos possíveis entre teoria e ficção: o parentesco em *As Alegrias da Maternidade*

Valentina Calado Pompermaier

Mestranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília

valentina.calado@gmail.com

Resumo

Este artigo pretende refletir sobre a teoria do parentesco a partir do romance *As Alegrias da Maternidade*, escrito pela nigeriana Buchi Emecheta e publicado originalmente em 1979. Ambientada na Nigéria, na primeira metade do século XX, a obra acompanha a trajetória da protagonista Nnu Ego. Sua história evidencia as mudanças ocorridas nas relações de parentesco na Nigéria, em vista da presença colonial britânica. Assim, as relações mantidas entre Nnu Ego e seus parentes, em especial seus filhos, permitem reflexões no âmbito de diferentes teorias antropológicas do parentesco. Este artigo parte das proposições de autores canônicos, como Alfred Radcliffe-Brown e Claude Lévi-Strauss, desembocando em discussões mais recentes, marcadas principalmente pela desestabilização da categoria “parentesco” promovida por David Schneider.

Palavras-chave: Parentesco; Maternidade; Literatura; Gênero; África.

Abstract

This article aims to reflect on theories of kinship as from the novel *The Joys of Motherhood*, written by the Nigerian Buchi Emecheta and published originally in 1979. Located in Nigeria, on the first half of the 20th century, the book follows the path of its main character Nnu Ego. Her story shows the changes in the kinship relationships in Nigeria, due to the

British colonial presence. Thus, the relationships between Nnu Ego and her relatives, specially her children, allows reflections within the scope of different anthropological theories of kinship. This article starts with the propositions of canonical authors, such as Alfred Radcliffe-Brown and Claude Lévi-Strauss, flowing into more recent discussions, mainly marked by the destabilization of the concept of “kinship” promoted by David Schneider.

Keywords: Kinship; Motherhood; Literature; Gender; Africa.

Introdução

As Alegrias da Maternidade é o quinto romance da autora Florence Onyebuchi Emecheta, conhecida no Brasil por Buchi Emecheta. Nigeriana, Emecheta nasceu na cidade de Lagos em 1944. A obra em questão, originalmente publicada em 1979, retrata a Nigéria no início do século XX, entre 1920 e 1940, acompanhando a trajetória de Nnu Ego, filha de um importante chefe Igbo¹. Neste trabalho, proponho refletir em que medida as diferentes teorias de parentesco, que tiveram relevância na antropologia, podem contribuir para compreender as relações estabelecidas entre os personagens deste romance². Aqui, dá-se especial atenção à maternidade que, conforme o título do livro anuncia, tem grande peso nesta história.

Embora a antropologia tenha se consolidado a partir de estudos etnográficos de longa duração, alguns autores exploraram as possibilidades de investigação da realidade a partir de obras literárias fictícias. Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo (1977), por exemplo, avaliaram questões que reverberam na formação de nossa sociedade a partir da análise de *Romeu e Julieta*. Ribeiro (2020) abordou etnograficamente o contexto fictício de *O Conto da Aia*, de Margaret Atwood, para investigar as noções de parentesco e maternidade. El Far (2014) explorou a sociabilidade da burguesia brasileira no século XIX, em seu estudo sobre *A Moreninha*, de Joaquim Manuel de Macedo.

O trabalho de El Far (2014) também é interessante por avaliar o uso da literatura como um recurso para a análise social. A autora reflete sobre as afinidades entre essas áreas, recorrendo às assertivas de Clifford Geertz, para quem a etnografia e a literatura

1 Os Igbo constituem um dos maiores grupos étnicos africanos. A maioria deles vive no sudeste da Nigéria.

2 Ressalto que, para além do parentesco, outras temáticas poderiam ser analisadas a partir desta obra, fazendo uso de teorias antropológicas, como por exemplo: os impactos do colonialismo nas práticas tradicionais da Nigéria; os rituais funerários entre os Igbo; as diferentes formas de resolução de conflito em uma situação colonial; as atividades econômicas desempenhadas pelos diferentes personagens; ou ainda as relações étnico-raciais entre Hauçás, Igbo, Iorubás e Britânicos neste contexto.

produziriam “um empreendimento textual situado em circunstâncias históricas e culturais específicas” (Geertz 1989 apud El Far 2014: 412). El Far reforça ainda a relevância de investigar a literatura, ao afirmar que os enredos de ficção constituem “uma privilegiada via de acesso ao universo mental das pessoas do passado, com o propósito de conhecer perspectivas e sensibilidades que dificilmente seriam resgatadas em documentos oficiais e demais fontes de cunho institucional” (El Far 2014: 400).

Apoiada nessas premissas, proponho refletir acerca das relações de parentesco descritas por Buchi Emecheta em *As Alegrias da Maternidade*, um romance que é tanto histórico³, quanto de formação⁴. Para tal, recorro a autores como Alfred Radcliffe-Brown, importante teórico da tradição estrutural-funcionalista britânica; Claude Lévi-Strauss, antropólogo precursor do estruturalismo francês; David Schneider, autor oriundo da tradição culturalista boasiana, cujas críticas aos estudos de parentesco revolucionaram esta área; Janet Carsten, Sylvia Yanagisako e Jane Collier, cujas obras, mais recentes, se inspiram na virada epistemológica de Schneider para propor novas abordagens para a investigação do parentesco.

Entre Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss: explorando reflexões a partir da estrutura

A obra de Buchi Emecheta não só nos permite, como veremos, diversas reflexões antropológicas, como também nos prende desde o início, quando acompanhamos nossa protagonista, Nnu Ego, em movimento, correndo. A princípio, não sabemos se a personagem corre de alguém ou para algum lugar, só conhecemos alguns de seus pensamentos de frustração. Para explicar essa cena tão emocionante, Emecheta nos convida a voltar no tempo e conhecer as origens de Nnu Ego. Nascida em Ibuza, no interior da Nigéria, Nnu Ego é filha de um importante chefe Igbo, Nwokocho Agbadi. A mãe de nossa protagonista, Ona, não era uma das esposas de Agbadi, mas sim uma de suas amantes, e pelo o que somos levados a crer, aquela que ele mais gostava. Como o pai de Ona não tinha filhos homens, não permitia que a filha se casasse.

O amor de Ona e Agbadi gera a filha Nnu Ego, na mesma noite em que a esposa

3 Conforme Cosson e Schwantes (2005), o romance histórico é um gênero narrativo que possui uma diversidade de modalidades. Para eles, “o que enseja o uso do adjetivo histórico em um romance é a presença da história como parte constitutiva da obra, isto é, a certeza de que sem a presença daqueles personagens que são pessoas e sem os episódios conhecidos como históricos o romance seria outro” (Cosson & Schwantes 2005: 31). De acordo com as modalidades de romance histórico descritas por estes autores, *As Alegrias da Maternidade* se encaixaria na categoria “romance histórico tradicional”, modalidade que “faz da história um cenário para o exercício da ficção” (idem 2005: 32).

4 Para Cíntia Schwantes, o romance de formação – também conhecido pelo termo alemão *Bildungsroman* – é de difícil conceituação, mas sua principal característica é “narrativizar o processo de formação de um/a protagonista” (Schwantes 2007: 53).

mais velha de Agbadi adoece. Alguns dias depois, a esposa mais velha vem a falecer, o que requer grandes ritos para sua passagem. Como dita a tradição, a escrava desta esposa deveria ir junto com ela para a outra vida. A escrava, no entanto, não tinha vontade de seguir este caminho, e antes de ser forçada promete a Agbadi que voltará para sua família “como filha legítima”. Sua promessa parece se concretizar com o nascimento de Nnu Ego, conforme é reforçado por um amigo da família:

Esta criança é a escrava que morreu com sua esposa mais velha, Agunwa. Ela jurou que voltaria como filha. Agora, aqui está. É por isso que esta criança tem a pele clara do povo das águas, e o caroço dolorido em sua cabeça vem das pancadas que a escrava recebeu de seus homens antes de cair na sepultura. A criança sempre terá problemas com a cabeça. Se tiver uma vida feliz, sua cabeça não se manifestará. Mas, se for infeliz, a cabeça a atormentará tanto física como emocionalmente. Meu conselho para vocês é que tratem de apaziguar a escrava (Emecheta 2018: 26).

A escrava é então tida como a *chi* de Nnu Ego. De acordo com Oñukawa (2011: 108), “*chi* is an enigmatic concept in Igbo, and this has given rise to various interpretations and translations of its meaning by scholars”. Não só a *chi* de Nnu Ego é mencionada recorrentemente, em especial nas falas da personagem, que por vezes parece se dirigir à *chi* em pensamento, como também são mencionados os *chi* dos demais personagens.

Chi has been interpreted as the Igbo personal life force, guardian angel, creator, companion, individual providence, portioned-out life principle. It is also interpreted as a person’s deity [...] which complements his human identity. Chi is a central point in the psychology, thought and belief of the Igbo. People recognize it as being responsible for their wealth and prosperity, life and health, success and failure, and for all their fortunes and misfortunes. In general, the Igbo consider Chi as the sole controller of their life affairs (Oñukawa 2011: 108).

Pouco tempo após o nascimento de Nnu Ego, Ona falece. Da mesma forma como o pai de Ona tinha ciúmes da filha, Agbadi também tem de Nnu Ego. Afinal, ela é a única lembrança que ele tem de sua Ona. Apesar disso, Agbadi eventualmente decide que é hora de sua filha casar e caminhar na direção de se tornar “uma mulher completa”, com muitos filhos. Ele então arranja um marido para Nnu Ego, o jovem Amatokwu. No entanto, este casamento não rende frutos, e mesmo após muitos meses casada com Amatokwu, Nnu Ego ainda não esperava um filho. Esse infortúnio é tanto atribuído a uma suposta infertilidade da própria Nnu Ego, quanto é atribuído à sua *chi*, que estaria lhe castigando, a despeito

dos rituais oferecidos.

Eventualmente, Amatokwu, o marido de Nnu Ego, se casa novamente. Embora ele possa ter mais de uma esposa, as circunstâncias encerram o casamento entre os dois, e mesmo a riqueza da noiva e os pagamentos pelo casamento são devolvidos. Agbadi começa nova busca por um marido para sua preciosa filha. O novo marido escolhido para Nnu Ego não mora em Ibuza, e sim em Lagos, atualmente a maior cidade da Nigéria. Vale destacar que, como bem pontua a autora, à época a Nigéria não existia propriamente. O território era então uma colônia britânica, e só teve sua independência em 1960, tendo mergulhado posteriormente em uma guerra civil⁵. A cidade de Lagos, já à época, tinha maior presença dos colonizadores do que espaços rurais, como Ibuza.

O novo marido de Nnu Ego é Nnaife Owulum. Seu primeiro encontro com Nnaife, já na condição de sua esposa, é repleto de frustrações para nossa personagem principal. Acostumada com os homens de sua comunidade, Nnu Ego se desagrada com a aparência, a ocupação e os hábitos de seu novo marido. Independente disto, está decidida a cumprir suas obrigações de esposa, e logo se vê grávida. O nascimento do primeiro filho do casal, Ngozi, é celebrado com uma grande cerimônia de nomeação, conforme manda a tradição.

O nascimento de Ngozi comprovava que Nnu Ego não era estéril, o que para ela e para seu povo tinha grande importância. Contudo, em uma brusca virada na narrativa, certo dia Ngozi amanhece morto, o que leva Nnu Ego a correr para longe de seu bebê sem vida, em direção a uma ponte no centro da cidade, com a intenção de cometer suicídio, tão amargurada estava com o próprio destino. E assim, somos levados de volta à cena de abertura do livro. Longe de estarmos no fim da história, alcançamos apenas cinco dos dezoito capítulos desta obra.

Já nestes primeiros capítulos, observamos diversos elementos interessantes para refletir sobre o parentesco. Poderíamos nos voltar para a importância da ancestralidade na narrativa. A todo o momento, os personagens são referidos como filhos de seus pais: Nnu Ego, filha de Agbadi; Nnaife, filho de Owulum. A própria invocação do *chi* remete a um espírito ancestral. Ter filhos parece ter grande relevância tanto para a mãe, quanto para o pai, e é uma forma de garantir uma linhagem e a existência de herdeiros. Tudo isso pode ser conectado às proposições de Alfred Radcliffe-Brown.

Antropólogo britânico, Radcliffe-Brown foi um importante teórico do estrutural-funcionalismo. Para ele, a estrutura social só poderia ser apreendida da análise das relações sociais pessoa a pessoa, ou ainda, como ele chamou, das relações diádicas

5 Sobre a Guerra de Biafra, ocorrida na Nigéria na década de 1960, ver o romance de Chimamanda Ngozi Adichie “Meio Sol Amarelo”, publicado no Brasil em 2017, pela Companhia das Letras.

(Radcliffe-Brown 2013). O parentesco se institui como o principal objeto de estudo dos estruturais funcionalistas. Na introdução de *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*, publicado originalmente em 1952, Radcliffe-Brown propõe uma definição do que seria o parentesco:

Antes de tudo, devemos tentar chegar a uma ideia clara sobre o que é o sistema de parentesco e casamento. Duas pessoas são parentes quando uma descende da outra, como por exemplo, um neto é descendente de um avô, ou quando ambas são descendentes de um antepassado comum (Radcliffe-Brown 1978: 62).

O entendimento de que o parentesco se configura da descendência de um antepassado comum deu as bases para a chamada Teoria da Descendência. Para Radcliffe-Brown, em diálogo com autores como Evans-Pritchard (1951) e Meyer Fortes (1953), a descendência é o conjunto de regras que estabelece a vinculação de um indivíduo a um grupo maior que opera como uma unidade política. Radcliffe-Brown propôs que a unidade política seria a “linhagem”. Nesse paradigma, a base da família seria representada pela relação “pai”, “mãe” e “filho”. Essa teoria, amplamente difundida entre os chamados antropólogos africanistas, era essencialmente uma antropologia jurídica, e se preocupava mais com a relação entre os papéis e regras jurídicas que de fato com as relações reais entre os parentes (Woortmann 1977).

Tanto a Teoria da Descendência quanto a própria noção de estrutura podem ser apropriadas para o contexto descrito por Buchi Emecheta. A forma estrutural da sociedade Igbo, à primeira vista, parece apresentar poucas alterações. A maior parte da mudança observada seria interna à estrutura: as pessoas envelheceriam e aos poucos passariam a ocupar outros papéis no âmbito daquela estrutura, mas isso nunca alteraria a estrutura propriamente dita. De fato, observa-se esse movimento no início do livro, quando o nascimento de Nnu Ego faz os papéis sociais se movimentarem e desta vez seu pai está na mesma posição que o pai de Ona outrora estivera: é pai de mais uma menina que um dia deverá casar com um homem e ir morar em sua casa. Nesse sentido, observa-se uma suposta regularidade na estrutura social, conforme propunha Radcliffe-Brown (2013).

A ênfase dada à necessidade de ter descendentes, em especial filhos homens, para garantir a continuidade do nome da família, bem como a existência de herdeiros da linhagem, também poderia corroborar com a Teoria da Descendência. O fato de Nnu Ego não conseguir ter filhos com Amatokwu, inclusive, acaba com a relação entre os dois. Nnu Ego casa novamente e sente-se pressionada a ter um filho o quanto antes, de forma

a validar o casamento e até mesmo sua posição enquanto filha de um importante chefe. Decerto, ter filhos, ou seja, ter descendentes é bastante relevante neste contexto. Existem, no entanto, outras formulações entre os estudos de parentesco que deslocam a ênfase dada à descendência para a construção de alianças por meio do casamento. O principal expoente destas formulações foi Claude Lévi-Strauss.

As reflexões de Lévi-Strauss (1978) se apoiam na teoria da dádiva de Marcel Mauss e têm como ponto de partida o tabu do incesto. Lévi-Strauss considera que o tabu do incesto não diz respeito apenas a uma proibição. Ao tornar determinados parentes inadequados ao casamento, o tabu do incesto estabelece uma prescrição de casamento: é preciso, portanto, buscar pessoas de outros grupos. Isso leva à criação de alianças, e destas alianças derivam trocas. A teoria de Mauss nos permite compreender as trocas de companheiros entre grupos, mais especificamente a troca de mulheres. Esse empenho em buscar parentes em outro grupo social estaria assentado, segundo Lévi-Strauss, na necessidade de manter relações sociais com grupos distintos, evitando com isso a fragmentação de uma família e seu conseqüente isolamento.

Lévi-Strauss (2003) também propôs uma nova formulação para a noção de “estrutura”. Esta formulação inspirava-se no método da linguística, que consistia em compreender a linguagem enquanto um sistema simbólico estruturado, ou ainda, um sistema de relações e oposições entre símbolos, que uma vez bem entendido pelo pesquisador pode ser apresentado na forma de uma “estrutura”. Assim, “estrutura” remeteria ao conjunto de relações necessárias entre elementos de sistemas simbólicos. Esse método poderia ser transposto para o estudo do parentesco. Compreenderíamos os termos de parentesco, portanto, não de forma isolada – assim como não apreendemos as palavras isoladas, ou mesmo os fonemas isolados –, mas sim associados a atitudes que eles evocam.

Para avaliar o uso das formulações de Lévi-Strauss, retomaremos a história de Nnu Ego, que até onde foi narrado, acaba de perder seu primeiro filho. A frustração pela perda da criança afunda Nnu Ego em um longo luto, que só é posto no passado com uma nova gravidez e a expectativa de ter outra criança. O mais novo filho é nomeado Oshiaju. Com o avançar da história, Nnu Ego ganha novos filhos: seu terceiro filho (o segundo vivo), também homem, é nomeado Adim.

Algum tempo após o nascimento de Adim, Nnaife recebe a notícia de que seu irmão mais velho faleceu, e com isso ele deve herdar as esposas do irmão. Das três esposas deste irmão, apenas uma decide ir viver em Lagos junto à Nnaife e Nnu Ego. A nova esposa, Adaku, só tem uma filha menina pequena – nenhum filho homem. Essa mudança na realidade de

Nnu Ego nos traz novos elementos para pensar as relações simbólicas mantidas ali, de acordo com as proposições de Lévi-Strauss.

Na posição de esposa mais velha, Nnu Ego deve ser para seu marido como “um amigo homem”, como muitas vezes é reforçado na história. Deve ajudá-lo a cuidar da casa e da esposa mais jovem. Em contrapartida, a esposa mais jovem lhe deve obediência e respeito. De certo modo, Nnu Ego também é uma mãe para a filha de Adaku. No entanto, o tratamento que Nnu Ego dispensa à menina é radicalmente distinto daquele destinado aos próprios filhos, em especial a Oshiaju, filho homem mais velho de Nnaife, e seu principal herdeiro. Nesse contexto, a relação estabelecida entre uma “mãe” para com seus próprios filhos é distinta daquela estabelecida para com os outros filhos de seu marido. E mesmo entre seus próprios filhos, uma mãe dispensa tratamentos diferentes a depender do gênero do filho, e da posição etária que ele ocupa.

Conforme Lévi-Strauss, não podemos entender os termos de parentesco de forma independente, e sim na relação que eles estabelecem com outros termos. Desse modo, não é possível entender plenamente o que significa ser uma “mãe”, a não ser na relação desta com seus “filhos”; igualmente, a compreensão do que significa ser uma “esposa mais velha”, passa pela relação desta com seu “marido” e com as “esposas mais jovens”.

É preciso também avaliar as repercussões da aliança estabelecida pelo casamento, e das trocas que derivam dela. Em um primeiro momento, poderíamos considerar que essas trocas se resumem ao pagamento do dote de esposa, muito importante entre os Igbo. Mas a proposição de Lévi-Strauss nos convida a refletir sobre a formação de alianças entre as famílias, que incitam outras trocas, que em muito ultrapassam um dote de esposa. No contexto de *As Alegrias da Maternidade*, espera-se que o casamento aproxime as duas famílias. O casamento gera ainda responsabilidades para os irmãos de um homem casado. Caso uma mulher venha a ficar viúva, os irmãos de seu falecido marido têm o dever de assumir seu cuidado e de seus filhos.

Conforme observamos, apesar das diferenças que evidentemente existem, tanto as teorias propostas por Radcliffe-Brown quanto por Lévi-Strauss encontram espaço em *As Alegrias da Maternidade*. No entanto, mesmo tendo sido fundamentais para a antropologia, essas teorias possuem limitações. A partir destas limitações, outras formulações teóricas surgiram.

Limites da estrutura e a virada epistemológica de Schneider

Antes de adentrarmos em outras possibilidades, é importante voltarmos nossa atenção às limitações das propostas de Radcliffe-Brown e de Lévi-Strauss. Se as propostas

analíticas de Radcliffe-Brown parecem conectar-se com a história descrita por Buchi Emecheta, ao mesmo tempo, é preciso considerar os pontos desconexos entre história e teoria. Em vários aspectos, parece que a realidade dos Igbo – aqui retratada em ficção – escapa às proposições estrutural-funcionalistas, nos levando a questionar se esta seria de fato uma sociedade de linhagens. Por outro lado, as trocas de esposas e a formação de alianças não parecem ser as questões mais relevantes nas relações entre as pessoas no romance de Emecheta – embora elas também sejam observadas nesse contexto.

Radcliffe-Brown decerto dava maior atenção às regularidades da estrutura social, e pouca atenção à dinâmica e às possíveis transformações da estrutura. Mesmo assim, o britânico não descartava a mudança inteiramente, tendo inclusive afirmado que “a forma estrutural pode mudar, às vezes gradualmente e outras vezes com relativa rapidez, como no caso das revoluções e conquistas militares. Mas mesmo nas transformações mais revolucionárias mantém-se alguma continuidade estrutural” (Radcliffe-Brown 2013: 173). De qualquer forma, fica evidente seu foco na análise de aspectos mais estáveis da estrutura.

Sua proposta não parece oferecer explicações para as mudanças que ocorrem diante da política colonial britânica na Nigéria. Nos aproximamos mais e mais dessa política com a mudança de Nnu Ego para Lagos, quando ela se casa com Nnaife. Conforme acompanhamos a história de Nnu Ego, que mesmo narrada na terceira pessoa quase sempre segue a protagonista, observamos que seus filhos não ocupam as mesmas posições sociais que ela e Nnaife outrora ocuparam. Essas posições, ou ainda, os papéis sociais, estão se modificando aceleradamente.

Antes mesmo da morte do irmão de Nnaife e da incorporação de Adaku no espaço doméstico, outras mudanças já haviam impactado a vida de Nnu Ego. Nnaife era lavador de roupas de uma família britânica. Com a Segunda Guerra Mundial, os padrões europeus deixam a Nigéria, e conseqüentemente Nnaife fica desempregado. Não só se torna difícil conseguir emprego nessas condições, como os preços das coisas ficam cada vez mais caros. As condições precárias da família ficam evidentes no período em que Nnu Ego está grávida de Adim e que Nnaife está trabalhando em uma longa viagem. Neste período, a falta de recursos quase tira a vida da própria Nnu Ego e de seu filho Oshiaju. O retorno de Nnaife ofereceu uma breve e relativa melhora para a família. Mas a chegada de Adaku e de mais filhos agrava a situação econômica do núcleo doméstico de Nnu Ego.

Vale ainda ressaltar outra questão no que diz respeito às “unidades domésticas” entre os Igbos. Conforme a descrição do alojamento de Agbadi, pai de Nnu Ego, e depois de Amatokwu, primeiro marido de Nnu Ego, as residências Igbos costumam comportar

quartos ou cabanas individuais para cada uma das esposas de um homem. Em seus quartos/cabanas só dormiriam elas e seus filhos. Assim, quando o marido buscasse uma de suas mulheres, as outras saberiam, mas não estariam próximas deles. Em Lagos, a família de Nnu Ego vivia toda em um cômodo só, e até a chegada de Adaku só havia uma cama para o casal. As circunstâncias enfureciam Nnu Ego, e geravam sentimentos contraditórios na personagem, que por um lado queria atender às expectativas enquanto esposa mais velha, mas sentia-se injustiçada pelas condições que o marido lhe oferecia:

Em casa, em Ibuza, teria possuído sua própria cabana e pelo menos seria tratada de acordo com sua posição, mas aqui em Lagos, onde era obrigada a fazer frente à dura realidade de equilibrar o orçamento recebendo uma ninharia, estava certo o marido apelar para sua responsabilidade? (Emecheta 2018: 135).

As obrigações e expectativas das posições sociais ocupadas, dentro deste sistema simbólico, conforme propunha Lévi-Strauss, viam-se atravessadas pelas mudanças ocorridas na realidade desta família Igbo. Esta é uma primeira questão a ser considerada na análise do contexto, a partir das teorias levi-straussianas. No entanto, outro elemento me parece ter maior relevância para a compreensão dos limites destas teorias: muito mais do que o papel de esposa, Nnu Ego parece sempre ressaltar a centralidade de ser “mãe”, e em especial, de ter filhos homens. Teria a descendência maior importância do que a aliança neste contexto? Vejamos.

Adaku e Nnu Ego ficam grávidas de Nnaife no mesmo período, pouco após a chegada da esposa mais jovem. Adaku dá à luz um menino, o que lhe traz grande alegria, tendo em vista que, até então, só tinha uma filha mulher. A criança, no entanto, falece em menos de um mês. Enquanto isso, Nnu Ego tem um par de gêmeas, evento que é pouco celebrado pelo pai, em especial em contraste com o nascimento do filho homem de Adaku. A perda do filho homem é um sofrimento para a esposa mais jovem, que afirma não estar completa sem filhos homens, que confirmem sua relação com a família de Nnaife Owulum.

Parece-me, portanto, que as alianças estabelecidas entre as famílias Igbos, conforme descrito no romance de Buchi Emecheta, só ganham solidez diante do nascimento de filhos, mais especificamente dos filhos homens. Isso, no entanto, não necessariamente corrobora com a teoria radcliffe-browniana, mas expõe alguns dos limites da proposição de Lévi-Strauss para este contexto específico. Para compreender melhor a centralidade da maternidade para Nnu Ego, é fundamental considerar a virada epistemológica proposta por David Schneider.

Em seu artigo *What is kinship all about?*, o antropólogo norte-americano David Schneider (1972) propõe uma crítica que parece reunir o evolucionista Lewis Morgan, o estrutural-funcionalista Alfred Radcliffe-Brown e o estruturalista Claude Lévi-Strauss no mesmo caldeirão teórico. Schneider afirma que as propostas destes autores, no que diz respeito ao parentesco, teriam mais semelhanças que diferenças. O antropólogo norte-americano, discípulo do culturalismo boasiano, considera que “parentesco” foi uma categoria inventada pelos antropólogos para analisar sociedades não-ocidentais, utilizando, contudo, ferramentas analíticas advindas de contextos ocidentais.

Segundo Schneider, as noções de parentesco formuladas pela antropologia até então diziam mais respeito às sociedades ocidentais do que às não-ocidentais. Tais noções não teriam se distanciado do chamado “paradigma de Morgan”, que pressupõe uma base biológica para o parentesco: “What was kinship all about for Morgan, then? Kinship was about the way in which a people grouped and classified themselves as compared with the real, true, biological facts of consanguinity and affinity” (Schneider 1972: 258). Assim, os antropólogos, mesmo aqueles que criticaram Morgan, teriam se pautado fortemente nesse paradigma biologizante do parentesco:

The position I have argued both in print and in person is that Morgan’s paradigm is wrong and that no matter how elegantly it has been revised, amended, altered, embellished, or tightened up, it does not do what it purports to do. My own position is that an accurate account of the kin classification in a cultural sense cannot be given without taking the whole ‘kinship’ system into account (Schneider 1972: 260).

Seria preciso buscar outros conceitos, advindos da realidade específica de cada sociedade, para interpretar as relações estabelecidas entre as pessoas. Essa proposta parece fortemente pautada no particularismo cultural do antropólogo alemão Franz Boas. “One must take the native’s own categories, the native’s units, the native’s organization, and articulation of those categories and follow their definitions, their symbolic and meaningful divisions wherever they may lead” (Schneider 1972: 270).

Se a proposição de Schneider parece um pulo muito amplo e arriscado, é preciso compreender que sua crítica é antecedida por outras, menos amplas, mas igualmente desafiadoras, como as propostas por Edmund Leach (1974). Leach afirmava que as análises propostas pelos estrutural-funcionalistas eram tautológicas: falavam de sistemas de linhagens patrilineares ou matrilineares, procurando encaixar toda e qualquer sociedade dentro de “caixinhas conceituais” que pouco ajudavam em uma elaboração teórica mais sofisticada.

Poderíamos brevemente apontar que os Igbos, conforme descritos por Emecheta, são patrilineares e patrilocais, na medida em que os filhos parecem pertencer à linhagem do homem e as esposas passam a viver em sua residência. Simultaneamente, são as mulheres que criam e cuidam das crianças. No entanto, uma mulher que não tem filhos mal seria uma esposa, e ter só filhas mulheres não parece confirmar a relação matrimonial de forma plena. Além disso, o pouco interesse de Nnaife sobre as filhas mulheres reforça que, na maior parte do tempo, só interessa que os filhos homens pertençam a sua linhagem. Assim, entender um povo apenas como patri ou matrilinear pouco contribui para o aprofundamento dos estudos antropológicos ou simplesmente para a compreensão das relações observadas em um contexto específico.

Na esteira das críticas apresentadas principalmente por David Schneider, mas também por Edmund Leach, alguns autores passaram a reformular as análises advindas de observações sobre o parentesco, seja na sociedade ocidental, seja nas não-ocidentais. Com base nessas reformulações, apostarei aqui em alguns caminhos para pensar parentesco no contexto descrito em *As Alegrias da Maternidade*. Primeiramente, acompanharei as proposições de Sylvia Yanagisako e Jane Collier (1987) que, partindo da reelaboração culturalista de Schneider, refletem criticamente sobre gênero e parentesco. Ainda, explorarei as análises de Janet Carsten: seu conceito de *relatedness* (2000), sua discussão sobre a formação da “pessoa” na obra *After Kinship* (2003) e suas reflexões sobre a matéria do parentesco (2014).

Parentescos, aparentamentos e sistemas de desigualdade

As relações entre homens e mulheres dizem respeito não somente aos estudos de parentesco, mas também aos de gênero. Desse modo, não surpreende que em determinados momentos a crítica feminista tenha intervindo nos estudos antropológicos. Conforme Nnoromele (2002), a própria obra de Emecheta, *As Alegrias da Maternidade*, também foi alvo de análises feministas. Contudo, Nnoromele afirma que essas críticas costumam estar contaminadas por uma perspectiva ocidental, que ignora os escritos de pesquisadoras nigerianas⁶:

Existing scholarship on The Joys of Motherhood, rather than serving as an avenue through which to assess the conditions of African women and to interrogate the validity of its claims, has become, for the most part, a framework for reiterating old stereotypes about Africa and its women and for oversimplifying an otherwise complex relationship (Nnoromele 2002: 178).

6 Nesse sentido, reconheço que este trabalho também sofre de muitas limitações, por ainda recorrer majoritariamente a autores europeus e norte-americanos.

A autora levanta o seguinte questionamento: perceber as mulheres africanas, em suas relações com os homens, como vítimas de suas tradições é refletir a verdadeira condição da mulher africana ou apenas reflete a tendência do Ocidente de ver outras culturas como bárbaras? (Nnoromele 2002: 180). Para ela, trata-se de uma reiteração de antigos estereótipos e preconceitos que simplificam a complexa realidade da mulher africana.

No interior da antropologia, a análise da dicotomia natureza e cultura tinha conexões com a dicotomia homem e mulher há muito tempo. Essas conexões receberam críticas⁷. Yanagisako e Collier (1987) dedicam-se a destrinchar esse panorama teórico, bem como suas críticas, de forma a propor uma alternativa analítica:

In this essay, we suggest that the next puzzle we must generate and then solve is the difference between men and women. Rather than taking for granted that 'male' and 'female' are two natural categories of human beings whose relations are everywhere structured by their difference, we ask whether this is indeed the case in each society we study and, if so, what specific social and cultural processes cause men and women to appear different from each other (Yanagisako & Collier 1987: 275).

In the final section of the essay, we propose a multifaceted strategy for transcending the analytical categories and dichotomies that have dominated past studies of kinship and gender (Yanagisako & Collier 1987: 276).

Conforme apontado anteriormente, a estratégia analítica proposta pelas autoras é inspirada na crítica de David Schneider. Ambas afirmam que tanto o parentesco quanto os estudos de gênero estão pautados em um pressuposto biologizante, que diz mais respeito às sociedades dos pesquisadores do que às dos pesquisados. Para escapar deste modelo é preciso compreender os princípios do modelo biologizante e propor alternativas para a análise das sociedades estudadas. No paradigma da biologia, o parentesco é compreendido a partir das relações sexuais mantidas entre homem e mulher, bem como do parto de uma criança. Para Yanagisako e Collier, é importante transcender esse modelo: "There is a wide range of activities in which people participate besides heterosexual intercourse and parturition that contribute to a birth of viable babies and to their development into adults" (Yanagisako & Collier 1987: 282).

Decerto, entender o modelo biologizante é apenas um passo no sentido de transcendê-lo. Conforme Yanagisako e Collier (1987), alternativas analíticas devem

7 Sobre isso, ver Carol MacCormack; Marilyn Strathern (orgs). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

necessariamente partir das particularidades da cultura investigada. Mais especificamente, as autoras acreditam na necessidade de entender como sociedades específicas definem a “diferença”. Assim, em vez de tomar como certo que as diferenças entre as pessoas partem da dicotomia “macho” e “fêmea”, *compreender os mecanismos que organizam as “diferenças” entre as pessoas* pode ser um caminho interessante.

Com isso, as autoras partem da premissa de que sistemas sociais são *systems of inequality* (que poderia ser livremente traduzido como “sistemas de desigualdade”). Esta é uma importante categoria para a proposição teórica destas autoras. Se partimos desta premissa, de que todas as sociedades são organizadas a partir da diferença, ou seja, são *systems of inequality*, somos levados a questionar o que organiza essa desigualdade. “This requires us to begin any analysis by asking, What are a society’s cultural values? What social processes organize the distribution of prestige, power, and privilege?” (Yanagisako & Collier 1987: 287).

Para responder a estas questões, o caminho proposto pelas autoras é o de buscar “what are the socially meaningful categories people employ and encounter in specific social contexts and what symbols and meanings underlie them” (Yanagisako & Collier 1987: 287). A análise destes sistemas sociais e a busca por essas “categorias socialmente significativas” não deveria, segundo elas, ser proposta a partir da pressuposição de uma estrutura invisível e atemporal. Em vez disso, deveria ser observada a partir das formulações das pessoas que fazem parte das realidades estudadas, de forma a compreender quais desigualdades limitam suas possibilidades. Por fim, outra face da estratégia de Yanagisako e Collier é que, independentemente das configurações da desigualdade, é possível conceber mudanças no âmbito do sistema social investigado.

Pensar em *systems of inequality* pode ser um caminho interessante para refletir sobre a realidade fictícia – mas amplamente inspirada na realidade – descrita na obra de Buchi Emecheta. Em vez de pensar que, na sociedade Igbo, homens e mulheres são diferentes uns dos outros e que as mulheres estão necessariamente submetidas aos homens, podemos conceber que a *desigualdade* se organiza de muitas formas, inclusive a partir do gênero. A posição de “esposa mais velha”, ocupada por Nnu Ego é uma posição de prestígio. Além disso, a todo tempo a protagonista evoca suas responsabilidades para com o pai, lembrando que este era um chefe importante e poderoso. Ela, como filha de um importante chefe, tem mais responsabilidades do que Adaku, por exemplo, que vem de uma família mais simples.

Nnaife, o esposo de Nnu Ego e Adaku, também reflete a todo o momento sobre a posição que Nnu Ego ocupa. Em seus momentos de raiva, ele ameaça a esposa mais velha,

mas raramente age de forma violenta com ela. Afinal, ela não só é a filha de um importante chefe, como também é a mãe de seus filhos homens e é sua esposa mais velha. O conjunto de atributos de Nnu Ego torna-a sensivelmente diferente de Adaku, que não tem filhos homens, é uma esposa mais jovem e ainda por cima vem de uma família simples. Existem, portanto, diferenças entre Nnaife, Nnu Ego e Adaku: cada um deles ocupa uma posição distinta em relação ao outro, e combina diferentes níveis de poder, prestígio e privilégios.

Ao mesmo tempo, a realidade vivida por esta família em Lagos, longe das condições oferecidas na Ibuza rural, modifica essa distribuição de valores. Diante de um orçamento apertado, e de Nnaife desempregado, Adaku sugere que ela e Nnu Ego façam uma greve, e não ofereçam refeições ao marido, de forma a obrigá-lo a conseguir um emprego. Nnu Ego também é provedora da família, com seu pequeno negócio de vendas, o que permite que elas tenham uma receita extra para alimentar os filhos. A ira de Nnaife diante da rebeldia das esposas se volta principalmente para Adaku. Após alguns dias desta discussão, uma nova reviravolta acomete a família: Nnaife é capturado pelas forças britânicas, e como tantos outros, é obrigado a se alistar no exército.

No período em que Nnaife é levado para lutar junto às forças britânicas, na Segunda Guerra Mundial, Adaku e Nnu Ego dão à luz a novos filhos: a esposa mais jovem tem outra menina e Nnu Ego tem seu terceiro filho homem. Neste período, Nnu Ego decide retornar a Ibuza, para ver seu pai doente. Agbadi, pai de Nnu Ego, falece pouco após o reencontro. Os dois não se viam há cerca de dez anos. Nossa protagonista prolonga sua estada em Ibuza o quanto pode, mas acaba retornando para a cidade. Encontra uma Lagos radicalmente diferente, com produtos muito mais caros do que quando partira.

As novas circunstâncias acirram as disputas entre Nnu Ego e Adaku. No entanto, mais uma vez, as diferenças entre as duas, a partir das expectativas do sistema Igbo, colocam Nnu Ego em posição de prestígio: é uma esposa mais velha, mãe de três filhos homens, boa filha de um importante chefe Igbo “que partira para a eternidade”. Ao mesmo tempo, as mudanças vivenciadas na cidade de Lagos, escassa de alimentos e de oportunidades, pouco a pouco modificam a forma como Nnu Ego percebe sua própria realidade. Ela não está mais tão certa de que ter filhos e eventualmente netos lhe garantirá a felicidade e a plenitude que tanto busca. Mesmo assim, ela não conhece outro caminho para si.

It has been said that Nnu Ego's sense of disequilibrium is the result of the contrasts between two worlds in conflicts [...]. The old world, represented by the village life in Ibuza, was one in which men romanced their wives, women supported their families through farming, family ties were strong and emotional, and financial support was abundant. The new world represented by life in Lagos is bewildering and tiring. There is no room for

extended family support, no land to be owned or cultivated, and women have to enter the world of trade to find money (Nnoromele 2002: 183).

Se em Ibuza Nnu Ego teria sido tratada com o prestígio e respeito adequados a uma esposa mais velha, mãe de filhos homens, em Lagos ela não recebe esse tratamento. As dificuldades financeiras encontradas ali lhe obrigam a trabalhar e a relação com a esposa mais nova gera ainda mais conflitos. O *system of inequality* (Yanagisako & Collier 1987) que, em alguma medida, regia as relações entre mulheres numa “sociedade Igbo tradicional”, é posto em xeque pelas condições vividas na cidade.

Antes do retorno de Nnaife, Adaku abandona suas responsabilidades de esposa e deixa a casa, em busca de outras oportunidades para ela e as duas filhas. Isso representa uma afronta para Nnaife. Assim que ele retorna para Lagos, decide buscar uma nova esposa para si. Sua nova esposa é Okpo, uma jovem escolhida por sua família. Nnaife retornara da guerra com uma boa recompensa por seu trabalho, e passa a ocupar uma nova posição no emprego. Infelizmente, mais uma vez, as mudanças econômicas da família são perpassadas pelo aumento desta, com outra esposa e novos filhos, bem como pelas mudanças vivenciadas na Nigéria de forma geral.

Paralelamente, os filhos de Nnaife e Nnu Ego estão crescendo e desejando cada vez mais oportunidades diferentes das dos pais. Oshiaju compreende a posição de prestígio que ocupa enquanto filho mais velho e herdeiro do pai: num sistema de parentesco no qual as pessoas ocupam posições desiguais de prestígio (Yanagisako & Collier 1987), Oshiaju é um filho privilegiado. Ao mesmo tempo, ele ignora as responsabilidades que vêm com esta posição social.

Seus pais gastam muito dinheiro com sua educação, acreditando que, tão breve ele concluísse os estudos, poderia retribuir esses esforços familiares, ajudando os pais, que não precisariam mais trabalhar. Também era esperado que Oshiaju pagasse pelos estudos de Adim, seu irmão mais novo. Este por sua vez, pagaria pelos estudos de Nnamdio, o filho mais novo de Nnu Ego. Na contramão de todas essas expectativas, Oshiaju tem o desejo de estudar cada vez mais, e opta por fazer uma faculdade fora na Nigéria. Sua recusa em ajudar imediatamente a família, bem como sua súplica por mais ajuda financeira, levam Nnaife a deserdar o filho. “Eles nos disseram que você seria um grande homem, que você nos ajudaria na velhice, exatamente como em Ibuza os filhos costumavam ajudar os pais” (Emecheta 2018: 191).

Decerto, compreender os sistemas de desigualdade (Yanagisako & Collier 1987) que organizam a realidade ficcional descrita por Emecheta nos obriga a dar conta

igualmente das transformações que esses sistemas estão fadados a sofrer. O “casamento” e a “descendência”, ou ainda a “maternidade”, são para Nnu Ego categorias simbólicas socialmente significativas, uma vez que é por estes caminhos que ela pode adquirir prestígio em sua sociedade Igbo. Nnu Ego “fora criada para acreditar que os filhos fazem uma mulher” (Emecheta 2018: 218). Além disso, ela sempre reconheceu a importância da prole em sua velhice: “Quando as pessoas ficam velhas, precisam dos filhos para tomar conta delas. Se você não tem filhos e seus pais já se foram, não tem ninguém por você” (Emecheta 2018: 36).

Para os filhos de Nnu Ego, também existem diferenças que organizam suas posições sociais. As diferenças entre os filhos homens (Oshiaju, Adim e Nnamdio) e as filhas mulheres (o primeiro par de gêmeas, Tawio e Kehinde, e o segundo par de gêmeas, Obiageli e Malachi, nascidas após a chegada de Okpo) são evidenciadas pelas reações de Nnaife quando os filhos nascem. Diante do nascimento das filhas, ele sequer sentia a necessidade de dar-lhes nomes. Nnaife também não empenhou qualquer esforço para lhes oferecer uma educação, de forma que Tawio e Kehinde chegaram a ir à escola por apenas dois anos. Enquanto isso, o nascimento dos filhos homens era celebrado com festas e roupas novas, e investia-se abundantemente para que tivessem educação formal.

Para além das diferenças de gênero entre os irmãos, as diferenças de idade também são relevantes. Oshiaju é o homem mais velho e, portanto, o primeiro na vez pelas benfeitorias da família. Simultaneamente, é aquele com a maior parte das obrigações junto à família. Obrigações estas que o jovem abdica, em favor de sua individualidade⁸. Dentro desta lógica, também Kehinde, uma das filhas de Nnu Ego, abdica de suas obrigações, quando decide se casar não com o homem que seu pai escolheu, mas com um jovem Iorubá.

Conforme antecipado anteriormente, as críticas de Schneider promoveram uma virada epistemológica que influenciou o pensamento de Yanagisako e Collier (1987). Essas por sua vez, influenciaram outras formulações, como as de Janet Carsten. Esta antropóloga, de origem britânica, foi responsável por organizar uma coletânea intitulada *Culture of Relatedness* (2000), na qual propunha a categoria *relatedness* (que poderia ser livremente traduzida como *aparentamento*) como uma alternativa ao parentesco. “A proposta de Janet Carsten é incorporar à reflexão a noção de *relatedness*, termo que dá relevância metodológica às dimensões do cotidiano (comensalidade, troca de nomes,

8 O texto de Viveiros de Castro e Benzaquem de Araújo (1977), outrora mencionado neste trabalho, faz uso da história de Romeu e Julieta para pensar as mudanças ocorridas na sociedade ocidental, que deslocaram a relevância da família e do coletivo, para dar relevância aos interesses individuais de uma pessoa. Nesse sentido, é possível refletir sobre como as mudanças experienciadas pelo personagem Oshiaju decorrem, ao menos em parte, das mudanças ocorridas na sociedade Igbo por conta da colonização europeia na Nigéria.

amizade etc.) na produção de laços de parentesco” (Murillo 2016 s/p).

Em uma obra chamada *After Kinship* (2003), Carsten propõe a análise de um conjunto de categorias para pensar as possibilidades da noção de *relatedness*, desde as noções de “casas” e “substâncias corporais”, até “gênero” e a noção de “pessoa”. Aqui, parece-me interessante enveredar por esta última categoria para propor reflexões acerca do contexto de *As Alegrias da Maternidade*. Para pensar essas possibilidades, pode-se partir das expectativas que Nnu Ego e Nnaife têm para Oshiaju, em contraste com as que Oshiaju tem para si mesmo.

Ao longo da história, em mais de uma passagem, Nnu Ego justifica para si própria as vantagens de ter muitos filhos, ou ainda, as alegrias da maternidade. Embora a maternidade tenha sido um objetivo muito importante e que demorou a ser atingido por Nnu Ego, ela acredita que sua alegria com a maternidade se concretizará quando seus filhos forem maiores e eles puderem retribuir os cuidados que ela lhes concedeu. Parecia-lhe absurdo o cenário em que “uma mulher com muitos filhos talvez ter de enfrentar uma velhice solitária, quem sabe uma morte miserável na mais total solidão, exatamente como uma mulher estéril” (Emecheta 2018: 218).

Para garantir que ela seja cuidada na velhice, ela precisa ter muitos filhos e dar o melhor para eles. Boa parte de sua jornada compreende esse esforço, e suas esperanças são depositadas no filho mais velho. Quando, em determinado momento, o filho mais velho decide estudar no exterior e afirma que ainda não pode ajudar os pais financeiramente, porque ele próprio ainda precisa de ajuda, quem mais se aborrece com isso é, contudo, Nnaife. Nnu Ego, embora insatisfeita, continua apoiando o filho, como compreende que uma boa mãe deve fazer. Suas esperanças são, então, depositadas em seu segundo filho.

Conforme Nnu Ego nos convida a refletir, a formação de uma pessoa enquanto mulher, de acordo com as tradições Igbo, está intimamente ligada à maternidade. Quando a esposa mais velha de seu pai Agbadi falece, ela é enterrada com toda a pompa, pois morrerá na qualidade de “mulher completa”; quando Nnu Ego perde o primeiro filho Ngozi, ela afirma: “Mas eu não sou mais uma mulher! Não sou mais uma mãe! O bebê está lá, morto, na esteira. Minha chi tomou-o de mim, a única coisa que eu quero é ir lá dentro ao encontro dela...” (Emecheta 2018: 60). Mais do que ser mãe, ser mãe de filhos homens é fundamental para sua construção enquanto pessoa, como bem é dito a ela:

Que maior honra pode haver para uma mulher do que ser mãe? E agora você é mãe – e não de filhas, que se casarão e partirão, mas de meninos bonitos e saudáveis, e eles são os primeiros filhos de seu marido, e você é a primeira esposa dele, a esposa mais velha (Emecheta 2018: 117).

Assim, o casamento é um meio para alcançar a maternidade, e conseqüentemente alcançar o status de “mulher plena”. Desse ponto de vista, parece que a construção da pessoa nas sociedades Igbo em muito difere da formação das pessoas em sociedades ocidentais (também essa concepção da pessoa ocidental é eventualmente posta em xeque). O contexto Igbo aproxima-se da noção de pessoa “compósita”, ou ainda, *Joined-Up Person*, como elabora Janet Carsten (2003). Nesta concepção, a pessoa não está pronta com seu nascimento: ela vai se compondo ao longo da trajetória de vida. Nnu Ego, por exemplo, só se torna uma “mulher” quando se torna “mãe”. Mas, ainda assim, ela continua se construindo ao longo da vida, na busca de estabilidade, felicidade e respeito.

Longe de se limitar à personagem Nnu Ego, *As Alegrias da Maternidade* nos oferece um conjunto de exemplos para pensar a formação da pessoa Igbo. Os filhos homens de Nnu Ego só iniciam sua jornada de constituição da pessoa após o ritual de nomeação. Além disso, observar um conjunto de tabus é essencial para torná-los bebês viáveis. Após o nascimento de Ngozi, Nnu Ego recebe roupas usadas da patroa britânica de Nnaife, evento que lhe gera reflexões:

A madame prontamente apareceu com um monte de roupinhas usadas de bebê, trazidas de sua última viagem à Inglaterra. Nnu Ego ficou grata, pois, embora fossem velhas, estavam limpas e eram tão bonitas e macias que ela deixou o orgulho de lado e as aceitou de bom grado. Esqueceu que em sua cultura só os escravos aceitavam roupas usadas para um recém-nascido: toda criança tinha direito a receber seu próprio primeiro npe tecido a mão, no qual seria embrulhada depois de lavada com o auxílio de folhas de bananeira (Emecheta 2018: 52).

Desse modo, somos levados a compreensão de que, neste contexto, as pessoas são frutos de processos de socialização. Comparativamente, em nossa sociedade ocidental existe um pressuposto de que, uma vez findada a infância, a pessoa está “formada”. Janet Carsten (2003) contraria também essa premissa e, a partir de pesquisas de campo em contexto ocidentais, vai formular a noção de *Joined-Up Person in a Western Society*.

Carsten mobiliza essa noção em uma pesquisa sobre pessoas que foram adotadas e, quando adultas, buscam conhecer sua família biológica. A autora reflete sobre como conhecer as próprias origens pode ter impacto na formação de uma “pessoa”. Isso desestabiliza o entendimento de que uma “pessoa” já estaria inteiramente “formada” após sua infância, mesmo entre sociedades ocidentais. “Perhaps the most obvious conclusion draws from these stories of adoptees’ searches for their birth kin [...] is the extent to which kinship is intrinsic to personhood” (Carsten 2003: 106).

Por fim, vale ainda dedicar atenção à noção de *chi*, tendo em vista sua recorrência na história, bem como o paralelo que é possível fazer com as formulações de Meyer Fortes, retomadas por Janet Carsten (2003). Em sua pesquisa acerca dos Tallensi, Fortes identificou uma espécie de entidade, chamada de Nuor-Yin. Essa entidade pode tanto servir de “guardião ancestral”, apoiando positivamente a construção da pessoa Tallensi, como pode também ocasionar uma morte precoce ou mesmo infertilidade – mais comumente entre as mulheres. De certo modo, o Nuor-Yin, descrito por Fortes, encontra paralelos com o *chi* dos Igbo, descrito por Emecheta.

Todos os personagens em algum momento recorrem ou mencionam seu *chi*, mas é a protagonista que mantém a relação mais frequente com sua “divindade pessoal”. No início da obra, conhecemos a história de sua *chi*:

Sabia que seu chi era uma mulher não apenas porque em sua opinião só uma mulher seria tão absoluta ao punir outra mulher. À parte isso, quantas vezes haviam lhe dito em sua casa em Ibuza que seu chi era uma escrava que fora obrigada a morrer com a ama no momento em que a ama era sepultada? Por isso agora a escrava se encarregava de transformar a vida da própria Nnu Ego num catálogo de desastres (Emecheta 2018: 7).

Levando em conta a noção de *Joined-Up Person* (pessoa compósita) na qual a pessoa é formada ao longo da vida, e compreende processos de nomeação, bem como de busca por determinadas posições ou papéis sociais, parece-me possível supor que o *chi* dos Igbo também faz parte desse extenso e complexo processo de formação das pessoas, sejam homens, sejam mulheres.

Em um trabalho mais recente, Janet Carsten (2014) retoma sua discussão sobre as “substâncias” que produzem o parentesco, em um diálogo com Sahlins (2013). Essas substâncias, como Carsten descreve, podem ser materiais – como sangue, leite, sêmen, etc. – ou imateriais – como memória e espírito. Sua atenção está voltada para o sangue, e a partir dele, ela propõe uma metáfora: a autora sugere que, assim como o sangue, o parentesco pode passar por processos de “espessamento” ou de “diluição”. O que significa dizer que em determinados momentos as relações entre parentes podem ser de proximidade ou de distanciamento, o que “naturalmente, não se relaciona necessariamente com a proximidade genealógica” (Carsten 2014: 106).

Carsten afirma seu interesse pela “temporalidade como um meio de apreender as gradações e acumulações de parentesco, assim como suas rupturas e dissoluções” (Carsten 2014: 106). A autora reflete sobre como os “estudos de parentesco recentes tendem a se

concentrar sobre a procriação e nascimento em oposição a outros momentos ou processos, como o casamento, a morte ou sucessão” (Carsten 2014: 107). A partir disto, ela sugere que os estudos de parentesco mantenham “todo o período de vida em perspectiva ao invés de observar o nascimento como uma sombra que cobre outros importantes processos” (Carsten 2014: 107). Para Janet Carsten,

o parentesco também, e de forma fundamental, provê um reino imaginativo para pensar, parcialmente em termos éticos, mas também de forma mais especulativa, sobre quem somos nós e o que podemos ser no futuro; sobre nossas conexões no presente assim como com gerações do passado, e com os não-nascidos (Carsten 2014: 113).

O que isso nos diz sobre a obra de Buchi Emecheta? O enredo nos oferece elementos para pensar aspectos imateriais das relações de parentesco: as memórias dos ancestrais e os *chi* dos personagens acompanham as relações familiares e a formação das pessoas. Além disso, a história de Nnu Ego nos permite observar processos de “espessamento” e “diluição” das relacionalidades. Apesar da advertência de Carsten sobre nosso persistente interesse pelo nascimento, ainda é ele que nos traz as primeiras reflexões sobre os processos de “espessamento” e “diluição”.

O nascimento dos filhos, em especial dos homens, é reforçado no texto como um evento que solidifica o casamento. De fato, o nascimento de um filho homem quase sempre promove o “espessamento” da relação entre marido e mulher. No entanto, o consecutivo nascimento de filhas mulheres certamente afastou Nnaife de Adaku. A existência de filhos homens, como descrito, é tida como mais valiosa, pois estes serão herdeiros do pai; como Adaku não teve filhos homens vivos, ela passou a ser vista como “pária”, ou uma mulher de menor valor.

Outras situações também podem promover “espessamentos” ou “rupturas”. O comportamento dos filhos, por exemplo, afeta diretamente Nnu Ego. Os problemas com Oshiaju e com Kehinde (descritos anteriormente), fazem Nnaife e outros parentes culparem Nnu Ego pela criação dada aos filhos. A importância da maternidade entre as mulheres Igbo nos permite considerar que mães e filhos experimentam, de alguma forma, o que Sahllins (2013) chamou de “mutualidade do ser”.

Processos como a morte também afetam as relações de parentesco, promovendo “espessamentos” e “diluições”. A morte do irmão de Nnaife obriga a uma aproximação física de Adaku com Nnaife e Nnu Ego. No entanto, a presença física de Adaku não gera um espessamento das relações entre essas pessoas; gera, na verdade, uma diluição na

relação de Nnaife com Nnu Ego. O pai de Nnu Ego é outro personagem que falece ao longo da narrativa. Sua morte promove um “espessamento” nas relações de Nnu Ego com sua família e com a família de Nnaife.

Por fim, nas últimas páginas do livro, é narrada a morte da protagonista, Nnu Ego. Este evento tem um duplo efeito: por um lado, sua morte promove a reaproximação dos filhos; por outro, seu espírito não atende às preces e oferendas dos descendentes e demais parentes.

Seu segundo sepultamento foi o mais ruidoso e dispendioso que Ibuza já vira, e um altar foi construído em seu nome, para que seus netos pudessem apelar a ela caso fossem estéreis. Mais tarde, porém, circularam histórias dizendo que Nnu Ego era uma mulher má até na morte porque, embora muitas pessoas lhe suplicassem por fertilidade, ela nunca atendia aos pedidos. Pobre Nnu Ego, mesmo na morte não lhe davam paz! (Emecheta 2018: 224).

Conclusão

Retomar Meyer Fortes nos estudos de Janet Carsten nos permite refletir sobre como, embora tenham sido criticados e por vezes ultrapassados, os estudos clássicos de parentesco até hoje contribuem para as novas formulações. Assim, partir de Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss não é um caminho irrefletido. Do contrário, é parte de um esforço analítico para compreender as mudanças teóricas que surgiram ao longo do século XX, sem perder de vista as proposições originais que tornaram as críticas possíveis. Além disso, neste trabalho reforçamos a possibilidade real de empreender análises antropológicas a partir de contextos fictícios, explorando as portas abertas pela literatura.

Certamente, as formulações do estrutural-funcionalismo radcliffe-browniano, bem como do estruturalismo lévi-straussiano, apresentam caminhos para a análise de parentesco no contexto descrito por Buchi Emecheta. Neste trabalho, empenhei esforços para analisar a obra de Nnu Ego a partir destes dois autores canônicos, mas não limitei a análise a eles. Os caminhos apontados por Yanagisako e Collier (1987) e Carsten (2000, 2003, 2014) são extremamente relevantes para os estudos de parentesco, ou ainda, da *relatedness*, no âmbito da antropologia.

Partindo do contexto estudado, as categorias socialmente significativas para as personagens emergem e ganham relevância. Longe de resumir o estudo em afirmações como “os igbos são patrilineares e patrilocais”, entendemos mais profundamente os *systems of inequality* e de que forma valores são distribuídos nesta sociedade, organizando o

prestígio, o poder e os privilégios. Ainda, demos um passo adiante na reflexão da formação da pessoa Igbo e avaliamos de que forma as relacionalidades familiares podem, ao longo da vida, passar por “espessamentos” ou “diluições”.

Por fim, se os estudos estruturalistas, britânico ou francês, nos impediam de compreender adequadamente as transformações vivenciadas na Nigéria na primeira metade do século XX, as reformulações propostas pelas autoras citadas, na esteira do pensamento de Schneider, abrem caminhos para a compreensão da dinâmica e da mudança.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda. 2017. *Meio Sol Amarelo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- EMECHETA, Buchi. 2018. *As Alegrias da Maternidade*. São Paulo: Dublinense.
- CARSTEN, Janet. 2000. “Introduction: cultures of relatedness”. In: J. Carsten, *Cultures of Relatedness*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-20.
- _____. 2003. “The Person”. In: J. Carsten, *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 83-108.
- _____. 2014. “A matéria do parentesco”. *R@U*, 6(2):103-118.
- COSSON, Rildo; SCHWANTES, Cíntia. 2005. “Romance Histórico: as ficções da história”. *Itinerários*. 23: 29-37.
- EL FAR, Alessandra. 2014. “Uma etnografia do galanteio nos terrenos da ficção: afinidades eletivas entre antropologia e literatura”. *Revista de Antropologia*. 57(1):393-422.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. London: Oxford University Press.
- FORTES, Meyer. 1953. “The Structure of Unilineal Descent Groups”. *American Anthropologist*, 55 (1): 17-41.
- LEACH, Edmund. 1974. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. “Análise Estrutural em Linguística e Antropologia”. In: C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 43-65.
- _____. 1978. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (org.). 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MURILLO, Aline Lopes. 2016. “Culture of Relatedness”. *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/obra/cultures-relatedness>.
- NNOROMELE, Salome. 2002. “Representing the African Woman: subjectivity and self in the Joys of Motherhood”. *Critique*. 43(2):178-190.

- ONUKAWA, Monday. 2011. "The Chi Concept in Igbo Gender Naming". *Africa*, 70(01):107-117.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. 1978. "Sistemas Africanos de Parentesco – Introdução". In: J. C. Melatti (org.), *Radcliffe-Brown*. São Paulo: Ática. pp. 55-161.
- _____. 2013. "Introdução"; "Sobre a estrutura social". In: A. Radcliffe-Brown, *Estrutural e Função na Sociedade Primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes. pp. 9-20; pp. 169-182.
- RIBEIRO, Beatriz. 2020. "‘Bendito seja o fruto’: organização social e maternidade em Gilliad". *Pós – Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 15(2):43-73.
- SAHLINS, Marshall. 2013. *What kinship is-and is not*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, David. 1972. "What is kinship all about?". In: P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington. pp. 257-274.
- SCHWANTES, Cíntia. 2007. "Narrativas de formação contemporânea: uma questão de gênero". *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 30: 53-62.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.; BENZAQUEM DE ARAUJO, Ricardo. 1977. "Romeu e Julieta e a origem do Estado". In: G. Velho, *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. pp. 130-169.
- WOORTMANN, Klaas. 1977. "Reconsiderando o Parentesco". *Anuário Antropológico*, 1(1): 149-185.
- YANAGISAKO, Sylvia.; COLLIER, Jane. 1987. *Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship*. California: Stanford University Press.

Recebido em 15 de fevereiro de 2021.

Aceito em 28 de junho de 2021.

Cobertores, microfones e roteiros: a experiência do *podcast* Mundo na Sala de Aula

Ana Luiza Noronha

Graduanda em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB)

ananc25@gmail.com

Hugo Virgílio de Oliveira

Graduando em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

hugovirgilio@id.uff.br

Resumo

Na antropologia, visitamos e revisitamos nossos registros de campo. A cada olhar, a cada retorno aos dados, achamos uma informação que poderia deixar o trabalho mais completo, ou que poderia fazer mais conexões com o que nós, antropólogos, observamos. É nesse sentido que surge o Mundo na Sala de Aula, uma série feita em formato de *podcast* que revisita registros e conteúdos do Mundaréu, um *podcast* de divulgação científica sobre Antropologia. Para a elaboração dos episódios, cada participante da equipe ouviu o material bruto da primeira temporada do Mundaréu e a partir disso foram selecionados os temas que seriam abordados. Os episódios do Mundo na Sala de Aula foram roteirizados, gravados, produzidos e editados pelos estudantes do Departamento de Antropologia da Unicamp e da Universidade de Brasília com orientação das professoras responsáveis pelo projeto, também destas duas universidades. Para além do objetivo de aproveitar materiais empíricos e achar novos tópicos para serem debatidos, essa série tem o objetivo de ser uma alternativa para discutir a antropologia em outros formatos, e que passou a ser utilizada como uma ferramenta durante o ensino remoto emergencial adotado pelas universidades citadas.

Palavras-chave: divulgação científica; ensino; *podcast*; antropologia.

Abstract

In anthropology, we visit and revisit our field records. At every glance, at every return to the data, we find information that could make the work more complete, or that could make more connections with what we anthropologists have observed. It is in this sense that the *Mundo na Sala de Aula*, a series made in *podcast* format that revisits records and contents of *Mundaréu*, a *podcast* of scientific dissemination on Anthropology. For the elaboration of the episodes, each participant of the team heard the raw material of the first season of *Mundaréu* and from this were selected the topics that would be addressed. The episodes of the *Mundo na Sala de Aula* were scripted, recorded, produced and edited by the students of the Anthropology Department of Unicamp and the University of Brasilia, with guidance from the professors responsible for the project, also from these two universities. In addition to the goal of harnessing empirical materials and finding new topics to debate, this series aims to be an alternative to discussing anthropology in other formats, and that came to be used as a teaching tool during the emergency distance learning format adopted by the mentioned universities.

Keywords: scientific dissemination; teaching; podcast; anthropology

Introdução

A maioria dos estudiosos das mídias define o *podcast* como um programa de áudio em arquivo MP3 ou MP4 e que pode ser ouvido via *streaming* e/ou feito o *download* na plataforma que melhor for conveniente para o ouvinte (Freire, 2013; Carvalho 2009; Vicente, 2018). Segundo pesquisa realizada por uma empresa norte-americana, no período de 2006 a 2016 o número de estadunidenses familiarizados com o termo *podcasting* cresceu de 22% para 60% (Vicente, 2018). Já em 2004, uma breve busca no google pela palavra *podcast* – ano em que surgiu essa modalidade de mídia - gerava cerca de 6 mil resultados, enquanto um ano depois esse número já passava de 60 milhões, conforme apresenta outra pesquisa realizada naquele ano no Reino Unido (Vicente, 2018).

Na mesma linha, conforme apresentam Sonia Ferreira e Isabel Travancas (2014), é notável o crescimento desse tipo de mídia em áudio nos últimos quinze anos, acompanhados do surgimento de estudos antropológicos sobre a temática das mídias. Conforme as autoras apresentam, são inúmeros os trabalhos da área de comunicação que vem emergindo: estudos da imprensa, dos jornalistas, das rádios, da televisão, da publicidade e da internet. Segundo as pesquisadoras, é extremamente importante estudar os meios de comunicação para entender sociedades, como elas se veem e como são vistas

diante de diversas questões em voga.

Quem também confirma isso é Lumárya Sousa (2019) discutindo letramento midiático pensando já um panorama mais presente com relação ao uso das mídias sociais em escolas e o empoderamento através dela:

Na concepção do letramento midiático, enquanto uma prática social, cultural e política, mais do que constatar o problema da configuração das mídias na relação com a educação, precisamos entendê-lo como um processo plural, amplo e coletivo (Souza de Sousa, 2019: 64).

Pensando esse contexto com relação ao estudo de *podcasts*, Ana Amélia Amorim Carvalho (2009:1) vai um pouco mais além e associa a popularização dos *podcasts* principalmente ao que apresenta como pertencentes “à geração Net”, os “nativos digitais”¹:

Nasceram rodeados pelas tecnologias da informação e comunicação, os jogos de computadores, os comandos, os telemóveis, as mensagens (SMS e MMS), o MSN, entre outros. Estão frequentemente online. Acedem e recebem informação rapidamente (Carvalho, 2009: 1).

Segundo a professora, o *podcast* se popularizou pela sua facilidade em se criar, divulgar e transmitir, sendo uma ferramenta popular em meio às salas de aula e que vem cada vez mais ganhando força pois: trata-se de um arquivo mais leve que uma aula em vídeo, de fácil compartilhamento, baixo consumo de internet e podendo ser consumido off-line, uma vez feito o download no tocador do ouvinte. Com isso, o *podcast* tem se mostrado uma ferramenta muito potente e que contribui para o forte movimento de democratização e acesso ao lazer, informação, conhecimento etc. (Carvalho, 2009; Freire, 2013).

É nesse contexto de ascensão das mídias como ferramentas educacionais que surge em 2019, de uma parceria entre duas professoras e antropólogas da Universidade de Brasília e da Universidade Estadual de Campinas, o *Mundaréu: um podcast de antropologia*. Em seguida, em 2020, surge também uma série em *podcast*, derivada desse programa: o *Mundo na Sala de Aula*, dessa vez protagonizado pelos estudantes que atuam no projeto. O objetivo é divulgar a antropologia de maneira mais acessível para os mais diversos públicos e contribuir para o ensino de antropologia dentro das próprias universidades e graduações de ciências sociais. Tudo de maneira simples e acessível.

1 Nativos digitais são estes apresentados pela professora Ana Amélia, que arriscaria dizer que hoje estão imersos e mais adaptados às tecnologias da informação e mídia muito mais avançadas que os exemplificados como: *WhatsApp*, *Instagram*, *Facebook*, *Linkedin*, *Steam* e tantas outras plataformas online.

Ademais, com o avanço da pandemia de Covid-19 e o uso emergencial do ensino à distância, ferramentas de comunicação se tornaram grandes aliados de docentes e discentes em todo o país. A proposta deste trabalho é apresentar a metodologia elaborada pela equipe de alunos e professoras coordenadoras para o desenvolvimento da série *podcast Mundo na Sala de Aula*. Pretendemos descrever como idealizamos e desenvolvemos essa série: desde a concepção de ideias para os temas dos episódios, passando pela construção do formato, escrita do roteiro e edição do conteúdo, até os seus desdobramentos e distribuição. Queremos apresentar como se desenvolveu o projeto e esse trabalho coletivo, bem como suas potencialidades para o ensino, pesquisa e extensão.

Ensino e *podcast*

O *podcast* ainda é uma ferramenta em crescimento no Brasil e a literatura acadêmica sobre o seu impacto em áreas como a educação ainda é recente (Dantas-Queiroz, Wentzel & Queiroz, 2018; Severo da Silva 2019; Silva & Bodart 2015), principalmente no ensino e na difusão dos temas da antropologia (Fleischer & Mota 2021). Apesar da pouca literatura específica sobre essa produção, no Brasil temos como referência a pesquisa realizada pela *Associação Brasileira de Produtores de Podcasters* (ABPOD), que todo ano realiza a *podpesquisa*² como forma de entender melhor o desempenho e as tendências dessa mídia no Brasil. Os resultados indicam que vários dados permeiam a relação do *podcast* com a educação e o interesse que o público tem com esse tema dentro da *podosfera*. Nessa seção, trabalharemos com os dados da *podpesquisa* de 2018 e 2019, que apresentam um panorama geral sobre *podcasts* no Brasil, e a de 2020, que apresenta uma perspectiva mais voltada para a produção desse tipo de mídia.

Primeiramente é importante falar sobre o crescimento tanto da produção quanto da audição de *podcasts*. No ano de 2020 a *podpesquisa*, que foi voltada para entender a produção de *podcasts*, mostra que 70,3% dos produtores passaram a produzir conteúdo nessa mídia a partir de 2018. Além disso, conforme apresenta Southern (2020) com relação ao número de ouvintes, um primeiro dado já indicou que essa movimentação fez com que os *podcasts* educacionais tivessem um aumento de 20% de espectadores nas primeiras quatro semanas do isolamento social. No mesmo caminho, conforme apontam pesquisas nacionais da ABPOD (2020; 7) e do GLOBO (2021), observa-se um aumento

2 A *podpesquisa* é realizada desde 2008 para tentar conhecer a comunidade de ouvintes de *podcasts*. Em 2018, teve seu alcance aumentado devido a parceria com a rádio CBN, realizando a maior pesquisa brasileira sobre o universo dos *podcasts*. A coleta dos dados nesse ano foi feita por um formulário online que contou com 22.993 pessoas, dentre elas ouvintes, produtores e não ouvintes de *podcast*.

de consumidores dessa mídia. De modo geral, apesar do aumento de ouvintes dessa ferramenta nos últimos anos, o gênero dos *podcasts* educativos ainda é algo a ser explorado (Jesus 2014: 34).

A partir desses dados sobre *podcasts* que se relacionam com o contexto educacional, abrimos possibilidades para um estudo mais aprofundado e que consiga tanto ajudar no aprendizado das pessoas como também a popularizar e difundir esse tipo de mídia. Conforme apresenta a *podpesquisa* de 2018 com relação aos profissionais que mais estão ligados a audição de *podcasts*: as pessoas que trabalham com tecnologia representam 22,1% dos ouvintes, ocupando o primeiro lugar, e os educadores possuem o segundo maior número, com 7,4%. Outro dado importante são os motivos que levam as pessoas a ouvirem *podcasts* sendo: entretenimento (87,7%), aprendizado (80,7%), busca de informação (79,9%) e para ter companhia durante as atividades domésticas (54,2%). Desse modo, é notável o número de professores que passaram a usar essa ferramenta como forma de passar os conteúdos para os alunos, também como algumas pessoas utilizaram o *podcast* como forma de aprender novas habilidades, de se distrair do momento atípico e até de ter a voz como uma companhia durante tempos tão incertos.

Da parte dos *podcasts*, existe um grande potencial para explorar e produzir programas educativos. Com a pandemia, conseguimos ver um aumento de relatos em relação à utilização de *podcasts* para o ensino, mas ainda temos alguns obstáculos em relação ao uso de *podcasts* em sala de aula. Primeiramente, a *podpesquisa* (2018: 10) mostra que o público com maior adesão ao *podcast* é o que possui grau de escolaridade a partir do ensino superior. Segundo Maurício Severo da Silva (2019: 90), para alunos do ensino fundamental e médio que não têm contato com essa mídia, seria interessante primeiro criar estratégias de familiarização tanto para os alunos quanto para os professores. Essa mesma familiarização também têm sido um obstáculo para docentes aderirem a esse tipo de ferramenta como forma de ensino. Muitos ainda são resistentes ao seu uso, por não conhecerem esse tipo de tecnologia e suas potencialidades na educação ou mesmo por receio com relação a carga de trabalho extra para criar um *podcast* para uma determinada matéria (Brito 2014: 35).

Esse cenário do uso de *podcasts* já é mais difundido em áreas como a do ensino de línguas, matemática e das ciências ditas exatas (Fleischer & Mota, 2021). Mas como mostraremos nesse artigo, existe uma grande potencialidade na relação entre *podcast* e outras áreas da educação: 97,43% do público acredita que os *podcasts* educacionais ainda não são explorados como deveriam (Brito 2014), ou seja, haveria um bom espaço tanto para diversificar os conteúdos da podosfera, como também a forma de aprendizagem.

O uso de *podcasts* têm trazido uma satisfação por parte dos alunos (Alarcon, Bendayan & Blanca 2017). Quais seriam as razões disso? Existem autores que já introduziram uma discussão sobre o uso de *podcasts* para mudar o *habitus* de aprendizagem, e com isso, aproximar o aluno do conteúdo que está sendo utilizado (Silva & Bodart 2015: 151; Souza & Mota 2007: 507). Conforme apresentam Janine Souza e Kátia Mota (2007: 507), *Habitus* é um conceito de Pierre Bourdieu que fala sobre a interação entre a percepção de um indivíduo sobre o mundo social e de como esse mesmo indivíduo reage a esse sistema.

O espaço social é, então, criado pelas vozes que nele operam, construídas, na concepção de Bourdieu (1998), pelo *habitus* de cada grupo social durante o processo de formação do indivíduo, ao mesmo tempo em que transcende a sua história pessoal ao ser receptor da herança cultural da sua comunidade local (Souza & Mota 2007: 506).

Há uma diferença de *habitus* entre aluno e professor, o que acaba dificultando e tornando desinteressante a etapa de aprendizagem para os discentes. A ideia de se usar o *podcast* é justamente para tentar aproximar professores e alunos, e com isso, utilizar ferramentas tecnológicas para potencializar o ambiente de aprendizado (Silva & Bodart 2015: 151; Sousa de Souza 2019: 114). Segundo os autores, é possível mudarmos a relação dos alunos com o ensino. A proposta é usar ferramentas que normalmente atrapalham o processo de aprendizagem transformando-as em plataformas estimuladoras do conhecimento. No caso dos *podcasts*, por que não usar celulares e episódios com músicas que cativam os alunos? Ou, por exemplo, por que não permitir que cada estudante use seu celular para ouvir um episódio de *podcast* que depois será discutido em sala de aula? Dessa forma, ao invés de utilizarem as tecnologias como forma de desviar a atenção da aula, elas passam a ser utilizadas para compartilhar conhecimento e tornar o ambiente dinâmico e atrativo tanto para o professor quanto para o aluno. Mas o aprendizado dos alunos não é eficiente apenas tornando as aulas e a forma de aprendizagem divertida. Apesar de válida a aproximação dos *habitus* do aluno e do professor, é muito importante atentar para a forma de aprendizado desses estudantes.

Nesse sentido, o *podcast* tem a vantagem de ser uma boa ferramenta para estimular a autonomia do aluno no processo de ensino (Severo da Silva, 2019: 102). É uma estratégia que permite que o ouvinte crie um ambiente mais confortável para o seu jeito de aprender: podendo adiantar a velocidade do episódio, escolhendo o lugar em que vai ouvir ou enquanto faz alguma outra atividade em paralelo. Além disso, o processo de envolver os alunos na construção de episódios de *podcast* pode ser uma boa forma para

se fugir da passividade apenas da audição do conteúdo (Jesus 2014: 34; Severo da Silva 2019: 103). Com isso, os alunos se envolvem em um processo ativo de aprendizagem, tanto pessoal quanto dos colegas que criam e montam os episódios.

Além de estimular a aprendizagem ativa, há uma discussão sobre a acessibilidade que essa ferramenta traz para a educação. 22,9% dos motivos de evasão escolar são devidos a algum tipo de doença oftalmológica (Silva & Bodart 2015: 143). Ao trazer materiais diferentes de textos, é possível diversificar a forma de aprendizado e tornar o conhecimento mais acessível tanto para pessoas que têm dificuldade com o formato textual e/ou visual como também para alunos com deficiência. Mesmo em relação aos alunos surdos, os *podcasts* também seguem sendo uma alternativa interessante, visto que os conteúdos muitas vezes são transcritos para captar as sutilezas das falas, ambiências sonoras e do cenário que é construído em um episódio de *podcast* (Freire 2011: 201).

A utilização do áudio tem se mostrado muito promissora e agregadora no processo de aprendizagem. Para diversos autores (Fleischer & Mota 2021: 3; Severo da Silva 2019: 102; Souza & Mota 2007: 511) é muito claro que o objetivo não é substituir as leituras ou utilizar apenas o áudio como forma de aprendizado. E sim reforçar as potencialidades que cada tipo de linguagem possui, seja por áudio ou escrita. Quanto maior a diversidade nas formas de ensino, provavelmente teremos um ambiente de ensino mais eficiente e inclusivo, principalmente se ele contribuir para a criação da autonomia do estudante.

O Mundaréu e o Mundo na Sala de Aula

O que é Antropologia? É a partir dessa pergunta que nasce em 2019 o Mundaréu³, um podcast de divulgação científica que busca discutir “o que é Antropologia, o que essa ciência estuda, o que faz uma antropóloga, onde uma profissional da Antropologia trabalha” (Mundaréu, 2019). Ao longo da sua primeira temporada, o programa teve oito episódios em que suas antropólogas anfitriãs⁴ e coordenadoras do projeto recebiam duas convidadas: uma sendo antropóloga e a outra uma de suas interlocutoras para discutir temas de pesquisa e experiências de vida. Para cada episódio, com duração média de 40 minutos, foram realizadas conversas prévias individualmente com cada convidado e depois uma gravação em estúdio com as 4 pessoas presentes – apresentadoras e convidadas. Ao todo para cada episódio foram gerados cerca de 300 minutos de material, somando-se cerca

3 Podcast de divulgação científica em antropologia da Universidade de Brasília (UnB) em parceria com o Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (LABJOR) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

4 Soraya Fleischer (DAN/UnB) e Daniela Manica (LABJOR/Unicamp)

de 2.400 minutos durante a temporada. Ou seja, havia um vasto material de conversas e entrevistas bastante inexplorado, que entraram parcialmente para apenas compor os episódios que foram ao ar. Esses episódios têm muito a acrescentar às discussões de diversos temas de pesquisa e da própria prática antropológica. É nesse contexto que surge o Mundo na Sala de Aula (MunSA).

A série surge com o objetivo de revisitar o material que não tinha sido utilizado nos episódios da primeira temporada do *Mundaréu*, a partir dos interesses de pesquisa dos estudantes que participam da equipe⁵ e assim criar novos episódios. O *MunSA* é apresentado, editado, roteirizado e divulgado pelos estudantes sob orientação das professoras coordenadoras e teve o seu primeiro episódio lançado em agosto de 2020. Diferentemente do programa original (que é mensal), a nova série teve frequência semanal, episódios mais curtos, cerca de 20 minutos e formatos bem diversificados no que diz respeito a trilha sonora, estrutura de conteúdos e roteirização.

A sua criação deu-se nos primeiros meses de quarentena em decorrência da pandemia de Covid-19 no país. Nesse sentido, a série se desenvolveu toda e completamente de modo remoto por meio de conversas de *WhatsApp*, troca de e-mails, chamadas de vídeo e gravações remotas. Em suma, o *MunSA* surge como forma de rever o material coletado durante o trabalho de campo, prática tão comum na antropologia (Malinowski, 1978; Evans-Pritchard, 2005; DaMatta, 2010; Ingold, 2019). O projeto não só resgata esses materiais, como também traz a visão dos alunos sobre os temas discutidos nos “bastidores” da produção do *podcast* *Mundaréu*, contribuindo não só para a formação acadêmica, mas também para assimilação do conteúdo e o exercício de transmitir a antropologia em outros formatos e linguagens. Com isso, é um olhar que procura apresentar e discutir nossa experiência com a produção do *MunSA* e seu uso em salas de aula como material didático para as ciências sociais de um modo geral. Uso esse que foi potencializado com a adesão do ensino remoto emergencial em decorrência da pandemia de Covid-19.

Temas e roteiros

A primeira etapa foi pensar nos temas que interessam a cada estudante e que pudessem gerar um episódio. Essa etapa consistiu na escuta atenta dos materiais do *Mundaréu*. Cada participante ouviu as conversas prévias e conversas feitas em estúdios, episódios sem edições e leu as transcrições com o intuito de achar temas interessantes

5 Ana Noronha, Arthur Ulhôa, Bruno Campelo-Pereira, Daniela Manica, Fernanda Andreia Andrade, Hugo Virgílio, Irene do Planalto, Janaina Aleixo, Lucas Linardi Carrasco, Luísa Nascimento, Melissa Bevilaqua, Milena Peres, Pedro Ribas, Raíssa Carvalho, Soraya Fleischer Zane do Nascimento.

para a antropologia, que até então não tinham sido abordados nos episódios que foram ao ar. Apostamos que, assim como os dados de um trabalho de campo, os materiais para a produção do programa podem render muito mais do que para o que foram inicialmente destinados.

Tudo o que foi visto, gravado, lido e ouvido pode ser relido, reouvido e, a depender do ponto de vista, novas ideias e conexões podem surgir. Foi justamente isso que aconteceu na série: cada participante ouviu os materiais do *Mundaréu* a partir de suas experiências como graduandas e graduandos de Ciências Sociais. Quer dizer, levaram em conta o que já tinham acumulado em termos de disciplinas cursadas e leituras realizadas, de conversas e trocas com seus pares, de pesquisas feitas para seus projetos de iniciação científica ou TCC e, claro, suas vivências e interesses pessoais.

Com temas e ordem dos episódios definidos, a equipe passou à elaboração dos roteiros. Por tratar-se de uma série produzida pelos alunos, pensamos em um formato de programa em que os estudantes apresentassem. Com isso, foram definidas duplas de apresentadores: um aluno responsável pelo episódio – uma espécie de diretor e apresentador – e o outro como convidado – um interlocutor, comentarista que deveria seguir o roteiro elaborado pelo primeiro aluno. É claro que apesar do roteiro, prezamos durante todo o processo pelo diálogo entre os estudantes, ainda que um fosse o líder, e prezamos também para que o estilo de fala fosse respeitado desde essa etapa.

Para o roteiro, buscamos criar uma narrativa para que o episódio contasse uma história sobre o tema escolhido. Esse momento vai além de escrever falas que serão gravadas ou selecionar os trechos do material que serão usados. É necessário escrever, pensar na justaposição dos conteúdos, incentivar emoções, escolher efeitos sonoros e músicas que vão compor a trilha sonora e pensar referências. É um trabalho de elaborar a melhor forma de expressar uma discussão sobre aquele tema por meio do áudio. O formato é diferente de um artigo científico ou de uma aula expositiva e nosso objetivo sempre foi ter uma linguagem acessível, atmosfera interessante, informalidade e criação de empatia. Além disso, também procuramos investir em descrições de objetos, cenários e figurinos para que o sentido do áudio pudesse ser comunicado com qualidade.

O roteiro, em linhas gerais, foi inspirado nos episódios do *Mundaréu*, divididos em quatro partes: introdução, bloco 1, bloco 2 e o encerramento. A introdução buscou apresentar o tema que seria discutido e o encerramento alguns apanhados gerais e agradecimentos. Já o bloco 1 e bloco 2 variaram bastante entre os episódios de acordo com o tema e com o enredo do episódio. Além disso, também havia uma esquematização do roteiro que deveria ser seguida: vejamos o exemplo do roteiro do primeiro episódio do *MunSA*:

Trechos tachados em amarelo eram referentes a sonoplastia, músicas ou outros trechos sonoros que utilizássemos:

Trecho de notícia jornalística de jornais do Rio (10 segundos): Com essa promessa de grandes empresas, multinacionais, com prédios sendo construídos aí, hotéis. Eu achei que nossa senhora agora todo mundo vai ficar bem né, empregado, pertinho de casa.

Trechos tachados em azul eram referentes a fala dos apresentadores que deveriam ser seguidas ou regravadas:

Hugo: Oi pessoal... Calma! Calma! Vocês estão no podcast certo, o Mundaréu! Meu nome é Hugo Virgílio e eu sou aluno de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, em Niterói, no Rio de Janeiro.

Os blocos dos episódios eram tachados de rosa:

BLOCO 1: Isca para antropólogos: uma grande mudança urbana

BLOCO 2: Tem Antropólogos na minha casa

E, por fim, em verde outros comentários e/ou extras ou [entre colchetes]:

Textos que podem dialogar com este episódio:

Materiais extras:

Em termos gerais, buscamos colocar um limite de 5 até 7 páginas visando estimar o tempo de duração de cada episódio uma vez que, no *Mundaréu*, episódios de 40 minutos contava com roteiros de 15 páginas e o *MunSA* tinha proposta de programas na casa dos 20 minutos. Ao todo, a produção do roteiro levou no máximo duas semanas para ficar pronto e fazia o seguinte trajeto:

1) A primeira escrita, que era elaborada pelo aluno responsável em diálogo com o colega que ele convidou para dividir o programa.

2) Depois era enviado para a professora fazer comentários, sugestões e orientações sobre o tema de modo geral e sobre o andamento do programa.

3) Em seguida, o roteiro era revisitado a partir dessas considerações da docente e adaptado de acordo com o que o aluno achasse interessante e conveniente.

4) O roteiro era reenviado para as considerações finais entre a coordenadora e os alunos e enfim era batido o martelo para que fossem para a próxima fase: a gravação.

De modo geral, cabe ressaltar também que durante todo esse percurso, o aluno responsável pela produção do roteiro conta também com a colaboração dos demais colegas com comentários e sugestões. Desse modo, estimula-se uma maior integração entre os estudantes e um senso de coletividade e trabalho em equipe.

Gravações e edições

Devido à pandemia de COVID-19 e à adoção do isolamento social, os alunos não puderam fazer as gravações em estúdios como aconteceu com o *Mundaréu* e tiveram que recorrer aos métodos caseiros de gravação. Observamos que o formato de *podcast* pode ser um dos meios mais acessíveis do audiovisual, seja para consumir como também para produzir o conteúdo. Alguns estudantes usaram microfones específicos para gravação, mas a maioria contou com celulares, computadores e fones de ouvidos comuns.

Dentre as técnicas para melhorar a qualidade do som e abafar ruídos externos, foram feitas gravações em cabanas utilizando cobertores, dentro de armários e closets e/ou em horários mais silenciosos da casa e da vizinhança. Os celulares foram colocados dentro de meias, posicionados bem próximos de quem estivesse falando e cercados por cortinas, almofadas ou materiais moles para acolchoar a onda sonora⁶. Os bastidores das gravações são feitos de cenas que os ouvintes nem imaginam e que chegam a ser cômicas, mas são técnicas que criam uma espécie de estúdio caseiro, e servem para melhorar a acústica e a qualidade do som que será reproduzido no *podcast*.

Nem todas as gravações passaram por esse processo, mas com a nossa experiência recomendamos que os áudios sejam gravados separadamente por cada integrante do episódio e de preferência com gravações de áudios reservas e backups, caso aconteça algum imprevisto com o arquivo principal. Algumas duplas preferiram utilizar ligações via *Google Meet* durante as gravações para tornar o áudio mais natural, já que o contato visual e a alternância de falas comporiam com mais facilidade o cenário que é criado para cada episódio. Outras duplas gravaram suas falas individualmente e depois as juntaram na fase de edição e montagem do episódio.

É importante falar também que na fase de roteirização e da própria gravação, a forma em que a fala é expressa faz toda a diferença. No episódio 2 do *MunSA*, por exemplo, os locutores pensaram nas entonações das falas e em uma forma de tornar o episódio o

6 Ao utilizarmos esses materiais caseiros, as gravações registram menos ruídos. Nesse caso, acolchoar a onda sonora facilita a edição do episódio e aumenta a qualidade do som do podcast.

mais divertido possível, já que estávamos tratando dos erros de gravações do *Mundaréu*. É um processo que não acontece em todos os *podcasts* ou em todos os episódios do *Mundaréu* e do *Mundo na Sala de Aula*, mas trazer entonações e técnicas de contação de histórias para o áudio fazem diferença quando falamos em formas de cativar os ouvintes.

A edição dos episódios da série foi feita usando o programa *Audacity 2.4.1*, por ser um software aberto de fácil acesso e usabilidade. Primeiramente, foram selecionados os trechos dos materiais originários do *Mundaréu*, depois inseridos os trechos gravados pela dupla. Os primeiros ajustes de áudio eram feitos como a normalização dos volumes⁷, a retirada de ruídos e vícios de linguagem das falas, e foram feitas a conversão de áudio *mono* para *estéreo*⁸ e entre tipos diferentes de arquivos (vídeo para MP3, por exemplo). O processo de montagem implicou em colocar as falas, músicas, efeitos sonoros e entrevistas na ordem a compor a mensagem e o tema do episódio. O roteiro previamente construído foi essencial no processo de montagem, muitas vezes atuando como um guia e sendo adaptado e aprimorado diante do material em áudio. Quando tudo foi incluído no arquivo, o áudio foi *remasterizado*⁹ e disponibilizado no sítio eletrônico do *Mundaréu* e nos seus respectivos tocadores de *podcasts*¹⁰.

Outra parte importante na edição de som é o de tentar transformar o conteúdo que será passado em uma história. Com elementos que compõem a sonoplastia, e o ambiente que está sendo narrado durante o episódio. A ordem das falas e como isso tornará o conteúdo de áudio mais atrativo para os ouvintes do *podcast* também é algo que é uma preocupação durante o processo de edição. Mais uma vez, não são todos os *podcasts* que trazem esses elementos, e nem todos os episódios, mas são artifícios que temos a percepção de que faz sucesso entre os ouvintes.

Materiais extras e divulgação

Em paralelo com o processo de gravação e edição, cada dupla precisou pensar nos materiais extras que seriam divulgados junto com o episódio e providenciar as autorizações para as músicas utilizadas nos episódios.

7 É normal que o volume das vozes dos entrevistadores fique diferente por causa das gravações caseiras. Por isso, é importante editar o som para que ele fique mais uniforme.

8 Ambas são formas de emissão de som. Áudios monos transmitem a mesma informação independente do canal, enquanto em estéreo essas informações são separadas e podem variar. O áudio estéreo costuma ser mais semelhante aos sons reais.

9 Processo final no tratamento do som que tem como objetivo que a gravação soe com a melhor qualidade possível, independente do formato que será reproduzido.

10 <https://mundareu.labjor.unicamp.br/>, Spotify, Google Podcast e Apple Podcast.

Como falamos sobre a área de Antropologia e imaginamos que o *MunSA* possa ser bem aproveitado em aulas, a ideia foi elencar materiais que também abordassem o tema escolhido para o episódio, como artigos, livros, *blogs*, documentários e outros *podcasts*. Essa etapa também contava muito com a colaboração entre os colegas e o conhecimento empírico dos alunos que estavam à frente do respectivo episódio e que compartilhavam materiais pessoais, filmes de interesse, outros materiais veiculados em meios de comunicação e tantos outros materiais que poderiam ser recomendados e que dialogassem com a temática proposta pelos estudantes.

Sobre a trilha sonora, priorizamos músicas de artistas locais e independentes, o que já era uma estratégia do *Mundaréu*. Essa escolha tem sido adotada primeiramente para divulgar esses artistas, e depois, para facilitar a comunicação e a obtenção das devidas autorizações de direitos autorais¹¹. No nosso caso, procurávamos sempre entrar em contato diretamente com o artista ou o grupo musical e solicitar por meio de uma carta padronizada em que: apresentávamos o projeto, explicávamos o contexto do episódio e pedíamos a concessão do uso da música. Acionávamos também questões relacionadas a popularização e divulgação do conteúdo – inclusive da música que desejávamos utilizar. Por fim, assim que recebíamos o aceite por e-mail ou *WhatsApp* nós tirávamos um *print*¹² e salvávamos na pasta do episódio. Essa comprovação serviria como a autorização do artista ou grupo musical.

Desdobramentos

Com o fim de investigar o uso de *podcasts* no ensino de graduação do curso de Ciências Sociais da UnB, o primeiro desdobramento de destaque foi a execução do experimento “O que faz a Antropologia? Desenvolvimento e estruturação de um *podcast* como um recurso digital de apoio ao ensino e à aprendizagem”. Essa iniciativa se desenvolveu a partir da concessão de bolsas financiadas pelo Centro de Educação a Distância (CEAD/UnB) através de edital que tinha como objetivo investigar, apresentar e/ou desenvolver novas metodologias inovadoras de ensino. O projeto visou convidar professores que ofereceram disciplinas relacionadas à antropologia a usarem episódios do *Mundaréu* e/ou do *Mundo na Sala de Aula* como material didático: seja em uma aula síncrona ou assíncrona.

Dessa forma, alunos do projeto e a coordenadora, Soraya Fleischer, desenharam o

11 Junto aos grandes artistas e gravadoras, muitas vezes precisamos passar por um longo trâmite burocrático de direitos autorais e até exigência de pagamentos, duas condições fora do alcance do projeto.

12 Uma espécie de foto da tela do celular, computador ou *tablet*.

experimento que foi aplicado em 15 turmas de 10 disciplinas da Universidade de Brasília. Durante o experimento, a cada aula em que atuamos dividimos pares de integrantes da equipe do *MunSA*, que ficaram responsáveis por criar dinâmicas, questionários, atividades e debater dentro de sala de aula com os alunos e professores que tinham sido contatados anteriormente para participar do experimento. Os episódios escolhidos para as disciplinas eram sugeridos por nós de acordo com o tema da aula e eram trabalhados em conjunto com textos, vídeos e materiais que compunham as ementas das disciplinas. Depois de acompanhar as aulas, enviamos questionários para os professores e para os alunos a fim de saber o desempenho da aula e do uso do *podcast* em sala de aula.

Durante o experimento realizado pela equipe do *Mundaréu*, percebemos que foi essa diversidade de utilidades que os professores podcasters utilizaram para atingir seus ouvintes e seus alunos. De modo geral, investigar o processo de aprendizagem por parte dos alunos utilizando outros meios além da leitura sempre foi uma questão que gerou curiosidade em pesquisadores da área da comunicação e mídias (Ferreira & Travancas 2014: 625). Além disso, esse recurso também tem se mostrado muito promissor para discussão de temas no geral (Observantropologia 2020; Conversas da Kata 2019; Selvagerias 2019), como também especificamente pensados para o aprendizado e uso em sala de aula (Mundaréu 2019; Mundo na Sala de Aula 2020; Etnografando o Fim do Mundo 2020; Antropólis 2020:)

Cabe destacar também, que esse contexto fomentou as seguintes questões norteadoras para a equipe do *Mundaréu* e do *MunSA*: além de ocupar a podosfera, qual é o impacto que os episódios estavam tendo no aprendizado dos alunos? A utilização de *podcasts* ajuda na compreensão dos conteúdos? As pessoas se adaptam bem a esse formato? Qual é a melhor estratégia para tornar o conteúdo divulgado interessante para o nosso público? Todas essas perguntas estão sendo analisadas pela equipe do *Mundaréu*, mas também já vêm sendo discutidas por autores que têm tentado colocar o *podcast* como mais uma ferramenta útil no ensino.

Em seguida, um segundo desdobramento foi uma breve análise dos feedbacks tanto sobre o *Mundaréu* quanto sobre o *Mundo na Sala de Aula* que têm se mostrado positivos. Nosso objetivo não é trazer uma análise qualitativa dos feedbacks, mas a partir de um olhar superficial podemos observar alguns pontos que nos motivaram bastante no nosso trabalho. Os comentários que mencionaram o impacto que essa forma de aprendizagem teve em suas experiências pessoais, sobre a inovação que o uso do *podcast* trouxe e sobre a qualidade técnica da produção tiveram um valor importante para a nossa equipe e para a construção desse trabalho. Também obtivemos retornos que falam sobre a importância

de se pensar e de se ensinar antropologia a partir de trajetórias reais, causando uma identificação dos ouvintes com suas próprias histórias. Além disso, algumas pessoas relataram como as nossas vozes foram companhias durante a pandemia e um incentivo pessoal para que os alunos seguissem no curso de antropologia da *UnB*.

Outro desdobramento que merece destaque foi o ingresso do *Mundaréu* em uma rede de podcasters que tratam sobre a área das Ciências Sociais. Com o aumento dos docentes utilizando esse tipo de plataforma, começaram a ter trocas entre os alunos, professores, e produtores de *podcasts*. Essas trocas são amplas e foram concretizadas tanto em participações especiais nos episódios, como também na troca sobre como aperfeiçoar a produção de um episódio. Essa rede hoje em dia começa a se organizar e já forma um grupo contendo 13 *podcasts* e 33 pessoas envolvidas em todo o processo de produção de *podcasts* formando a *rede Kere-Kere*¹³. Por fim, destacamos também como o formato de áudio também impactou as formas e os rituais que ocorrem na própria Antropologia. A Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) também aderiu à ideia de ter parte de seu conteúdo em forma de *podcast*. Com isso, a equipe do *Mundaréu* foi convidada a fazer a locução das palestras feitas por profissionais e antropólogos que abordam tópicos importantes para área das ciências sociais, como Zethu Matebeni, Éric Fassin, Mara Viveros, Michael Taussig, Seth Holmes, Joênia Wapichana e Manuela Carneiro da Cunha.

De modo geral, é importante que tenhamos um olhar crítico quanto ao uso de *podcasts* em sala de aula tanto nesse quanto em trabalhos futuros. Por mais que seja um formato que tem sido aprovado tanto pela maioria dos alunos que responderam ao questionário do experimento do CEAD e também em outros trabalhos (Alarcon, Bendayan & Blanca 2017: 126; Brito 2014: 49; Severo da Silva 2014: 89), é necessário que o uso dessa e de outras tecnologias exerçam também a função de fortalecer aspectos cognitivos, de interpretação, de autonomia, de desenvolvimento da capacidade textual, oral, crítica e lógica. É preciso um olhar atento para incentivar o uso dos *podcasts* como ferramenta emancipadora no ensino, e não apenas mais uma tecnologia que segue reproduzindo barreiras que existem durante o processo de aprendizagem.

Quem sabe utilizar desses elementos seja uma das alternativas para cada vez mais disseminarmos a antropologia para fora do gabinete e que ela passe a ser uma área mais compreendida na sociedade? Considerando a atual conjuntura em que as ciências humanas e sociais estão sendo constantemente atacadas e questionadas, contribuir com a popularização dessa área de estudo é um caminho estratégico necessário.

13 Segundo o site da rede, o termo Kere-kere foi tirado do livro “O ensaio sobre a dádiva” de Marcell Mauss e remete a uma época, em que não se pode recusar nada a ninguém. <https://radiokerekere.wordpress.com/>

Considerações finais

O *Mundo na Sala de Aula*, junto com o *Mundaréu*, vem com a proposta de pensar a antropologia e os veículos de comunicação de forma diferente. Buscamos complementar, ampliar e diversificar o formato didático baseado majoritariamente na leitura de textos e adicionar outros sentidos no processo de aprendizagem e assimilação dessa área. Trata-se de uma oportunidade de colaborar para uma nova forma de se pensar a linguagem, de se pensar ensino e de usar as tecnologias a nosso favor. É uma forma de desconstruir a falsa sensação de hierarquia existente entre o conhecimento passado apenas de forma visual, em formas de textos, e o passado em áudio. E ao quebrar essa dicotomia entre texto e áudio, podemos usar essas duas ferramentas para se complementarem e ativarem suas inúmeras potencialidades.

Apresentamos aqui um constante processo de aprendizagem representados pela produção do *Mundaréu* e do *Mundo na Sala de Aula*. Neles a equipe aprendeu a produzir, a tornar um conteúdo acadêmico acessível, a contar uma história através da nossa própria voz, a vasculhar os arquivos brutos de uma pesquisa, a sistematizar nossas descobertas e por fim registrá-las em texto e em áudio. Sendo assim, os alunos que fizeram parte dessa equipe passaram por um processo de aprendizagem conforme apontado por Maurício Severo da Silva (2019: 103). Em seu trabalho, os alunos são agentes do seu próprio aprendizado e transformam os conteúdos absorvidos na escola em *podcast*. Dessa forma, a autonomia e a motivação dos alunos passam a ser muito mais eficientes e a transmissão do conteúdo se torna mais atraente, de fácil assimilação e compreensão.

Nesse sentido, conforme apresenta Lumária Sousa (2019: 42), é notável como estamos imanescentes a diversas Tecnologias da Informação e da Comunicação (TICs) em nosso cotidiano. Com isso, é natural potencializarmos essas novas modalidades de comunicabilidade para o ensino e aprendizagem. Para a autora, pensar a educação auxiliada dos meios de comunicação, mídia e tecnologia é essencial nos dias de hoje em que tudo está conectado:

Nos referimos às formas de agir e estar no mundo, que refletem um cenário de desdobramentos, diante da expansão dos meios de comunicação e, principalmente, do universo digital, com a popularização das tecnologias contemporâneas. [...] Redes sociais, digitais, games, aplicativos, convergências e dispositivos móveis são apenas alguns dos exemplos de práticas e objetos midiáticos que nos rodeiam diariamente – especialmente em sociedades de consumo ocidental. (Sousa 2019 :42)

Dessa forma, nota-se como a produção de *podcasts* e seus usos em sala de aula tem apenas a somar a tantos debates: da educação, do letramento midiático, da antropologia, da comunicação e tantos outros. Ainda que recente, os estudos do uso de *podcast* e dos meios digitais - que passaram a receber maior destaque desde o início da pandemia de Covid-19 - se mostram bastante detalhados e trazem uma série de dados que nos ajudam a refletir sobre mais uma forma de otimizar práticas de ensino.

Por fim, destacamos que nosso objetivo é incentivar o uso dessa ferramenta e contextualizar seu potencial. O primeiro no sentido de introduzir o processo de construção desse projeto, desafios e possibilidades de produção desde a escolha dos temas, passando por processos mais técnicos de gravação e edição, até finalmente chegar em alguns desdobramentos. Já o outro é justamente compartilhar os diversos caminhos que um programa em áudio pode tomar em tantos aspectos relacionados à popularização da ciência, acessibilidade, democratização, produção do conhecimento e, sobretudo, no ensino e na formação.

Referências

- ABPOD. 2018: *Podpesquisa 2018*. Disponível em: <https://abpod.org/podpesquisa>. Acesso em: 18 fev. 2021.
- ABPOD. 2019: *PodPesquisa 2019*. Disponível em: <https://abpod.org/podpesquisa>. Acesso em: 18 fev. 2021.
- ABPOD. 2020: *PodPesquisa 2020-2021 Produtores*. Disponível em: https://abpod.org/wp-content/uploads/2020/12/Podpesquisa-Produtor-2020-2021_Abpod-Resultados.pdf. Acesso em: 18 fev. 2021.
- ALARCÓN, Rafael; BENDAYAN, Rebecca; BLANCA, Maria J. 2017: *The Student Satisfaction with Educational Podcasts Questionnaire: Cuestionario de satisfacción con podcasts educativos*. *Escritos de Psicología*. 10(2): 126-133.
- ANTROPÓLIS, 2020: Locução de: Guilherme Alderaldo; Francisco Neto; Claudia Turra. Podcast. Disponível em: <https://spoti.fi/3439Isz>
- CARVALHO, Ana A. A. 2009. *Podcasts no ensino: contributos para uma taxonomia*. *Ozafaxinars*, 1(8): 1-15
- CONVERSAS DA KATA, 2019: Locução de: Ana Carolina Oliveira; Bruner Titoneli; Marina Fonseca et al. Podcast. Disponível em: <https://spoti.fi/2S1T72J>
- DAMATTA, Roberto. 2010: *Relativizando; uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- DANTAS-QUEIROZ, Marcos. V.; WENTZEL, Lia. C. P.; QUEIROZ, Luciano L. 2018: *Science*

communication podcasting in Brazil: The potential and challenges depicted by two podcasts. *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, 90(2): 1891-1901.

ETNOGRAFANDO O FIM DO MUNDO, 2020: Locução de: Andreza Benila. Podcast. Disponível em: <https://spoti.fi/367h1C5>

EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2005: *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

FERREIRA, Sônia; TRAVANCAS, Isabel. 2014: *Antropologia da mídia: um campo em construção no Brasil e em Portugal*. *Revista FAMECOS*, 21(2): 622-646.

FLEISCHER, Soraya R.; MOTA, Julia C. 2021: *Mundaréu: Um Podcast De Antropologia Como Uma Ferramenta Polivalente*. *GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia*, 6(1): 1-21.

FREIRE, Eugênio. P. 2011: *O podcast como ferramenta de educação inclusiva para deficientes visuais e auditivos*. *Revista Educação Especial*, 24 (40): 195-206.

_____. 2013. *Podpesquisa: análise educativa de uma pesquisa sobre podcasts*. *Poiésis*. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação*, 7(11): 149-167

GLOBO: *Podcasts e a crescente presença entre os brasileiros*: 17 de julho de 2021 Disponível em: <https://gente.globo.com/pesquisa-infografico-podcasts-e-a-crescente-presenca-entre-os-brasileiros>: Acesso em: 17 de agosto de 2021

INGOLD, Tim. 2009: *Antropologia: para que serve?* Editora Vozes.

JESUS, Wagner B. 2014. *Podcast e educação: um estudo de caso*. Dissertação de Mestrado. PPGE, Universidade Estadual Paulista “Júlio De Mesquita Filho”.

KERE-KERE, Rádio. 2021: *Rádio Kere-Kere, viver antropologia e fazer podcast em rede*. Disponível em: <https://radiokerekere.wordpress.com>.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978: *Argonautas do Pacífico Ocidental (2ª ed.)*. São Paulo: Abril Cultural.

MUNDARÉU, 2019: Locução de: Daniela Manica e Soraya Fleischer. Podcast. Disponível em: <https://bit.ly/3j4flxX>

MUNDO NA SALA DE AULA, 2020: Locução de: Ana Noronha; Arthur Ulhoa; Hugo Virgílio *et al.* Podcast. Disponível em: <https://bit.ly/2G6Q3Qe>

OBSERVANTROPOLOGIA, 2020: Locução de: Camilla Iumatti Freitas, Stephanie Sacco e Patrícia Pinheiro. Podcast. Disponível em: <https://bityli.com/rmwJk>

SELVAGERIAS, 2019: Locução de: Beatriz Braga; Lucas Lippi; Tainá Scartezini *et al.* Podcast. Disponível em: <https://spoti.fi/30qbV0j>

SEVERO DA SILVA, Maurício. 2019 *O uso do podcast como recurso de aprendizagem no ensino superior*. Dissertação de Mestrado. PPGE, Universidade do Vale do Taquari.

SILVA, Roniel S.; BODART, Cristiano N. 2015: *O uso do Podcast como recurso didático de Sociologia: aproximando habitus*. *Educação, Ciência e Cultura*, 20(1): 137-153.

SOUTHERN, Lucinda. 2020: "Podcasting's winners and losers during coronavirus". Digiday. Disponível em: <https://bit.ly/3fe8UrT> Acesso em: 20 de janeiro de 2020.

SOUZA DE SOUSA, Lumárya. 2019: *FavelAção: experiências de letramento midiático através da pesquisa-ação*. Dissertação de Mestrado. PPGCOM, Universidade Federal Fluminense.

SOUZA, Janine. F.; MOTA, Kátia. M. S. 2007: *O silêncio é de ouro e a palavra é de prata? Considerações acerca do espaço da oralidade em educação de jovens e adultos*. Revista Brasileira de Educação, 12(36): 505-514.

VICENTE, Eduardo. 2018: "Do rádio ao podcast: as novas práticas de produção e consumo de áudio". In: R. L. Soares & G. Silva. (Orgs.), *Emergências periféricas em práticas midiáticas*. São Paulo: ECA/USP. pp. 88-107.

Recebido em 25 de março de 2021.

Aceito em 28 de julho de 2021.

Lévi-Strauss diante de Marx

Lucas Parreira Álvares

Doutorando em Antropologia Cultural/Universidade Federal do Rio de Janeiro

lucasparreira1@gmail.com

Resumo

O objetivo do presente artigo é estudar a influência de Karl Marx no itinerário teórico de Claude Lévi-Strauss. Para tanto, foram rastreados os nexos da frequente, embora oscilante, influência de Marx em seus escritos, desde o contexto da militância de juventude até as últimas publicações do consagrado autor das *Mitológicas*. Ninguém menos do que o próprio Lévi-Strauss – tanto no decorrer de seus livros e artigos, quanto por meio de suas importantes entrevistas – nos convida a pensar a influência que Marx exerceu no decorrer de sua obra. A exposição parte, portanto, de escritos advindos do próprio Lévi-Strauss. Nesse percurso, será apresentado o problema, os objetivos e nossa hipótese. Se Lévi-Strauss chegou a afirmar que “com Marx descobri um mundo”, é exatamente sobre essa descoberta que pretendo despende esforços de investigação e interpretação.

Palavras-chave: Lévi-Strauss, Karl Marx, Estruturalismo, Marxismo, *Mitológicas*.

Abstract

The objective of this article is to study the influence of Karl Marx on Claude Lévi-Strauss' theoretical itinerary. To this purpose, the links of the frequent, albeit oscillating, influence of Marx in his writings were traced, since the context of youth activism to the latest publications by the renowned author of *Mythologiques*. No one less than Lévi-Strauss himself - both in the course of his books and articles, and through his important interviews - invites us to think about the influence that Marx had in the course of his work. The exhibition is based, therefore, on writings from Lévi-Strauss himself. Along the way, the

problem, the objectives and our hypothesis will be presented. If Lévi-Strauss went so far as to affirm that “with Marx I discovered a world”, it is precisely on this discovery that I intend to spend research and interpretation efforts.

Keywords: Lévi-Strauss, Karl Marx, Structuralism, Marxism, Mythologiques.

Dedicado a Mauro W. B. de Almeida

Palavras preliminares¹

São frequentemente mencionados os parágrafos de *Tristes Trópicos* nos quais Lévi-Strauss revela que, durante sua juventude, possuía “três amantes”²: o marxismo, a geologia e a psicanálise. Apesar das particularidades de cada uma dessas amantes, as três operam por uma lógica comum: “que compreender consiste em reduzir um tipo de realidade a outro; que a realidade verdadeira nunca é a mais patente; e que a natureza do verdadeiro já transparece no zelo que este emprega em se ocultar” (Lévi-Strauss 2017: 61).

Em pesquisa anterior, investiguei os chamados “*Cadernos Etnológicos*” de Karl Marx que, em sua totalidade, compreendem o conjunto de alguns “fichamentos” que o revolucionário fizera entre 1880 e 1882 de importantes textos etnológicos de seu tempo³. O mais proeminente desses textos foi *Ancient Society*, de Lewis Henry Morgan. Nesse *Cadernos*, Marx se posicionou diante de questões como totemismo, propriedade comunal, proibição do incesto, classificações étnicas de sociedades, entre outras temáticas por meio das quais foi interpelado em sua rigorosa leitura desses autores. As proposições de Marx nestes “fichamentos” eram absolutamente pertinentes, e iam muito além das formulações

1 Durante a elaboração deste artigo, fui agraciado pelas leituras atenciosas de Mauro W. B. Almeida, Marcos Lanna e Piero Leirner. Eu não poderia ser mais grato a esses professores que tanto admiro. Aos três, deixo aqui o meu profundo agradecimento. Que as sugestões que não aderi se tornem a alavanca de um diálogo profícuo daqui em diante. Deixo aqui meu agradecimento também à Equipe Editorial da R@U, especialmente a Leon Goulart e Luísa Amador Fanaro, pela paciência e atenção que tiveram durante todo o processo de submissão.

2 A metáfora das “Três amantes de Lévi-Strauss” ficou especialmente conhecida nas palavras de Philippe Descola (2009).

3 Em 1972 o antropólogo Lawrence Krader publicou a obra *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, após mais de 20 anos de tradução, organização e edição de cadernos de Marx que estavam “esquecidos” - para não dizer “negligenciados” no *International Institute of Social History*, em Amsterdã, Holanda. Eles remontam ao período final da vida de Marx. Neles, o autor alemão transcreve, organiza e tece comentários a algumas passagens das obras de quatro autores que produziram trabalhos que versam sobre os assuntos que interessavam ao que hoje compreendemos por etnologia. São eles: o antropólogo estadunidense Lewis Henry Morgan; o arqueólogo inglês John Lubbock; e os juristas britânicos John Budd Phear e Henry Summer Maine (cf. Álvares 2019).

dos teóricos por ele estudados. A tal ponto que, para demonstrar a importância das posições de Marx, recorri a algumas contribuições de autores da história do pensamento antropológico de décadas seguintes àquelas formulações. Dentre esses autores, Lévi-Strauss. Se naquela ocasião foi necessário opor as formulações de Marx às de Lévi-Strauss, o que pretendo apresentar nesse artigo nada mais é que o caminho inverso: o objetivo presente passa pela compreensão da posição de Lévi-Strauss frente às formulações de Marx.

À primeira vista, esse pode parecer um exercício pretensioso para um artigo, ainda mais se tratando de dois autores que, em ocasiões distintas, foram considerados “incontornáveis” (cf. Perrone-Moisés 2008; Nóvoa 2007) em seus respectivos campos de atuação. Admito que essa interlocução pode provocar o derramamento de ainda mais tinta. Todavia, por meio deste artigo introdutório, almejo apenas despertar o desejo de saciar um problema que incorre no entendimento dos nexos entre as obras de dois autores cujos estatutos teóricos são absolutamente significativos para a filosofia e as ciências sociais: qual a influência, no decorrer do desenvolvimento teórico de Lévi-Strauss, das proposições políticas e teóricas de Karl Marx?

Entre intérpretes, biógrafos e críticos

Por se tratar de autores consagrados e constantemente debatidos por diversas tradições teóricas, não posso abdicar de fazer menção às fontes que contribuíram para meu entendimento introdutório dessa relação. É momento, portanto, de deslocar a atenção da obra do próprio Lévi-Strauss – nossa fonte primária – para apresentar de maneira breve um panorama de como a literatura – nossas fontes secundárias – lidou com a presente temática aqui proposta. Iniciarei a exposição com textos que se propuseram a fazer um esforço semelhante a este, ou seja, compreender a influência de Marx na obra de Lévi-Strauss; em seguida passarei pelos textos de cunho biográfico que possuem a capacidade de fornecer informações preciosas ao propósito enunciado; e, por fim, mencionarei uma literatura que, embora não trate de questões específicas que orbitam este trabalho, certamente poderá contribuir para algumas inquietações aqui apresentadas – refiro-me às discussões provenientes dos debates entre marxismo e estruturalismo na França a partir da década de 60 do século XX.

Alguns estudos preliminares tentaram, cada qual a seu modo, identificar como agiu a suposta influência de Marx na obra de Lévi-Strauss. Esses, todavia, ou se concentraram principalmente nos anos de juventude do etnólogo francês e em sua atuação em organizações

políticas (cf. Stoczkowski 2008; Topolski 1974) ou trataram da influência teórica de Marx sem se aprofundarem com a devida intensidade na obra de Lévi-Strauss (cf. Mckeen 1981; Karsenti 2013). Embora possam oferecer direcionamentos pertinentes às inquietações aqui anunciadas, se eu acreditasse que essas investigações pretéritas são suficientes ao objetivo aqui proposto, este trabalho não seria necessário. Mas independentemente de suas insuficiências, eles constituem um material relevante por terem tido a capacidade de fornecer algum insumo durante a pesquisa que resultou neste artigo.

Além desses, os trabalhos biográficos que se debruçaram sobre a vida e a obra de Lévi-Strauss são absolutamente importantes e significativos para uma contextualização pessoal e teórica deste autor. Concentrei-me especialmente em duas obras desse gênero. Quanto ao período de juventude, a detalhada biografia produzida por Emmanuelle Loyer (2018) abre caminhos definitivos para o entendimento da influência de Marx nesse período da vida de Lévi-Strauss, além de esclarecer as relações de proximidade e distanciamento do etnólogo com diversos pensadores marxistas que o interpelaram no decorrer de seu itinerário teórico. Já a biografia anteriormente produzida por Catherine Clément (2004) pouco contribui para a compreensão dos anos de juventude de Lévi-Strauss, porém destina algumas páginas preciosas do capítulo “A utilização de Karl Marx” no sentido de tecer apontamentos sobre a pertinência da “metáfora do edifício” – estrutura/superestrutura – de Marx no pensamento de Lévi-Strauss, que nos condiciona, por sua vez, ao entendimento de uma possível influência do autor de *O Capital* na produção teórica do autor das *Mitológicas*.

Além de interpretações e biografias, as décadas de 60 e 70 do século XX foram marcadas, no seio da matriz antropológica francesa, por intensas discussões sobre as semelhanças e dissonâncias entre marxismo e estruturalismo (cf. Dianteill 2010; Sahlins 2003). Isso pôde ser constatado a tal ponto que Pierre Clastres chegou a afirmar que “o discurso estruturalista cedeu assim o passo ao discurso marxista, como discurso dominante da antropologia” (Clastres 2004: 200) – ainda que de maneira momentânea. Essas discussões também repercutiram na literatura brasileira, e dois dos principais teóricos marxistas deste país – Caio Prado Jr. (1971) e Carlos Nelson Coutinho (2010) – se dispuseram a pensar criticamente a relação entre marxismo e estruturalismo. Ressalto isso, pois o título deste artigo pode suscitar o entendimento de que as linhas a seguir tratarão de uma discussão entre essas duas tradições teóricas. Contudo, mesmo que as análises de proximidades e distanciamentos entre essas duas vertentes (cf. Sebag 1964; Godelier 1973) tenham propiciado diversas interpretações originais dos pensamentos de

Marx e de Lévi-Strauss⁴, quero deixar claro que este não é o foco desta investigação, ainda que a contraposição entre tais tradições possa suscitar marcadores distintivos e servir aos propósitos anunciados.

Colocar-se diante de dois autores com significativos estatutos teóricos não é uma tarefa simples. Personagens complexos, fundamentais em suas áreas, e cujos textos não condensam ingredientes de leitura suave. Não se trata de um esforço resolutivo, e por isso o ponto de chegada é ainda incerto. Todavia pretendo levar adiante esses esforços, no mínimo, como gostava de dizer Lévi-Strauss, “para ver no que dá”⁵.

O Claude que ainda não era Lévi-Strauss

Foi nas imediações da década de 20 do século passado que um jovem militante socialista belga – que posteriormente se tornaria embaixador em Moscou⁶ – apresentou algumas obras de autores revolucionários ao também jovem Claude Lévi-Strauss durante o período em que este desfrutava de suas férias de verão. Dentre os autores apresentados, alguns podiam ser considerados como os principais nomes do pensamento crítico que emergiu na Europa oitocentista, como Pierre-Joseph Proudhon e Karl Marx. Este último o impressionou imediatamente. O jovem estudante parisiense, que ainda estava por terminar seus estudos secundários, dispunha de seus singelos 17 anos de idade e ainda não tinha se graduado em Direito em Paris e nem sequer havia sido admitido para estudar Filosofia em Sorbonne.

As influências socialistas de Claude Lévi-Strauss no decorrer dos anos 20 não se limitavam meramente a um interesse teórico. Foi também por mediação do mesmo jovem belga que Claude se aproximou de sua primeira organização de caráter revolucionário: o Partido Operário Belga (POB). Lévi-Strauss inicialmente admite a participação do amigo em sua transição para uma fase “militante”, por assim dizer, mas se questiona: “Ele

4 Além dos debates específicos sobre o marxismo e o estruturalismo, ressalto também aqueles autores que transitam com propriedade entre os textos de Karl Marx e Lévi-Strauss, como Mauro W. B. Almeida (2003, 2008), Marcos Lanna (2008, 2014) e Turatti (2011).

5 Na nota introdutória de *O Cru e o Cozido*, a intérprete e tradutora Beatriz Perrone-Moisés diz que a expressão “para ver no que dá”, que se faz presente em várias passagens do itinerário teórico de Lévi-Strauss, aparece como se ele “nos convidasse a acompanhá-lo numa expedição arriscada, cujo ponto de chegada não se pode ainda prever” (Perrone-Moisés 2004: 9).

6 O tal “jovem belga” é Arthur Wauters (1890-1960) que foi um importante teórico marxista no Partido Operário Belga. Doutor em economia pela Universidade Livre de Bruxelas, Arthur Wauters iniciou sua carreira política como chefe de gabinete de seu irmão, Joseph Wauters, além de ter sido Ministro do Trabalho e da Previdência Social daquele país. Após essa experiência foi finalmente senador e posteriormente deputado no parlamento belga. Nos anos finais de sua vida foi embaixador da Bélgica em Varsóvia e em seguida na cidade Moscou.

me converteu. Ou será que eu me orientei espontaneamente para essa conversão? Não saberia dizer; mas ele fez de mim, durante algum tempo, uma espécie de pupilo do Partido Operário Belga” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 17-18). O futuro etnólogo conta também que seu “primeiro texto publicado foi impresso pela editora do POB, a *L'Églantine*. Tratava-se de uma brochura sobre Gracchus Babeuf, cuja existência prefiro esquecer” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 18). Nesse livreto de apenas 37 páginas, Lévi-Strauss enxerga em Babeuf – personagem importante que participou da Revolução Francesa e foi executado pela sua atuação na “Conspiração dos Iguais” – um ator com um papel revolucionário concreto que correspondia aos desejos sociais das massas; no entanto, Lévi-Strauss critica a falta de compreensão de Babeuf do lugar dos fatores econômicos nas transformações sociais e históricas.

O fato é que Lévi-Strauss, a partir daquele momento, e independentemente de ser descendente de uma família sem quaisquer suspeições de tendências revolucionárias⁷, teve uma participação ativa em organizações socialistas no intervalo de um breve período de tempo. Em suas próprias palavras, ele diz: “fui secretário do Grupo de Estudos Socialistas das Cinco Escolas Normais Superiores, mesmo não sendo normalista, e fui até secretário-geral da Federação dos Estudantes Socialistas” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 18). Além desse envolvimento estudantil, passou também a pertencer às fileiras da Secção Francesa da Internacional Operária (SFIO), organização que se consolidava naquele contexto como o principal partido socialista francês na primeira metade do século XX, tendo se originado em 1905 a partir de uma unificação de várias organizações francesas sensíveis à causa revolucionária e, posteriormente em 1969, se tornaria o conhecido Partido Socialista (PS) francês.

Para que se tenha noção da representatividade da SFIO à época, durante o mandato de 1924-1928, quanto o partido era governo – e foi nesse intervalo de tempo que Lévi-Strauss conheceu o jovem belga –, a organização detinha 104 das 581 cadeiras do parlamento francês. No pleito seguinte, além da SFIO deixar de ser governo, ela também perdeu 4 de suas cadeiras. O curioso é que, dos 100 parlamentares que restaram à Secção, Lévi-Strauss, “para ganhar um pouco de dinheiro”, foi secretário de um desses deputados entre 1928 e 1930, o socialista Georges Monnet. Após o seu concurso para o magistério,

7 Sobre sua família, Lévi-Strauss afirma: “Ninguém tinha engajamento político. Do lado materno, na casa do grande rabino de Versalhes, estava-se a mil léguas de qualquer preocupação desta ordem. Do outro lado: boa família burguesa que conhecera dias melhores, dotada de um temperamento conservador. A não ser, provavelmente, na juventude de meu pai e de meus irmãos, no tempo do caso Dreyfus. Eles contavam que tinham ido a uma manifestação dreyfusista, em que Jaurès falava. Aproximaram-se no fim para agradecer-lhe e Jaurès lhes deu uma resposta equívoca. ‘Espero — disse — que os senhores se lembrem disto.’ O que significava: ‘Vocês vêm a nós, mas se afastarão logo depois’. Era a pura verdade” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 18).

Lévi-Strauss se afastou não apenas da secretaria do deputado socialista, bem como das atividades do partido. Mas para que pudesse concorrer ao magistério, era necessário que Lévi-Strauss terminasse sua graduação, e o trabalho que nosso autor submeteu para que lhe fosse garantido seu título, a chamada “dissertação de estudos superiores”, tem, aos propósitos deste artigo, um papel essencial.

Sob liderança e orientação de Célestin Bouglé, Lévi-Strauss graduou-se em 1930 com um estudo que foi seu único texto especificamente de tratamento da teoria marxista, cujo título é *O postulado da teoria do materialismo histórico principalmente em Karl Marx*⁸. A escolha de Bouglé também não foi mero acaso: este intelectual teve sua relevância na primeira metade do século XX por ter sido um importante colaborador de Émile Durkheim, além de ter participado como membro ativo da *L'Année Sociologique*, provavelmente o mais importante recanto de publicações científicas no âmbito das ciências humanas e sociais naquele contexto.

Embora a produção fruto de sua dissertação de estudos superiores nunca tenha sido publicada, ela representa as características de um momento importante para o desenvolvimento teórico de Lévi-Strauss, que chegou até a assumir que esse trabalho foi desenvolvido com inspiração naquela influência decisiva: “com Marx descobri um mundo, e eu estava sob o impacto dessa revelação” e, mais do que isso, “naquele momento eu me via claramente transformando-me no filósofo do partido socialista” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 26). Para um jovem egresso em Filosofia na França daquela época, o “mundo marxista” era essencialmente uma revelação epistêmica. A produção deste estudo de 1930 foi tão paradigmática para o futuro etnólogo que, ao ser perguntado ironicamente se “achava engraçado aquele trabalho”, e olhando-se diante do intelectual que se formou em todo o decorrer do século XX, Lévi-Strauss responde: “não, não posso dizer que veja ironia nisso. O Partido Socialista era um ambiente muito vivo, no qual a gente podia sentir-se à vontade. A ideia de lançar uma ponte entre a grande tradição filosófica (...) e o pensamento político, como Marx o encarnava, era muito sedutora”, e termina: “mesmo hoje, entendo como pude sonhar com isso” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 26).

O contato de Lévi-Strauss com a obra de Marx em sua juventude, embora não tenha se tratado de um encontro que gerou a influência decisiva na obra subsequente do etnólogo francês, trouxe, a seu plano teórico, uma importância decisiva, a ponto de afirmar, na metade da década de 50, que “raras vezes dedico-me a enfrentar um problema de sociologia ou de etnologia sem previamente revigorar minha reflexão com algumas páginas de *18 de Brumário de Luís Napoleão* ou da *Crítica da economia política*” (Lévi-

8 Do original: “*Postulat de la theory of materialism historique mainement chez Karl Marx*”.

Strauss, 2017: 61). Aqui temos dois textos cujos estatutos teóricos são absolutamente distintos: *18 de Brumário de Luís Napoleão* – conhecido pelo público lusófono como *18 de Brumário de Luís Bonaparte* – é uma autêntica análise de Marx da realidade em movimento que culminou com a ascensão de Luís Bonaparte ao trono francês por vias escusas; já a *Crítica da Economia Política*⁹ trata-se de uma obra permeada por exercícios de abstração cujo interesse foi compreender as dinâmicas gerais e particulares da sociabilidade capitalista. De um lado temos uma obra conjuntural que lida com acontecimentos, e do outro uma exposição essencialmente teórica que se move por categorias em seus graus de abstração. Essa comunhão permite que o leitor dessas duas obras tenha contato com o âmago produtivo de Marx: a análise *de* realidade e a análise *da* realidade.

Fato é que o “laboratório de Lévi-Strauss”, por assim dizer, desde aquela visita ao jovem socialista belga, passou a ter a presença constante da leitura de Marx como uma fonte a ser consultada em momentos propícios durante o desenvolvimento de sua produção – e, nesse espectro, essas duas obras de Marx mencionadas tiveram uma importância singular.

Histórias, Napoleões e Capitais

Explícita em seu subtítulo – *Crítica da economia política* – a leitura de Lévi-Strauss de *O Capital* o permitiu um conhecimento consistente da anatomia da sociedade civil burguesa – como Marx eventualmente se referia. A esse propósito, e em comparação às investidas de autores da economia política, o trabalho máximo de Marx era o que dispunha de uma análise mais rigorosa e sofisticada. Portanto, levando em consideração a própria erudição de Lévi-Strauss, não causaria espanto o fato de que o francês chegou a citar expressamente passagens inteiras desse paradigmático trabalho. Na França, o primeiro livro de *O Capital* foi originalmente publicado no ano de 1872 sob a forma de fascículos, o que, ao entendimento do autor da obra, que ainda estava vivo durante sua publicação, facilitou o acesso do livro pela classe trabalhadora, e essa consideração era, para Marx (2013: 93), mais importante do que qualquer outra¹⁰. O próprio Marx, leitor hábil do

9 Há uma minúcia aqui que carece de explicação: Lévi-Strauss não especifica se teve contato com a obra marxiana *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1859, ou se estava referindo a *O Capital*, de 1867, cujo subtítulo é exatamente “crítica da economia política”. No entanto, pelas passagens mencionadas no decorrer de sua obra posso afirmar que Lévi-Strauss tem em consideração a *Magnum opus* de Marx, *O Capital*. Além disso, os indícios dão conta de que ele não teve contato apenas com o Livro I, pois além deste que é o mais conhecido, a obra do francês oferece evidências de que Lévi-Strauss também leu no mínimo fragmentos de pelo menos um dos outros dois tomos da obra de Marx: o Livro II trata *d’O processo de circulação do capital*, e o livro III, *d’O processo global de produção capitalista*.

10 Em carta ao editor da obra na França, Maurice La Châtre, Marx diz: “aplaudo vossa ideia de publicar a tradução de *O Capital* em fascículos. Sob essa forma, o livro será mais acessível à classe trabalhadora e, para mim, essa consideração é mais importante do que qualquer outra. Esse é o belo lado da vossa

francês, revisou os manuscritos de sua obra antes da publicação naquele país.

Uma das circunstâncias em que a leitura de *O Capital* se mostrou relevante para Lévi-Strauss é demonstrada nas especificidades do processo criativo de Marx para o desenvolvimento de sua obra-prima. Isso pode ser constatado na distinção que Marx faz entre modo de investigação/modo de exposição, sendo que “a investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno”. Já a exposição é a forma de apresentação desta investigação: “somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real” (Marx 2013: 90). A partir da investigação e da exposição de Marx, Lévi-Strauss sugere que a ciência social não se constrói no plano dos acontecimentos e, portanto, “a meta é construir um modelo, estudar suas propriedades e suas diferentes formas de reação no laboratório, para em seguida aplicar essas observações à interpretação do que ocorre empiricamente e que pode estar muito distante das previsões” (Lévi-Strauss 2017: 61). Não surpreende, de modo algum, que mais de trinta anos depois dessas afirmações, Lévi-Strauss assinalaria que “Marx foi o primeiro, nas ciências sociais, a usar sistematicamente o método dos modelos. Todo *O Capital*, por exemplo, é um modelo construído no laboratório que o autor punha a funcionar para confrontar, a seguir, os resultados com os fatos observados¹¹” (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 140).

Outra assertiva de Lévi-Strauss em relação a seu olhar sobre este trabalho de Marx é aquela em que o etnólogo francês sugere que existe um fundamento etnográfico nas investigações do teórico alemão, e essa opção de pesquisa apareceria principalmente em *O Capital*: “O problema fundamental do marxismo é saber por que e como o trabalho produz mais-valia. Raramente foi notado que a resposta de Marx a essa questão tem um caráter etnográfico” (Lévi-Strauss 2013: 347). E, de maneira convincente, segue seu raciocínio: “A humanidade primitiva era suficientemente reduzida para instalar-se apenas nas regiões

medalha, mais eis seu lado reverso: o método de análise que empreguei, e que ainda não havia sido aplicado aos assuntos econômicos, torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos, e é bem possível que o público francês, sempre impaciente para chegar a uma conclusão, ávido por conhecer a relação dos princípios gerais com as questões imediatas que despertaram suas paixões, venha a se desanimar pelo fato de não poder avançar imediatamente. Eis uma desvantagem contra a qual nada posso fazer, a não ser prevenir e premunir os leitores ávidos pela verdade” (Marx 2013: 93).

- 11 Aqui tenho uma posição distinta da de Mauro W. B. de Almeida. Ao passo que Mauro – em comentários pessoais a este artigo – concorda com a afirmação de Lévi-Strauss de que Marx opera por “Modelos”, minha interpretação caminha em um sentido distinto: *O Capital* de Marx é essencialmente um *Anti-Modelo*. Os argumentos de Mauro são convincentes e não pretendo exaurir essa discussão neste momento, mas brevemente eu argumentaria que operar por “Modelos” incorre necessariamente na utilização de construtos prévios estruturais que deem sustentação à pesquisa, e Marx não se propõe a este modo de investigação. Adiante neste artigo toco novamente nesse tema, mas pretendo explorar melhor essa discussão em outro momento específico, e claro, em diálogo profícuo com o próprio Mauro W. B. Almeida.

do mundo cujas condições naturais garantiam um resultado positivo para seu trabalho” (...) “ademais, é propriedade intrínseca da cultura – no sentido que os etnólogos dão ao termo – estabelecer entre mais-valia e trabalho uma relação tal que aquela sempre se acrescente a este”.

Acompanhando o pensamento de Marx, Lévi-Strauss conclui que “por essas duas razões de ordem lógica e uma outra de ordem histórica, pode-se postular que, de saída, todo trabalho produz necessariamente mais-valia”. Já a exploração do homem pelo próprio homem “vem mais tarde, e aparece concretamente na história, na forma de exploração do colonizado pelo colonizador ou, dito de outro modo, pela apropriação, em benefício deste último, do excedente de mais-valia de que, como acabamos de ver, o primitivo dispõe de pleno direito” (Lévi-Strauss 2013: 347). A esse propósito, e para concluir seu raciocínio, Lévi-Strauss apresenta uma importante citação do Livro I de *O Capital*, de Karl Marx:

Suponha que um desses cortadores asiáticos de pão necessite de 12 horas de trabalho por semana para satisfação de todas as suas necessidades. O que o favor da natureza lhe dá diretamente é muito tempo de ócio. Para que ele possa utilizar esse tempo de forma produtiva em benefício próprio é requerida toda uma série de circunstâncias históricas; para que o gaste em mais-trabalho para estranhos é necessário a coação externa (Marx 2013: 584)¹².

A sugestão de Lévi-Strauss de que Marx se utilizou de dados etnográficos para a confecção de *O Capital* não é mero acaso¹³. Para a produção dos três tomos de sua obra-prima, embora apenas o primeiro tenha sido publicado pelo autor em vida, Marx deixa claro que teve acesso ao que se tinha de mais sofisticado na época acerca das produções etnográfica e etnológica de seu tempo: no livro I d'*O Capital*, por exemplo, Marx cita Georg Maurer, relevante investigador alemão que desenvolveu trabalhos sobre as comunidades aldeãs naquele país. Já no Livro II, Marx cita a importante obra *Researches into the Early*

12 Na última edição nacional da obra *Antropologia Estrutural Dois*, foi apresentada essa citação de Marx a partir da edição de *O Capital* da editora Nova Cultural. Entretanto, a paginação atribuída a essa citação na edição brasileira da Nova Cultural está errada. Não se trata da página 106, mas sim da 143. De toda forma, optei por trazer aqui a passagem d'*O Capital* referente à edição da Boitempo, acreditando que a tradução desta obra feita por Rubens Enderle é mais aprimorada e rigorosa que a anterior.

13 Alguns intérpretes, como Patterson (2011) e Lanna (2014), vão ainda mais longe ao sugerirem que Marx não apenas se utilizou de dados etnográficos, como também sua principal obra, *O Capital*, seria o resultado de uma produção etnográfica. Nesse sentido, é fundamental distinguir a etnografia como insumo de uma investigação, e a etnografia expressa em ato. Na minha condição de intérprete, *O Capital* não é uma obra etnográfica, embora tenha sido claramente fundamentada, dentre outras fontes, por etnografias.

History of Mankind, de Edward Burnett Tylor¹⁴, trabalho que é referência para a própria antropologia moderna nascente dos fins do século XIX. Da publicação de *O Capital* em 1867 até a sua morte em 1883, Marx teve contato com diversos outros trabalhos etnográficos e etnológicos relevantes, desde os escritos do britânico Henry S. Maine, autor da controversa *Ancient Law*, até o etnógrafo russo Maksin Kovalevski, que investigou as origens ancestrais das instituições políticas naquele país e foi um importante amigo de Marx nos seus últimos anos de vida, com quem o socialista alemão se correspondia frequentemente. Um destaque especial se deve ao contato de Marx com a obra *Ancient Society*, de Lewis Morgan, da qual o autor de *O Capital* tomou notas e teceu alguns comentários às investidas do pioneiro antropólogo estadunidense¹⁵. Não de maneira espontânea que Lévi-Strauss (2008: 366) reconheceu que Marx, assim como Engels¹⁶, tinham um conhecimento sofisticado sobre esse novo campo que estava em desenvolvimento.

Ainda sobre o uso de Lévi-Strauss da obra máxima de Marx, na tentativa de justificar a afirmação de que é “quase possível sustentar que, no pensamento marxista, a ciência econômica e a sociologia nascem como dependências da etnografia” (Lévi-Strauss 2013: 348), Lévi-Strauss retoma o capítulo 24 do Livro I de *O Capital*, “A assim chamada acumulação originária”¹⁷, um dos mais repercutidos dessa obra seminal. Para a compreensão dessa acumulação primeva, que não é nada mais do que “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” (Marx 2013: 786), o etnólogo francês observa que o regime capitalista “remonta à descoberta de regiões auríferas e argentíferas da América,

14 “Quando o selvagem faz arcos, flechas, martelos de pedra, machados, cestos etc., ele sabe perfeitamente que o tempo assim despendido não foi empregado na confecção de meios de consumo; está consciente, portanto, de que satisfaz sua necessidade de meios de produção e nada mais. Além disso, o selvagem comete um grave pecado econômico quando se mostra completamente indiferente em relação ao tempo despendido nessa tarefa, dedicando às vezes, por exemplo, um mês inteiro à confecção de uma única flecha, como relata Tyler” (Marx 2014: 543). Não estranhem a utilização da grafia “Tyler” por Marx ao invés de “Tylor”, afinal, foi com esse nome que foi publicado a versão alemã da obra *Researches into the Early History of Mankind* do etnólogo inglês.

15 Para mais, vide Álvares (2019).

16 Uma advertência: aos propósitos desse trabalho é fundamental diferenciar Marx de Engels. Isso, pela própria capacidade que Lévi-Strauss teve de distingui-los ao ler obras específicas de Engels como a *Dialética da Natureza* e *A origem da família*, da propriedade privada e do Estado. Não considero, como intérpretes importantes (cf. Lênin 1977), que os pensamentos de Marx e Engels devam ser tratados como um binômio. De certo modo, isso obscurece as próprias teorizações autônomas produzidas por Engels. Aos propósitos deste artigo, sublinho que tratarei apenas da relação de Lévi-Strauss com o pensamento de Marx, e nos momentos em que Engels aparece, isso se dá de modo parcelar à investigação central.

17 Muitas traduções, ao ressaltar o caráter primevo desse tipo de acumulação, optam por traduzir tal categoria como “acumulação primitiva”. Contudo, a utilização deste termo faz tão pouco sentido quanto falar de um “pecado primitivo” em alusão ao episódio mitológico em que a Serpente seduziu Eva a morder o fruto proibido. Assim como as múltiplas expressões deste mito bíblico são conhecidas por “pecado original”, é provável que a intenção de Marx, ao propor essa alusão, e ao compará-lo com o mito originário da tradição judaico-cristã, tenha sido falar de uma “acumulação originária”.

e posterior redução dos indígenas à escravidão, seguidas da conquista e pilhagem das Índias Orientais e, finalmente, [e citando Marx] da transformação da África numa ‘espécie de reserva comercial para a caça aos peles-negras’” (Lévi-Strauss 2013: 348). São esses os “procedimentos idílicos” da acumulação originária, conforme nomeados por Marx, que assinalam a aurora do modo de produção capitalista e que não se reduz a uma prática pretérita, mas se mantém como uma forma necessária de acumulação para a manutenção do capitalismo ainda hoje.

Falar da acumulação originária nesses termos incorre em pressupor todo o processo de colonização que emergiu nos fins do século XV¹⁸. Lévi-Strauss (2013: 347-348) chega, portanto, a duas conclusões após a leitura do Capítulo 24 de *O Capital*: em primeiro lugar, que “a colonização é lógica e historicamente anterior ao capitalismo”; em segundo lugar, que “o regime capitalista consiste em tratar os povos ocidentais do mesmo modo que o Ocidente tinha anteriormente feito com populações indígenas” – duas conclusões que me parecem absolutamente corretas. Assim, segundo a leitura de Marx por Lévi-Strauss, “a relação entre capitalista e proletário não é senão um caso particular da relação entre colonizador e colonizado”.

Já a leitura de *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, livro dedicado a contar criticamente a história do golpe de Estado que colocou ao chão a curta experiência da Segunda República Francesa, ofereceu a Lévi-Strauss o que podemos chamar de a principal análise social, no calor dos fatos, de um evento do século XIX. Foi a leitura desse texto que conduziu Lévi-Strauss a considerar, a seu modo, que “não se trata de saber se Marx previu com acerto este ou aquele desdobramento da história”, mas sim que “Marx ensinou que a ciência social constrói-se tão pouco no plano dos acontecimentos quanto a física a partir dos dados da sensibilidade” (Lévi-Strauss 2017: 61).

A leitura dessa obra pelo francês é notória também no sentido de que a célebre passagem de Marx no início do *18 de Brumário* em que afirma que os fatos e personagens da história são encenados duas vezes, a primeira como tragédia e a segunda como farsa (Marx 2011b: 25), é retomada em *O olhar distanciado* quando Lévi-Strauss trata da história da pintura. Nesta obra, Lévi-Strauss (1983: 350) lembra que “Marx disse que a história se repete caricaturando-se a si própria” e, assim, essa “afirmação aplica-se

18 “A expropriação da massa do povo, que é despojada de sua terra, constitui a base do modo de produção capitalista. A essência de uma colônia livre consiste, por outro lado, em que a maior parte do solo continua a ser propriedade do povo e que cada povoador pode transformar uma parte desse solo em sua propriedade privada e em meio individual de produção, sem impedir, com isso, que os colonos posteriores realizem essa mesma operação” (...) “A terra, para se tornar um elemento da colonização, tem não apenas de ser inculta, mas propriedade pública, que pode ser transformada em propriedade privada” (Marx 2013: 838).

perfeitamente à história da pintura desde há um século. Ela tem andado de crise em crise e, se exceptuarmos brilhantes sucessos individuais, poderemos dizer que cada etapa da pintura reproduziu, sob uma forma cada vez mais excessiva, os desvios imputáveis à que a precedeu imediatamente”. Ainda que aparentemente essa passagem possa sugerir uma aproximação do pensamento de Marx e de Lévi-Strauss no que diz respeito às suas concepções de História, os marxistas posteriores que eram críticos a Lévi-Strauss tinham, nessa temática, o seu principal argumento contra o autor de *O olhar distanciado*. A História, para os marxistas críticos, representava o Calcanhar de Aquiles Lévi-Straussiano, mesmo que este autor tenha, em diversas ocasiões, tentado acertar as contas com essa polêmica em razão das críticas recebidas¹⁹.

Em vista disso, quando Lévi-Strauss afirmou que “raras vezes dedico-me a enfrentar um problema de sociologia ou de etnologia sem previamente revigorar minha reflexão com algumas páginas de *18 de Brumário de Luís Napoleão* ou da *Crítica da economia política*”, não é necessário que a leitura desses textos de Marx seja demonstrada nos escritos de Lévi-Strauss através de menções ou referências ao teórico alemão. Todavia, coube-me apresentar brevemente como esses escritos de Marx serviram a Lévi-Strauss, não apenas tendo sido utilizados em determinadas circunstâncias para justificar seus argumentos, como também, por meio deles, o autor francês buscou aproximar as concepções de Marx das suas. Mas como o já renomado etnólogo francês, mesmo atestando para certas influências de Marx em sua obra, lidou quando recebeu críticas de expoentes que reivindicavam a tradição marxista? Eis o que demonstrarei a seguir.

O uso de Marx em críticas à marxistas

Algo de muito inusitado ocorre no momento em que Lévi-Strauss contrapõe três de seus críticos – Gurvitch, Rodinson e Revel – em um texto pouco debatido da coletânea *Antropologia Estrutural*: o chamado “Posfácio ao capítulo XV”. Esse texto é motivado à intenção de Lévi-Strauss em responder alguns críticos a seus escritos anteriores, prática comum a toda extensão de sua obra, desde suas primeiras publicações em meados do

19 As críticas marxistas à Lévi-Strauss tendo como fundamento a “história” são diversas. Para reduzirmos a uma, façamos menção à posição de Georges Balandier que, antes um colega próximo de Lévi-Strauss, justifica seu afastamento do etnólogo utilizando como razão exatamente a questão da história, que significava também uma janela para as demais compreensões da realidade: “O Estruturalismo de Lévi-Strauss, a partir dos anos 1950, era um projeto antropológico sem consideração explícita pela história (...) Para mim, o estruturalismo era uma análise que hoje pertenceria à esfera dos *cultural studies*, isto é, uma análise das formas, relações, esquemas, linguagens, etc., logo uma análise dissociada das circunstâncias, das pessoas em sua condição real, das sociedades e das culturas em sua condição histórica. Tudo isso foi objeto de dissensão: progressivamente, nos separamos um do outro” (Balandier *et al.* 2010: 48)

século XX até as trélicas no “Finale” das *Mitológicas*.

Quanto ao “Posfácio ao capítulo XV”, dois dos críticos mencionados, Rodinson e Revel, possuíam uma significativa influência do pensamento de Marx e conseqüentemente da tradição marxista. A posição de Lévi-Strauss em sua resposta a esses dois críticos surpreende: ela não se deu a partir de um confronto à tradição com a qual esses autores admitiam pertencer, mas sim, por meio de uma reafirmação do legado de Marx – e em certa medida de Engels – frente às críticas dos autores ditos marxistas.

Rodinson, por exemplo, tentou demarcar distinções entre sua abordagem de pesquisa – que tinha como tema o Islã e o mundo árabe – e o desenvolvimento teórico de Lévi-Strauss. Este, por sua vez, ao invés de evidenciar suas diferenças em relação a Rodinson, optou por demonstrar suas concordâncias com esse autor, todavia, com um breve lamento: “já que tanta atenção me era dedicada, teria sido mais fecundo buscar como eu tento reintegrar na corrente marxista as aquisições etnológicas dos últimos cinquenta anos” (Lévi-Strauss 2008: 357). Além dos próprios elementos estilísticos que compõem a réplica de Lévi-Strauss, esse autor afirma que “Rodinson me ataca em nome do marxismo, quando minha concepção se encontra muitíssimo mais próxima do pensamento de Marx do que a sua” (2008: 362).

Já no momento em que as críticas de Jean-François Revel são apresentadas, Lévi-Strauss o contrapõe não apenas baseado em suas próprias formulações, mas utiliza-se também dos pensamentos de Marx e Engels. Demonstra ter um conhecimento apurado sobre os interesses dos socialistas em relação às temáticas etnológicas constitutivas da segunda metade do século XIX, e afirma que “Marx e Engels sabiam muitíssimo mais etnologia, há quase um século, do que Revel sabe hoje” (Lévi-Strauss 2008: 366).

Não que o conhecimento de Revel sobre etnologia sirva de parâmetro, e é claro que há uma tonalidade irônica na argumentação de Lévi-Strauss, mas como já demonstrado, há diversos apontamentos “etnológicos” na obra de Marx. Por meio destes, foi possível constatar que a afirmação de Lévi-Strauss é correta, não somente devido ao fato de que Marx e Engels tiveram à sua disposição o que se tinha de mais sofisticado em sua época no que diz respeito à produção etnológica – textos de Morgan, Tylor, McLennan, Bachofen, Maine, entre outros – como também por uma sagacidade própria no tratamento de algumas temáticas que foram caras a Lévi-Strauss, como por exemplo, a crítica ao modo como os teóricos compreendiam o chamado “totemismo”; bem como ter dado uma importância devida à questão da proibição do incesto (cf. Álvares 2019). Infelizmente não há nenhuma evidência de que Lévi-Strauss teve contato com os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx, onde essas e outras questões da órbita do conhecimento antropológico foram tratadas.

Pretendo agora avançar para um caminho diferente dos empreendidos até então neste artigo. Até o presente momento, demonstrei como ocorreu o contato de Lévi-Strauss com a obra de Karl Marx, a influência do revolucionário alemão na atuação política de Lévi-Strauss, o uso do etnólogo francês de *O Capital* e do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* e, por fim, a posição de Lévi-Strauss frente às críticas advindas de autores que reivindicavam pertencimento à tradição marxista. Agora, traçarei um breve itinerário que não consiste em uma análise da influência de Marx na obra de Lévi-Strauss, mas sim, nas concepções do próprio Lévi-Strauss sob a forma como ele mesmo concebia a influência de Marx em sua obra. O desejo em despertar algum interesse aos leitores, nessa altura do artigo, partirá de provocações enunciadas pelas próprias palavras do etnólogo francês.

A influência de Marx na obra de Lévi-Strauss... por Lévi-Strauss

No supracitado “Posfácio ao capítulo XV”, Lévi-Strauss ressalta a utilização de dois textos principais de Marx para embasar sua resposta a seus críticos: a *Crítica da Economia Política* e *O 18 de Brumário de Luís Napoleão*. É sabida a influência de Marx no jovem militante do Partido Operário Belga, e mesmo do integrante juvenil da Seção Francesa da Internacional Operária. Todavia, pouco se sabe sobre como o próprio Lévi-Strauss concebe a influência de Marx em sua obra, cujos vestígios, para além do jovem Claude que ainda não era Lévi-Strauss, se encontram até mesmo em textos de décadas posteriores.

Distante de qualquer especulação arbitrária por meio de interpretações prévias do desenvolvimento teórico de Lévi-Strauss, proponho uma breve “viagem de volta” pela obra desse teórico que “odiava viagens”. Para tanto, partirei arbitrariamente de *O Pensamento Selvagem* rumo a seus escritos de juventude, circunscrevendo esta “viagem” unicamente pelo que Lévi-Strauss disse da influência de Marx em sua própria obra tendo por referência alguns de seus mais renomados textos:

- 1) Em *O Pensamento Selvagem*, de 1962, o autor afirma que “entre a práxis e práticas sempre se intercala um mediador, que é o esquema conceitual por obra do qual uma matéria e uma forma, uma e outra desprovidas de existência independente, realizam-se como estruturas, isto é, como seres ao mesmo tempo empíricos e inteligíveis”. E em consonância com os pilares teóricos previamente expostos por Marx, conclui que “é com esta teoria das superestruturas apenas esboçada por Marx que desejamos contribuir” (Lévi-Strauss 1989: 149-150);

- 2) Acerca de *Tristes Trópicos*, de 1955, Lévi-Strauss afirma, décadas após sua publicação, que neste consagrado texto pode ser encontrada “uma hipótese marxista da origem da escrita, além de dois estudos dedicados a tribos brasileiras – Kadiwéu e Bororo – que são tentativas de interpretação das superestruturas indígenas fundadas no materialismo dialético, e cuja novidade, na literatura etnográfica ocidental, talvez merecesse maior cuidado e simpatia” (Lévi-Strauss 2008: 358);
- 3) Sobre *Raça e História*, texto de 1952, Lévi-Strauss afirma que a distinção ali estabelecida, entre “história estacionária, história flutuante e história cumulativa pode invocar certos textos de Marx” (Lévi-Strauss 2008: 362);
- 4) E quanto às *Estruturas Elementares do Parentesco*, de 1949, Lévi-Strauss retoma um argumento de Engels, baseado em Marx, de que “não é a barbárie que prova o caráter primitivo, mas o grau de integridade dos velhos laços de consanguinidade da tribo. São eles, portanto, que devemos determinar em cada caso particular para podermos tirar de fenômenos isolados conclusões para tal ou tal tribo”. A partir dessa passagem, Lévi-Strauss indaga: “e o que fiz eu, em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, senão determinar ‘em cada caso particular’, em que consistem, ‘para tal ou tal tribo’, os ‘velhos laços de consanguinidade’?” (Lévi-Strauss 2008: 367-368).

São apenas alguns exemplos em que Lévi-Strauss se remete à sua própria obra em alusão a certa continuidade do trabalho previamente desenvolvido por Karl Marx. Talvez salte aos olhos que esta “viagem de volta” tenha partido de *O Pensamento Selvagem*, ou seja, tenha ignorado sua *Magnum opus*, a saber, os 4 volumes das *Mitológicas* e mesmo as “pequenas mitológicas” – *A via das máscaras*, *A oleira ciumenta*, e *História de linçe*²⁰. Mas essa opção não foi mero acaso: tal obra merece um lugar de destaque neste texto.

Marx nas *Mitológicas*?

Com o passar dos anos, Marx apareceria cada vez menos nos trabalhos de Lévi-Strauss. Ao passo que em obras como *Tristes Trópicos*, *O Pensamento Selvagem*,

20 “Para mim, pessoalmente, há o que eu chamo de ‘grandes mitológicas’, os quatro volumes, e os três outros, que constituem as ‘pequenas mitológicas’... estas não são, de modo algum, um balanço em relação às outras. São simplesmente questões que me pareceram interessantes e que não tinham lugar... eu tinha feito alusão a elas diversas vezes... mas elas não se encaixavam exatamente no desenrolar da argumentação. Assim, eu dizia a mim mesmo: um dia, talvez, eu retome tudo isso.” (Perrone-Moisés 1999: 18).

e *Antropologia Estrutural I e II*, diversas menções a Karl Marx são perceptíveis, não identifiquei a mesma correspondência aparente nos quatro tomos da obra máxima de Lévi-Strauss: não há, nas *Mitológicas*, nenhuma menção direta a Marx. Todavia, será que é possível encontrar, de antemão, alguma influência do revolucionário alemão nesses textos apesar da inexistência de referências explícitas?

A despeito da presença constante de Marx nas obras precedentes, ao primeiro contato com as *Mitológicas* a resposta seria negativa. A “Abertura” de *O Cru e o Cozido* vai de exato oposto ao que Marx apresenta em sua “Introdução” aos *Grundrisse*, os rascunhos d’*O Capital*. Lévi-Strauss, em seu primeiro tomo das *Mitológicas* afirma que “a hipótese inicial requer, pois, que nos situamos de imediato no nível mais concreto, isto é, no seio de uma população, ou de um grupo de populações suficientemente próximas pelo habitat” (Lévi-Strauss 2004: 19). Marx (2011a: 54), ao contrário, diz que “parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto (...) e, portanto, (...) começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. (...) se eu começasse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples”.

Depois de toda a densa exposição em quatro livros sobre diferentes mitos, suas torções, semelhanças e dissonâncias, o leitor de *O Homem Nu*, o tomo derradeiro das *Mitológicas*, se depara com uma citação a Friedrich Engels, o grande parceiro de Marx, em uma epígrafe no final do livro: “[...] O que pensar de uma lei que só pode ser executada por revoluções periódicas? Trata-se, simplesmente, de uma lei natural fundada na inconsciência dos que a ela são submetidos” (Engels, apud Lévi-Strauss 2011: 518). É característico de Lévi-Strauss o hábito de não descartar nenhuma fonte utilizável e, assim, este autor retoma textos e autores tidos como superados pela história do pensamento de seus respectivos campos de conhecimento. Ainda provoca certo desconforto quando um aluno de Antropologia se depara com a dedicatória em memória à Lewis Morgan no momento em que está a ler as *Estruturas Elementares do Parentesco*. Nesse mesmo sentido, é curioso que no fim de *Estruturas* Lévi-Strauss recorra novamente a Engels através de uma passagem retirada daquele que é o seu livro mais controverso: *Dialética da Natureza*. O etnólogo francês subscreve a frase que diz que “[...] as leis do pensamento são as mesmas que se exprimem na realidade física e na realidade social, não sendo esta última outra coisa que um dos seus aspectos” (Engels, apud Lévi-Strauss 2012). Ora em função das próprias deficiências do livro, ora em razão de se tratar de um campo de análise distinto do lugar comum da tradição, o livro *Dialética da Natureza* foi duramente criticado e

bastante negligenciado por boa parte dos expoentes do marxismo. Lévi-Strauss, assinante e leitor assíduo de periódicos de ciências biológicas e exatas²¹, parece ter sido simpático à proposição de Engels de que não há distinções entre as leis do pensamento que se exprimem na realidade física e na realidade social.

Poucas páginas adiante da citação a Engels como epígrafe do penúltimo capítulo de *O Homem Nu*, o leitor do quarto tomo das grandes *Mitológicas* chega, por fim, ao último capítulo da obra-prima de Lévi-Strauss: o “Finale”. Esse capítulo não corresponde ao que normalmente é chamado de “conclusão”, pois as “conclusões” já estão expressas e se colam ao texto no decorrer da exposição das *Mitológicas*. Assim sendo, o “Finale” é um texto que possui um estatuto teórico distinto dos capítulos e livros precedentes da grande obra de Lévi-Strauss, e se assemelha mais ou menos ao que conhecemos como um “epílogo”. Nesse texto, de caráter mais intimista, o autor das *Mitológicas* esclarece ainda mais suas posições teóricas ao responder a diversos de seus críticos e, além disso, deixa transparecer alguns elementos que estavam implícitos nos quatro grandes tomos.

O leitor familiarizado com certos termos utilizados por Marx e pela tradição marxista, ficará intrigado com algumas passagens do “Finale”. A ausência de uma menção explícita a Marx não impede que seja realizado um exercício de investigação para compreender se há ou não algo de Marx nas *Mitológicas*. Caberá ao leitor concluir se as menções de Lévi-Strauss a determinados termos, e que evocam determinadas discussões, revelam alguma relação de influência e proximidade.

Por meio de uma discussão decorrente de uma objeção feita por Piaget, importante biólogo do século XX, o autor das *Mitológicas* tenta esclarecer em definitivo suas formulações. Piaget (1979: 58) afirma que “não se percebe porque seria descabido pensar que a natureza última do real é estar em permanente construção em vez de consistir numa acumulação de estruturas prontas”. Diante dessa crítica, Lévi-Strauss (2011: 605) se defende ao dizer que suas formulações teriam causado menos confusões se tivesse deixado claro que não pretende designar “um empilhamento de estruturas montadas e imutáveis, e sim matrizes, a partir das quais são geradas estruturas que pertencem todas a um mesmo conjunto, sem por isso permanecerem idênticas ao longo da existência individual do nascimento até a idade adulta nem, no que diz respeito às sociedades humanas, em todos os tempos e lugares”.

Na sequência de sua argumentação, Lévi-Strauss demonstra o lugar da “infraestrutura” na estrutura dos mitos.

21 “Sempre me inteirei dessas questões [ciências exatas e biológicas] através de revistas de vulgarização científica, para grande público... Enfim, continuo lendo regularmente a *Scientific American*, a *Recherche...* tento ter uma ideia muito vaga e muito ingênua do que está acontecendo” (Perrone-Moisés 1999).

Em cada versão do mito se expressa, portanto, a influência de um duplo determinismo: um a liga a uma sucessão de versões anteriores ou a um conjunto de versões estrangeiras, o outro age de modo por assim dizer transversal, por imposições de origem infraestrutural, que exigem a modificação de determinados elementos, o que acarreta a reorganização do sistema para acomodar tais diferenças a necessidades de ordem externa. Das duas uma: ou a infraestrutura pertence à natureza das coisas que põe em operação e nesse caso, inerte e passiva como elas, nada pode gerar; ou ela é da ordem do vivido e se encontra perpetuamente em estado de desequilíbrio e tensão, caso em que os mitos não poderiam dela provir por uma causalidade que logo se tornaria tautológica (...) O conteúdo de que o mito assume não é anterior, mas posterior a esse impulso primeiro; longe de derivar de um conteúdo, o mito dele se aproxima, atraído por sua gravidade específica (Lévi-Strauss 2011: 606).

O *Homem Nu* é originalmente publicado em 1971, momento em que havia forte influência do marxismo na Antropologia francesa, como já mencionado anteriormente. Alguns dos principais expoentes da chamada “antropologia marxista francesa” desenvolveram suas formulações ainda sob o impacto das publicações de Louis Althusser entre as décadas de 50 e 70 do século XX. O pequeno livro *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, publicado originalmente em 1970, condensava algumas das formulações que Althusser já anunciava nos anos anteriores. O marxista francês levou às últimas consequências o que ficou conhecido como “metáfora do edifício”, a partir da qual Marx ilustra que “A totalidade das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma estrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx 2008: 49)

Fazendo uso dessa passagem, Louis Althusser (cf. 1974; 2008) interpreta que “Marx concebe a estrutura de qualquer sociedade como constituída pelos ‘níveis’ ou ‘instâncias’, articulados por uma determinação específica: a infraestrutura ou base econômica” que é a unidade das forças produtivas e das relações de produção, e a “superestrutura, que comporta em si mesma dois ‘níveis’ ou ‘instâncias’: o jurídico-político (o direito e o Estado) e a ideologia (as diferentes ideologias, religiosas, moral, jurídica, política, etc.)” (Althusser 1974: 25-26). Ou seja, uma base – a infraestrutura – que comporta os andares superiores – a superestrutura. Considerando que toda metáfora é um convite à elucidação de um conhecimento, para Althusser a metáfora do edifício de Marx incita o leitor a visualizar andares superiores que não poderiam se manter sozinhos se não estivessem assentados por sua base.

Lévi-Strauss (1989: 149-150) anteriormente havia endossado seu desejo em contribuir com a teoria das superestruturas de Marx, mas ao demonstrar as características da formulação teórica de Althusser, e o que significa em seu pensamento a “metáfora do edifício”, podemos afirmar que a posição infraestrutural na passagem de Lévi-Strauss não encontra correspondência direta na teorização da “infraestrutura” de Althusser²². Como já demonstrado desde o texto “As estruturas dos mitos” e referendado nas *Mitológicas*, a noção de Estrutura para Lévi-Strauss não condiz a uma disposição na qual há uma derivação de um andar – superestrutura – a partir de sua base. O etnólogo francês acena para uma autonomia relativa²³ entre as formas estruturais e, desse modo, a estrutura para Lévi-Strauss não compete à imagem de um “reflexo”, como pode ser observado na posição de Althusser, mas sim, sob o modelo de uma “torção”.

É bem provável que a utilização de Lévi-Strauss do termo “infraestrutura” no capítulo “Finale” remeta, no mínimo estabelecendo um diálogo, às proposições marxistas de sua época. Contudo, há distinções evidentes entre o argumento de Lévi-Strauss e a formulação de Althusser, esse que foi o principal teórico marxista a manusear esses termos no contexto francês pós década de 50. Ainda assim vale ressaltar que a chamada “metáfora do edifício”, no pensamento de Althusser, adquire formulações externas ao uso de Karl Marx. Isso não é um problema, sobretudo devido ao fato de que se a crítica de Marx fosse definitiva e abdicasse de complementos, o próprio marxismo seria negado. Contudo, Ludovico Silva (2012: 49) condena o perigo de se apresentar como uma explicação científica acabada algo que, no interior da exposição de Marx, aparece apenas como uma metáfora.

Ao passo que Althusser era considerado um dos principais representantes do marxismo francês, dois de seus interlocutores – Maurice Godelier (1973) e Lucien Goldmann (1966) – acreditavam que Karl Marx também era estruturalista. Considerando a insistente utilização de Althusser da metáfora do edifício de Marx, sua recepção incorreu em uma interpretação equivocada de que haveria uma conciliação entre suas formulações e o estruturalismo de Lévi-Strauss, ou até mesmo que alguns escritos de Lévi-Strauss teriam sido influenciados por Althusser. Bastaram essas suspeitas de aproximação para que Althusser fosse taxado de estruturalista.

Contudo, as distinções entre esses autores são mais evidentes que as semelhanças. Em carta a Raymond Aron em 1969, Lévi-Strauss (apud Loyer 2018: 750) afirma que até a

22 Para um diálogo mais íntimo entre Lévi-Strauss e Althusser, conferir Vanzulli (2005).

23 A “autonomia relativa” nesse caso, a partir de Lévi-Strauss, diz respeito às formas estruturais. Assim, embora remeta a um objetivo distintivo em comum, o etnólogo francês não está fazendo referência à “autonomia relativa dos complexos sociais”, conforme elabora o marxista György Lukács (cf. 2018).

presente data não tinha lido nada de Althusser e, além disso, diz a Aron: “graças ao senhor, eis-me em primeiro lugar amplamente informado sobre esse autor e, depois, redimido do sentimento instintivo que me desviara dele”. Já Althusser, em decorrência das diversas críticas recebidas pela própria tradição marxista, desenvolveu um texto especialmente sobre o pensamento de Lévi-Strauss. À época, este escrito foi divulgado somente em seus círculos próximos, mas após sua morte, a resposta produzida a Lévi-Strauss veio a público. No texto *Sobre Lévi-Strauss*, datado de 1966, Althusser disserta sobre as várias distinções de sua abordagem com a do etnólogo francês. O elemento que impulsionou a crítica de Althusser a Lévi-Strauss é bastante relevante aos propósitos deste artigo: para o marxista, Lévi-Strauss possui o desejo de “retomar Marx desconhecendo-o (não apenas não o conhecendo mas acreditando conhecê-lo, e por isso declarando marxista essa ou aquela de suas teses)” (Althusser 2005: 197). Não é do interesse deste artigo aprofundar nas críticas de Althusser a Lévi-Strauss, mas sim, demonstrar as discordâncias entre esses teóricos e, por consequência, quando fizeram uso do termo “infraestrutura”, ressaltar que não há nenhuma relação de proximidade entre o manuseio de um e de outro. Vale lembrar, de toda forma, que mesmo com as distinções, a opção de Lévi-Strauss em falar nos termos de uma “infraestrutura” pode ter sido uma consequência lexical exigida em seu contexto, mas independente das circunstâncias, tal uso não é resolutivo para que seja assinalada uma influência direta e decisiva advinda do pensamento de Marx e mesmo da tradição marxista.

A opção deste artigo em destinar um capítulo específico para tratar das *Mitológicas* parece dar ensejo a uma posição frequentemente assinalada por alguns intérpretes do etnólogo francês (cf. Dumont 1971; Schneider & Boom 1974), a saber, que as *Mitológicas* representam uma ruptura no pensamento de Lévi-Strauss em relação à sua produção precedente. É evidente que há uma mudança de foco no pensamento de Lévi-Strauss das *Mitológicas* frente a seus textos anteriores. Contudo, defendo que essa modificação é caracterizada pelo objeto de investigação, não pela sua abordagem. Para considerar que há uma ruptura entre as *Mitológicas* e sua produção anterior, a seguinte pergunta deveria ser respondida afirmativamente: as formulações teóricas de Lévi-Strauss que precederam as *Mitológicas* são dispensáveis para o entendimento de sua obra-prima? Considero que não, afinal, os pressupostos de seu estruturalismo vinham se desenhando pelo menos desde sua tese de doutorado, e as *Mitológicas* constituem, na totalidade da obra de Lévi-Strauss, uma exposição estruturalista em sua mais autêntica e refinada forma.

Ainda assim, sequer há menções a Marx na obra máxima de Lévi-Strauss. Se eu concordasse que a ausência de menções ao autor de *O Capital* nas *Mitológicas* significaria

uma ruptura de Lévi-Strauss com aquele responsável por ser uma de suas “amantes” de juventude, poderíamos supor que Marx interessaria Lévi-Strauss quando ao objeto investigado fosse necessário recorrer à crítica da economia política, o que seria suficiente para justificar as menções ao teórico alemão em seus primeiros textos e a ausência nos últimos. Contudo, se recordarmos com mais atenção da passagem dos *Tristes Trópicos* imortalizada por Philippe Descola como as “três amantes” de Lévi-Strauss, veremos que a influência de Marx no pensamento do etnólogo cola-se não ao objeto investigado, mas à sua abordagem: desvendar aquilo que aparece de modo oculto à primeira vista. A influência de Marx no pensamento de Lévi-Strauss não é determinada pela característica do objeto investigado, mas através do modo pelo qual se investiga.

Caminhando para minhas considerações *finales*, sugiro que este artigo encontra sua justificativa por três principais razões. 1) Ninguém menos que Lévi-Strauss nos convida a pensar o papel que Marx exerceu em sua obra. Quando por vezes assume que essa influência se manifesta de maneira implícita em sua produção, Lévi-Strauss nos convida a desocultar essa relação. 2) Tratam-se de dois personagens de formações eruditas e que possuem não somente uma extensa obra como também consideráveis estatutos teóricos. Ambos constituíram campos e formas de investigação originais e, além disso, deixaram renomados seguidores que defenderam os respectivos legados de seus inspiradores. 3) Por fim, considero insuficiente a literatura que tratou do tema até então. Mesmo que por vezes essa relação tenha sido interpelada por teóricos rigorosos, os nexos entre a influência de Marx no pensamento de Lévi-Strauss nunca ficaram devidamente evidenciados e, por isso, ainda não eram resolutivos; ao contrário, foram exatamente as distinções entre esses dois autores que ficaram à mostra na “vitrine da Antropologia”, assim como nos campos estruturalista e marxista.

Considerações *Finales*

Tal como o último capítulo das *Mitológicas* de Lévi-Strauss, o último tópico deste artigo possui um caráter mais íntimo: inicialmente apresentarei minha hipótese sobre a posição de Lévi-Strauss frente ao pensamento de Marx e, por fim, algumas de minhas inquietações perante essa relação.

Minha hipótese, justificada na argumentação exposta até aqui, é a de que Lévi-Strauss, embora tenha desenvolvido sua abordagem teórica com fundamentos distintos dos pressupostos marxianos, sempre teve grande respeito e admiração pela obra de Marx. Isso, principalmente devido ao fato de que Lévi-Strauss teve contato imediato com diversos textos do revolucionário alemão. A leitura feita desses textos teve sua originalidade, não

limitando-se às interpretações dos cânones do pensamento marxista de sua época, com os quais, inclusive, demonstra objeções. Nunca se rendeu ao pensamento de Marx, acreditando por vezes ter superado algumas de suas deficiências, todavia, quando oportunidade teve, não só defendeu o legado do revolucionário como também se posicionou rigorosamente diante de usos inadequados ou mesmo de leituras inconsequentes e indevidas do pensamento de Marx com as quais teve contato.

Posso ser acusado de apresentar um Lévi-Strauss devidamente marxista. No entanto, por não ter cometido esse crime, não posso assumi-lo. Minha hipótese se baseia na interpretação feita somente e a partir da obra de Lévi-Strauss. Isso não significa que tenho concordância com esta interpretação original que o etnólogo francês possui do pensamento de Marx. Ao contrário, algumas posições de Lévi-Strauss trouxeram-me inquietações e desconfortos durante o desenvolvimento da pesquisa que resultou nesse artigo. Desse modo, quero terminar este texto fazendo três objeções como base em minha posição frente a interpretações, usos e argumentos de Lévi-Strauss diante de Marx:

a) Marx não se utiliza de “método de modelos”, ao contrário do que afirma Lévi-Strauss. Marx parte das próprias categorias sociais que são partes constitutivas da realidade efetiva. Nesse sentido, “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (Marx 2011a: 59). O fato do exercício de abstração empreendido por Marx superar uma apreensão caótica e desordenada da realidade não pode significar que esse autor operou por construtos prévios e nem mesmo que *O Capital* seja um “modelo criado em laboratório”. Sua forma de compreensão da realidade passa, necessariamente, pela apreensão dessas categorias sociais que, como complementa Lukács (1978: 3) “são formas movidas e moventes da própria matéria”;

b) A História realmente não possui, no pensamento de Lévi-Strauss, o estatuto que possui no pensamento marxiano²⁴. Por não compartilharem de importâncias semelhantes, a História ocupa posições distintas nos itinerários teóricos de cada um desses personagens. Mesmo que Lévi-Strauss reconheça na História um elemento incontornável para a compreensão da realidade, ela adquire, em suas formulações, um lugar secundário. A primazia da história na abordagem marxiana se baseia na constatação de que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias

24 Para fins didáticos, utilizei o termo “marxiano” quando referi aos textos escritos por Marx, e “marxista” para os textos oriundos da tradição que teve influência desse teórico.

sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram” (Marx 2011b: 25). Em vista disso, apesar de algumas objeções, tenho concordância com algumas das críticas marxistas ao que aqui denominei de “Calcanhar de Aquiles Lévi-Straussiano”;

c) Os dados etnográficos gerados e interpretados por Lévi-Strauss podem servir a algum entendimento de dimensões superestruturais. Todavia, isso não conduz ao entendimento de que a obra de Lévi-Strauss, expressa em ato, contribui com a “teoria das superestruturas apenas esboçada por Marx”. Em primeiro lugar, não é possível extrair da metáfora do edifício uma “teoria apenas esboçada”. Ainda que fosse possível, o fundamental a se destacar nesse ponto é que: para que seja justificada uma contribuição de Lévi-Strauss à “teoria das superestruturas” de Marx, deveria haver, por pressuposto, uma conexão íntima entre o que Marx e Lévi-Strauss concebem como superestruturas. Entendam-me bem: o fato dos “mitos” se localizarem na “superestrutura” da metáfora que Marx nos convida a imaginar, não significa que Lévi-Strauss esteja contribuindo com a tradição advinda do pensamento marxiano. O problema está na “base”: quando pensada de maneira holística, a aceitação da primazia infraestrutural advinda da tradição marxista entra em confronto com os pressupostos do estruturalismo de Lévi-Strauss.

Independente disso, este artigo não almejou mais do que reconhecer alguma influência de Marx no pensamento de Lévi-Strauss. Isso não significa um enlace entre marxismo e estruturalismo. Não tenho nenhum interesse em conciliar o inconciliável. Contudo, certa resistência imposta ao marxismo por parte de expoentes e propagandistas das obras de Lévi-Strauss me motivou a elaborar esse artigo tendo como justificativa uma análise da matriz a partir da qual irrompe o estruturalismo – e o pós – na história do pensamento antropológico. Apesar de desenvolver formulações distintas, Lévi-Strauss reconheceu a grandiosidade de Marx, e mais do que isso, sentiu a necessidade de defender seu legado em determinadas situações. A verdade difícil de dizer, porém inegável, é que o marxismo, na antropologia, nunca desfrutou de um representante tão sofisticado quanto foi Lévi-Strauss para o estruturalismo; mas ainda assim, o marxismo pôde ter em Lévi-Strauss a imagem de um intelectual que nutriu por essa tradição um imenso respeito e admiração, apesar das diferenças evidentes.

Referências

- ALMEIDA, Mauro W. B. 2003. "Marxismo e Antropologia". In: C. N. Toledo et. al. (ed.). *Marxismo e Ciências Humanas*. Campinas: Editora Xamã/ CEMarx/Fapesp. pp. 75-85.
- _____. 2008. "A fórmula canônica do mito". In: R. C. Queiroz & R. F. Nobre (ed.) *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. pp. 147-181.
- ALTHUSSER, Louis. 1974 [1970]. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes.
- _____. 2005 [1966]. "Sobre Lévi-Strauss" (Tradução: Marco Vanzulli). *Revista Campos*. 6 (1-2): 197-205.
- _____. 2008 [1971]. *Sobre a Reprodução* (Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira) Petrópolis: Editora Vozes.
- ÁLVARES, Lucas Parreira. 2019. *Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais.
- BALANDIER, Georges; SAPIRO, Gisèle & STEINMETZ, George; 2010. "Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques". *Acts de la Recherche en Sciences Sociales*, 185: 44-61.
- CLASTRES, Pierre. 2004 [1977]. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política* (Tradução: Paulo Neves). São Paulo: Cosac Naify.
- CLÉMENT, Catherine. 2004 [1979]. *Claude Lévi-Strauss* (Tradução: Pedro Elói Duarte). Lisboa: Edições 70.
- COUTINHO, Carlos Nelson. 2010 [1972]. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. São Paulo: Expressão Popular.
- DESCOLA, Philippe. 2009. Claude Lévi-Strauss, uma apresentação. *Estudos Avançados*, 23(67): 148-160.
- DIANTEILL, Erwan: 2010. "Depois de Lévi-Strauss: um olhar sobre a Antropologia Francesa contemporânea". *Revista de Antropologia*, 53(1): 11-38.
- DUMONT, Loius. 1971. *Introduction à deux théories d'anthropologie*. Paris: De Gruyter Mouton.
- GODELIER, Maurice. 1973. *Horizontes da Antropologia* (Tradução: Carlos de Almeida Cabral). Lisboa: Edições 70.
- GOLDMANN, Lucien. 1966. *Les sciences humaines et la philosophie* Paris: Gonthier.
- KARSENTI, Bruno. 2013. "Lévi-Strauss and Marxism". *Diogenes*, 60 (2): 67-78.
- LANNA, Marcos. 2008. "A imaginação sociológica inaudita de Lévi-Strauss". *Cadernos de Campo*, 17(17): 263-274.
- _____. 2014. "Além das coisas: o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss". *R@U – Revista de Antropologia da UFScar*, 6 (2): 34-56.

- LÊNIN, V. I. 1977. "Friedrich Engels". In: *Obras Escolhidas de V. I. Lénine*, Lisboa: Editorial Avante.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983 [1973]. *O Olhar Distanciado* (Tradução: Carmen de Carvalho). Lisboa: Edições 70.
- _____. 1989 [1962]. *O Pensamento Selvagem* (Tradução: Tânia Pellegrini). Campinas: Papirus Editora;
- _____. 2004 [1964]. *O Cru e o Cozido: Mitológicas 1* (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2008 [1958]. *Antropologia Estrutural* (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2011 [1971]. *O Homem Nu: Mitológicas 4* (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012 [1949]. *Estruturas Elementares do Parentesco* (Tradução: Mariano Ferreira). Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 2013 [1976]. *Antropologia Estrutural Dois* (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2017 [1955]. *Tristes Trópicos* (Tradução: Rose Freire D'aguiar). São Paulo: Companhia das Letras.
- LEVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. 1988. *De perto e de longe: relatos e reflexões do mais importante antropólogo do nosso século* (Tradução: Léa Melo e Julieta Leite). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- LUKÁCS, György. 1978. "As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem". *Temas de Ciências Humanas*, 4: 1-25.
- _____. 2018 [1963]. *Para uma ontologia do ser social I* (Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer e Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo Editorial.
- LOYER, Emmanuelle. 2018. *Lévi-Strauss* (Tradução: André Telles). São Paulo: Edições Sesc.
- MARX, Karl. 1972. *The Ethnological Notebooks* (Edição Lawrence Krader). Assen: Van Gorcum & Comp.
- _____. 2008 [1859]. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular.
- _____. 2011a [1939]. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política* (Tradução: Mário Duayer). São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. 2011b [1852]. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. 2013 [1867]. *O Capital: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial.

- _____. 2014 [1885] *O Capital*: crítica da economia política. Livro 2: o processo de circulação do capital. São Paulo: Boitempo editorial.
- MCKEON, Michael. 1981. "The 'marxism' of Claude Lévi-Strauss". *Dialectical Anthropology*, 6(2): 123-150.
- NÓVOA, Jorge (org.) 2007. *Incontornável Marx*. São Paulo: Editora UNESP.
- PATTERSON, Thomas. 2011. *Karl Marx, Anthropologist*. New York: Berg Publishers.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1999. "Claude Lévi-Strauss, aos 90". *Revista de Antropologia*, 42(1-2): 9-25.
- _____. 2004. "Traduzir as Mitológicas". In: C. Lévi-Strauss. *O Cru e o Cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 5-18
- _____. 2008 "Lévi-Strauss: Aberturas". In: C. N. Toledo et. al. (ed.). *Marxismo e Ciências Humanas*. Campinas: Editora Xamã/ CEMarx/Fapesp. pp.17-39.
- PIAGET, Jean. 1979 [1968]. *O Estruturalismo* (Tradução: Moacir Renato de Amorim). São Paulo: Ed. Difel.
- PRADO Jr. Caio. 1971 *O estruturalismo de Lévi-Strauss e o marxismo de Louis Althusser*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense.
- SAHLINS, Marshall. 2003 [1979]. *Cultura e Razão Prática* (Tradução: Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SCHNEIDER, David & BOOM, James. 1974. "Kinship vis-à-vis Myth Contrasts in Lévi-Strauss' Approaches to Cross-Cultural Comparison". *American Anthropologist*, 76(4): 799-817.
- SEBAG, Lucien. 1964. *Marxisme et structuralisme*. Paris: Payot.
- SILVA, Ludovico. 2012 [1975]. *O Estilo literário de Marx* (Tradução: José Paulo Netto). São Paulo: Expressão Popular.
- STOCZKOWSKI, Wiktor. 2008. *Anthropologies rédemptrices: le monde selon Lévi-Strauss*. Paris: Hermann Éditeurs.
- TOPOLSKI, Jerzy. 1973. "Lévi-Strauss and Marx on history". *History and Theory*, 12(2): 192-207.
- TURATTI, Maria Cecília Manzoli. 2011. *Antropologia, Economia e Marxismo: uma visão crítica*. São Paulo: Alameda.
- VANZULLI, Marco. 2005. "Althusser sobre Lévi-Strauss e o Estatuto da Antropologia Cultural". *Campos*, 6(1-2): 175-195.

Recebido em 9 de abril de 2021.

Aceito em 16 de julho de 2021.

Relato de pesquisa

Relato de experiência: a velhice, a proximidade da morte e a morte

Alexandre de Brito Alves

Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Pará¹

alexandrehistoria2010@gmail.com

Resumo

Este relato de experiência alterca, a partir de minhas vivências com pessoas idosas, as dificuldades e incertezas destas diante da iminência da morte. As considerações apresentadas são oriundas dos contatos e diálogos realizados por mim com idosos quando Agente Comunitário de Saúde, em Bragança (cidade localizada no nordeste do estado do Pará), entre os anos de 2013 e 2018. Como exemplos, foram analisadas cinco pessoas que tive a oportunidade de conhecer e posteriormente sentir “estranheza” em ver seus corpos mortos.

Palavras-chave: idosos; velhice; morte.

Abstract

This experience report discusses, from my contacts with elderly people, their difficulties and uncertainties in the imminence of death. The considerations presented here come from contacts and dialogues carried out by me as a Community Health Agent (ACS), in Bragança (city located in the Northeast of the State of Pará), between the years of 2013 and 2018. As examples, I analyzed five people whom I have had the opportunity to meet and later feel “awkward” about seeing their dead bodies.

1 Mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (PPGSA-UFPA).

Keywords: elderly; old age; death.

“A morte, surda, caminha a meu lado
E não sei em que esquina ela vai me beijar”
(Canto para Minha Morte, Raul Seixas)

Introdução

Em 2013, quando comecei a trabalhar como Agente Comunitário de Saúde (ACS) em Bragança-PA² não imaginava criar laços cordiais com as pessoas, sobretudo com as idosas, que pareciam ser as mais solitárias dentre todas as que eu atendia. Os contatos com estas, mesmo nos momentos mais tensos, foram ocasiões para muitas aprendizagens, mas, também, oportunidades para reflexões sobre o sentido da *vida* e da *morte*, “conceitos” opostos presentes nas entonações cotidianas destas.

O ACS é um profissional ligado a Atenção Básica que tem como função a promoção e a prevenção da saúde das pessoas. Seu trabalho é visitar as residências e conseqüentemente falar dos programas de saúde, das vacinas e da prevenção de doenças que podem afetar os moradores, ele “foi criado em 1991 pelo Sistema Único de Saúde (SUS) a fim de colocá-lo como elo entre a comunidade e o médico” (Jesus; Gil & Linda *sem data da publicação*: 01). Este profissional trabalha comumente em uma Unidade Básica de Saúde (UBS), vinculado à atenção básica de sua cidade, e atua num território demarcado pelos órgãos competentes que gestam a saúde em seu município. Como consta no Art. 3º da lei nº 11.350, de 05 de outubro de 2006, “o Agente Comunitário de Saúde tem como atribuição o exercício de atividades de prevenção de doenças e promoção de saúde, a partir dos referenciais de Educação Popular em saúde”.³

Esse profissional também tem como atribuição a realização de ações domiciliares e comunitárias, individuais ou coletivas, que devem ser desenvolvidas de acordo com as diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS). Suas atividades ocorrem com as pessoas da área onde atua, podendo acontecer nas residências particulares, como casas, e também em lugares públicos, como escolas, por exemplo. Ele é a via direta entre o usuário do SUS e os profissionais (médicos, enfermeiros e outros) do sistema de saúde pública, uma vez que, pela rotina de sua atividade, conhece as dificuldades e as doenças das pessoas que atende.

2 Cidade localizada no nordeste do estado do Pará, a 210 km de Belém, capital do estado. Disponível em: www.viagemturismoaventura.blogspot.com. Acesso em: 13 fev. 2019.

3 Disponível em: www2.camara.leg.br. Acesso em: 13 de fev. 2016.

Além do que foi dito, o ACS também é responsável por cadastrar as famílias das casas as quais visita. Por meio deste profissional, é possível obter informações sobre a realidade do domicílio e os focos de doenças que ocorrem na localidade onde atua. Ele orienta e presta atendimento às pessoas da área a fim de preservá-las de possíveis enfermidades. Como regra, o SUS exige que o Agente more na comunidade onde trabalha para facilitar os contatos com as pessoas e destas com a Unidade de Saúde responsável.

Com efeito, durante os cinco anos em que exerci a profissão, tive a oportunidade de conhecer idosos⁴ que me receberam em suas residências e contaram-me sobre seus amores, perdas, doenças, medos, saudades, frustrações e decepções, enfim, falaram-me de suas experiências particulares. Desta feita, as reflexões presentes neste relato são oriundas de minhas experiências auxiliando pessoas “velhas”, quando visitava suas casas e ouvia suas incertezas quanto ao futuro muito próximo, isto é, a morte que se aproximava a cada instante.

Em minhas visitas levava um caderno em que escrevia os pedidos de informações dos usuários do SUS, em tais estavam as anotações dos dias em que ocorreriam as campanhas de vacinas, o atendimento da pediatra, do médico, dos enfermeiros, da odontologista e de outros profissionais. Em algumas ocasiões também marcava as fichas para consultas quando o cliente não podia, por variadas questões, deslocar-se até a unidade que lhe cobria. Foi exatamente nestes cadernos que realizei algumas anotações acerca das condições de saúde dos idosos e, portanto, “notei” o que estava oculto nas vozes, expressões e silêncios: *o medo da morte*. Portanto, as fontes bases para este estudo foram anotações em ‘diários’ de trabalhos e as reminiscências das experiências diretas com os “velhos”, entre os anos de 2013 e 2018.

A fim de preservar a identidade dos finados; estes são apresentados nestas páginas apenas pelo primeiro nome, a saber: Cassiano, Romão, Almerinda, Antônio e Francisca. Todas as personagens aqui “exibidas” residiam no Bairro X, lugar onde trabalhei naquele período.

No primeiro momento do texto apresento as impressões das experiências com os “anciãos”, faço um relato sobre suas condições de vida e de saúde; o leitor, então, terá contato com as tramas psicológicas das personagens, principalmente com suas dificuldades. A seguir discuto sobre o papel do trabalho e como a ausência da atividade afeta a vida dos aposentados e também a respeito das certezas e incertezas quanto à continuidade da existência após a morte, dando enfoque aos aspectos religiosos dos sujeitos sociais.

4 Considera-se “pessoa idosa”, para fins deste estudo, aquela com 60 anos ou mais, como caracterizada pela Organização Mundial de Saúde (OMS). Disponível em: <http://pt.m.wikipedia.org>. Acesso: 13 de fev. 2019.

Então, atencioso leitor, seguem as histórias.

Senhor Cassiano

Entre os sujeitos sociais apresentados aqui o Senhor Cassiano foi aquele com quem estive menos tempo em contato, pois ele faleceu quando completei quatro meses no trabalho. No momento em que o conheci ele tinha 82 anos, casado com Dona Alice há mais de 50. Morava na Rua P. P, acompanhado, além de sua esposa, de uma filha, Rosângela, e de um casal de netos adolescentes. Quando visitava a residência, sua descendente recebia-me na porta. Normalmente, enquanto eu estava conversando com ela, ele aproxima-se, comumente trajando uma bermuda *jeans* e um longo chapéu: - “Ei, eu era jogador, jogava muita bola”,⁵ dizia, apontando o dedo em direção à rua. Ele falava muito baixo e muitas das suas palavras eu não compreendia. Rosângela dizia que ele estava, há alguns meses, sofrendo com o *Alzheimer* e que por isso seu intelecto e sua linguagem “estavam confusos”. Visitei, quando ele estava vivo, quicá, umas cinco vezes sua morada.

Um dia, ao entrar em sua casa, me deparei com a notícia de que o velho jogador estava muito doente, sofrendo muitas dores no pulmão. Ele estava numa rede⁶, demasiadamente magro, não falava, apenas emitia gemidos, atirando constantemente o lençol sobre seu rosto. Verifiquei sua pressão arterial e me encarreguei de retornar na outra semana em companhia da enfermeira Fernanda a fim de prestar-lhe atendimento. Ao voltar junto da profissional, deparamo-nos com a casa cheia de pessoas: “papai morreu”, falou-me Rosângela. O corpo estava no meio da sala e um grupo de pessoas o observava. O que fazer nesta hora? Abraçamos Dona Alice e Rosângela, e lamentamos muito o ocorrido. A causa da morte do Senhor Cassiano foi uma Pneumonia, que já bastante avançada comprometeu totalmente seu pulmão. Esta foi a primeira vez que lidei com a morte no trabalho.

Senhor Romão

O Senhor Romão, 84 anos, era casado com Dona Almerinda desde quando tinha 20 anos. Além de sua esposa, morava com uma filha e uma neta. Esse foi um dos personagens que mais tive contato, porque visitava frequentemente seu lar. Quando passava à frente de sua residência o observava à janela de uma “salinha”, onde ele sentava para escrever em manhãs e em tardes. Apesar de ter estudado somente parte do Ensino Primário, ele gostava

5 A vizinhança dizia que o Senhor Cassiano era um excelente zagueiro.

6 Material feito de pano, utilizado pela população do norte e do nordeste do Brasil para dormir ou descansar.

das letras, tinha o hábito de registrar os fatos que ocorriam na cidade, sobremaneira os que diziam ser os mais importantes, em um caderno de brochura – ele inclusive, mostrou-me algumas vezes seus descritos. Além disso, também guardava documentos como jornais, cartas, comprovantes de pagamentos e outros. Comumente quando passava à porta de sua residência ele me chamava para aferir sua pressão arterial.

Ele se mostrava bastante conhecedor das estórias e histórias do município, e todos da vizinhança o conheciam como um grande memorista e guardador de materiais antigos. Seu Romão aparentava ser um homem saudável e dizia conseguir fazer muitas das coisas que realizava quando jovem, tais como: cortar o alimento para o cozimento, ir ao supermercado e trazer as compras feitas; além de “garantir” carregar materiais que exigiam maiores esforços físicos, impossível à maioria dos senhores com sua idade.

Porém, no início de 2015 ele passou a estar doente constantemente. Foi levado pela família ao hospital Santo Antônio Maria Zacarias, de onde retornou após uma semana. Não gostava de clínica ou qualquer estabelecimento médico, dizia, “quero morrer na minha casa”. O idoso foi diagnosticado com uma infecção urinária, todavia, resistia em tomar remédio, mesmo com o incentivo da família. Eu, juntamente com a enfermeira, tentava convencê-lo a tomar as pílulas. Diante de nós ele se mostrava disposto a seguir as orientações, entretanto, sua esposa e seus filhos diziam que as cuspiam, se recusando, a qualquer custo, a utilizar a medicação. Sua recusa tendia a agravar sua situação e imaginávamos que brevemente ele viria a óbito. Passados três meses, ele passou a ficar acamado, sob os cuidados de sua esposa e de seus filhos. O tempo estava acabando para o Senhor Romão.

Apesar da morte iminente, o idoso se mostrava bastante tranquilo, conversava com dificuldade, e nas vezes que o atendemos ele nos agradeceu bastante pelas visitas. Este ficou acamado por cerca de três meses, até sua partida.

Numa manhã de sexta-feira, quando eu saía ao trabalho, estando, ainda, às proximidades de minha residência, o filho do nosso personagem ligou-me: “Papai morreu! Vamos cuidar da certidão de óbito”. Durante a madrugada o velho faleceu. Antes de partir ele chamou seus filhos, pedira perdão por seus erros. Ele “morreu tranquilo, virou a cabeça para o lado, e sua respiração parou”, disse-me Dona Almerinda, sua esposa, uma semana após a partida do marido, numa conversa que tivemos na sala do lar desta.

Quando conversamos sobre, o Senhor Romão considerava a morte como algo normal, falava dela sem medo, porém, apegando-se sempre à fé dizia: “eu vou morrer, e vou para céu”. Católico praticante rezava às tardes e também antes de dormir (às noites). Quando o via, ele geralmente estava com um terço em mãos. Sua interpretação religiosa

tratava em grande parte do juízo final, quando Jesus retornará para ‘julgar os vivos e os mortos’: “tenho que rezar, meu filho, o tempo está terminando”, dizia-me algumas vezes. Durante nossas conversas ele nunca tentou me converter à sua fé, geralmente fazia breves comentários sobre a Bíblia e sobre a necessidade de seguir os ensinamentos de Jesus Cristo para lhe propiciar esperança em dias melhores. Acaso tentasse me converter como fizeram outros idosos, eu, provavelmente, omitiria minhas crenças ou descrenças, pois entendi que a crença em um Ser Superior e na vida *post-mortem* ajudava-o com a compreensão do fim como algo necessário para partir ao “outro lado”. Ele, inclusive, não depositou dúvidas sobre a continuidade da vida.

Eu estive presente na sua sepultura, ajudei seu filho a ajustar a certidão de óbito. Passado aquele dia, nunca mais eu vi o velho Romão. A sala onde vivia ficou só, o homem que acenava com as mãos para que eu pudesse atendê-lo desapareceu, restou somente o cômodo onde trabalhava repleto de papéis e a memória de Romão “pairando ao vento”.

Senhora Almerinda

A Senhora Almerinda tinha 88 anos quando eu a conheci. Às vezes que passava à frente de sua residência, a via, na maioria das circunstâncias, sentada em uma cadeira no pátio da sala. Morava com suas filhas: Dona Benedita e Dona Carmelita, que também eram de idades bastante avançadas. A segunda, inclusive, sofria com o diabetes *mellitus* e a obesidade, enquanto que a primeira tinha uma deficiência no pé esquerdo, o que, entretanto, não lhe impedia de fazer as atividades no lar.

No que se refere à Senhora Carmelita, a elevada idade e a obesidade atrapalhavam em muito suas locomoções: “é muita coisa para um corpo só, meu filho!”, dizia ela quando mencionava as suas enfermidades, quais sejam: diabetes *mellitus*, hipertensão arterial, reumatismo e osteoporose que lhes impediam da se movimentar no lar. Esta também me falou da morte: “quero morrer na minha casa!”, dizia, com entonações leves, sempre transpirando um silêncio após cada menção ao fim da vida. Assim como o Senhor Cassiano, sua voz era “comprimida” e eu tinha muitas dificuldades em compreender algumas palavras, no entanto, sua fisionomia era leve e ela parecia bastante tranquila.

Suas filhas falavam: “a velinha quer ser independente”. Isto porque Dona Almerinda, mesmo com todas as dificuldades, evitava pedir ajuda, esforçava-se para caminhar segurando-se nas divisórias e nos móveis e imóveis da casa. Um dos filhos residente em Bragança organizou o espaço da casa para que ela circulasse segurando-se às paredes a fim de evitar acidentes domésticos. Nesta fase da vida há muitos riscos no que concerne

aos movimentos nas residências e também à manipulação de objetos cortantes como facas, por exemplo.

O banheiro, com efeito, é um cômodo propenso a acidentes, quedas e fraturas, principalmente. É difícil aos idosos aceitarem a condição de dependência para fazerem suas necessidades fisiológicas – imagine-se, de repente, voltando à condição de criança, de ter que depender dos adultos para fazer sua higiene, coisas que nos acostumamos a fazer, individualmente, ao longo da vida. Aí está um problema, as doenças e as degradações do corpo causadas pela velhice impedem o indivíduo de fazer as atividades que cotidianamente realizava em sua jovialidade. Entretanto, os “velhos” insistem que são capazes de realizar suas necessidades sós, e, portanto, em várias ocasiões sofrem acidentes que podem ampliar suas dificuldades e agravar mais ainda suas doenças.

A obesidade, problema enfrentado por Dona Almerinda, também engendra dificuldade à vida de muitos “velhos” no Brasil. Segundo o Dr. Paulo Brambilla “com o envelhecimento, o ganho de peso é comum para homens e mulheres, principalmente depois dos 50 anos [...] isso acontece porque as pessoas perdem massa muscular com o envelhecimento, menos aquelas ativas fisicamente”⁷. Entretanto, há um tempo no qual o corpo está tão debilitado que exercícios físicos são impossíveis: é “quando o tempo se esgota”, e com ele o corpo que deixar de se movimentar, o ponteiro do relógio torna-se praticamente imóvel até parar definitivamente.

Voltando à Senhora Almerinda, quando verificava sua pressão arterial o resultado era normalmente o aceitável pela comunidade médica: 120 x 80. Durante os cinco anos em que visitei sua residência ela não apresentou qualquer quadro de alteração de pressão arterial ou de diabetes. Sempre acompanhada por suas duas filhas, ela recebia o apoio necessário a uma pessoa de sua idade, pois “a gente fez um banheiro adequado para ela, pra evitar se machucar”, disse Dona Carmelita. E, assim, agarrando-se às paredes, que Dona Almerinda caminhava pela residência.

A morte de Dona Almerinda aconteceu em março de 2017, eu estava retornando de férias quando fui avisado do fato. “Morreu Dona Almerinda (...) vai lá visitá-la”, ouvi de uma vizinha quando regressei ao trabalho. Fiquei bastante impactado pelo ocorrido, afinal, ela estava muito bem de saúde quando me afastei do trabalho. Entretanto, a uma pessoa acima de 80 anos o falecimento é sempre algo iminente. Obviamente, a morte é algo próximo a qualquer pessoa, independentemente da idade ou do estado de saúde, um descuido, uma escolha equivocada, uma situação de risco, enfim, a morte pode ocorrer em qualquer esquina a qualquer momento. Lembrando a letra da música de Raul Seixas, “a

7 Disponível em: www.drpaulobrambilla.com.br. Acesso em: 13 de fev. 2019.

morte, surda, caminha a meu lado e não sei em qual esquina ela vai me beijar”⁸. Porém, a um jovem ou a uma pessoa de meia idade esta parece distante, pois o fato de estarmos sempre preocupados com o trabalho, com os nossos relacionamentos amorosos, com as amizades e outras coisas nos distancia dos pensamentos relacionados ao fim da vida. Todavia, a um idoso isto é algo recorrente, principalmente, àqueles que estão impossibilitados de fazer alguma atividade física ou intelectual. Os braços e as pernas não suportam as atividades físicas, os olhos não conseguem ler, assistir TV ou ver as pessoas, o que resta então ao “velho”? Esperar, esperar pela morte, que está próxima. Tive a impressão de que para eles essa é uma situação demasiadamente desconfortável. Daí que é necessário ouvi-los, escutar suas histórias de vida e suas inquietações, além de prestar-lhes toda a assistência necessária a um final de vida tranquilo. A velhice, sem dúvida, é o momento em que acertamos as contas com o passado, quando o peso da vida se “faz sentir” em nossas costas.

Dona Almerinda faleceu durante a noite, teve uma parada cardiorrespiratória, vindo a morrer rapidamente.

Senhor Antônio

O Senhor Antônio foi, entre as personagens citadas neste estudo, aquela com quem tive menos contatos. Ele foi morar na Travessa Y em 2017, junto com sua esposa. Já bastante idosos, foram residir junto à filha, Dona Benedita. Ele era fechado, de poucas palavras. O gesto mais expressivo deste quando eu estava próximo era erguer o braço para frente para eu medir sua pressão arterial. Sua morte aconteceu numa manhã de segunda-feira. Eu estava no posto de saúde quando recebi um telefonema de Benedita informando sobre a partida de seu genitor. Imediatamente desloquei-me à sua residência, deparando-me com o mesmo, morto à cama. Um funcionário da funerária e eu colocamos o corpo na sala da residência para o posterior funeral.

Senhora Francisca

A morte de Dona Francisca foi, para mim, muito chocante. Ela tinha problemas de saúde como osteoporose, diabetes e pressão alta. Eu visitava com muita frequência sua casa e ela recorrentemente pedia que eu marcasse consultas com o médico e/ou enfermeiro na unidade básica de saúde onde trabalhava. Ela era casada com o Senhor Modesto há mais de 50 anos. A Senhora Francisca comumente reclamava de dores nos músculos e na coluna

8 Música “Canto para minha morte”. Autoria e interpretação de Raul Seixas.

e de falta de ar, embora suas filhas dissessem que ela não tomava os remédios indicados pelos médicos, de modo que os mesmos ficavam acumulados e/ou jogados nos fundos das gavetas dos móveis.

Num domingo ela me encontrou enquanto caminhava às proximidades de sua residência e pediu-me que anotasse uma ficha (agendamento de consulta) para si. Mesmo relutante (pois ela, na maioria das vezes, faltava às consultas) assumi o compromisso; além disso, tal não era função do ACS, entretanto, reconhecia as dificuldades e procurava auxiliar o usuário nesse sentido. A consulta foi marcada para uma terça-feira, contudo, na segunda, quando estava na área de trabalho, recebi uma informação por parte de um cidadão de que a senhora tinha sofrido um derrame cerebral e estava no Hospital Santo Antônio Maria Zacarias. Seu Modesto disse-me que tudo aconteceu rapidamente, que ela começou a “colocar sangue pela boca” e a única solução foi transportá-la ao hospital. Ela não resistiu e morreu sete dias após sua entrada na clínica. A morte desta mulher deixou-me bastante entristecido, pois compreendi na prática o quanto o dia da morte é incerto, uma vez que num instante qualquer tudo se acaba, o que era massa viva vira morte, e, logo, tudo desaparece. Acompanhei o sepultamento numa manhã muito chuvosa no Cemitério Campo da Saudade, em Bragança. Com choros e cantos religiosos, Dona Maria foi embora.

Durante os anos em que trabalhei na saúde a vida oportunizou-me a conhecer as pessoas mencionadas, acompanhei seus sofrimentos, medos e incertezas quanto a seu destino: a morte. Em nossas conversas, em grande parte, havia menções por parte delas acerca do que ocorrerá depois da vida, uma vez que reconheciam que o fim estava próximo. O mais protuberante era o fato de que cada uma encarava seu destino de maneira bastante particular, visto que enquanto Dona Almerinda falava do fim com um caloroso sorriso, o Senhor Antônio irritava-se ao mencionar o que posteriormente lhe aguardava.

Cada pessoa encara o fim de sua existência de uma maneira diferente, isto depende muito da personalidade de cada uma e também de sua experiência com o “mundo”. Quanto à ideia muito propagandeada na TV de que a velhice é a “melhor idade”, o que notei em minhas experiências foi que esta, ao contrário, é momento de estresses, medos e incertezas. Além disso, as conversas com os idosos, em muitos contatos, reportam-se a um momento da vida em que o abandono dos filhos, principalmente, é recorrente.

Os filhos quando crianças e adolescentes ficam nas casas dos pais, todavia, se retiram quando constituem famílias, ou quando migram a outros locais em busca de empregos ou oportunidades para ganhar a vida e adquirir independência em relação aos genitores. Alguns passam a residir em locais distantes, portanto, vêm às casas de seus ascendentes apenas algumas vezes ao ano, geralmente em período de férias ou feriados.

Porém, o mais chocante é o fato de que muitos filhos, mesmo morando às proximidades das residências dos idosos, se afastam totalmente das vidas destes, deixando-os em total abandono.

A falta de acompanhamento, amizade e carinho corroboram numa vida de estresse e sentimento de abandono por parte de muitos idosos.

Os idosos e o trabalho

Quando jovens, os hoje idosos se dedicavam ao trabalho, mesmo àqueles de rotina demasiadamente cansativa como os realizados na agricultura e na pesca, realidade predominante nas labutas dos “velhos” de Bragança. Um estudo clássico sobre este assunto foi *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, elaborado pela psicóloga brasileira Ecléa Bosi. Na obra, a pesquisadora mostra as dificuldades dos “velhos” imigrantes com o abandono e a impossibilidade de labutar na cidade de São Paulo em meio ao processo de industrialização e crescimento econômico que a metrópole vivia na segunda metade século XX. Apesar de seu estudo ter sido realizado noutra realidade social, notou-se algumas características semelhantes ao que ocorre com os “velhos” em Bragança, tais como a solidão e o sentimento de inutilidade social diante da velhice e a incapacidade ao trabalho.

Os “velhos” aqui analisados sentiram-se impossibilitados principalmente porque os trabalhos que realizaram eram “braçais”, em grande parte na agricultura e na pesca, no caso dos homens, e de natureza doméstica, no caso das mulheres. As dores nos ossos a quando realizavam qualquer atividade que exigia esforços deixava-os bastante irritados com o período da vida o qual estavam vivendo, pois não ter outra atividade para distrair a mente causava-lhes muita inquietação. Isto foi algo frequente entre os idosos com quem tive a oportunidade de conversar. Frisa-se que estar alijado do mundo do trabalho alude, na maioria das vezes, a “estar alijado de outros locais sociais, implica na criação de barreiras que impedem a participação do velho nas outras dimensões da vida social” (Mercadante 1998: 28). O trabalho, neste aspecto, tem função material de existência, entretanto, também tem um sentido simbólico, pois permite aos homens se reconhecerem enquanto parte da coletividade.

É importante discorrer que os senis aqui analisados pertenciam às classes baixas da sociedade brasileira, pessoas pobres que não tiveram acesso à instrução escolar ou, noutros casos, em que a permanência na escola foi dificultada por uma série de questões relacionada às suas condições de vida, a saber: a necessidade de trabalhar para ajudar os

pais a manter a casa e a família; os esforços descomunais para deslocarem-se à escola, que, geralmente, se localizava distante de suas residências. Eles contaram-me que nas décadas de 1940, 50 e 60, períodos em que eram crianças ou adolescentes, havia poucas escolas públicas na região bragantina. Em grande parte, o acesso ao saber era regalia das classes com maior poder financeiro e dos habitantes das áreas urbanas. Em algumas ocasiões percebi certas frustrações por não terem estudado, isso foi recorrente nas entonações do Senhor Romão, que quando pegava a papelada onde estavam seus manuscritos repetia: “faço isto só com a 4ª Série”, afirmando que mesmo com pouca instrução conseguia escrever. Seu interesse pelas letras destoava da sua condição social e de seu nível de estudo.

É importante dizer que as práticas de leituras e de atividades criativas se apresentam como relevantes para manter a mente ocupada, mesmo em período de “decadência” do corpo. Ao internalizar as lembranças, essas pessoas tendem a sofrer menos com as dificuldades da terceira idade, porque com a drástica diminuição da força física, resta apenas a mente como instrumento de trabalho e de distração.

O Brasil, assim como outros países ditos em “desenvolvimento”, vivencia o processo de envelhecimento de sua população. Isto se explica por situações há tempos identificadas pelos especialistas como, por exemplo, a baixa natalidade em função de as mulheres e os homens (também) escolherem não ter filhos, ou, em muitos casos, terem apenas um ou dois rebentos – quantidades menores do que tinham as mulheres há cerca de 50 anos atrás, quando o número de filhos por mulher variava entre 4 a 14; havia casos de mães com até 18 filhos, quantidade, esta, exagerada para muitas pessoas em nossos dias. Mas por que mudaram estes “padrões”?

Atualmente a criação de métodos contraceptivos pelo avanço das ciências da natureza propicia às mulheres ou aos casais optarem em não gerar filhos ou ter preferencialmente um ou dois rebentos. As dificuldades da vida moderna como o desemprego; o aumento do custo de vida, da violência, da insegurança; os compromissos com os estudos e os trabalhos, são, possivelmente, fatores que influenciam as pessoas a não terem descendentes. Ora, estes fenômenos sociais terão como consequência o envelhecimento populacional no futuro. Tal pode ser constatado na pesquisa feita pelo Estudo Global sobre o Envelhecimento e a Saúde Adulta da Organização Mundial da Saúde (OMS), em 2007. Neste consta que “no ano de 2050, as pessoas com mais de 60 anos representarão 32% da população mundial, triplicando dos 705 milhões atuais para quase dois bilhões” (Correa 2009: 43). Nesta realidade se incluíram tanto os países desenvolvidos (europeus em grande parte), que já vivem este processo, quanto os países em “desenvolvimento”, que passaram a vivê-lo neste início de milênio. Marianna Borges

(2007) analisando o censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2000 avalia que o contingente de idosos no Brasil de então era 8% do total da população. A projeção do Instituto é que, em 2020, 30 milhões, ou seja, 13% do total da população, será idosa.

No Brasil, o Estado e a sociedade civil devem assumir a responsabilidade de propiciar condições adequadas de vida aos idosos, que, em nossos dias, já compõem grande parte de nosso organismo social. Eles estão nos ônibus, nas ruas, nas filas de bancos, nas estradas, nos hospitais, em toda parte os encontramos realizando suas tarefas cotidianas. Muitos são constantemente desrespeitados pelos jovens, às vezes agredidos fisicamente e/ou verbalmente. O Estatuto do Idoso (Lei Federal nº10.741 de 01 de outubro de 2003) estabelece os direitos da pessoa idosa, entretanto, a falta de conhecimento das leis, como é *práxis* em nossa sociedade, faz com que muitos idosos não tenham seus direitos respeitados.

As certezas e incertezas quanto à vida pós-morte

Em todos os idosos havia a crença na vida após a morte, decorrência da devoção religiosa. A fé e a crença noutra vida diminuem o sofrimento e as dificuldades inerentes à velhice. Ora, eu que “não sou religioso” adaptei-me às conversas “teológicas”, pois, com elas, em diversos momentos, falávamos da vinda de Jesus Cristo e do juízo final. Meus conhecimentos dos textos bíblicos auxiliavam-me naqueles momentos, pois que, em diversas vezes, passávamos manhãs ou tardes dialogando sobre estes assuntos. Evidentemente, eu ficava, predominantemente, na condição de receptor, uma vez que receava que minhas opiniões sobre aqueles assuntos provocassem estranhamentos aos ouvintes. Foi dessa maneira, ouvindo muito e falando pouco, que apreendi muitas “coisas da vida” com os saudosos de que procurei colocar partes nestas páginas.

Os idosos mencionavam a vida após a morte como possibilidade. No entanto, na calmaria de seus semblantes e no tom silencioso de suas vozes foi possível notar certas preocupações. Para onde iremos? O que acontecerá com minha alma? Será que existe, de fato, vida após a morte? Essas são perguntas que parecem, em certas ocasiões, perturbar a mente até mesmo dos idosos religiosos? Ora, segundo os evangelhos, até Jesus Cristo ficou “angustiado” antes de sua morte; imagine uma pessoa “comum”.

Com efeito, a crença na vinda do “Messias” e na vida *post mortem* ajuda aos idosos enfrentarem a iminência da morte e o desconforto que esta propicia.

Considerações finais

No relato descrito procurei refletir sobre as experiências com pessoas idosas que faleceram quando exercia as atividades de ACS. Escrever este texto foi uma experiência um tanto quanto diferente, pois tratei de ajustar a lente nas tramas e nas dificuldades dos personagens presentes. Evitei o formalismo estético científico procurando propiciar uma linguagem literária às histórias descritas. Trata-se de um relato baseado em experiências pessoais. Em grande parte, os descritos advieram das reminiscências do autor, por conta disto, as histórias permeiam domínios imaginários e também reais, transitando entre os campos da ficção e da realidade.

Penso que o estudo também é importante para a reflexão acerca das condições de vida dos idosos no Brasil que, como indicam os dados apresentados nos últimos anos, cresceram em termos percentuais. A sociedade brasileira necessita preparar-se para lidar com aumento da quantidade de idosos.

Quanto à morte (compreendida como *tabu* em nossa cultura), tratei de mostrar as dificuldades, os receios e as incertezas que os “velhos” sentem antes de esta ocorrer. O apego à fé e às crenças na vida após a morte conforta-os e os encoraja ao enfrentamento do “fim da existência”.

Referências

- BORGES, Marianna Braga. 2007. *A produção de conhecimento sobre o envelhecimento humano: aspectos históricos e sociais*. Monografia de Graduação. FACS, Centro Universitário de Brasília.
- BOSI, Ecléa. 2007. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CORREA, Mariele Rodrigues. 2009. *Cartografias do envelhecimento na contemporaneidade: velhice e terceira idade*. São Paulo: Editora UNESP/Cultura Acadêmica.
- MERCADANTE, Elizabeth. 1998. “A velhice: culturas diversas, temporalidades distintas”. *A Terceira Idade*, 14: 19-30.
- JESUS, Gilmar; GIL, Joselaine Loubaque; LINDA, Raisia da Silva B. 2019. “Agente comunitário de Saúde”. Disponível em <<https://facsapaulo.edu.br/wp-content/uploads/sites/16/2018/05/ed2/4.pdf>>. Acesso em: 16 fev. 2019.

Recebido em 31 de julho de 2019.
Aceito em 14 de abril de 2021.

Caderno de imagens

Pode uma cidade-fantasma ter gente, festa, patrimônio?
Interstícios entre (sobre)viver e resistir em contextos de conflito
socioambiental

Luana Carla Martins Campos Akinruli¹

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Minas

luanacampos@insod.org

Samuel Ayobami Akinruli²

Doutorando em Ciência da Informação pela Universidade Federal de Minas

ayobami@insod.org

Resumo

O crescimento exponencial dos interesses minerários em Miguel Burnier, distrito do município de Ouro Preto (Minas Gerais, Brasil) está sintonizado a um contexto de ampliação minerária experienciado no politicamente chamado de “Quadrilátero Ferrífero-Aquífero” e que reflete a expansão das fronteiras da indústria extrativa mineral no Brasil o que também é evidente na América Latina. Como os impactos socioambientais decorrentes desse contexto são experienciados pela comunidade? Quais lutas e resistências são travadas no embate pelo direito a existir? Estas são algumas questões propostas nesse ensaio fotográfico resultado de pesquisas etnográficas realizadas a partir do ano de 2013, que demonstra os processos de litígios relacionados aos direitos fundamentais

- 1 Realiza residência de pós-doutorado no Departamento de História (UFMG). Doutora em Antropologia com ênfase em Arqueologia (UFMG). Mestra em História Social da Cultura (UFMG). Licenciada em História (UFMG). Coordenadora de Projetos e Pesquisas do Instituto de Inovação Social e Diversidade Cultural (INSOD).
- 2 Doutorando em Ciência da Informação (UFMG), realizou estágio doutoral no GRIPIC/CELSA Sorbonne Université (França). Mestre em Propriedade Intelectual e Inovação Tecnológica (UFMG). Especialista em SIG – Geoprocessamento e Modelagem Ambiental (UFMG). Bacharel em Economia (UFMG e LASU). Diretor de Gestão da Inovação do Instituto de Inovação Social e Diversidade Cultural (INSOD).

da comunidade, como as prerrogativas legais sobre seu território e sua memória. Neste estudo de caso, o patrimônio cultural expôs tanto os procedimentos bastante seletivos do ato de lembrar e esquecer, quanto as dinâmicas dos usos sociais do patrimônio em suas imbricadas relações entre a defesa de identidades, territórios e memórias.

Palavras-chave: Conflito Socioambiental; Patrimônio; Memória; Território; Identidade.

Abstract

The exponential growth of mining interests in Miguel Burnier, a district of Ouro Preto municipality (Minas Gerais, Brazil) is attuned to a context of mining expansion experienced in the so-called Quadrilátero Ferrífero-Aquífero thereby reflecting the expansion of the boundaries of the mineral extraction industry in Brasil just as evidences in Latin America. Thus, how are the socio-environmental impact, resulting from this context, experienced by the community? What struggles and resistances are encountered in the struggle for the right to exist? These are some of the questions proposed in this photographic essay resulting from ethnographic research conducted since the year 2013, which demonstrates the litigation processes related to the fundamental rights of the community, such as the legal prerogatives over its territory and its memory. In this case study, cultural heritage exposed both the rather selective procedures of the act of remembering and forgetting, and the dynamics of the social uses of heritage in the imbricated relations between the defense of identities, territories and memories.

Keywords: Socio-environmental Conflict; Heritage; Memory; Territory; Identity.

Primeiro Ato: narrando dissensos

Aqui é uma cidade-fantasma? A ideia de morte da comunidade assombra a vida dos seus moradores, marca um tempo rejeitado na cronologia inimaginável. Amedronta o porvir que sinaliza a destruição de um território, de comunidades. Imprime um horizonte de remoções forçadas, deslocamentos de populações, perdas das referências materiais e simbólicas. Indica para o pesquisador as contradições do ser humano que ao mesmo tempo em que manifesta o compromisso de manter seus vínculos identitários com a coletividade, é incorporado à lógica de um liberalismo sem limites que o coopta pela necessidade do emprego, pela sedução de promessas de melhoria da sua vida individual.

Estamos em Miguel Burnier, um dos treze distritos de Ouro Preto, município do Estado de Minas Gerais, Brasil, que ocupa um território de 177,4 km², ou seja, 17% da área total de Ouro Preto. E do território de Miguel Burnier, apenas 3,4% da superfície do

distrito ainda não possui interesse mineral, ou seja, 6 km² dispersos em áreas de proteção ambiental e em sua sede urbana. O distrito que territorialmente é o maior do município de Ouro Preto e o mais distante geograficamente da sede, também está na frente em arrecadação: cerca de 43% dos impostos municipais advêm apenas do distrito de Miguel Burnier e, fundamentalmente, da mineração (Akinruli 2017).

Vivemos uma situação de conflito socioambiental, cuja presença do termo social à particularidade do meio ambiente ressalta um cenário no qual os grupos sociais são ameaçados na manutenção de seus modos de ser, viver e existir no mundo (Little 2001; Acselrad 2014). O crescimento exponencial dos interesses minerários em Miguel Burnier está sintonizado a um contexto de ampliação minerária experienciado no Quadrilátero Ferrífero-Aquífero e que reflete a expansão das fronteiras da indústria extrativa mineral na América Latina, em grande medida pressionado pela balança comercial brasileira dependente dos commodities do minério de ferro e, portanto, vulnerável às suas voláteis variações de preço no mercado internacional. E as violências reais e simbólicas manifestadas em formas de coerção baseadas em acordos conscientes e inconscientes entre aqueles que a sofrem e aqueles que a exercem (Bourdieu 2014) são sentidas de forma exponencial na comunidade.

A pesquisa em tela se iniciou no ano de 2013, resultando na tese de doutorado (Akinruli 2018) e na monografia de especialização (Akinruli 2017) que intentaram vislumbrar realidades sobre como as relações entre identidade e território possuem um envolvimento muito específico com o patrimônio cultural local. As imagens aqui apresentadas representam o percurso de pesquisa que mobilizou cruzamento metodológico de campos disciplinares fronteiriços, como da Antropologia, História e Arqueologia, aliado a ferramentas do geoprocessamento no intuito de registrar o confronto entre as referências de memória da comunidade em sua territorialidade em contraposição àquelas traçadas pelos empreendedores e governantes.

A tentativa de construção de uma imagem de Miguel Burnier como cidade fantasma criada por empreendedores e gestores públicos, mas reforçada pelo discurso acadêmico (Bechler & Pereira 2014; Campos 2012; Crespo 2015; Santos 2016) ecoa e gera reflexões, jogos de imagens que reverberam sobre a imagem dessa comunidade, o que é feito para usos políticos muitos estratégicos e até mesmo perversos. Há uma consonância de vozes que tenta reforçar a imagem de aniquilamento do lugar, de arruinamento das estruturas sociais, de abandono de uma noção de coletividade.

Ao afirmar que o local “está praticamente abandonado”, em grande medida, uma visibilidade dedicada à infraestrutura urbana é priorizada em oposição às experiências

de vida, biografias de luta e resistência da comunidade. O que impacta diretamente nas vozes dissonantes que atuam na articulação de desagregação social que existe em Burnier. Os interlocutores dessas narrativas estão situados como agenciadores de uma determinada memória social sobre o lugar que imputa às desqualificações sobre o direito à autodeterminação dos povos, ou seja, o direito de as coletividades decidirem pelo destino de seus territórios, bem como da construção e afirmação de sua própria identidade, o que assume uma voz ressonante na comunidade de Miguel Burnier no panorama atual.

Mas há vozes representantes dos dissensos, como foi confidenciado certa vez por uma moradora de Miguel Burnier em uma situação da Festa do Rosário e, portanto, de encontro de ternos, “se a cidade é fantasma, óia o tanto de assombração que tá nas ruas! Você já viu tanta assombração assim junta?”. O tom de indignação e deboche foi deflagrado ao nos puxar para dentro de sua sala de estar, longe dos olhares dos outros moradores. A interlocução era sempre um movimento pendular: ir e vir, escutar e falar. Todos sabiam que o que se falava poderia ser determinante para a construção da narrativa desejável por alguns e perigosa para outros. Nesse caso, é muito consciente, por parte dos próprios nativos, o poder da informação que eles concedem ao pesquisador.

O risco da perda do espaço vital e da vida da comunidade escapa aos entendimentos dos diversos licenciamentos ambientais que em ritmo acelerado são liberados pelos órgãos ambientais. Em grande parte, são notórios os subdimensionamentos dos impactos causados por um *modus operandi* que atua em consonância com uma produção técnica – e mesmo acadêmica – que negligencia a complexidade da realidade de pesquisa em função de determinados interesses. E manter o silêncio e construir determinadas narrativas de pacificação é muito relevante para a estabilidade dos negócios e das ações do mercado internacional.

A leitura desse espaço torna contraditória a preservação dos bens culturais em um contexto de ampliação dos interesses minerários e de acirramento dos antagonismos sociais. A desqualificação das referências culturais locais, seja em estudos técnicos de licenciamento ambiental e na escuta não sensível da comunidade em pesquisas de campo, seja ainda na obliteração de seu pensamento, promove diversas maneiras de apaziguamento e silenciamentos da importância desse lugar para a memória e história local, regional e nacional, bem como na relação da comunidade com o que lhe pertence.

Essa contradição latente influencia diretamente as formas de conhecimento, interpretação, apropriação, divulgação e proteção do patrimônio e, em última instância, da própria comunidade que se apropria da proteção legal dos bens culturais tombados para o direito à permanência em seu território. A abordagem do patrimônio cultural é

uma das formas de resistência da comunidade frente às discussões sobre o pertencimento e a identidade local, haja vista que subsidia uma discussão profunda e contraditória na comunidade, na qual dois grupos antagônicos disputam sobre o direito de permanecer ou abandonar o distrito de Miguel Burnier, influenciados pela supervalorização dos interesses minerais no local.

Um drama de muitos atos – Epílogo Etnográfico

Pode-se pensar, em sentido figurado, que Miguel Burnier é uma grande mãe e, assim, é a partir dela que a manutenção da vida acontece. Miguel Burnier é aquele(a) que vive para que os outros possam também viver, em seu corpo-território se estabelece o palco do drama.

Miguel Burnier possui muitas identidades, que são controversas em si e manejadas de acordo com a situação ou a conveniência de quem está no poder para decidir. A construção do “nós”, essa categoria pronominal enfatizada pela ideia de coletividade, é decorrente dos conflitos em torno da apropriação e ressignificação do território e, portanto, de sua história, que conduziram a uma espécie de emergência da alteridade no panorama atual de Miguel Burnier.

Nesse contexto, a atividade da memória, individual e coletiva, criada e recriada sucessivamente, intensifica-se e ganha relevo, dando contínuos tons ao passado sob as lentes do presente. A produção da localidade se concretiza, assim, por meio da construção de um novo sentido para o território agora transformado em lugar: espaço preenchido pela memória e pela história, capaz de congrega e unir coletividades as quais reconhecem naquele espaço um lugar em comum. Os diferentes entendimentos sobre a identidade comunal também podem ser usados para desagregar, destruir, desmoronar o senso de coletividade (Gupta & Ferguson 2000).

Para além, mas também inserida nela, existe, em um primeiro olhar, a lógica de dois polos opostos – o da comunidade que luta pela manutenção da coletividade em seu território de uso compartilhado e referendado por sua história em comum *versus* os empreendedores (públicos e privados) que agem sob uma ótica do mercado e que entendem o território como propriedade e, portanto, como mercadoria, um bem de troca que possui sua valorização monetária.

Contudo, existem ainda outras racionalidades em confronto, internamente à comunidade de Miguel Burnier: há aqueles integrantes que resguardam o seu território como o lugar do patrimônio familiar e comunitário, definido pela memória coletiva e materializada pelas referências culturais; mas há também aqueles que por meio de ações

de quebra da estrutura social, desmobilizam e fragmentam a coletividade, de forma a tornar opaca e esfacelada a rede de sociabilidades local. É uma luta por representação sobre o direito de ser e falar pela coletividade, em nome da comunidade. São dissensos sobre o simples direito de existência que ainda se desenrolam no panorama atual.

Há uma quebra de cumplicidade entre a noção de comunidade, de modo que o patrimônio cultural, as manifestações culturais, a cultura local se inserem nessa dinâmica controversa de construção de narrativas sobre o lugar: o que se lembra, o que se esquece, o que se registra. As múltiplas temporalidades do que se identifica enquanto patrimônio cultural e, incluindo os bens arqueológicos, dialogam e estão em contraste de forma cabal com as variáveis configurações do território: as ressignificações dos sujeitos, de suas histórias, de suas memórias e de seu patrimônio são canceladas por estas referências materiais e imateriais, expressados nas imagens a seguir. E, se há um processo deliberado pela destruição dos marcos memorialísticos, seja pelos empreendedores da mineração, pelas consultorias responsáveis pelos estudos de viabilidade ambiental, funcionários públicos municipais e mesmo por um setor da comunidade, tem-se aí um uma situação crítica no que diz respeito aos regimes memoriais dos contextos de conflitos socioambientais. Uma odisseia crônica baseada em uma retórica da perda que acaba se materializando também nas experiências coletivas.

Referências

ACSELRAD, Henri. 2014. "Disputas cognitivas e exercício da capacidade crítica: o caso dos conflitos ambientais no Brasil". *Sociologias* 16(35): 84-105.

AKINRULI, Luana Carla Martins Campos. 2018. *A desconstrução do esquecimento em contexto de conflito ambiental: arqueologia e etnografia da comunidade de Miguel Burnier, Ouro Preto, Minas Gerais*. Tese de Doutorado. PPGAN, Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-BCDH4A>.

AKINRULI, Samuel Ayobami. 2017. *Geoprocessamento para a análise das dinâmicas geoespaciais e temporais do patrimônio cultural do distrito de Miguel Burnier, Ouro Preto, Minas Gerais*. Monografia de Especialização. IGC, Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/IGCM-AX9MUT>.

BECHLER, Rosiane Ribeiro; PEREIRA, Júnia Sales. 2014. "Ouro Preto de todos os tempos: sentidos e efeitos do patrimônio na condição histórica da cidade. *Revista História Hoje* 3(6): 67-90.

BOURDIEU, Pierre. 2014. *Sobre o Estado – Cursos no Collège de France (1989-92)*. São Paulo: Companhia das Letras.

CAMPOS, Fernando Rogério de Lima. 2012. *Miguel Burnier: o lugar em fragmentação*.

Monografia de Graduação. IGC, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

CRESPO, Jeanne Cristina Menezes. 2015. *Das “Minas” e suas Serras: narrativas de construção das paisagens da mineração no Quadrilátero Ferrífero (MG)*. Tese de Doutorado.

NPGAU, Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/MMMD-AMLMBF>.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. 2000. “Mais além da ‘cultura’: espaço, identidade e política da diferença”. In: Antônio Augusto Arantes (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus. pp.30-49.

LITTLE, Paul E. 2001. “Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e de ação política”. In: Marcel Bursztyn (org.). *A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Geramond. pp.117-134.

SANTOS, Andreza Aruska de Souza. 2016. *Perceiving and Participating in Cultural Heritage: an Ethnography about the Process of Preservation of Ouro Preto, Brazil*. Tese de Doutorado. University of St. Andrews.

Recebido em 23 de abril de 2020.

Aceito em 24 de abril de 2021.

Figura 1: Sem fim: mares de minas, vestígios de minerações, palimpsestos de memórias, 2017.





Figura 2: Missa com o Bispo, igreja cheia como há tempos não se via, 2017.



Figura 3: Casa cheia do Rosário, 2017.



Figura 4: Existir ou (re)existir é questão de perspectiva, 2017.



Figura 5: Aqui jaz uma Festa do Cruzeiro, 2017.



Figura 6: Tática de terra arrasada: casa do administrador na Vila Wigg, 2017.

Figura 7: Lutas e festas: narrando dissensos, 2017.



Figura 8: Arde o 4º Arraiá do Projeto Estação Cultura, 2017.



Figura 9: Congado de Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário no caminho da Estrada Real, 2017.



Figura 10: Intimidade para os irmãos de fé: Festa do Sagrado Coração, 2018.



Figura 11: Vida talhada pelas mãos de Antônio de Jesus de Lima: detalhe do presépio premiado no 13º Concurso de Presépios da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), 2019.



Figura 12: Unidade de Tratamento de Minérios I vis-à-vis ao cemitério da comunidade: auspícios de cidade-fantasma e de morte da comunidade? 2018.



Figura 13: Fé: pedra de toque da resiliência e da resistência coletiva, 2017.



Figura 14: Interstícios entre (sobre)viver e resistir ou uma andorinha só não faz verão, 2019.



Figura 15: Territórios afetados: muros da Associação Comunitária, 2018.



Figura 16: Nos passos da esperança: tradição da Festa Junina na Escola Municipal, 2017.



Figura 17: Em tela: Corporação Musical Sagrado Coração de Jesus e Maria, 2017.

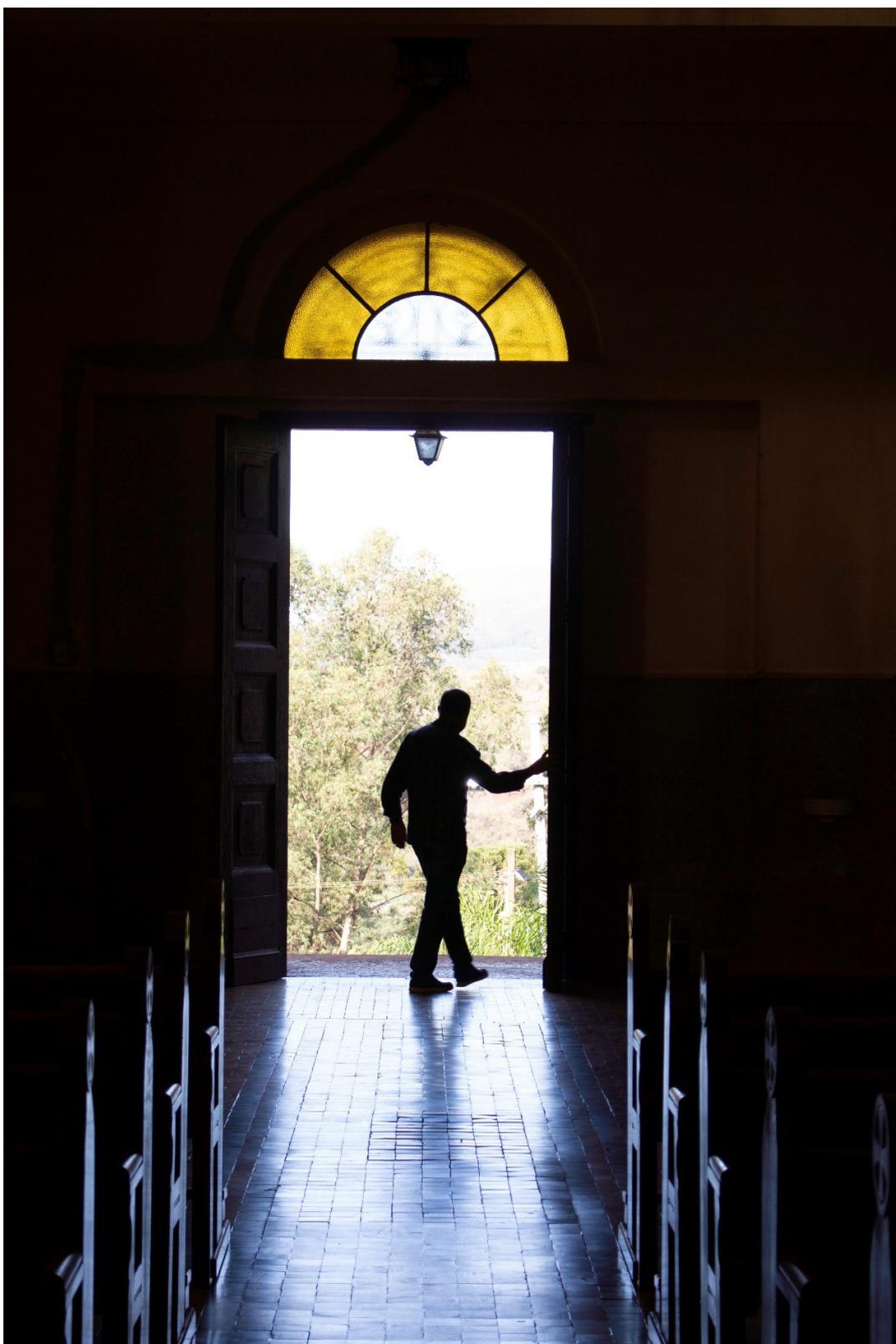


Figura 18: Na memória, herança dos velhos: para abrir caminhos e refutar a amnésia, 2019.

Resenhas

Lebner, Ashley (ed.). 2017. *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*. New York: Berghahn Books.

Lucas da Costa Maciel
Doutorande pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/USP)
lucas.maciel@usp.br

Redescribing relations é uma coletânea formidável de textos dedicados a se engajar com o caráter relacional da antropologia redescritiva de Marilyn Strathern. Além de uma série de artigos inéditos, assinados por Carol Greenhouse, Alberto Corsín Jiménez, Stuart Kirsch, Yael Navaro, Casper Bruun Jensen e Brit Ross Winthereik, e densas introdução e conclusão, de autoria da editora e de Sarah Green respectivamente, a obra traz comentários finais de Marilyn Strathern e traduz ao inglês uma entrevista e um texto já conhecidos pelo público lusófono. A primeira foi concedida pela antropóloga britânica a Eduardo Viveiros de Castro e a Carlos Fausto, e o segundo é uma leitura desafiadora da obra de Strathern que Marcio Goldman assina com o mesmo Eduardo.

Essa qualificada reunião de leituras e diálogos é uma resposta organizada por Lebner à autora a quem rende homenagem: se a intenção de uma antropologia stratherniana é atrair pessoas à conversa, a coletânea não só evidencia o potencial de captura do projeto vislumbrado por Marilyn como, além disso, configura, em si mesma, uma sedutora armadilha (*sensu* Gell 2001). Lebner e seus colaboradores tornam dificultoso o exercício de resistir-se à forma-Strathern, por assim dizer, de produzir analogias através de conexões parciais. Ao mesmo tempo, é preciso dizê-lo, a coletânea termina por tornar visíveis partes das conexões que a própria Strathern manteve oculta sob suas conexões. Isso tem a ver com um estilo reflexivo, certamente, mas informa especialmente sobre uma postura epistemológica feminista inaudita e cujo potencial de transtornar a disciplina ainda está vigente.

Verificada a impossibilidade de conduzir uma revisão exaustiva da coletânea e da diversidade de engajamentos que a compõe, a intenção dessa breve resenha é acompanhar a leitura da editora, Ashley Lebner, sobre o fazer antropológico de Strathern, devolvendo-lhe, quem sabe, uma nova resposta estética às relações que ela torna aparente, explicitando, em seu devido momento, alguns dissensos com a compreensão da editora sobre o debate antropológico contemporâneo. Esta resenha talvez seja, então, outro engajamento reflexo, que inclui a memória de conexões que a antecederam, e que pressupõe novos embutimentos porvir: novas relações por mostrar-se, tal como nos ensina Strathern ao tratar da troca de perspectivas nas dádivas melanésias.

Lebner começa a introdução à coletânea pontuando aquilo que poderíamos entender como *redescrição*: uma conversa crítica entre o engajamento descritivo da antropóloga e o fato em descrição, que coloca em primeiro plano o modo em que as pessoas refletem sobre si mesmas. Produzir uma boa descrição é o que Strathern entende por antropologia, explica Lebner. No entanto, mais do que produzir conceitos, esse exercício requer recolocar os termos e as formas de argumentação, e rearranjar a justaposição de imagens pela escrita, ao passo em que se redescreve um argumento. Neste sentido, corresponde a um atenção rigorosa e ao mesmo tempo criativa da linguagem analítica, transformando-a pela própria escrita. De fato, como bem argumenta Lebner (: 3), a *redescrição* corresponde à constituição de uma série de relações, isto é, ao exercício de valer-se de um conjunto de relações para revelar outro, sem que para isso se requeira a tal criação conceitual que ocupa o núcleo de outras apostas metodológicas (Holbraad and Pedersen 2017). Apesar disso, é evidente que a noção de *divíduo*, criado como ferramenta de descrição da pessoa melanésia, terminou se tornando um conceito recorrente, tanto na etnografia melanésia, quanto na americanista, por exemplo.

O problema central da escrita de Strathern, nos conta Lebner, é a atenção com o enraizamento metafísico das metáforas de base a partir das quais a antropologia descreve conjuntos de relações que escapam a essas mesmas metáforas. Isso porque, como revela Strathern,

Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Consequentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu (Strathern, 2009b: 33).

Isso é fundamental na medida em que, se a antropologia está acostumada a pensar conjuntos de relações através da metáfora da sociedade, maneira pela qual pensam os antropólogos, na Melanésia, conta Strathern, sociedade não é uma boa maneira de relacionar relações. Segundo ela, pessoas também contêm em si uma socialidade generalizada; o social não é externo à pessoa, portanto (Strathern, 2009b: 41). Não obstante, o esforço é menos o de transformar os melanésios numa alteridade radicalmente outra, mas o de mostrar o quanto essa socialidade generalizada se compatibiliza parcialmente com compreensões que se ocultam sob a imagem genérica do indivíduo euroamericano. Daí a necessidade de estudar o parentesco inglês, as tecnologias de reprodução *in vitro*, processos judiciais e relações de propriedade, entre outras coisas (Strathern 1995, 2009a, 2015).

Como forma de precaução, então, é preciso tratar as relações sociais como complexas. Não só porque elas precedem ações, mas porque, para que se tornem perceptíveis – e tema de descrição, podemos pensar –, elas requerem assumir uma forma específica, isto é, uma corporificação que constitui um caso/imagem particular de si (Strathern 2015: 293). No entanto, relações fazem mais do que seus casos particulares imediatamente revelam. Aqui, o papel da antropóloga consiste na obrigação epistemológica em refletir sobre os potenciais e as limitações das ferramentas analíticas – as tais das metáforas – que se mobilizam ao descrever. Isso é o que faz da descrição antropológica diferente de outros tipos de descrições, como as de um juiz em tribunal, por exemplo. Na antropologia, uma nova redescrição é sempre requerida, como se toda descrição exigisse outra, ainda por vir. Neste sentido, há boas redesccrições, mas não redesccrições perfeitas e últimas.

Daí o fundamento do primeiro passo de uma boa redescrição, segundo Lebner: etnografia como um deslocamento de pressupostos que permite que a diferença deixe de ser explicada para mostrar, por analogia, como corre a criatividade de outros conjuntos relacionais. É preciso deslocar as metáforas de base com que continuamente a antropologia se pensa para abrir espaço para a criatividade alheia. Por isso, como alerta Lebner, deslocamento é uma prática, uma técnica de escrita que quer se precaver de conceitos insistentes que incapacitam as analogias, tais como a oposição entre indivíduo e sociedade.

Os deslocamentos contínuos operados por Strathern a conduzem à noção de analogia como um contraste metodológico com a comparação. Se esta requer da “sociedade” como escala comparável – ou de outras unidades que ocupem um mesmo nível –, a analogia diz respeito à capacidade de compatibilização entre dois conjuntos de relações. A imagem da analogia é a própria pessoa melanésia, redescrita contra o fundo conceitual do indivíduo neoliberal da era Thatcher. Se tal indivíduo existe senão como si

mesmo e responsável apenas pelo seu núcleo familiar imediato – a sociedade tampouco existe, *stricto sensu*, em tal versão neoliberal –, na Melanésia, toda pessoa contém em si outras pessoas, constituída pelas sequências de trocas que tornam todas elas análogas entre si. Apesar disso, alerta Strathern, algumas relações devem ser cortadas – aí se opera e se aciona a diferença. Apesar de se constituírem de partes que não são isomórficas entre si – não são unidades de mesmo nível e, portanto, não são comparáveis –, pessoas são análogas entre si.

Neste contexto, a etnografia analógica de Strathern, tal como apresentada por Lebner, se torna uma série de relações de vizinhança entre analogias melanésias e euroamericanas, elucidando a umas através das outras. Mais do que escrever sobre a alteridade radical, tal projeto de antropologia se torna um empreendimento de convergência entre posições necessariamente divergentes. Por isso a recuperação da figura ciborgue de Haraway (2009) se mostra profícua. Através dela, Strathern passa a pensar o problema da descrição como compatibilização entre dois conjuntos distintos de diferenças, mas que se capacitam por suas conexões e circuitos. Neste sentido, antropologia como descrição analógica tem compromissos menores com a metafísica euroamericana da sociedade, conforme argumentado por Lebner.

Evidentemente, este projeto tem em seu horizonte o estudo das relações. Se relação não é um termo ou um preceito antropológico inédito, Strathern é certamente a responsável por reposicioná-lo como eixo da empreitada descritiva. Em sua compreensão do conceito, relação têm diferentes implicações: é aquilo que sustenta a vida social e interpessoal, e é um conceito antropológico que operacionaliza as descrições e, portanto, o fundamento da antropologia enquanto disciplina. Essa implicação dupla, por assim dizer, decorre do fato de que, como bem explica Lebner, “relações conceituais e interpessoais são parte da produção de conhecimento em si mesma. Só podemos conhecer algo através dessa visão relacional” (: 17, minha tradução). Corre aqui, então, uma pressuposição de fundo, que poderíamos considerar como universal: relações se encontram entre todos os lugares, entre todos os povos.

Ainda que esse pressuposto tenha sido alvo de críticas (Crook 2007) e de revisões (Corsín Jiménez, Willerslev 2007; González Gálvez, Di Giminiani, Bacchiddu 2019; de la Cadena 2015; Vanzolini 2019), tanto Lebner quanto Strathern insistem na proeminência das relações. Para Lebner, o uso da relação é o que permite às antropólogas alterar perspectivas e, como consequência, nos ajuda a redescrever continuamente aquilo que achamos que sabemos. Para Strathern (2018), relação é um conceito *oco*. Ela deve ser angariada etnograficamente, de modo que, se ela é universal, também é particular

na medida em que obedece aos regimes de conhecimento específicos com os quais os contrastes e as analogias são operados. Relações entre os Hageners, entre os camponeses britânicos, entre os ameríndios e entre a classe média paulistana dizem respeito a coisas distintas e que, não por isso, invalidam suas potenciais conexões analógicas. Por isso, a compreensão de Lebner de que a relação stratherniana seja um artefato epistemológico parece acertada.

Segundo Lebner, encontros entre diferenças requerem relações e, neste sentido, epistemologia. Por isso, afirma a autora, “mesmo quando encontramos mundos exteriores à ‘órbita daqueles desenvolvidos pelo Iluminismo’, no fim eles são sempre vistos em relação a outro mundo” (: 18). Tendo isso em vista, a leitura de Lebner é a de que a obra de Strathern se distancia da chamada “virada ontológica” (Holbraad, Pedersen 2017), uma vez que atribui a esta última uma “crítica da epistemologia como uma teoria euroamericana do conhecimento, que nos diz que existe ‘um mundo’ e várias culturas (ou interpretações) do mundo” (: 18). O entendimento oferecido pela autora é de que os trabalhos associados à virada ontológica apregoariam a necessidade de deslocar a epistemologia para, então, encontrar “‘muitos mundos’ ou ontologias”, argumento que ela atribui a Viveiros de Castro (1996).

Como Lebner, acredito que a proposta stratherniana para a antropologia difere – ainda que se compatibilize – com a virada ontológica. Não obstante, discordo de que o deslocamento da epistemologia seja um imperativo por trás de propostas tais como o perspectivismo ameríndio associado aos pronomes cosmológicos. Guerra para os porcos/caçada para os Yudjá, como descreve Lima (1996). “Muitos mundos, uma cultura”, síntese correntemente traduzida como a detecção de um pluralismo ontológico associado a um monismo epistemológico é o fundamento da noção de multinaturalismo que decorre de certas descrições americanistas (Viveiros de Castro 2002). Não obstante, essa síntese diz respeito à aproximação a uma teoria ameríndia da relação entre diferenças e, neste sentido, é o avizinhamo a um conjunto de analogias no contraste com o qual tal americanismo se constitui como antropologia.

Assim, ainda que a noção de multinaturalismo seja um recurso fundamental da reflexão perspectivista, parece-me desproporcional dizer que a proposta por trás da virada ontológica associada a Viveiros de Castro se reduza a um “deslocamento da epistemologia” para encontrar muitos mundos. Como toda suma, esta também é redutora. No entanto, ela termina ocultando o esforço das propostas ontologistas em deslocar o primado exclusivo, e tido como suficiente, da epistemologia como o campo das disputas entre diferenças. Em outros termos, Lebner parece sugerir, ainda que nas entrelinhas, que

o ontologismo quisera dispensar e eliminar a epistemologia, quando se trata, me parece, de abri-la para variações que a excedem e que, neste sentido, requerem a passagem do nível dos referenciais para o dos referentes.

O campo de disputa frente ao qual se posiciona o multinaturalismo não é a noção de relação enquanto artefato epistemológico, tal como proposta pela antropologia stratherniana – com a qual os americanistas se aliam e se alinham, aliás. Mas ao uso da epistemologia como recurso intelectual que pretende antecipar o nível autorizado de partilha com a diferença, como se a variação fosse somente permitida no campo do conhecimento e da interpretação. É contra certa política colonial, de primeiro decidir o que é para depois buscar suas diferentes interpretações, que se direciona a crítica à epistemologia como teoria euroamericana do conhecimento. E insisto na necessidade política de fazê-lo tendo em vista a persistência colonial do recurso cognitivista, que equaliza ontologia a delírio e diferença a um caso de distinção mental. Vejam o caso recente e escandaloso de Déléage (2020), por exemplo.

Dito isso, dificilmente poderíamos sustentar que a virada ontológica quer deslocar a epistemologia tal como implicada pelo uso que Strathern dá ao termo. Uma e outra epistemologia – aquela com os contornos dados pela antropóloga britânica e aquela contra a qual se posiciona o ontologismo – não dizem respeito ao mesmo problema e achatá-las pode, de fato, gerar desencontros improdutivos. Mantidas suas diferenças e especificidades, entendo o diálogo entre as relações strathernianas e o ontologismo como um dos lugares mais interessantes e provocativos do pensamento antropológico contemporâneo. Ainda assim, é preciso reconhecer um ponto importante de divergências, tornado explícito por Lebner: à pressuposição da diferença como alteridade radical, núcleo duro da virada ontológica, Strathern parece preferir a ideia de diferenças que emergem conectadas, sem ser as mesmas nem completamente outras; diferenças que são produtos da própria descrição antropológica que se dá pelas compatibilizações das experiências compartilhadas. Tal argumento relembra, de certo modo, e em outro nicho de problema, as considerações de Mol (1999, 2002) em torno da enação da multiplicidade ontológica.

No entanto, ainda que pressuponha diferenças como alteridades radicais, é uma má compreensão do que faz o ontologismo imaginar que as etnógrafas pressuponham estar descrevendo “mundos reais”, como outrora se pensava que os etnógrafos representavam outros povos tais quais eles eram. Ainda que esse impulso possa capturar alguns, é inexato assumir que essa seja a tarefa que as ontologistas se imaginam executando. Afinal, como nos lembra a própria Strathern,

As etnografias são construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não o são. É parte do exercício antropológico reconhecer quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular (Strathern 2009b, p. 23).

Referências

CROOK, Tony. 2007. *Anthropological Knowledge, Secrecy and Boliviap, Papua New Guinea: Exchanging Skin*. Oxford University Press.

DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham & London: Duke University Press.

Déléage, Pierre. 2020. *L'autre-Mental. Figures de l'anthropologue En Écrivain de Science-Fiction*. Paris: La Découverte.

GELL, Alfred. 2001. "A Rede de Vogel, Armadilhas Como Obras de Arte e Obras de Arte Como Armadilhas." *Arte e Ensaios* 8(8): 174–91.

GÁLVEZ, Marcelo G.; GIMINIANI, Piergiorgio Di; BACCHIDDU, Giovanna. 2019. "Theorizing Relations in Indigenous South America: An Introduction". *Social Analysis* 63(2): 1–23.

HARAWAY, Donna. 2009. "Manifesto Ciborgue: Ciência, Tecnologia e Feminismo-Socialista No Final Do Século XX." In *Antropologia Do Ciborgue: As Vertigens Do Pós-Humano*, ed. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 33–118.

HOLBRAAD, Martin, and Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridgeç: Cambridge University Press.

JIMÉNEZ, Alberto C.; RANE, Willerslev. 2007. "An Anthropological Concept of Concept': Reversibility among the Siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(3): 527–44.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O Dois e Seu Múltiplo: Reflexões Sobre o Perspectivismo Em Uma Cosmologia Tupi." *Mana* 2(2): 21–47.

MOL, Annemarie. 1999. "Ontological Politics: A Word and Some Questions." In *Actor-Network-Theory and After*, eds. John Law and John Hassard. Oxford: Blackwell, 74–89.

_____. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

STRATHERN, Marilyn. 1995. "Necessidade de Pais, Necessidade de Mães." *Estudos Feministas* 3(2): 303–29.

_____. 2009a. *Land: Intagible or Tangible Property?* ed. Timothy Chesters. New York & Oxford: Oxford University Press.

_____. 2009b. *O Gênero Da Dádiva: Problemas Com as Mulheres e Problemas Com a Sociedade Na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

_____. 2015. *Parentesco, Direito e o Inesperado: Parentes São Sempre Uma Surpresa*. São Paulo: Editora Unesp.

_____. 2018. "Opening up Relations." In *A World of Many Worlds*, eds. Marisol de la Cadena and Mario Blaser. Durham: Duke University Press, 23–52.

Vanzolini, Marina. 2019. "The Name of the Relation. Making a Difference in Aweti Onomastics." *Social Analysis* 63(2): 102–21.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio." *Mana* 2(2): 115–44.

_____. 2002. *A Inconstância Da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 23 de novembro de 2020.
Aceito em 12 de abril de 2021.

FLEISCHER, Soraya.; LIMA, Flávia (orgs.). 2020.
Micro: contribuições da Antropologia. Brasília, DF: Editora Athalaia¹.

Jeniffer Cardoso Ferreira
Graduanda em Ciências Sociais na Universidade de Brasília (UnB)
jeniffer.ferreira.work@gmail.com

Mariana Alves Simões
Mestranda em Antropologia Social na Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)
marianalvesimoes@gmail.com

Sabrina Alves de Lima
Graduanda em Ciências Sociais na Universidade de Brasília (UnB)
sabrinaalima.001@gmail.com

Micro: contribuições da Antropologia é um livro de caráter etnográfico, resultado de uma empreitada antropológica na busca por entender e contar sobre o impacto da epidemia do Vírus Zika (VZ) em famílias atingidas nos anos de 2015 e 2016 no Brasil. Interessadas em conhecer a realidade das crianças nascidas com o que posteriormente fora detectado como uma síndrome e cuja característica mais marcante e noticiada eram as pequenas cabeças dos recém-nascidos, pesquisadoras de Brasília/DF buscaram interlocutoras e se propuseram a sair do Centro-Oeste rumo à Grande Recife, capital de Pernambuco e um dos estados mais afetados pelo VZ. O livro nasce de uma metodologia coletiva e de um coorte qualitativo no qual famílias foram acompanhadas ao longo de quatro anos (2016-2019), com visitas periódicas da equipe de antropólogas.

Logo na introdução, Soraya Fleischer, uma das coordenadoras da pesquisa e do livro, pontua que, em 2015, quando ninguém sabia ao certo o que estava acontecendo, a microcefalia foi a principal característica percebida nos recém-nascidos. Em 2016

1 Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/E-Books/2020_FLEISCHER_LIMA_Micro.pdf

descobriu-se que essa diminuição do perímetro cefálico havia sido causada pelo “Vírus Zika” (VZ), levado às mães e aos bebês pelo *Aedes aegypti*. Em 2017, “Síndrome Congênita do Vírus Zika” (SCVZ) surgiu como tentativa de apontar não apenas a microcefalia, mas um conjunto de sintomas que as crianças apresentavam. Contudo, microcefalia continuou sendo o termo privilegiado para resumir o diagnóstico e “micro” virou apelido, substantivo e adjetivo. *Micro* tem em seu título uma escolha política, dá voz a experiência das crianças e denota a luta das mães pelas suas vidas.

O prefácio de Rosamaria Carneiro traz um panorama generoso acerca do que *Micro* se propõe e nos provoca a pensar a atual pandemia da Covid-19 à luz dos acontecimentos da epidemia do VZ. Como bem pontuado pela autora, *Micro* nos faz ver que “uma epidemia tem futuro, ainda que incerto e, por vezes, tão cruel, porém, sempre um futuro, de novo e mais uma vez” (p. 15). A introdução se subdivide em cinco tópicos – Micro, Pesquisa, Livro, Antropologia e Gratidão –, e Fleischer desenha o percurso que levou à pesquisa que originou o livro, desenvolvendo cada subtópico de maneira didática e descomplicada.

A partir da narrativa sobre o cotidiano de Inês e sua filha Dara, diagnosticada com a SCVZ, em “Mulheres” Raquel Lustosa versa sobre a centralidade da figura feminina no cuidado das crianças com micro. Girando em torno da ideia central da voz e do falar de Inês, que é tido como um, dentre tantos, ensinamentos que o convívio com Dara a proporcionou, a autora desloca a figura da mulher – personificada na “mãe de micro”, como se autodenominam – do papel de apenas cuidadora para uma voz ativa na busca e demanda por direitos. Lustosa fala, ainda, sobre as redes femininas que se conformaram em decorrência da epidemia que atingiu essas famílias: ONGs e grupos de WhatsApp como espaços de convívio e formulação de estratégias de cuidado e assistência, predominantemente femininos. A voz de Inês aparece como estratégia de trazer à tona as tantas vozes que perpassaram a pesquisa e o cotidiano das pesquisadoras, evidenciando sua centralidade no universo da micro.

No capítulo seguinte, “Homens”, Gabriela Freitas reitera o papel central dos corpos femininos nos cuidados das crianças e nos convida a pensar onde estão os homens e como/ se eles estão inseridos na esfera dos cuidados. Valendo-se de dados etnográficos e das múltiplas vivências das mães e das próprias pesquisadoras em campo, a autora lança mão de duas figuras masculinas usuais: o “pailhaço” e o “paizão”. O primeiro, e mais recorrente, é o pai que não ajuda nos cuidados da criança, age com violência, abandona a família e/ ou não aceita o diagnóstico de SCVZ. O segundo seria o oposto, o pai presente e provedor da casa, que trabalha fora e, ainda assim, tem parte nos cuidados domésticos e da criança. Freitas faz uma discussão teórica interessante sobre o masculino. Além das figuras

paternas – presentes ou não – a autora elenca outros homens que aparecem no cotidiano das crianças de micro: motoristas de transportes, líderes religiosos, representantes do Estado, profissionais da saúde etc.

Em “Crianças”, Thais Valim nos mostra como as crianças de micro estão a todo tempo tencionando a medicina e as concepções comumente empregadas quando se pensa infância, corpo e normalidade. A autora defende que há uma multiplicidade de concepções de infância e traz à luz reverberações da epidemia do VZ e do cuidado intensivo das mães com as crianças de micro na vida das outras crianças, irmãs e irmãos, que acabam vivenciando outras formas de infância em decorrência do contato próximo e do exercício do cuidado com a criança portadora da SCVZ. Segundo Valim, fatores como vulnerabilidade financeira, falta de tempo, sobrecarga das mães e outros, perpassam a experiência de infância de irmãs e irmãos e das próprias crianças diagnosticadas com a síndrome. Por fim, a autora alega ser crucial entender que o que dificulta e molda a vida das crianças inseridas no contexto da epidemia não é a deficiência, mas a deficiência em um contexto de desigualdade social e precarização.

No capítulo “Doutores”, Soraya Fleischer apresenta a inserção das mães de micro no mundo da Biomedicina e suas relações com alguns profissionais que compõem essa esfera da saúde. Visando o novo cenário em que essas mães se encontravam, a autora comenta sobre o interesse delas em entender mais sobre a especialidade de seus filhos. Na busca por conhecer a Biomedicina, essas mulheres passaram a ter um olhar mais crítico à área e a reconhecer quais são os profissionais que se dedicam realmente ao cuidado de seus filhos, criando vínculos de afeto e respeito com alguns e sendo críticas a outros. Com isso, a autora discorre sobre o posicionamento das mães frente a atendimentos que não as satisfaz, evidenciando demandas por um serviço de qualidade. Fleischer nos chama atenção ainda para o fato de que ao se inserirem nesse ambiente essas mães estão tendo a chance de conhecer o funcionamento de uma política pública e, cada vez mais, sendo críticas ao andamento dessa Biomedicina de Estado.

Ainda no mundo da Biomedicina, em “Medicamentos”, Ana Claudia Camargo discorre sobre o uso de remédios pelas crianças com microcefalia e toda a articulação das mães nesse processo de medicação. Sabendo dos diversos medicamentos que essas crianças tomam, desde bebês, a autora comenta sobre como as mães de micro reivindicam por profissionais que prescrevem fármacos visando a especificidade de cada uma delas. Muitos causam diversos efeitos, podendo ajudar ou ser prejudiciais, resultando em efeitos colaterais ou piora do quadro convulsivo das crianças. Desse modo, Camargo nos conta que quando percebem mudanças no comportamento e na saúde de seus filhos, algumas

mães decidem, por conta própria, diminuir a dosagem de remédios, buscando se informar sobre os medicamentos prescritos às suas crianças. Mesmo cientes sobre o conhecimento dos médicos, essas mães acreditam saber o que é melhor para seus filhos, pois conhecem suas particularidades, diferentemente dos profissionais.

Atenta a novidade na vida das crianças com a SCVZ, que chegaram à idade de frequentar a escola, Júlia Garcia, em “Escolas”, fala sobre o processo escolar e a luta das mães de micro para tornarem esse ambiente mais inclusivo aos filhos. A autora traz a história de Marilene e sua filha Tereza, buscando ilustrar a realidade de muitas dessas famílias. Ao relatar as dificuldades que surgiram quando sua filha atingiu a idade escolar, Marilene nos coloca em um cenário onde falta acessibilidade e inclusão social. Garcia nos conta sobre a preocupação dessa mãe e o seu engajamento para que todos na escola ficassem a par das especificidades de sua filha. Assim, essa escola foi se tornando um local mais propício e inclusivo à uma criança com deficiência. Marilene ressalta a importância de Tereza frequentar o espaço, pois o contato com diferentes crianças ajuda no seu desenvolvimento. Além disso, sua inserção na escola proporciona um tempo a mais para Marilene, sendo também benéfico às demais pessoas que compõem o ambiente escolar, já que assim podem se atentar às particularidades de uma pessoa com deficiência.

Ana Letícia Silva e Flávia Lima discorrem em “Transportes” sobre os diversos meios de locomoção que as mães e crianças de micro utilizam no deslocamento pela cidade de Recife e os obstáculos que surgem durante seus percursos. As autoras relatam precariedade nos transportes públicos/gratuitos, disponíveis às mães das crianças com SCVZ. São constantes as reclamações vindas dessas mães, mostrando como a mobilidade nesse cenário é um empecilho. Muitas comentam sobre as numerosas vezes em que encontraram ônibus estragados, sobre o preconceito enfrentado dentro dos veículos, sobre a falta de acessibilidade e como, constantemente, precisam reivindicar por melhorias para que elas e seus filhos consigam chegar às consultas, às escolas ou em suas casas com maior segurança e conforto. Ademais, as autoras nos informam que as dificuldades também existem quando se trata do transporte privado, fazendo do deslocamento uma atividade exaustiva e frustrante para essas famílias.

“Dinheiros” aborda as finanças da família de Diana, esposa de Leonardo, mãe de Yasmim e da caçula com micro, Gabriela. Quando se fala de dinheiro, Catarina de Souza descreve bem, “fala-se especialmente sobre a falta dele” (p.129), e retrata a realidade de mães de micro que diariamente tentam fazê-lo render. Aborda aspectos como os “dinheiros” provenientes de políticas públicas assistenciais, das instituições públicas e privadas, nacionais e internacionais; o surgimento de grupos e de ONGs; explana sobre

as necessidades básicas do lar, demandas da criança como terapias, medicamentos e equipamentos indisponíveis pelo Sistema Único de Saúde. Por conseguinte, a jornada de cuidados *full time* exigiu que as mães renunciassem aos seus trabalhos formais, buscando alternativas para complementar a renda com trabalhos adaptáveis às suas rotinas. Souza narra ainda sobre doações às famílias, que geralmente pressupõem uma contrapartida; fala da importância de uma rede de apoio na ausência dos auxílios que, eventualmente, deixam essas famílias desassistidas. O capítulo versa, principalmente, sobre trocas e apoio.

Na sequência, “Benefícios” demonstra como a existência de benefícios sociais não prevê sua aplicação eficiente e imediata, versa também sobre aspectos da vida financeira das mães. Barbara Marques cita dois documentos base para acesso aos benefícios que afetam diretamente a estrutura da vida familiar: Portaria nº 58, de 03 de junho de 2016, e Portaria nº 321, de 14 de julho de 2016. A primeira trata do Benefício de Prestação Continuada (BPC) e a segunda dispensa famílias de micro do sorteio do programa Minha Casa Minha Vida. Marques traz Inês, mãe de micro, que apresenta falhas na comunicação entre as esferas governamentais, além de burocratizações que dificultam a efetivação de direitos já conquistados. Camila, outra mãe, fala dos benefícios enquanto cuidadora, sobre a necessidade de remuneração, também, para a mãe. O BPC da criança com SCVZ não cobre as suas despesas, tampouco as da mãe e da casa, no cenário majoritário onde a mãe para de trabalhar para exercer sua nova ocupação: cuidadora.

Flávia Lima conta sobre Melina e Cintia, mães de micro, que se perceberam no cenário da epidemia do VZ em 2015 através das tecnologias de comunicação. No início da epidemia as “Mídias”, termo que intitula o capítulo, auxiliaram muitas famílias a diagnosticarem suas crianças num cenário onde ninguém sabia das variações da Síndrome. As mães tiveram contato com diversas frentes, pesquisadores nacionais e internacionais, repórteres, jornalistas, blogueiros. As entrevistas eram importantes para o aumento das doações recebidas, davam voz ao grupo de famílias de micro, mas eventualmente geraram conflitos em suas relações pessoais. Na época, divulgaram muitas imagens e a síndrome foi relacionada à microcefalia, junto a isso, falas preconceituosas de especialistas alimentaram os noticiários. Lima conta que, pelo Instagram, WhatsApp e Facebook, as mães têm contado suas próprias histórias. Além dessas ferramentas, há blogs que seguem tentando fazer conhecer a realidade dessas mães, como o Microhistórias², blog deste mesmo projeto de pesquisa.

No último capítulo, “Ciências”, Aissa Simas traz à tona como se deu parte do envolvimento de pesquisadores na epidemia do Vírus na Grande Recife. Concomitante à produção científica, esses profissionais também prestaram assistência direta às famílias, já

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

que muitos mantinham múltiplos vínculos (serviço, ensino, pesquisa, gestão). A autora nos apresenta Solange e Morgana, duas mulheres pesquisadoras, a primeira vivencia a prática da assistência e da pesquisa simultaneamente; a segunda além de pensar a necessidade de ambulatórios e demandá-los frequentemente, contribuiu para a criação da linha de pesquisa sobre o VZ, que segue sendo desenvolvida por pesquisadores. Simas revela ausências no contexto da epidemia no que concerne às relações entre pesquisadores/médicos e pacientes: de diálogo; de resultados das pesquisas nas quais os bebês com micro eram o cerne do estudo; de trocas mais horizontais e menos hierárquicas.

É em oposição a essa tradição do universo científico que *Micro* se apresenta enquanto devolutiva da pesquisa construída, ao longo de quatro anos, junto às famílias que abriram suas vidas e rotinas à equipe de antropólogas de Brasília. Com vocabulário simples, mas sem abdicar da riqueza das análises e dados etnográficos, se faz acessível a um público muito além da academia. A Antropologia, muitas vezes marcada por seus jargões teórico-metodológicos, se apresenta de forma descomplicada e inteligível. Um livro rico em sua temática, descrições, cenas e diálogos e nas discussões teóricas a que se propõe, compondo uma “fotografia panorâmica”, como descreve Giovana Tempesta na contracapa. *Micro* tem ainda, principalmente no atual contexto negacionista e neoconservador, importante valor de veículo de divulgação científica.³

Micro tem o potencial de comunicar especialistas das áreas das Ciências Humanas e Sociais, e apresenta uma abordagem outra às demais áreas. Nos mostra que pensar epidemia, deficiência, suas reverberações e consequências, vai além dos diagnósticos dados em consultórios ou dos estudos laboratoriais a fim de nomear um vírus ou caracterizar uma síndrome. As muitas mãos femininas que construíram a pesquisa, compuseram o cotidiano da microcefalia e redigiram o livro, descrevem facetas que atravessam o cotidiano das famílias cujas vidas foram interpeladas pela epidemia do VZ, mas trazem também uma metodologia própria de pesquisa: coletiva, colaborativa e acessível às suas interlocutoras e por outros leitores alheios à Antropologia. Não obstante, no momento, em meio a uma pandemia, cabe reforçar o tom esperançoso de Carneiro ao abrir o livro. *Micro* restaura a esperança coletiva, mostrando que há vida após epidemia – local ou global – e que, apesar das incertezas que nos circundam agora, tal qual experienciado pelas mães de micro nos últimos anos, o futuro é incerto, mas existe.

Recebido em 16 de novembro de 2020.

Aceito em 16 de fevereiro de 2021.

3 Comentário acrescido após parecer editorial.

MAURER, Bill; MUSARAJ, Smoki; SMALL, Ivan (Eds.). 2019. Money at the Margins: Global Perspectives on Technology, Financial Inclusion and Design. New York: Berghahn Books, pp. 334.

Vanessa Parreira Perin

Doutora em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

vanessa_pperin@hotmail.com

Nas últimas duas décadas a vida financeira de populações enquadradas como *pobres* ou *vulneráveis* tem se tornado objeto de atenção tanto para aquelas organizações que conformam o aparato do *desenvolvimento* (Ferguson, 1994), quanto para o mercado financeiro global. Multiplicaram-se, assim, as iniciativas voltadas para as microfinanças de grupos situados em regiões a que estes agentes vão definir como *subdesenvolvidas*, *em desenvolvimento*, *emergentes* ou, mais recentemente, como *sul global*. Segundo Gabor e Brooks (2017), desde a crise financeira de 2008, o foco dos financiamentos *a favor dos pobres* (*pro-poor*) migraram dos serviços de microcrédito, para uma gama mais ampla de produtos de inclusão financeira, como a digitalização das transações monetárias por meio das chamadas *fintechs* (*financial technologies*).

Neste contexto, em *Money at the Margins: Global Perspectives on Technology, Financial Inclusion and Design* os editores reuniram um variado conjunto de artigos sobre práticas envolvendo dinheiro, valor, empréstimo, investimento, poupança e transferência em comunidades do *sul global*. Ao longo do livro, portanto, acompanhamos as descrições dos usos cotidianos de tecnologias financeiras que se propõem a reduzir a pobreza e gerar inclusão financeira, assim como das apropriações realizadas pelos usuários sobre tais aparatos tecnológicos. Os trabalhos apontam como a noção de inclusão financeira e as tecnologias da informação que surgem a ela associadas, são elementos chave de uma reinvenção dos programas de *desenvolvimento* promovidos por agências multilaterais,

governos, instituições financeiras e fundos filantrópicos. Vemos, assim, uma proliferação de ferramentas de pagamento móvel vinculadas a benefícios sociais, que permitem a realização de transações monetárias sem a necessidade do dinheiro em espécie.

Cada capítulo trata de atividades econômicas que, mediadas por tais inovações tecnológicas recentes, têm produzido transformações nos usos e significados do dinheiro entre populações até então pouco visíveis para as instituições financeiras – ou deliberadamente ignoradas por estas. São os chamados *the unbanked* (os sem banco), “cuja capacidade marginal de participação os deixou rejeitados ou esquecidos pelas arenas econômicas principais: aqueles que vivem sob a linha global da pobreza de dois dólares por dia” (p.1, tradução minha). Ao contrário do que pensam muitos dos formuladores de políticas de desenvolvimento para o *sul global*, os artigos vão mostrar como o cotidiano destas pessoas é perpassado por práticas financeiras complexas e significativas. Conforme destaca Jane Guyer em seu ensaio de abertura para uma das partes do livro, a temporalidade das finanças e da vida daqueles que vivem com menos de dois dólares por dia não é de fato mensurada em dólares, ou mesmo em um ritmo diário.

A coletânea é resultado de pesquisas, colaborações e discussões entre uma rede transnacional de acadêmicos, profissionais de agências de desenvolvimento, filantropos e formuladores de política, reunidos e apoiados pelo *Institute for Money, Technology and Financial Inclusion (IMTFI)*, situado na Universidade da Califórnia e dirigido pelo antropólogo Bill Maurer. Embora os autores venham de diferentes experiências disciplinares, em suas pesquisas optaram por uma abordagem etnográfica para descrever as maneiras criativas pelas quais as pessoas, com seus variados repertórios culturais e socioeconômicos, compreendem e mobilizam atividades financeiras no seu dia a dia, para atingir os mais diversificados propósitos. Perpassando um conjunto amplo de locais (Haiti, República Dominicana, Quênia, Nepal, Cuba, México, África do Sul, Etiópia, Filipinas, Índia, Chile e Colômbia) os artigos apresentam a maneira como mudanças recentes em políticas, instituições e tecnologias monetárias alteraram profundamente as práticas financeiras nestes contextos situados.

No âmbito das agências de desenvolvimento também tem proliferado uma literatura que ressalta a complexidade das atividades financeiras realizadas por populações mais pobres, lançando as bases para estudos sobre as *low finances*¹. Contudo, segundo os

1 O conceito refere-se às variadas estratégias e recursos financeiros mobilizados por aqueles sujeitos excluídos das instituições financeiras formais. São práticas mediadas por cálculos que as pessoas fazem usando parâmetros monetários, mas também remetendo a circuitos de valoração socioculturais, que dão forma e conteúdo às transações. Segundo os editores, “usamos o termo *low finance* para nos referirmos às transações econômicas que se realizam principalmente (embora não inteiramente) fora dos sistemas bancários formais e dos regimes regulatórios oficiais, que são mediadas sobretudo por

editores responsáveis pelo texto de introdução da coletânea, ainda que estes estudos reconheçam a agência dos *sem banco* em relação a atividades financeiras, suas abordagens sobre as formas que o dinheiro pode assumir são bastante limitadas, não apreendendo seus significados sociais, culturais e morais mais amplos. Nos trabalhos da antropologia da economia ou das finanças, entretanto, já existe uma longa tradição de pesquisas engajadas em apresentar as mais diversas formas pelas quais os sujeitos mobilizam, relacionam, definem e negociam questões de caráter econômico (Maurer, 2006). Os artigos que compõem o livro se estruturam a partir destes debates, para estendê-los à discussão sobre as práticas e estruturas financeiras “nas margens” do capitalismo global.

O livro é composto por 13 artigos, divididos em quatro seções temáticas (Inclusão e Exclusão; Valor e Riqueza; Tecnologia e Relações Sociais; Design e Prática), cada uma delas contendo um ensaio de abertura elaborado por um acadêmico ou profissional de reconhecida contribuição para o campo de discussão abordado. Assim, na Parte I, Ananya Roy aponta como os artigos dessa seção permitem ir além do binarismo inclusão/exclusão ao enfocarem criticamente as inter-relações entre metodologias de inclusão financeira, suas tecnologias e as práticas cotidianas de pessoas excluídas das instituições financeiras formais. Dessa forma, tanto desconstruem estereótipos sobre populações *vulneráveis*, como refugiados, migrantes e deficientes visuais, quanto demonstram o quanto a noção de inclusão questiona a forma como a diferenciação social é categorizada, administrada e governada.

Já na Parte II, Jane Guyer ressalta que a partir das etnografias desta seção é possível compreender como a capacidade de persistir através do tempo é em si um ativo e um recurso escasso nos mundos descritos pelos autores, onde a vida cotidiana é bastante imprevisível. A criação de duração, portanto, é uma necessidade, mas também uma prática de valoração em relação a temporalidades erráticas, vividas em diferentes registros e em circuitos monetários coexistentes. As *margens* são também temporais e mediadas por “malabarismos” para que os sujeitos possam sustentar o valor de seus ativos (gratidão, respeito, prestígio, confiança, segurança). É o caso, por exemplo, da manutenção dos ROSCAS (*Rotating Savings and Credit Associations*, conhecidos no Brasil como consórcios) apontados em vários capítulos.

Na parte III, Jenna Burrell chama atenção para um fato pouco considerado pelos engenheiros e designers das *finthechs*: entre os referidos *unbanked* o dinheiro atravessa um

dinheiro e moedas *soft* (...) e que frequentemente envolvem múltiplas plataformas financeiras e de meios de pagamentos e troca” (p.5, tradução minha). Assim, não se trata de um sinônimo para *microfinanças*, que se refere a um conjunto de serviços e produtos oferecidos por instituições financeiras formais a grupos de baixa renda.

conjunto de relações interpessoais, que distribuem (e redistribuem) o que é acumulado, conforme suas próprias noções de equidade. Assim, os capítulos desta seção mostram como as finanças estão incrustadas em relações sociais, que se expressam também na forma como as tecnologias de inclusão financeira (modalidades de pagamento móvel via celular, contas digitais para o recebimento de benefícios sociais, cartões de crédito de lojas de departamento) são incorporadas ao dia a dia destes grupos de maneiras não antecipadas por seus criadores. Os valores estabelecidos nestas transações evidenciam o contraste entre as formas de uso destas tecnologias pelas pessoas e as concepções de profissionais do *desenvolvimento* de que elas possuem uma natureza exterior, impessoal e individualista.

Por fim, na Parte IV, Joshua Blumenstock destaca uma questão semelhante em relação à apropriação destas tecnologias por seus usuários. Trata-se dos atritos, assim como dos sucessos ocasionais, que surgem quando interfaces preexistentes são transplantadas de um contexto a outro, deixando evidente que “um tamanho se ajusta a apenas alguns”. Dessa forma, a seção enfoca as complementariedades e justaposições entre novas tecnologias financeiras, como os bancos digitais e aplicativos de pagamento móvel, e complexos sistemas formais ou informais já existentes em determinados locais, como os fundos coletivos. Dos artigos emergem ainda duas recomendações para tais produtos: remover a complexidade dos sistemas e assegurar que as novas tecnologias sejam elaboradas a partir dos modos de trocas econômicas e acumulação já existentes.

No geral, os capítulos apresentam instigantes descrições sobre as formas de uso e significado do dinheiro, que vão além do espaço institucional delimitado pelos bancos e outras agências financeiras. Exploram as formas como as pessoas que vivem com menos de dois dólares por dia transpassam as barreiras colocadas por estes agentes. Os autores procuram destacar, assim, “os atos criativos de conversão, desempenho e performance que permeiam as transações com instituições financeiras não bancárias” (p. 4, tradução minha). Desse modo, uma ampla gama de coisas e práticas aparecem como possíveis ativos financeiros que podem ser poupados, investidos, emprestados ou de outras maneiras transacionados para quitar dívidas, gerar lucros, recursos, rendimentos e riqueza, assim como para produzir prestígio, suprir desejos, manter valores ou costumes, demarcar diferenciações sociais e criar diferentes tipos de capital.

Entre as tecnologias de inclusão financeira que nos são apresentadas estão as modalidades digitais de moeda e pagamentos, como as transações “pessoa a pessoa” (P2P), que permitem o envio de remessas de dinheiro via telefone celular, com destaque para a empresa queniana M-Pesa. São tecnologias que apesar de demonstrarem potencial

para iniciativas de inclusão, também podem aprofundar ou mesmo gerar outros tipos de exclusão, como mostra o artigo de Kitty e Mutinda. Nesse sentido, mais do que focar possíveis soluções tecnológicas para a redução da pobreza, como fazem os promotores destes serviços, os autores buscam descrever performances, estratégias e efeitos inesperados que surgem quando as pessoas passam a adaptar práticas monetárias tradicionais e novas infraestruturas técnicas. Ressaltam, assim, que *os pobres* já participam de variadas e criativas de atividades econômicas.

Como foi dito, nem todos os autores vem de uma formação em antropologia, sendo que muitos são profissionais de áreas relacionadas à tecnologia da informação e comunicação. Desse modo, outro tópico mais geral do livro são as formas de colaboração entre os debates construídos na da academia, no meio empresarial e na esfera da filantropia. Se afastando de pesquisas de mercado tradicionais, os autores inspiram-se em abordagens como a do *design humanitário* ou *centrado no ser humano*, que buscam compreender como observar o comportamento humano pode trazer *insights* importantes para o processo de engenharia de um produto². Assim, com os materiais etnográficos que apresentam, os autores procuram contribuir para a elaboração futura de políticas, para a proposição de projetos e para o *design* de novos produtos.

As colaborações a partir das quais os capítulos foram elaborados cruzam as fronteiras do *design* de projetos e produtos, das agências de desenvolvimento e das ciências sociais. São pesquisas que se apoiam ainda na noção de lateralidade (Maurer, 2005), segundo a qual a etnografia toma forma nas relações pelas quais pesquisador e “sujeitos de pesquisa” formatam de maneira mútua seus conhecimentos. Atentando para as disfuncionalidades de alguns modelos inclusão financeira, os autores buscam indicar *designs* que estariam mais sintonizados aos contextos locais de suas pesquisas, a partir deste engajamento diferenciado com seus interlocutores. Esperam, assim, que tais colaborações sejam “um caminho que ajude a garantir que teorias e métodos sociais não fiquem enterrados na academia, mas, em vez disso, possam ser colocados para funcionar e oferecer uma visão reflexiva no mundo mais amplo” (p.10, tradução minha).

Embora ainda não esteja claro como muitos destes projetos vão gerar renda ou resolver problemas infraestruturais em regiões pauperizadas, seus promotores afirmam que por serem *cashless* (sem dinheiro físico) poderiam “aumentar a transparência

2 Originadas nos meios empresariais, tal perspectiva tem investido recentemente em métodos de pesquisa etnográficos como a observação direta e contatos mais longos com seus grupos de interesse. Muitas estão aliadas a fundos de filantropia, como é o caso da Fundação Bill e Melinda Gates, para desenvolver ferramentas destinadas a aumentar a inclusão financeira por meio de novas tecnologias como aplicativos para celular, que começam a povoar os programas de cooperação internacional.

financeira, reduzir a corrupção e facilitar a poupança e as transferências, particularmente remessas internacionais e urbano-rurais, que são amplamente reconhecidas como fontes importantes de financiamento do desenvolvimento local” (p. 7, tradução minha). Por outro lado, como acuradamente apontado por um dos interlocutores no artigo de Donovan, da perspectiva dos beneficiários muitas vezes a “inclusão financeira significa que seu dinheiro não está com você”. A apropriação ou manutenção do controle sobre os montantes e o fluxo dos capitais pelas mesmas instituições situadas nos centros financeiros globais coloca em questão, portanto, a contribuição mais duradoura e efetiva destas tecnologias financeiras para a redução de desigualdades socioeconômicas.

Análises nesse sentido são uma contribuição interessante da obra para os leitores que buscam compreender o cenário das últimas décadas no Brasil, em que ocorre a financeirização de políticas sociais aliadas à crescente oferta de serviços financeiros para populações de baixa renda (como o Bolsa Família, benefícios de previdência social, créditos consignados e financiamentos pré-aprovados). São instrumentos que visam diminuir as desigualdades sociais e promover a cidadania através da transferência de renda e do estímulo ao consumo como forma de alavancar o desenvolvimento econômico. No entanto, a incorporação destas camadas da população brasileira ao mercado de serviços financeiros tem levado a efeitos ambivalentes, como a possibilidade de consumirem bens de maior valor, ao mesmo tempo em que há um aumento no grau de endividamento e inadimplência nestes estratos sociais (Muller, 2013). Tem ainda contribuído para importantes transformações nas relações de gênero e geracionais relacionadas ao controle da renda familiar, que podem dialogar com muitos dos debates apresentados nos artigos da coletânea.

Se há uma crítica a ser feita à obra seria o uso ao longo dos capítulos da categoria *sul global*, que já se tornou um jargão do campo do desenvolvimento internacional³, de forma pouco problematizada e nuançada – algo que pode ser reflexo da própria estratégia de colaboração adotada pelos autores. Assim, este parece replicar um mesmo léxico de agências internacionais, que seu argumento etnográfico busca ultrapassar. Como colocar em uma mesma rubrica países que têm ativamente se lançado como *global players*, como é o caso de Índia e África do Sul, e Cuba, com seu particular caminho pela via socialistas

3 A ideia de um *sul global*, porém, começa a ser delineada ainda no contexto da Guerra Fria, a partir de propostas vindas de determinados países alocados na categoria *terceiro mundo* que tentavam estabelecer associações autônomas entre si. Neste grupo estavam incluídas nações com diferentes histórias, trajetórias políticas e ideologias, mas que propunham promover a cooperação e a solidariedade entre os *povos do sul*, como instrumentos para reduzir assimetrias político-econômicas. Assim, buscavam conduzir seu *desenvolvimento* de maneira independente, frente à polarização que se configurava naquele momento, lançando as bases para o que algumas décadas depois seria classificado como *cooperação sul-sul*, já em um contexto marcado pelo *multilateralismo*.

de governo? Ou ainda, com o Haiti e sua particular construção de seu estado nacional desde a libertação colonial? O quadro fica ainda mais difuso ao consideramos os contextos particulares dos países africanos abordados e da Colômbia, com seu longo e complexo conflito armado.

Todavia, o modo como a noção de *margem* é composta pelo material etnográfico apresentado reforça tais singularidades, para além de uma divisão pré-fixada entre circuitos formais e informais (ainda que apresentem algumas ressonâncias entre contextos diferenciados) ou mesmo de um *sulglobal* mais genérico. Os artigos permitem compreender que longe de serem locais de ausência, de falta, do incompleto, enfim, do *desenvolvimento* ainda não alcançado, como poderiam supor agências financeiras, estes são contextos de proliferação de estratégias e inovações para lidar com diferentes repertórios monetários, desejos, afetos e moralidades dos que foram ignorados por aqueles que estabeleceram as tais *margens* – até que se percebeu a rentabilidade de sua inclusão.

Referências

- FERGUSON, James. 1994. *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GABOR, Daniela & BROOKS, Sally. 2017. "The digital revolution in financial inclusion: international development in the fintech era". *New Political Economy*, 22(4):423-436.
- MAURER, Bill. 2006. "The Anthropology of Money". *Annual Review of Anthropology*. v. 35: 15-36.
- _____. 2005. *Mutual life, limited: Islamic banking, alternative currencies, lateral reason*. New Jersey: Princeton University Press.
- MULLER, Lúcia Helena A. 2013. "Políticas de inclusão e educação financeira". *Anais do 37º Encontro Anual da ANPOCS*, Águas de Lindóia, São Paulo.

Recebido em 28 de outubro de 2020.
Aceito em 16 de fevereiro de 2021.

Nominata de Pareceristas deste número

Aline Castilho Crespe (UFGD)

Américo Pinheira Pereira (Univ. Católica Portuguesa)

Bianca Stella Pinheiro de Freire Medeiros (USP)

Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias (IPHAN/RS)

Catarina Morawska Viana (UFSCar)

Denise Ferreira da Costa Cruz (UFC/Unilab)

Douglas Campello (UFSC)

Eduardo Fernandez (University of Maryland)

Felipe José Comunello (UFRGS)

Francisco Sá Barreto (UFPE)

Giovana Tempesta (UnB)

Ileana Wenez (UFES)

Jefferson Dantas Santos (Unicamp)

Jorge Luan Rodrigues Teixeira (UVA)

José Antonio Kelly Luciani (UFSC)

Juliana Pereira Lima Caruso (IEB/USP)

Levi Marques Pereira (UFGD)

Liliana Lopes Sanjurjo (UERJ)

Luísa Valentini (USP)

Marcos Cristiano Zucarelli (UFMG)

Marcos Pazzanese Duarte Lanna (UFSCar)

Mariele Correa (Unesp)

Neiva Vieira da Cunha (UERJ)

Nicole Soares Pinto (UFES)

Paul Codjia (McGill University)

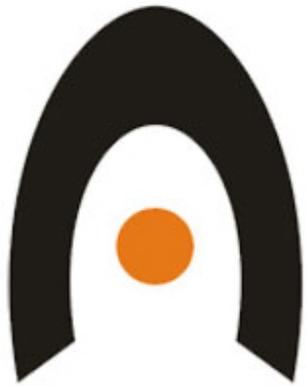
Piero de Camargo Leirner (UFSCar)

Rafael Victorino Devos (UFSC)

Valéria Cristina de Paula Martins (UFU)

Viviane Teixeira Silveira (UEMT)

Yérsia Souza de Assis (UFSC)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

