

JAN./JUN. 2024 | VOL. 16 N.1
ISSN 2175-4705

TEXTOS LIVRES

CUIDADO RELIGIÃO TERRITÓRIO POLÍTICA CIDADES RELIGIÕES
XAMANISMO ECOLOGIA DA VIDA FARMACOLOGIA
DOCUMENTOS AYAHUASCA KAINGANG
RESPONSABILIDADE CRIANÇAS ESPÉCIES
DITADURA PERSPECTIVISMO ETNOLÓGIA INDÍGENA
TERENA
COMPANHEIRAS
MEDICINALIZAÇÃO
ETNOLÓGIA INDÍGENA
MEDICINALIZAÇÃO
COMPANHEIRAS



Comissão editorial

Felipe Vander Velden - Professor Associado/PPGAS-UFSCar
Igor José de Renó Machado - Professor Titular/PPGAS-UFSCar
Julia Aparecida Rodrigues da Silva - Doutoranda/PPGAS-UFSCar
Leon Terceiro Goulart - Doutorando/PPGAS-UFSCar
Luisa Amador Fanaro - Doutora/PPGAS-UFSCar
Maria Carolina Arruda Branco - Doutoranda/PPGAS-UFSCar
Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho - Doutorando/PPGAS-UFSCar

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-reitora: Profa. Dra. 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

Coordenador: Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli
Vice-coordenador: Prof. Dr. Piero C. Leirner

Projeto gráfico, editoração e capa

Luisa Amador Fanaro

Imagem da capa

Bandeira metálica palestina
Allexxandar (freepik.com)

 Revista
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

[Textos Livres]

Artigos

09 (Re)abrir arquivos, suspeitar dos cortes: política penal e expansão carcerária dos Governos Militares (1964-1978)
Adalton Marques

39 A fluidez do conceito de fármaco: do ensaio clínico à relação médico-paciente
Caio Maximino

63 Fundações de aldeias do Povo Terena: imagens de uma sociologia indígena
Augusto Ventura dos Santos

86 O cuidado desnatura(liza)do: relatos e reflexões a partir de experiências no trabalho em saúde com famílias atravessadas pelo cárcere
Najla da Cunha El Jundi e Roberta Fin Motta

112 Os espíritos e o virtual: um experimento etnográfico de tradução com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há sobre cosmologia e a pandemia de covid-19
Pedro Paulo Valerio Vaz

138 Mirando uma Ecologia da Vida: crianças, ayahuasca e crise climática
Matheus Lopes Hengles

Caderno de Imagens

174 World Dog Show: espécies companheiras e responsabilidade no maior evento de exposição canina do mundo
Alana Pacheco dos Reis Verani

Resenhas

191 Silva, Vagner Gonçalves da (2022). Exu: um Deus Afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
Julia Aparecida Rodrigues da Silva

200 Perutti, Daniela (2022). Tecer amizade, habitar o deserto: território e política no Quilombo Família Magalhães. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
Daiane da Fonseca Pereira

204 Nunes, Rodrigo (2023). Nem vertical nem horizontal: uma teoria da organização política. São Paulo: Ubu Editora.
Thor João de Sousa Veras

214 Machado, Giancarlo Marques Carraro (2022). A cidade do skate: sobre os desafios da cidadania. São Paulo: Hucitec.
Gabriel Moreira Monteiro Bocchi

221 Canclini, Néstor García; Brizuela, Juan Ignacio; Melo, Sharine Machado C. & Matadamas, Mariana Martínez (2022). Emergências culturais: instituições, criadores e comunidades no Brasil e no México. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados/Editora da Universidade de São Paulo.
Geslline Giovana Braga

227 Ferdinand, Malcom (2022). Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora.
Marci Jean Pereira Santana

[Textos Livres]



ଝୁ

Artigos

(Re)abrir arquivos, suspeitar dos cortes: política penal e expansão carcerária dos Governos Militares (1964-1978)¹

Adalton Marques
Professor Adjunto/Universidade Federal do Vale do São Francisco
<https://orcid.org/0000-0002-1767-9617>
adalton.marques@univasf.edu.br

Introdução – por que nos esquecemos das políticas penal e carcerária dos governos militares?

Este artigo examina um conjunto de documentos e discussões de época relativo às políticas penais e à expansão carcerária produzidas pelos governos militares no Brasil, entre 1964 e 1978. O intuito central é apresentar o desenho dessas políticas, bem como o acento expansionista das vagas carcerárias, que produziram consensos penitenciários incorporados e reforçados sem suspeitas pelos governos democráticos instaurados na década seguinte. Ao evidenciar que a política de expansão do encarceramento não encontrou descontinuidades significativas entre um regime e outro, procuro radicalizar o que já demonstrei em outra ocasião: que a expansão da segurança pública, especialmente do sistema penitenciário, foi sustentada por governos estaduais paulistas *democráticos* (como o de Montoro e o de Covas) e *autoritários* (como o de Quéricia e o de Fleury), e não encontrou nenhuma descontinuidade, muito pelo contrário, entre as gestões federais

1 Agradeço ao pessoal do Grupo de Pesquisa Periferias, Afetos e Economias das Simbolizações (GRUPPAES-UFAL), especialmente a Fernando de Jesus Rodrigues, pela oportunidade de apresentar uma versão quase acabada deste artigo, em maio de 2023. Também ao pessoal do Hybris - Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades (PPGAS-UFSCar / PPGAS-USP) pelos comentários e sugestões feitas durante o encontro de junho de 2023, especialmente à Ana Claudia Duarte Rocha Marques e à Sara Regina Munhoz. Agradeço a Desirée de Lemos Azevedo e a Liliana Sanjurjo pela parceria para repensar marcações temporais relativas às transições democráticas. E, finalmente, agradeço às/aos pareceristas pelos comentários e sugestões.

de FHC, de um lado, e de Lula e Dilma, de outro (Marques, 2018)². Nesse sentido, este artigo pretende construir uma suspeita em relação ao corte institucional entre Doutrina da Segurança Nacional e políticas democráticas de segurança pública, e, de modo mais geral, entre *Ditadura Civil-Militar e Democracia*³.

Dentre os documentos acionados, alguns raramente foram usados em pesquisas de Ciências Sociais sobre segurança pública. Nessa categoria, não encontrei análises detidas do *Relatório e conclusões da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a proceder ao levantamento da situação penitenciária do País* (Câmara dos Deputados 1976)⁴, com exceção da pesquisa de mestrado realizada por Teixeira (2006), contra a qual este artigo apresenta uma análise diametralmente oposta. Outros, ao que me consta, permanecem inéditos nesse campo de pesquisa, como é o caso dos *Despachos de Armando Falcão com o presidente Ernesto Geisel* (Ministério da Justiça, 1974b, 1976a) e das *Recomendações básicas para uma programação penitenciária* (Ministério da Justiça, 1976b).

Sob essa proposta e com esse apoio documental, o artigo pretende contribuir analiticamente com dois campos de discussões: o das pesquisas que tratam da continuidade da Ditadura sobre a Democracia, deslindando relações menos evidentes para pensar esse problema, e o das pesquisas sobre segurança pública, problematizando o relativo esquecimento das políticas penal e carcerária dos governos militares. No que tange o primeiro campo de discussões, digo que as relações examinadas neste artigo são menos evidentes porque produziram efeitos que receberam menos críticas do que a Lei da Anistia (Azevedo, 2018; Teles, 2018), exigiram menos atenção que a reforma do direito administrativo e a configuração do sistema monetário e financeiro (Bercovici, 2010) e, finalmente, sofreram menos pressão que a legislação civil concernente aos papéis pós-constituente de militares e policiais (Zaverucha, 2010). Não é sem razão que Paulo Arantes (2010), ao deslindar a singularidade do regime de exceção instaurado em 1964 – “o ano que não terminou” – concatenando diversas escalas (o que implica mais que distintas áreas) nas quais urgências foram criadas e reformas concebidas para “modernizar” a engrenagem da acumulação de capital no país (Arantes, 2010, p. 224), não tenha precisado fazer qualquer menção às políticas penal e carcerária dos governos militares.

2 O presente artigo pode ser compreendido como uma espécie de capítulo zero da minha tese de doutorado (Marques, 2018).

3 Farei uso parcimonioso de itálico para alguns termos e expressões que dizem respeito ao debate penal e ao corte temporal entre *ditadura* e *democracia*. Meu propósito é chamar a atenção do leitor, em alguns momentos do texto, para o movimento analítico de suspeição contra esse corte. O uso de itálico também se estende para ênfases e títulos. As aspas serão reservadas para citações.

4 Doravante CPI do Sistema Penitenciário, que foi o modo como a Câmara dos Deputados contraiu sua denominação.

Apesar dessa espécie de ausência, o apagamento dos rastros da história das políticas penal e carcerária da Ditadura Civil-Militar não deve ser colocado na conta da bibliografia que pretendeu evidenciar as afinidades eletivas entre esse regime e a Nova República. Bem feitas as contas, o artigo de Paulo Arantes não precisa acionar esse domínio de efetuações – ainda que isso pudesse enriquecer a sua demonstração – para nos convencer de que o ano de 1964 ainda não terminou. A responsabilidade por esse apagamento – e aqui passo ao segundo campo de discussões – deve ser creditada ao debate sobre segurança pública que teorizou a relação entre a remoção do *traço* ou *entulho autoritário* produzido pelos militares e a *consolidação democrática* (Pinheiro, 1991, 1996, 1998; Pinheiro et al., 1999; Adorno, 1996, 2002; Adorno & Pasinato, 2007; Adorno & Salla, 2007; Salla, 2007; Lima & Bueno, 2015). Uma exceção desse meio bibliográfico é Fischer e Adorno (1987), que, no entanto, definiram a política penitenciária desse período como uma mera implementação da reforma “modernizadora” promovida por Jânio Quadros, em São Paulo, ainda nos anos 1950. A outra, Teixeira (2006), viu na CPI do Sistema Penitenciário uma “experiência absolutamente radical” de inserção do “indivíduo preso numa ordem jurídica, reconhecendo-lhe o ‘status’ de sujeito de direitos” (Teixeira, 2006, p. 54). Ambas oferecem uma curiosa visagem sobre o problema do anacronismo, seja apontando a “pura retórica” das políticas penitenciárias dos 1970, miradas desde a reforma dos anos 1950 (Fischer & Adorno, 1987, p. 76), seja identificando-as à “constituição da figura do sujeito de direito”, miradas desde a emergência do “ideal reabilitador da prisão” que seria característico dos anos 1980 (Teixeira, 2006, p. 48-54).

Foi nesse meio bibliográfico, incluindo ambas exceções, que se estabeleceu um certo desinteresse em relação à história das políticas penal e carcerária promovida sob os generais. Ao ler essa bibliografia, tudo se passa como se os governos militares não tivessem produzido uma extraordinária legislação penal, tanto de cariz mais abertamente encarcerador, quanto de tonalidade mais declaradamente humanista. Por meio de caracterizações sumárias e generalistas, que via de regra dizem muito pouco a respeito desse período, somos completamente desavisados de que nos governos militares emergiu todo um saber a respeito da arquitetura prisional e da necessidade de sua interiorização, não mais numa chave disciplinar que fazia apelo ao caráter terapêutico das colônias agrícolas, mas por conta da demanda carcerária que já não podia ser suprida através da construção de prisões urbanas. Por meio dessa bibliografia, jamais se poderá entrever que durante os governos de Emílio Garrastazu Médici (outubro/1969 - março/1974) e, principalmente, Ernesto Geisel (março/1974 - março/1979), foram viabilizadas dotações importantes de investimentos para expansão do sistema penitenciário brasileiro, prenúncio do encarceramento massivo em que vivemos. Por tudo isso, essa bibliografia

é incapaz de compreender que os eixos da política penal e carcerária da Ditadura Civil-Militar – nova arquitetura prisional, necessidade de interiorização das construções, preocupação com os direitos humanos e ampliação do orçamento estatal – atravessam e estruturam a experiência democrática de penalizar e punir, ainda que isso não anule as diferenças que não param de proliferar nas décadas seguintes.

Ao lado do objetivo central de construir uma suspeita em relação à descontinuidade institucional entre Ditadura e Democracia, um propósito secundário deste trabalho é oferecer maior profundidade histórica à importante análise de Godoi (2015) a respeito do processo de expansão interiorizada do parque penitenciário paulista, que fixa um corte diferencial entre o tipo de interiorização realizado nos anos 1950 e 1970, caracterizado por uma terapêutica campestre, e o realizado a partir do final da década de 1990, caracterizado pelas potencialidades securitárias evidenciadas no modelo arquitetônico adotado (unidades compactas cercadas por muralhas). Não terei espaço para tratar da reforma prisional dos anos 1950, mas pretendo evidenciar que a reforma dos anos 1970 deve ser compreendida em continuidade relativa ao que se desdobrou nas décadas seguintes. Isso talvez ajude a produzir uma inflexão na tendência analítica que identifica o processo de interiorização das prisões em São Paulo como um fenômeno disparado apenas na década de 1990 (Góes, 2004; Zomighani Júnior, 2009; Biondi, 2010; Sabaini, 2012; Silvestre, 2012; Salla et al., 2012; Sinhoretto et al., 2013).

Para dar conta dessas tarefas, dividi a exposição em duas partes, além desta introdução e da conclusão. Na próxima seção apresentarei o conjunto de esforços que os governos militares desempenharam sobre a legislação penal após o Golpe de 1964 e, mais especificamente, as transformações disparadas no debate doutrinário acerca do problema penitenciário. O objetivo dessa seção é mostrar que a defesa das medidas alternativas à prisão como política de enfrentamento da superlotação carcerária, que atravessou o Ministério da Justiça e ganhou legislação sob os generais, não deslocou a prisão em regime fechado de seu protagonismo penal. Na seção seguinte, chamo a atenção para outra camada de acontecimentos, a expansão carcerária, que, se por um lado apoiou-se na linguagem humanista concernente à questão penitenciária, por outro marchou através de signos próprios. Uma das demonstrações apresentadas por essa seção, a de que *a construção de alternativas faz disparar a expansão do não-alternativo*, talvez possa servir de inspiração para outros campos de investigação.

Na conclusão eu retomo o problema do apagamento dos rastros da história das políticas penal e carcerária da Ditadura Civil-Militar promovido por essa bibliografia dedicada à pesquisa sobre segurança pública, examinando-o a partir do que compreendo

ser suas três ordens teórico-políticas: *fechamento semiótico, delimitação institucionalista do objeto e desgosto pelo arquivo*. Minha expectativa é que essa crítica contribua com os esforços antropológicos a respeito do tipo de pesquisa que se pode fazer de/em arquivos e de documentos.

Como recurso heurístico, que evoco apenas nesta introdução, gostaria de marcar diferença em relação a três importantes contribuições da antropologia brasileira que, ao meu ver, têm produzido legados nessas direções: uma *etnografia de arquivo* que descreve as lógicas de sua constituição (Cunha, 2004, 2005), uma *etnografia em arquivo* que deslinda as relações de força entre documentos (Villela, 2004, 2011) e uma *etnografia de documento* que evidencia suas positivities relativas (Vianna, 2014)⁵. O que apresento a seguir é a construção de uma *série documental* – um *arquivo*, diria Foucault, ([1969] 2008) – que não existe previamente, respondendo a um *problema* constituído contra explicações estabilizadas. Como defendi em outra ocasião, a preposição *contra* “não indica apenas relações de oposição, de contrariedade, de objeção, de inimizade”, mas também uma “relação de direção ou mesmo de proximidade, assim como o latim permite permutá-la pelo advérbio ‘defronte’ ou pela locução ‘em frente a’” (Marques, 2018, p. 21). Colocar-se diante de explicações estabilizadas, tornando-as objeto de pesquisa, em vez de bibliografia explicativa, exige a construção de arquivos outros. Isso depende da compreensão segundo a qual são os problemas teóricos-e-políticos que dirigem a (re)abertura de arquivos, ainda que eles imponham limites aos discursos que deles se assenhoram (Foucault, [1969] 2008); Furet, 1971; Glénisson, 1977; Le Goff, ([1988] 1990). Com efeito, conviria dizer – traficando uma definição do ofício de historiador – que a condição de Édipo, interrogado pela esfinge e cabendo-lhe encontrar a resposta correta, nos é menos favorável que a de Percival, que precisa se lembrar de fazer a pergunta para lhe fazer pertencer o Graal (Veyne, [1971] 1998, p. 180).

Uma história da política penal dos governos militares

A história da política penal dos governos militares precede o Golpe de 1964. Essa precedência pode ser contada na escala das discussões penalógicas internacionais, avaliando os efeitos da virada *neodefensivista* e do ocaso da *biologização do delito* no debate

5 Mobilizo esse recurso heurístico porque não tenho espaço para recuperar, ao menos parcialmente, essa longa bibliografia que, considerando apenas o contexto nacional, remonta ao trabalho seminal de Mariza Corrêa (1983) – a primeira dissertação defendida pelo PPGAS-Unicamp, em 1975 – sobre processos jurídicos relativos a crimes de homicídio e tentativas de homicídio ocorridos em Campinas nas décadas de 1950 e 60. Alguns trabalhos recentes oferecem valorosos levantamentos dessa bibliografia, além de desdobrá-la com suas próprias pesquisas (Lowenkron & Ferreira, 2020; Munhoz, 2022; Freire, 2022).

doutrinário nacional⁶. Também pode ser contada a partir das exigências diplomáticas provocadas pela aprovação das *Regras Mínimas para o Tratamento dos Reclusos*, em 1955, no Conselho de Defesa Social e Econômica da Organização das Nações Unidas. Pode ser contada, ainda, considerando a crise da segurança pública e, mais particularmente, dos sistemas prisionais do Rio de Janeiro (ex-Distrito Federal, ex-Estado da Guanabara) e do Estado de São Paulo, sendo que este último, sob os governos de Lucas Nogueira Garcez (jan./1951 - jan./1955) e Jânio Quadros (jan./1955 - jan./1959), havia acabado de passar pela maior expansão penitenciária de sua história⁷. De todo modo, as providências em relação a essa crise e o aterramento das discussões penalógicas internacionais e das exigências diplomáticas no debate público nacional passou pelo minucioso trabalho de reforma das leis penais promovido por um grupo de penalistas notáveis. Essa história remonta ao Decreto nº 50.924, de 6 de julho de 1961, que autorizou o contrato de profissionais para a reforma da legislação nacional, e ao Decreto nº 51.005, de 20 de julho de 1961, que instituiu a Comissão de Estudos Legislativos do Ministério da Justiça e Negócios Interiores, ambos assinados pelo presidente Jânio Quadros e por Oscar Pedroso Horta, seu ministro da Justiça. Esse último decreto foi alterado no ano seguinte, por meio do Decreto do Conselho de Ministros nº 917, de 26 de abril de 1962, quando já vigorava o parlamentarismo no Brasil. Finalmente, esses três decretos foram alterados e unificados por meio do Decreto nº 1.490, de 8 de novembro de 1962, e, desse modo, foi dado início à formação das comissões de estudo. Para a elaboração dos anteprojetos dos códigos Penal, de Processo Penal e de Execuções Penais, foram nomeados, respectivamente, Néelson Hungria, Hélio Tornaghi e Roberto Lyra. Uma primeira versão do Código Penal foi apresentada em 1963, suscitando uma considerável produção de artigos, além de palestras

6 Ainda que uma série de enunciados da criminologia positivista continue se insinuado sobre a nossa contemporaneidade. Para ficar apenas com exemplos próximos a esse limiar que se impõe entre as décadas de 1950 e 1960, é imprescindível notar a persistência das formulações médico-criminológicas em meados da década 1970, seja na exposição do psiquiatra forense Tarcizo Leonce Pinheiro Cintra, saudado como o “Rei dos PPs – abreviatura de personalidades psicopáticas – por ter sido grande conhecedor da matéria e criador da Casa de Custódia e Tratamento de Taubaté” (Palomba, 2013, p. 2), durante o *I Seminário Paulista de Administração Penitenciária* (Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça, 1975, p. 25-35), seja nos depoimentos críticos à prisão do advogado Virgílio Donnici e do penalista Manoel Pedro Pimentel durante a CPI do Sistema Penitenciário (Câmara dos Deputados, 1976, p. 10-47 e 70-96). Para esse mesmo limiar, mas traçado a partir do problema da dietética, ver a belíssima tese de Gabriel Pugliese (2015), que evidencia o modo como enunciados eugenistas foram aclimatados pelos *modernos* discursos liberais a partir da década de 1940.

7 Coelho (2005), apoiado em dados estatísticos, aponta que os “primeiros sinais alarmantes de saturação” do sistema prisional do antigo Distrito Federal são visíveis em meados da década de 1950 (Coelho, 2005, p. 319). Segundo Misse (1999), esse mesmo período marca um ponto de partida (ou, pelo menos, de inflexão) para o que chamou de *acumulação social da violência*, tese especialmente apoiada em dados provenientes do Rio de Janeiro. Para uma análise da reforma da segurança pública paulista na década de 1950, cf. Fischer e Adorno (1987). Para análises dessa reforma, considerando também as rebeliões prisionais do período, cf. Salla (2015) e Ferreira (2016).

e debates em diferentes localidades do país. Importante ressaltar que essa movimentação para a reforma dos códigos não foi travada pelo Golpe. Castelo Branco, por meio de seu Ministro da Justiça, Milton Campos, deu prosseguimento aos trabalhos dessas comissões (Fragoso, 1971; Dotti, 1978; Mayora Alves, 2016, p. 300 e ss.).

Portanto, de Jânio a Castelo Branco, passando por João Goulart, um mesmo grupo de penalistas foi considerado o mais capacitado para desempenhar a tarefa de reformar as leis penais de nosso país. Não fosse o pedido de demissão de Roberto Lyra, que fora ministro da Educação e Cultura de Jango durante o período parlamentarista e crítico de primeira hora ao Golpe, o grupo permaneceria o mesmo. Aliás, dentre os grandes penalistas daquele período, Lyra fora o único a tornar público seu repúdio ao Golpe. Hungria, o *príncipe dos penalistas*, jamais se opôs publicamente aos militares e pretendeu promulgar seu anteprojeto se valendo da suspensão das atividades do Congresso Nacional após o Ato Institucional nº 5, conforme veremos mais adiante; Heleno Fragoso, que se juntaria à comissão de Hungria em 1965, considerou o Golpe legítimo, até que foi sequestrado pelo aparelho repressivo da Ditadura em 1970, por conta de sua atuação como advogado de presos políticos; Manoel Pedro Pimentel, um dos maiores críticos do anteprojeto de Hungria, conforme tratarei mais adiante, enalteceu os feitos da *Revolução* no início da década de 1970; essa noção politicamente engajada também é comum em diversos textos publicados no período por Benjamin Moraes, que realizou a revisão final do anteprojeto de Código Penal (cf. Mayora Alves, 2016, p. 181 e ss.; 322 e ss.).

Com a carta de demissão de Lyra, o ministro Milton Campos dissolveu a comissão anterior e designou outra em fevereiro de 1965, composta por Nelson Hungria, Hélio Tornaghi, Anibal Bruno e Heleno Fragoso. Este último narra que essa comissão concluiu “o que deveria ser a primeira parte de seus trabalhos em fins de 1965” (Fragoso, 1971, p. 10). Entre os membros ficara acertado que uma segunda leitura do texto revisto deveria ser realizada em conjunto, por meio de “um estudo comparativo”, considerando que várias questões permaneciam abertas (p. 10). Assim, aguardaram uma nova convocação para o prosseguimento dos trabalhos. Todavia, essa convocação não ocorreu: “[p]arece [...] que o governo se havia desinteressado do assunto, talvez em face dos graves problemas políticos que àquela época o ocupavam” (p. 10; cf., também, Mayora Alves, 2016, p. 305 e ss.). É importante sublinhar que, entre 27 de outubro de 1965 e 13 de dezembro de 1968, foram promulgados os cinco primeiros atos institucionais, extinguindo os partidos políticos, instituindo o bipartidarismo, tornando as eleições para os estados indiretas, retirando da soberania popular a escolha dos prefeitos das capitais dos estados, impondo a Constituição de 1967 e, finalmente, decretando a possibilidade de intervenção do

presidente nos estados e municípios, a suspensão dos direitos de qualquer cidadão pelo prazo de dez anos e a cassação de mandatos eletivos federais, estaduais e municipais.

A 15 de março de 1967 Costa e Silva assumiu a presidência, escolhendo para o Ministério da Justiça Luís Antônio da Gama e Silva, antigo reitor da USP, responsável pelos expurgos e antecipações de aposentadorias de professores logo após o Golpe de 1964. Meses depois, por meio do Decreto 61.239, de 25 de agosto de 1967, ele (re)organiza a Comissão de Revisão e Coordenação dos Projetos de Código, visando a “conclusão dos trabalhos de elaboração legislativa, iniciados em 1961”. Para presidir essa comissão, Gama e Silva escolhe seu vice-reitor e parceiro da Faculdade de Direito da USP, Alfredo Buzaid, que mais tarde o sucederia à frente da Justiça. Apesar dessa retomada, a antiga comissão foi acionada apenas em janeiro de 1969, quando já havia sido baixado o AI-5. Segundo Fragoso (1971), Hungria comunicara aos demais membros da antiga comissão que Gama e Silva havia expressado “seu propósito de editar o novo Código Penal por decreto imediatamente” (Fragoso, 1971, p. 10; cf. Mayora Alves, 2016, p. 313). Mesmo com as ponderações dos demais membros quanto ao caráter inacabado do anteprojeto, Hungria, “gravemente enfermo”, manifestou seu desejo de vê-lo transformado em Lei, valendo-se do fechamento do Congresso Nacional (Fragoso, 1971, p. 11; Mayora Alves, 2016, p. 313-314). Sob uma comissão revisora baseada principalmente em São Paulo, na órbita de Gama e Silva e de Buzaid, o novo Código Penal foi finalmente promulgado em 21 de outubro de 1969, por meio do Decreto-Lei nº 1.004, sete meses após o falecimento de Hungria⁸.

Chamado de *natimorto* por muitos comentaristas, esse código jamais entrou em vigência. A previsão inicial, dada na promulgação, era que ele entraria em vigor em 1º de janeiro de 1970, mas essa data foi prorrogada cinco vezes: para 1 de agosto de 1970 (Lei nº 5.573, de 1º de dezembro de 1969), para 1º de janeiro de 1972 (Lei nº 5.597, de 31 de julho de 1970), para 1º de janeiro de 1973 (Lei nº 5.749, de 1º de dezembro de 1971), para 1º de janeiro de 1974 (Lei nº 5.857, de 7 de dezembro de 1972) e para 1º de julho de 1974 (Lei nº 6.016, de 31 de dezembro de 1973). Esta última lei, além da prorrogação, também promoveu uma série de alterações no texto do decreto-lei original. Depois disso, a entrada em vigor do Código Penal, com todas as suas alterações, foi condicionada à promulgação de um novo Código de Processo Penal (Lei nº 6.063, de 27 de junho de 1974). Finalmente,

8 Descrições mais pormenorizadas a respeito da elaboração do Código Penal de 1969, mas também das decorrências que passarei a tratar a seguir, encontram-se no artigo de Heleno (1971), que participou de forma direta de sua elaboração, no artigo de Pimentel (1971, 1974 e 1977), crítico de primeira hora, no artigo de Miotto (1977), que escreve de dentro do Ministério da Justiça, e no artigo de Dotti (1978), crítico de meados da década de 70. A tese de Mayora Alves (2016) oferece uma fusão de todos esses pontos de vista, especialmente em seu quinto capítulo.

esse imenso esforço de codificação e esse longo e sinuoso percurso legislativo foram interrompidos pela Lei nº 6.578, de 11 de outubro de 1978, com a revogação tanto do decreto-lei original quanto das leis que o alteraram.

Disso fica evidente que, em vez de fechar um ciclo de reformas, o Decreto-Lei nº 1.004 provocou uma grande virada reformista. Cada uma das prorrogações ou alterações impostas a esse código, que jamais deixaram-no ultrapassar seu período de *vacatio legis*, guardam importantes batalhas doutrinárias e legislativas. Um de seus grandes críticos, juiz do Tribunal de Alçada Criminal e professor da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Manoel Pedro Pimentel (1971) reclamou que as observações que fez ao projeto em 1969 não foram consideradas (Pimentel, 1971, p. 374-375). Para ele, esse código era “uma espécie de remendo” do Código Penal de 1940, ambos avizinados pelo fato de terem sido promulgados por meio de decreto-lei, e não de submissão “à consideração do legislador ordinário” (Pimentel, 1971, p. 372-373). Segundo o crítico, o “último diploma legal regularmente editado” havia sido o Código de 1890, desde o qual havia decorrido oito décadas (Pimentel, 1971, p. 373). Some-se a isso o fato de que, segundo Pimentel, Benjamim Moraes havia confessado em conferência proferida no Ministério Público de São Paulo, logo após a publicação do novo Código Penal, que havia ocorrido um “equivoco” no envio da última revisão ao Ministério da Justiça, tendo sido considerada uma cópia “contendo cerca de 60 erros” (Pimentel, 1971, p. 375).

Em torno de Pimentel, formou-se uma grande coalizão baseada no Ministério Público e na magistratura de São Paulo, cuja crítica deslocou o problema do âmbito penalógico para o domínio propriamente penitenciário. Junto a ele, José Luiz Vicente de Azevedo Franceschini (Presidente do Tribunal de Alçada Criminal), José Rubens Prestes Barra (Vice-Presidente do Tribunal de Alçada Criminal), Francisco Papaterra Limongi Neto (Corregedor-Geral do Ministério Público), Antônio Carlos Penteado de Moraes (Assessor da Corregedoria Geral do Ministério Público) e Diwaldo Azevedo Sampaio (Presidente da Associação de Advogados de São Paulo) formavam “um grupo de estudiosos [que] passou a preocupar-se sistematicamente com o crescimento da criminalidade e a impossibilidade de recolherem-se aos presídios todos os condenados” (Pimentel, 1977, p. 367). A tese desse grupo foi defendida publicamente em duas ocasiões principais, ambas ocorridas no início de março de 1971: enquanto Pimentel proferia a aula inaugural da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, intitulada *A reforma penal* (Pimentel, 1971), Limongi Neto, Franceschini e Sampaio, apoiados pelo secretário da Justiça de São Paulo, Hely Lopes Meirelles, representaram a comissão paulista no *I Encontro Nacional de Secretários da Justiça e Presidentes de Conselhos Penitenciários*, realizado em Nova Friburgo, e propuseram a elaboração de um importante documento intitulado *Moção de Nova Friburgo*. Tanto

em uma quanto na outra ocasião, fez-se apelo para que o Ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, reexaminasse o Código Penal “mediante um planejamento ordenado, racional e produtivo, que permita uma verdadeira reforma e não apenas uma alteração de fachada” (Pimentel, 1971, p. 387), possibilitando a busca por “substitutivos penais satisfatórios, especialmente para cominação aos pequenos delitos e para aplicação aos criminosos de escassa ou de nenhuma periculosidade” (Pimentel, 1971, p. 383). Em suma, o grupo de Pimentel construiu um poderoso posicionamento que, em face das fragilidades do novo Código Penal, “indicava a necessidade de encontrar-se um caminho que conduzisse à redução das penas de prisão” (Pimentel, 1974, p. 54), que alterasse a “filosofia penal vigente” (Pimentel, 1977, p. 367-368) a ponto de tornar passivo o entendimento segundo o qual “a prisão fechada deve ser reservada [apenas] para quem precisa dela” (Pimentel, 1977, p. 375; cf., também, Miotto, 1977, p. 160 e ss.).

Essa crítica ganhou ainda mais adesões. Moções similares foram aprovadas em julho de 1972, durante o IV Congresso Fluminense do Ministério Público, também realizado em Nova Friburgo, e durante o IV Encontro Nacional dos Delegados de Polícia do Brasil, realizado em Pelotas (Pimentel, 1974, p. 54), e em setembro de 1973, durante o Seminário de Direito Penal e Criminologia, que produziu a importante *Moção de Goiânia* (Barbosa, 1986, p. 174-175)⁹. Além disso, também em 1973, o grupo de Pimentel concluiu um anteprojeto de lei que substituíria por completo o Título V, relativo às penas, do Código Penal de 1969, submetendo-o a Alfredo Buzaid. Esse mesmo anteprojeto foi apresentado pelo Senador Franco Montoro como projeto de lei e, posteriormente, como emenda substitutiva quando se deu, conforme mencionei anteriormente, a quinta prorrogação e a alteração substantiva do Código Penal. Os anais da Lei nº 6.016 mostram os rastros de uma longa batalha legislativa que foi expressa não só por Franco Montoro (MDB), mas também pelo senador Accioly Filho (ARENA) e pelos deputados Élcio Álvares (ARENA) – vice-líder de seu partido e relator do parecer da Comissão de Constituição e Justiça –, José Alves (ARENA), Laerte Vieira (MDB) e Peixoto Filho (MDB) (Pimentel, 1977; Dotti, 1978, p. 40 e ss.; cf., também, o depoimento de Peixoto Filho na CPI do Sistema Penitenciário, em Câmara dos Deputados 1976, p. 88-89).

A promulgação da Lei nº 6.016 marca um limiar. Não por ter produzido qualquer efetividade penal, pois, como expus anteriormente, o Código Penal de 1969 – junto com as alterações que se impuseram a ele – sofreu um último revés seis meses depois (Lei nº 6.063, de 27 de junho de 1974), antes de ser finalmente revogado (Lei nº 6.578, de 11 de outubro de 1978). Mas, mais precisamente, porque a crítica penal que lhe serviu de base

9 A seção *Notas e informações da Revista de Direito Penal* (n. 9-10, jan./jun./1973, p. 61), da Faculdade de Direito Cândido Mendes, cujo diretor era Heleno C. Fragoso, traz um breve resumo da *Moção de Goiânia*.

provocou importante transformação na concepção governamental do Ministério da Justiça. Em resposta à *Monção de Nova Friburgo*, Buzaid havia constituído uma Assessoria para Assuntos Penitenciários em seu gabinete, que passara a comungar dos mesmos objetivos almejados pelo grupo de Pimentel. Segundo Armida Bergamini Miotto (1977), uma das integrantes dessa assessoria, a sua tarefa consistia em buscar “dentro da sistemática do Código Penal de 1969, e sem desfigurá-la, [...] uma forma de restringir o uso da privação da liberdade, como pena, sem, no entanto, deixar os delinquentes impunes” (Miotto, 1977, p. 160). Para ela, a *Monção de Nova Friburgo* deixara explícito que o Código de 1969 persistiu “no equívoco de que a prisão é a pena (quando é somente uma das suas formas)” e que “uma das decorrências desse equívoco era a superlotação das prisões, com todos os seus problemas e suas mazelas” (p. 161). Aderindo à tese do grupo paulista, a Assessoria de Buzaid procurava rechaçar a relação de sinonímia entre *prisão* e *pena*, reforçada por Hungria, evitando seus efeitos metonímicos que permitiam tomar uma pela outra.

Essa adesão político-penal à *Moção*, de meados de 1971, tornou-se convergência governamental a partir de 1975, quando Paulo Egydio Martins assume o governo de São Paulo e escolhe Pimentel para chefiar a Secretaria de Justiça. Por meio do Decreto nº 6.034, de 25 de abril de 1975, Martins constituiu um “grupo de trabalho com a incumbência de oferecer sugestões relativas à reforma no sistema de penas”, presidido pelo novo secretário da Justiça e composto por seus antigos colaboradores, além dos professores João Bernardino Gonzaga e Dirceu de Mello. Esse grupo elaborou um novo anteprojeto de lei, que visava antecipar alguns dispositivos do Código Penal de 1969 (com as alterações previstas na Lei nº 6.016) e alterar alguns dispositivos do Código de Processo Penal (Decreto-Lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941), de modo a instituir outras modalidades de penas, a prisão albergue, a prisão domiciliar, a possibilidade de autorização para o preso trabalhar e estudar fora do presídio, a concessão do *sursis* à pena de reclusão, a redução do prazo para o livramento condicional, a prescrição da reincidência, além de outras medidas que, segundo Pimentel (1977), tinham “o objetivo de possibilitar tratamento penal diferenciado ao preso sem periculosidade” (Pimentel, 1977, p. 376-377). Com o apoio de Martins, esse anteprojeto foi apresentado por Pimentel a Armando Falcão, ministro da Justiça do governo Geisel, em 26 de julho de 1975 – um mês e dezesseis dias após o próprio Pimentel depor na CPI do Sistema Penitenciário na qualidade de “uma das maiores autoridades na matéria no nosso país” (Câmara dos Deputados, 1976, p. 71). Esse encontro disparou uma colaboração institucional entre a Assessoria para Assuntos Penitenciários do Ministério da Justiça e o grupo de trabalho de São Paulo, que resultou na edição da Lei nº 6.416, de 24 de maio de 1977 (cf. Pimentel, 1977, p. 376-377; Miotto, 1977, p. 165 e ss.). Tudo isso fortificado pelas conclusões da CPI do Sistema Penitenciário.

Diferente do grupo de São Paulo, a Assessoria do Ministério da Justiça entendia que não era “oportuno nem conveniente trabalhar sobre o Código de 1969”, afinal, ele ainda permanecia em *vacatio legis* (Miotto, 1977, p. 165-166). O entendimento do grupo de Brasília prevaleceu. É por isso que a Lei 6.416 altera dispositivos do Código Penal (Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940), do Código de Processo Penal (Decreto-lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941), da Lei das Contravenções Penais (Decreto-lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941), e dá outras providências. Apesar dessas diferenças táticas, se assim posso dizer, Pimentel enalteceu os efeitos práticos dessa lei sete meses após a sua promulgação, durante uma conferência proferida na abertura do 1.º Encontro dos Advogados Criminais realizado na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, em 8 de dezembro de 1977:

Voltando à Lei n.º 6.416, podemos afirmar que trouxe reais benefícios, já plenamente sentidos. Nosso indicador é a população carcerária da Casa de Detenção. Verificamos que, após a edição da referida lei, não aumentou mais o número de presos, que crescia à razão de 300 a 500 presos por ano. Ao contrário, a população carcerária decresceu, até a presente data, em números absolutos, de 100 detentos.

Mas, o maior benefício da nova legislação foi, sem dúvida nenhuma, a institucionalização da prisão albergue. O condenado não perigoso, cuja pena seja igual ou inferior a 4 anos, pode gozar desde logo do benefício. Se condenado a mais de 4 e a menos de 8 anos, deverá cumprir um terço da pena, para alcançar o favor legal. Se a condenação for superior a 8 anos, cumprirá dois quintos da pena em outro regime, antes de beneficiar-se do albergamento (Pimentel, 1977, p. 378).

A julgar pelas duras críticas de Basileu Garcia (1977), outro notável do direito penal que também havia colaborado com Gama e Silva e Buzaid analisando o Anteprojeto de Hungria, pode-se imaginar que a Lei nº 6.416 operou uma profunda inflexão doutrinária. Afinal, ele atacou a motivação dos legisladores e a opção “por medidas que podem comprometer o que subsiste da força intimidativa do Direito Penal” (Garcia, 1977, p. 1), deixando claro que a solução para a questão penal era a construção de mais unidades prisionais. De fato, essa lei introduziu na legislação brasileira o esquema progressão/regressão de cumprimento de pena através dos regimes fechado, semi-aberto e aberto, além de ter reformulado as formas do livramento condicional, alterações mantidas pela Lei nº 7.209 (reforma da Parte Geral do Código Penal de 1940) e pela Lei nº 7.210 (instituiu a Lei de Execução Penal), ambas promulgadas em 11 de julho de 1984¹⁰. Todavia, é preciso

10 Outra alteração importante foi a introdução da remuneração obrigatória do trabalho prisional e o estabelecimento de sua forma de aplicação.

sublinhar, essa esquemática permaneceu submetida ao princípio da *periculosidade*, com a emergência de noções, objetos, sujeitos, ações, temporalidades e instâncias cujas existências ele provocou: “elementos de convicção” e “diligências” (§ 1º do Art. 77), “funcionários para investigar, coletar dados e informações com o fim de instruir o requerimento de verificação de periculosidade” (§ 2º do Art. 77), prazo para que a “presunção de periculosidade” deixe de prevalecer (§ 1º do Art. 78) e imposição de “medidas de segurança” exigidas pela “periculosidade real” (inciso IV do Art. 387)¹¹. Some-se a isso a questão central em torno dessa cantilena reformista, que passarei a tratar na próxima seção: o protagonismo da prisão em regime fechado não sofreu qualquer ameaça durante esses longos 16 anos de reforma penal que antecedeu e atravessou o Regime Militar.

Outra história da política penal dos governos militares

Essa breve reconstituição da política penal dos governos militares, focada no minucioso trabalho de reforma das leis penais promovido pelos notáveis penalistas arrolados acima, é bastante importante para o meu argumento exatamente por conta de sua parcialidade. Ela foca apenas esse permanente “desdobramento utópico” da prisão, essa fundamental crítica humanista que sustenta, funcionalmente, o que Michel Foucault definiu por “sistema carceral” (Foucault, 1975, p. 269-276). A velha fórmula: a cada crise, uma reforma. Ao que se poderia complementar: a cada reforma, uma expansão. Nesse círculo infernal, a construção de alternativas faz disparar a expansão do não-alternativo. Não se trata de contradição, mas de paradoxo: as penas em regime (semi-)aberto emergem e tornam-se cada vez mais amplas, ao mesmo tempo que se tornam cada vez mais ínfimas em face do monumento prisional (cf. o problema dos paradoxos em Deleuze, 2007)¹². Por isso é preciso lançar os olhos sobre essa outra camada de acontecimentos, a expansão carcerária, que se por um lado depende da utopia prisional, por outro marcha através de signos próprios. É essa camada que não se pode deixar escapar da análise, sob o custo de contar uma historietta da evolução jurídico-humanista da prisão.

11 Fry e Carrara (1986) foram críticos de primeira hora à manutenção da *periculosidade* na reforma da Parte Geral do Código Penal de 1940 (Lei nº 7.209, de 11 de julho de 1984), considerando necessário relativizar o caráter *liberalizante* que lhe foi atribuído. Teixeira (2006), por sua vez, considera que a “perspectiva de Fry e Carrara pode ser relativizada” (Teixeira, 2006, p. 67).

12 É importante para o meu argumento considerar que o próprio Nélson Hungria, desde o início da década de 1960, reconhecia que a prisão fechada era “contraproducente” (Hungria, 1963, p. 18) e que “[a] crítica da prisão-fechada era consensual no campo jurídico-penal e os efeitos deletérios do cárcere” já estavam “nominados amplamente nos textos da época” (Mayora Alves, 2016, p. 363). Também é indispensável notar que a defesa dos estabelecimentos penais abertos, para os “corrigíveis”, é bastante antiga, de matriz positivista, já presente nas teses de Enrico Ferri. Nos anos 1960, essa tese continua a ser defendida dentre tantos, pelo neo-defensivista Filippo Gramattica (Mayora Alves, 2016, p. 366).

Retornemos aos governos militares, mais especificamente ao final dos anos 1960, quando Médici assume a presidência (outubro/1969 – março/1974). É nesse limiar que um novo vigor carcerário ganhará corpo. Mas não de maneira abrupta.

Se tomarmos como parâmetro o documento sigiloso *Metas e bases para a ação de governo* (Presidência da República, 1970), no qual Médici e seus ministros definem “objetivos”, “estratégias” e “prioridades” para orientarem as ações que dizem respeito ao Desenvolvimento, à Administração, à Política e à Segurança, além de diversas áreas como Educação e Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Saúde e Saneamento, Agricultura e Abastecimento, Indústria Nacional, Energia, Mineração, Transportes, Comunicação, Habitação, Comércio, Turismo, Trabalho e Previdência Social, Justiça, Relações Exteriores, programas Espaciais e Aeroespaciais, e, finalmente, Forças Armadas, veremos que nenhuma palavra é reservada ao problema da criminalidade e das prisões. Quanto à política penal, um pequeno parágrafo aponta para a necessidade de concluir, revisar ou elaborar os principais códigos da Justiça, dentre os quais, sem qualquer destaque, o Código de Processo Penal (p. 91). Quando o documento toca no problema da segurança interna, as ações propostas são reduzidas a impedir as “ações subversivas” (p. 43) e acompanhar a “guerra revolucionária” (p. 44).

Mas alguma coisa se passa nesses anos pelo meio da já citada Assessoria para Assuntos Penitenciários que Buzaid constituiu em seu Gabinete, em meados de 1971 (Miotto, 1977). A considerar a intervenção do deputado Peixoto Filho, do MDB, durante a tomada de depoimento de Manoel Pedro Pimentel no âmbito da CPI do Sistema Penitenciário, em 10/06/1975, sabe-se que o Governo Médici havia completado “o levantamento da situação penitenciária do País [...]”, prometendo “assistência financeira como reflexo de um trabalho conjunto dos Ministérios da Justiça e do Planejamento” (Câmara dos Deputados, 1976, p. 88). O deputado ainda disse que havia sido aberto “um crédito pelos Ministérios do Interior e do Planejamento, e encaminhada a verba ao Ministério da Justiça, de 150 milhões de cruzeiros” (p. 88). Ele próprio havia ido à tribuna, entre os anos de 1973 e 1974, “umas dez vezes”, para cobrar “o cumprimento das promessas do ex-ministro Alfredo Buzaid”, quando havia sido sugerido “que novas aberturas de crédito se seguiriam àquela já efetivada, de 150 milhões, e o Governo Federal estabelecerá o regime de comodato para as administrações dos novos estabelecimentos penais” (p. 89; cf., também, Câmara dos Deputados, 1973, p. 5452).

Ainda que o depoente, à época Secretário de Justiça do Estado de São Paulo, desse ciência de que seu estado havia recebido uma dotação de apenas 4 milhões, “que seria destinada ao início da construção do presídio da Baixada Santista”, e que, no entanto,

segundo sua verificação, “essa verba não havia sido entregue a São Paulo” (Câmara dos Deputados, 1976, p. 89), já vamos vendo que substitutivos penais submetidos ao princípio da *periculosidade* não são capazes, ao menos, de arranhar a expansão carcerária. Verbas entregues ou não, o relatório de gestão do ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, informa que para o “programa especial de assistência a menores por intermédio da FUNABEM, foram cronogramados recursos de Cr\$ 20.000.000,00 até outubro [de 1973]”, ao passo que “para o Sistema Penitenciário, o Excelentíssimo Senhor Presidente da República autorizou seja destacada ainda no presente exercício a importância de Cr\$ 25.000.000,00” (Ministério da Justiça, 1974a, p. 70).

Segundo Miotto, integrante da Assessoria para Assuntos Penitenciários do Gabinete de Buzaid, a “superlotação das prisões” e o “elevado número [...] de condenados cujo mandado de captura não podia ser cumprido” permitiam prever que não bastaria diminuir “o uso da privação da liberdade”, pois “se faziam necessários novos estabelecimentos penais” (Miotto, 1977, p. 161). “Por isso”, continua ela, “foram tomadas medidas tendentes a ser construída uma nova penitenciária em cada Estado, com ajuda do Ministério da Justiça, mediante convênio do Ministério com cada Estado” (Miotto, 1977, p. 161).

À época da posse de Geisel, a 15 de março de 1974, a criminalidade havia retomado uma certa proeminência como problema de governo. Nenhuma novidade nisso – basta reabrir os debates dos anos 1950, apenas para ficar com o exemplo imediatamente anterior. De todo modo, Armando Falcão estava prestes a se tornar o primeiro de uma longa série de ministros da Justiça que não poderiam se descuidar desse problema. Sua menção, ainda que sem qualquer lugar no sumário, ocorreria até mesmo no Projeto do II Plano Nacional de Desenvolvimento (1975-1979), publicado em setembro daquele ano (Brasil, 1974). No “Capítulo IX: Desenvolvimento urbano: controle da poluição e preservação do meio-ambiente”, ao definir as prioridades para o planejamento integrado das Regiões Metropolitanas, o documento afirmava que algumas prioridades seriam levadas em conta. Dentre elas, o “combate ao crime, principalmente, no Rio e em São Paulo, favelas, em várias Regiões, etc.” (Brasil, 1974, p. 82).

Se considerarmos os despachos de Falcão com Geisel, especialmente um de 31 de julho de 1974 (Ministério da Justiça, 1974b) e outro de 3 de fevereiro de 1976 (Ministério da Justiça, 1976a), mas também um texto de época de Miotto (1977), começamos a compreender de que modo a preocupação com o problema penitenciário passou a ser conduzida nesse governo. Uma das primeiras providências parece ter sido a instalação de um Grupo de Trabalho para cuidar da reforma penitenciária do país, efetivado a 5 de agosto de 1974 por meio da Portaria nº 374-B, formado por Alberto B. Cotrim Neto (presidente),

José Danton de Oliveira, José Arthur Rios, Francisco Evandro de Paiva Onofre, Ruy Rebello Pinho, Hélio Fonseca e Armida Bergamini Miotto. Antes disso, Falcão já havia solicitado à sua assessoria que fosse “minuciosamente informado quanto às realidades no País e quanto às providências tomadas pelo seu antecessor”, ao que cabia um destaque, segundo o qual essa “preocupação que manifestava era, em primeiro lugar, preocupação do próprio Presidente Ernesto Geisel” (Miotto, 1977, p. 162). O despacho de 31 de julho de 1974 (Ministério da Justiça, 1974b) informa o resultado:

Não encontrei, na Pasta, nenhum relatório ou contribuição substancial acerca da questão, que é da maior relevância. Decidira a Administração anterior mandar alguns observadores aos Estados, examinar, in-loco, a situação das penitenciárias e presídios. Iniciativa louvável, sem dúvida. Mas não consegui descobrir, nos nossos arquivos, plano ou projeto abrangente, que abarcasse o problema penitenciário no seu conjunto nacional. Resolveu-se distribuir uma verba de Cr\$ 4.000.000,00 (quatro milhões de cruzeiros), indistintamente, a cada unidade federal, a fim de auxiliá-las na construção de novos estabelecimentos penais, ou na remodelação dos atuais. O fornecimento do dinheiro estava em fase inicial quando assumi o Ministério, e determinei a imediata suspensão da entrega das dotações (Ministério da Justiça, 1974b, p. 1; cf., também, Ministério da Justiça, 1976a, p. 1).

A assessora sublinha que o ponto de partida dessa gestão, apoiada na “moderna Filosofia da Pena”, era a compreensão do condenado como “pessoa, sujeito de direito, de deveres e de responsabilidade (ainda que, eventualmente, possa precisar de tratamento), que deve permanecer no convívio social ou nele se reintegrar” (Miotto, 1977, p. 162; há negrito no original). Foi o que expressou o próprio Ernesto Geisel na *Mensagem no Congresso Nacional*, por ocasião da abertura da Sessão Legislativa de 1975:

Será indispensável nesta parte, induzir o interesse das comunidades locais, para que os presos provisórios ou condenados, de um modo geral, delas não se distanciem e, de retorno, egressos dos estabelecimentos penais, se reintegrem, como pessoas humanas, no convívio social e, como participantes, no processo de desenvolvimento nacional (cf. Ministério da Justiça, 1976a, p. 4; Miotto, 1975, p. 6).

Esse *parti pris*, jungido ao exame do que fora feito durante o Governo anterior, colocou em curso dois conjuntos de ações, intrinsecamente entrelaçados: de um lado, a atenção humanista requerida pelo “pensamento da moderna doutrina [do Direito Penal]” e pelas “Regras Mínimas para o Tratamento de Presos, elaboradas pela então Comissão

Internacional Penal e Penitenciária, e adotadas pela Organização das Nações Unidas, em 1955” (Miotto, 1977, p. 162; cf. Ministério da Justiça, 1976a, p. 2-3); de outro, a retomada dos contatos com os governos estaduais, por meio dos quais se verificou a necessidade de modificar algumas cláusulas dos convênios que haviam sido celebrados à época de Buzaid (Miotto, 1977, p. 162; Ministério da Justiça, 1976a, p. 1). A principal dificuldade encontrada para a retomada dos convênios se devia ao fato de que, sob a gestão de Buzaid, fora prevista a “construção de uma penitenciária” por Estado, baseado em projeto único (estabelecimento de regime fechado, de segurança máxima), que seria fornecido pelo Ministério da Justiça (Miotto, 1977, p. 162). Todavia, muitos Estados, a essa altura, consideravam mais urgente a construção de estabelecimentos de segurança média, fosse de regime fechado, fosse de regime semi-aberto. Uma única cláusula foi considerada inalterável: a que dizia respeito “à preparação do pessoal penitenciário” (p. 162), uma reivindicação que os democratas especialistas em segurança pública continuam, ainda hoje, a defender.

O Grupo de Trabalho elaborou um documento chamado *Recomendações básicas para uma programação penitenciária* (Ministério da Justiça, 1976b), que constituía “o mínimo indispensável, à luz da Política Penitenciária do Ministério, para as Unidades da Federação formularem seus programas e elaborarem seus projetos em condições de merecerem a ajuda (transferência de recursos) do Ministério da Justiça” (Miotto, 1977, p. 163; cf. Ministério da Justiça, 1976a, p. 2-3). Nesse documento foram fixadas as bases humanistas da expansão predial, definindo, entre outras coisas, uma nova arquitetura e a necessidade de interiorização das construções. Quanto à nova arquitetura, fixou-se a rejeição do estilo circular em proveito da adoção de pavilhões, que possibilitariam “não só construções modulares e de execução progressiva, como também a preservação da segurança sem confinamentos degradantes” (Ministério da Justiça, 1976b, p. 284; e, também, p. 287), com capacidade máxima de 800 presos por presídio e de 500 sentenciados por penitenciária (p. 290). O depoimento que Pimentel havia dado à CPI do Sistema Penitenciário no ano anterior já indicava o alcance dessa preocupação arquitetônica: “A opinião não é apenas minha, é uma opinião hoje dominante em todos os congressos internacionais e nacionais. Há uma estimativa no sentido de que o presídio ideal é aquele que tem capacidade para quinhentos sentenciados” (Câmara dos Deputados, 1976, p. 77). O relatório dessa CPI foi na mesma direção: “devem [...] abrigar o número máximo de 500 (quinhentos) presos” (p. 8).

Para a definição da necessidade de interiorização prisional, o documento evoca as prioridades do Governo Federal “ao instituir as áreas metropolitanas e as áreas integradas – POLONORDESTE, POLAMAZÔNIA, POLOCENTRO” que, “sendo elas polos

naturais de desenvolvimento, não de ser também, presumivelmente, centros de maior criminalidade” (Ministério da Justiça, 1976b, p. 284; ênfase do original). Ainda no que concerne a esse ponto, há uma distinção entre os presídios, que deveriam ser construídos “de modo a facilitar o acesso e a apresentação dos processados a juízo” (p. 289), e os conjuntos ou estabelecimentos penitenciários, que deveriam observar alguns critérios: 1) “o aproveitamento dos serviços básicos existentes (redes de distribuição de água, de energia, esgoto etc.) e das reservas disponíveis (hidráulicas, vegetais, minerais etc.)”; 2) não serem “situados em zona central da cidade ou de bairro residencial”; 3) considerarem “o centro comunitário de origem dos sentenciados, de forma a não impedir ou dificultar a sua visitação, preservando os vínculos para o futuro retorno”¹³; e, 4) observarem que “[a] gleba sobre que se edificarem os estabelecimentos com atividades hortigranjeiras, agrícolas, pecuárias ou florestais ou, ainda mistas, deverá ter área e demais condições adequadas à boa exploração das atividades específicas, com as variações, conforme o clima, solo etc.” (p. 289-290). É importante notar que o documento realça a palavra *exploração* com negrito, mas não reserva qualquer formulação a respeito do caráter terapêutico dos estabelecimentos prisionais e, dentre eles, nem mesmo das colônias agrícolas, como ainda era praxe nos debates penitenciários dos anos 1950. Em contrapartida, afirma que “as precauções físicas de segurança” são “indispensáveis” e “consideradas essenciais pela moderna arquitetura penitenciária” (p. 284), indicando que os “estabelecimentos presidiários” de segurança máxima deveriam ser “circundados por muros, para garantir a segurança”, enquanto os demais deveriam sê-lo por “alambrado, cerca ou fosso” (p. 288).

À época do segundo despacho de Falcão, no início de 1976, já haviam sido reformulados e aditados convênios com os seguintes Estados: Bahia, Ceará, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro (dois novos convênios), Santa Catarina, Minas Gerais, Pará, Piauí, Sergipe, Paraíba e São Paulo. Outros Estados já tinham recursos reservados, mas era aguardada a apresentação de seus projetos: Amazonas, Maranhão, Rio Grande do Norte e Mato Grosso. Por sua vez, Acre, Pernambuco, Alagoas, Espírito Santo e Goiás estavam “definindo suas prioridades” e apresentariam “estudos e projetos ao Ministério da Justiça” (Ministério da Justiça, 1976a, p. 5). Quanto aos Territórios (Rondônia, Roraima e Amapá) o documento informava que também seriam contemplados, e que a Assessoria Penitenciária estava “examinando os estudos preliminares” que haviam sido encaminhados, dadas suas “situações muito peculiares [...], especialmente no que diz respeito à distribuição

13 O relatório da CPI do Sistema Penitenciário apontava, como problema a ser sanado, que “a transferência do recluso para as penitenciárias localizadas nos grandes centros desloca, em muitos casos, a família para as áreas faveladas periféricas, adensando os problemas de marginalização econômica que lhes são típicos” (Câmara dos Deputados, 1976, p. 2).

de sua população, ao interesse da segurança nacional e ao estabelecimento de polos de desenvolvimento da região amazônica” (p. 5-6).

Como “Projetos Especiais”, o despacho sublinhava “a importância da Capital da República e as prioridades estabelecidas para o novo Estado do Rio de Janeiro”, informando que estavam “sob exame da Assessoria de Engenharia e da Assessoria Penitenciária do Ministério da Justiça os projetos da Papuda em Brasília [...] e as que se referem a três estabelecimentos penais de segurança média para o Rio” (Ministério da Justiça, 1976a, p. 6). Para esses três últimos, o despacho solicitava “recursos especiais ao Presidente Geisel, através da Secretaria de Planejamento da Presidência da República” (p. 6). Para se ter uma ideia, o projeto da Papuda, segundo o documento, estava “estimado em cerca de Cr\$ 40.000.000,00, para aproximadamente 300 presos (247 de segurança máxima em celas individuais)”, enquanto “os do Rio de Janeiro, com previsão para receber 608 homens em cada um dos estabelecimentos, em celas coletivas, e deverão custar, os três, em números redondos, Cr\$ 80.000,00” (p. 6).

Na seção “Recursos comprometidos e liberados”, Falcão informava que estavam “comprometidos e, portanto, devidamente empenhados, Cr\$ 91.930.000,00 dos exercícios de 1973, 1974 e 1975” (Ministério da Justiça, 1976a, p. 6). Desse total, haviam sido “liberados Cr\$ 34.407.142,00, em função dos projetos aprovados e dos cronogramas físico-financeiros de cada obra” (p. 6). Quanto à liberação de novas parcelas, dependeria “da prestação de contas das importâncias já recebidas pelos diversos Estados” (p. 6). Finalmente, na seção “Aumento de lugares”, o despacho informava que os convênios em execução e os projetos de Brasília e Rio de Janeiro, “que serão aprovados a curto prazo”, possibilitariam “um aumento de 5.025 lugares no Sistema Penitenciário do País” (p. 6). Os convênios em execução eram os seguintes: Pará, penitenciária em Belém (580 vagas); Piauí, penitenciária em Teresina (276 vagas); Ceará, presídio em Fortaleza (235 vagas); Paraíba, penitenciária em João Pessoa (247 vagas); Bahia, presídio em Salvador (550 vagas); Rio de Janeiro, novo pavilhão na Ilha Grande (104 vagas); Rio de Janeiro, novo estabelecimento hospitalar em Bangu (243 leitos); Paraná, pavilhão complementar de penitenciária em Curitiba (50 vagas); Santa Catarina, penitenciária em Curitibanos (336 vagas); e Rio Grande do Sul, penitenciária em Jacuí (270 vagas). Segundo o despacho, esses convênios totalizavam 2.901 vagas, mas há um erro de dez unidades a mais na soma das vagas destinadas para o Rio de Janeiro (p. 6-7). Quanto aos novos projetos que seriam executados em Brasília e Rio de Janeiro, os despachos previam, respectivamente, 300 e 1.824 vagas” (p. 7).

Para se ter uma ideia da magnitude desse aporte para a construção dessas 5.025 vagas no Sistema Penitenciário brasileiro, vale conferir a contagem da população penitenciária do Estado de São Paulo realizada no dia 03/06/1975 e apresentada por Manoel Pedro Pimentel à CPI do Sistema Penitenciário no dia 10 do mesmo mês: Penitenciária do Estado (1.056); Penitenciária Regional de Presidente Wenceslau (364); Penitenciária Regional de Avaré (443); Casa de Custódia e Tratamento de Taubaté (176); Instituto Penal Agrícola “Javert de Andrade”, de São José do Rio Preto (151); Instituto Penal Agrícola “Noé de Azevedo”, de Bauru (148); Instituto de Reeducação de Tremembé (121); Penitenciária Feminina da Capital (122); e Penitenciária Feminina de Tremembé (60). O Estado de São Paulo, em junho de 1975, tinha uma população propriamente penitenciária de 2.641 pessoas, com algumas vagas ainda disponíveis (Câmara dos Deputados 1976: p. 73). O grande problema governamental era a Casa de Detenção, que havia passado, quatro anos antes, para a administração da Secretaria de Justiça. Sem perfil penitenciário, com 2.200 vagas de capacidade, recolhia 5.738 detentos. Para além disso, um levantamento a respeito das cadeias públicas administradas pela Secretaria de Segurança Pública, realizado em fevereiro daquele ano, contabilizava 6.517 presos, “definitivamente condenados, postos à disposição da Justiça” (p. 73).

Ainda com dotações do governo Geisel, o Estado de São Paulo receberia cinco novas penitenciárias: a Penitenciária de Sorocaba, inaugurada no dia 22/10/1976, posteriormente denominada Penitenciária I “Dr. Danilo Pinheiro”; a Penitenciária da Baixada Santista, inaugurada no dia 29/04/1977, posteriormente denominada Penitenciária I “Dr. Geraldo de Andrade Vieira”, de São Vicente; a Penitenciária de Araraquara, inaugurada no dia 22/08/1977; a Penitenciária de Itirapina, inaugurada no dia 11/10/1978, posteriormente denominada Penitenciária I “Dr. Antônio de Queiróz Filho”; e a Penitenciária de Pirajuí, inaugurada no dia 11/10/1978, posteriormente denominada Penitenciária I “Dr. Walter Faria Pereira de Queiroz” (Câmara dos Deputados, 1976, p. 73 e 92)¹⁴. Além delas, Pimentel estava solicitando autorização para construir os pavilhões 3 e 7 da Casa de Detenção (os alicerces já estavam fincados), para abrigar mais 800 homens (p. 92)¹⁵.

Finalmente, o segundo despacho de Falcão (Ministério da Justiça, 1976a) indica que um dos legados do Grupo de Trabalho foi apontar a necessidade de redesenhar a estrutura administrativa do setor, fundando dois órgãos com atribuições específicas para auxiliar um “programa de larga envergadura como o da reformulação do sistema

14 Para os nomes atuais dessas unidades, conferir o site da Secretaria da Administração Penitenciária do Estado de São Paulo (<http://www.sap.sp.gov.br>).

15 Salla (2007) se equivoca ao dizer que a vertiginosa expansão da população encarcerada no Estado de São Paulo, entre 1976 e 1986, se deu “sem que novas unidades prisionais tivessem sido criadas” (Salla, 2007, p. 74).

penitenciário”: um Conselho Nacional de Política Penitenciária (órgão normativo), “para um assessoramento de alto nível, destinado a elaborar projetos objetivando aperfeiçoar a execução penal e o regime penitenciário”, e um Departamento Penitenciário Federal (órgão executivo), “unidade orçamentária e administrativa, destinada a acompanhar a execução penal e zelar pela observância das normas gerais do regime penitenciário, bem como prestar apoio técnico, administrativo e financeiro ao Conselho Nacional de Política Penitenciária” (Ministério da Justiça, 1976a, p. 3-4; cf. Miotto, 1977, p. 163-164). De fato, ambos foram criados por meio do Decreto nº 76.387, de 2 de outubro de 1975, e ainda hoje são instrumentos decisivos para a política penitenciária em democracia.

Conclusão – três ordens teórico-políticas do esquecimento

Por que nos esquecemos das políticas penal e carcerária dos governos militares? Essa pergunta – que qualifica a introdução deste artigo – me exigiu (re)abrir arquivos e revirar documentos, a maioria completamente sem importância para o problema que me orientava. Foi preciso construir séries de acontecimentos, (re)organizar o que os acervos estabeleceram. Há muita coisa para ser esquecida ali onde se pode entrever uma reforma penal longuíssima, um debate penitenciário pujante e a dotação de recursos volumosos para uma expansão carcerária baseada em nova arquitetura e na necessidade de interiorização das construções, tudo entremeado pelas exigências de não violar os direitos humanos. Ver em tudo isso uma “pura retórica” (Fischer & Adorno, 1987, p. 76) nos faz perder de vista que a nossa Democracia está amparada por essas transformações. Todavia, ver esse mesmo conjunto de efetuações como uma “experiência absolutamente radical” de inserção do “indivíduo preso numa ordem jurídica, reconhecendo-lhe o ‘status’ de sujeito de direitos” (Teixeira, 2006, p. 54) nos faz perder de vista que o que herdamos foi a expansão prisional que não pode parar de nutrir a exceção carcerária.

Esses defeitos analíticos – esquecimento político, subestimação administrativa e otimismo jurídico – se devem à combinação de três ordens de problemas teórico-políticos. A primeira concerne ao fato de as políticas penal e carcerária dos governos militares não se tratarem propriamente do que se costuma chamar de medidas *autoritárias*, adjetivo essencialista que preside nossas descrições a respeito da Ditadura Civil-Militar. Isso as torna menos evidentes para nós, configurando o que poderíamos chamar de *fechamento semiótico*: ao se estabelecer uma relação binária (e, portanto, normativa) entre Ditadura e Democracia, na qual a primeira é responsável pelas fontes autoritárias da nossa experiência política – ainda que as análises ressaltem que esses traços autoritários decorrem de períodos anteriores, tendo sido levados ao paroxismo pelos militares

(Pinheiro, 1991) – e a segunda é incumbida de desmontar e se livrar dessa parafernália antidemocrática, tornamo-nos completamente despreparados para compreender que a experiência ditatorial foi capaz de produzir leis e decisões administrativas em favor das quais continuamos a lutar, em democracia, e que só muito recentemente têm sido consideradas nefastas para a nossa existência social.

Ainda desdobrando essa primeira ordem de problemas, seria importante dizer duas palavras a respeito do que estou chamando de *fechamento semiótico*. É explícito que a bibliografia especializada em segurança pública evidencie similaridades entre os padrões de policiamento da Ditadura e da Democracia, chamando a atenção para a necessidade de quebrar essa cadeia de relações por meio de reformas institucionais, formação de pessoal, ampliação dos controles da sociedade civil e, o que tem sido mais difícil avançar, reforma constitucional e modificação da legislação competente. Por contraste, é notável que essa mesma bibliografia não consiga evidenciar que, em matéria penal e carcerária, o que mais nos aproxima dos enunciados que organizaram debates durante os governos militares, não são as falas truculentas dos malufistas ou dos governos de Orestes Quércia (março/1987 - março/1991) e de Luiz Antônio Fleury Filho (março/1991 - 1994), para ficar com exemplos paulistas que conheço com mais propriedade, mas o humanismo penal que liga gente tão distinta quanto Franco Montoro, Mário Covas e Fernando Henrique Cardoso, de um lado, e, de outro, Tarso Genro, Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff. Para sairmos desse *fechamento semiótico* é preciso compreender que o melhor que temos tentado fazer pela Nova República, pelo menos em matéria penal e carcerária, não é algo que atemorizaria a relação entre lei e exceção que caracterizou a Ditadura Civil-Militar. Para dizer mais diretamente – e essa é a tese central deste artigo –, a despeito de existir uma afinidade política entre as exceções que caracterizam o funcionamento persistente da prisão e a administração da Ditadura Civil-Militar, nosso regime democrático se acostumou a pensar-se em oposição aos militares e afinado ao gerenciamento do infortúnio carcerário.

A segunda ordem teórico-política, por decorrência da primeira, diz respeito ao que se poderia chamar de *delimitação institucionalista do objeto*. Como se sabe, a segurança pública, objeto do campo disciplinar a que estou me referindo, explicita uma aceitação tácita da organização binária ditadura/democracia, o que impõe, com frequência, a tarefa cidadã e responsável de aperfeiçoá-la (o problema da *qualidade democrática das instituições*¹⁶). Sob essa baliza teórico-política, o *entulho autoritário* é pensado como uma espécie de resquício institucional e cultural – cultura política – que, como tal, deve

16 Cf., por exemplo, o objetivo principal do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia sobre Violência, Democracia e Segurança Cidadã (<https://fapesp.br/index.php/4907/inct-de-violencia-democracia-e-seguranca-cidada>).

ser removido para a *consolidação* da nossa democracia. Dessa forma, o problema das continuidades parciais entre um regime e o outro não pode ser apreciado a partir das próprias articulações dos militares – algumas escandalosamente explícitas, como a velha questão geopolítica dos *Objetivos Nacionais* –, ao passo que o problema da *consolidação democrática* (e dos *direitos humanos*) aparece como uma tarefa dos democratas. Tudo se passa como se a construção de uma bela *poliarquia* dependesse apenas de – ou pudesse ser disparada pela – formação cultural humanista para uma burocracia que atua nas ruas e nas prisões, extensiva à nossa população autoritária. A confiança *institucionalista* nos diz muito pouco a respeito dos paradoxos carcerários instaurados pelo humanismo penal.

Essas duas ordens teórico-políticas inibem a produção de problemas capazes de exigir a abertura de arquivos para desestabilizar o corte institucional entre Ditadura e Democracia, assim como a noção de *transição democrática*¹⁷. Conforme demonstrei em outra ocasião (Marques, 2018), são raras as pesquisas sobre segurança pública que se debruçam, diligentemente, sobre a primeira metade dos anos 1980. A situação piora para séries históricas anteriores. Mas não é apenas essa bibliografia dedicada ao estudo da segurança pública, ocupada com a *qualidade democrática*, que padece dessa desatenção. As múltiplas abordagens etnográficas do crime, por conta dos recursos metodológicos que precisam mobilizar para seguir seus interlocutores relacionados a moralidades criminais, a comandos prisionais, a mercados ilegais, também não tocam nessas questões¹⁸. As geografias temporais de ambas abordagens são compostas, frequentemente, por um presente partilhado, por um passado que mal alcança a redemocratização e/ou por um passado de interlocutores para quem os governos militares não são questões de importância. Com efeito, seja nos estudos sobre segurança pública, seja nos estudos sobre relações criminais, muito pouco tem sido dito sobre as relações entre as políticas dos militares e as políticas democráticas concernentes à criminalidade. Relação de ruptura institucional? De sucessão funcional? De justaposição de princípios? De sobreposição ideológica? De desnível de atribuições? De defasagem operacional? Talvez seja preciso nomear a predominância dessas geografias temporais, fazendo um jogo com o título do lindo livro de Arlette Farge (2017), de *desgosto pelo arquivo*.

17 Contra isso, Desirée de Lemos Azevedo (Unifesp), Liliana Sanjurjo (UERJ) e eu elaboramos a proposta do GT 80 - Transições democráticas e controle social: repensando marcações temporais, que ocorreu durante a 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (2020), à qual se somou Taniele Rui (Unicamp) como coordenadora e Fábio Mallart (UERJ) como debatedor. O mesmo GT foi reeditado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (2024).

18 Para um contraste entre Sociologia da Violência e Antropologia do Crime, cf. Barbosa (2016). Para um recenseamento das abordagens etnográficas acerca do “crime”, cf. Aquino e Hirata (2018).

Referências

Adorno, Sérgio (1996). *A Gestão Urbana do Medo e da Insegurança. Violência, Crime e Justiça Penal na Sociedade Brasileira Contemporânea*. Tese de Livre-docência. Departamento de Sociologia/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Barsil.

____ (2002). Crise no Sistema de Justiça Criminal. *Ciência e Cultura*, v. 54, n. 1, pp. 50-51.

Adorno, Sérgio & Pasinato, Wânia (2007). A Justiça no Tempo, o Tempo da Justiça. *Tempo Social*, v. 19, n. 2, pp. 131-155.

Adorno, Sérgio & Salla, Fernando (2007). Criminalidade Organizada nas Prisões e os Ataques do PCC. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 61, pp. 7-29.

Aquino, Jania Perla Diógenes de & Hirata, Daniel (2018). Inserções Etnográficas ao Universo do Crime: Algumas Considerações sobre Pesquisas Realizadas no Brasil entre 2000 e 2017. *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 84, pp. 107-147.

Arantes, Paulo Eduardo (2010). 1964, o Ano que Não Terminou. In: E. Teles & V. Safatle (ed.), *O que Resta da Ditadura: a Exceção Brasileira* (pp. 205-236). São Paulo: Boitempo.

Azevedo, Desirée de Lemos (2018). *Ausências Incorporadas: Etnografia entre Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos no Brasil*. São Paulo: Editora Unifesp.

Barbosa, Licínio Leal (1986). Das Penas Restritivas de Direitos. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 10, n. 1-2, pp. 173-190.

Barbosa, Antonio Rafael (2016). Les Études sur la Violence et la Criminalité au Brésil et les Processus de 'Pacification' dans Deux Métropoles Brésiliennes. *Brésil(s): Sciences Humaines et Sociales*, n. 9, online.

Bercovici, Gilberto (2010). O Direito Constitucional Passa, o Direito Administrativo Permanece: a Persistência da Estrutura Administrativa de 1967. In: E. Teles & V. Safatle (ed.), *O que Resta da Ditadura: a Exceção Brasileira* (pp. 77-90). São Paulo: Boitempo.

Biondi, Karina (2010). *Junto e Misturado: uma Etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome.

Brasil (1974). *Projeto do II Plano Nacional de Desenvolvimento - PND (1975-1979)*. Guanabara: Serviço Gráfico do IBGE.

Câmara dos Deputados (1973). Ata da 108ª Sessão em 10 de Setembro de 1973. *Diário do Congresso Nacional*, Seção I, Ano XXVIII, nº 101, Capital Federal, terça-feira, 11 de setembro, 56p.

____ (1976). Projeto de Resolução nº 70, de 1976 (Da CPI – Sistema Penitenciário). *Diário do Congresso*, Seção I, Ano XXXI – Suplemento ao nº 61, Brasília, sexta-feira, 4 de junho de 1976, 340p.

Coelho, Edmundo Campos (2005). A Administração da Justiça Criminal no Rio de Janeiro: 1942-1967. In: *A Oficina do Diabo* (pp. 303-336). Rio de Janeiro: Record.

Corrêa, Mariza (1983). *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.

Cunha, Olívia Maria Gomes da (2004). Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, 10(2), pp. 287-322.

____ (2005). Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. *Estudos Históricos*, n. 36, julho-dezembro, pp. 7-32.

Dotti, René Ariel (1978). Os Caminhos da Reforma e o Direito a Constituir. *Revista de Informação Legislativa*, v. 15, n. 59, pp. 37-52.

Deleuze, Gilles (2007). *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva.

Farge, Arlette (2017). *O Sabor do Arquivo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Ferreira, Dirceu Franco (2016). *Rebelião e Reforma em São Paulo: Aspectos Socioeconômicos e Desdobramentos Políticos da Primeira Fuga em Massa de um Presídio Brasileiro (Ilha Anchieta, 1952)*. Dissertação de Mestrado. PPGHE/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Fischer, Rosa Maria & Adorno, Sérgio (1987). Políticas Penitenciárias, um Fracasso? *Lua Nova*, v. 3, n. 4, pp. 70-79.

Foucault, Michel (2008). *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

____ (1975). *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.

Fragoso, Heleno (1971). Subsídios para a História do Novo Código Penal. *Revista de Direito Penal*. n. 3, pp. 7-12.

Freire, Lucas de Magalhães (2022). Índícios e registros da ‘realidade da crise’: a pesquisa etnográfica com documentos e suas possibilidades. *Etnografias Contemporâneas*, 8 (15), pp. 98-121.

Fry, Peter & Carrara, Sérgio (1986). As Vicissitudes do Liberalismo no Direito Penal Brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 1, n. 2, pp. 48-54.

Furet, François (1971). L'Histoire Quantitative et la Construction du Fait Historique. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26^e année, n. 1, pp. 63-75.

Garcia, Basileu (1977). As Modificações Trazidas à Legislação Penal pela Lei n. 6.416 de 24 de Maio de 1977. *Revista Forense: doutrina, legislação e jurisprudência*, v. 73, n. 259, pp. 1-10.

Glénisson, Jean (1977). Uma História entre Duas Erudições – Notas sobre Algumas Práticas e Alguns Dogmas da Atual Historiografia Francesa. *Revista de História*, v. 55, n. 110, pp. 433-462.

Góes, Eda Maria (2004). Transição Política e Cotidiano Penitenciário. *História (São Paulo)*, v. 23, n. 1-2, pp. 219-238.

Godoi, Rafael (2015). *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. Tese de Doutorado. PPGS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Hungria, Nelson (1963). Direito Penal e Criminologia. *Revista brasileira de criminologia e direito penal*, v. 1, n. 1, pp. 5-19.

Le Goff, Jacques (1990). *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Lima, Renato Sérgio de & Bueno, Samira (2015). *Polícia e Democracia: 30 Anos de Estranhamentos e Esperanças*. São Paulo: Alameda.

Lowenkron, Laura & Ferreira, Letícia (2020). Perspectivas antropológicas sobre documentos: diálogos etnográficos na trilha dos papéis policiais. In L. Ferreira & L. Lowenkron (orgs), *Etnografia de documentos: pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias* (pp. 17-52). Rio de Janeiro: E-papers.

Marques, Adalton (2018). *Humanizar e expandir: uma genealogia da segurança pública em São Paulo*. São Paulo: IBCCRIM.

Mayora Alves, Marcelo (2016). *Os Penalistas na Ditadura Civil-Militar: as Ciências Criminais e as Justificativas da Ordem*. Tese de Doutorado. PPGD/Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Ministério da Justiça (1974a). *O Ministério da Justiça: Relatório de 1969 a 1974*. Brasília, Departamento de Imprensa Nacional, 226p.

____ (1974b). *Despacho de Armando Falcão com o Presidente Ernesto Geisel*. 31 de julho de 1974. Disponível no Acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC-FGV), Arquivo Ernesto Geisel: classificação EG pr 1974.04.24/1; data: 24/04/1974 a 19/07/1978; quantidade de documentos: 258 (1.701 fl.); microfilmagem: rolo 14 fot. 0001 a 1427.

____ (1976a). *Despacho de Armando Falcão com o Presidente Ernesto Geisel*. 3 de fevereiro de 1976. Disponível no Acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC-FGV), Arquivo Ernesto Geisel: classificação EG pr 1974.04.24/1; data: 24/04/1974 a 19/07/1978; quantidade de documentos: 258 (1.701 fl.); microfilmagem: rolo 14 fot. 0001 a 1427.

____ (1976b). “Recomendações Básicas para uma Programação Penitenciária. *Revista de Informação Legislativa*, ano 13, n. 49, jan./mar. p. 283-290.

Miotto, Armida Bergamini (1975). Seminário sobre ‘Planejamento da Defesa Social Dentro dos Programas do Desenvolvimento na América Latina’: Nota. *Revista de Informação Legislativa*, v. 12, n. 47, pp. 3-6.

____ (1977). A Reforma do Sistema de Penas. A Lei nº 6.416, de 24 de Maio de 1977 – Circunstancias e Fatores que Influíram para a sua Gênese e na sua Elaboração; Outras Considerações. *Revista de Informação Legislativa*, v. 14, n. 54, pp. 153-172.

Misse, Michel (1999). *Malandros, Marginais e Vagabundos & a Acumulação Social da Violência no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. PPGS/Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Munhoz, Sara Regina (2022). *A paixão do acesso: uma etnografia das ferramentas digitais e da jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil.

Palomba, Guido (2013). Decadência da Psiquiatria (n. 7): Psiquiatria forense paulista, antes e agora. *Revista da APM, Suplemento Cultural*, nº 247, junho, p. 1-2.

Pimentel, Manoel Pedro (1971). A Reforma Penal. *Revista da Faculdade de Direito*, v. 66, pp. 367-388.

____ (1974). Ensaio sobre a Pena. *Revista da Faculdade de Direito*, v. 69, n. 2, pp. 37-74.

____ (1977). O Advogado e a Realidade do Direito Penal. *Revista da Faculdade de Direito*, v. 72, n. 2, pp. 365-384.

Pinheiro, Paulo Sérgio (1991). Autoritarismo e Transição. *Revista USP*, n. 9, pp. 45-56.

____ (1996). Prefácio. O Passado Não Está Morto: Nem Passado é Ainda. In: G. Dimenstein. *Democracia em Pedacos: Direitos Humanos no Brasil (pp. 7-45)*. São Paulo: Companhia das Letras.

____ (1998). Polícia e Consolidação Democrática: o Caso Brasileiro. In: P. S. Pinheiro *et al.* *São Paulo Sem Medo: um Diagnóstico da Violência Urbana (pp. 175-190)*. Rio de Janeiro: Garamond.

Pinheiro, Paulo Sérgio *et al.* (1999). *Continuidade Autoritária e Construção da Democracia: Relatório Final*. Núcleo de Estudos da Violência, Universidade de São Paulo.

Presidência da República (1970). *Metas e Bases para a Ação de Governo*. Disponível no Sistema de Informações do Arquivo Nacional (SIAN), Código de referência: BR DFANBSB N8.0.PSN, EST.348.

Pugliese, Gabriel (2015). *História da dietética: esboço de uma crítica antropológica da razão bioascética*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Sabaini, Raphael (2012). *Uma cidade entre presídios: percepções acerca de um contínuo entre a prisão e o urbano*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Salla, Fernando (2007). De Montoro a Lembo: as Políticas Penitenciárias em São Paulo. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 1, n. 1, pp. 72-90.

_____ (2015). Rebelião na Ilha Anchieta em 1952 e a Primeira Grande Crise na Segurança Pública Paulista. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 8, n. 4, pp. 633-658.

Salla, Fernando *et al.* (2012). Políticas Penitenciárias e as Facções Criminosas: uma Análise do Regime Disciplinar Diferenciado (RDD) e Outras Medidas Administrativas de Controle da População Carcerária. *Estudos de Sociologia*, v. 17, n. 33, pp. 333-351.

Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça (1975). *I Seminário Paulista de Administração Penitenciária*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

Silvestre, Giane (2012). *Dias de Visita: uma Sociologia da Punição e das Prisões*. São Paulo: Alameda.

Sinhoretto, Jacqueline *et al.* (2013). O Encarceramento em Massa em São Paulo. *Tempo Social*, v. 25, n. 1, pp. 83-106.

Teixeira, Alessandra (2006). *Do Sujeito de Direito ao Estado de Exceção: o Percurso Contemporâneo do Sistema Penitenciário Brasileiro*. Dissertação de Mestrado. PPGS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Teles, Edson (2018). *O Abismo na História: Ensaios sobre o Brasil em Tempos de Comissão da Verdade*. São Paulo: Alameda.

Veyne, Paul (1998). *Como se Escreve a História; Foucault Revoluciona a História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Vianna, Adriana (2014). Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: S. Castilho *et al.* (ed.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas sobre burocratas, elites e corporações* (pp. 43-70). Rio de Janeiro: ContraCapa/LACED.

Villela, Jorge Mattar (2004). *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

____ (2011). *Ordem pública e segurança individual: política e polícia no sertão de Pernambuco*. São Carlos: EdUFSCar.

Zaverucha, Jorge (2010). Relações Civil-Militares: o Legado Autoritário da Constituição Brasileira de 1988. In: E. Teles & V. Safatle (orgs.). *O que Resta da Ditadura: a Exceção Brasileira* (pp. 42-76). São Paulo: Boitempo.

Zomighani Júnior, James (2009). *Território Ativo e Esquizofrênico: Prisão e Pena Privativa de Liberdade no Estado de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. PPGH/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Recebido em 20 de maio de 2024.

Aceito em 20 de outubro de 2024.

(Re)abrir arquivos, suspeitar dos cortes: política penal e expansão carcerária dos Governos Militares (1964-1978)

Resumo

A partir de uma crítica à bibliografia sobre segurança pública que teorizou a relação entre a remoção do *entulho autoritário* produzido pelos governos militares e a consolidação democrática, este artigo problematiza o esquecimento das políticas penais e da expansão carcerária produzidas entre 1964 e 1978. Para tanto, são acionados documentos raramente ou nunca usados nesse campo de investigação, por meio de indagações teórico-políticas que permitiram construir novas séries de acontecimentos. Demonstra-se que nesse período foram desenhados consensos penitenciários – nova arquitetura prisional, necessidade de interiorização das construções, preocupação com os direitos humanos e ampliação do orçamento estatal – incorporados e reforçados pelos governos democráticos instaurados na década de 1980, o que permite estender a suspeita a respeito do corte institucional entre Ditadura Civil-Militar e Democracia para o debate prisional. À guisa de conclusão, são examinadas três ordens teórico-políticas que sustentam esse esquecimento: *fechamento semiótico, delimitação institucionalista do objeto e desgosto pelo arquivo*.

Palavras-chave: Ditadura Civil-Militar; Segurança Pública; Prisões; Arquivo; Antropologia.

(Re)opening archives, suspecting the cuts: penal policy and prison expansion of the Military Governments (1964-1978)

Abstract

Based on a critique of the literature on public security that theorized the relationship between the removal of authoritarian rubble produced by military governments and democratic consolidation, this article problematizes the forgetfulness of penal policies and prison expansion produced between 1964 and 1978. To this end, documents rarely or never used in this field of investigation are used, through theoretical-political inquiries that allowed the construction of new series of events. It is demonstrated that during this period penitentiary consensuses were designed – new prison architecture, the need to internalize buildings, concern for human rights and expansion of the state budget – incorporated and reinforced by the democratic governments established in the 1980s, which allows us to extend the suspicion regarding the institutional rupture between Civil-Military Dictatorship and Democracy to the prison debate. By way of conclusion, three theoretical-political orders that support this forgetfulness are examined: *semiotic closure, institutionalist delimitation of the object and disgust for the archive*.

Keywords: Civil-Military Dictatorship; Public Security; Prisons; File; Anthropology.

A fluidez do conceito de fármaco: do ensaio clínico à relação médico-paciente

Caio Maximino¹

Doutor em Neurociências e Biologia Celular (UFPA), Professor Adjunto/Faculdade de Psicologia Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

<http://orcid.org/0000-0002-3261-9196>

cmaximino@unifesspa.edu.br

1. Introdução

Na vida cotidiana, os conceitos de “droga”, “medicamento”, e “fármaco” – muitas vezes utilizados como intercambiáveis na farmacologia – se nublam com outros conceitos. Por exemplo, a diferença entre uma substância como o metilfenidato, utilizado para o tratamento de transtorno de déficit de atenção e hiperatividade, e da cocaína, consumida principalmente como droga de abuso, não está em seu mecanismo de ação – ambas inibem o transporte de dopamina no sistema nervoso central e outros órgãos –, mas em seus usos sociais. Se os livros-texto apontam para um conceito relativamente fixo dessas substâncias, tratada principalmente a partir de suas propriedades farmacodinâmicas (p. ex., mecanismo de ação em nível molecular) e químicas (p. ex., farmacóforos presentes em uma determinada molécula), ao olharmos para o contexto social de seu uso percebe-se que não é tão trivial definir o que é uma droga, e em que um fármaco se difere de uma droga recreativa, por exemplo.

1 Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Neurociências e Comportamento da Universidade Federal do Pará; Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Biodiversidade e Biotecnologia da Amazônia Legal; Professor permanente do Mestrado Profissional em Saúde da Família (PROFSAÚDE).

As histórias da farmacologia que são contadas nos livros-texto também ajudam a apontar a confusão (Bittencourt, Caponi & Maluf, 2013). Hollinger (2003) define “droga” como “uma substância química que pode alterar ou influenciar a responsividade de um sistema biológico” (Hollinger, 2003, p. 5). Apesar de se tratar de uma definição ampla – deveríamos entender uma toxina como uma droga? Ou um produto do próprio metabolismo? Ou um nutriente? –, o autor rapidamente a restringe ao tratar dos mecanismos de ação: “A ação de uma droga é mediada por processos do corpo que ocorrem naturalmente. Uma droga pode mimetizar, facilitar, ou antagonizar um fenômeno de ocorrência natural” (Hollinger, 2003, p. 5). Nas “Bases farmacológicas da terapêutica de Goodman e Gilman” (Brunton, Hilal-Danda & Knollmann, 2018)², o mais clássico livro-texto de farmacologia, afirma-se que

O objeto da farmacologia é amplo e compreende o conhecimento da origem das propriedades físicas e químicas, composição, ações fisiológicas, absorção, destino, excreção e usos terapêuticos dos fármacos. O fármaco pode ser definido, grosseiramente, como qualquer substância química que afeta o protoplasma vivo, sendo poucas substâncias excluídas por esta definição (Brunton, Hilal-Danda & Knollmann, 2018, p. 3).

Ritter et al. (2020), em um dos mais influentes livros-texto da área, definem “droga” como “uma substância química de estrutura conhecida, que não seja um nutriente ou ingrediente dietário essencial, que, quando administrada a um organismo vivo, produz um efeito biológico” (Ritter et al., 2020, p. 1). Diferenciam droga e medicamento, esse último sendo definido como “uma preparação química que, usualmente, mas não necessariamente, contém uma ou mais drogas, [e é] administrada com a intenção de produzir um efeito terapêutico” (Ritter et al., 2020, p. 1).

Assim, existem *drogas* que não são *medicamentos* porque são ferramentas de pesquisa, não sendo utilizadas para propósitos terapêuticos, ou porque são toxinas. Da mesma maneira, existem práticas culturais que podem produzir efeitos terapêuticos – rezas, repouso, exorcismo –, mas que não são objetificados, materializados, ou mercantilizados

2 É importante notar, como apontam Bittencourt, Caponi e Maluf (2013), que esse livro-texto passou por uma enorme redução nos aspectos definicionais, de maneira que a primeira edição, de 1941, apresenta uma discussão mais ampla e extensa sobre o objeto de estudo da farmacologia (inclusive a citação apresentada não se modifica da edição de 1941 até a edição de 2018), bem como dos aspectos históricos – que desaparecem nas últimas edições: “A ‘não presença’ nas últimas edições dos aspectos históricos referentes à descoberta dos medicamentos, assim como a exclusão de aspectos sociais e econômicos que envolvem o desenvolvimento da farmacologia e dos medicamentos, pode estar refletindo a interferência de fatores externos à própria farmacologia, como, por exemplo, a crescente influência da indústria farmacêutica, ainda que essa relação não apareça explicitamente na análise do livro-texto” (Bittencourt, Caponi & Maluf, 2013, p. 515).

como os medicamentos o são (Whyte, van der Geest & Hardon, 2002). “farmacogênese” (Marras, 2008), parte de um “pipeline” de desenvolvimento com etapas de pesquisa pré-clínica e clínica, quanto de um processo em que actantes como especialistas de marketing e representantes comerciais criam um cenário de interação nos quais médicos construirão sua cultura de uso (Akrich, 1996a), e mesmo na dinâmica interpessoal médico-paciente, que produz significados simbólico e emocionais que são integrais à própria eficácia clínica (Dagognet, 2012).

As definições dos livros-texto apontam “objetos saturados de sentido” (Desclaux & Lévy, 2003, p. 5) que revelam algumas características fundamentais sobre os medicamentos, e que coincidem, em grande parte, com as características elencadas por Whyte, van der Geest e Hardon (2002):

1. Os medicamentos são substâncias, e portanto possuem *materialidade*.
2. As substâncias médicas têm a capacidade de transformar corpos; a *eficácia assumida* dessas substâncias é uma propriedade definidora destas como medicamentos.
3. As capacidades transformativas dos medicamentos podem ser colocadas a serviço de diferentes propósitos; os medicamentos prototípicos são feitos para curar, mas a capacidade transformativa do medicamento também pode ser usada para causar dano.
4. Os medicamentos podem ser *simultaneamente* benéficos e nocivos – uma ambiguidade traduzida pelo termo grego *pharmakon*.
5. Os medicamentos são usados *intencionalmente* para produzir um efeito em algum *corpo*. Além disso, podem produzir outros efeitos que não são mediados pelo mecanismo de ação descrito pela farmacologia: “eles mudam mentes e situações e modos de entendimento” (Whyte, van der Geest & Hardon, 2002, p. 6).

Todas essas características revelam uma certa *instabilidade* dos conceitos de *medicamento* e de *droga*, e as tentativas de estabilização de uma determinada substância em um *medicamento* a partir da apresentação das evidências de sua eficácia clínica e da elucidação de seus mecanismos de ação (Akrich, 1996a, 1996b). A materialização do fármaco em medicamento resulta da estabilização provisória dessas interações, criando um “cenário de interação oferecido ao usuário, com base no qual ele construirá seus próprios usos” (Akrich, 1996a, p. 135).

Como veremos à frente, não se trata aqui de assumir os procedimentos da pesquisa pré-clínica e clínica como formas de “desvelar uma verdade” subjacente a um efeito terapêutico, mas de entender como esses procedimentos estabelecem demarcações de uso – entre drogas lícitas e ilícitas, entre terapêuticas de escolha e “práticas alternativas”, e no campo nebuloso que separa os medicamentos de nutracêuticos ou do uso “cosmético” (Caetano, 2023; Dagognet, 2012; Hardon, Sanabria & Rose, 2023; Vargas, 2008). A “vida social” da materialização da molécula em medicamento (o que chamarei de “farmacogênese”, seguindo Marras, 2008) implica não somente os procedimentos utilizados pelos cientistas e laboratórios para a determinação da eficácia clínica, mas também uma rede de interações que envolve especialistas do marketing, os representantes comerciais que visitam consultórios médicos, a interação médico-paciente, e a produção de outros meios materiais (p. ex., receitas e atestados) (Akrich, 1996a, 1996b; Araújo, 2013; Gaudillière, 2007; van der Geest, Whyte & Hardon, 1996).

Assim, se é verdade que “o próprio remédio manifesta e revela um materialismo descontínuo e contrastado, disso decorrendo o fracasso dos conceitos demasiado fechados e demasiado estáveis” (Dagognet, 2012, p. 15), talvez não seja tanto uma questão de entender as drogas como a partir somente das concepções da farmacologia, mas também como “categoria complexa e polissêmica que recobre e reúne, por vezes de modo marcadamente ambíguo, como também isola e separa, tantas vezes de modo instável, matérias moleculares as mais variadas” (Vargas, 2008, p. 41). Os fármacos, drogas, medicamento^{43s}, e as pessoas que as consomem formam complexos que *co-produzem* (produzem junto) efeitos em situações particulares (Duff, 2014). Como objetos sócio-técnicos, as drogas são distinguidas conforme seus usos, mas não comportam diferenças intrínsecas, mas “sempre e somente diferenças relacionais” (Vargas, 2008, p. 41). Como são tomadas principalmente pelo seu uso (o aspecto *técnico*), e como a partilha desse uso é dada socialmente, as drogas podem ser entendidas de maneira semelhante às ferramentas: “tais objetos sócio-técnicos permanecem integralmente indeterminados até que sejam reportados aos agenciamentos que os constituem enquanto tais” (Vargas, 2008, p. 41).

O fato dos medicamentos e drogas serem *substâncias* implica em uma materialidade, o que faz com que possam ser trocadas entre atores sociais, materializarem significados, e se moverem entre contextos de significado (Whyte, van der Geest & Hardon, 2002). São também mercadorias com significado econômico, e recursos com valores políticos (Martinez-Hernaez, 2016). Uma contribuição importante para essa concepção pode vir da antropologia ecológica dos materiais (Ingold, 2012, 2015). Ingold parte da psicologia ecológica de James Gibson (2014) para argumentar que uma análise das coisas materiais

implica em se concentrar não na matéria em si, mas nas substâncias e meios, e nas superfícies entre estas propriedades. Substâncias, meios, e superfícies são os componentes básicos do ambiente: “Enquanto o mundo físico *existe* em si e por si, o meio ambiente é um mundo que continuamente *se desdobra* em relação aos seres que sobrevivem aí. Sua realidade não é *de* objetos materiais, mas *para* seus habitantes” (Ingold, 2015, p. 65). Assim, da mesma forma como o ambiente *se desdobra*, os materiais que o compõe não *existem*, mas ocorrem. Dito de outra forma, “no mundo fenomenal, todo material é um *devir*” (Ingold, 2012, p. 435).

Nesse artigo, exploro algumas das perspectivas encontradas nas ciências sociais em relação aos medicamentos, com foco especial na filosofia da psicofarmacologia, na sociologia da técnica, e na antropologia da medicina. Espero, com isso, demonstrar a necessidade de perceber o *contexto* e a *história* como definidores de características como eficácia clínica e efeito farmacológico. Busco entender como o processo de concepção de um objeto (no caso, um fármaco) e os impactos desse objeto se entrelaçam, a partir dos agentes aos quais se destina, o ambiente no qual está inserido, quais são as capacidades (p. ex., eficácia), e quais as relações que esses agentes estabelecem entre si e com os fármacos. Se entender como uma droga – fármaco ou droga recreativa – se coloca como material é entender sua historicidade e “as articulações, desarticulações, e rearticulações da matéria-*pharma*” (Hardon, Sanabria & Rose, 2023, p. 265), esse artigo coloca a seguinte pergunta: quais são os processos pelos quais certos procedimentos tecno-científicos, como a pesquisa pré-clínica e o ensaio clínico, bem como atores externos à academia e a indústria, como médicos e pacientes, *adicionam informação* a uma molécula de maneira a transformá-la em um fármaco? Dito de outra maneira, como procedimentos tecno-científicos e relacionais produzem a farmacogênese?

O percurso que esse artigo percorrerá para buscar uma resposta a essa pergunta, se inicia, na Seção 2, com a apresentação de como os processos pelos quais a pesquisa pré-clínica e clínica criam o construto de “eficácia clínica”, especialmente a partir das articulações do dispositivo do ensaio clínico. A partir dos campos já invocados da filosofia da psicofarmacologia, da sociologia da técnica, e da antropologia da medicina, apresento a forma pela qual esse construto “estabiliza” a molécula em medicamento. Nas Seções 3 e 4, introduzo problemas para o construto de “eficácia clínica”; primeiro, apresentando (Seção 3) as disputas internas na filosofia da medicina sobre a relação entre eficácia e mecanismo, sugerindo que essas disputas revelam aspectos importantes do “dispositivo ensaio clínico” e de como esse é apropriado por diferentes actantes. Na Seção 4, abordo a problemática da definição negativa de eficácia através do placebo, com base nas pesquisas neurobiológicas sobre o placebo, bem como na antropologia dos medicamentos. Na Seção

5, concludo expondo como a relação médico-paciente é fundamental para a manutenção da eficácia e da eficiência, adicionando mais um elemento relacional para o fármaco.

2. A eficácia clínica e a estabilização da matéria farmacológica em medicamento

Procuraremos, nessa seção, entender um pouco melhor o que se entende por *medicamento*, e como uma determinada substância química pode ganhar *status* de medicamento – poderíamos dizer, como uma determinada substância química de sentido fluido passa a ser entendida como medicamento. Para isso, é fundamental entender como “os medicamentos fazem parte de uma relação intercultural: originados em uma cultura biomédica que os saturou de significado, eles são interpretados ou reinterpretados em várias culturas locais ou subculturas populares e profissionais” (Desclaux & Lévy, 2003, p. 12). Essa “saturação de significado” pode ser entendida a partir da concepção de Andrew Barry (2005) das drogas como “materiais informados”. Através de um estudo de caso sobre o desenvolvimento de fármacos na empresa ArQule, Barry (2005) mobiliza conceitos provenientes da epistemologia de Alfred North Whitehead (1994, 2010). Whitehead concebia a matéria como composta de elementos cujas identidades não são distintas nem invariantes; a química, Whitehead argumenta, é uma ciência das associações ou das relações, e uma molécula deve ser considerada uma entidade histórica e não uma entidade (puramente) física: “a molécula se encontra realmente no evento, no mesmo sentido em que o sorriso se encontra no semblante do gato” (Whitehead, 1994, p. 201). Assim, a identidade e as propriedades dos átomos e moléculas – incluindo aqui as moléculas que poderão ser eventualmente consideradas fármacos (moléculas de droga potencial) – são transformadas através de suas associações em constante mudança. Como apontam Bensaude-Vincent e Stengers (1996), a molécula que é isolada e purificada em laboratório não terá as mesmas propriedades em campo, nas ruas da cidade, ou em um corpo. Portanto, para o farmacologista, o desafio é o de multiplicar as relações entre diferentes “formas de existência” de uma molécula dentro e fora do laboratório (Hardon, Sanabria & Rose, 2023; Latour, 2001):

A partir deste campo o químico tira as moléculas ativas, que ele isola, purifica e copia, e modifica à vontade. Mas é também “no campo - no corpo enfermo” - que os remédios projetados em laboratório devem funcionar. A humanidade delega substâncias químicas ativas para atuar não no espaço asséptico de um laboratório, mas em um labirinto vivo cuja topologia varia no tempo, onde as causas parciais e circunstanciais estão tão entrelaçadas que escapam a qualquer inteligibilidade *a priori* (Bensaude-Vincent & Stengers, 1996, p. 253).

As autoras colocam o problema das relações entre o “espaço asséptico do laboratório” e do “labirinto vivo” do corpo como um problema *ontológico* – não somente porque as moléculas são transformadas pelos processos farmacocinéticos do corpo, mas também porque o espaço entre o laboratório e o corpo é igualmente econômico, regulatório, e jurídico (Barry, 2005). Assim, a definição do que é uma droga se encontra no processo de “farmacogênese” (Marras, 2008), ou seja, da experiência de transformar uma molécula e estabilizá-la em medicamento. Não se trata aqui de “tomar como dado” a afirmação de que uma molécula produz, por si só, um efeito, mas de entender esse efeito a partir das *relações* que a molécula, como actante, produz com outros actantes. Assim as moléculas “existem em um ambiente informacional e material, e ainda assim esse ambiente não pode [...] simplesmente ser considerado como externo ao objeto. Um ambiente de entidades informacionais e materiais *penetra* na constituição de uma entidade como uma molécula” (Barry, 2005, p. 58–59). A indústria farmacêutica, nesse sentido, não produz moléculas puras – estruturas de carbono, hidrogênio, oxigênio, e outros elementos – que estão isoladas de seus ambientes; elas produzem “moléculas informadas” (Barry, 2005); as moléculas produzidas pela indústria apresentam diferentes graus de pureza química, mas também apresentam “melhorias” e “enriquecimentos” a partir das práticas de laboratório. Seu ambiente informacional inclui dados sobre potência, metabolismo, e toxicidade, bem como informações sobre propriedade intelectual, marketing, e a figura do representante farmacêutico (Araújo, 2013; Barry, 2005; Hardon, Sanabria & Rose, 2023; Marras, 2008).

Esse processo se inicia a partir da construção do “pipeline” de desenvolvimento de fármacos a partir da pesquisa pré-clínica e clínica. Um medicamento pode iniciar sua biografia a partir de estudos *in vitro* ou *in vivo* em modelos animais (Singh & Seed, 2021). No campo da psicofarmacologia, a maioria das moléculas ainda passa pelo processo de farmacogênese a partir de um modelo animal (Maximino, Arndt & van der Staay, 2019). Esse tipo de experimento envolve a administração de um fármaco em um contexto em que um animal foi modificado para apresentar características fisiopatológicas e etiológicas semelhantes ao alvo humano (uma população de pacientes apresentando um determinado transtorno) (Belzung & Lemoine, 2011; Maximino, Arndt & van der Staay, 2019; Maximino & van der Staay, 2019). Os resultados costumam ser interpretados como evidência do potencial daquela molécula em produzir efeitos clinicamente significativos, que serão estudados depois.

Mesmo essa noção é uma apresentação simplificada. Por exemplo, os experimentos realizados em animais no campo da psicopatologia experimental podem ser divididos em *ensaios de triagem*, no qual procura-se uma molécula que é capaz de alterar um determinado processo comportamental, normalmente com base em uma neuroquímica

comum (p. ex., na capacidade de agir como um inibidor seletivo de recaptação de serotonina no caso de ensaios comumente utilizados para triar potencial antidepressivo); *bioensaios comportamentais*, no qual procura-se entender as bases neurais de um comportamento normal; e *simulações*, nos quais tenta-se simular um processo patológico em termos de fisiopatologia e etiologia (Maximino, Arndt & van der Staay, 2019; Maximino & van der Staay, 2019). Assim, diferentes tipos de modelos animais apresentam diferentes propriedades epistêmicas (i.e., são utilizados para conhecer aspectos biológicos e comportamentais diferentes), semânticas (i.e., “representam” processos diferentes), e comunidades pragmáticas (i.e., são utilizados por grupos diferentes de pesquisadores) (Maximino & van der Staay, 2019). Paul Willner (1991) argumentou pela primeira vez que os ensaios de triagem são de maior interesse para a indústria farmacêutica, mas é possível que buscar drogas nesses ensaios e não em simulações possa ser um importante entrave nesse processo (Belzung, 2014; Garner, 2014; Stewart et al., 2015). Na maioria dos casos, “há um conjunto de práticas que realizam a passagem do ‘animal naturalístico’ [...] para o ‘animal analítico’” (Souza, 2013, p. 257), cujos órgãos, tecidos, e comportamento são convertidos em dados. Esse é também um procedimento de purificação, no qual os animais são componentes em dispositivos experimentais complexos (Souza, 2013).

Nicole Nelson (2012) argumenta que esses diferentes processos epistêmicos representam “andaimes epistêmicos” (*epistemic scaffolds*) utilizados por diferentes cientistas, farmacologistas, e pela indústria farmacêutica para criar e contestar afirmações sobre modelos animais. Um “andaime epistêmico” é de natureza instável, temporária e flexível, utilizado para construir afirmações cada vez mais epistemologicamente arriscadas, e para reconfigurar as evidências que apoiam um determinado modelo ao incluir ou excluir fatos e afirmações particulares. Podemos utilizar esse conceito para mostrar ainda como esses andaimes epistêmicos podem ser usados para apoiar afirmações mecanísticas acerca da eficácia de uma determinada droga; como veremos à frente, alguns autores afirmam que a evidência de eficácia clínica de um medicamento não depende somente de seu sucesso em um ensaio “contra-placebo”, mas também de que essas evidências devem ser baseadas em dados sobre mecanismo de ação do fármaco e sua relação com a fisiopatologia da doença (Stegenga, 2015, 2022).

Importa também entender como as práticas de laboratório, nos ensaios pré-clínicos, servem para estabelecer noções de “controle”, a partir de

[...] práticas de evitação e de descontaminação, que sempre devem ser rigorosamente observadas para que a estabilização dos agentes ambientais [...] [possam] fornecer condições para que os agentes 'de interesse' (forma ou figura) se destaquem como figura idiossincrática e diferenciada daquele fundo homogêneo e controlado (Marras, 2013, p. 13).

Essas práticas de laboratório têm como função estabelecer fronteiras e purificações relativamente definidas entre o mundo do laboratório e o mundo fora do laboratório – ao qual, efetivamente, os resultados dos experimentos pré-clínicos se dirigem. Esses procedimentos de purificação assinalam também acidentes e imprevistos que podem dificultar a estabilização, e portanto serem alvo de práticas de evitação, mas que também podem ser produtivos, gerando novas hipóteses e caminhos de pesquisa (Carvalho, 2016). O “andaime epistêmico” sugerido por Nelson (2012), pois, tem como objetivo não somente permitir a passagem da etapa pré-clínica para os ensaios clínicos, mas também na produção de evidências de mecanismo de ação, construindo “ritos de passagem entre os recintos” (Marras, 2013, p. 14) que permitem que o dado do ensaio clínico ganhe agência autônoma. Novamente, para que essa relação se estabeleça, é preciso demonstrar a eficácia da substância em produzir um efeito sobre um organismo outro-que-humano em condições de amplo controle laboratorial, purificando o bioensaio ou o modelo de seus “contaminantes”, para que o fenômeno da eficácia possa se destacar.

Uma vez que um ensaio pré-clínico tenha sido “positivo”, é possível que a molécula testada seja transferida para etapas posteriores que envolvem os chamados “ensaios clínicos”. Após o desastre teratológico da talidomida na década de 1960, as agências regulatórias do mundo todo passaram a exigir provas tanto da segurança quanto da eficácia de uma substância antes que essa pudesse ser admitida no mercado farmacêutico (Gaudillière, 2007). A segurança, em tese, seria garantida pela inclusão de amostras suficientemente grandes para a demonstração de uma frequência pequena de eventos adversos graves; por sua vez, amostras suficientemente grandes também permitem poder estatístico suficiente para uma análise que permita a comparação entre os grupos tratados com placebo e com a substância ativa (Gaudillière, 2007). A pesquisa clínica contemporânea é comumente classificada por estágios (Hammond et al., 2015): ensaios de Fase I costumam testar a segurança das drogas, normalmente contando com participantes saudáveis; ensaios de Fase II e III são usados para estimar a eficácia da droga e seus mecanismos de ação em determinados grupos de pacientes; e ensaios de Fase IV são utilizados para testar o poder de generalização da terapêutica testada.

Marras (2008) aponta que, após a pesquisa clínica, uma substância passa a ser entendida como medicamento a partir da análise de sua *eficácia* em termos clínicos, comparada principalmente em teste *contra-placebo*. Via de regra, a introdução do placebo se dá a partir da Fase 3. O “padrão-ouro” da pesquisa clínica, atualmente, é o *ensaio clínico randomizado*, em que pacientes são distribuídos aleatoriamente (e, nos melhores estudos, sem que nem pacientes, nem equipe médica, nem pesquisadores saibam quem faz parte de qual grupo) em um grupo que recebe o medicamento, e um grupo que recebe o placebo. Assim, o controle emerge de uma dupla preocupação com as práticas de purificação dos (e envolvimento com) os aspectos do mundo exterior ao experimento, uma vez que os pesquisadores aspiram tanto à relevância quanto ao rigor (Will, 2007): a partir do “duplo cego”, “alcançar-se-ia melhor a verdade do produto utilizado e se isolaria mais seguramente o componente psíquico que deturpa os resultados” (Dagognet, 2012, p. 28). Entretanto, existem diferentes fatores que determinam as respostas placebo, suas relações com o efeito placebo, e suas relações com a eficácia clínica (Blease, 2018), o que faz com que “a prova subtrativa que o uso do placebo autoriza peca essencialmente por sua ingenuidade, por seu infeliz substancialismo” (Dagognet, 2012, p. 29):

Quando observamos o segundo uso distinto – os placebos na prática clínica e na pesquisa básica –, os cientistas aderem ao pressuposto metafísico de que os efeitos placebo constituem “um evento psicobiológico genuíno”, e que a pesquisa empírica sobre o efeito placebo tem como objetivo identificar os mecanismos que dão origem a esses efeitos [...]. Outros pressupostos tacitamente assumidos – comumente articulados explicitamente [pelo segundo campo] – incluem a afirmação de que os placebos como tratamento de engodo (quando usados em contextos clínicos ou experimentais) não são necessários (ou sequer suficientes) para eliciar o próprio efeito placebo (Blease, 2018, p. 420–421).

Essas crenças implícitas ou explícitas levam a uma distinção mais nuançada entre “respostas placebo” e “efeitos placebo” (Blease, 2018): o placebo *como resposta* é considerado como todas as respostas que podem ser medidas após a administração de um placebo, incluindo remissão espontânea (a diminuição espontânea de uma doença ou sintoma com o passar do tempo, sem intervenção formal), regressão à média (o fato de que, em uma série grande de eventos aleatórios, existe alta probabilidade de um fenômeno, como um sintoma, diminuir de intensidade em uma segunda medição quando seu valor é extremo na primeira medição), efeito Hawthorne (em que as pessoas se comportam de maneira diferente porque sabem que estão sendo observadas, diminuindo a intensidade de um sintoma pelo simples fato de participarem de um estudo), e viés de

relato entre participantes (quando o resultado relatado na pesquisa é selecionado com base na direção ou magnitude do efeito entre as múltiplas estimativas calculadas pelos autores). Assim, as respostas placebo podem ou não envolver um efeito psicobiológico real (= efeito placebo): “Nessas condições, torna-se delicado distinguir, no conjunto de um êxito e de uma cura, o imaterial e o estritamente biológico, os fatores antropológicos e os fatores farmacodinâmicos” (Dagognet, 2012, p. 25).

O efeito placebo, que *pode* ser parte da resposta placebo observada nos ensaios clínicos, é um fenômeno psicobiológico bastante complexo, envolvendo não somente expectativas (conscientes), a antecipação de respostas automáticas, subjetivas, e comportamentais a pistas situacionais particulares, e condicionamento do tipo clássico, mas principalmente uma *construção de significados* que se dá no nível de uma sensibilidade corporificada (Thompson, Ritenbaugh & Nichter, 2009). Essas sensibilidades corporificadas formam “ressonâncias corpo/mente/emoções” (Thompson, Ritenbaugh & Nichter, 2009), que se traduzem (mas não se limitam) a efeitos psicobiológicos bem reais que subjazem o efeito placebo, e que parecem ser específicos para o tipo de efeito observado (Benedetti, 2005). Por exemplo, quando o placebo gera uma expectativa de analgesia – como em um ensaio clínico randomizado de um analgésico –, sua administração induz a ativação do sistema opioide no córtex pré-frontal dorsolateral, no córtex cingulado anterior, no núcleo acumbente, e na ínsula (Benedetti, 2005). Essas regiões também estão envolvidas na analgesia mediada pelo sistema opióide (Butler & Finn, 2009). Esse sistema opióide antinociceptivo ativado por placebo é contrabalançado por um sistema pró-nociceptivo (que induz dor), mediado por um peptídeo chamado colecistocinina (CCK) (Watkins et al., 1985). O tratamento com a naloxona, um antagonista de receptores μ -opióides, bloqueia a analgesia placebo, enquanto o tratamento com a proglumida, um antagonista de receptores de CCK, a potencializa (Benedetti, 1996; Sauro & Greenberg, 2005).

O papel fundamental das sensibilidades corporificadas na produção dos efeitos e respostas placebo aponta para o grau em que toda relação terapêutica gera sua cota de placebo (Caspi & Bootzin, 2002). Os próprios livros-texto de farmacologia costumam reconhecer o quanto as terapêuticas “pré-farmacológicas” – os rituais, as ervas, o conhecimento tradicional – representam esse fenômeno antropológico, sem no entanto estender essa noção para a própria eficácia clínica das drogas modernas (Dagognet, 2012). Entretanto, a análise de ensaios clínicos que “falharam” (i.e., não obtiveram efeitos maiores do que o placebo) indicam que a própria participação no ensaio clínico pode ter efeitos terapêuticos (Kirsch et al., 2008; Lakoff, 2007).

3. Eficácia clínica, mecanismo e o dispositivo do ensaio clínico

Stegenga (2022) aponta como existem duas visões conflitantes em relação a quais princípios locais da inferência devem ser utilizados para avaliar a evidência da eficácia de um fármaco: a ideia de que essas inferências devem se basear somente em dados de estudos populacionais (comumente a partir de evidências estatísticas obtidas a partir de ensaios clínicos randomizados); e a ideia de que essas inferências devem ser baseadas, em parte, em evidências mecanicistas. A primeira visão é consistente com a concepção de Marras (2008). A concepção mecanicista, por outro lado, aponta para a necessidade de *evidências de mecanismo*, entendidas como evidências de mecanismos causais que liguem ou mediem dois eventos, ou de mecanismos que possam modular de alguma forma a relação causal entre dois eventos (Claveau, 2012; Illari, 2011; Russo & Williamson, 2007). Se a evidência estatística sugere que um dado fármaco elimina os sintomas de uma certa doença ou transtorno, mas não temos evidências mecanicistas sobre essa relação causal, então não temos justificativa para manter a crença de que o fármaco causou a eliminação do sintoma. Os movimentos de medicina baseada em evidências codificaram explicitamente a primeira visão em seus princípios metodológicos (Stegenga, 2022); de maneira semelhante, agências de regulação de medicamentos, como a European Medicines Agency e a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), exigem evidências de segurança e eficácia, preferencialmente a partir de ensaios clínicos randomizados. Por outro lado, a International Agency for Research on Cancer baseia as suas avaliações de carcinogenicidade de substâncias químicas (portanto, de um tipo específico de toxicidade) em hipóteses causais baseadas em mecanismos (ou seja, a partir de uma concepção mecanicista) (Illari, 2011; Russo & Williamson, 2007).

Assim, pelo menos em alguns casos a transformação material de uma substância em medicamento implica na análise não somente de sua eficácia em ensaios clínicos *contra-placebo*, mas também no conhecimento (ou hipotetização) de seus mecanismos causais. Esses mecanismos causais, por sua vez, são extrapolados, em sua maioria, a partir das etapas anteriores da pesquisa, sugerindo que o *pipeline* de desenvolvimento de medicamentos não é de maneira nenhuma linear. A “visão clássica” da extrapolação da pesquisa pré-clínica para a pesquisa clínica sugere que se trata de uma inferência indutiva, analógica, preditiva, e baseada no raciocínio mecanicista (Lemoine, 2017). Lemoine (2017), entretanto, propõe que essa concepção é não somente limitada, mas leva a problemas sérios na extrapolação de mecanismos entre as fases pré-clínica e clínica, incluindo mas não se limitando a falhas na tradução (i.e., uma substância eficaz na fase pré-clínica que não é eficaz nas fases clínicas) e eventos adversos sérios não-previstos

inicialmente. Para Lemoine (2017), a extrapolação deve ser entendida como uma *quimera*, em que os mecanismos causais hipotéticos são comumente estipulados primeiro, e então verificada de maneira fragmentada em diferentes organismos experimentais, a partir de uma extrapolação cruzada a partir de modelos (Baetu, 2016). “Consequentemente, não consiste na previsão de *eventos*, mas na previsão das diversas *dimensões* do desfecho esperado, i.e., das variáveis relevantes que o descrevem. Ao passo que [a extrapolação] não é muito eficiente no primeiro caso, é geralmente eficiente no segundo” (Lemoine, 2017, p. 36). Essa extrapolação, portanto, também depende da forma como a pesquisa pré-clínica produz “andaimos epistêmicos” para a pesquisa clínica (Nelson, 2012). Ela é, nos termos de Pignarre (1999), a preparação da molécula para uma vida social.

Finalmente, o próprio efeito que é analisado pode ser dependente de contextos. Emilie Gomart (2002) comparou ensaios clínicos estadunidenses e franceses utilizando a metadona, um opióide que costuma ser utilizado em terapias de substituição em pessoas que fazem uso de heroína. Ela identifica uma diferença fundamental nos efeitos identificados pelos dois ensaios: enquanto pesquisadores dos Estados Unidos concluíram que a metadona bloqueia a fissura, fazendo com que a pessoa volte a uma vida social útil, os pesquisadores franceses concluíram que a droga é “raramente terapêutica; não cura, mas é muito instrumental em ‘revelar a psicopatologia’ do usuário de drogas” (Gomart, 2002, p. 94). A metadona apresenta uma atividade intrínseca maior do que a morfina, mas afinidade menor ao receptor μ -opióide (Kristensen, Christensen & Chrstrup, 1994). Gomart (2002) argumenta as diferenças entre metadona e outros opióides que os pesquisadores apontam são tão vastas que não é possível afirmar que a substância é constante, enquanto as interpretações sobre ela variam. Assim, os diferentes efeitos da metadona devem ser entendidos em referência aos *dispositivos* que são atuados nos ensaios. Da mesma maneira como a autonomia dos fatos científicos é construída através das técnicas experimentais (Latour, 2001, 2012), a especificidade dos objetos também emerge como relevante no curso de sua ação, e somente em relação aos outros elementos pertinentes do contexto (Ingold, 2012). Assim, para Gomart (2002) os diferentes efeitos da metadona nesses contextos experimentais não se referem a propriedades essenciais da molécula, ou a diferentes formas de “interpretar” essas propriedades; tratam-se de ‘efeitos’ ou ‘performances’ indeterminadas dos actantes.

4. Relação médico-paciente e eficácia clínica

Para além do processo de farmacogênese baseado no dispositivo do ensaio clínico, é fundamental também entender o quanto os fatores contextuais – o médico, seu discurso, seu jaleco branco, uma pílula – se associam, em uma assembleia complexa, em uma terapêutica:

Pelo fato de a terapêutica constituir uma experiência indireta do homem (o médico) sobre o homem (o doente), um inevitável encontro humano, por meio de uma matéria (o remédio) suscetível de exaltar a saúde ou de restituí-la, ela põe fatalmente em ação uma pluralidade de forças psicológicas, individuais, variáveis tanto quanto poderosas (Dagognet, 2012, p. 25).

É nesse sentido que, ainda que o processo de farmacogênese seja um processo de purificação, a “mistura” é inescapável, inclusive para a estabilização de uma eficácia clínica no mundo fora do laboratório – i.e., a transformação de uma molécula em um medicamento, dando “agência autônoma” (Marras, 2013) aos dados. Tudo se passa como se

mesmo depois de testada essa molécula medicamentosa *in vitro* e em seguida em cobaias não-humanas, mesmo ainda depois de testada em humanos nos laboratórios contra-placebo, a fim de justamente eliminar daquela molécula qualquer dependência à subjetividade dos pacientes (isto que aparece como empecilho à absorção esperada de dado princípio ativo), é verdade que o fármaco ainda irá se deparar com outros desafios tão logo saia dos laboratórios e seja lançado no mercado, aí onde irá reencontrar outras subjetividades e diferenças, outros corpos e ambientes que, por sua própria dinâmica móvel ou mutacional, vão oferecer novas dificuldades ou resistências à eficácia plena do medicamento, já que este, definindo-se pela padronização e estabilidade, terá que lidar agora com o que lhe aparece como instável e rebelde a padronizações (Marras, 2012, p. 236–237).

De fato, diferentes estudos mostram como a natureza da relação médico-paciente ou o nível da aliança terapêutica exercem fortes efeitos em desfechos clínicos (Greenberg & Dewan, 2014). Os estudos clássicos de Blatt e colaboradores (Blatt et al., 1996a, 1996b) exploraram as características associadas aos clínicos mais eficazes em uma pesquisa multicêntrica do National Institute of Mental Health (NIMH Treatment of Depression Collaborative Research Program); concluiu-se que, independentemente dos clínicos estarem alocados em braços de psicoterapia ou farmacoterapia, quando eram vistos como

atenciosos, sinceros, empáticos, e abertos, os desfechos eram melhores. Esses resultados são consistentes com a ideia de que a crença no tratamento é um fator importante para motivar o desejo do usuário de continuar o processo terapêutico (Greenberg & Dewan, 2014). Essa crença envolve características do profissional que passam, claro, pelo poder médico (Martins, 2004), incluindo aí “tecnologias leves” – o modo como os profissionais apresentam a si e as intervenções propostas (Frank & Frank, 1991), bem como a confiança do clínico de que o tratamento pode funcionar (Constantino et al., 2011). Dentre as tecnologias invocadas para esse processo encontra-se, por exemplo, a bula, que representa

[...] um objeto fundamental para a compreensão das relações terapêuticas concernidas em um tratamento na medida em que constitui um documento de referência que articula as promessas que medicamento pode cumprir às obrigações com as quais o doente deve se comprometer de modo a se beneficiar das capacidades do fármaco (Castro, 2012, p. 161).

Esses procedimentos são mais um exemplo de como a pesquisa farmacológica se mistura e imiscui com um “fora” a partir de redes de relações e de “dadificação do dado” (Marras, 2008, 2012, 2013), um procedimento pelo qual “o caráter de construção (ou poluição humana) não deve aparecer como tal, para que assim a natureza revelada pelas ciências surja cristalina e inteiriça, forte e eficaz, puro conteúdo autônomo” (Marras, 2012, p. 242–243).

Prescritores clínicos comunicam-se com pacientes com e através de medicamentos, mas também *sobre* medicamentos (Whyte, van der Geest & Hardon, 2002). Whyte et al. (2002) apontam como, no Sri Lanka, o contexto de clínicas lotadas e o sistema de castas faz com que médicos de casta alta atendendo pacientes de casta baixa o façam com trocas verbais limitadas sobre diagnóstico e sintomas; ainda assim, ambas as partes confiam fortemente no medicamento, e o ato de prescrever funciona como um gesto que comunica autoridade e preocupação. Da mesma maneira, na medicina chinesa, um paciente que se consulta torna-se mais atento ao seu corpo, sabendo que precisa reportar seus sinais para que a medicação seja ajustada em consultas posteriores:

Assim, a prescrição, com sua escrita, seu diálogo sobre a *materia medica* e seus (des)entendimentos, é uma rica prática comunicativa com implicações para a experiência da doença por parte do paciente e para a capacidade do médico de comunicar-se com os pacientes (Whyte, van der Geest & Hardon, 2002, p. 18).

Esses procedimentos não ocorrem fora de um contexto mais amplo de produção de saber-poder, mas amparados por estruturas maiores de actantes que sustentam essas relações. Como apontam Desclaux e Lévy (2003), “[a] multiplicidade dos sentidos também é alimentada pelo fato de que o medicamento atravessa inúmeros espaços – da intimidade do corpo individual à mundialidade das instituições internacionais” (Desclaux & Lévy, 2003, p. 13). Entre elas, podemos enumerar, por exemplo, a Organização Mundial de Saúde (OMS) e os diferentes órgãos nacionais e supranacionais da saúde. É interessante notar como, a partir da institucionalização da categoria “espiritualidade” nos documentos da OMS, é possível inscrever no próprio campo da medicina e das profissões da saúde uma categoria metafísica aparentemente sem traços materiais (a espiritualidade) mas que pode produzir efeitos terapêuticos (Toniol, 2017) – diferentemente do que ocorre com as práticas analisadas no presente artigo, nas quais a terapêutica depende de uma materialidade. Isso também pode ser visto no contexto de outros especialistas. As práticas ritualísticas de uso de ayahuasca como tratamento contra uso problemático de outras drogas (“dependência”) misturam dimensões somáticas, simbólicas, e coletivas que, combinadas pelo ritual, delimitam a experiência do uso e dão elementos para dar sentido à prática; é pouco provável que transferir essa substância para um ensaio clínico randomizado sem contexto possa produzir a mesma eficácia (Talin & Sanabria, 2017). Laplante (2015) aponta como a eficácia clínica da *Artemisia afra*, uma planta medicinal utilizada na África do Sul, é mediada pelas práticas dos curandeiros *insagoma*: ao traduzir essa eficácia mediada pela prática do especialista em algo que possa ser medido no ensaio clínico, as plantas não são mais as mesmas, e seu efeito será diferente.

Finalmente, é importante apontar como um actante fundamental para o processo de farmacogênese é o “usuário”, que produz efeitos ele também sobre o fármaco. Whyte et al. (2002) apontam que os medicamentos ganham novos significados e valores locais, com a ressignificação de seu potencial terapêutico ou seu valor econômico, também a partir do movimento da clínica ao paciente. A ideia de que a farmacogênese é um processo de “aglutinação” de informações à molécula que terminaria no médico, ele próprio produzindo, pela força de sua autoridade, o efeito final, tende a perceber o paciente como polo passivo, mero recipiente desse processo. Entretanto, como qualquer actante nessa trama, o paciente também é co-criador dos processos de farmacogênese. Por exemplo, em uma etnografia sobre a dinâmica entre pacientes diagnosticados com diabetes e especialistas em um hospital, Mol (2008) observou que os pacientes não são polos passivos do cuidado: “as atividades de cuidado movem-se entre médicos, enfermeiras, máquinas, drogas, agulhas, e por aí vai, enquanto os pacientes também têm muito a fazer. Eles precisam comer e beber, injetar, mensurar e/ou se engajar no exercício” (Mol, 2008, p. 28).

Ao apontar os usos que mulheres holandesas fazem de benzodiazepínicos, e sua interpretação de que essas moléculas permitem não só que controlem sua ansiedade, mas sua *situação*, Whyte et al. (2002) sugerem que o medicamento é também colocado no mundo vivo de atores situados, e portanto sua eficácia é indissociável de seus *usos*, que sempre escapam do controle absoluto dos prescritores. De maneira semelhante, Senah (1997) descreve como as pessoas em Gana consideravam o calor como a principal causa do sarampo, da constipação, e das dores de barriga das crianças; para tratar o sarampo, os participantes da etnografia de Senah faziam uso de uma verdadeira polifarmácia: xarope de co-trimoxazol, um multivitamínico, loção de calamina, *akpeteshie* (uma bebida alcoólica local), e uma preparação de ervas tomadas na forma de enema para “purgar” o calor. Esses dados etnográficos mostram mais uma vez como a eficácia de um tratamento sempre está envolta na co-produção simbólica também com pacientes e usuários.

5. Considerações finais

Ao partir da ideia de que a identidade de um medicamento (em oposição a uma droga, molécula, ou droga de abuso) não é dada, e que a eficácia clínica não se reduz aos aspectos farmacodinâmicos e farmacocinéticos de uma molécula, a perspectiva das ciências sociais aponta para um conceito de medicamento que é fluido (Hardon, Sanabria & Rose, 2023). Ao observar como o próprio processo de pesquisa pré-clínica e clínica “estabilizam” uma molécula em um medicamento, esses estudos demonstram que a eficácia não está presente somente na droga, mas é sinergisticamente potencializada pelos espaços, relacionamentos, expectativas, e práticas rituais ou profissionais. Esses *insights* nos permitem desafiar as aproximações reducionistas da farmacologia – em especial no campo da psicofarmacologia – de maneira a assumir que o significado simbólico ou emocional e as dinâmicas interpessoais são parte constitutiva das respostas farmacológicas (Dagognet, 2012; Hardon, Sanabria & Rose, 2023; Thompson, Ritenbaugh & Nichter, 2009; Whyte, van der Geest & Hardon, 2002).

Desnaturalizar a concepção de *medicamento* nos permite ainda entender o quanto o contexto terapêutico influencia a própria eficácia clínica. Os diferentes aspectos que modulam a eficácia de um tratamento – do poder médico ao estabelecimento de relações terapêuticas adequadas, passando pelo contexto cultural e ritual – não só sugerem questões práticas na dispensação de medicamentos (Greenberg & Dewan, 2014), mas também reforçam a ideia de que uma visão reducionista e “molecular” da droga, do medicamento, do fármaco deve ser substituída pela ideia de que essas moléculas são “materiais informados” (Barry, 2005). Assim, levar a sério tanto o processo de farmacogênese quanto

o processo pelo qual os medicamentos circulam em uma relação terapêutica nos leva a compreender que a molécula também carrega informações em um ambiente relacional, e que essas informações são fundamentais para a própria eficácia clínica. De maneira importante, a demonstração do efeito placebo como processo biocultural também indica o quanto esse contexto informacional constrói efeitos farmacológicos como sensibilidades corporificadas. É, então, nesse sentido que podemos falar em fármacos como *objetos sócio-técnicos*.

Referências

Akrich, Madeleine (1996a). Le médicament comme objet technique. *Revue Internationale de Psychopathologie*, 21, pp. 135–158.

____ (1996b). Petite anthropologie du médicament. *Techniques & Culture*, 25(25–26), pp. 129–157.

Araújo, Natharry Almeida Bruno (2013). *Três momentos da biografia dos medicamentos: O representante, o dispensador e a consumidora*. Trabalho de Conclusão de Curso, Bacharelado em Antropologia/Universidade de Brasília, Brasília (DF). Disponível em: <https://bdm.unb.br/handle/10483/6459>.

Baetu, Tudor M (2016). The ‘big picture’: The problem of extrapolation in basic research. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 67(4), pp. 941–964.

Barry, Andrew (2005). Pharmaceutical matters: The invention of informed materials. *Theory, Culture & Society*, 22, pp. 51–69.

Belzung, Catherine (2014). Innovative drugs to treat depression: Did animal models fail to be predictive or did clinical trials fail to detect effects? *Neuropsychopharmacology*, 39(5), pp. 1041–1051.

Belzung, Catherine & Lemoine, Maël (2011). Criteria of validity for animal models of psychiatric disorders: focus on anxiety disorders and depression. *Biology of Mood & Anxiety Disorders*, 1(1), p. 9.

Benedetti, Fabrizio (1996). The opposite effects of the opiate antagonist naloxone and the cholecystinin antagonist proglumide on placebo analgesia. *Pain*, 64(3), pp. 535–543.

Benedetti, Fabrizio (2005). Neurobiological mechanisms of the placebo effect. *Journal of Neuroscience*, 25, pp. 13090–10402.

Bensaude-Vincent, Bernadette & Stengers, Isabelle (1996). *A history of chemistry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bittencourt, Silvia Cardoso; Caponi, Sandra; Maluf, Sônia (2013). Farmacologia no século XX: A ciência dos medicamentos a partir da análise do livro de Goodman e Gilman. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 20, pp. 499–520.

Blatt, Sidney J., Sanislow 3rd, Charles A., Zuroff, David C. & Pilkonis, Paul A (1996a). Characteristics of effective therapies: Further analyses of data from the National Institute of Mental Health Treatment of Depression Collaborative Research Program. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 64(6), pp. 1276–1284.

Blatt, Sidney J., Quinlan, Donald M., Zuroff, David C. & Pilkonis, Paul A. (1996b). Interpersonal factors in brief treatment of depression: Further analyses of the NIMH Treatment of Depression Collaborative Research Program. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 64(1), pp. 162–171.

Blease, Charlotte (2018). Consensus in placebo studies: Lessons from the philosophy of science. *Perspectives in Biology and Medicine*, 61(3), pp. 412–429.

Brunton, Laurence L., Hilal-Danda, Randa & Knollmann, Björn C (2018). *As bases farmacológicas da terapêutica de Goodman e Gilman*. 13^a ed. Porto Alegre: Artmed.

Butler, Ryan K. & Finn, David P (2009). Stress-induced analgesia. *Progress in Neurobiology*, 88, pp. 184–202.

Caetano, Hellen (2023). Entre eficácias e riscos: controvérsias em torno da Cannabis no Brasil. *Ilha Revista de Antropologia*, 25(1), pp. 112–133.

Carvalho, Marcos Castro (2016). Producing quimeras: Lineages of rodents, laboratory scientists and the vicissitudes of animal experimentation. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 13, pp. 160–176.

Caspi, Opher & Bootzin, Richard R (2002). Evaluating how placebos produce change. Logical and causal traps and understanding cognitive explanatory mechanisms. *Evaluation & the Health Professions*, 25(4), pp. 436–464.

Castro, Rosana (2012). Antropologia dos medicamentos: uma revisão teórico-metodológica. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 4(1), pp. 146–175.

Claveau, François (2012). The Russo–Williamson Theses in the social sciences: Causal inference drawing on two types of evidence. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43(4), pp. 806–813.

Constantino, Michael J., Glass, Carol R., Arnkoff, Diane B., Ametrano, Rebecca M. & Smith, JuliAnna Z. (2011) Expectations. In J. C. Norcross (ed.), *Psychotherapy relationships that work* (pp. 354-376). Nova Iorque: Oxford University Press.

Dagognet, François (2012). *A razão e os remédios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Desclaux, Alice & Lévy, Joseph-Josy (2003). Présentation: Cultures et médicaments. Ancien objet ou nouveau courant en anthropologie médicale? *Anthropologie et Sociétés*, 27(2), pp. 5–21.

Duff, Cameron. *Assemblages of health: Deleuze's empiricism and the ethology of life*. Nova Iorque: Springer, 2014.

Frank, Jerome D. & Frank, Julia B. (1991). *Persuasion and healing: A comparative study of psychotherapy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Garner, Joseph P (2014). The significance of meaning: Why do over 90% of behavioral neuroscience results fail to translate to humans, and what can we do to fix it? *ILAR Journal*, 55(3), pp. 438–456.

Gaudillière, Jean-Paul (2007). L'industrialisation du médicament: une histoire de pratiques entre sciences, techniques, droit et médecine. *Gesnerus*, 64, pp. 93–108.

Gibson, James J (2014). *The ecological approach to visual perception*. Nova Iorque: Psychology Press / Routledge Classic Editions.

Gomart, Emilie (2002). Methadone: Six effects in search of a substance. *Social Studies of Science*, 32(1), pp. 93–135.

Greenberg, R. P.; Dewan, M. J. (2014) Um delicado equilíbrio. A contribuição dos fatores psicossociais aos tratamentos biológicos dos transtornos mentais. In I. R. Oliveira, T. Schwartz & S. M. Stahl. (eds.). *Integrando psicoterapia e psicofarmacologia. Manual para clínicos* (pp. 288–299). Porto Alegre: ArtMed.

Hammond, Flora, Malec, James & Nick, Todd G. (2015). *Handbook for clinical research: Design, statistics, and implementation*. Nova Iorque: Demos Medical.

Hardon, Anita, Sanabria, Emilia & Rose, Isabel Santana de (2023). Drogas fluidas: revisitando a antropologia dos fármacos. *Ilha Revista de Antropologia*, 25(1), pp. e91717.

Hollinger, Manfred A. (2003). *Introduction to pharmacology*. Londres: Taylor & Francis.

Illari, Phyllis McKay (2011). Mechanistic evidence: Disambiguating the Russo–Williamson Thesis. *International Studies in the Philosophy of Science*, 25(2), pp. 139–157.

Ingold, Tim (2012). Toward an ecology of materials. *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 427–442.

____ (2015). *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução: Fábio Creder. São Paulo: Editora Vozes.

Kirsch, Irving, Deacon, Brett J., Huedo-Medina, Tania B., Scoboria, Alan, Moore, Thomas J. & Johnson, Blair T. (2008). Initial severity and antidepressant benefits: A meta-analysis of data submitted to the Food and Drug Administration. *PLOS Medicine*, 5(2), p. e45.

Kristensen, Kim, Christensen, Christian Broen & Christuo, Lona L (1994). The μ_1 , μ_2 , delta, kappa opioid receptor binding profiles of methadone stereoisomers and morphine. *Life Sciences*, 56(2), pp. 45–50.

Lakoff, Andrew (2007). The right patients for the drug: Managing the placebo effect in antidepressant trials. *BioSocieties*, 2(1), pp. 57–71.

Laplante, Julie (2015). *Healing roots: Anthropology in life and medicine*. Nova Iorque / Oxford: Berghahn.

Latour, Bruno (2001). *A esperança de Pandora: Ensaio sobre a realidade dos estudos científicos*. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: EDUSC, 2001.

____ (2012). *Reagregando o social: Uma introdução à Teoria Ator-Rede*. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: EDUSC.

Lemoine, Maël (2017). Animal extrapolation in preclinical studies: An analysis of the tragic case of TGN1412. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 61, pp. 35–45.

Marras, Stelio (2008). Do natural ao social: As substâncias em meio estável. In B. C. Labate, S. Goulart, M. Fiore, E. MacRae & H. Carneiro (orgs.). *Drogas e cultura: Novas perspectivas* (pp. 155-186). Salvador: EDUFBA. Disponível em: <https://neipp.info/publicacoes-neip/livros-neipdrogas-e-cultura/>.

____ (2012). Os medicamentos e seus ambientes: O local como condição para o universal. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 4, pp. 235–246.

____ (2013). Recintos de laboratório, evolução darwiniana e magia da obliteração - Reflexões em antropologia da ciência e da modernidade. *Ilha Revista de Antropologia*, 15, pp. 7–33.

Martinez-Hernaez, Angel (2016). “O segredo está no interior”. A neuropolítica e a emergência das neuronarrativas no consumo de antidepressivos. In S. Caponi, M. F. Vásquez-Valencia & M. Verdi (orgs.). *Vigiar e medicar: Estratégias de medicalização da infância* (pp. 61-72). São Paulo: Editora LiberArs.

Martins, André (2004). Biopolítica: O poder médico e a autonomia do paciente em uma nova concepção de saúde. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 8, pp. 21–32.

Maximino, Caio, Arndt, Saskia S. & van der Staay, Franz-Josef (2019). Animal models. In J. Vonk & T. K. Schackelford (eds.). *Encyclopedia of animal cognition and behavior* (pp. 1-17). Basel: Springer Nature Switzerland.

Maximino, Caio & van der Staay, Franz Josef (2019). Behavioral models in psychopathology: epistemic and semantic considerations. *Behavioral and Brain Functions*, 15(1), p. 1.

Mol, Annemarie (2008). *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. Londres: Routledge.

Nelson, Nicole C (2012). Modeling mouse, human, and discipline: Epistemic scaffolds in animal behavior genetics. *Social Studies of Science*, 43, pp. 3-29.

Pignarre, Philippe (1999). *O que é um medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*. São Paulo: Editora 34.

Ritter, James R., Flower, Rod, Henderson, Graeme, Loke, Yoon Kong, MacEwan, David, Rang, Humphrey P. (2020). *Rang & Dale Farmacologia*. 9ª ed. Tradução: Gea Consultoria Editorial, Rio de Janeiro: Grupo Gen.

Russo, Federica & Williamson, Jon (2007). Interpreting causality in the health sciences. *International Studies in the Philosophy of Science*, 21(2) pp. 157-170.

Sauro, Marie D.; Greenberg, Roger P (2005). Endogenous opiates and the placebo effect: a meta-analytic review. *Journal of Psychosomatic Research*, 58(2), pp. 115-120.

Senah, Kodjo Amedjorteh (1997). *The popularity of medicines in a rural Ghanaian community*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Singh, Vijay K & Seed, Thomas M (2021). How necessary are animal models for modern drug discovery? *Expert Opinion on Drug Discovery*, 16(12), pp. 1391-1397.

Souza, Iara Maria de Almeida (2013). Vidas experimentais: humanos e roedores no laboratório. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 17, pp. 241-268.

Stegenga, Jacob (2022). Evidence of effectiveness. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 91, pp. 288-295.

_____ (2015). Measuring effectiveness. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 54, pp. 62-71.

Stewart, Adam Michael, Nguyen, Michael, Poudel, Manoj J., Warnick, Jason E., Echevarria, David J., Beaton, Elliott A., Song, Cai & Kalueff, Allan V. (2015). The failure of anxiolytic

therapies in early clinical trials: What needs to be done. *Expert Opinion on Investigational Drugs*, 24(4), pp. 543–556.

Talin, Piera & Sanabria, Emilia (2017). Ayahuasca's entwined efficacy: An ethnographic study of ritual healing from 'addiction'. *International Journal of Drug Policy*, 44, pp. 23–30.

Thompson, Jennifer Jo, Ritenbaugh, Cheryl & Nichter, Mark (2009). Reconsidering the placebo response from a broad anthropological perspective. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 33(1), pp. 112–152.

Toniol, Rodrigo (2017). Atas do espírito: A Organização Mundial de Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. *Anuário Antropológico*, 42(2), pp. 267–299.

van der Geest, Sjaak, Whyte, Susan Reynolds & Hardon, Anita (1996). The anthropology of pharmaceuticals: A biographical approach. *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 153–178.

Vargas, Eduardo V. (2008). Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: Notas para uma genealogia das drogas. In B. C. Labate, S. Goulart, M. Fiore, E. MacRae & H. Carneiro (orgs.). *Drogas e cultura: Novas perspectivas* (pp. 41-64). Salvador: EDUFBA. Disponível em: <http://neipp.info/publicacoes-neip/livros-neipdrogas-e-cultura/>.

Watkins, L. R., Kinscheck, I. B., Kaufman, E. F. S., Miller, J., Frenk, H. & Mayer, D. J. (1985). Cholecystokinin antagonists selectively potentiate analgesia induced by endogenous opiates. *Brain Research*, 327(1–2), pp. 181–190.

Whitehead, Alfred North (1994). *O conceito de natureza*. Tradução: Julio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes.

Whitehead, Alfred North (2010). *Processo e Realidade: Ensaio de Cosmologia*. Tradução: Maria Teresa Teixeira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Whyte, Susan Reynolds, van der Geest, Sjaak & Hardon, Anita (2002). *Social lives of medicines*. Cambridge: Cambridge University Press.

Will, Catherine M. (2007). The alchemy of clinical trials. *BioSocieties*, 2, pp. 85–99.

Willner, Paul (1991). Methods for assessing the validity of animal models of human psychopathology. In A. A. Boulton, G. B. Baker & M. T. Martin-Iverson (orgs.). *Animal Models in Psychiatry* (pp. 1-23). Clifton, NJ: Humana Press.

Recebido em 23 de maio de 2024.

Aceito em 24 de novembro de 2024.

A fluidez do conceito de fármaco: do ensaio clínico à relação médico-paciente

Resumo

“Drogas”, “fármacos”, e “medicamentos” são objetos sócio-técnicos cuja definição, separação em relação a outras categorias, e efeitos dependem fundamentalmente de aspectos relacionais. O objetivo desse artigo é apresentar a concepção de “farmacogênese”, pelo qual uma molécula será transformada em fármaco a partir das pesquisas pré-clínica e clínica e da relação médico-paciente. Enfatizo que, a partir da farmacogênese, a identidade e as propriedades dos fármacos são transformadas através de suas associações em constante mudança. Para isso, abordo os medicamentos/fármacos como moléculas informacionais, saturadas de sentido, e descrevo os processos pelos quais a pesquisa pré-clínica e clínica criam o construto de “eficácia clínica” (especialmente a partir do dispositivo do ensaio clínico), e como esse conceito “estabiliza” a molécula em medicamento. Abordo ainda a problemática do placebo como definição negativa de eficácia, com base na neurobiologia do placebo, bem como na antropologia dos medicamentos. Por fim, concluo expondo como a relação médico-paciente é fundamental para a manutenção da eficácia e da eficiência, adicionando mais um elemento relacional para o fármaco.

Palavras-chave: Antropologia da farmacologia; Medicalização; Neurociência biocultural; Materiais informados.

The fluidity of the drug concept: from clinical trials to the doctor-patient relationship

Abstract

“Drugs”, “pharmaceuticals”, and “medicines” are socio-technical objects whose definition, separation from other categories, and effects depend fundamentally on relational aspects. The aim of the current paper is to present the concept of “pharmacogenesis”, through which a molecule is transformed into a pharmaceutical based on preclinical and clinical research and in the doctor-patient relationship. I emphasize that, through pharmacogenesis, the very identity and properties of pharmaceuticals are transformed by its ever-changing associations. In order to do this, I conceptualize medicines/pharmaceuticals as informational molecules, saturated with meaning, and describe the processes through which preclinical and clinical research create the “clinical efficacy” construct (especially via the clinical trial apparatus), and the ways with which this construct “stabilizes” a molecule into a pharmaceutical. I also tackle the problem of the placebo as a negative definition of efficacy, based on the neurobiology as well as the anthropology of the placebo. Finally, I conclude by exposing how the doctor-patient relationship is fundamental for the maintenance of efficacy and efficiency, adding another relational element to the pharmaceutical.

Keywords: Anthropology of pharmacology; Medicalization; Biocultural neuroscience; Informed materials.

Fundações de aldeias do Povo Terena: imagens de uma sociologia indígena

Augusto Ventura dos Santos

Mestre e Doutor em Antropologia Social/Universidade de São Paulo

<http://orcid.org/0000-0003-3077-9716>

augusto.ventura@gmail.com

Considerações Iniciais

O Povo Terena habita tradicionalmente o Pantanal e o Cerrado, numa região hoje administrativamente compreendida pelo estado brasileiro do Mato Grosso do Sul¹. Segundo o censo de 2010, eram a terceira população indígena mais numerosa do país (IBGE, 2010). Sua língua é classificada no tronco linguístico aruaque. Durante os séculos de colonização, foram tratados pelo imaginário ocidental como “índios mansos”, “civilizados”, “dóceis”, “aptos à educação”, “aculturados”, “em vias de assimilação” e outros estigmas. Durante o século XX, foram submetidos a rígido controle administrativo e confinamento territorial pelo estado, tornando-se paradigmas de um pretense ajustamento indígena ao processo de integração à sociedade nacional (Altenfelder Silva, 1949, p. 376). Na literatura etnológica de meados do século XX, foram pensados como um “caso limite de ser ou não índio no Brasil” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 7). Nas últimas décadas, um movimento protagonizado por lideranças indígenas e apoiado por parceiros indigenistas tem firmemente questionado o assimilacionismo e arduamente lutado por autonomia, cidadania e direitos constitucionais. Assume relevância, neste sentido, a luta pelos direitos

1 As Terras Indígenas (TIs) Terena estão localizadas nos municípios de Aquidauana (TI Taunay-Ipegue, TI Limão Verde), Miranda (TI Cachoeirinha, TI Pilad Rebuga, TI Lalima), Anastácio (TI Aldeinha), Nioaque (TI Nioaque), Sidrolândia (TI Buritizinho) e Dois Irmãos do Buriti (TI Buriti). Famílias Terena também residem em TIs localizadas em outras regiões (sul do Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, São Paulo) e com presença majoritária de outros povos indígenas. Uma parcela significativa dos Terena reside em cidades do centro e noroeste do Mato Grosso do Sul.

territoriais, que possui como uma das principais estratégias de mobilização as retomadas de porções do território tradicional esbulhadas pelos *purutuya*² (Eloy Amado, 2019). Também nas últimas décadas, refletindo as mobilizações no plano político, diversos trabalhos acadêmicos têm assumido o duplo propósito de criticar antigas imagens desenhadas sob o prisma das teorias da aculturação e erigir caracterizações mais justas e consonantes com as maneiras com que os Terena caracterizam a si próprios. Nesta guinada de renovação do campo, ganha destaque a produção de acadêmicos e pesquisadores indígenas, os quais têm se apropriado da escrita e metodologia científica para produzir novas e instigantes reflexões sobre seu povo.

Seguindo esta tendência político-epistêmica contemporânea, o presente artigo almeja oferecer um retrato atualizado da organização social e política dos Terena. O retrato focalizará um aspecto particular desta problemática, os processos de “formação” ou “fundação das aldeias” – as expressões vão em aspas pois, como explicitaremos adiante, são formulações correntes entre os próprios Terena. Os dados etnográficos que subsidiam este intento são oriundos de trabalhos de campo nas comunidades e revisão sistemática da bibliografia³. Um texto em particular da bibliografia terá relevo em nossa construção argumentativa: o artigo “Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade terena”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1958). Trata-se de um pioneiro estudo de organização social dos Terena: fornece uma espécie de fotografia do modo como as famílias estavam, à época, distribuídas pelo espaço da Reserva Indígena de Cachoeirinha (localizada no município de Miranda-MS); baseado nessa configuração socioespacial, prevê uma tendência que se acentuaria nos anos vindouros.

Realizarei aqui uma atualização crítica das proposições de Cardoso de Oliveira. Tal atualização terá como pano de fundo analítico o entrecruzamento de três proposições hoje célebres na teoria antropológica. Primeiro, aquilo que Marcel Mauss, num clássico estudo sobre os Inuit, qualificou como morfologia social: modos de alternar, no tempo e no espaço, momentos de dilatação e contração, dispersão e concentração, diluição e adensamento de coletivos (Mauss, 2003). Segundo, aquilo que Pierre Clastres classificou como contra-estado: modos coletivos de operar que, longe de revelar ausência, evidenciam uma ativa recusa à forma e à lógica estatais (Clastres, 2003). Terceiro, aquilo que Marshall Sahlins designou como indigenização da modernidade: apropriação e subversão locais de dispositivos coloniais que imprimem nuances inesperadas onde se esperava

2 *Purutuya* é um dos etnônimos com que os Terena costumam se referir aos não-indígenas.

3 Iniciei interlocuções de pesquisa em comunidades do Povo Terena em 2012. Tais pesquisas subsidiaram a construção de uma etnografia sobre a participação indígena nas universidades (Santos, 2016) e uma etnografia sobre a luta pela terra e outros movimentos indígenas (Santos, 2023), da qual o presente artigo resulta.

homogeneidade e apagamento de diferenças (Sahlins, 1997). Assim, sugerirei que os movimentos de fundação de aldeias apontam para uma lógica indígena contra-estatal que, alternando de maneira muito própria momentos de concentração e dispersão, frustrou certas expectativas assimilacionistas contidas nos processos de “pacificação”, “atração” e “aldeamento” dos “índios”.

Comunidade em transição?

Cachoeirinha, tal qual outras Reservas Indígenas dos Terena, foi delimitada pelo estado brasileiro no começo do século XX. É uma pequena parcela do amplo território tradicional o qual, depois do deslocamento forçado e desarticulação das comunidades gerados pela Guerra do Paraguai, foi esbulhado pelos *purutuya* e transformado majoritariamente em fazendas de criação de gado (Eloy Amado, 2019). No artigo acima citado, Cardoso de Oliveira distingue dois tipos de povoação dentro da Reserva. Havia um núcleo central designado como “aldeia” (chamado Cachoeirinha) e diversos núcleos periféricos designados ora como “bairros”, ora “roças”, ora simplesmente “lugares” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 8-9)⁴. As unidades residenciais dos núcleos periféricos eram designadas “ranchos” e as unidades do núcleo central eram chamadas “casas”. A distinção era motivada, ao que parece, pela relativa distância para com as roças: “[os] moradores [da aldeia central] mantêm suas roças bastante afastadas de suas casas” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 9).

O núcleo chamado aldeia era “arruado”, com as residências distribuídas ao longo de vias retilíneas e paralelas que formavam quarteirões (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). Este núcleo central possuía, ele próprio, um centro, onde se localizavam três grandes edifícios de alvenaria: o Posto Indígena do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a Escola e a Igreja Católica (Cardoso de Oliveira, 1958, p.13). Estes prédios dispunham-se em “triângulo” e formavam um amplo pátio gramado onde aconteciam as principais festividades da comunidade (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). Cardoso de Oliveira sugere que a presença destas instituições (principalmente a escola) e do pátio festivo exercia forte atração sobre os moradores da periferia: “várias vezes ouvimos rapazes e moças, moradores dos ‘bairros’ ou das ‘roças’, reclamarem de seus pais viverem tão longe da ‘aldeia’” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). Embora não afirme diretamente no artigo, o autor registrou em seus diários

4 Alguns destes núcleos periféricos possuíam nomes próprios, tais quais os “bairros” do Capão e da Argola, que eram menos populosos que a “aldeia” Cachoeirinha, porém mais populosos que os “sítios” Buritizal, Saipuri e Vazante (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 8-9). Outros desses núcleos não tinham nomes próprios, sendo qualificados pelo autor apenas como “ranchos distribuídos, isoladamente, pela grande área da reserva” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 8).

de campo, através de diálogo com o capitão Timóteo, que a diferença entre o centro e os bairros também presumia um critério de anterioridade de ocupação e, ao mesmo tempo, volume de prestígio: “Explicou-me que eles [velhos componentes do conselho tribal] moram perto do Posto porque são os mais antigos; já os novos moradores da Reserva vão se alojar nas roças” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 169). Ainda nos diários, comentando a ênfase do capitão Armando Gabriel em indicar-lhe que chegou ao Buriti antes do capitão Joaquim Figueiredo, o autor exclamou: “Como é importante para o Terena morador em Reserva Indígena o tempo em que nela está vivendo!” (Cardoso de Oliveira, 2002, p. 37).

A configuração encontrada em Cachoeirinha se replicava em todas as Reservas Terena que o pesquisador visitou (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 69-81). Cachoeirinha, para o autor, era uma “comunidade indígena em transição” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 16), pois deixava o “*folk*” e caminhava velozmente no “sentido da urbanização” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 15)⁵ e para “um estilo caracteristicamente neo-brasileiro” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 12). Este processo aconteceria tanto por “evolução espontânea (por aculturação)” quanto por “interferência externa, conscientemente dirigida [...] pelo SPI” (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 13). “Evolução espontânea”, a julgar por um comentário subsequente do autor sobre a valorização e desejo dos moradores pelos lotes centrais, parece sugerir consentimento e voluntária adesão dos Terena ao processo civilizatório. Aldeia indígena, segundo este prognóstico, seria uma categoria una e transitória: resultado da política de atração estatal, os núcleos centrais tenderiam paulatinamente a crescer, englobar os núcleos periféricos, assemelhar-se com as vilas regionais e, ao cabo, tornar-se apenas mais uma unidade integrada da sociedade nacional, indistinta das demais⁶.

Reconstituídas as proposições centrais do texto, resta a pergunta: o que ocorreu desde então? Para respondê-la, comparemos a imagem desenhada por Cardoso de Oliveira nos anos 1950 com uma imagem atual das Terras Terena, inferida da consulta a um conjunto de recentes etnografias (Azanha, 2005; Pereira, 2009; Baltazar, 2010; Ferreira, 2013; Almeida, 2013; Eloy Amado, 2019). Em primeiro lugar, notemos que a distribuição socioespacial parece seguir um padrão similar: povoamentos centrais, geralmente reconhecidos como “aldeias”, que concentram os principais equipamentos de assistência do estado; povoamentos circundantes, geralmente reconhecidos como “vilas” ou “bairros”, menos populosos e mais próximos aos “setores de roça” e “mato”.

5 O autor baseia a assertiva nas elaborações de Robert Redfield sobre o *folk* e o urbano (Cardoso de Oliveira, 1958, p. 15-16).

6 Publicado antes das robustas monografias do autor sobre os Terena (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]; Cardoso de Oliveira, 1968), este artigo veicula um prognóstico um tanto distinto daquele nelas contido. Posteriormente, o autor assinalou que o *continuum* assimilatório não se completava e o desaparecimento não parecia ser um destino inexorável dos Terena.

Em segundo lugar, observemos que as novas etnografias empenhadas em delinear as concepções propriamente indígenas acerca de sua organização social, não têm chegado a uma terminologia muito distinta daquela elencada por Cardoso de Oliveira. Para pensar e expressar sua socialidade na língua portuguesa⁷, os Terena falam mesmo em “aldeias”, “vilas”, “setores”, “ruas”, “ranchos” – mobilizando o jargão antropológico corrente, podemos dizer que estas se transformaram em categorias nativas. Em terceiro lugar, notemos que a tendência de crescimento demográfico visualizada por Cardoso de Oliveira não apenas se manteve, como se acentuou. Miremos as tabelas 1 e 2 que listam a área, a população e as aldeias de quatro Reservas Indígenas em dois períodos de tempo.

Terra Indígena	Hectares da área reservada	Habitantes		Aldeias	
		Começo Século XX*	Começo Século XXI**	Começo Século XX	Começo Século XXI
Buriti	2000	420	2543	1	8
Cachoeirinha	3200	228	4920	1	5
Taunay-Ipegue	6333	750	4090	2	7
Nioaque	2800	178	1578	1	4

Quadro 1. Comparativo histórico de população e número de aldeias em quatro TIs Terena.

Fonte: Os números de habitantes do começo do século XX foram extraídos do levantamento feito por Cardoso de Oliveira, (1976 [1960], p. 69-91)⁸. Os números de habitantes do começo do século XXI foram extraídos do site do Instituto Socioambiental⁹.

- 7 A fluência dos Terena no português atravessa gerações e gera uma diversidade de situações linguísticas: desde comunidades que se comunicam predominantemente no idioma terena e mobilizam o português em situações muito específicas de interação com os brancos; até comunidades que incorporaram o português como língua predominante, quando não exclusiva, de suas mais diferentes socializações. Maria Elisa Ladeira caracterizou a situação geral experimentada pelos Terena como um bilinguismo estável (Ladeira, 2001). Para a autora, o idioma terena, embora tenha sido alvo de ações proibitivas, desvalorizantes e discriminatórias por parte de agentes coloniais, não corre o risco de entrar em desuso, ao menos numa escala supracomunitária, convivendo num uso alternado com o idioma português. Tal alternância, inclusive, seria o intento de certa política linguística indígena, preocupada em dominar português para ampliar e tornar menos desiguais as relações com os brancos (Ladeira, 2001, p. 148).
- 8 Os censos realizados pelo SPI e consultados por Cardoso de Oliveira têm datas diferentes para cada Reserva Indígena. O censo do Buriti é de 1923; de Cachoeirinha é de 1919; de Taunay-Ipegue é de 1918; de Nioaque é de 1926 (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 69-91).
- 9 <https://terrasindigenas.org.br/>. Consulta realizada em 15/04/2024. Os números de habitantes do começo do século XXI extraídos do site do ISA referem-se ao ano de 2010.

Terra Indígena	Aldeias	
	Início do século XX	Início do século XXI
Buriti	Buriti	Buriti, Água Azul, Recanto, Oliveira, Olho D'água, Barrerinho, Córrego do Meio, Lagoinha
Cachoeirinha	Cachoeirinha	Cachoeirinha, Argola, Babaçu, Morrinho e Lagoinha
Taunay-Ipegue	Ipegue e Bananal	Ipegue, Bananal, Colônia Nova, Lagoinha, Morrinho, Imbirussú e Água Branca
Nioaque	Brejão	Brejão, Taboquinha, Cabeceira e Água Branca

Quadro 2. Multiplicação de aldeias em quatro TIs Terena.

Elaboração própria.

Podemos inferir destas listagens um quarto e decisivo ponto. Vemos que o crescimento populacional não redundou, como previu Cardoso de Oliveira, numa concentração populacional una, indistinta e, por isso, assimilável à sociedade regional. Os Terena multiplicaram aldeias no espaço das Reservas. Para visualizar melhor como isso aconteceu, lançarei mão, não mais de duas fotografias estáticas, mas de uma imagem em movimento: algumas narrativas de formação de aldeias na Terra Indígena (TI) Taunay-Ipegue (localizada no município de Aquidauana-MS) contadas por fundadores e seus descendentes.

Fundações

Taunay-Ipegue dista algumas dezenas de quilômetros de Cachoeirinha. Visitei tal Terra Indígena pela primeira vez em junho de 2012, apenas um mês depois que um acontecimento decisivo transcorreria no local. Durante reunião na aldeia Imbirussú, lideranças articularam o Conselho do Povo Terena, organização indígena supracomunitária, atualmente vinculada à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que visa engajar parentelas de diferentes parcelas do território indígena na luta por direitos constitucionais,

sobretudo os direitos territoriais¹⁰. Em 2013, inspirados por e solidários às mobilizações transcorridas noutras TIs desde o começo dos anos 2000, as lideranças de Taunay-Ipegue detonaram as ações de “retomada”. Ocuparam áreas adjacentes aos limites das Reservas que, então em posse de fazendeiros, constituem partes do território tradicional legalmente reconhecido, mas ainda não plenamente demarcado pelo estado brasileiro. Hoje, em razão das retomadas, a quase totalidade da TI Taunay Ipegue encontra-se em posse dos Terena¹¹.

Realizando pesquisa em meio a este efervescente contexto de mobilização coletiva, sempre me chamou atenção um ponto importante. O Conselho do Povo Terena, pontuei acima, é uma articulação entre lideranças de diferentes aldeias. Na articulação do Conselho Terena que congrega lideranças da TI Taunay-Ipegue, um seguimento sustenta especial renome. São os “guerreiros da Água Branca”. Tenho anotado em meu caderno de campo uma frase de Eloy Terena enunciada durante homenagem recebida pelo advogado das lideranças dessa aldeia: “Água Branca tem um significado especial para as retomadas. Quando todos se acovardaram, Água Branca apareceu para puxar todo mundo”. Claudesi Pio Vicente, liderança da aldeia Ipegue, comentou algo semelhante: “Água Branca foi pioneiro na verdade, de fazer a retomada, eles que encabeçaram de fazer isso. Porque, eles são pioneiros? Porque eu falo assim, muita gente tinha medo de entrar na fazenda, não sabe como vai ser recebido, se vai ser bem ou não”. Perguntei-me, durante boa parte das pesquisas, qual a razão para esta atitude aguerrida e comprometida das lideranças da Água Branca. Uma hipótese ganhou contornos quando conheci histórias de “fundação” desta aldeia.

“Fundação” é um dos termos com que as pessoas remetem à “história” de uma aldeia – fala-se também da “formação”, das “origens”, do “começo”. Essas histórias pareceram-me saberes muito valorizados pelos Terena. “Os jovens precisam saber, tudo tem um por que, um fundamento, o nome da aldeia, a origem, não é à toa”, disse-me Maurílio Pacheco, liderança da aldeia Água Branca. São narrativas de ampla circulação; por outro lado, quando eu manifestava às pessoas querer ouvi-las, era frequentemente recomendado a

10 Segundo Eloy Terena, o Conselho Terena atualiza organizações anteriores da mesma natureza entre os Terena, nomeadamente o Conselho Tribal de Mato Grosso do Sul, criado nos anos 1980 (associado à constituição da União das Nações Indígenas – UNI) e o Comitê Terena, organizado nos anos 1990 (associado ao Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil – CAPOIB) (Eloy Amado, 2019, p. 139-140). O Conselho Terena teve como uma de suas inspirações o Conselho das *Aty Guasu* que, desde os anos 1980, vêm articulando a luta dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. Outros impulsores para a organização foram os intercâmbios com povos indígenas da região nordeste e com lideranças indígenas que atuam em nível nacional vinculados à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) ((Eloy Amado, 2019, p. 143).

11 A área reservada pelo estado no começo do século XX referente à Taunay-Ipegue é de aproximadamente 6.333 hectares. A área identificada como Terra Indígena pelos estudos de demarcação na virada do século XX para o século XXI é de aproximadamente 33.900 hectares.

procurar alguns sujeitos em particular que descendem de, conviveram com ou são, eles próprios, os protagonistas desses processos – estes são chamados de “os fundadores”, “os pioneiros”, “os primeiros”, “os antigos”, “os troncos da comunidade”. As histórias não são unívocas e pude ouvir diferentes versões sobre a fundação de uma mesma aldeia. As versões eram mais ou menos pormenorizadas a depender do narrador e das circunstâncias de enunciação, podendo incluir uma grande variedade de tópicos.

Conversando com antigos moradores da TI Taunay-Ipegue, inteirei-me da fundação de quase todas as aldeias – minha rede de interlocuções infelizmente não pôde chegar à história da aldeia Morrinho. As histórias de fundação das aldeias Ipegue e Bananal versam sobre uma reunião, um encontro ou reencontro de famílias que estavam dispersas depois da Guerra do Paraguai. As terras ocupadas pelos Terena passavam a ser reivindicadas como fazendas pelos brancos recém-chegados (em geral militares desmobilizados), para quem os indígenas, segundo contam os mais velhos, passaram muitas vezes a trabalhar como “escravos” ou “cativos”. Com a passagem do Marechal Rondon, começava o chamado “serviço de medição da terra” e “recrutamento das famílias”, que estavam “espalhadas nas fazendas”, para “morar na reserva”. Os anciãos das aldeias Ipegue e Bananal com quem conversei falaram sobre como seus pais e avós, reestabelecidos no lugar depois da guerra, auxiliaram os antigos capitães indígenas e o Marechal Rondon na delimitação da área e no ajuntamento das famílias. Ou falaram sobre como seus pais e avós, residentes em áreas transformadas em fazendas pelos brancos, se mudaram para o Ipegue e para o Bananal. A palavra “Ipegue” deriva de uma incorreta pronúncia brasileira do termo indígena *Ipéakaxoti* o qual designa um local perto do córrego que separa a aldeia do Bananal. Lá os pássaros trocavam suas penas e permaneciam um tempo, sem conseguir voar, conforme explicou-me o ancião Anacleto Lulú: “chamava *Ipéakaxoti* um viveiro de passarinho para cá da ponte. Os pássaros de lagoa, chegava mês de maio, ficavam ali, despenavam tudo”. O nome do Bananal, por sua vez, remete à descoberta dos antigos que, roçando a região, surpreenderam-se com um pé de banana, cultura até então desconhecida para eles¹².

Notemos que, quando os anciãos remetem à fundação das aldeias Bananal e Ipegue ao começo do reservamento, não dizem que o povoamento e ocupação do lugar foi iniciado nesse período. Afirmam, ao contrário, que toda a região já era habitada pelos indígenas desde há muito tempo – as histórias começam com um retorno ou reencontro. “Fundação”, tal qual utilizado pelos Terena, não designa necessariamente

12 Pude ouvir, infelizmente sem conseguir maiores detalhes, uma versão que indicava que, junto ao pé de banana, encontraram escondido num buraco uma pessoa. Os roçadores teriam, então, a retirado do buraco e começado o povoamento. É fundamental notar a semelhança entre essa narrativa e o chamado mito de origem dos Terena, registrado na literatura desde os anos 1940.

uma ocupação absolutamente nova, a chegada a uma terra totalmente desconhecida e nunca antes desbravada. Ademais, “aldeia”, quando entendida pelos Terena como uma grande concentração de casas, não esgota a ocupação indígena do território. Os chamados “centros das aldeias” são indissociáveis de outros “setores” que se avizinham, tais quais núcleos menores de residências, áreas de roça e criação de animais (de maior porte) ou áreas de mata ou cerrado.

As outras aldeias surgiram da iniciativa de famílias que, vinculadas ao Bananal (caso dos fundadores das aldeias Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú) ou ao Ipegue (caso dos fundadores da aldeia Colônia Nova), decidiram morar nos locais afastados em que mantinham seus roçados. Sobre a aldeia Água Branca, pude ouvir três versões, todas narradas por moradores da rua São Francisco, estrada central que margeia as casas dos membros da família Francisco e chega aos principais prédios, tal como a escola e o posto de saúde. Cada versão revelou uma faceta singular da origem da aldeia Água Branca, as quais pretendo descrever a seguir, interpolando-as com as histórias das outras aldeias e produzindo, com isso, um comentário geral sobre os movimentos indígenas de fundação.

A primeira narrativa é de José Francisco. O ancião morou, nos anos 1960, na cidade de São Paulo, trabalhando com o irmão numa usina elétrica e depois numa fábrica de pneus. Logo, porém, voltou para a aldeia: “Naquela época consegui currículo de encanador hidráulico, encanador industrial, naquela época a gente trabalhava para lá. Até que eu voltei para não esquecer da minha terra natal que é a aldeia. Eu não consegui de não permanecer aqui”. Dito isso, José passou a discorrer sobre os primeiros moradores que chegaram à área:

Nós já nascemos aqui. Meu finado pai falava que ele veio com o pai dele para cá. Ele se chamava Olímpio Francisco, o pai, minha mãe Floriza Antônio. Ele falava que era 1932 que chegaram, mais ou menos. E veio, mas não era dessa forma de hoje, era puro mato ainda. Não tinha aldeia, não tinha iluminação, não tinha estrada, não tinha poço, não tinha escola.

A observação, contida na última sentença, sobre o estado do lugar antes do povoamento, pareceu-me elemento bastante recorrente nas narrativas. Sobre o Imbirussú, Jurandir Lemes pontuou-me que

antigamente era mato, cerrado, igual o que você está vendo ali, imbirussú. Morador morava no mato. Abria um lugar lá, roçava, derrubava no machado, na época não existia motor, nada. Derrubava no machado, na foice, roçava, e fazia seu barraco de pau-a-pique, levantava de palha. Então fechava, morava, ficava, sua plantação, mandioca, abóbora.

Sobre Colônia Nova, Manoel Amado disse-me o seguinte:

Só roceiro. Era mato. Tinha que sair na casa de um, só no trieiro. A estrada lá, saindo lá de baixo, no açude. Não tem trator, não tem bicicleta, não tem carro, não tem nada. Agora tem carro, moto, ônibus. Ia para o Ipegue, a igreja, tinha que ter lamparina, porque estava escuro.

Silvério Francisco afirmou que

era mato! Aqui lugar de onça, ninguém passa. Era mato tudo isso aqui. Logo ali era mato, bichinho, fruta, esse tal de Goiaba, tudo quanto é fruta. Ele não mexia com nossa roça, ele comia para lá, bichinho [...] Não tinha rua, não tinha luz, meu pai não gostava de luz. Nós tínhamos lamparina. [...] Plantemos aqui. Eu tenho primeira chácara aqui, eu dei para o meu filho morar. Está lá. Eu derrubava pé de mandioca para ter lenha. Não tinha fogão. Está lá, tinha ali, para cozinhar. Ali, naquele tempo, não tinha açougue, não tinha não. Meu pai gostava de caça. Ele vivia com caça, caçando. Ainda tinha aqui.

A maioria das narrações incluíram um cotejo, via de regra minucioso, sobre a vida no lugar antes e atualmente. Comparação que, em vários enunciados, assumiu ares de avaliação crítica. Por vezes, apareciam elogios ao jeito de viver pregresso, muito mais abundante em caça, pesca e lavoura. Noutras vezes, diziam das dificuldades de antigamente (e conseqüentemente as facilidades de hoje em dia) conectadas pelos enunciadores a uma falta de assistência do SPI/Funai ou à limitação imposta pelo cercamento das fazendas no entorno. Noutros casos, emergiam previsões otimistas associando a vida dos antepassados com o horizonte de futuro das áreas retomadas, em que as condições para viver da lavoura voltavam a florescer.

José Francisco, na sequência de sua exposição, reconheceu os fundadores da área. Mencionou os oito irmãos Francisco, que chegaram pequenos com os pais, Joaquim Francisco e Florência Cândido.

São os nossos pais. Meu pai chamava Olímpio Francisco. Paulo Francisco, Venâncio Francisco, Félix Francisco, Tibúrcio Francisco, Manoel Francisco, Virgílio Francisco, Silvério Francisco. Essas pessoas que vieram e outras pessoas que moraram, que quando eles chegaram aqui, chegaram junto. Essas pessoas que vieram para fazer fundação dessa área.

O expositor não nominou as outras famílias pioneiras. Em levantamento da professora terena Lindomar Sebastião, consta o seguinte:

Contam que os primeiros moradores desta aldeia foram: Antônio Samuel, Olímpio Francisco, Totó Farias, Custódio, Tomé, Daniel Felipe, Chico Farias, Quirino Tiago, Joaquim Faceiro, Eulálio e Ladislau Pio e mais vieram outras famílias de outros povoados” (Sebastião, 2012, p. 54-55).

Este tipo de listagem constituiu outra constante dos relatos. Importou, para os narradores, nominar os fundadores, sobretudo aqueles dos quais descendem¹³. Manoel Amado, fundador da Colônia Nova, se referiu aos outros fundadores como “companheirada”, ressaltando o “respeito” e “amizade” dos primeiros moradores entre si, como quando mencionou seu vizinho já falecido, Arlindo Eloy:

Ajudei, apoiei seu Arlindo para construir aquela igreja católica lá. E ele me apoiou aqui para levantar a Igreja da Assembleia de Deus. Arlindo me apoiou, assinou documento com essa missão da Igreja. Então um ajudando um ao outro para trabalhar. Não tem separação, não tem divisão. Os velhos, idoso, respeitar idade por causa de maioria. O que os velhos falar, é aquilo. Então aquele tempo é assim [...] É bonito o início.

Os relatos nos levam a ver um pequeno grupo de moradores, pertencentes a distintas famílias, residindo perto de suas lavouras, afastados do aldeamento central, próximos da região de mato e cerrado mais densos, estabelecendo entre si relações de ajuda mútua, colaboração e troca. Este pequeno núcleo, segundo os dizeres seguintes de José Francisco, foi paulatinamente se transformando em razão do chamado “povoamento”.

Os primeiros vieram e veio construindo, teve os filhos, os filhos vêm casando, e vem aumentando. E outras pessoas vem chegando [...] Aqueles antepassados já faleceram tudo, já ficou os filhos e os filhos começou o trabalho continuar o trabalho para frente [...] A população se multiplicou muito. Não somente lá fora, mas também as populações indígenas também se multiplicam. Hoje aqui nessa área tem muitos índios.

13 No Imbirussú, ouvi sobre Cornélio Cândido, João Henrique e José da Silva. Na Lagoinha, sobre Julião Guilherme, Guilherme Moreira, Júlio da Silva e Paulo Miguel. Na Colônia Nova, Manoel Amado, arrolou, pelo primeiro nome, os que chamou de “moradores velhos” as pessoas que ali moravam quando ele e seu pai, estabelecidos no Bananal e trabalhando em fazendas, chegaram: “Avelino velho, velho Benedito, Floriano velho, velho Olímpio, velho Arlindo, Rinaldo velho, velho Venceslau, velha Mercedes. Puxa, pelos anos que nós ficamos aqui... E permanecemos. Está aqui até agora. Companheirada já foi tudo, ficou... Ficou só eu e a velha Mercedes ali, está velinha”.

Segundo José Francisco e outros fundadores com quem conversei, surge com o “povoamento” a ideia de “formar uma liderança” e “escolher um cacique”. Isso porque qualquer “melhoria” ou “assistência” tinha que ser buscada no Bananal, que era a “aldeia central”, a “aldeia sede”, lugar onde ficava o Posto Indígena, a escola, o atendimento à saúde etc. Sobre isso, Manoel Amado pontuou o seguinte para Colônia Nova:

Porque nós dependíamos do Ipegue, ne? O chefe era lá, cacique era lá, médico, igreja, escola... Estrada era ruim, carreta, não tinha essa estrada. Então, é o início ne? Enchente, tinha que ir a pé atrás de médico, vacina para as crianças.

Manoel Coelho de Souza, liderança do Bananal, explicou-me a questão assim:

Aqui existia só essa aldeia e o Ipegue. Mas só que aqui era a central de todas. Quando fazia uma reunião, Água Branca vinha aqui, Lagoinha vinha aqui, mas não era aldeia ainda. Era uma meia dúzia de morador. Não era aldeia. Qualquer problema lá, vinha aqui, sentava com o cacique para resolver o problema. É assim que foi. Na verdade, o Bananal é assim, maioria morava aqui, aí depois que saiu. E ficou pesado para um cacique só.

Naquelas alturas, os núcleos periféricos já estavam relativamente populosos e buscaram o reconhecimento de uma liderança autônoma com relação às outras aldeias e oficialmente certificada pelo órgão indigenista. Nas palavras de José Francisco: “depois que o cacique foi eleito, ‘esse aqui vai ser o cacique’, foi para a Funai, porque ele tem que ter aval para que seja reconhecido lá fora, em todos lugares. Tem que ter aval da Funai”. Outros enunciadores, ao falarem sobre a formação da liderança, trouxeram também o nome de alguns (ou, quando tinham a lembrança, de todos) caciques que se sucederam desde então. Depois vem, no relato de José Francisco, a chegada de variadas “melhorias” e “conquistas” para a Água Branca – algumas das quais chegadas antes mesmo do reconhecimento do cacique próprio. O ancião falou primeiro sobre o “levantamento da vila” que, do que depreendi, consistiu no alargamento das vias principais que separam os conjuntos de residências das famílias e na limpeza do mato da área central para delimitar os espaços de convivência comum aos moradores. Mencionou, em seguida, a instalação da escola, a chegada de luz elétrica, a instalação de água encanada e da melhora no atendimento de saúde.

José Francisco encerrou o relato com uma explicação sobre o nome Água Branca (*Hopunó'evoti Úne*):

Porque Água Branca? Tem, uma baiazinha ali oh, uma nascente ali. Que onde foi que começou. Sempre o pessoal ia lá tomar banho, lavar roupa, tomar água ali. Aquele lá tem o nome de Água Branca porque a água é bem alva, bem branquinha, limpa. Ela desce, passa na Água Branca vai e acho que desemboca no Pirizal. Por isso que deram o nome de Água Branca.

Semelhantemente à Água Branca, os nomes das aldeias costumam ressaltar determinada marca, em geral referente à paisagem geográfica ou ecológica, que delimita ou singulariza aquele povoamento com relação aos demais¹⁴.

O segundo relato sobre Água Branca foi enunciado por Valdomiro Francisco, irmão de José. A não ser pela concisão, esta versão pouco diferiu da primeira no tocante à sequência de formação da aldeia. A principal diferença, a meu ver, foi certo espírito combativo imprimido pelo narrador aos seus dizeres: “Começou a luta aqui na Água Branca. Água Branca são família que lutaram e lutam até agora”. Valdomiro, como cacique da aldeia entre 2006 e 2010, liderou algumas das pioneiras mobilizações indígenas no âmbito da TI Taunay-Ipegue para pressionar o processo de demarcação da terra. Vencido o mandato, permaneceu na linha de frente das articulações que redundaram na criação do Conselho Terena. A fundação da aldeia Água Branca, nas palavras com que Valdomiro concluiu seu discurso, está diretamente relacionada à luta pela terra:

Os pioneiros já foram, ficou só um que fundou Água Branca. Depois, vieram os outros. E hoje, a família Francisco se espalhou para todo lado aqui. É família grande. Quando cresceu a família já começou a coisa ficar apertado, a nossa aldeia. Então por isso que nós estamos aqui hoje segurando as pontas, porque os pioneiros já foram. Começou a luta aqui na Água Branca. Água Branca são família que lutaram e lutam até agora. Porque nós estamos lutando? Por causa das crianças que está no meu colo, e os que vem vindo aí. Porque amanhã depois eu vou, eles vão ficar, e vão continuar o trabalho nosso aqui. Quando vimos a luta, que ficou bem pequena nossa área, para sete aldeias, 6400 hectares de terra. Não tem como mais dividir as áreas por causa do movimento, tá

14 Falamos acima sobre os nomes do Ipegue e do Bananal. A aldeia Imbirussú (*Mâko*), segundo explicou Jurandir Lemes, leva o nome desta árvore do cerrado, também chamada na aldeia de paineira, particularmente abundante naquela região da TI. O nome Lagoinha (*Kali Lâvona*), segundo Rosalino, foi decidido numa reunião entre os velhos moradores. Uma senhora chamada Maria Carolina Delfino sugeriu o nome *mborevi*, que significa anta em guarani. Ela alegava que, num pequeno caminho que ligava o distrito de Taunay ao Bananal e passava pelo local em que moravam, havia uma lagoa onde se via muitas antas nadando. A proposta, porém, foi rechaçada pelos demais. “Todo mundo não aceita. ‘Somos Terena, não pode colocar Guarani’”. Decidiram, então, por manter a referência a pequena lagoa, chamando a aldeia de Lagoinha. Colônia Nova, segundo Manoel Amado, também foi escolhido em reunião entre os fundadores. Floriano, um antigo morador, era festeiro de São Sebastião e sugeriu o nome Vila São Sebastião. Mas os outros moradores quiseram enfatizar o fato daquele povoamento ser feito por “roceiros”, “lavouristas”. “‘Bom, isso aqui, quem fundou aqui, foi no pilão, lavourista. É uma Colônia’. Colônia Nova. Ficou com nome Colônia”.

mais movimentado já. Para sete aldeias, 6400 hectares de terra. Então o que passou em nossa mente? Os indígenas começaram 'o que que tem que fazer?'. Meus antepassados já falavam que nossa área não é essa aqui. Tinha nosso limite, aonde os fazendeiros tomaram. Aí começamos a reunir. Fazer reunião, para que possamos alcançar esse objetivo dos passados, aonde que nós fomos atrás.

Os dizeres de Valdomiro como que tracejam uma linha de continuidade entre as fundações de aldeias e as retomadas de terra. A retomada foi realizada, segundo a liderança, porque “ficou bem pequena nossa área, para sete aldeias” e porque “não tem mais como dividir por causa do movimento, tá mais movimentado já”. O movimento de sair das aldeias maiores e formar pequenas novas povoações tornou-se inviável no pequeno espaço reservado. Então, as lideranças decidem pela reivindicação das áreas que, conforme delas ouvi, “os fazendeiros tomaram” e que os “antepassados já diziam ser nossas”. A “retomada”, neste sentido, aparece como um recomeço, um novo desdobramento das “fundações antigas”.

A terceira narrativa foi relatada por Silvério Francisco. No ano de 2018, quando documentei o relato, fui honrado com o convite para a festa de cem anos de Silvério, que reuniu centenas de pessoas, entre parentes e membros de sua congregação evangélica. Ele é o único dos oito irmãos Francisco ainda vivo. Tinha, na época, segundo as contas de seu filho Galdino, sete filhos, 35 netos, 40 bisnetos e quatro tataranetos. Silvério é um grande “tronco”, categoria com que os Terena costumam designar as pessoas mais velhas e mais sábias em torno das quais se articulam as famílias extensas (Pereira, 2009; Almeida, 2013). O relato complementa os anteriores, pois trouxe maiores detalhes sobre a origem do povoamento comentada por José e, ao mesmo tempo, acentuou o caráter de luta envolto no processo narrado por Valdomiro. A história da aldeia Água Branca, segundo Silvério, remonta a um designo do capitão Marcolino Lilly:

Primeiro cacique daqui era um homem como filho esse que está aqui. Tem coragem para enfrentar o branco. Chama Marcolino Lilly. [...] Então, ele juntava pessoas maduras para ajudar ele por causa de os fazendeiros que não gosta. Ele não gosta daquele cacique lá. Por isso que juntou uma pessoa maduro para enfrentar. Então, foi o tempo, meu pai morava lá, eu era desse tamanho assim. Aí ele mandou meu pai cuidar da divisa. Por causa desse fazendeiro, tem uma fazenda que eles pegaram bem aqui, uma tal de Maria do Carmo. Ele não gostava de índio passar ali para pescar. Ele não gosta mesmo. Ele não quer. Ele brigou muito com nosso patrício ali, querendo tirar ele. Por isso, quando eu fui, meu pai colocaram aqui. Todo dia de sábado ele ajuntava patrício maduro, idoso, montava num cavalo, juntava cavalo, para ajudar meu pai para correr essa cerca aqui. Armado, aqueles meus patrícios. Então, foi indo, brigando, brigando. [...] eu tenho

meus irmãos, faleceram tudo. Eu não vivo mais essa retomada, eu não vivo mais. Mas ele ajudava, ele ajudava.

A reputação de bravura sustentada pelo antigo capitão Marcolino está, há muito tempo, registrada na literatura. Marcolino Lilly, segundo Altenfelder Silva, participou da “demarcação das terras da aldeia” e assumiu a capitania do Bananal em 1915, “distinguindo-se na defesa dos interesses do Terena contra as constantes exigências dos fazendeiros vizinhos” (Altenfelder Silva, 1949, p. 285). Aproximou-se dos missionários protestantes, converteu-se ao protestantismo e “fez com que parte da aldeia se convertesse também” (Altenfelder Silva, 1949, p. 285). Passou, então, a entrar em atritos com o SPI, chegando a ser, em 1933, preso e destituído do cargo sob a acusação de fomentar uma revolta contra o órgão (Altenfelder Silva, 1949, p. 285). Foi posteriormente restituído, mas, em razão de novos atritos, saiu do Bananal em 1946 levando consigo diversas famílias para um terreno de 73 hectares comprado por elas mesmas no município de Miranda (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 74). No lugar, fundaram a comunidade União e uma escola evangélica que atendia crianças indígenas de outras aldeias e crianças *purutuya* filhas de sitiadas vizinhos crentes (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960], p. 74-75)¹⁵.

O começo do povoamento da Água Branca, portanto, tem a ver com antigas lutas dos Terena pela terra. Silvério nos fala inicialmente de duas ações lideradas pelo capitão Marcolino Lilly para conter sub-reptícios avanços da cerca pelos fazendeiros: a formação de um grupo de homens “maduros” e “corajosos” para vigiar a divisa e, mais especificamente, a sugestão para que o pai de Silvério, que mantinha suas roças no lugar, fosse lá morar. Silvério, na sequência, contou como seu pai e outros moradores antigos foram transmitindo esse sentido de defesa do território para os filhos e netos:

Então, no tempo, aí quando eu já fui já homem de mais ou menos 35 anos, 40 pra cá, aí meu pai já faleceu, mais ou menos com 100 anos já, velhinho já, não aguentava mais nada, aí deixou nós aqui. E aquele primeiro cacique, já faleceu também. Faleceu tudo. Aí vem vindo, vem vindo... Mas meu pai contava, ele falou, quando eu estava já moço “meu filho, não vai largar isso aqui. Você vai ver. Segura, você tem que segurar essa nossa terra, um pedaço aqui. Segura, seja homem, enfrenta esse fazendeiro. Ele vem. Planta laranja, planta manga. você vai ver, ele não vai deixar pegar madeira lá para queimar. Ele não vai deixar. Depois ele não vai te querer de entrar no campo”. Era ali, era branco de gado. Ali, nessa fazenda ali.

15 A pesquisadora Graziella Sant’Ana, em diálogo com os netos de Marcolino, aponta para um equívoco na grafia do nome do capitão por parte da literatura. Autores como Altenfelder Silva escreveram “Wolilly”, mas “Wo” ou “Wowo” é um vocativo usado pelos jovens para se referir ao avô. O sobrenome dele e de seus descendentes é, portanto, apenas Lilly (Sant’Ana, 2010, p. 121).

Aí meu pai falou para mim: “Meu filho, vamos lá. Esse marco aqui, essa o fazendeiro está brigando. Está brigando. Esse ali não é não, o marco dessa terra é pra lá, pra cá de fazenda Anhuma”. Tem marco, ne? E eu que levei lá, fincar. Mas fazendeiro não quer. Foi um tempo, juntaram os patrícios maduros, que eu estava falando, antes de vir essa fazenda ali. Aquelas pessoas antigo, eles são corajosos. Eles são corajosos, eles enfrentam mesmo. Aí foi indo, foi indo, aí arrumei uma dona para mim, eu tenho esse meu filho. Tenho sete. Tenho meu filho mais novo de tudo. Aí eu estava contando, contando, até que ele contou. Ele procurar saber esse de verdade. Então, o finado meu pai falou para mim: “filho, planta manga, planta laranja, você vai ver, esse fazendeiro não vai gostar de vocês aqui”. Plantemos aqui. Eu tenho primeira chácara aqui, eu dei para o meu filho morar. Está lá. Eu derrubava pé de mandioca para ter lenha. Não tinha fogão. Entendeu?

O discurso de Silvério, analogamente ao enunciado de Valdomiro, conecta novos e antigos movimentos indígenas. Ele sugere que os Terena permaneceram cuidando e reivindicando suas terras mesmo no período em que grande parcela delas não estavam mais em sua posse. Podemos extrair dos dizeres de Silvério diversas ações desta natureza: vigiar a cerca para evitar desrespeito dos fazendeiros aos limites legalmente firmados na época, alertar os mais novos sobre os marcos da ocupação dos antigos que ficaram fora da delimitação oficial, plantar e povoar áreas limítrofes com as fazendas, organizar os moradores em núcleos populacionais mais bem distribuídos, aliviando tensões internas e manejando a centralização administrativa imposta pelo SPI.

Assim, tais ações podem ser consideradas, parafraseando o célebre conceito de James Scott (2002), formas cotidianas de resistência dos Terena ao confinamento e assimilacionismo oficial. A antropóloga terena Daniele Gonçalves, comentando o trabalho de Claudionor Miranda, também pesquisador indígena da TI Nioaque, formula de modo interessante o benefício trazido pela multiplicação de aldeias: “com o aumento do número dos caciques a organização ficaria mais fácil e a força interna da TI Nioaque aumentaria com relação às forças externas” (Gonçalves, 2018, p. 72). A autora aqui sugere uma subversão da estratégia de dominação imposta pela colonização. Na apreciação das lideranças, muitas das ações dos *purutuya* sobre as comunidades indígenas costumam gerar, ampliar ou acirrar divisões internas nas comunidades, enfraquecendo-as e tornando-as mais vulneráveis e submissas ao poder colonial. O ditado imperial “dividir para conquistar” parece traduzir bem esta estratégia. Gonçalves, porém, invertendo a fórmula, sugere que a descentralização e partição das instâncias decisórias indígenas pode servir como um instrumento de resistência à colonização: “dividir para multiplicar as forças – outras aldeias” sugere a autora num subtítulo da dissertação (Gonçalves, 2018, p. 70).

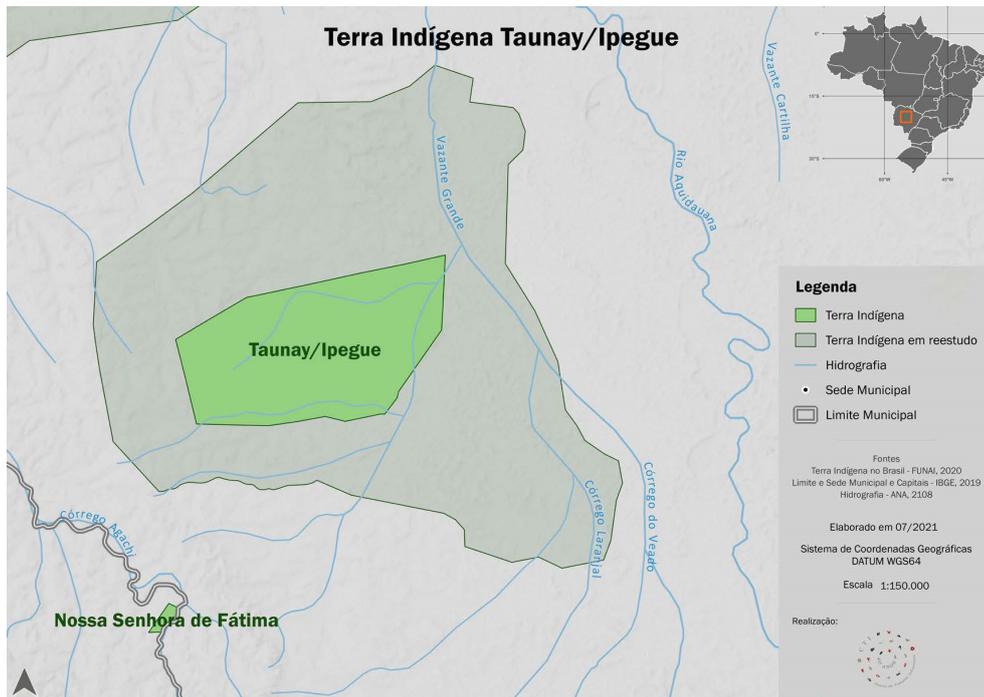


Figura 1. Mapa da TI Taunay-Ipegue.

Fonte: Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue (CTI, 2023).

Taunay-Ipegue

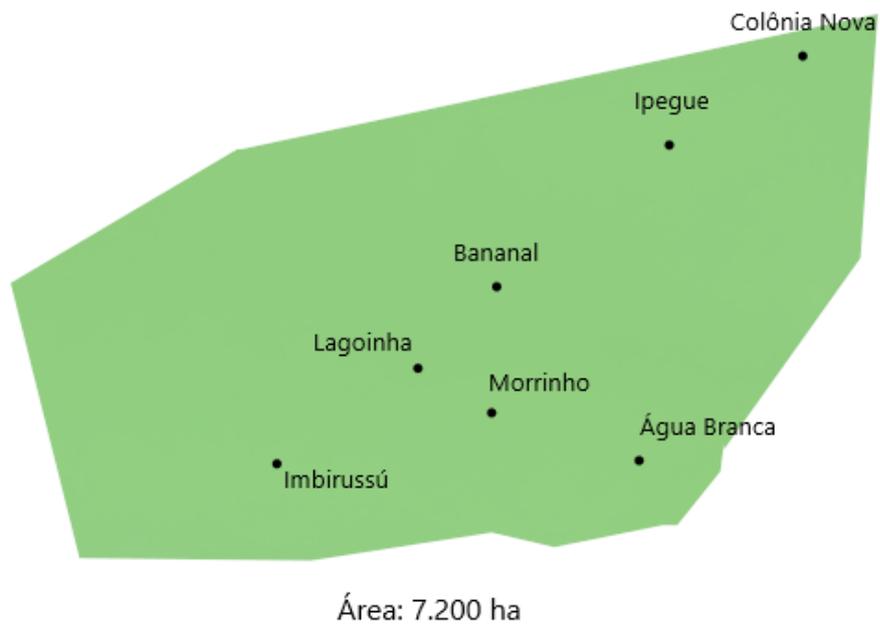


Figura 2. Aldeias da TI Taunay-Ipegue.

Fonte: Dados do Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue (CTI, 2023).

Uma sociologia em movimento

Pelos relatos da seção anterior, nota-se que a tendência de centralização, subordinação e assimilação prevista pelo artigo de Cardoso de Oliveira não veio a se concretizar. Muitos daqueles núcleos de roças, em geral compostos pelas famílias que estavam espalhadas e distantes dos povoados centrais, aumentaram de tamanho e reivindicaram para si o estatuto de “aldeia indígena”. Os Terena distribuíram o florescente povoamento da área em novos e múltiplos “centros”, cada qual com seus novos e também múltiplos “setores” de “vilas”, “bairros” e “roças”.

As formas indígenas de ocupação e habitação da terra, tal qual sugere Levi Pereira, foram rotuladas e controladas por todo um “vocabulário administrativo” (Pereira, 2009, p. 52), uma “nomenclatura imposta pela linguagem preponderante na situação de contato” (Pereira, 2009, p. 60). Mas as expectativas do órgão indigenista não alcançaram pleno êxito e “aos poucos, os Terena foram moldando o sistema político imposto pelo SPI, aproximando-o do formato de seu próprio sistema associativo” (Pereira, 2009, p. 88). Testemunhamos, pois, ao longo do século XX, um “processo incessante de proliferação de aldeias” que revela, segundo Carolina Almeida, “o alto grau de dinamismo político desse povo” (Almeida, 2013, p. 101). Em vez de se organizarem numa única aldeia, com um único capitão pretensamente submetido a um único Posto Indígena, os Terena fundaram muitas outras aldeias, multiplicaram suas lideranças e diversificaram seus meios de luta e negociação com as autoridades *purutuya*.

Miremos, à guisa de conclusão, uma terceira imagem da organização social dos Terena. É um retrato mais longínquo que, comparado com os retratos dos séculos XX e XXI, permite ampliar o alcance da argumentação. A historiografia contemporânea tem relido a crônica colonial e produzido novas hipóteses sobre os sistemas indígenas da região do Chaco/Pantanal. Nicolas Richard e Isabelle Combés, visitando os escritos de Sánchez Labrador e Félix de Azara e a interpretação deles feita por Branislava Susnik, apontaram a existência de “uma coluna massiva de populações ‘chaná’ articulada em pares de aldeias que se distribuem sobre a costa ocidental do Rio Paraguai” (Richard & Combés, 2015, p. 245)¹⁶. Cada par de aldeia era povoada por uma parcialidade (Terena, Layana, Kinikinau, Choarana) e, segundo Susnik (*apud* Ferreira, 2013, p. 277-278), dividido em “bairros-cacicados”, unidades fragmentadas lideradas por um chefe chané/guaná e vinculadas por

16 O etnônimo “Terena” (“Ethelena”, “Eterena”, “Tenaro”, “Terenaca”) aparece, na crônica, como uma das “parcialidades” de um etnônimo mais abrangente, que é “Chané” ou “Guaná”, a depender da fonte. Nomes como “Layana”, “Kinikinau”, “Choarana” são outras parcialidades chané/guaná (Richard & Combés, 2015, p. 243). Os Chané/Guaná emergem dos relatos quase invariavelmente relacionados com outros povos, especialmente com os “Mbayá”/“Guaikurú”.

casamento e intercâmbio de bens a algum acampamento mbayá geralmente montados na outra margem do rio¹⁷.

Tudo isso se passava, cabe ressaltar, antes das primeiras tentativas portuguesas mais contundentes de aldeamento das parciaisidades chané/guaná. A concentração populacional destes povoados indígenas faz a crônica e a historiografia falar em “vilas” e “bairros” antes mesmos que estas noções/práticas fossem largamente impostas pelos europeus ao continente americano e a seus originários habitantes. Estas grandes aldeias costeiras, contudo, não esgotavam o povoamento chané/guaná.

Havia, segundo Richard e Combés, uma variedade de pequenos núcleos, distantes da costa do rio, a que os cronistas chamavam de “colônias” porque eram “sujeitos aos centros alto-paraguaienses, mas distintos” (Richard & Combés, 2015, p. 244). Estas colônias eram habitadas por “populações de língua e origem diversas”, sobretudo os povos chamados zamuco (Richard & Combés, 2015, p. 244)¹⁸. A criação desses satélites, para Susnik, era iniciativa de frações chané/guaná que se desmembravam das “aldeias povoadas em excesso” para fundar seus próprios povoamentos – um fracionamento que, segundo a autora, era típico das populações aruaque e forjava uma relação de “dependência sócio periférica” com outras populações (Susnik *apud* Richard & Combés, 2015, p. 244). A força dessa dinâmica, assinalam Richard e Combés, “não está na sua capacidade de impor-se às aldeias rivais, mas em atrair e organizar em aldeias populações de diversas origens” (Richard & Combés, 2015, p. 244). Os autores indicam que essa dinâmica fazia a esfera de influência chané penetrar uma larga zona da margem ocidental do Rio Paraguai (Richard & Combés, 2015, p. 243). Atualmente, muitos trabalhos têm indicado com precisão que, antes da chegada dos brancos e consolidação da presença colonial, tal dinâmica indígena de ocupação territorial acontecia igualmente nas bandas orientais do rio, englobando regiões hoje legalmente identificadas como Terra Indígena Terena (Pereira, 2009; Eremites de Oliveira & Pereira, 2012; Eloy Amado, 2019).

Famílias indígenas saem de aldeias povoadas em excesso para morar em lugares afastados onde passam a atrair e organizar pessoas de origens diversas. Estes satélites/

17 Este vínculo Chané-Mbayá é objeto de extensa querela na literatura. Gabriela Freire num recente e robusto balanço propositivo da questão, qualifica este vínculo como uma “assimetria entrelaçada” (Freire, 2018). Capitães mbayá casavam-se com capitãs chané, tendo direito a presentes e serviços agrícolas da gente chefiada pela família da esposa e devendo-lhes fornecer, em contrapartida, os cobiçados objetos de ferro geralmente obtidos de assaltos aos fortes coloniais e amplamente cobiçados pelos agricultores indígenas (Susnik *apud* Ferreira, 2013, p. 277-278).

18 Nome que, nos idiomas chané, significa cachorro, lembram os autores (Richard & Combés, 2015, p. 244). “O nome ‘Zamuco’ designa atualmente o grupo linguístico ao qual pertencem os Ayoreo e os Chamacoco ou Ishir; no século XVIII, entretanto, era apenas o nome de uma das parciaisidades que falavam essa língua” (Richard & Combés, 2015, p. 238).

colônias permanecem inicialmente dependentes da sede/matriz (estas, por sua vez, vinculadas a matrizes de outros povos). Mas, ao aumentarem de tamanho, passam a reivindicar autonomia, para se tornarem, elas também, matrizes (e agora diretamente vinculadas às matrizes dos outros povos). Postas em comparação, a crônica do século XVIII e a etnografia do século XX permitem reconhecer, em contextos temporais tão distantes, uma operação sociológica indígena muito particular. Se tomarmos a sério as reflexões do líder Valdomiro Francisco há pouco expostas, podemos afirmar que a operação está ganhando novos episódios no século XXI, com a plena demarcação das Terras Indígenas e a fundação de aldeias nas áreas de retomada. Testemunhamos aqui uma sociologia que se expressa, menos numa taxionomia morfológica estanque, cara a certo imaginário assimilacionista traduzido em estudos científicos e políticas estatais, e mais numa lógica do movimento que alterna concentração e dispersão, união e segmentação de coletivos e assentamentos territoriais. Uma sociologia contra o estado (Clastres, 2003), certamente¹⁹. A oscilação pendular, uma justa ilustração de dinâmicas sociais, políticas e cósmicas dos povos ameríndios (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010), nos parece aqui também muito cabível para descrever este aspecto da sociologia indígena: “mecanismos pendulares próprios da ação política indígena, esta que teima em subordinar o contorno das formas a forças heterogêneas” (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010, p. 425)²⁰.

Referências

Almeida, Carolina Perini de (2013). *Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Altenfelder Silva, Fernando (1949). Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, 5 (3), pp. 271-379.

Azanha, Gilberto (2005). As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. *Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI*, 2(1), pp. 61-111.

19 Mas notemos que, nas experiências dos Terena, esta recusa ao estado não necessariamente implicou uma rejeição radical ou exclusão mútua para com o aparelho estatal-nacional tal qual ele se colocou a partir dos séculos XIX e XX. Reparemos que os Terena, ao subverterem a lógica estatal e perseverarem sua lógica social, o fizeram de dentro e de modo inteiramente relacional: aproximaram-se de postos coloniais, negociaram a delimitação das Reservas Indígenas, buscaram assistência governamental, tornaram-se eles mesmos funcionários públicos, elegeram parlamentares, alistaram-se no exército etc. Tal modo de se relacionar com a colonização parece estar diretamente relacionada a uma política cultural muito própria aos Terena e outros povos aruaque; um tipo de abertura ao outro que almeja efeitos transformativos oriundos de um domínio simultâneo da linguagem própria e da linguagem alheia (Ladeira, 2001).

20 O trabalho de Ximenes (2017) já havia acuradamente apontado para o caráter pendular da ação política dos Terena nas relações com os brancos.

Baltazar, Paulo (2010). *O Processo Decisório dos Terena*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1958). Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade terena". *Boletim do Museu Nacional*, 18, pp. 1-25.

____ (1968). *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro, Zahar.

____ (1976 [1960]). *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. revista. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

____ (2002). *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Editora da UnB.

Clastres, Pierre (2003). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista (2023). Diagnóstico Socioambiental da TI Taunay-Ipegue. Brasília.

Eloy Amado, Luiz Henrique (2019). *Vukápanavo. O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Eremites de Oliveira, Jorge & Pereira, Levi Marques (2012). *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora UFGD.

Ferreira, Andrey Cordeiro (2013). *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. São Paulo: EDUSP.

Freire, Gabriela de Carvalho (2018). *Distinções eyiguayegui*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Gonçalves, Daniele Lourenço (2018). *O território etnoeducacional Povos do Pantanal e sua relação com a Escola Estadual Indígena de Ensino Médio Angelina Vicente na Aldeia Brejão, Nioaque/MS*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010). Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas – resultados do universo. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, Governo Federal.

Ladeira, Maria Elisa (2001). *Língua e História: Análise Sociolinguística em um Grupo Terena*. Tese de Doutorado em Semiótica e Linguística Geral, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Mauss, Marcel (2003). Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó. In M. Mauss, *Sociologia e Antropologia* (pp. 425-505). São Paulo: Cosac Naify.

Pereira, Levi Marques (2009). *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, e representação da identidade étnica*. Dourados: UFGD.

Perrone-Moisés, Beatriz & Sztutman, Renato (2010). Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*, 16, pp. 401-433.

Richard, Nicolás & Combés, Isabelle (2015). O complexo alto-paraguaiense: do Chaco a Mato Grosso do Sul. In: G. Chamorro & I. Combés (orgs.), *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (pp. 231-48). Dourados: UFGD.

Santos, Augusto Ventura (2016). *Políticas afirmativas no ensino superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)*. São Paulo, Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

____ (2023). *Lutar, festejar, retomar: Lutar, festejar, retomar: imagens de movimentos terena*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Scott, James (2002). Formas cotidianas de resistência camponesa. *Revista Raízes*, 21, pp. 20-31.

Sebastião, Lindomar Lilli (2012). *Mulher Terena: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Sahlins, Marshall (1997). O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). *Mana*, 3(2), pp. 103-150.

Sant'ana, Graziella Reis (2010). *Histórias, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Ximenes, Lenir Gomes (2017). *A retomada terena em Mato Grosso do Sul: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro*. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil.

Recebido em 04 de junho de 2024.

Aceito em 24 de abril de 2025.

Fundações de aldeias do Povo Terena: imagens de uma sociologia indígena

Resumo

O presente artigo reflete sobre um importante aspecto das dinâmicas sociais e políticas do Povo Terena: as narrativas e práticas de fundação de novas aldeias. Primeiro, será reconstituída a argumentação de um pioneiro artigo de Roberto Cardoso de Oliveira (1958) sobre a organização socioespacial da Reserva Indígena de Cachoeirinha. Em seguida, serão comentadas algumas histórias de fundação das aldeias da Terra Indígena Taunay-Ipegue registradas por mim através de trabalho de campo. Com base neste comentário, serão debatidas algumas das conclusões do artigo de Cardoso de Oliveira. Argumentarei que, durante o século XX, os Terena frustraram certas expectativas assimilacionistas e realizaram uma apropriação muito singular dos dispositivos coloniais de “atração” e “aldeamento”, contornando a subordinação e a centralização estatal neles supostos e adaptando-os à sua própria lógica social.

Palavras-Chave: Etnologia Indígena; Terena; Fundação de Aldeias; Teorias da Aculturação.

Foundations of Terena Villages: Images of an Indigenous Sociology

Abstract

This article reflects on an important aspect of the social and political dynamics of the Terena People: the narratives and practices of foundation of new villages. First, the arguments of a pioneering article by Roberto Cardoso de Oliveira (1958) on the socio-spatial organization of the Cachoeirinha Indigenous Reserve will be reconstructed. Next, some stories of village founding within the Taunay-Ipegue Indigenous Land, recorded through fieldwork, will be discussed. Based on this discussion, some of Cardoso de Oliveira's conclusions will be debated. I will argue that, during the 20th century, the Terena frustrated certain assimilationist expectations and carried out a very unique appropriation of colonial devices of “attraction” and “settlement”, circumventing the subordination and state centralization presumed in them and adapting them to their own social logic.

Keywords: Indigenous Ethnology; Terena; Village Foundation; Acculturation Theories.

O cuidado desnatura(liza)do: relatos e reflexões a partir de experiências no trabalho em saúde com famílias atravessadas pelo cárcere

Najla da Cunha El Jundi

Psicóloga (PUC-RS), Especialista em Atenção à Saúde Mental/Hospital de Clínicas de Porto Alegre.

<https://orcid.org/0009-0006-8226-0704>

najladacunhaeljundi@gmail.com

Roberta Fin Motta

Psicóloga, Professora, Coordenadora do Serviço de Atendimento e Pesquisa em Psicologia/Escola de Ciências da Saúde e da Vida (PUC-RS)

<https://orcid.org/0000-0003-4074-0161>

roberta.motta@puccrs.br

Introdução

O presente artigo é resultado do meu trabalho de conclusão de graduação, no qual analiso as experiências que tive durante um estágio extracurricular realizado entre 2019 e 2021, no Programa Primeira Infância Melhor¹ (PIM). O programa integra a Política Estadual de Promoção e Desenvolvimento da Primeira Infância, que é, a nível nacional, disseminado por meio do Programa Criança Feliz², inspirado no PIM, com a mesma proposta e metodologia. Como estagiária do programa, minha função era promover o cuidado às famílias que tinham algum vínculo com o cárcere, por meio de visitas domiciliares³ (VD's).

1 Lei estadual 12.544, de 03 de julho de 2006.

2 Decreto nº 8.869, de 05 de outubro de 2016.

3 Instrumento muito utilizado na Atenção Primária em saúde no Brasil, para a prestação de cuidados ao indivíduo, família ou comunidade, o qual se realiza em domicílio pelos profissionais e equipes de saúde e/ou assistência social (Andrade et al., 2014).

Contudo, sendo estagiária-visitadora, estudante de psicologia, de uma universidade particular, e vindo de uma realidade bastante distinta da que viviam as famílias atendidas, essa experiência gerou constantes deslocamentos subjetivos e questionamentos sobre meu atuar. Primeiramente, levando-me a problematizar o cuidado pressuposto pelo programa, e posteriormente interrogar sobre os cuidados observados e possíveis de serem construídos em meus encontros. Neste trabalho, busco compartilhar essas reflexões e exercer, como propõe Bellacasa (2023), um cuidar do cuidado, contribuindo para sua construção ética e singular.

A atuação no programa acontecia por meio de VD's semanais, oferecidas pela equipe ao seu público-alvo, composto por famílias com gestantes ou crianças na primeira infância⁴, que se encontram em situação de vulnerabilidade social⁵. As atividades incluíam articulações de rede, orientações e atendimentos lúdicos, com o objetivo de promover o que a política denomina “desenvolvimento integral” das crianças desde a gestação. Para a execução do trabalho, eram fornecidas capacitações e materiais institucionais, que traziam informações sobre como cuidar e estimular as crianças, incluindo um “Guia da Família”, o qual era, também, fornecido às famílias. Esses materiais, assim como os objetivos do programa, eram fundamentados em teorias do desenvolvimento infantil, citando autores como Vygotsky, Piaget, Bowlby, Winnicott, Bruner, e estudos recentes da Neurociência (Primeira Infância Melhor, 2021). O progresso era avaliado, assim como o planejamento das atividades lúdicas, a partir de indicadores esperados para cada idade, como, por exemplo, firmar a cabeça, reconhecer vozes, abrir e fechar tampas, dar passos, nomear objetos. As brincadeiras propostas envolviam, portanto, estímulo à imitação de sons, esconder objetos para a criança buscar por eles, oferecer tapetes sensoriais para estimular o engatinhar ou os passos, entre outras. Era necessário, ainda, envolver as famílias como protagonistas destas brincadeiras e cuidados propostos, visando sua continuidade e, de acordo com o programa, o fortalecimento dos vínculos parentais. Afinal, a família e a parentalidade — performando um modo de ser compreendido como saudável pelo programa — são tomadas como eixo principal para atender ao objetivo de proteção da infância e de superação das desigualdades (Primeira Infância Melhor, 2021).

Enquanto visitadora do programa, durante a maior parte do período em que nele estagiei, compus a equipe que atendia às famílias cujas mães tinham algum vínculo com o cárcere: estavam privadas de liberdade, ou em regime semiaberto, ou haviam recém

4 Período entre 0 e 6 anos completos de vida.

5 O critério para a categoria de vulnerabilidade social utilizado pelo programa era o de viver em territórios da cidade com maiores índices de violência e menor renda per capita, ou a família nuclear possuir algum vínculo com o cárcere.

terminado de cumprir suas penas. Além disso, houve a oportunidade, para além das idas às residências, de realizar três visitas a uma Unidade Materno-Infantil de um presídio feminino, onde desenvolvi, também, oficinas com as mães e bebês que lá se encontravam.

Nesses encontros com as famílias que acompanhava, vividos a partir da atuação como estagiária e visitadora do PIM, pude me afetar por intensidades e perceber atravessamentos que penso contribuir para a formação enquanto psicóloga e para uma reflexão crítica sobre o cuidado. Neste artigo busco, portanto, relatar algumas destas experiências, tendo como pano de fundo o processo de produção do cuidado, analisando-as em sua conectividade com outros processos e agenciamentos. Assim, procuro possibilitar uma reflexão sobre a temática, e contribuir para a abertura para novos diálogos e caminhos no cuidar em saúde, pois, como sugerem Fonseca e Costa (2013, p. 429), “a tensão é o excesso da estilística que aponta sempre um por vir, tal qual em uma melodia, pintura ou fotografia: trata-se do fragmento, denso, intenso, que nos leva a criar um movimento que não há”.

Percurso Metodológico

Para empreender a discussão sobre o tema, o artigo é elaborado em formato de um relato ensaístico de experiência, porém, fortemente influenciado em sua produção pelo método cartográfico, formulado por Deleuze e Guattari (1980). A perspectiva cartográfica consiste em acompanhar processos de um dado território, mas compreendendo “território não somente como mapas estáticos e estatísticos, mas sim como espaços político-existenciais, de relações de poder, de vínculos e afetos” (Lima & Alvarenga Filho, 2018, p. 119). Entendendo, como Paulon e Romagnoli (2010), que a aproximação à realidade complexa implica o uso de uma abordagem que, diferente das metodologias tradicionais, rejeita a visão dualista de objetivo/subjetivo, e considera o irreduzível, o não-homogêneo e a imperfeição. Situando-se em terreno mutável, onde não se pode evitar a questão da posicionalidade, pois toda visão é uma visão de algum lugar, assim como o ato de fala (Abu-Lughod, 2018). Busca-se, por meio das incertezas, dos problemas e das contradições, abarcar a vida e o cotidiano, para promover, sobretudo, práticas reais, amparadas em uma ciência interessada na ampliação de possibilidades de vida (Paulon & Romagnoli, 2010).

Apesar de citar a cartografia como inspiração para esta pesquisa, cabe dizer que não se trata de uma pesquisa-intervenção, tendo em vista ter sido realizada posteriormente à finalização do estágio no programa. Durante as atividades práticas que produziram os materiais e as análises aqui expostas, eu não ocupava a posição de pesquisadora, e sim de estagiária e visitadora do programa. As famílias envolvidas não estavam cientes de que

seriam objeto de pesquisa durante os encontros, apesar de consentirem posteriormente. Assumo, portanto, limitações decorrentes das análises não terem sido realizadas ainda em diálogo com os demais sujeitos dos encontros, como seria de grande desejo, estando ciente das problematizações a respeito do poder exercido pelos discursos do pesquisador.

Os registros foram “colheitados”⁶ em um “diário de campo”, produzido ao longo de dois anos de atuação no programa, porém com o intuito na época de facilitar a produção dos relatórios obrigatórios das atividades. Dentre as experiências registradas, selecionei três cenas para a produção deste artigo, escolhidas com base em minha própria afetação durante as interações, cujo estranhamento me sugeriu a presença de contradições e possibilidades de relações e conexões com outros campos que não apresentados nas preparações para o atuar no programa. Vivências relatadas e “inclinadas”, portanto, pelo subjetivo e pelos atravessamentos também de quem escreve, porém, que compõem, ainda, um plano comum, coletivo, visto que se trata de experiências da ordem da subjetivação. Como os autores colocam (Paulon & Romagnoli, 2010), a relação dentro-fora é similar à relação parte-todo, sendo o organismo uma relação entre relações, e não uma totalidade. Olhando desta forma para o campo ilustrado, aposto no acesso à diversidade de vetores heterogêneos implicados na pesquisa: eu, meu campo de interlocuções teóricas e técnicas, meus compromissos éticos-políticos, bem como o objeto e suas diversas possibilidades de articulações (Passos & Kastrup, 2013).

Assim, nas cenas, busco evidenciar os encontros e processos que mais marcaram em minha memória e corpo⁷, pois percebidos neles multiplicidades de agenciamentos e intensidades de contrastes. Como para Deleuze e Guattari (1995), a cartografia deve ser entendida como um mapa aberto, que é continuamente desenhado pelas conexões que o campo de pesquisa oferece, levando em consideração as implicações do próprio pesquisador, incluindo seus desejos, perguntas, curiosidades e verdades.

Empenho-me em preservar o anonimato das famílias, fazendo, também, o uso de nomes e apelidos fictícios. Ressalto que os cuidados éticos para pesquisas em ciências humanas e sociais foram observados, conforme as diretrizes e orientações da Resolução nº 510 (Conselho Nacional de Saúde, 2016).

Dito isso, ao fim das análises inesgotáveis sobre os atravessamentos e conexões mapeadas, não tenho a pretensão de construir conclusões fechadas e generalistas sobre

6 Passos e Kastrup (2013) utilizam o termo “colheita de dados”, ao invés de “coleta”, para afirmar o caráter mais de produção do que representação.

7 No sentido de território de afetação. “Quando pensamos em afeto, estamos pensando em modos de afetação, na variação emocional de um corpo no encontro com outro corpo” (Fernandes & Garcia, 2021, p. 28).

o cuidado, tampouco validar ou não a experiência de cuidado das famílias, ou o modelo de cuidado promovido pelo programa. A antropóloga Bellacasa (2023) adverte que falar em “bom cuidado”, ou mesmo cuidado “tão bom quanto possível” não parte nunca de um lugar neutro, sendo o cuidar necessariamente uma intervenção ética e política, que afeta também aqueles que estão pesquisando o cuidado. O que intenciono, portanto, com esse mergulho, é possibilitar a emergência de novas perguntas, problematizações e, assim, reinvenções para as práticas em saúde. Desestabilizar, para produzir desvios e inclinações outras, emergir focos de invenção, de alteridade (Paulon & Romagnoli, 2010).

Cena 1: primeira vez no presídio

Rumo à penitenciária feminina pela primeira vez, estávamos eu e minha colega, também estudante de psicologia, acompanhadas de uma assistente social que, eventualmente, promovia oficinas na Unidade Materno-Infantil da Instituição. Sendo nós duas visitadoras do município, estávamos, apenas, de certa forma, acostumadas a trabalhar com aqueles que ficavam “fora”: as crianças com as famílias ampliadas que assumem os cuidados dos filhos das apenadas.

Quando uma mulher/mãe ou gestante vai presa, visando garantir os direitos firmados na Lei nº 13.257/2016, é permitido que o bebê, em período de amamentação, fique na instituição junto a ela. Ainda que, na verdade, o Marco Legal da Primeira Infância⁸ seja suficiente como prerrogativa à pena domiciliar a essas mulheres – que, em sua maioria, estão em prisão preventiva, por crimes sem violência, majoritariamente por tráfico de drogas (Portal de dados do Ministério da Justiça, 2017) — porém, por ficar a critério do juiz, nem sempre é isto que ocorre. Sendo assim, é permitido que o bebê permaneça com a mãe, em cárcere, se esta for sua escolha, até por volta dos 6 meses. E, quando isto não é mais possível, ou preferido, como discutido por Silva (2015), há um rearranjo entre os familiares para que possam amparar os filhos destas que se encontram reclusas, o que foi muito observado por mim, visto que meu dia a dia era nas casas destes familiares. No entanto, há, ainda, situações em que esta rede ampliada de parentesco não se encontra disponível, ou, até mesmo, não existe, resultando em uma situação de maior desproteção de seus filhos (Silva, 2015), conjunção a que apenas soube por relatos de famílias atendidas, de crianças que precisaram ser institucionalizadas em casas de acolhimento.

No dia da visita, mesmo dispondo destes conhecimentos, não conseguia imaginar muito com o que nos depararíamos do lado de dentro daqueles muros hostis. Sentia minha colega compartilhar da ansiedade por conhecer aquela realidade. E tinha somente a certeza

8 Nome atribuído a lei nº 13.257/2016.

de que seria uma experiência “desconfortante”, com tensões e choques necessários, em quem já não consentia com a lógica (penal), mas se interessava por conhecer mais seus efeitos.

De acordo com Menezes e Lopes (2020), o Brasil é o país com a quarta maior população carcerária feminina do mundo, sendo a grande maioria destas mulheres mães ou gestantes. Antes do estágio, eu sequer sabia que existia uma Unidade Materno-Infantil, com grávidas e bebês “presos”. É perturbante pensar neste cenário, mas, de acordo com o Instituto Terra Trabalho e Cidadania (Menezes & Pereira, 2020), essas mulheres costumam ser a principal ou a única responsável pelos filhos antes da prisão. Sabendo, ademais, que se trata de um perfil de jovens negras (incluindo aqui a categoria parda e preta⁹), com baixíssima escolaridade (Portal de dados do Ministério da Justiça, 2017), presumivelmente, pobres e em contextos de vulnerabilidade social. Pereira (2016) faz questão de ressaltar que, nestes contextos, a centralidade das mulheres é ainda mais destacada, sendo elas as cuidadoras e provedoras, o “pilar” de estruturação de suas casas.

Dito tanto, pode-se perceber como era impossível não pensar nas questões de gênero, as quais se apresentavam, sempre, diante de olhos atentos; “fora” ou “dentro”. Inclusive, eu havia visto e escutado as gritantes ausências dos homens: nas casas, nos registros das crianças, nas visitas prisionais.

Os estudos voltados à prisão feminina apontam para o contraste que ocorre no porvir das crianças quando o pai ou a mãe vão presos. A reclusão masculina é acompanhada da certeza de um responsável pelos cuidados dos filhos – que na, grande maioria, este cargo é ocupado pela mãe das crianças que, além de oferecer todo apoio aos filhos, continua mantendo o contato com o marido e também possibilita a proximidade entre ele e seus descendentes. Já o encarceramento feminino é caracterizado pela imprecisão quanto ao destino dos filhos, uma vez que o pai não se responsabiliza pelo cuidado destes, ou não tem como fazê-lo por também estar em situação de aprisionamento, com isso, juntamente com a reclusão da mulher, inicia-se um processo de inquietude e preocupação quanto ao estabelecimento de redes de proteção social ou de solidariedade para abrigar estas crianças enquanto perdurar a reclusão materna (Silva, 2015, p. 184).

9 O IBGE divide as categorias pretos e pardos; já o movimento negro usa o termo “negro” para significar afrodescendente, unindo as duas categorias (Guimarães, 2003).

Para aquela data, não tínhamos exatamente um planejamento de atividade, pois considerávamos que seria como costumeiramente era o primeiro dia com as famílias aqui “de fora”, em que nos conhecíamos e éramos direcionadas a apresentar o programa e o “Guia da Família”. Ademais, também era estimulado que observássemos a relação cuidador-criança e o desenvolvimento das crianças, para pensarmos as atividades das próximas datas, o que, naquele caso, onde estariam apenas mães e filhos(as), tornaria mais evidente a responsabilização essencialmente na figura materna para o educar em saúde, aspecto que Klein (2012) problematiza, ao falar sobre a política pública voltada para uma “infância melhor”.

Lembrava-me, aliás, das experiências que tínhamos, onde éramos normalmente bem recebidas nas casas das famílias. Mesmo que houvesse, raras as vezes, alguma desconfiança inicial, as portas eram logo abertas e nossas visitas “naturalizadas”. No entanto, ao adentrarmos o local, paramos em um pátio na espera das aprisionadas da Unidade, que haviam sido chamadas para nos encontrar, e poucas se dirigiram até onde estávamos. As mulheres, com seus bebês, todos no colo ou no carrinho, como se o duro e úmido cinza do chão os repelisse, não pareciam muito interessadas no que fossemos manifestar. Conversavam entre elas, e não se aproximavam muito, ignoravam nossa presença.

Em determinado momento, esbocei dizer algo, introduzindo o que era o programa, mas, na mesma hora, senti-me mais que insignificante, senti-me absurda. “Quem sou eu para dizer algo a essas mulheres? Não tenho filhos, não sofro das mazelas do racismo, nunca estive presa ou passei por metade das dificuldades que, provavelmente, elas passam ou já passaram na vida”, “por que iriam querer receber orientações minhas? Será que tenho algo a ensinar a elas?”. Questionava-me, inevitavelmente.

Ficava desvendado, ao serem produzidos esses questionamentos, o apagamento que o modelo do programa, ancorado fortemente em pressupostos biomédicos e nas teorias psicológicas, implicava às diferenças de gênero, raça e classe, como já posto por Klein (2012). De modo que, no encontro com os sujeitos, mães e crianças no cárcere, todo o contexto aparentou ser considerado apenas como “enxerto” no modelo prescrito. Um modelo “frio”; e eu ali, tão deslocada quanto, mais “fria” ainda, com um “*guia* para ser uma boa mãe”, embaixo do braço. Klein (2012, p. 650) ainda coloca: “deslocar-se da existência desse modelo unitário e fixo pressupõe pensar os sujeitos (mãe e criança) como produtos das linguagens que os nomeiam e que descrevem e significam o seu desenvolvimento numa determinada cultura”.

Enquanto essas incômodas indagações invadiam-me a mente, percebi uma agitação no local. As mulheres andavam de um lado para o outro, revezando-se com o colo dos filhos,

falando entre elas e com uma das agentes penitenciárias. Observando, fui entendendo que elas estavam bravas, pois um dos bebês estava com febre há alguns dias e o médico prometido não estava lá novamente. Pude sentir a impotência e a indignação geradas por aquela situação. A impotência não era nova, mas eu não costumava sentir indignação e revolta vindas das famílias com quem trabalhava. Inclusive, sempre me perguntava por onde andavam esses afetos, com tantos motivos para existirem. O que me remetia, por vezes, ao conceito de *Fatalismo*, elaborado em seu caráter ideológico por Martin-Baró (2017), podendo ser classificado como “comportamentos de conformismo e resignação diante de qualquer circunstância” (Martin-Baró, 2017, p. 175), que “mesmo sendo uma síndrome pessoal, representa um correlato psíquico de estruturas sociais determinadas” (Martin-Baró, 2017, p. 191).

Ainda, para pensar os afetos que apercebi e interpretei, muitas vezes, como mais resignados, relaciono possíveis operações de subjetivação com processos históricos de nosso país e com expressões objetivas de lógicas de dominação presentes até hoje. Nesse sentido, Costa e Mendes (2020a) ressaltam a influência da doutrina liberal na formação do pensamento social brasileiro, com muitos dos discursos que contribuem para a naturalização das desigualdades sociais, considerando, também, o processo de colonização do contexto latino-americano, assentado em regimes escravocratas, que perduram ainda concreta e simbolicamente nos dias atuais. Os autores ainda definem:

É uma expressão da dominação social objetiva subjetivada, tendo a funcionalidade política de impossibilitar a mudança social. Isso porque os explorados e oprimidos aspiram, sim, por melhores condições de vida. Porém, os regimes sociais tratam de definir atitudes e comportamentos compatíveis ou não a eles (Costa & Mendes, 2020a, p. 687).

Penso importante ressaltar, como Costa e Mendes (2020a), que, de todo modo, apesar do exposto, não podemos confundir o fatalismo das maiorias oprimidas e trabalhadores pobres com a causa de sua posição social. Afinal, são as estruturas sociais e nas relações de poder e dominação, bem como nas privações reais que se mantém a desigualdade, e por consequência, geram situações de fatalismo (Costa & Mendes, 2020a). Uma subjetividade que se soma e se compõe junto aos dispositivos de poder para a *docilização* dos corpos, sendo “dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (Foucault, 2014, p. 134). Aos corpos desobedientes, a disciplina: “Vigiar e Punir” (Foucault, 2014). E, como cabe aqui dizer, nada mais disciplinador que um presídio.

Assim, surge a possibilidade de correlação do, recentemente notado, afeto disruptivo, com o ambiente em que o percebo. Estranho que o reconheça atrás das grades, e não fora delas? Provavelmente, para os autores Costa e Mendes (2020a), não seria, já que identificam a criminalidade social como uma das outras formas de resistência à falta de um projeto alternativo de sociedade. A violência surge, também, como uma das principais formas de revolta, mas que não se caracteriza como insurgência contra o sistema, visando a mudança social, apenas de uma demanda material, sobretudo no contexto capitalista, onde as concepções liberais de indivíduo e cidadão se dão pelo acesso ao consumo (Costa & Mendes, 2020a).

Lembro-me, ainda, vagamente, de uma frase enaltecendo a paz, que estava escrita à tinta, em uma das paredes do hall de entrada daquela instituição disciplinar, como se fosse um recado de “boas-vindas”. Eu, que costumava ouvir *Racionais MC’s* nos trajetos para o estágio, pensei o quão violenta podia ser essa pacificação. Na canção “Fórmula Mágica de Paz” é possível reparar na contradição da realidade a que estão submetidas as populações periféricas, em relação a uma busca individual pela paz.

Eu vou procurar, eu sei que vou me encontrar
 Eu vou procurar, eu vou procurar
 Você não bota uma fé, mas eu vou atrás
 Da fórmula mágica da paz
 Choro e correria no saguão de um hospital
 Dia das crianças, feriado e luto final
 Sangue e agonia entra pelo corredor
 Ele ‘tá vivo? Pelo amor de Deus doutor
 4 tiros do pescoço pra cima, puta que pariu a chance é mínima
 Aqui fora, revolta e dor, lá dentro estado desesperador
 Eu percebi quem eu sou realmente
 Quando eu ouvi o meu sub-consciente
 E aí Mano Brown, cuzão? Cadê você?
 Seu mano ‘tá morrendo o que você vai fazer?
 Pode crer, eu me senti inútil, eu me senti pequeno
 Mais um cuzão vingativo, vai vendo
 (Racionais Mc’s, 1997).

No entanto, voltado à cena na Unidade, a mobilização e os sentimentos que ali surgem, em razão do cuidado a uma criança, assumem, também, um caráter coletivo. Eu não fui capaz de identificar dentre as várias mulheres quem era a mãe do bebê que se encontrava doente, uma vez que todas que ali estavam e agiam de forma semelhante. Era como se fossem todas as mães daquele bebê, seria, afinal, pois todas poderiam ser? Ou, ainda, estariam imbricadas outras concepções de maternidade e/ou maternagem?

Cena 2: a Redenção de Cam e o grito de uma mulher/mãe cuidadora

Era uma quarta-feira e, como de costume, eu visitava duas famílias em uma região a qual considerava a mais complicada entre as que frequentava. A rua era, na verdade, um beco, com chão de terra batida, em um bairro conhecido pelas guerras do tráfico e violência policial, e era corriqueiro avistar jovens vendendo drogas no caminho. No muro, da esquina que adentrava o beco em questão, havia uma pichação de ameaça a uma das facções que antes detinha o controle do tráfico no bairro.

Sobre este cenário de violência, os autores Costa e Mendes (2020b) trazem contribuições. Teorizam, eles, sobre as expressões e engendramentos de uma dinâmica e totalidade da qual o Brasil, enquanto um país da periferia capitalista e de constituição colonial e escravocrata, por consequência sofre. Ademais, eles desenvolvem sobre as guerras imperialistas e colonialistas, as quais sempre tiveram como meta a dominação e a supressão objetiva-subjetiva daqueles contra os quais se voltaram, constatando, assim, que isto ainda se perpetua de diversas formas em nosso país, mas, principalmente, onde se encontram pessoas, não por acaso, marginalizadas territorialmente, sobretudo por meio da chamada “Guerra às Drogas”. Guerra esta que, cabe dizer, utilizada para justificar ações imperialistas, e o genocídio de pretos(as), pobres e periféricos(as), afinal, nenhuma guerra se volta para coisas, e, sim, para pessoas (Costa & Mendes, 2020b).

Em meio a este palco que percebia ora como conflitivo, ora como desprezado, pelo Estado, foram duas passagens que me marcaram. O primeiro, um diálogo meu com a bisavó da menina a quem eu atendia, em uma casa que, para adentrar, era preciso atravessar o esgoto, por cima de uma tábua de madeira. A casa era pequena, escura e úmida, por isso, quase sempre, encontrava seus residentes na área da frente, onde ficava a parte mais iluminada pelos raios solares e onde, também, conviviam algumas galinhas.

A menina, moradora em questão, a quem vou chamar de Kelly, tinha 13 anos, e tinha acabado de se tornar mãe. E, em vista disso, a assistente social do território entrou em contato comigo. Ela soube que o programa estava atendendo outra família da rua e

preocupava-se com a vulnerabilidade em que Kelly se encontrava, pela idade em que estava a gestar, mas, além disso, por ter ciência de sua difícil condição socioeconômica.

Não é desconhecida a relação em que áreas de menor renda possuem com casos de gestação na adolescência e vulnerabilidade social (Ferreira et al., 2012). Além disso, este fenômeno de reprodução social está relacionado às condições de gênero e possui, também, um valor simbólico. Ferreira et al. (2012) apontam:

Frente às limitadas possibilidades de se emanciparem economicamente, para muitas dessas meninas, a maternidade é uma âncora social para se tornarem adultas. Nessas comunidades, a família ocupa posição central, enquanto a escolaridade e o trabalho tomam posições periféricas (Ferreira et al., 2012, p. 317).

Kelly, por ainda ser extremamente jovem, era cuidada e tutelada por sua bisavó, que sustentava a casa com uma singela aposentadoria e com um auxílio reclusão que recebia pelo aprisionamento da mãe de Kelly. Este “benefício”, julgado por muitos como “bolsa-bandido”, era cuidadosamente utilizado como forma de sobrevivência pela família, sendo ainda muito insuficiente para o sustento da casa, e para o cumprimento de seu propósito jurídico. Aqui, me refiro ao que no Direito Penal chama-se de não-transcendência da sanção, ou, ainda, “Princípio da Personalidade da Pena”, em que fica posto que as condenações não devem prejudicar terceiros (Colmeia, 2016). Mesmo assim, é inegável a ocorrência de múltiplos malefícios acarretados aos familiares daqueles que são aprisionados, principalmente ao que se refere aos danos às relações de maternidade/paternidade e filiação (Colmeia, 2016), podendo, eu, ter verificado a intensidade deste problema no caso do encarceramento feminino.

Se a família é privada de indivíduo que em sua organização-orçamentária ocupava papel central, desvela-se óbvio que os seus demais componentes são tolhidos do aporte necessário ao cumprimento de seus direitos e à satisfação de suas necessidades. Tal perspectiva, que por si só já deveria despertar preocupação, é agravada de modo substancial se considerarmos que dentro da seletividade penal a regra é que o aprisionamento atinja justamente aqueles que já se encontravam em posição de pobreza (Colmeia, 2016, p. 11).

Sobre o caso de Kelly, eu também viria a saber, pelo psicólogo da assistência social do SAF (Serviço de Atendimento à Família) do território, que a menina engravidara de um jovem maior de idade, o qual também estava preso, por tráfico de drogas na região.

Portanto, ela era vigiada pelos amigos do pai da criança, para que não falasse sobre sua paternidade — que poderia vir a ser constatada como abuso de menor —, pois ele poderia sofrer consequências. A bisavó, inclusive, já havia me comentado sobre um desejo de mudarem-se daquela região. E Kelly falava sempre pouco, de maneira que eu desconfiava que o motivo fosse além de vergonha e insegurança diante da gravidez, que viria a me revelar ao longo dos encontros, mas, também, por receio de retaliações.

Feita a contextualização até aqui, fica clara a precária situação imposta àquelas vidas. As autoras Albino et al. (2021, p. 247) tomam o conceito de precariedade, o qual se torna regra em tempos de neoliberalismo, enquanto “insegurança e modo de ser exposto ao perigo, ela abarca o corpo e os processos de constituição de sujeitos”. Butler (2019) vai abordar o conceito de *vidas precárias*, demonstrando a existência de uma administração biopolítica, que pressupõe a existência daquelas vidas que são consideradas dignas de luto e daquelas que não, alegando que, nesta condição politicamente (e economicamente) desigual, há um governo de valor dos seres vivos, em que algumas vidas não são sustentadas ou amparadas por uma estrutura social, ou rede de apoio, pois, dentro desse sistema de valor, importam menos, merecem ser desprotegidas e desvalorizadas enquanto vidas. A partir desse paradigma, a vulnerabilidade dessas populações vai além da presença de dificuldades em suas vidas, mas de uma “não-vida”, considerada dispensável e abandonada, fazendo necessário seu reconhecimento e reafirmação em seus modos de viver e resistir. Ao mesmo tempo que aparece como ameaça e restrição, ela tem a capacidade de abrir novas possibilidades de vida, bem como de trabalho. “Dessa maneira, a precarização pode ser entendida, em seu sentido mais fundamental, como um modo de viver marcado por condições imprevisíveis e contingentes” (Albino et al., 2021, p. 247). Tudo isso, com certeza, estava presente nas entrelinhas do encontro em questão. Naquele dia, no entanto, foi algo mais sutil que viria a me atravessar rendendo certa desacomodação.

Era a segunda vez que eu chegava na casa de Kelly após o nascimento de sua bebê, e quem me recebeu na entrada foi sua bisavó. O clima era de alegria pelo nascimento com saúde da menina. É, então, que a senhora que era negra, de pele retinta, faz um comentário breve sobre sua tataraneta, falando o quão linda ela era, parecida com a bisneta (Kelly), “com a pele ainda mais clarinha”. Fiquei sem conseguir dizer nada, logo após, e, no silêncio, veio à minha mente a famosa pintura “A Redenção de Cam” (A Redenção de Cam, 2022). Na obra, é expresso o processo de miscigenação no Brasil ao fim do século 19. Estão pintados: uma senhora negra de pele bem escura agradecendo com suas mãos para o céu, e ao lado, está uma moça também negra, mas com a pele mais clara, segurando um bebê branco no colo, e, mais à direita, um homem branco, ao que tudo indica ser o pai da

criança. O título da pintura, o qual fui buscar saber, usando o “google”, logo após chegar em minha casa, remete a um mito bíblico, em que Noé lança uma maldição sobre seu filho Cam, condenando seus descendentes a serem “servos dos servos”, ou, melhor, a serem escravizados(?) (Rocolato, 2018).

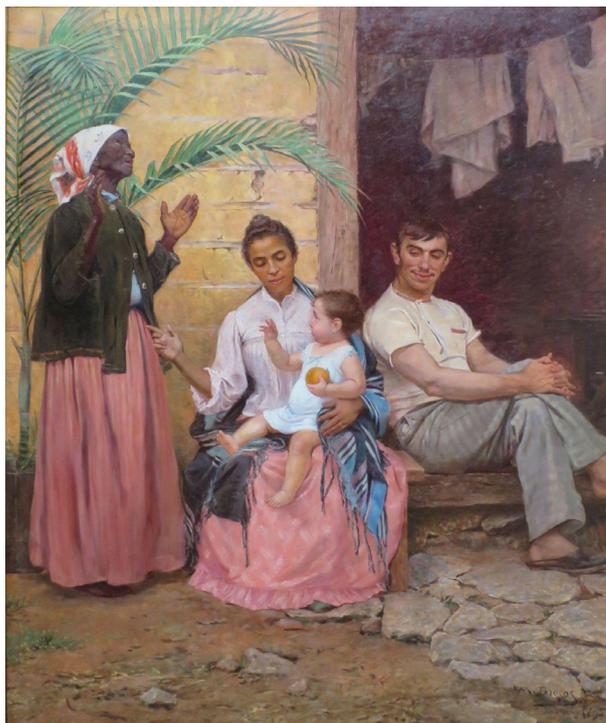


Figura 1. A Redenção de Cam.

Fonte: Wikipédia, 2022.

Eu olhava a secura do rosto da senhora, e refletia sobre suas rugas e marcas: como acabar com a maldição decorrente do racismo estrutural ou com as diversas maldições históricas pagas por essa família e por tantas outras?

Fiquei imaginando que condicionamentos e atravessamentos teriam tido a vida da bisavó de Kelly pela sua raça e tom de pele, e que visão teria ela sobre essa relação para, de alguma forma, desejar que a aparência de seus descendentes fosse diferente. Conjecturando suas árduas vivências, em um sistema de opressão que está na formatação e na essência das instituições e do Estado e, além disso, como sintetizado por Bersani (2018), que perpassa, desde a apreensão estética, até todo e qualquer espaço (público e privado), visto ser estruturante das relações sociais e da sociedade, portanto, sendo por ela naturalizado.

Minutos depois de sair da casa de Kelly, assisti uma mãe moradora da comunidade, sem a intenção, tentar responder a essa última pergunta, mas provocando em mim ainda mais inquietações. Foi saindo do beco embarrado que testemunhei a segunda forte cena daquele dia.

Mais à minha frente, caminhava uma criança com sua mochila escolar, em direção à rua asfaltada e, por trás de mim, gritava uma mulher, também negra, que adivinhei ser sua mãe. Disse ela, com a voz forte de quem parecia coincidir com a característica, algo como “Meu filho está indo pra escola, tão ouvindo?! Pra escola! Não é pra ninguém desviar ele no caminho, senão vocês vão ver do que eu sou capaz!”, com um tom de ameaça aos ares, para quem pudesse ouvir.

Pensei no trajeto que essa criança deveria fazer até a chegada de sua escola, e nas diversas “pedras” do caminho. Pude interpretar, brincando, que a frase, dita pela (muito provável) mãe, seria uma tentativa de libertação às maldições antes questionadas, no sentido das dominações, do colonialismo, da pobreza etc., pois há, de acordo com Garcia e Yannoulas (2017), um reconhecimento geral de que a educação é fundamental para retirar as pessoas da condição de pobreza.

Cena 3: conhecendo a família de Luana

Era a terceira vez que eu visitava a casa da família de Luana sem encontrá-la. O que eu sabia, até então, por relato de sua mãe e irmã, as quais me contaram em visitas anteriores, era que ela havia iniciado o cumprimento do regime aberto há pouco tempo, enquanto gestava pela quinta vez, mas que, após o nascimento da menina, sumiu com a recém nascida, deixando seus outros quatro filhos sob cuidados dessas outras duas mulheres (mãe e irmã).

A mãe de Luana estava preocupada com a mais nova neta, disse que era usual esse comportamento de sumiço da filha (que, por vezes, envolvia o cárcere), que sempre fora ela e a irmã mais nova de Luana que cuidaram dos seus outros filhos. Inclusive, conta que estava em processo de conseguir a tutela das crianças, e que, ao longo do encaminhamento, descobriu que uma delas, de sete anos, ainda não possuía registro de identidade. Ela emocionou-se ao me contar sobre os “descuidados” de sua filha Luana, e sobre a reparação que sua filha mais nova (tia das crianças) fazia desde muito jovem. Os pais das crianças, cabe observar que, como de costume, não apareciam nas histórias que me eram contadas, nem no dia a dia do desenvolvimento dos pequenos.

Antes de qualquer julgamento moral a respeito do narrado até aqui, penso naquilo que já foi identificado por Silva (como citado em Silva, 2015) em seus estudos sobre cárcere feminino e famílias monoparentais femininas. Ela pondera sobre a maior estigmatização e vulnerabilidade das mulheres que passam pelo cárcere, quando comparadas aos homens. Também argumenta:

A mulher quando chega ao extremo do encarceramento já enfrentou diversos processos que, também influenciados pela questão de gênero – como a não inserção no mercado de trabalho e a alta responsabilização pela manutenção da família e do lar – a excluíram de alcançar a efetividade de seus direitos sociais, civis e políticos (Silva, 2015, p. 160).

Mesmo assim, me parece que há uma vigorosa tendência em condenarmos Luana por sua maternagem falha ou errante, devido à carga moral que imprimimos socialmente à maternidade, operando até como legitimação da penalização institucional dessas mulheres. A respeito disso, Fonseca (2019) faz algumas provocações interessantes para pensarmos o que está sendo contextualizado. A autora nos lembra que a própria noção de família vista como fundada em fenômenos “naturais”, e da qual se pressupõe, entre o casal e o filho que engendrou, a existência de um sentimento espontâneo de amor e intimidade, é, na verdade, um ideário moral construído socialmente. E, nessa perspectiva, haveria exigências dirigidas à mãe (que estaria mais próxima à natureza) que não são da mesma maneira ao pai.

Ela problematiza, inclusive, a maneira que teorias do desenvolvimento foram interpretadas, de forma reducionista, colocando os três primeiros anos de vida como determinantes para o comportamento adulto e elevando a família a um papel central nos cuidados “adequados” (que envolvem, principalmente, carinho materno). Esta ideologia, que coloca quase que apenas como relevante o “cuidador principal”, em vez de considerar a multiplicidade de recursos básicos e estímulos que a criança requer, evidentemente, acaba por hiper responsabilizar e oprimir mulheres (Fonseca, 2019). A própria ciência, assim, opera justificando a falta de investimentos públicos como geração de emprego, garantia de creches e escolas públicas de qualidade, habitação social etc. (Fonseca, 2019).

Longe de estar aqui defendendo as faltas de Luana para com seus filhos, na verdade, o que trago são tensionamentos, apenas para lembrar das tantas outras faltas, as quais também estão ilustradas na história da família de Luana, e que são, do mesmo modo, observáveis em diversas realidades. A exemplo de tal reflexão, podemos citar o destino, até então, da irmã mais nova de Luana, a qual tinha uns 20 e poucos anos e teve de largar a escola por volta dos seus 15 anos para cuidar de seus sobrinhos, visto que sua mãe (a avó

das crianças) precisava sustentar as despesas da casa e, para isso, trabalhava o dia inteiro fora. Essa situação poderia ser percebida como simples consequência de um “abandono materno”, porém, há de lembrarmos das pautas e da problematização colocadas por feministas (principalmente feministas classistas, vertente do movimento feminista alinhada ao marxismo). Federici e Cox (2020) vão chegar ao ponto, quando conjecturam sobre o trabalho não-assalariado doméstico e de cuidado, que são atribuídos às mulheres e invisibilizados de forma a parecerem alheios ao capital, enquanto, na verdade, fazem parte da produção capitalista, e, naturalmente, da exploração, aqui, das trabalhadoras mulheres não remuneradas.

O trabalho doméstico é muito mais do que limpar a casa. É servir aos assalariados, física, emocional, sexualmente, para que estejam prontos para trabalhar dia após dia. É a educação e o cuidado dos filhos — os futuros trabalhadores — cuidando deles desde o dia do seu nascimento e durante seus anos de escolaridade, assegurando que também eles ajam da forma esperada pelo capitalismo (Federici & Cox, 2020, p. 10).

As autoras argumentam que um trabalho remunerado, portanto, que acaba sendo um segundo emprego, na verdade, nunca libertou as mulheres do primeiro, deixando-as com menos tempo e energia para lutar contra ambas as explorações. No caso da família que eu visitava, o trabalho doméstico e de cuidado precisou ser reorganizado, designado mesmo que para uma adolescente, visto que não deixa de existir. Invisibilizado, porém, pelo Estado, e, portanto, não remunerado, e nem tomado como responsabilidade do poder público — que poderia ofertar e garantir creches, por exemplo. Portanto, a jovem teve de abandonar seus estudos e, provavelmente, parte de sua infância, pois o adulto presente na casa precisou trabalhar fora o dia inteiro, por um salário para garantir a sobrevivência.

Para além disso, outro fator que contribui para que as mulheres fiquem sem saída nessas situações é a glorificação da família nuclear, colocando esse tipo de trabalho como uma produção do amor, e que os problemas advindos deles, portanto, devem ser resolvidos na esfera privada (Federici & Cox, 2020).

Esta ideologia que coloca a família (ou comunidade) contra a fábrica, o pessoal contra o social, o privado contra o público, o trabalho produtivo contra o trabalho improdutivo, é útil diante da nossa escravidão no lar que, na ausência de salários, sempre apareceu como se fosse um ato de amor. Esta ideologia está profundamente enraizada na divisão capitalista do trabalho que encontra uma de suas expressões mais claras na organização da família nuclear (Federici & Cox, 2020, p. 18).

Isto posto, no dia do encontro que está sendo narrado, como em vários outros, era a irmã de Luana que estava na casa tomando conta das quatro crianças, das quais apenas duas eram “oficialmente” atendidas pelo programa, devido às suas idades. A avó estava trabalhando, e não havia, ainda, nenhuma nova notícia sobre Luana e a bebê. As crianças estavam curiosas com o que eu trazia em minha grande mochila de levar brinquedos, e avançavam para abri-la, com sorrisos e olhos cheios, mesmo sem terem recebido de mim sinais de permissão, para a intromissão. Ainda que meus atendimentos fossem focados apenas nos dois mais novos, sempre incluía as mais velhas quando estavam em casa. Elas, geralmente, frequentavam a escola, mas em dias de chuva ou greves escolares ficavam em casa, o que não era algo tão raro.

Começaram todos, então, a brincar com o tapete de “amarelinha” e com as massinhas de modelar, cada um com seu jeito, e pude reparar que a diversão das crianças também divertia a tia deles, a qual conversava comigo sobre cada um, descrevendo seus gostos e suas personalidades. Sem que eu perguntasse, contava-me que as meninas adoravam brincar de “mãe e filha”, que ficavam horas no quarto entretidas na brincadeira, e encenavam “dar chinelada” nas bonecas — me dizia ela como quem acha uma graça. Ainda expressando afeto e orgulho, falava do mais novo, do quão “tinhoso” era, e “grudado” nela. Mais, que o “Kaká” (apelido do sobrinho de 5 anos) gostava de jogar bola, e era bom no chute. E assim ia diferenciando cada um deles, e mostrando a atenção que dava, diariamente, às crianças, enquanto elas brincavam animadas. De tempos em tempos, faziam uma pausa de instantes, chamando “tia, tia”, por qual fosse o motivo. Me deixavam até um pouco “zonzas”, fazendo-me perceber o quão agitada era a dinâmica diária, mas, também, o quão ambientada estava a jovem tia àquelas várias demandas infantis.

Naquele momento, em oposição aos narizes “ranhentos” dos pequenos e às vacinas atrasadas até poucos dias — sinais de falta do cuidado orientado pelo programa —, senti a entrega daquela tia tão jovem para o cuidado daquelas crianças. Não tive dúvida de que ela os amava, mas, mais que isso, era como se ela dissesse: “eu conheço vocês, mesmo que sejam muitos e não meus, eu acompanho vocês em cada gesto e jeito”.

Klein (2012) apontou como o programa da política voltada à primeira infância não apenas estimula a adesão de hábitos como alimentar, higienizar, organizar horários e rotinas, além de outras formas específicas de cuidar; mas, também, vincula estas práticas a uma (a única aceitável) forma de amar e de demonstrar esse amor pelas crianças. Tendo, eu, feito parte do programa por quase dois anos, e visitado aquela casa por quase o mesmo tempo, tenho de concordar com a problematização da autora, visto que as contradições neste sentido não anulam a possibilidade da existência e da construção de um educar em

saúde integral. Enfim, não era o cumprimento ou não do checklist das tarefas “de cuidado”, nem mesmo um falar suave e amoroso — como, muitas vezes, também é exigido das figuras femininas de cuidado, no educar em saúde — realizados pela tia ou avó das crianças, o que me fazia sentir que havia mais, ou menos, amor naquelas relações. Talvez não seja simples dizer, na verdade, o que era, tampouco possível determinar *a priori*. Portanto,

Mais do que atuar na cultura e sobre as relações familiares, ensinando as pessoas a “ensinar com amor” ou a “adotar hábitos saudáveis”, talvez fosse necessário buscar compreender um conjunto mais amplo de forças que operam na configuração de valores, conhecimentos e formas de viver em relação à educação e(m) saúde, assim como na possibilidade concreta ou não de transpor situações estruturais e de pobreza (Klein, 2012, p. 655).

Considerações finais

Nos trechos da música “Mãe”, composta pelo famoso rapper brasileiro Emicida, aparece a crítica às condições da realidade — das periferias e das populações marginalizadas — que impõem às mulheres a responsabilidade do cuidado e da produção e manutenção da vida:

Uma vida de mal me quer, não vi fé
 Profundo ver o peso do mundo nas costas de uma mulher
 (...)

 Alexandre no presídio
 eu pensando no suicídio aos oito anos, moça
 De onde cê tirava força?
 (...)

 O sonho é um tempo onde as mina
 não tenha que ser tão forte.
 (...)

 Quando disser que vi Deus
 Ele era uma mulher preta
 (Emicida, 2015).

Contudo, é expressa uma contradição, pelo cantor, no enaltecimento dessa mulher apontada como divindade, em relação ao sonho por um tempo em que ela não precise ser tão forte. Há, também, pistas, como a cor da pele citada não ao acaso, de uma genealogia destas forças que operam, historicamente, na via de (re)produzir caminhos mortíferos, como o da prisão e o da morte propriamente dita. Assim como no desenredar das cenas do presente trabalho, onde busco, da mesma forma, compor com as contradições, e adentrar um pouco mais nas pistas e nos processos complexos emergidos pelo caminho.

Foram diversos os choques, contrastes e tensionamentos, os quais vivenciei ao permitir-me experienciar de maneira implicada esta jornada. No encontro com estas mulheres e realidades, eu estava equipada com “os conhecimentos teóricos-técnicos” a respeito do cuidar — sobre “marcos do desenvolvimento”¹⁰, “janelas de oportunidade”¹¹ da aprendizagem, formas de estimular, alimentar, etc. —, a partir do olhar da política social, semelhante ao olhar de tantas outras e de programas de educação em saúde, os quais possuem um modelo universal de cuidado. Porém, ao me deparar com o contexto no qual iria intervir, diferentes atravessamentos surgiram, os quais não se apresentavam apenas como “dificuldades”, como era, no máximo, considerado pelo paradigma operado pelo programa. E, sim, elementos que compunham fortemente seus mundos, implicando em suas práticas e discursos, tensionando os conhecimentos e o conceito de cuidado com o qual eu operava. Haraway (1997, p.37), em suas discussões feministas sobre a situacionalidade do conhecimento, afirma: “Nada vem sem o seu mundo, então tentar conhecer esses mundos é crucial”¹² (*tradução nossa*).

Iniciando pelo meu atuar, para pensar as contradições e implicações, percebo um inevitável reforço dessa individualizada e feminina responsabilização pelo cuidado, mesmo que seja por meio da ação em uma política pública a qual visa a própria promoção dele, ou seja, que inclui a participação de outras esferas da sociedade no cuidar, a começar pelo Estado. Ademais, pode-se dizer que a metodologia corrobora com a elevação do papel central da família nuclear no cuidado e sua noção de naturalidade, mesmo que, ao se dedicar a ensinar o cuidado e a amorosidade, não se pressupõe sua espontaneidade e natureza. Me pergunto, porém, se essa desnaturalização não seria advinda de uma discursividade sobre a pobreza que versa representando-a apenas em um lugar de falta ou de ignorância (Klein, 2012).

10 Habilidades e comportamentos que as crianças adquirem ao longo do crescimento, e que indicam estarem se desenvolvendo “normalmente”, sendo utilizados, também, para identificar atrasos ou dificuldades.

11 Períodos em que, se expostos a estímulos e experiências “adequadas”, ocorre o aprendizado de determinadas habilidades de maneira mais facilitada.

12 “Nothing comes without its world, so trying to know those worlds is crucial” (Haraway, 1997, p.37).

Além disso, o programa também pode configurar-se como um dispositivo de amortificação, ao servir à manutenção da ordem vigente, visto que não questiona a mesma, e busca o monitoramento e educação de mulheres-mães pobres, para desenvolver competências individuais em suas crianças. Processo esse que pode ser comparado ao que fala Meyer (2005), sobre a *politização contemporânea da maternidade*, em que se permite descolar processos sociais mais amplos pelos quais os problemas são gerados, para vincular soluções a partir da relação mãe-filho e do exercício de uma determinada forma de maternidade. Todavia, o paradoxo surge no momento em que se objetiva, com a inserção das políticas nesses contextos, justamente, romper com o ciclo da pobreza e demais problemas de determinações sociais.

Já as pistas e os atravessamentos foram, de maneira inesgotável e parcial, aprofundados ao longo das cenas, e circularam, em grande parte, no entorno das temáticas macrossociais indissociáveis de raça, gênero e classe, aspectos que julgo de grande importância considerar no entendimento das forças que engendram as realidades, para, inclusive, questionar sobre concepções e atuações as quais contribuem para a reprodução de opressões, e apontar para aquelas mais reparadoras ou produtoras de desvios. Meyer (2005), quando analisa algumas políticas e programas sociais brasileiros, voltados a grupos identificados como “de risco” ou vivendo em “situações de risco social”, faz um apontamento sobre a retórica eminentemente técnica e universalista que assumem, sem considerar os efeitos e a complexidade das “dinâmicas de classe, raça/etnia, gênero, ou inserção regional que estão imbricadas na produção dessas situações e relações nomeadas como sendo ‘de risco’”.

Mantém-se, apesar disso, igualmente expostos e articulados, processos microssociais e singulares, pois, como apontam Albino et al. (2021), mesmo em um tempo histórico estruturado pela desigualdade, os sujeitos buscam conduzir suas vidas, ainda que não o possam fazer de maneira totalmente deliberada, pelos processos que as configuraram, de todo modo, conferindo sentido a elas. O cuidado, como definem Tronto e Fischer (Tronto, 1993, p.103), é “tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar ‘nosso mundo’, para que possamos viver nele da melhor maneira possível”¹³ (*tradução nossa*) — uma conceituação a ser pensada especialmente nos casos onde a necropolítica e a precariedade predominam. Nesse contexto, é possível entender o ato de cuidar, como proposto por Lima e Alvarenga Filho (2018, p. 217), como “uma estratégia micropolítica de produção de resistências; de reinvenção de si e do mundo”.

13 “everything that we do to maintain, continue, and repair our ‘world’ so that we can live in it as well as possible” (Tronto, 1993, p.103).

Se aplicado um paradigma universal e homogeneizante, é possível observar contradições em meio ao cuidado produzido pelas famílias acompanhadas. No entanto, amparada por autoras feministas como Donna Haraway e María Puig de la Bellacasa, defendo como necessária a concepção de uma multiplicidade de cuidados. Advertida de que o cuidar não pode ser reduzido a uma disposição moral, nem a uma epistêmica, ou um trabalho aplicado ou afeto, pois é sempre específico, não precedendo às relações que o constituem, e não sendo necessariamente traduzível em outro contexto (Bellacasa, 2012).

Após, muitas vezes, o conceito apresentar-se como um problema, em meu fazer ação e meu fazer pesquisa, visto não intencionar defini-lo, nem afirmar sua existência ou não, nos modos de produção da vida daquelas famílias. Opto em não des-problematizá-lo, mas sim em apresentar o(s) cuidado(s), heterogêneos, com suas contradições, seus paradoxos e suas incertezas. Ou seja, o cuidado como um posicionamento e exercício ético. Assim, “não podemos avaliar a ética de um comportamento a partir da adequação ou não aos códigos prescritivos ou aos jogos de verdade que universalizam e normalizam a experiência concreta dos sujeitos” (Andrade et al., 2018, p. 74).

Essa problematização não objetiva invalidar ou descartar modelos técnicos e teóricos, afinal, saberes desta ordem são de grande importância para que ocorra o diálogo e invenções no encontro com o outro. Porém, é o “*entre*” o lugar da constituição de saberes, como menciona Tibola (2016). O que se busca, portanto, é interrogar e desestabilizar verdades, saberes-poderes no campo da produção do cuidado, para um posicionar-se ético. De acordo com Andrade et al. (2018, p. 73), “esta atitude para consigo ou este *ethos* problematizador de si que caminha na direção da produção de modos de vida não assujeitados pode também ser denominado *cuidado de si*”. E, assim, me aproximo do debate de Foucault (2004), sobre a ética do cuidado de si, em que se aposta na possibilidade de uma produção singular da/na existência, e na abertura para diferentes modos de ver, ouvir, pensar, sentir e cuidar, que escape dos processos de dominação da vida. Em relação às políticas públicas de saúde, o conceito de *cuidado de si* nos oferece um caminho de questionar a naturalização das práticas e discursos sobre o cuidado: tanto aqueles exercidos pelos/sobre os trabalhadores da saúde, quanto pelos/sobre as famílias. A exemplo do que seria a amorosidade, ou o papel da família — principalmente das mulheres e mães. Entendendo essas naturalizações como construções históricas, sociais e localizadas, frequentemente marcadas por relações de dominação. Haraway (1997), ainda, em sua concepção ontológica, nos apresenta a compreensão de que pensar é sempre pensar com muitos, a partir de muitos, pois somos feitos de relações. E que é nesse *pensar-com*, com os diversos mundos, que se pode construir possibilidades para a existência.

Finalmente, concluo o exposto sem generalizações ou respostas definitivas para as questões que surgiram ao longo da experiência, mas deslocando para novas interrogações. Empreendo provocar, com a contribuição de meu relato, a elaboração de perguntas sobre a produção de cuidado que incluam os engendramentos dos processos e as implicações de todos os agentes envolvidos, buscando, sem ilusões, respostas temporárias, verdades flexíveis, para “cuidares” coletivos e singularizados. Porém, sendo a desestabilização a oportunidade e a condição para a construção da ética, para a invenção de novas maneiras de ser e estar com o outro, de cuidar-se e de cuidar (Andrade et al., 2018), assumo como infundável o movimento de experimentação e questionamento para a temática, assim como em qualquer debate de teor ético.

Referências

- Abu-Lughod, Lila (2018). *A escrita contra a cultura*. [Trad. F. C. V. S. R. do Rego & L. Durazzo; Revisão técnica de L. Valentini]. *Equatorial*, 5(8), pp. 193-226.
- A Redenção de Cam (2022). *Wikipédia, a enciclopédia livre*.
- Albino, Chiara; Oliveira, Jainara; Melo, Mariana (2021). “Neoliberalismo, neoconservadorismo e crise em tempos sombrios”. *Editora Seriguela*.
- Andrade, Ademilde Machado et al. (2014). Visita domiciliar: validação de um instrumento para registro e acompanhamento dos indivíduos e das famílias. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, 23(1), pp.165-175.
- Andrade, Eliane Oliveira; Givigi, Luiz Renato; Abrahão, Ana Lúcia (2018). A ética do cuidado de si como criação de possíveis no trabalho em Saúde. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 22(64), pp. 67-76.
- De la Bellacasa, Maria Puig (2012). "Nothing Comes Without Its World": Thinking with Care. *The Sociological Review*, 60(2), pp. 197-216.
- De la Bellacasa, Maria Puig et al. (2023). O pensamento disruptivo do cuidado. *Anuário Antropológico*, 48(1).
- Bersani, Humberto (2018). Aportes teóricos e reflexões sobre o racismo estrutural no Brasil. *Extraprensa*.
- Butler, Judith (2019). *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica.

Colmeia, Zé (2016). *Família e Cárcere – Os efeitos da punição sobre a unidade familiar e a necessidade de inclusão*. Forense.

Conselho Nacional de Saúde (2016). *Resolução nº 510 do CNS, de 07 de abril de 2016*.

Costa, Pedro Henrique Antunes; Mendes, Kíssila Teixeira (2020a). Colonização, Guerra e Saúde Mental: Fanon, Martín-Baró e as Implicações para a Psicologia Brasileira. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 36(14), pp. 1-12.

_____. (2020b). Dialética do Fatalismo: do Fatalismo dos Indivíduos para o da Ordem. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 2(1), pp. 1808-428.

Decreto Nº 8.869, de 5 de outubro de 2016 (revogado). *Institui o Programa Criança Feliz*. Presidência da República. Brasil.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1980). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.

_____. (1995). Introdução: Rizoma. In *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 1). São Paulo: Editora 34.

Emicida (2015). *Mãe*. [música Emicida Oficial VEVO]

Federici, Silvia; Cox, Nicole (2020). *Contra-atacando desde a cozinha. Salários para o trabalho doméstico: uma perspectiva sobre o capital e a esquerda*. Terra Sem Amos.

Fernandes, Kelly Cristina; Garcia, Daniela Fontes (2021). *Teatro Social dos Afetos*. Editora da Autora.

Ferreira, Regina; Ferriani, Maria das Graças; Mello, Débora F.; Carvalho, Isabel P.; Cano, Marilza A.; Oliveira, Luciana A. (2012). Análise espacial da vulnerabilidade social da gravidez na adolescência. *Cadernos de Saúde Pública*, 28(2), pp. 313-323.

Fonseca, Claudia (2019). “Algumas reflexões em torno do ‘abandono materno’”. In C. Fonseca, *Leituras de resistência: corpo, violência e poder*. Porto Alegre: Editora Mulheres.

Fonseca, Tania Mara Galli.; Costa, Luis Artur (2013). As durações do devir: como construir objetos-problema com a cartografia. *Fractal: Revista de Psicologia*, 25(2), pp. 415-432.

Foucault, Michel (2004). *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (2014). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes.

Garcia, Adir; Yannoulas, Silvia Cristina (2017). Educação, pobreza e desigualdade social. *Em Aberto*, 30(99), pp. 21-41.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo (2003). Como trabalhar com "raça" em sociologia. *Educação e Pesquisa*, 29(1), pp. 93-107.

Haraway, Donna J. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.

Klein, Carin (2012). Educação de mulheres-mães pobres para uma "infância melhor". *Revista Brasileira de Educação*, 17(51), pp. 647-748.

Lei Estadual Nº 12.544, de 3 de julho de 2006. *Institui o Programa Primeira Infância Melhor – PIM – e dá outras providências*. Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul.

Lei Federal Nº 13.257, de 8 de março de 2016. *Dispõe sobre as políticas públicas para a primeira infância*. Presidência da República. Brasil.

Lima, Antonio; Alvarenga Filho, José Rodrigues (2018). A potência do cuidado: uma experiência no sistema prisional de Pernambuco. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38(2), pp. 117-130.

Martin-Baró, Ignacio (2017). O latino indolente: caráter ideológico do fatalismo latino-americano. In F. Lacerda Júnior (org.), *Crítica e libertação na Psicologia*. Petrópolis: Vozes.

Menezes, Gabriela; Lopes, Violeta (2020). *Encarceramento feminino no Brasil e nos Estados Unidos: o que dois dos países que mais encarceram no mundo têm em comum?*. Instituto Terra, Trabalho e Cidadania.

Menezes, Gabriela; Pereira, Violeta (2020). *Infopen Mulheres 2017: encarceramento feminino em SP e marcadores sociais da diferença*. Instituto Terra, Trabalho e Cidadania.

Meyer, Dagmar E. E. (2005). A politização contemporânea da maternidade: construindo um argumento. *Revista Gênero*, 6(1), pp. 81-104.

Passos, Eduardo; Kastrup, Virgínia (2013). Sobre a validação da pesquisa cartográfica: acesso à experiência, consistência e produção de efeitos. *Fractal: Revista de Psicologia*, 25(2), pp. 391-414.

Paulon, Simone M. A.; Romagnoli, Roberta C. (2010). Pesquisa-intervenção e cartografia: melindres e meandros metodológicos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 10(1), pp. 85-102.

Pereira, Everton Luís (2016). Famílias de mulheres presas, promoção da saúde, e acesso às políticas sociais no Distrito Federal, Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 21(7), pp. 2123-2134.0

Portal de Dados do Ministério da Justiça (2017). *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen)*. Brasil.

Primeira Infância Melhor (2021). *O que é o PIM?* Ministério da Saúde.

Racionais MC's (1997). *Sobrevivendo no Inferno*. [Álbum Costa Nostra].

Roncolato, Murilo (2018). "A tela 'A Redenção de Cam' e a tese do branqueamento no Brasil". *Nexo Jornal*, 14 de julho.

Silva, Amanda Daniele (2015). *Mãe/mulher atrás das grades: a realidade imposta pelo cárcere à família monoparental feminina*. Cultura Acadêmica. [E-book].

Tibola, Talita (2016). Cuidado com dissenso: pensando mobilizações político-artísticas no Rio de Janeiro a partir de uma ética-prática do cuidado. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João del Rei, 11(1), pp. 185-199.

Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York and London: Routledge.

Recebido em 06 de junho de 2024.

Aceito em 13 de novembro de 2024.

O cuidado desnatura(liza)do: relatos e reflexões a partir de experiências no trabalho em saúde com famílias atravessadas pelo cárcere

Resumo

O artigo tem como temática o cuidado com famílias, em situação de vulnerabilidade social, que possuem algum vínculo com o cárcere. Busca-se refletir a produção do cuidado, a partir das experiências em um estágio realizado entre os anos de 2019 e 2021, em uma política pública voltada à primeira infância. São desenvolvidas cenas ensaísticas a respeito de alguns encontros, permitindo aprofundar elementos que os permeiam, revelando uma variedade de contradições e atravessamentos à perspectiva de cuidado em saúde. Na busca cartográfica das forças constituintes de alguns elementos e em considerar as complexidades da realidade, convocam-se debates, principalmente, de raça, classe e gênero. Problematizo, assim, uma discursividade excessivamente técnica e universalista a respeito do cuidado, apostando na possibilidade de uma produção singular da existência. Concebe-se o cuidado, então, enquanto construção ética, que se produz/inventa por meio da desestabilização de verdades colonizadoras.

Palavras-chave: Cuidado; Famílias; Gênero; Cárcere; Política Pública; Saúde.

The denatured(lized) care: reports and reflections based on experiences in health work with families affected by prison

Abstract

The article's theme is caring for families, in situations of social vulnerability, who have some connection with prison. The aim is to reflect the production of care, based on experiences in an internship carried out between 2019 and 2021, in a public policy aimed at early childhood. Essay scenes are developed about some encounters, allowing us to delve deeper into the elements that permeate them, revealing a variety of contradictions and obstacles to the perspective of health care. In the cartographic search for the constituent forces of some elements and in considering the complexities of reality, debates are convened, mainly on race, class and gender. I thus problematize an excessively technical and universalist discursiveness regarding care, betting on the possibility of a singular production of existence. Care is conceived, then, as an ethical construction, which is produced/invented through the destabilization of colonizing truths.

Keywords: Care; Families; Gender; Prison; Public Policy; Health.

Os espíritos e o virtual: um experimento etnográfico de tradução com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há sobre cosmologia e a pandemia de covid-19

Pedro Paulo Valerio Vaz

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal do Rio Grande do Sul

<http://orcid.org/0000-0001-9617-8580>

pedroovalerio@gmail.com

Introdução

Este texto buscará apresentar um experimento etnográfico de tradução, conceitual e semântico, junto à exposição do funcionamento do mundo kaingang e, mais especificamente, com a exposição do mundo para o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há. Como será exposto durante o artigo, para o *kujà*, existe uma relação íntima entre a pandemia de covid-19 e os espíritos (*kuprĩg*) que habitam o lado invisível do cosmos, o que não permite que o processo pandêmico seja analisado sem levar em consideração as ações dos entes invisíveis que compõem o que existe. Partindo desse ponto, o texto buscará, de forma contextualizada, expor como se deu a relação entre os espíritos e pandemia, sempre ao lado das palavras do *kujà*¹, na busca de ser o mais fiel possível aos seus argumentos, mas também na busca de complexificá-los através da comparação com as palavras de outros Kaingang, acessadas de forma indireta em outras etnografias já construídas com os Kaingang.

1 *Kujà* é a noção kaingang que se refere aos xamãs. Ela será utilizada durante todo o texto em substituição à noção de xamã.

O argumento central deste artigo é que o regime conceitual dos Kaingang, mais especificamente, o regime conceitual do *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, “pode ser traduzido” (Cesarino, 2018, p. 284) através do regime conceitual do filósofo Manuel DeLanda² (2013), que opera pela diferença entre o atual e o virtual. Por consequência desse argumento, o texto está alinhado aos pressupostos teóricos da virada ontológica, principalmente de seu desenvolvimento feito por Eduardo Viveiros de Castro (2014), Martin Holbraad, e Morten Axel Pedersen (2017) e Pedro Cesarino (2018). E, por isso, será partindo das problematizações da virada ontológica que o texto buscará, através de um experimento de tradução, expor o processo pandêmico.

Para realizar o experimento de tradução mencionado acima, o texto será dividido em quatro partes principais. Na primeira parte, será apresentada uma breve problematização da virada ontológica instrumentalizada por este texto, através dos argumentos dos pesquisadores já citados acima, na busca de se estabelecer alguns dos pressupostos teóricos e práticos deste movimento teórico. Na segunda parte, será exposta uma descrição de como se deram os encontros com o *kujà* Jocemar Kãka Há no trabalho de campo, acompanhada por um retrato de sua vida atual, destacando-se seus laços familiares e o contexto em que vive.

Em sua terceira parte, o texto apresentará uma problematização sobre a noção de virtual através de Manuel DeLanda (2013). Além disso, haverá uma reflexão sobre a noção de virtual na antropologia. Para isso, serão apresentados principalmente os argumentos de Eduardo Viveiros de Castro (2006), no artigo *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos* (2006), e de Pedro Pitarch (2018), no artigo *A linha da dobra: ensaio de cosmologia mesoamericana* (2018), como também será proposta uma aproximação entre os estudos antropológicos realizados com os Kaingang (Crépeau, 2015) e as problematizações da noção de virtual na antropologia.

Na quarta parte, a maior e mais importante entre todas as partes deste texto, que se estenderá por alguns subtítulos, serão expostas diretamente as palavras de Jocemar Kãka Há com relação ao processo pandêmico, através de uma complexa metáfora criada pelo *kujà* para tornar inteligíveis seus pensamentos sobre a covid-19. Nessa última parte, as palavras de Jocemar Kãka Há serão acompanhadas de perto, para que se torne

2 Manuel DeLanda (2013) é um filósofo com forte influência de Gilles Deleuze (2018) e ainda pouco conhecido na antropologia. Porém, no âmbito da filosofia, o estudioso é amplamente reconhecido como um dos principais cooperadores do movimento teórico realista (Bryant, 2011). Na antropologia, Pedro Cesarino (2018) utilizou-se das ideias do teórico para propor uma tradução do xamanismo marubo através de seus conceitos, assim como Eduardo Viveiros de Castro (2015) também já o citou rapidamente de forma elogiosa no livro *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (2015, p. 115).

possível uma problematização contextualizada do processo pandêmico, com o auxílio da literatura etnológica relacionada ao tema do xamanismo kaingang. O trabalho *“Os kujà são diferentes”*: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro (2005), do antropólogo Rogério Reus Gonçalves Rosa (2005), será nossa principal referência.

O perspectivismo como método

Entre as várias teorias possíveis de serem instrumentalizadas para buscar compreender os Kaingang, neste artigo, a teoria e a prática da qual estamos mais próximos é o perspectivismo, dos antropólogos Eduardo Viveiros de Castro (2018) e Tânia Stolze Lima (1996)³, com ênfase em sua problematização e aplicação enquanto método de tradução. A busca do controle de um equívoco guia o método antropológico quando a teoria de base da pesquisa é a perspectivista (Viveiros de Castro, 2018, p. 251). Isso porque existe um abismo, ou melhor dizendo, uma distância ontológica⁴ entre o antropólogo e o outro, pois o antropólogo e o outro situam-se em regimes conceituais distintos, o que implica também em pressupostos ontológicos divergentes, o que é uma das consequências das bases teóricas perspectivistas em sua aplicação no trabalho prático da etnografia (Holbraad, 2003).

As condições de aproximação à problematização desse abismo ontológico podem ser definidas teoricamente com o perspectivismo da seguinte maneira: o *slogan* diz que devemos nos desviar do multiculturalismo e nos apoiar no multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2014, p. 379). Esse argumento carrega, como uma de suas consequências, a perturbação do método antropológico hegemônico que se sustenta na afirmação de que existe uma natureza comum e única, contrastada com a existência de culturas particulares e múltiplas. Isso porque o perspectivismo, ao propor uma inversão do modelo metodológico, aponta para a existência de múltiplas ontologias às quais uma epistemologia comum se refere. Assim, o multinaturalismo propõe uma “epistemologia constante, ontologia variável” (Viveiros de Castro, 2014, p. 379).

3 O perspectivismo é uma teoria antropológica desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2014) e Tânia Stolze Lima (1996) que, nas últimas décadas, gerou muitos efeitos na etnologia ameríndia. Neste texto, assumiremos alguns pressupostos derivados dessa teoria, principalmente dos argumentos de Eduardo Viveiros de Castro (2014).

4 De forma resumida, neste texto, a noção de ontologia se refere à estrutura do que existe, que é proposta por certo regime conceitual (Holbraad & Pedersen, 2017).

Os mundos dos outros ficaram por décadas escondidos dos antropólogos, por trás do relativismo cultural, mas estavam logo abaixo de seus narizes e, de tão próximos, chegavam a tocá-los. No entanto, logo após ser tocado pelo mundo do outro, os antropólogos os apontavam como irreal, sempre recorrendo ao mundo objetivo da ciência moderna hegemônica para estabelecer o solo comum por onde andam os humanos, ou melhor, para estabelecer aquilo que existe para os humanos. É exatamente esse movimento que buscará ser evitado neste trabalho. Nesse sentido, o perspectivismo impõe menos um abandono ou uma ruptura com a prática antropológica anterior do que uma ampliação de seu alcance (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 8). Então, o antropólogo, em seu trabalho, torna-se apto a perceber e problematizar para além das epistemologias dos outros e pode indiretamente – pois sempre através de seu próprio regime conceitual (Holbraad, 2003, p. 45) – olhar também para as ontologias dos outros.

Dessa forma, no sentido da antropologia acima exposto, será proposto um experimento etnográfico de tradução, no qual, em um primeiro momento, suspendem-se as operacionalizações de nossos conceitos hegemônicos, embasados na dicotomia humano/natureza, e que, através de um exercício de comparação com os conceitos kaingang, busca criar uma perturbação em nossa linguagem conceitual (Cesarino, 2008, p. 11). Sendo assim, a estratégia deste artigo inicialmente coloca a tradução em uma espécie de suspensão, tanto a parte conceitual quanto a porção do campo semântico, para que se torne possível uma alteração determinada pelo pensamento do outro.

Sendo assim, se traduzir significa, neste texto, sobretudo alterar, trata-se de um experimento etnográfico no qual as dissonâncias entre os regimes conceituais, do antropólogo e do outro, são tão ou mais importantes que suas ressonâncias (Viveiros de Castro, 2014, p. 407). A suspensão, exposta acima, é apenas o primeiro momento, pois, obrigatoriamente, é preciso escolher um regime conceitual para traduzir e também o expor de forma inteligível, principalmente com relação aos seus pressupostos ontológicos, para então os alterá-los (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 12). Nesta pesquisa, será escolhido para a tradução o regime conceitual de Manuel DeLanda (2010, 2013), exposto principalmente em seus livros *Deleuze: history and science* (2010) e *Intensive Science and virtual philosophy* (2013), que opera pela diferença atual e virtual.

Os encontros com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há

Este artigo é o resultado, principalmente, das experiências vividas por mim enquanto observador participante com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há⁵. Minhas primeiras conversas com o *kujà* começaram no último mês do ano de 2022, pelo aplicativo *WhatsApp*, veículo no qual as conversas continuam se desenvolvendo. Em 2023, encontrei o *kujà* quatro vezes presencialmente, sendo duas vezes na Terra Indígena Nonoai, onde o *kujà* atualmente vive junto à sua esposa Cristina Salvador. O primeiro encontro foi realizado entre os dias 5 e 13 de janeiro, e o segundo, entre os dias 6 e 16 de outubro. Em outras duas oportunidades, encontramos-nos na cidade de Porto Alegre, uma entre os dias 19 e 28 de março. Na ocasião, o *kujà* deslocou-se até a capital do Rio Grande do Sul para tentar vender seus artesanatos, quando pude acompanhá-lo na maioria de seus dias pela cidade. Na segunda vez, encontramos-nos também em Porto Alegre, no começo do mês de novembro, entre os dias 8 e 12, durante o “Encontro dos *kujà*”⁶, que ocorreu na Terra Indígena Morro do Osso.

Jocemar Kãka Há tem um sobrenome que significa “vento bom” e nasceu no ano de 1983. Atualmente, é casado com Cristina Salvador, com quem possui um filho que nasceu no ano de 2023, em meados de outubro. O *kujà* também já vivenciou outro casamento, realizado com outra mulher, na Terra Indígena Kondá, com quem tem mais dois filhos. Em seu período na Terra Indígena Kondá, ele exerceu a função de professor bilíngue (kaingang/português). É importante destacar que ele pertence a uma importante família kaingang, reconhecida por ser uma família de *kujà*. Isso porque ele é filho de Pedro Pó Mág e Rosalina Cadete e neto de Jorge Garcia e Maria Kóri. Como será exposto durante este texto, seu avô, o *kujà* Jorge Garcia, já tem uma longa história de trabalho com o antropólogo Rogério Rosa (2005), que foi exposta em sua tese intitulada “*Os kujà são diferentes*” (2005). Uma parte importante deste artigo será construída através do contraste entre as ideias de Jocemar Kãka Há e seu avô, para apontar as semelhanças e também as muitas diferenças entre os argumentos dos *kujà*.

5 Desde os primeiros encontros com Jocemar Kãka Há, foram realizadas gravações em áudio que somam mais de doze horas de conversas. De forma geral, nessas gravações, o antropólogo partia de um pré-roteiro com alguns temas já escolhidos e, durante a conversa, o *kujà* guiava as problematizações que se desenvolviam em um trabalho conjunto. Desde o final de 2022, também é mantida uma conversa pelo aplicativo *WhatsApp*, por onde vários temas já foram discutidos, com ênfase na pandemia de covid-19. Todas as citações das palavras do *kujà* nesse texto são derivadas dessas duas fontes de contato.

6 O “Encontro dos *kujà*” é realizado pelos Kaingang na cidade de Porto Alegre há mais de duas décadas, de forma constante, normalmente uma vez ao ano. Nesse encontro, rituais são realizados pelos principais *kujà*, e grupos de diferentes aldeias também executam seus cantos e danças para o público não indígena.

Enquanto mantinha contato com o *kujà*, pude notar que Jocemar Kãka Há consegue seu sustento através de trabalhos esporádicos nas lavouras da região, além da venda de artesanatos que ele realiza em variadas cidades do entorno, sendo que esse último meio de obter renda intensificou-se nos últimos meses. Há mais de 4 anos, o *kujà* vive com sua esposa Cristina Salvador em uma grande casa de madeira, comprada por seu pai há cerca de 15 anos, que fica na região da Terra Indígena Nonoai, no setor chamado de Bananeira. Sempre bem-humorado, o *kujà* passa seus dias fazendo artesanato e cuidando dos animais de sua casa, tanto os animais para companhia, como cachorros e gatos, como os para alimentação, como galinhas e porcos⁷. Durante os dias, o *kujà* se mantém conversando e dando conselhos aos muitos outros Kaingang, que sempre estão de passagem pelo local. O *kujà*, nessas conversas, sempre assume uma posição professoral. Ele tem uma vitalidade acima do comum e passa todo o dia sempre com uma alta disposição para suas tarefas e para ajudar nas tarefas das pessoas de seu convívio.

Os Kaingang fazem parte da família Jê, do tronco Macro-Jê, e integram as sociedades indígenas Jê Meridionais. Segundo as últimas estimativas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existem quase quarenta mil pessoas da etnia kaingang, que se dividem em 38 territórios indígenas, que, somados, contam aproximadamente trezentos mil hectares, como expõe a agência de jornalismo Amazônia Real (2020). Esse povo indígena habita entre a cidade e a floresta e está espalhado por quatro estados brasileiros, sendo eles Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina e São Paulo. Este texto irá se concentrar na pesquisa com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, que habita a Terra Indígena Nonoai, que fica no norte do Estado do Rio Grande do Sul.

O xamanismo kaingang e o virtual

Quanto ao modo de abordar o xamanismo, estamos ao lado dos argumentos de Pedro Cesarino (2018), apresentados no texto *Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios* (2018). Como afirma Pedro Cesarino (2018, p. 284), os xamanismos são cosmologias que podem ser traduzidas através de regimes conceituais realistas que operam pela diferença entre o atual e virtual, mais especificamente com o regime conceitual realista do filósofo Manuel DeLanda (2010, 2013). Com uma tradução do xamanismo por meio de um regime conceitual realista, queremos sugerir um modo de

7 Em seus relatos, Jocemar Kãka Há não mencionou se os animais que convivem diariamente nas casas com as pessoas possuem espíritos. Da mesma forma, nos trabalhos etnográficos com os Kaingang (Nimuendajú, 1993; Rosa, 2005), os autores dão ênfase ao fato de que são os animais da “floresta virgem” que, em geral, possuem espíritos.

traduzir que impõe que tanto o lado atual do mundo, o lado habitado pelos seres humanos e os não-humanos, assim como lado virtual do mundo, o lado habitado pelos espíritos, existem independentemente do disparo de algum sujeito, seja *kujà* ou um não *kujà*, ou seja, estamos, deste modo, sugerindo que o sujeito não é uma entidade metafísica central para o pensamento kaingang (Cesarino, 2018, p. 284). Essa realidade do xamanismo, ou seja, essa independência ontológica da cosmologia, parece traduzir bem o que foi ouvido por mim em campo e também o que foi encontrado por mim na literatura kaingang sobre xamanismo.

Logo, o regime conceitual realista, instrumentalizado neste texto, não parte da diferença entre o observável e o não observável para traçar a diferença entre o real e o irreal, como a maioria das filosofias das últimas décadas (DeLanda, 2013, pp. xii-xiii). Em vez disso, concede à realidade total autonomia com relação ao sujeito e, assim, propõe que a realidade é formada pelo atual, que é sua parte visível, e pelo virtual, que é sua outra parte invisível (DeLanda, 2010, p. 116). Como Manuel DeLanda (2010, p. 91) explica, o virtual é real, ao mesmo tempo que não é atual. A partir desta lógica, pode-se afastar de uma dicotomia entre o real, enquanto o observável, e o irreal, enquanto aquilo que não se observa, pois o observável é tão real quanto aquilo que não se observa. Sendo assim, parte da realidade não é observável, mas nem por isso é menos real. Com este passo, a diferença ontológica primeira não é mais entre aquele que observa e aquilo que é observado, mas a diferença é como arremessada no mundo, dividindo-o em dois lados, igualmente reais: o atual e o virtual.

Como o filósofo Manuel DeLanda (2010) desenvolve, o virtual é uma categoria ontológica que permite pensar uma realidade com um corte que a atravessa de ponta a ponta, um corte transversal, no qual, de um lado, é o atual e, do outro, o virtual; e onde essas duas dimensões mantêm uma relação dinâmica de influência recíproca (DeLanda, 2010, p. 104). Logo, com o regime conceitual de Manuel DeLanda (2010, p. 104), perde-se a hierarquia entre quem observa e o que é observado, mas ganha-se a relação dinâmica entre dois planos ontológicos, o atual e o virtual, o plano de referência e o plano de imanência, que estão em constantes movimentos de atualizações e virtualizações. Os movimentos de atualização são aqueles nos quais um ente que compõem o virtual se manifesta no plano atual, enquanto os movimentos de virtualização são aqueles de direção contrária, nos quais entes do atual vão em direção ao plano virtual, movimentos que expõem como o lado virtual e o atual se encontram implicados (DeLanda, 2010, p. 105).

Na antropologia, essa problematização exposta acima é desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2006), no texto *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos*

espíritos (2006). Nesse texto, o autor propõe que, para os indígenas, o lado (normalmente) invisível do mundo, o lado dos espíritos, é tão real quanto o lado visível e também propõe que este lado (normalmente) invisível, o lado virtual, que é composto por espíritos, é, ao mesmo tempo, anterior e paralelo ao lado visível, o lado atual do mundo. Como argumenta Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 325), os espíritos são usualmente invisíveis, mas não sempre, pois os xamãs têm a capacidade de enxergá-los de maneira relativamente controlada no contexto das atividades xamânicas, em comparação com as pessoas não xamãs, que percebem os espíritos de forma imprevisível apenas em situações específicas, como em caminhadas por florestas.

Como é sabido, esses argumentos são propostos por Eduardo Viveiros de Castro (2006) na esteira da famosa definição de Claude Lévi-Strauss (1990) sobre o que são os mitos. Como o antropólogo francês resumiu de forma precisa, os mitos referem-se ao “tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss, 1990, p. 178). Como longa literatura ameríndia afirma, este é o tempo em que os personagens são animais (não humanos) demais para serem humanos, ao mesmo tempo que são humanos demais para serem animais (não humanos). Na trilha do antropólogo francês, Eduardo Viveiros de Castro (2006) afirma que devemos traduzir conceitualmente o tempo dos mitos enquanto uma “condição pré-cosmológica virtual” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323) a qual, através de um processo de atualização, estabeleceu-se enquanto o cosmos de hoje, o cosmos atual, no qual animais (não humanos) e humanos estão separados, não se confundindo mais. E mais, como Eduardo Viveiros de Castro (2006) defende, por debaixo do lado visível do mundo, continua a existir um “turbulento fluxo” (Viveiros de Castro, 2006, p. 324) de espíritos que permanecem sempre virtualizados. Ou seja, o antropólogo propõe que esse tempo dos mitos não seja apenas anterior, mas paralelo ao lado atual, pois nem todas as virtualidades passaram pelo processo de atualização.

Nesse sentido, o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há diz o seguinte: “Os animais falavam, falavam nas antigas, antigamente eles falavam, depois a gente surgiu e eles pararam de certo. E hoje eles não falam mais”. Essas considerações do *kujà* kaingang foram construídas enquanto conversávamos sobre algumas narrações que ele expôs, às quais ele dá o nome de *Ki hã ke* (verdades)⁸. Essas narrações, na maioria das vezes, expõem uma aventura de dois entes, como Jocemar Kãka Há diz, um tigre (*mĩg*) e um macaco (*kajêr*), dois entes míticos pela floresta, onde outros animais podem estar incluídos, como o pica-pau, a anta, entre outros, e que acontece em um tempo quando os animais ainda falavam. Como o *kujà*

8 Todas as palavras em língua kaingang do texto foram transcritas pelo *kujà* Jocemar Kãka Há e, predominantemente, elas seguem a convenção linguística proposta pelo dicionário de Úrsula Wiesemann (2011).

diz, essas histórias aconteceram e não são invenções das pessoas, mesmo que a maioria dos Kaingang não *kujà* as considere assim.

O antropólogo Robert Crépeau (2015), no artigo *Les animaux obéissent aussi à la religion* (2015), aponta diretamente para esse tipo de narração exposta no parágrafo anterior e também mostra outras histórias dos Kaingang, tratadas como eventos dos tempos dos antigos, nas quais os animais são os protagonistas. O antropólogo mostra como em algumas narrações os animais são considerados os entes que ensinaram aos kaingang grande parte dos rituais e de seus conhecimentos. Por exemplo, existem os animais que roubaram tanto o fogo como a água para que os Kaingang pudessem ter acesso, assim como também foram os animais que realizaram o primeiro *kiki*, o ritual funerário mais conhecido entre os Kaingang de hoje (Crépeau, 2015). Em nossa tradução conceitual, essas considerações tratadas acima apontam para o lado virtual do cosmos, ao qual o lado atual do mundo de hoje é ligado umbilicalmente.

A respeito do paralelismo do virtual, Jocemar Kãka Há explica que continua tendo acesso aos espíritos através de seus sonhos, os *věnh pėti*, e de suas meditações, termo muito usado pelo *kujà*, que pode ser explicado por duas palavras kaingang: *to jykrém* (pensar) e *ki ģmã* (ouvir). Para o *kujà* kaingang, a noção *to jykrém* (pensar) contrasta com *ki ģkrén* (lembrar), pois enquanto a primeira refere-se a uma escala temporal mais associada ao presente e ao futuro, a segunda está mais relacionada ao passado. No caminho dos argumentos de Pedro Pitarch (2018, p. 137), nossa proposta é que os sonhos e as meditações são operações de virtualização realizadas pelo *kujà* que permitem a transição entre os lados atual e o virtual do cosmos, respectivamente “o anverso e o reverso” (Pitarch, 2018, p. 131). Ou seja, tais operações permitem ao *kujà* o acesso ao lado (normalmente) invisível do cosmos, que é habitado pelos espíritos⁹.

Nesse sentido, o *kujà* disse que, em seus sonhos e meditações, os animais ainda falam. Segundo ele, também em sonhos de pessoas não *kujà*, os animais podem falar; entretanto, quando isso acontece entre os Kaingang, as pessoas não *kujà* têm medo e não gostam de conversar sobre isso, sendo este um tema sobretudo para os *kujà*. Nesse ponto, é importante destacar que, mesmo que Jocemar Kãka Há aponte para os espíritos de animais, sua interação principal ocorre com os espíritos de humanos. Ou seja, seu xamanismo é menos relacionado à interação entre ele e os espíritos de animais, e mais vinculado à interação entre ele e os espíritos de outros humanos.

9 O antropólogo Pedro Pitarch (2018) realiza sua pesquisa com os povos indígenas mesoamericanos e propõe “analogias têxteis, tais como tecer/destecer, dobrar/desdobrar, embrulhar/desembrulhar” (Pitarch, 2018, p. 135) para se pensar as operações de atualização e virtualização. Com relação ao xamanismo de Jocemar Kãka Há, nossa proposta é manter os termos atualização e virtualização.

Ainda no sentido do paralelismo do virtual, Jocemar Kãka Há explica que hoje ainda existe um lado dos espíritos que: “está por trás do que a gente vê” (*ĕg nĕn vĕg mŭ pãte*) e, ao mesmo tempo, também está: “entre nós mesmos” (*Ēg kã mĕ*). Esse apontamento foi feito pelo *kujà* quando estávamos conversando no Parque Municipal Maurício Sirotsky Sobrinho (Parque Harmonia) de Porto Alegre, onde vários Kaingang estavam alojados na época para vender seus artesanatos pela cidade. Nessa conversa, disse-me que espíritos rondavam o acampamento, andando por todos os seus cantos, e, assim, protegem os Kaingang que ali estavam hospedados, e que eles eram, ao mesmo tempo, visíveis para os *kujà* e invisíveis para os não *kujà*.

Com relação à existência dos espíritos neste mundo, o *kujà* oferece pontos importantes de sua cosmologia para este texto. Vejamos as palavras de Jocemar Kãka Há:

Existem espíritos mesmos que são da cidade, que vivem na cidade ali, e existem espíritos também que vivem nos desertos, tanto os bons como os ruins, na aldeia também, na floresta, nos rios, nas montanhas, tudo tem uma força espiritual (J. Kãka Há, 2023).

A partir destas palavras, pode-se propor que, para Jocemar Kãka Há, os espíritos estão espalhados por todos os lugares que existem, pois é como se um lado (normalmente) invisível permeasse toda a realidade. Ou melhor, existe um lado invisível que corta transversalmente o lado visível do mundo e se encontra incrustado nele (Pitarch, 2018, p. 136). Nesse sentido, nossa sugestão é a de que o lado atual (anverso) e o lado virtual (reverso) não estão separados por uma distância geométrica, mas que se referem a estados ontológicos diferentes (Pitarch, 2018, p. 132). Ou seja, mesmo que as pessoas estejam na cidade, apenas isso não garante o acesso aos espíritos. Da mesma forma, para aqueles que estão no deserto, a localização por si só não é o suficiente para acessar o lado dos espíritos, já que o acesso não depende de um deslocamento geométrico de aproximação, mas sim de uma operação de virtualização ou atualização.

Então, ter acesso aos espíritos é, sobretudo, ter um controle sobre essas operações. Ou seja, não é uma questão de localidade, isto é, de um deslocamento geométrico pelo atual, mas sim, por exemplo, de uma operação de virtualização, na qual um ente que compõe o atual se virtualiza e, logo, manifesta-se no lado virtual, o que Jocemar Kãka Há faz em sonhos e meditações, quando realiza um movimento em direção ao lado virtual. Ou, então, por exemplo, o acesso aos espíritos pode ocorrer através de uma operação de atualização, na qual um espírito que compõe o virtual se atualiza, ou seja, um espírito manifesta-se localmente no lado atual com a cooperação de um *kujà* ou não.

Por mais que Jocemar Kãka Há tenha narrado episódios de atualizações realizados por outros *kujà*, nos quais eles trazem espíritos do virtual para o atual, sobretudo em episódios nos quais eles conduzem cada qual seu próprio *jagrê* (espírito-guia) para o atual (visível), Jocemar Kãka Há nunca os presenciou diretamente, mas soube sempre através de relatos. Vale ressaltar que os *jagrê* são espíritos responsáveis por auxiliar os *kujà* em seus serviços, e apenas esses normalmente estabelecem relações com eles (Rosa, 2005).

Do particular ao geral

A literatura etnológica kaingang aponta para a existência de diferentes entes invisíveis para os Kaingang (Baptista da Silva, 2002; Cimbaluk, 2018; Crépeau, 2015; Rosa, 2005; Tommasino, 1995; Veiga, 2000), os famosos “espíritos”, como a etnologia os traduz de forma hegemônica. Para Jocemar Kãka Há¹⁰, os diferentes entes pertencem a uma categoria genérica chamada de *kuprĩg* (espíritos) e podem ser divididos entre os *vẽnh-kuprĩg* (duplo dos mortos), *kãnhvég* (duplo dos vivos), *jagrê* (ser de criação/espírito-guia), *tãn* (espírito donos dos não humanos¹¹) e *topẽ* (deus). Já com relação às diferentes regiões e dimensões da sua cosmologia, o *kujà* propõe a existência de três patamares verticais: o de baixo, chamado *nũgme*, traduzido pelo *kujà* como “lugar dos mortos”, região composta pelos *vẽnh-kuprĩg* (duplo dos mortos); o médio, que o *kujà* chamava habitualmente de “terra”, mais habitado pelos *kanhveg*, os *jagrê* e os *tãn*, e o de cima, o *kaikã*, normalmente chamado de “céu”, em outros momentos de “espaço”, que é habitado pelos *kuprĩg* de forma geral.

Esse mesmo esquema vertical foi encontrado por Rogério Rosa (2005). E mais, no nível médio, o *kujà* especifica duas regiões diferentes; a uma, ele dá o nome de “floresta virgem”, que, em língua kaingang, é a *Nãn kóken ja yũ*, que, em uma tradução literal para a língua portuguesa, feita pelo *kujà*, significa a “floresta que não foi destruída”. A outra região do patamar médio é a própria casa, que, em língua kaingang, é a *ĩn*. Nesse sentido, a cosmologia do *kujà* também se aproxima da proposta por Rogério Rosa (2005), com a

10 É importante ressaltar que essa categorização não é constante entre os Kaingang e, na literatura (Rosa, 2005; Tommasino, 1995; Veiga, 2000), outros antropólogos destacam a existência de diferentes tipos de espíritos.

11 Propõe-se uma diferença dos entes (normalmente) invisíveis entre duplos e espíritos. Essa diferença é imposta por mim, na busca de jogar luz sobre os argumentos do *kujà*. Os duplos, sejam dos vivos ou dos mortos, se referem a um ente invisível singular relacionado diretamente a alguém que habita ou habitou o atual. Ou seja, se a pessoa está viva, ela tem um duplo do vivo (*kãnhveg*) e, se morta, tem um duplo do morto (*vẽnh kuprĩg*). Enquanto isso, os espíritos, sejam os espíritos-guias (*jagrê*) ou os espíritos-donos (*tãn*), não têm necessariamente uma relação direta com alguém que habita ou habitou o atual segundo o *kujà*, sendo, na maioria das vezes, caracterizados enquanto vários, múltiplos.

diferença de que, no patamar médio, o *kujà* não se refere ao “espaço limpo” (Rosa, 2005, p. 163), uma terceira região do patamar médio proposta pelo antropólogo.

Nas próximas páginas, este texto buscará expor, por meio de uma reflexão tradutiva, com problematizações conceituais e semânticas, uma narração específica do *kujà* Jocemar Kãka Há, que expõe o processo da pandemia de covid-19 através de uma relação dinâmica entre um lado visível do mundo, constituído de humanos e de não humanos, e o lado (normalmente) invisível, o lado dos espíritos, ou seja, respectivamente, os eventos atuais e virtuais. A imposição da noção de evento, ou seja, a imposição da existência de eventos atuais e eventos virtuais, quer propor que ambos os lados do cosmos igualmente existem. Com este passo, visa-se evitar que o lado dos espíritos seja compreendido enquanto uma memória ou algo do foro íntimo do indivíduo, como alguma espécie de imagem mental ou uma introspecção, e busca-se colocar os espíritos fora do sujeito (Shiratori, 2013, p. 34).

Os eventos atuais são aqueles que acontecem do lado que todos têm acesso, sejam os *kujà*, os indígenas não *kujà* ou mesmo os não indígenas; é o lado que existe para o qual o *kujà* dá o nome de “nosso lugar”, que, em língua kaingang, se diz *Eg jamã*. Enquanto isso, os eventos virtuais são os que acontecem do lado do mundo habitado pelos espíritos, ao qual o *kujà* dá o nome de “junto com os espíritos”, que, em língua kaingang, se diz *vẽnh kuprĩg mré ke*, ao qual usualmente apenas os *kujà* têm acesso. Com o objetivo de buscar ser fiel às palavras do *kujà* através de uma instrumentalização do par atual (anverso) e virtual (reverso), propõe-se que tanto o *nũgme* como o patamar terrestre, como o *kaikã*, têm um lado virtual e um lado atual, que são respectivamente, o lado virtual *vẽnh-kuprĩg mré ke* (junto com os espíritos) e o lado atual *êg jamã* (nosso lado).

Por exemplo, esse ponto pode ser visto na diferença que Jocemar Kãka Há faz entre os *kujà* e os não *kujà*. Para Jocemar Kãka Há, as pessoas não *kujà*, de forma geral, apenas têm acesso a um lado do que existe, o *êg jamã* (nosso lugar), e assim ficam presos em uma vida incompleta, que, para o *kujà*, se resume às várias tarefas do dia a dia, como a alimentação e as atividades ligadas ao artesanato, ou seja, as relações intra-humanas no atual em larga medida. Enquanto isso, os *kujà* têm uma vida mais ampla, pois têm acesso também ao outro lado do que existe, ao *vẽnh kuprĩg mré* (junto com os espíritos), e, por isso, sabem que existe algo para além das relações intra-humanas no atual.

A metáfora e os espíritos

Logo em minha primeira conversa, no dia dezoito de novembro de 2022, com o *kujà* Jocemar Kãka Há, através do aplicativo *WhatsApp*, pedi a ele para expor seus pensamentos

sobre as relações entre a pandemia de covid-19 e os espíritos. Minha intenção com esta pergunta era usar a palavra “espíritos” como uma noção genérica. Logo, com essa pergunta, eu queria expor para o *kujà* que minha intenção era conhecer a relação das doenças (*vēnh kaga*), mais especificamente a relação da pandemia, com os vários entes invisíveis que compõem a cosmologia kaingang. E então, o xamã respondeu da seguinte forma:

No meu entendimento foi um espírito muito forte [...] um espírito poderoso, acima de todos outros espíritos. Ele visitou a nossa terra, o nosso planeta, chegando em nosso país, assim, ele está nesse mundo em que vivemos, então, quando ele veio, ele veio e as palhas secas, as coisas assim que não suportam a força dele e foram saltando onde ele foi passando. É um resultado da vinda dele que prejudicou os mais necessitados em saúde, em corpo físico, então não seria um espírito maligno. É claro que a doença atingiu as pessoas que não estavam preparadas. Eu vou te dar um exemplo assim, mais ou menos para entender, que é difícil explicar. Vamos dizer que um caminhão grande vem com muita velocidade em uma estrada de chão. Se a gente está bem pertinho da estrada, quando ele passa, sobe o poeirão ali pra cima, as papeladas, tudo que tiver ao redor. esse vento que passa, ele atinge nós, essa poeira, essa coisa. Ou também na descida de um helicóptero, as pessoas se afastam, ficam de longe. Se não alguma coisa de mal vai acontecer com eles, alguma pedra vai bater neles. Assim aconteceu, no nosso mundo, aqui, então esse algo poderoso, esse ser espírito que desceu ali, as pessoas não viram ele, não estavam preparadas. Claro que, queira ou não queira, atingiu todo mundo né, então eu entendi assim, eu compreendi assim, não sei se você entendeu ai! E aí o covid-19 é o resultado das coisas que atingiram com a chegada dele (J. Kāka Há, 2022).

Como ficou claro ao decorrer de minhas outras conversas com Jocemar Kāka Há, o primeiro ponto importante para se compreender essa narração do *kujà* é que todas as figuras visíveis utilizadas por ele, como o “helicóptero”, o “caminhão”, a “poeira”, a “sujeira”, a “pedra”, a “papelada”, são utilizadas para substituir um evento invisível para os não *kujà*, pois, como o *kujà* também diz, “as pessoas não viram” os espíritos, se referindo nessas palavras diretamente as pessoas não *kujà*. Pois bem, toda a narração de Jocemar Kāka Há é um instrumento pensado por ele para explicar a relação dinâmica do lado virtual do que existe, um lado composto pelos espíritos, com o lado atual. Ou seja, utilizando as noções tradutivas deste artigo, as figuras visíveis utilizadas pelo *kujà* em sua narração servem exatamente para informar para um não *kujà* a existência de um evento virtual.

Minha sugestão é que estamos diante de uma metáfora específica, que funciona pela substituição de uma imagem (normalmente) invisível, invisível para os não *kujà* enquanto visível para os *kujà*, por uma imagem visível. Dentro de nossas noções de tradução, esta é

uma metáfora que opera pela substituição de um evento (normalmente) invisível por um evento visível. Uma metáfora construída com a intenção de explicar o lado invisível do que existe através de imagens visíveis. Como o *kujà* contou, essa imagem foi muito trabalhada por ele e necessitou de alguns dias de reflexão para ser formada. Nesse sentido, também é importante informar que o *kujà* disse que essa metáfora já havia sido pensada por ele antes de minha questão, como um modo de explicar para os outros não *kujà*, sejam indígenas ou não, como havia acontecido a pandemia de covid-19.

A exposição da noção de metáfora do linguista Max Black (2016) pode ser produtiva para se pensar com a narração do *kujà*. Para o linguista e filósofo, trata-se de pensar a noção de metáfora como um instrumento linguístico que permite uma organização de sentido. Nesse sentido, uma metáfora permite que um elemento principal seja visto e organizado por meio de uma imagem substituta (Black, 2016, p. 79). Como consequência, ocorre a ênfase ou a supressão de certos detalhes, resultando na expressão do sentido desejado. Absorvendo essa definição geral sobre as metáforas, iremos, nas próximas páginas deste texto, ater-nos à metáfora do *kujà*, buscando, através das relações que ele estabelece, mostrar o sentido pretendido por ele.

Por exemplo, temos, na narração de Jocemar Kãka Há, dois elementos: o principal, que são os espíritos, aquilo que é substituído na narração, e, logo, aquilo que será organizado, e temos também o elemento subsidiário, que é, por exemplo, o helicóptero, aquilo que substitui e organiza o sentido da noção de espíritos. Nesse sentido, Jocemar Kãka Há, com sua narração, parece fazer a seguinte operação metafórica: o espírito é como um helicóptero ou, de forma mais precisa, o *kujà* parece mostrar que o lado dos espíritos se relaciona com a lado atual, assim como o pouso de um helicóptero se relaciona com as pessoas e com as coisas terrestres. Assim, o *kujà* organiza a noção de espírito, ou melhor, organiza a relação entre os lados atual (anverso) e virtual (reverso), utilizando a imagem de um helicóptero em pouso.

Uma comparação entre *kujà*

Em suma, o *kujà*, com sua metáfora, organiza a relação dinâmica entre os lados atual e virtual que compõem a cosmologia kaingang, através da imagem de um pouso de helicóptero e seus efeitos. Além disso, as figuras utilizadas por Jocemar Kãka Há sugerem alguns pontos, pois dão ênfase a alguns detalhes, enquanto colocam outros nas sombras. Por exemplo, durante nossos encontros, o *kujà*, por muitas vezes, reforçou a manifestação de um som alto junto à manifestação atual dos espíritos que causaram a covid-19 e utilizou diferentes palavras para se referir a esse som, como: “barulho”, “impacto”, “tremendo trovão”

e “estrondo”. Isso porque, para o *kujà*, existiu um som que acompanhou a manifestação dos espíritos que trouxeram a covid-19, que não é apenas metafórico, mas real. Nesse sentido, é possível notar também como as palavras utilizadas pelo *kujà* na metáfora, como o helicóptero ou o caminhão, também dão destaque ao barulho, já que essas máquinas citadas sempre são acompanhadas por intensos ruídos. Sendo assim, nossa sugestão, é que sua metáfora quer dar ênfase ao som da manifestação atual dos espíritos.

Na literatura kaingang, temos alguns exemplos de sons, às vezes mais intensos e, em outros momentos, menos intensos, que também se manifestam junto aos espíritos, ou, de forma mais precisa, sons que compõem a manifestação atual de um evento virtual (Cimbaluk, 2018; Rosa, 2005).

Por exemplo, na tese “*Os kujà são diferentes*” (2005), do antropólogo Rogério Rosa (2005), existe um episódio no qual o *kujà* Jorge Garcia narra para o antropólogo um processo de cura realizado por um antigo *kujà* da aldeia, que ele não presenciou diretamente, mas ouviu de um terceiro. Jorge Garcia expõe que, certa vez, um *kujà* foi chamado às pressas para cuidar de uma garota que havia sido picada por uma cobra e já se mostrava bem debilitada. Ao chegar à casa da garota, o *kujà* a analisou rapidamente e logo propôs um processo de cura. A primeira coisa que o *kujà* fez foi pedir o silêncio das pessoas da casa e os cobrou que escutassem com atenção os sons do momento. Foi então que todos ouviram o barulho de um jato de ar que parecia que “estava descendo em cima da casa”¹² (Rosa, 2005, p. 186) e que era do “espírito gavião” (Rosa, 2005, p. 186), um ente usualmente invisível, um *jagrê* (espírito-guia), convocado pelo *kujà*, que iria então realizar as ações necessárias para a cura.

Com as nossas noções de tradução, o espírito se manifestou através de um processo de atualização. Nesse episódio de Jorge Garcia, não apenas o barulho, mas também o fluxo do vento se aproxima à narração de Jocemar Kâka Há e, assim, junto aos barulhos, está também proposta uma espécie de efeito atmosférico associada à manifestação do espírito.

E mais, como o *kujà* Jorge Garcia diz também se referindo ao episódio, “aquele barulho veio, veio, parece que estava levantando aquela casa para cima” (Rosa, 2005, p. 186). Como esta frase expõe, a manifestação do espírito no lado atual vem acompanhada de um intenso som neste episódio, e inclusive o *kujà* indica que o som se confunde com a manifestação do espírito, o que fica exposto quando ele diz que “o barulho veio” (Rosa, 2005, p. 186), em uma substituição direta na oração do substantivo “espírito” pelo

12 As citações feitas nesse e no próximo parágrafo, com relação ao trabalho do antropólogo Rogério Reus Gonçalves Rosa (2005), referem-se a discursos diretos do *kujà* Jorge Garcia que foram transcritos pelo pesquisador em sua tese “*Os kujà são diferentes*” (2005), a partir de gravações realizadas no trabalho de campo.

substantivo “barulho”. Ao final do episódio, como o *kujà* conclui, a garota é finalmente curada, e então a corrente de ar e o barulho cessam de acontecer (Rosa, 2005, p. 186). Outra semelhança entre os casos é a ênfase sobre o resultado, sobre a consequência da manifestação dos espíritos, mesmo que esse resultado seja diferente entre os exemplos: no caso de Jorge Garcia, a consequência foi a cura, enquanto no de Jocemar Kãka Há, foi a doença (*věnh kaga*). E mais, em ambos os casos, essa consequência foi gerada por uma relação entre o lado visível e o lado (normalmente) invisível do mundo, apontando ambos os exemplos para uma espécie de intervenção dos espíritos, que compõem o lado virtual (reverso), no lado atual (anverso) da cosmologia.

Existem também outras relações interessantes desse episódio do *kujà* Jorge Garcia com relação à narração do *kujà* Jocemar Kãka Há exposta no início deste subcapítulo. Primeiro, em uma das conversas com Jocemar Kãka Há, enquanto buscávamos problematizar sua narração do processo pandêmico, o *kujà* me disse que o espírito de sua narração tinha vindo de cima, como da direção do céu, assim como também na narração do *kujà* Jorge Garcia, o espírito vem de cima e realiza um movimento de descida e também parece estar vindo da direção do céu. Ou seja, em ambos os casos, o espírito faz o movimento de descida de um lugar mais alto para um mais baixo. Porém, enquanto para Jorge Garcia o espírito vem de um patamar terrestre da cosmologia kaingang, da “floresta virgem” (Rosa, 2005, p. 111), o local dos *jagrê*, para o *kujà* Jocemar Kãka Há, o espírito veio do patamar superior da cosmologia kaingang, o *kaikã* (céu/espaço).

Outro contraste entre os episódios é que a ventania, no exemplo de Jorge Garcia, foi ouvida por todos na mesma intensidade, enquanto Jocemar Kãka Há explicou que apenas os *kujà* a ouviram de forma intensa, ao contrário dos não *kujà*, que pouco ou mesmo não a perceberam. Outro contraste que se dá entre os exemplos, como já foi mencionado, é que, enquanto na narração de Jorge Garcia a manifestação do espírito causou a cura de uma doença (*věnh kaga*), na narração de Jocemar Kãka Há a manifestação do espírito causou a própria doença (*věnh kaga*). Esse ponto pode ser explicado pela diferença de um *jagrê*, espírito-guia que participou do episódio de Jorge Garcia, e outros espíritos, mencionados no exemplo de Jocemar Kãka Há e genericamente nomeados por ele como *kuprĩg*. O *jagrê*, narrado pelo *kujà* Jorge Garcia, é um dos tipos de espírito com os quais os *kujà* têm uma relação estreita. Esses espíritos agem como amigos dos *kujà*, auxiliando-os em seus serviços, tendo sua existência diretamente ligada à “floresta virgem” (Rosa, 2005, p. 166), onde, por excelência, são encontrados.

Enquanto isso, nossa sugestão de leitura é que o espírito narrado por Jocemar Kãka Há é mais genericamente um *kuprĩg*, habitante do patamar superior da cosmologia

kaingang, o *kaikã* (céu). Além disso, o *kuprĩg* é um espírito estranho para o próprio Jocemar Kãka Há, no sentido de desconhecido e distante, já que esse espírito que causou a pandemia foi pela primeira vez encontrado por ele justamente nesse período.

Outro contraste entre os episódios é que, enquanto o exemplo de Jorge Garcia trata de um único espírito, exatamente um espírito no limiar entre o animal e o humano, o *jaгрẽ*, no caso de Jocemar Kãka Há, são vários espíritos, mais especificamente, é um conjunto de espíritos, ao qual o *kujà* dá o nome de “espíritos guerreiros”, que, em kaingang, são chamados pelo *kujà* de *vẽnh génh tẽ*. Para Jocemar Kãka Há, esses espíritos eram tanto de formas humanas, como homens e mulheres, quanto de formas animais. O *kujà* também disse que esses espíritos obedecem a uma estrutura hierárquica próxima aos exércitos dos humanos que habitam o atual, na qual alguns espíritos comandam e ficam distantes das batalhas, enquanto outros são comandados, sendo esses últimos os que formam a linha de frente do ataque.

Em certo momento, o *kujà* também disse que estes espíritos tinham armas como “espadas”, sugerindo uma conexão com práticas de batalha em contextos históricos diversos, enquanto, em outros, ele falou de “pedaços de madeira”, sugerindo armas parecidas com os que os Kaingang utilizam hoje em seus conflitos na Terra Indígena Nonoai. Por exemplo, Jocemar Kãka Há mostrou um pedaço de madeira que ele tinha capturado de um kaingang inimigo, que tentou acertá-lo em um conflito recente da região, e era esse tipo de artefato que os espíritos também carregavam.

Ainda sobre os espíritos guerreiros (*vẽnh génh tẽ*), o *kujà* disse que esses viviam uma vida no lado virtual (reverso) do cosmos parecida com a vida de um Kaingang no lado atual (anverso), apontando que os espíritos viviam em casas, faziam parte de uma família e desempenhavam tarefas no dia a dia parecidas com as de um Kaingang. Essa vida semelhante a humana do dia a dia dos espíritos já foi longamente exposta por antropólogos com relação aos povos ameríndios (Coelho de Souza, 2002; Viveiros de Castro, 2014), mas, com relação aos Kaingang, esse ponto é principalmente apontado com relação aos duplos dos mortos (*vẽnh-kuprĩg*), que, no *nugmẽ*, vivem de forma parecida com os Kaingang (Nimuendajú, 1986; Rosa, 2005; Veiga, 2000).

De forma resumida, os principais argumentos expostos com relação à metáfora de Jocemar Kãka Há sobre o processo da pandemia podem ser organizados da seguinte forma. Inicialmente, os espíritos guerreiros (*vẽnh génh tẽ*) realizam uma ação, a descida para o patamar médio da cosmologia, que ocorre na forma de um combate dos espíritos guerreiros contra os humanos que habitam o atual e é acompanhada por um intenso som. Por conseguinte, como resultado desse movimento, uma doença (*vẽnh kaga*) atualiza-

se no corpo (*há*) – situado no atual - das pessoas, apontando assim para um corpo (*há*) aberto às consequências das ações dos espíritos. Nesse sentido, apontado pelo *kujà*, o lado atual (anverso) do mundo, o lado ao qual todos têm acesso, está sob constante acosso do lado virtual (reverso). O *kujà* resume esse processo de eventos da seguinte forma: “Um impacto que vai dar, um estouro bem grande vai dar entre nós, e isso acontece no mundo invisível entre nós mesmos e depois se mostra em realidade o que aconteceu lá primeiro”.

As doenças e os não indígenas

Um ponto que atrai o foco de qualquer leitor ao ler a metáfora principal deste artigo é que, ao ser perguntado diretamente sobre a relação entre o processo pandêmico e os espíritos, o *kujà* não utiliza os espíritos que compõem a cosmologia kaingang para sua explicação, aqueles entes que habitam o lado (normalmente) invisível do cosmos kaingang, mas são usadas por ele figuras hegemonicamente reconhecidas como pertencendo aos não indígenas, como o helicóptero e o caminhão. Ou seja, ao invés de utilizar os entes da cosmologia kaingang, como o *tãn*, *kãnhvég*, *kuprĩg*, o *kujà* utiliza máquinas criadas pelos não indígenas.

Com relação a Jocemar Kãka Há e aos Kaingang da Terra Indígena Nonoai, essas são máquinas comuns em seu dia a dia. Isso porque toda a Terra Indígena Nonoai é recortada por rodovias asfaltadas e estradas de terra, pelas quais carros e caminhões de pequeno e médio porte são constantes. A própria casa de Jocemar Kãka Há fica há cerca 50 metros da rodovia RS-324, e o tráfego de veículos é constante durante todo o dia. Durante minhas estadias na Terra Indígena Nonoai, helicópteros também cruzavam o céu com certa frequência, assim como drones eram observados diariamente. Esses drones e helicópteros eram do Estado Nacional Brasileiro, mais especificamente pertenciam à Força Nacional de Segurança Pública (FNSP), que ocupa o território desde 2022 (Sinimbú, 2023). Além disso, a casa de Jocemar Kãka Há é rodeada por todos os lados de plantações de monocultura, por onde grandes máquinas se deslocam durante vários dias do ano.

Mesmo comuns no território kaingang, essas máquinas são percebidas por Jocemar Kãka Há como artefatos dos não indígenas, que invadem o território kaingang constantemente, vindos de fora. Nesse sentido, as máquinas não indígenas utilizadas por Jocemar Kãka Há em sua narração sugerem uma ligação também da pandemia com os não indígenas, ou seja, indicam que, assim como as máquinas vêm de fora do mundo kaingang, a pandemia também veio. E, nesse sentido, o *kujà* Jocemar Kãka Há tem uma explicação particular, relacionada aos não indígenas, para a pandemia de covid-19, pois,

para o *kujà*, a passagem do espírito que gerou a pandemia ocorreu enquanto uma reação a um comportamento específico de certos não indígenas. Vamos às palavras do *kujà*:

Porque no mundo quando todo mundo quer se matar, toda vez algo assim acontece, então, pra mim veio pra resolver as guerras, lá da Síria, do Irã, dos Estados Unidos, Rússia, que está envolvido, sempre tem países grandes em conflito, então não é uma guerra qualquer que eles estão fazendo, aquilo da Coreia do Norte, destruindo umas pessoas inocentes ali, e daí esse covid veio [...] No mundo onde as guerras estavam tendo demais. [...] pessoas começando a se matar à toa, por causa do poder, por causa de riqueza, sendo que tem algo por trás disso contra nós, ou a favor de nós, mas que nós respeitamos eles, nós podemos respeitar (J. Kãka Há, 2022).

As palavras de Jocemar Kãka Há sugerem que o mundo seja constantemente observado e acochado pelos espíritos, e, de acordo com o comportamento dos humanos, os espíritos intervêm de forma abrupta. Como o *kujà* diz, “toda vez algo assim acontece”, ou seja, sempre quando humanos se comportam visando apenas a acumulação de poder e dinheiro, gerando, com esse comportamento, a morte de outras pessoas, os espíritos se manifestam para mostrar sua desaprovação com os humanos. E, como o *kujà* explicou, no caso da pandemia de covid-19, a atualização da doença (*vēnh kaga*) no corpo (há) das pessoas foi o resultado direto da reação dos espíritos ao comportamento de certos não indígenas que estavam realizando guerras por diferentes locais do mundo. Existe, assim, uma relação direta entre o comportamento humano e a reação dos espíritos, pois, se o humano se comporta realizando muitas guerras desnecessárias ou sem sentido ou, como o próprio *kujà* diz, “à toa”, acontece, como reação, uma resposta do lado invisível do mundo, uma reação também em forma de guerra, porém uma guerra feitas por espíritos, que se atualiza na forma de uma doença (*vēnh kaga*).

Então, a guerra atual entre humanos não se virtualiza gerando como consequência uma doença (*vēnh kaga*) no lado virtual, mas uma guerra virtual se atualiza em forma de doença (*vēnh kaga*). Sendo assim, enquanto o lado atual é aberto aos efeitos patológicos de eventos do lado virtual, o lado virtual é fechado aos efeitos patológicos dos eventos do lado atual para a narração principal deste texto. Pode-se sugerir, baseado nos argumentos anteriores, uma relação assimétrica entre o lado visível e o (normalmente) invisível do mundo com relação às doenças (*vēnh kaga*), pois eventos atuais não geram consequências patológicas no lado virtual, mas eventos virtuais podem gerar consequências patológicas no lado atual.

A reação de espíritos a determinados comportamentos realizados pelos humanos já foi apontada por longa bibliografia (Danowski & Viveiros de Castro, 2014) com relação a vários grupos indígenas das terras baixas, o que mostra uma constante tensão dos lados visível e (normalmente) invisível no mundo indígena. A proposta do antropólogo Pedro Pitarch (2018, p. 136) parece boa para traduzir a cosmologia de Jocemar Kãka Há, no que se refere à implicação entre os lados atual e virtual, ou seja, à relação de proximidade extrema entre os lados, um tema que, direta ou indiretamente, muitos argumentos do *kujà* sugerem neste texto.

Isso porque o antropólogo espanhol, ao invés de propor um lado invisível enquanto oposto ao visível, propõe um lado virtual enquanto reverso ao atual (anverso). Sendo assim, o mundo invisível está mais dentro do mundo visível do que fora; dito de outro modo, não há distância entre os lados, não há uma espessura, pois, enquanto um lado é o anverso, o outro é o reverso, ou seja, o lado reverso é imanente ao anverso. Podemos notar, nesse sentido, como os argumentos do antropólogo parecem se aproximar das palavras já citadas de Jocemar Kãka Há, quando em uma conversa, explicou-me que os espíritos, ao mesmo tempo, estão “por trás do que a gente vê” e também “entre nós mesmos”.

Voltando ao fio principal deste subcapítulo, sugere-se, baseada nessa narração transcrita acima e em outras conversas com o *kujà* que não foram gravadas, que, para Jocemar Kãka Há, o mundo passa por ciclos de doenças e mortes devido à reação dos espíritos insatisfeitos com o comportamento dos entes atuais, principalmente dos humanos e, mais ainda, dos não indígenas. Nesse sentido, o *kujà* sempre se mostrou menos interessado em explicar a patologia em si, ou seja, seus sintomas, ou mesmo o desdobramento da doença nas pessoas, e mais interessado nas causas da doença, o que então é esclarecido por meio de uma relação constante entre o lado (normalmente) invisível e o lado visível do mundo, uma relação dinâmica entre eventos atuais e virtuais.

Alguns apontamentos finais

Este artigo buscou colaborar com o desenvolvimento dos possíveis caminhos de uma antropologia também preocupada com a ontologia dos outros e, por consequência, com a problematização dos pressupostos ontológicos do próprio antropólogo. O lema da antropologia dos últimos anos tem sido a seguinte afirmação: “O antropólogo deve pensar com o outro, e não o outro!”. Mas, não se deve enganar, pois, como este texto buscou expor, levar a sério o pensamento dos outros, no caso desta pesquisa, o kaingang, um dos que compõem o pensamento ameríndio, não inclui necessariamente não levar a sério o nosso.

Então, deve-se ter sempre em vista que, para levar a sério o regime conceitual dos outros, é preciso também levar a sério o nosso, com tanta seriedade que ele passe a dizer o que antes não podia, a ponto de alterá-lo. Em suma, cabe ao antropólogo, embasado e atento às complexidades das pesquisas etnográficas, junto a seus interlocutores, traduzir, de forma reflexiva, para que outro pensamento seja exposto enquanto resultado, chegando-se a outro pensamento. Não mais o nosso pensamento de antes, como também não o deles, mas um pensamento nosso alterado pelo outro. Logo, esta pesquisa buscou pensar com o outro e, de forma mais precisa, traduzir com o outro.

Para que o experimento de tradução com o outro fosse desenvolvido neste artigo, em um primeiro momento, foram apresentados alguns pressupostos da virada ontológica proposta pelo perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2014), como o abandono do multiculturalismo e o desenvolvimento de um multinaturalismo. Para que esse *insight* teórico fosse levado adiante na forma de um experimento etnográfico, foi proposto, junto com o antropólogo Pedro Cesarino (2008), que o primeiro passo metodológico consistisse em uma suspensão da dicotomia humano e natureza, para que se tornasse possível um experimento de tradução com o outro a partir do par conceitual atual e virtual, para que assim, através de um constante trabalho de comparação, sempre contextualizado, se alcançasse a alteração de nosso regime conceitual.

Após essa reflexão, este artigo caminhou para exposição da problematização da noção de virtual na antropologia, através do texto *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos* (2006), de Eduardo Viveiros de Castro (2006), no qual o pesquisador propõe uma tradução dos regimes conceituais dos ameríndios a partir do par atual (visível) e virtual (normalmente invisível) na esteira dos argumentos de Claude Lévi-Strauss (1990). Junto a essa problematização, buscou-se expor como o xamanismo, ou seja, como a cosmologia kaingang com seus variados entes e patamares, pode ser traduzido com o regime conceitual de Manuel DeLanda (2013), que opera com o par atual e virtual. Par conceitual que estabelece uma base para não se pensar a partir da diferença entre o humano e o resto, mas de uma diferença entre os dois lados do mundo, um lado atual e outro virtual. E, quando instrumentalizado para pensar a cosmologia para Jocemar Kãka Há, como foi apresentado no caminho dos argumentos de Pedro Pitarch (2018), são os *kujà* que têm a capacidade de transitar entre os lados atual e o virtual. Assim, no caso de Jocemar Kãka Há, é através das operações de virtualização, os sonhos e as meditações, que ele pode acessar o lado virtual.

Após os passos expostos no parágrafo anterior, o texto buscou ir diretamente para as palavras do *kujà* Jocemar Kâka Há. Mais especificamente, o artigo focou em desenvolver uma metáfora específica do *kujà* com relação ao processo da pandemia de covid-19. Foi visto, então, como, em um primeiro momento, a metáfora de Jocemar Kâka Há propôs a existência de dois eventos para que o processo da pandemia se desenvolvesse, primeiro um evento virtual, composto pela ação de espíritos, para que, em um segundo momento, ocorresse um evento atual, que é a própria atualização da doença (*vēnh kaga*) no corpo (*há*) das pessoas.

Outro ponto importante do artigo foi a comparação de uma narração do *kujà* Jorge Garcia com a metáfora de Jocemar Kâka Há sobre a covid-19. Nessa comparação, foram apresentadas aproximações entre os casos, como a existência de sons e efeitos atmosféricos junto à atualização dos espíritos, existência de uma intervenção direta de um evento virtual composto por espíritos no lado atual do cosmos e um foco no resultado após a manifestação dos espíritos no lado atual. Assim, como também foram apresentadas divergências entre os casos, pois, enquanto um apresentava a cura como resultado, outro apontava para doença, enquanto um apontava para os *jagrē* (espírito-guia), que habitam a “floresta virgem” (Rosa, 2005, p. 166), o outro apontava para os *kuprīg* (espíritos), que habitam o *kaikã* (céu), enquanto um aponta para apenas um espírito, o outro aponta para vários espíritos, entre outros contrastes que foram expostos.

Por fim, a última narração do *kujà* exposta neste texto adicionou uma nova fase ao processo pandêmico, que expõe como antes do evento virtual, composto por espíritos que geraram como resultado a covid-19, houve um evento atual, mais exatamente, as guerras entre humanos, permitindo, assim, descrever mais uma parte do processo nos termos de tradução deste texto.

Então, descrevendo todo o processo de forma resumida, no início da pandemia, ocorre um evento atual, que é sobretudo um evento atual inter-humano e, mais especificamente, entre os humanos não indígenas. Como este texto expôs, esse evento foi composto por ações de humanos não indígenas, que, no caso específico da covid-19, foram as guerras realizadas pelas grandes potências em seus interesses no cenário macropolítico contemporâneo.

A partir desses comportamentos de parte dos não indígenas, desencadeou-se, como resposta, um evento virtual composto por ações de espíritos, que o *kujà* descreve também como uma guerra (*vēnh gēnh*), mas uma guerra dos espíritos contra os humanos. E, por fim, como resultado desse evento virtual, tem-se uma atualização da doença (*vēnh kaga*) no corpo (*há*) das pessoas. Ou seja, no final do processo, tem-se mais um evento atual,

que finalmente estabelece, como resultado, a pandemia de covid-19. Logo, para o *kujà*, de tempos em tempos, o lado atual é assolado por doenças causadas pelos espíritos, que são o resultado de um processo que envolve a relação dinâmica entre o lado (normalmente) invisível e o lado visível do cosmos.

Referências

Amazônia Real (2020). *Camila Silva, do povo Kaingang: indígena ainda é uma figura caricata na sociedade branca*. Manaus. Recuperado em 27 julho, 2024, de <https://amazoniareal.com.br/camila-silva-do-povo-kaingang-indigena-ainda-e-uma-figura-caricata-na-sociedade-branca/>.

Baptista da Silva, Sérgio (2002). Dualismo e cosmologia kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, 18, pp. 189-209.

Black, Max (2016). Metáfora. *Investigação Filosófica* (C. A. Fernandes, Trad.), 4, pp. 64-85.

Bryant, Levi (2011). *The democracy of objects*. Michigan: Open Humanities Press.

Cesarino, Pedro (2008). *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

_____ (2018). Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 69, pp. 267-288.

Cimbaluk, Lucas (2018). *Nũgme to ěpry há, kanhkã to ěpry kórég: caminhos kanhgág entre bem e mal*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Crépeau, Robert (2015). Les animaux obéissent aussi à la religion: Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) em context pluralist. *Anthropologie et Sociétés*, 39(1-2), pp. 229-249.

Coelho de Souza, Marcela (2002). *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Danowski, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

DeLanda, Manuel (2010). *Deleuze: history and science*. Nova Iorque: Atropos Press.

____ (2013). *Intensive science and virtual philosophy* (Coleção Bloomsbury Revelations). Londres/Nova Iorque: Bloomsbury Academic.

Deleuze, Gilles (2018). *Diferença e repetição* (L. Orlandi & R. Machado, Trad.). Rio de Janeiro: Paz & Terra.

Holbraad, Martin (2003). Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. *MANA*, 9(2), pp. 39-77.

Holbraad, Martin & Pedersen, Morten Axel (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude (1990). *De perto e de longe* (L. Mello & J. Leite, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Lima, Tânia Stolze (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *MANA*, 2(2), pp. 21-47.

Nimuendajú, Curt (1986). Curt Nimuendajú: 104 mitos indígenas nunca publicados. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21, pp. 86-88.

Nimuendajú, Curt (1993). O jaguar na crença dos Kaingang do Paraná. In M. A. Gonçalves (Org.), *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xaxante e os índios do Pará* (pp.71-76). Campinas: Editora Unicamp.

Pitarch, Pedro (2018). A linha da dobra: ensaio de cosmologia mesoamericana. *MANA*, 24(1), pp. 131-160.

Rosa, Rogério Reus Gonçalves (2005). *“Os kujà são diferentes”: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang na terra de indígena Votouro*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

Shiratori, Karen Gomes (2013). *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Sinimbú, Fabíola (2023). *Governo mantém Força Nacional na Terra Indígena Nonoai*. Brasília. Recuperado em 05 janeiro, 2025, de <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-06/governo-autoriza-permanencia-da-forca-naciona-na-terra-indigena-nonoai>.

Tommasino, Kimiye (1995). *A história dos Kaingang da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em Movimento*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Veiga, Juracilda (2000). *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

Viveiros de Castro, Eduardo (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14-15), pp. 319-338.

____ (2014). *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia* (5a ed.). São Paulo: Cosac Naify.

____ (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

____ (2018). A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada. *ACENO*, 5(10), pp. 247-264.

Wiesemann, Ursula Gojtéj (2011). *Dicionário Kaingang – Português / Português – Kaingang* (2a ed.). Curitiba: Editora Evangélica Esperança.

Recebido em 07 de agosto de 2024.

Aceito em 15 de janeiro de 2025.

Os espíritos e o virtual: um experimento etnográfico de tradução com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há sobre cosmologia e a pandemia de covid-19

Resumo

Esta pesquisa irá expor um experimento etnográfico de tradução com os Kaingang e, mais especificamente, com o *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, sendo que a noção de *kujà*, em língua kaingang, corresponde à famosa noção de xamã. O texto buscará, através de um trabalho de tradução, com problematizações conceituais e semânticas, compreender uma narração específica do *kujà* Jocemar Kãka Há, que expõe a pandemia de covid-19 através de uma relação dinâmica entre dois lados do mundo, um atual e outro virtual. Partindo das problematizações da virada ontológica, o experimento etnográfico de tradução desse artigo, em um primeiro momento, irá suspender as operacionalizações dos regimes conceituais hegemônicos da modernidade, embasados na dicotomia humano/natureza, para se instrumentalizar um regime conceitual que opera pelo par atual/virtual, abrindo assim caminho para uma alteração determinada pelo pensamento do outro através de um constante trabalho de comparação.

Palavras-chave: Etnografia; Kaingang; Perspectivismo; Virtual; Pandemia.

Spirits and the virtual: an ethnographic experiment of translation with the kaingang *kujà* Jocemar Kãka Há about cosmology and the covid-19

Abstract

This research will expose an ethnographic experiment of translation with the Kaingang, and more specifically, with the *kujà* kaingang Jocemar Kãka Há, considering that the notion of *kujà*, in kaingang language, corresponds to the famous notion of shaman. The text will seek, through translation work, with conceptual and semantic problematizations, to understand a specific narration from the *kujà* Jocemar Kãka Há, which exposes the covid-19 pandemic through a dynamic relationship between two sides of the world, one actual and the other virtual. Starting from the problematizations of the ontological turn, the ethnographic experiment of translation of this article will initially suspend the operationalizations of the hegemonic conceptual regimes of modernity, based on the human/nature dichotomy, to instrumentalize a conceptual regime that operates through the actual/virtual pair, thus opening the way for an alteration determined by the other's thinking through constant work of comparison.

Keywords: Ethnography; Kaingang; Perspectivism; Virtual; Pandemic.

Mirando uma Ecologia da Vida: crianças, ayahuasca e crise climática

Matheus Lopes Hengles¹

Graduando em Ciências Sociais/Universidade Estadual Paulista

<https://orcid.org/0000-0002-5666-0820>

matheus77lh@gmail.com

A Alteridade em uma Etnografia com Crianças Ayahuasqueiras

Em novembro de 2023 iniciei uma pesquisa etnográfica de caráter comparativo e situada na antropologia da criança junto à Igreja daimista Céu da Nova Era, em São Lourenço da Serra - SP, o Instituto Xamânico Caminho de Cura, em Paraibuna - SP, e o Instituto Xamânico Corrente Ancestral, também em São Lourenço da Serra - SP. Trabalhei com os seguintes objetivos: compreender o que é ser uma criança ayahuasqueira, entender os seus espaços nas respectivas comunidades e refletir sobre os seus saberes. Para isto, foram utilizados como recursos metodológicos o desenho e a fotografia. Nesse sentido, durante as vivências em campo, pude constatar a presença de saberes de ordem ambiental em processos pedagógico-espirituais cultivados nas comunidades e experienciados pelas crianças. Com efeito, com base no levantamento do material etnográfico realizado no período, este artigo toma como objetivo central o de trazer reflexões acerca destes saberes.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo nº2023/02541-0. Pesquisa denominada "Brincando com o Daime: Corporalidade e o Lugar das Crianças em uma Comunidade Ayahuasqueira" sob orientação do Prof. Edmundo Antonio Peggion. Além disso, o autor é membro do Centro de Estudos Indígenas Miguel Ángel Menéndez (CEIMAM) da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Campus Araraquara.

Sendo assim, nesta primeira seção, focalizo as relações de alteridade no contato com as crianças e com o consumo de um enteógeno², a ayahuasca, explicitando, assim, minha entrada em campo e a escolha dos recursos metodológicos utilizados. Em seguida, faço uma breve exposição sobre transformações socioeconômicas atreladas à constituição do Santo Daime e especificidades dos territórios onde trabalhei, permitindo contextualizar historicamente valores e disposições cultivadas pelos grupos. Por conseguinte, articulo referências para pensar uma crise relacional de pessoas em seus ambientes e relaciono informações sobre os saberes de ordem ambiental das comunidades ayahuasqueiras, momento em que apresento desenhos e diálogos feitos junto das crianças em campo. Deste modo, a partir das reflexões precedentes, busco aprofundar o entendimento sobre estes saberes ambientais associados à agência de um enteógeno, compreendendo-os como chaves da percepção e o sistema de conhecimentos que os cultiva como uma Ecologia da Vida.

Nesse sentido, há alguns anos participo dos rituais realizados junto de amigos que ajudaram a construir o material da pesquisa que fundamenta este trabalho, embora tenha igualmente ingressado em outros espaços por conta do exercício comparativo, sendo tratado como alguém “de fora”. Sendo assim, tenho familiaridade com algumas práticas analisadas. É importante destacar o distanciamento institucional de algumas práticas ayahuasqueiras³ em relação às religiões tradicionais (Alto Santo, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal)⁴. Além disso, as reflexões que aqui se seguem tratam de materiais levantados em contextos não-indígenas de uso da ayahuasca.

2 No trabalho de Edward Macrae (1992, p.16) evita-se o termo “droga”, demasiadamente carregado de uma carga pejorativa por políticas proibicionistas, dando preferência ao termo “substância psicoativa”, indicando componentes que ativam a psique ao agir sobre ela. Com base no trabalho de Robert Forte (2012), utilizo aqui o termo “enteógeno” que possibilita compreender substâncias que despertam a consciência da divindade interior. Ou seja, o termo se refere à utilização sacramental e ritual, em contraste com o termo “alucinógeno”.

3 É relevante considerar a dimensão dos direitos intelectuais indígenas ao falar sobre a ayahuasca e sobretudo a indigenização da noção de *cultura*, discutida por Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.373): o uso da ayahuasca, que foi difundido por seringueiros do vale do rio Juruá, tem o seu status alterado quando o enteógeno passa a fazer parte de religiões ayahuasqueiras. A discussão atravessa as noções de “cultura”, como recurso para afirmar identidade e cultura (sem aspas) como uma rede invisível na qual estamos suspensos.

4 De acordo com Beatriz Labate (2000, p. 29-30), embora exista uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs vegetalistas no Equador, Colômbia, Peru e Venezuela, é somente no Brasil que se formam religiões de populações não indígenas em torno do enteógeno.

Por um lado, sou de dentro do grupo pois sou ayahuasqueira; por outro de fora, pois sou de outro grupo e também pesquisadora. Por ser de dentro, posso pegar um atalho, pois tenho um acesso bastante privilegiado a este universo: os adeptos sabem que não se trata, por exemplo, de um jornalista em busca de sensacionalismo. Isto facilita a pesquisa antropológica” (Labate, 2000, p.9).

Este contato me possibilitou uma familiaridade com certos aspectos das dinâmicas rituais e a mediação entre os diferentes territórios. Ressalto aqui que o antropólogo em campo, ou melhor, o antropólogo ayahuasqueiro⁵, como reflete Edward Macrae (1992, p.20), não pode medir as variáveis dos tipos de reações somáticas, habilidades intelectual ou motora, mudanças na percepção visual e outros efeitos consecutivos, mas pode contribuir para o estudo de variáveis antecedentes: o sistema de “crenças” (prefiro abordar aqui o sistema de significados⁶) que circunda o grupo, a utilização do conteúdo visionário, as expectativas dos membros da comunidade que esperam determinadas visões e as relatam com frequência. Assim, com base em Marilyn Strathern (2014), busco descrever o contorno da vida social como um fenômeno relacional sem o reduzir a princípios ou axiomas elementares, realizando o momento etnográfico: uma relação que junta o que é entendido (aquilo que é analisado no momento da observação) com a necessidade de entender (o que é observado no momento da análise), tendo em vista os dois campos em que a etnografia nos permite atuar, a “observação” e a “análise”.

Destaca-se também outro tipo de relação de alteridade empreendida, desta vez através de diferenças geracionais: a pesquisa com crianças. Conforme mostra Christina Toren (1993), um estudo sistemático de como as crianças constituem seu conhecimento sobre o mundo é crucial para qualquer análise das relações coletivas. Muito do que afirmamos sobre as crianças são argumentos construídos por adultos e o enfrentamento de nosso etnocentrismo em relação aos grupos infantis é um desafio para nossas pesquisas; destaca-se que elas são capazes de burlar regras e normas dos adultos, criando sistemas culturais de apreensão dos significados do mundo que sinalizam a necessidade de serem

5 Termo trabalhado por Beatriz Labate (2000) para se referir aos pesquisadores que compartilham do uso ritualístico do enteógeno com os grupos com quem trabalham.

6 Em diálogo com Roy Wagner (2010), as “funções”, “fatos sociais” e “estruturas lógicas da mente” são pouco críveis em nossas experiências *in loco*, de modo que podemos ser levados a considerar que as “razões” e “propósitos” teóricos são propriedades universais subliminares. Destaco aqui o potencial de mediação da antropologia que permite a metaforização dos fenômenos da vida e do pensamento humano, buscando reproduzir o modo como as pessoas inventam a si mesmas. Isto é, experienciar diretamente com as pessoas com quem trabalhamos, ao invés de o fazer indiretamente reduzindo seus termos às nossas ideologias. Ou seja, ao invés de tratar de “crenças”, relaciono informações sobre sistemas de significado e conhecimento dos quais as comunidades se valem.

estudados (Delgado, 2005). Desta maneira, podemos nos questionar: a criança é uma folha em branco, ou uma tábula rasa a ser instruída? Existe um consenso sobre uma cisão entre o mundo dos adultos e das crianças e a Antropologia da Criança objetiva observar diretamente o que elas fazem e ouvir o que elas têm a dizer sobre o mundo (Cohn, 2005).

Conforme mostram Rifiotis e colaboradoras (2021), a Antropologia da Criança é alimentada por diferentes temáticas e diferentes disciplinas: sua excelência, as possibilidades metodológicas, analíticas e epistemológicas, tal como a legitimidade dos estudos realizados nesse campo, são reconhecidas nacional e internacionalmente. Logo, segundo as autoras, o reconhecimento das diferentes habilidades das crianças frente aos adultos, sua autonomia e potencial de decisão, possibilitam pensar em outra categoria de infância que não seja mais universal, mas relacional:

Logo, o processo de desontologização da categoria de infância e o reconhecimento do seu caráter construído e, portanto, não estático e tampouco homogêneo, nos permitiram falar em infâncias, no plural, como forma de atentar para objetos de estudos dinâmicos, flexíveis e autônomo” (Rifiotis et al., 2021, p.13).

Não obstante, as experiências em campo de diversos pesquisadores junto de crianças mostram que a etnografia, tomada enquanto movimento epistemológico privilegiado para pesquisar crianças, possui as estratégias necessárias para lidar com este universo. Contudo, é necessário estar atento a categorias adultocêntricas, as demandas das crianças em relação à pesquisa e a necessidade de pensar diferentes espaços que revelem seus agenciamentos, geralmente aqueles marcados pela ludicidade (Rifiotis et al., 2021). Assim, segundo Souza (2015), o pesquisador que trabalha com crianças deve estar atento aos seus modos de expressão e às formas de descrever estes no texto, deixando-se descrever pelos caminhos dos sentidos: a modificação no uso de técnicas e instrumentos da antropologia possibilita uma descrição que está disposta a incorporar a fábula no seu conteúdo, pois o interesse em contar as histórias dos agentes não é constituído pela necessidade de contestar sua veracidade. Logo, uma antropologia contemporânea dedicada cada vez mais aos sons, sentimentos e afetos de seus sujeitos de pesquisa pode usar as pesquisas com crianças como lição de uma ciência antropológica sensível aos modos de dizer do outro, com atenção à forma que o fazem. Sendo assim, os desenhos podem ser técnicas eficazes na pesquisa com crianças, sendo profícuo estudar as construções retóricas lúdicas e imagéticas que revelam coisas que não poderiam ser compreendidas de outra maneira.

De acordo com Clarice Cohn (2005), o campo das análises antropológicas que têm a criança como foco é amplo e variado, de modo que cada pesquisa pondera sobre a metodologia a ser empregada. A observação participante constitui-se como uma alternativa enriquecedora que permite a abordagem dos universos das crianças e pode ser complementada com outros recursos, como os desenhos⁷. Dito isto, atuei com o levantamento de desenhos temáticos realizados em grupo e, durante os encontros com as crianças, ocorreram conversas sobre os elementos das obras, como mostram os diálogos transcritos neste artigo. Ou seja, percebi a pertinência de unir a narrativa oralizada com a narrativa desenhada, não por uma suposta limitação das crianças dialogarem sobre suas visões de mundo, mas porque o recurso aos desenhos oferece a possibilidade de incorporar a sensibilidade a outros modos de dizer. Como consequência, permite acessar nuances de suas visões de mundo. Sendo assim, relaciono um conjunto de diálogos transcritos que leva em consideração as mirações das crianças e os temas que focalizam suas percepções dentro das práticas ayahuasqueiras. Por fim, também realizo diálogos com os adultos para entender suas percepções da experiência com o enteógeno, sobretudo, no que toca à relação entre indivíduo e ambiente.

Transformações Socioeconômicas e Saberes Ambientais

Segundo Lira (2019), boa parte dos estudiosos dedicados ao fenômeno do consumo humano de psicoativos afirmam que nossas primeiras relações com os elementos e substâncias vegetais, animais e minerais tiveram finalidades alimentares e nutricionais. Além disso, nota-se que o cultivo de vegetais e a agricultura aparentam ter surgido no período neolítico (cerca de 10.000 a 12.000 a.c.), através da observação do comportamento e da fisiologia de alguns vegetais que foram selecionados devido às suas finalidades para o uso humano: alimentar, medicinal, religioso, sedativo, filosófico, entre outros. De acordo com Edward MacRae (1992, p.35) o uso de psicoativos para fins variados, mas principalmente em busca da cura e contato com o divino, ocorre historicamente em muitas regiões do mundo. Os textos sagrados indianos e os poemas épicos de Homero, na Grécia

7 A experiência da pesquisadora com crianças indígenas Xikrin aponta que em seus desenhos estava tudo aquilo que lhes interessava. O modo como se organizavam para desenhar também era revelador. Nesse sentido, a autora aponta que as crianças são conscientes de sua condição como crianças e o modo como elas atuam é informado pelo modo como se define o que é ser criança nestes territórios: isto é, elas atuam em resposta e de maneira consciente às concepções de infância. (Cohn, 2013, p.229). Ademais, Wagner Lins Lira (2018), que trabalhou com crianças ayahuasqueiras do Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim, em Japaratinga - AL, utilizou os desenhos como recurso metodológico a partir da compreensão de que as crianças produzem suas culturas através de diversas linguagens que não são oralizadas e aponta as obras como “portas de acesso” à infância (Lira, 2018, p.13).

trazem relatos sobre o uso de plantas e substâncias naturais para provocar alterações na consciência, assim como em regiões ermas como a Sibéria tem-se o registro do uso de cogumelos alucinógenos para fins xamânicos. Logo, focalizamos aqui hábitos tão remotos quanto a própria origem do ser humano:

Falamos de substâncias cujo poder reside na alteração do psiquismo 'humano', promovendo igualmente uma modificação ontológica nos sujeitos em suas relações com os ambientes biológicos e sociológicos que os rodeiam (Lira, 2019, p. 140).

Além disso, ainda segundo Edward Macrae (1992), na Amazônia Ocidental se utiliza há muito tempo uma decocção feita a partir de duas plantas: a Chacrona e o Jagube (respectivamente *Psychotria viridis* e *Banisteriopsis Caapi*), em cerimônias, não somente por grupos indígenas, mas por outras populações na região, através de uma religiosidade que se manifesta pelas imagens locais dos santos católicos aos quais se atribui o caráter de divindade com poderes de ação imediata (MacRae, 1992, p. 38). De acordo com o autor, os adeptos do culto do Santo Daime costumam considerar 1930 como a data de fundação de sua doutrina, momento em que o cabo da guarda territorial Raimundo Irineu Serra, após vários anos em contato com a ayahuasca na região fronteiriça entre Brasil, Peru e Bolívia, iniciou seus trabalhos em Rio Branco - AC. Por conseguinte, entre 1935 e 1940, a doutrina espiritual adquiriu traços mais característicos e o hinário⁸ "O Cruzeiro" ganha corpo:

Eu venho da floresta / Com meu cantar de amor / Eu canto com alegria
/ A minha mãe que me mandou / A minha mãe que me mandou / Trazer
Santas Doutrinas / Meus irmãos todos que vem / Todos trazem este
ensino / Todos trazem este ensino / Para aqueles que merecer / Não
estando nesta linha / Nunca é de conhecer⁹ (Serra, 2013, hino 38).

Sobre o hino "Flor de Jagube", destaco também o relato de Francisco Granjeiro, que ingressou na doutrina em 1950, foi chefe do feitio do Mestre Irineu e membro do "Estado Maior do Centro Livre", integrando a Comissão de Cura, também vindo a desposar a filha caçula de Antônio Gomes, Adalia, pedindo sua mão ao Mestre Irineu, responsável pela família após o falecimento de Antônio:

8 O hinário é o corpo doutrinário do Santo Daime. Organizados em livros e cantados durante os rituais de acordo com o calendário oficial, seu conteúdo passa por um processo de recebimento do astral, isto é, através do contato com seres espirituais. Existe uma centralidade nos hinários "O Cruzeiro" de Mestre Irineu e "O Justiceiro" de Padrinho Sebastião.

9 Hino número 38 do hinário "O Cruzeiro", de Mestre Irineu.

Tudo vem dela, tudo vem da floresta, né? É o Daime que tá falando, Os meus irmãos todos que vem, são os outros jagubes e as folhas que vem da mata, que a gente vai lá buscar. Todos trazem estes ensinamentos, tudo já vem dentro do cipó e da folha, que ninguém coloca nada dentro do Daime, a gente coloca bons pensamentos... Por onde é que vai colocar, se a coisa é do invisível? Que a miração é como a luz, o vento. Quem pega no vento? Quem pega nessa luz ai do sol? E tamo vendo, né? A coisa do invisível... A Virgem Mãe que nos mandou: A mata não é virgem? Mata virgem; então é como se diz. Os hinos, é parábola” (Maia Neto, 2003, p.33).

Em consonância, Goulart (1996), em seu trabalho que aborda as raízes culturais do Santo Daime, mobiliza uma série de autores que focalizam o sitiante tradicional brasileiro e as transformações do universo rural, constatando a desestruturação de antigas relações entre trabalhadores e patrões que exerceram efeitos sobre as práticas do assim chamado cristianismo popular:

Desta forma, antes, o caipira, além de ocupar-se da agricultura, dedicava-se também às festas, à vida religiosa, à caça, à pesca, às práticas de solidariedade vicinal. Aliás, todas essas atividades não se opunham, mas, ao contrário, formavam um contínuo, mantendo relações de complementaridade (Goulart, 1996, p.89).

Segundo a autora, as festas religiosas e o sistema de compadrio possuíam o mesmo papel que o mutirão, sendo estes os principais mecanismos de integração dos habitantes dos bairros rurais, contribuindo para a unidade estrutural e funcional desses grupos de vizinhança. Antônio Cândido (1964), que trabalhou com a marcha da urbanização em São Paulo, igualmente se voltando ao sitiante tradicional, mostra que a expansão do mercado capitalista força o caipira a multiplicar o esforço físico e atrofia as formas coletivas de organização do trabalho; o trabalhador foi projetado do âmbito comunitário para a esfera de influência da economia regional e se individualizou, sofrendo alteração em seu ritmo de trabalho e interferências no equilíbrio ecológico, modificando as relações com o meio. Outrossim, o meio era para o grupo uma totalidade, formando uma continuidade geossocial que, segundo o autor, fazia com que cultura e natureza parecessem como dois polos de uma mesma realidade (Candido, 1964, p.199).

Clodomir Monteiro da Silva (1983) interpreta as práticas daimistas como respostas às pressões e necessidades do contexto macrossocial, cuja visão de mundo indica uma mudança etológica, com a incorporação de novos padrões culturais ameríndios, sem abandonar antigos valores e formas de percepção da realidade. Seu trabalho busca,

sobretudo, reconstruir o processo formativo dos grupos, sua estrutura simbólica e social, assim como as partes centrais dos rituais. Os comportamentos de êxodo e exílio correspondem a momentos de efervescência social, ocorrendo durante os fluxos migratórios inter e intra regionais: um grande contingente de seringueiros chegavam para ocupar os seringais nos altos e baixos rios amazônicos até que a depressão econômica dos anos 1920 e 1930 estancou o fluxo até então ininterrupto. Logo, a partir de 1940, em decorrência dos acordos de Washington, reativam-se os seringais, com investimentos públicos e privados, ocorrendo a “Segunda Batalha da Borracha” e reiniciando o fluxo migratório. Não obstante, a expansão da população amazônica foi feita de modo polarizado, com os maiores efetivos se concentrando em áreas que ofereciam atrativos e oportunidades, ao mesmo tempo que se realizava o processo de ruralização com novos contingentes recém-chegados à Amazônia, criando novas cidades e vilas no mediterrâneo amazônico. Logo, a população nativa situada no interior e sem apoio infraestrutural, inicia seu deslocamento para os centros urbanos.

Ainda segundo o mesmo autor, o Círculo de Regeneração e Fé surgiu em pleno momento de desativação dos sistemas de aviamento (principal suporte para sustentação dos seringais). Em virtude da queda do preço da borracha em 1912, o patrão já não podia importar todos os produtos necessários ao abastecimento dos seringueiros, incentivando que estes trabalhassem em uma pequena agricultura de subsistência. Sendo assim, o fator principal do êxodo rural teria sido a quebra do sistema de aviamento: os patrões seringalistas não recebiam as mercadorias necessárias para a produção da safra da borracha e não dispunham de recursos próprios para abastecer os seringais. A decadência provocou uma descida dos centros para as margens e a população começou a migrar para outros países, como Bolívia e Peru, ou a se constituir em pequenas comunidades agrícolas, e “[a]lgumas dessas comunidades surgiram em torno dos fenômenos mágico-religiosos sincréticos” (Silva, 1983, p. 23). Deste modo, o Santo Daime se constitui como uma doutrina profundamente relacionada com a floresta amazônica, e seus processos históricos de transformações socioeconômicas, as formas coletivas de organização do trabalho, as festas religiosas e o sistema de compadrio são marcados na doutrina e expressos em seus rituais. Todo este processo sendo amparado pelos saberes provenientes da união de duas plantas:

Ela é um objeto de veneração, revelação e conhecimento, podendo ser entendida como um processo cognitivo, abrindo as portas para o autoconhecimento, para uma dimensão interna, dialética, onde a bebida é fonte do saber e agente do conhecimento. Podemos compará-la também à um sacramento da religião cristã (Couto, 1990, p.39).

Nesse sentido, os esforços cultivados aqui para contextualizar a formação do culto ao Santo Daime, principalmente no que tange às alterações socioeconômicas do período e grupos discutidos, e que constituem temáticas bem analisadas pela bibliografia que se debruça sobre sua contextualização histórica, se dão para que tenhamos um breve vislumbre das relações empreendidas pelos grupos iniciais com o seu meio e que fundamentam um sistema espiritual baseado no autoconhecimento, na vida comunitária e em relações específicas com o ambiente. Pretendo me deter agora sobre os agenciamentos de Sebastião Mota de Mello, o padrinho Sebastião, tendo em vista sua fundamental importância para a doutrina do Santo Daime, sobretudo, quando nos referimos aos saberes da relação organismo-ambiente que são atravessados pelos seus ensinamentos e a constituição da igreja matriz do Santo Daime, o Céu do Mapiá, em Pauini - AM, território de referência para as igrejas desta linha nacional e internacionalmente.

De acordo com Labate (2000), Sebastião Mota de Mello nasceu em 7 de outubro de 1920, na cidade de Eirunepé, nas margens do Rio Juruá, estado do Amazonas. Em 1959 se muda do seringal em que morava para Rio Branco, passando a viver nas terras da família de sua mulher, Rita Gregório¹⁰, na área conhecida como Colônia Cinco Mil. Em 1965, chega na comunidade do Alto Santo buscando a cura pelo Daime e progressivamente passa a ocupar posição importante naquela comunidade, recebendo também a autorização de Mestre Irineu para produzir Daime, devendo enviar metade de sua produção para a igreja central. Após o falecimento de Raimundo Irineu Serra, Leoncio Gomes da Silva é indicado para o suceder. Porém, surgem conflitos e disputas em relação à posição deixada e o grupo sofre impactos em sua coesão. Sendo assim, Padrinho Sebastião, não aceitando a liderança de Leôncio, retira-se junto de sua família e seguidores, que somados giram em torno de cem pessoas, fundando em 1974, na Colônia Cinco Mil, o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Em 1976, o local passou a viver em experiência comunitária, e no final dos anos de 1970 chegam à Colônia Cinco Mil jovens andarilhos, mochileiros, curiosos e demais grupos provenientes de centros urbanos do Brasil. Devido às dificuldades de sobrevivência, parte da comunidade decide mudar-se para o seringal Rio do Ouro, próximo à Boca do Acre - AM, através da orientação do padrinho Sebastião. Em seguida, no ano 1983, o grupo mudou-se para uma terra cedida pelo INCRA na beira do igarapé Mapiá, afluente do Rio Purus, no município de Pauini, no Estado do Amazonas, fundando o Céu do Mapiá.

10 A madrinha Rita Gregório nasceu no dia 25 de junho de 1925 em um sítio da Várzea do Açú, no estado do Rio Grande do Norte. Sebastião e Rita casaram-se no final dos anos 1940 e no período de sete anos vivendo no Juruá, nasceram os primeiros filhos do casal: Waldete, Walfredo (Padrinho Alfredo), Maria das Neves, Isabel, Nonata, Zé Mota e Iracema (falecida), como mostra o site do Centro de Documentação e Memória da ICEFLU (<https://www.santodaime.org/site/>).

Nesse sentido, é interessante destacar que a Vila Céu do Mapiá realizou uma proposta inicial para o estabelecimento de uma Reserva Extrativista¹¹ que englobava as margens do Rio Inauini e o Igarapé Mapiá, e que se chamaria Reserva Extrativista Mapiá-Inauini. No entanto, foi criada a Floresta Nacional do Purus¹², onde a comunidade está inserida até os dias de hoje, visando abranger as necessidades da população e a ausência, na data da proposta, de uma regulamentação sobre o conceito de Reserva Extrativista (ICMBio, 2009b, p.37). Nesse sentido, no que se refere à Proposta de Estabelecimento e o Plano de Trabalho para a Reserva Extrativista (Souza, 1989; Souza & Fuller, 1989), os movimentos da comunidade são colocados como um “teste” para o Brasil no que seria a sua primeira experiência com uma Reserva Extrativista, pois naquele momento nenhuma havia sido implementada. Assim, propõe-se o estabelecimento de cerca de 6000 pessoas dentro de 300.000 hectares da reserva distribuídas em torno de sete comunidades separadas, cada comunidade com uma vila central para suportar cerca de 35 unidades de extração (Souza & Fuller, 1989, p.3). Além disso, delimita-se que cada vila tenha uma escola, instalações médicas, sala de reunião, casas de armazenamento, instalações de manutenção, centro de treinamento, centro administrativo, igreja, saneamento, sistema de transporte, agricultura e casas paralelas à então existente comunidade do Mapiá, que havia provado ser um modelo de sucesso. A proposta defende que o conhecimento da comunidade é adquirido na floresta e que a solução, com relação à problemática de prejuízos socioambientais no território, deveria trazer “paz social e harmonia ao ambiente”¹³. Destaca ainda que, na

-
- 11 De acordo com Mauro Barbosa de Almeida (2018), o conceito de Reserva Extrativista foi criação de seringueiros amazônicos, tendo como figura central Chico Mendes, surgido de um movimento que tomou corpo em 1980, através das reivindicações de seringueiros e castanheiros expulsos de seus territórios tradicionais em resistência à destruição das florestas em que viviam. Deste modo, o conceito desafia a visão conservacionista apoiada na separação de humanos e ecossistemas para conservar a diversidade biológica. Logo, em dezembro de 1987, o Conselho Nacional de Seringueiros decidiu que as Reservas Extrativistas deveriam ser terras públicas com usufruto exclusivo de moradores tradicionais. Após a morte de Chico Mendes, em 1988, a primeira unidade deste tipo foi criada em 1990: a Resex Chico Mendes.
- 12 Após a criação de vários instrumentos legais para instituir e regular diferentes categorias de Unidades de Conservação, o congresso aprovou a lei Nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação e divide as unidades em dois tipos: Unidades de Proteção Integral e Unidades de Uso Sustentável; o segundo se refere à categoria que abrangeu as Florestas Nacionais e Reservas Extrativistas. Nesse sentido, a Floresta Nacional do Purus, que se encontra em Pauini-AM, no chamado Arco do Desmatamento, está inserida no bioma amazônico, predominando em toda a sua área o ecossistema de florestas, constituindo uma estratégia de controle do desflorestamento na região (ICMBio, 2009a).
- 13 Em relação às Resex, é importante ressaltar que são territórios distribuídos por diferentes biomas onde habitam castanheiros, seringueiros, pescadores artesanais, pequenos agricultores da floresta, entre outras populações tradicionais. A criação destes territórios significou o reconhecimento da existência dessas populações, de seus direitos humanos e territoriais, assim como a contribuição através do manejo tradicional dos seus territórios. Isto é, destaca-se a particularidade de cada tipo de Unidade de Conservação de Uso Sustentável e a necessidade de evitar generalizações sobre suas práticas (Almeida,

vida da comunidade, se pratica uma “ecologia por intuição”, ponto que pretendo discutir posteriormente, e levanta o questionamento: é possível alguém trabalhar e ser produtivo sem ser alimentado adequadamente, sem condições educacionais e de saúde suficientes, sem energia e transporte e sem mesmo poder usufruir de sua terra?

O documento retoma as trajetórias dos seringueiros na região, suas dificuldades enfrentadas por mais de um século e o processo de abandonar seus territórios, migrar para as cidades e imigrar para os países que compõem a Amazônia. Sendo assim, a solução extrativista é colocada como uma solução brasileira que busca trazer condições socioeconômicas para as pessoas nascidas e criadas na floresta (Souza & Fuller, 1989, p.52). Em outro documento, intitulado “Portfólio e Plano de Trabalho”, consta a “Ata da Assembleia Geral Extraordinária da Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá para Alteração do Estatuto”, realizada no dia 25 de julho de 1989 na Vila Céu do Mapiá, Pauini - AM. Nesta ocasião, reuniram-se para atender às necessidades de implantação do projeto extrativista Mapiá-Inauini, que nasceu da “nossa experiência de trabalho na floresta amazônica, como seringueiro, e das dificuldades encontradas para o nosso desenvolvimento social e econômico”, afirmação do então presidente da associação: Alfredo Gregorio de Mello¹⁴.

No que toca à Vila Céu do Mapiá, situada atualmente no interior da área demarcada como Floresta Nacional do Purus (Decreto nº 96.190, de 21 de junho de 1988), de acordo com o “Plano de Trabalho para Operações Preliminares” (Souza, 1989) constata-se que esta é uma comunidade que realiza uma experiência comunitária pioneira, reunida em torno de “valores espirituais cristãos”¹⁵, e tanto o trabalho agrícola quanto a distribuição dos mantimentos entre as famílias era feito de forma que todos pudessem ser igualmente atendidos. Suas principais atividades naquele momento se constituíam pela agricultura de subsistência, o assentamento comunitário e o extrativismo de látex, castanha e espécies nativas de uso medicinal. A vila também realizava um papel de assistência para a população do rio Purus e na embocadura dos igarapés Mapiá e Inauini, pois parte dessa população ribeirinha buscava assistência médica e espiritual. Com seis anos de assentamento, foram

2021). Nesse sentido, Diegues (2019) aponta a existência de uma etnobiodiversidade no que toca aos diferentes tipos de relação organismo-ambiente através da domesticação, classificação e nomeação em biomas que, de nenhuma forma, são “intocados e selvagens”.

14 Alfredo Gregório de Mello, nascido no dia 7 de janeiro de 1950, no seringal Adélia, vale do Juruá, é o segundo filho de Sebastião Mota de Mello e Rita Gregório. Juntamente com a madrinha Rita e Waldete Mota de Melo, forma-se o trio que responde pelo comando doutrinário do Santo Daime após o falecimento do Padrinho Sebastião, como mostra o site de Documentação e Memória da ICEFLU (<https://www.santodaime.org/site/>)

15 O Santo Daime é a primeira religião ayahuasqueira, de caráter sincrético, surgida na floresta amazônica nas primeiras décadas do século XX com uma centralidade cristã, embora seja atravessada por elementos espíritas, afro-brasileiros e indígenas.

edificadas 70 habitações, uma igreja, uma escola, um posto médico-odontológico, uma creche, dois armazéns, duas casas de farinha e um escritório comunitário, foram abertas áreas de cultivo para o plantio, horta, criação de gado bovino e estradas de seringa.

Sendo assim, tais informações referentes ao processo de estabelecimento e aos primeiros anos da comunidade são de suma importância para que possamos entender as relações empreendidas pelos daimistas com o seu ambiente, particularmente em uma Unidade de Conservação de Uso Sustentável e sob orientação dos diversos saberes da comunidade, com destaque à pedagogia-espiritual do Daime, que se mostra grande relevância para este artigo. Das comunidades com quem realizei a pesquisa, a igreja Céu da Nova Era, tendo como padrinho Daniel e madrinha Nycia, é alinhada com a instituição ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal):

Acho que é isso quanto ao Céu da Nova Era é isso, trabalhamos, como eu digo, alinhados com a ICEFLU, o nosso pessoal, quase todos é associado a instituição e procuramos cooperar nos projetos que existem tanto no Mapiá quanto no Juruá, projeto do tipo educativos, projetos de saúde, projetos de gestão, projetos de administração, tudo isso está em mãos da instituição maior da qual nós somos um pequeno elo por aí né, mas que ajuda a manter, eu sempre digo para as pessoas entender né o Céu do Mapiá e o Céu dos Estorrões são duas, diria, bombas que mandam energia positiva para as igrejas, entendes? (entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP)

Além deste grupo, também acompanho o Instituto Xamânico Caminho de Cura, em Paraibuna - SP, que tem como padrinho o Guilherme e a madrinha Gabriela, e o Instituto Xamânico Corrente Ancestral, que tem como padrinho Luís e madrinha Márcia, localizado na região de São Lourenço da Serra - SP; os dois últimos não são filiados à ICEFLU. Eles realizam trabalhos com o enteógeno através dos hinários “O Cruzeiro Universal”, de Raimundo Irineu Serra, e “Vós Sois Baliza”, de Germano Guilherme, de giras de umbanda, tendo em vista o contato dos coordenadores com o Templo Ogum Beira Mar, também em São Lourenço da Serra, e de contatos antecedentes com grupos alinhados à ICEFLU, entre outros rituais a partir de suas relações com comunidades indígenas, como os Huni Kuin e indígenas norte-americanos.

É importante destacar que as linhas ayahuasqueiras diferem em suas práticas de diversas formas, neste caso falamos sobre práticas tradicionais do Santo Daime da linha do Padrinho Sebastião e grupos independentes por não estarem filiados à uma instituição. Elementos como a disposição espacial, calendário, hierarquia, uso de farda,

corpo doutrinário, graduação do enteógeno e expectativas para o trabalho espiritual são algumas das diferenças que podemos encontrar. Entretanto, os Institutos Xamânicos aqui acompanhados cultivam valores em comum com o Santo Daime das Igrejas vinculadas à ICEFLU, resultado de seus contatos anteriores à abertura dos trabalhos. Valores como a Harmonia, o Amor, a Verdade e a Justiça são cultivados, e seus adeptos procuram pautar sua vida nos ensinamentos dos hinos e nas experiências com a pedagogia-espiritual. Nesse sentido, ressalto a importância de empreender estudos com grupos não institucionalizados nas vertentes tradicionais da Ayahuasca no Brasil (Alto Santo, Santo Daime, Barquinha e UDV), pois, como destaca Labate (2000):

O que num primeiro momento parecia como uma série de grupinhos dispersos e experimentais, sem maior fôlego, revelou-se de fato como uma série de dinâmicas e relações: deixou transparecer a existência de uma rede urbana de consumo da ayahuasca (Labate, 2000, p.4).

Deste modo, Guilherme e Gabriela, dirigentes do Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna - SP, possuem um estreito vínculo com saberes da agroecologia, tendo em vista um período em que moravam em Minas Gerais, nas proximidades do Instituto Federal do Sudeste de Minas, no Campus Rio Pomba, onde Guilherme realizava sua formação. Seus filhos: Henrique (8 anos), João (10 anos) e, posteriormente, Maria (1 ano), foram essenciais para o desenvolvimento deste trabalho, tendo em vista suas inúmeras contribuições para pensar diferentes questões que atravessam o universo ayahuasqueiro. Projetos realizados coletivamente, como as constantes idas para o norte de São Paulo acompanhando as movimentações para implementação de técnicas agroecológicas do cuidado com a terra, evidenciaram a centralidade dos ensinamentos dos hinos em suas vidas: 1) em uma ética cultivada na relação com as plantas baseada em saberes espirituais e 2) na sacramentalização da “floresta”, concebendo esta como um local onde residem diversos seres dotados de agência e que, portanto, devem ser respeitados.

O Instituto Xamânico Corrente Ancestral tem como coordenadores o padrinho Luís e a madrinha Márcia, estando situado em São Lourenço da Serra - SP. Ambos realizam trabalhos espirituais com o consumo da ayahuasca há 15 anos. Ao serem questionados sobre a razão de consumir o enteógeno, eles ressaltam a busca pelo autoconhecimento e o contato com a agência e saberes das plantas contidas na bebida e que tem o poder de direcionar as pessoas em suas trajetórias, isto é, conduzi-las em um caminho considerado por eles como justo e harmônico. Ambos sustentam a ideia de “se lapidar” ao falar sobre os eventos de um ritual: tudo aquilo que ocorre através da agência do enteógeno, ou

sob a “força”, como usualmente referido, se trata de um processo pedagógico-espiritual voltado para o cultivo de determinadas disposições, valores, condutas e reflexões na vida cotidiana em consonância com os ensinamentos, isto é, para o que seria um “bom ayahuasqueiro”. Destaca-se que estas disposições abrangem as relações com o ambiente e os seres que o compõem, de modo que tais reflexões nos levam a questionar as especificidades da relação organismo-ambiente das comunidades abordadas.

Uma Crise Relacional: a Pessoa e o Ambiente

O modelo hegemônico societário baseado na vida urbana, no consumo de grande escala, no desenvolvimento tecnológico e na exploração de recursos naturais tem provocado profundos desequilíbrios em diferentes escalas. As causas e consequências deste modelo formam um ciclo vicioso que se reflete no crescimento populacional, na degradação dos sistemas naturais, no esgotamento de recursos naturais finitos, nos impactos sobre os ciclos da água e do ar, no desaparecimento de ecossistemas singulares, na perda da diversidade, no desflorestamento, desertificação dos solos, efeito estufa, chuva ácida e diminuição da camada de ozônio – todos problemas resultantes da relação pessoa e ambiente. Deste modo, estaríamos lidando não com uma crise ambiental, mas uma crise de pessoas nos ambientes¹⁶ (Morais, 2005).

De acordo com Bruno Latour (2020, p. 21), no que toca a separação humano-meio ambiente, não existe cura para o pertencimento ao mundo, mas é possível se curar da ideia de que não se pertence a ele, isto é, que aquilo que acontece no mundo não nos diz respeito: “Se a ecologia nos enlouquece, é porque ela é uma alteração da alteração das relações com o mundo” (Latour, 2020, p.22). Nesse sentido, a crise ecológica é com frequência apresentada como a descoberta do pertencimento do ser humano à “natureza”. Entretanto, a maior parte das definições do humano enfatiza até onde o mesmo se distingue

16 Conforme Hassler (2005), as sociedades modernas produzem dejetos mais do que em qualquer período anterior e a partir da revolução industrial lançaram-se as bases para o surgimento das cidades, ocasionando uma relativa melhoria da qualidade de vida. Isto é, a revolução industrial possibilitou que aglomerações urbanas se constituíssem em ambientes artificiais com a importação de recursos explorados em lugares distantes, tendo em vista uma relativa escassez existente nas bases das cidades. Além disso, de acordo com Philippe Descola (1998), a concepção sobre o que fundamenta a diferença entre o ser humano e animal sofreu uma distinção marcante no final do século XVIII quando Rousseau e Kant definiram a humanidade pela liberdade, isto é, a faculdade de aplicar um distanciamento aos instintos, de modo que o humanismo moderno se baseia nesta ideia para definir deveres junto do ambiente, pois alguns seres são vistos como dotados da capacidade de agir sobre um fim consciente (a estes dedica-se, pelo livre-arbítrio que os singulariza, o respeito). Note que aqui chamo atenção para a dicotomia entre natureza e cultura da sociedade moderna, assim como para a complexidade dos atores que participam da crise de pessoas em seus ambientes, não sendo, portanto, um problema de ordem individual.

da natureza; compreende-se porque a definição de crise ecológica como um retorno do ser humano à natureza desencadeia uma espécie de pânico, pois não se sabe se está sendo solicitado um retorno à animalidade pura ou uma retomada do movimento profundo da existência humana: “O que está vindo em nossa direção é o que chamo de Gaia; é o que é preciso encarar para não nos tornamos loucos para sempre.” (Latour, 2020, p.50)

Contudo, para o autor, não estamos lidando com domínios, mas com um e o mesmo conceito separado em duas partes que se encontram ligadas por um forte elástico. Sendo assim, ele propõe uma comparação vinda da história da arte relacionada à nossa percepção da natureza: conhecemos a pintura ocidental a partir do século XV, aquela que organiza o olhar do espectador para servir de contraparte a um espetáculo de objetos ou paisagens; o espectador não apenas deve se manter a certa distância do que olha, o que ele vê também deve estar organizado, preparado, montado, alinhado para que possa ser visível. Por exemplo, uma pessoa que realiza a contemplação de uma natureza morta encontra-se inteiramente formatada para se tornar o sujeito desse tipo de objeto. Entre os dois está o plano da pintura, ocupando o meio entre o objeto e do sujeito. Os dois não podem ser separados ou criticados separadamente, pois o que foi inventado pela pintura ocidental é um par cujos membros são “igualmente bizarros”. Logo, se a ecologia enlouquece, seria por trazer consigo a obrigação de sentir a instabilidade da oposição impossível entre os dois domínios que se acredita existir no mundo real. Não obstante, Latour sugere, sobretudo aos antropólogos (aqueles a quem usualmente se dirige quando se almeja comparar metafísicas diferentes), que se possa enquadrar as noções de natureza e cultura no sentido próprio, relativizando essas noções e fazendo dela uma questão de composição.

Essa reflexão contribui para os interesses deste artigo pois nos permite questionar: como as práticas ayahuasqueiras aqui analisadas cultivam uma outra relação organismo-ambiente? De acordo com Gregory Bateson (2000), para o ser humano mudar suas básicas e determinantes percepções e crenças, ou seja, suas premissas epistemológicas, ele deve se tornar consciente de que a realidade não é como ele acredita ser. Neste sentido, os “psicodélicos” são uma ferramenta educacional poderosa e uma forma de aprender sobre a arbitrariedade de nossa percepção ordinária (Bateson, 2000, p.7). A epistemologia ecológica proposta pelo autor foi influenciada por questões da cibernética da 2ª geração, Antropologia, Ecologia e Teoria dos Sistemas, nas quais o estudo do conhecimento enfatiza o processo co-evolutivo entre organismo e meio ambiente; esta maneira ecológica de pensar as relações humano e meio ambiente foi denominada de “ecologia da mente”. Não obstante, temendo que a maneira insensata dos seres humanos definirem e moldarem seus propósitos de vida em relação ao meio ambiente pudesse nos levar a

desastres irreversíveis, Bateson propõe uma epistemologia mais abrangente que atenta para a construção de uma fonte entre fatos, comportamentos, padrões, mentes, natureza e ordem. Deste modo, sua epistemologia ecológica é baseada na compreensão sistêmica de natureza, propondo a inseparabilidade entre organismo e meio ambiente.

No livro *Steps to an Ecology of Mind* (2000), o autor trabalha com metálogos: uma conversa sobre algum assunto problemático na qual não somente os participantes discutem o problema, mas a estrutura da conversa como um todo é relevante para o assunto. Para o autor, a história da teoria evolucionária é um metálogo entre o ser humano e a natureza, no qual a criação e a interação de ideias devem necessariamente exemplificar o processo evolucionário.

Neste trabalho, realizamos conversas com as crianças sobre determinados assuntos que foram inspirados nesta lógica. Busquei construir reflexões junto destas em um processo de escuta e legitimação de seus saberes. Reúno neste trabalho alguns desenhos e diálogos realizados junto de Henrique (8 anos), Felipe (10 anos) e Yara (13 anos)¹⁷. Destaco que os irmãos Henrique e Felipe participam dos rituais com o enteógeno há pelo menos dois anos e são constantemente apontados por professores de suas escolas como dotados de grande criatividade e entusiasmo. Outrossim, Yara participa dos trabalhos há mais ou menos um ano e se destaca por suas produções artísticas. É importante ressaltar que os modos de participação das crianças se dão de formas diferentes daqueles dos adultos, assim como a dimensão do cuidado que é empreendido para que essas possam estar junto nos rituais. A participação das crianças ocorre com uma constante observação dos membros das comunidades, prepara-se locais destinados a elas (embora tenham grande circulação), e as dosagens do enteógeno são brandas. Em outras palavras, são nítidos os esforços dos grupos acompanhados para permitir que as crianças estejam confortáveis e tranquilas para realizarem seus agenciamentos durante os trabalhos.

No decorrer das interações com as crianças, fui encontrando maneiras de construir conversas sobre temas como mirações¹⁸, natureza e cultura, corpo, Deus, entre outros que se relacionam com o universo ayahuasqueiro. Para acompanhar e descrever tais processos, os desenhos e as gravações foram essenciais, como nessa conversa gravada e transcrita com Yara junto de Felipe e Henrique enquanto eles desenhavam; em seguida estão seus desenhos:

17 Nomes fictícios, pois buscou-se preservar a identidade das crianças no trabalho.

18 Destaca-se que o termo “miração” se refere às experiências visuais do enteógeno. Nesse sentido, de acordo com Shanon (2003), através de um trabalho de abordagem cognitivo-psicológico que busca mapear sistematicamente os vários fenômenos que podem ser provocados pela ayahuasca e ordená-los, o autor mostra que algumas visões consistem em elementos de conteúdo isolados, outras apresentam cenários ricos e em outros podemos encontrar longas narrativas.

Matheus: Então o primeiro tema será ‘miração’, aquilo que vocês já viram, não é?

Henrique: É... Tipo, animal.

Matheus: Vocês vêem bastante animais?

Felipe: Animal eu vejo.

Matheus: Pode ser também a experiência mais marcante que vocês já tiveram com mirações.

Felipe: Eu já tive uma experiência muito marcante. Parecia que eu tava com uma vara nas costas, eu tava em uma floresta, daqui a pouco eu entrava em um lago e parecia que o lago era infinito. Daí, eu vi um montão de sapo, sapos de alguns outros jeitos, de algumas outras cores. Foi uma loucura, parecia que eu via peixe e foi no mesmo dia que eu fui tentar pegar um sapo, ou no dia que eu peguei um sapo.

Henrique: É, foi no dia que você pegou um sapo e ele tava botando um ovo, não tava? Lá no castelinho.¹⁹

Yara: Eu já vi um olho com uma vela no fundo, uma vela derretendo.

Henrique: Uma vez eu vi... Tipo assim, uma cobra, só que o formato dela era só ponto assim...

Felipe: Matheus, parecia que era uma floresta. Daí aqui era tipo assim: aqui era um lago, pequeno mesmo, daí aqui tinha um tronco de árvore caído, ou uma raiz, não lembro direito e aqui tinha o mar, tinha o mar tudo.

Matheus: E o que você sentiu?

Felipe: Eu senti... Não lembro

Matheus: Você falou da vara nas costas, me veio algo como se fosse alguém indo caçar, com um arco e flecha, sabe? E você estava entrando na floresta e via um rio infinito, não sei. Senti isso.

Felipe: Parecia que quando eu ia afundando, é... Mesmo assim o rio não parava de... Não tinha chão. Daí parecia que o anzol que estava na vara às vezes pegava alguns sapos, puxava.

Matheus: Ah, então você estava com uma vara de pesca.

Felipe: É. Uma vara de pesca.

19 “Castelinho” faz referência ao espaço de consagração de Ayahuasca anteriormente frequentado por Felipe e Henrique com seus pais. O local leva esse nome pois a construção tem uma arquitetura inspirada em um castelo. Além disso, a partir dos relatos de Daniel Pesquero, constatei que o local foi utilizado pela igreja Flor das Águas, primeira igreja do Santo Daime no estado de São Paulo, fundada em 1989, como um dos salões para os trabalhos espirituais. Em seguida, após anos do encerramento dos trabalhos da Flor das Águas, o local passou a ser novamente um território de consagração da ayahuasca, porém por práticas de um Instituto Xamânico.

Matheus: Você lembra em qual trabalho foi? Faz muito tempo?

Felipe: Não lembro. Nem tanto, mas faz. Foi lá no Castelinho.

Henrique: Quando você tinha pegado o sapo?

Felipe: É.

Henrique: Eu lembro de uma vez que você tinha pegado um sapo e daí ele tava botando ovo lá no Castelinho.

Iara: Eu já sonhei que eu tava... Sonhei não, tive uma miração. Que eu andava em um rio.

Matheus: Você andava em um rio! Mas como você andava? Descalça no rio? Era fundo?

Henrique: Tipo... Por cima do rio?

Yara: (Balança a cabeça afirmativamente).

Felipe: Eu também tive um negócio bem marcante. Quando eu estava em uma concentração lá perto do rio. Acho que você não estava lá... Parecia que você estava lá, eu estava perto do meu pai e perto de uma árvore.

Henrique: Por que você não desenha agora?

Felipe: Não. Mas só que quando eu fechava os olhos parecia que via mãe Yemanjá lá no fundo do mar e depois eu via não lembro mais quem...

Henrique: Iansã?

Felipe: Iansã não. Mas foi bem marcante.

(Oficina de desenhos realizada após os trabalhos espirituais de final de ano, em Paraibuna – SP, dezembro de 2023).

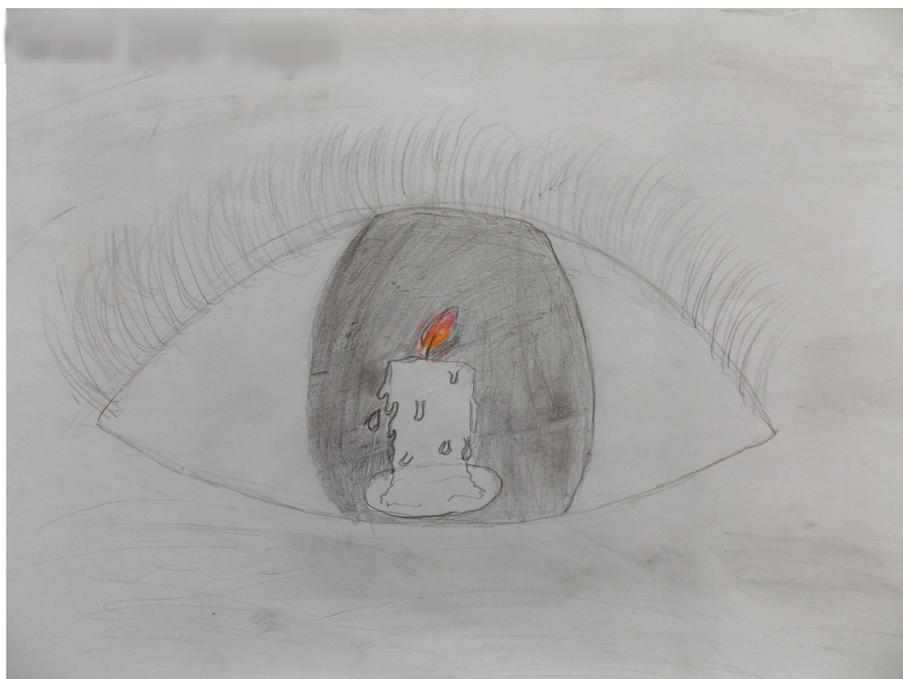


Figura 1. Desenho de Yara (13 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.



Figura 2. Desenho de Felipe (10 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.



Figura 3. Desenho de Henrique (8 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.



Figura 4. Desenho de Yara (13 anos) realizado durante oficina de desenhos temáticos feito em pares no Instituto Xamânico Caminho de Cura, Paraibuna – SP, dezembro de 2023.

Matheus: E para que servem as mirações?

Yara: Eu acho que mirações é uma coisa que você vai entender depois, tipo...

Henrique: Depois que você ver tudo.

Yara: Alguma coisa que você não pode entender na hora que você vê. Mas daí passa um tempo depois você vai entender. Tipo... Que nem eu tô desenhando essa vela, aí vai lá um familiar... entendeu (mostra o desenho)? Depois você vê os sinais, depois que você vai tentar entender o que você viu, que tudo depois você vai ligando.... Eu acho que é isso.

Matheus: Vocês acham que depois de um trabalho muda alguma coisa em vocês?

Felipe: Eu acho que sim. Parece que eu fico meio bambo, parece que eu vou cair e não caio. Eu só raspo o pé. Só lá no castelinho que eu sinto isso, aqui eu não sinto não.

Henrique: Uma vez teve um trabalho que era uma concentração que daí eu tava sentado junto com o Carlos e eu tava vendo coisas assim... Daí quando eu abri o olho, eu tava quase dormindo e daí eu fechava via essas coisas... Quando eu fechava eu via, quando eu abria não via nada (Diálogo realizado no Instituto Caminho de Cura, Paraibuna -SP, em dezembro de 2023).

Ao longo do trabalho de campo, pude constatar a vastidão do horizonte filosófico cultivado nos hinos e na conduta diária de daimistas e ayahuasqueiros de Institutos Xamânicos, e presente na cultura das crianças destas comunidades. É interessante notar que a agência do enteógeno ocorre em um momento ritualístico que constitui terreno fértil para produção de saberes através do estado alterado de consciência, um momento de concentração que, como pontua Henrique, “só se vê de olhos fechados”. Nesse sentido, ao entrar na força e começar a mirar, as crianças possuem contato com entidades espirituais, animais, como as cobras (figura 2 e 3), paisagens (figura 4), entre outros, que constituem eventos marcantes. Como é o caso da Yara que mirou com um olho com uma vela no fundo que estava derretendo (figura 1), e associou este ensino com o falecimento recente de um familiar, conforme me relatou: isto é, a dimensão da morte é um dos elementos estudados no horizonte filosófico desta pedagogia-espiritual. Contudo, estes ensinamentos precisam ser integrados e percebidos na vida cotidiana, pois se trata de “alguma coisa que você não pode entender na hora que você vê. Mas daí passa um tempo depois você vai entender.”

Tais eventos associados às sensações físicas e percepções visuais são experienciados pelas crianças através de um processo central: a brincadeira. Neste processo, ocorre a produção de modelos alternativos a partir de elementos comuns. Isto é, o cultivo de

determinadas disposições e valores constituem elementos comuns experienciados em estados de alteração de consciência por todos, porém as crianças podem o vivenciar através de um vivaz “pega-pega” no meio do salão, o que não significa que estejam alheias aos símbolos cultivados. No trabalho que origina este artigo, defendo que as crianças com quem trabalhei brincam com a ayahuasca, pois todo o complexo ritualístico envolto do enteógeno lhes fornece meios de aprender sobre o mundo em um processo que é cultivado através dos saberes das plantas em uma pedagogia-espiritual e experienciado através da brincadeira. Nota-se que os elementos descritos nos diálogos estão estreitamente vinculados com as brincadeiras e percepções durante os momentos que antecedem os rituais, nos quais estão pescando, auxiliando na organização dos trabalhos espirituais, desenhando, etc. Isto é, produzindo cultura a partir das disposições e valores cultivados nas comunidades, conforme esta nota em diário de campo:

Houve um momento durante o hinário que as crianças começaram a correr e gritar no que parecia ser uma brincadeira de pega-pega, como se estivessem acumulando aquela energia que foi dissipada de uma hora para outra, gerando um contraste com os adultos. Os últimos cantavam e rezavam, enquanto as risadas e correria das crianças cresciam. Nos últimos três anos que acompanho crianças em rituais com o enteógeno, percebo que o efeito deste nelas faz com que as mesmas queiram brincar, conversar, contar histórias e acentua sua inspiração e criatividade. O trabalho segue até o hino 100²⁰: “Sou luz, dou luz / E faço tudo iluminar / Vejo meu Pai nas alturas / E o Poder aonde está”. A madrinha Nycia diz à todos que teríamos uma pausa onde seria acesa a fogueira (uma fogueira de mais ou menos 2 metros, segurada por três hastes enterradas no chão e amarradas na parte de cima), nos diz também que dentro do salão abriria os hinos de “Diversões” do Mestre Irineu, enquanto alguns se organizavam na fogueira: “Num rio de águas verdes / bem juntinho da floresta / Eu entrei me divertindo / Tudo em uma hora certa”²¹ (anotação em diário de campo referente ao trabalho de Santo Antônio com o hinário “O Justiceiro” de Padrinho Sebastião na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra – SP, 15 de junho de 2024).

Outrossim, os valores das comunidades são cultivados cotidianamente e fornecem a compreensão das experiências com o enteógeno. Cultiva-se, por exemplo, a “firmeza”, frequentemente mencionada nos hinos, e que permite que, embora “pareça que se vai cair, não caia”; em outras palavras, trata-se de uma disposição cultivada na vida diária referente ao equilíbrio, desenvoltura e certeza nas ações.

20 Hino “Sou Luz”, número 100, do hinário “O Justiceiro” do Padrinho Sebastião.

21 Hino “Zigue-Zague”, número 10, do hinário “Diversões” de Mestre Irineu.

Albuquerque (2018) analisa uma modalidade singular de educação mediada pelo consumo da Ayahuasca, tendo em vista que o enteógeno é considerado um professor e a religião como uma escola, como expresso nos hinários. A dimensão pedagógica é proferida por uma educação pelas plantas, ou seja, quem ensina não é um humano, mas um vegetal:

Há nesse sentido, um rendimento filosófico educativo nas plantas professoras, pois que ensinam uma reflexão sobre o homem em sua relação com a natureza e a sociedade permitindo-lhes, ainda, aprender coisas. Esta ligação com a natureza dá forma à outra característica fundamental da religião relativa a questões ecológicas e ambientais (Albuquerque, p.11, 2018).

Freitas (2023), buscando analisar e descrever as ideias filosóficas presentes nos hinários oficiais do Santo Daime, sobretudo “O Cruzeiro” de Mestre Irineu e “O Justiceiro” de Padrinho Sebastião, atestando ser a experimentação enteogênica uma metodologia de aprendizagem dos conceitos do pensamento universal, presentes nos hinários analisados, constata que:

Mais ainda, e não menos importante, as plantas professoras presentes na composição do Daime ensinaram para eles, isto é, o Mestre e o Padrinho, em uma linguagem muito simples e profunda, as principais ideias que norteiam o vasto horizonte da filosofia, como, por exemplo: Deus, Tempo, Natureza, Beleza, Bondade, Amor, Sabedoria, Alegria, Vida e assim por diante, sem que esses necessitassem das formalidades institucionais da educação acadêmica (Freitas, 2023, p.58).

Nesse sentido, a dimensão pedagógica-espiritual, ou os saberes destas plantas professoras, podem ser expressos nos desenhos das crianças sobre suas experiências com o enteógeno. Estas experiências, por sua vez, são atravessadas pela brincadeira: uma característica do modo de produção cultural das crianças. Entretanto, focalizo uma ordem específica destes saberes: os ambientais, privilegiados nas comunidades com quem trabalhei. Sendo assim, até o presente momento, também tratei de materiais que permitem situar a ideia de uma “ecologia por intuição”, que é constatada: 1) nos hinos e 2) nos documentos referentes a proposta da Reserva Extrativista Mapiá-Inauini e constituição da Floresta Nacional do Purus onde situa-se a Vila Céu do Mapiá, à qual a igreja Céu da Nova Era está alinhada. O que gostaria de chamar atenção é que a ecologia intuitiva consiste em uma disposição específica na relação organismo-ambiente. Logo, são saberes cultivados através de experiências provenientes de estados alterados de consciência em uma dimensão sacralizada:

(...) então hoje moro há 26 anos nessa minha chácara, a igreja tá lá embaixo, planto a minha comida, entendeu? Não planto arroz e feijão porque não tenho toda essa terra para isso, é soja né? Mas fruteiras, hortaliças, todas essas coisas eu planto para mim, porque nós somos a terra, o nosso corpo é dela, formado absolutamente por ela, então a nossa relação com a nossa terra, com a nossa mãe terra, é fundamental. Se você não consegue manter uma relação com ela, espiritualmente você está... fica faltando. Entende? Mas isso é um conhecimento espiritual que se adquire como? Depois de você se transformar em um pesquisador sério e ir atrás da sua própria evolução espiritual, aí você puxa o grupo, entendeu?" (Entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP).

Outrossim, nesta mesma conversa, explicita-se a imersão das crianças no horizonte destes conhecimentos, havendo, inclusive, trabalhos espirituais feitos por elas:

E a criança vai se criando dentro dos padrões e dos moldes das nossas igrejas. Tem trabalho tal dia, tem a escola primeiro, né? Mas tem trabalho tal dia. Tem trabalho das crianças, de onde são elas as que mais fazem... pequenos trabalhos, não duram mais do que 40 minutos, 1 hora. Mas as crianças têm o espaço delas. São crianças, tomam o Daime e bailam, cantam. Vai algum músico para ajudá-las, mas isso existe nas comunidades. É muito importante, é muito importante. Então, as crianças são o futuro, né? (...) Aí depois a pessoa vai seguir, vai na escola da doutrina, escola que tem em Mauá, por exemplo. Os meus estavam na escola aqui do bairro, não tive que fundar uma escola em nossa comunidade, porque tinha uma aí. Mas em Mauá tiveram que abrir uma escola, eles abriram uma escola tem muitos e muitos anos já. O Mapiá também, o Juruá também, escolas com professores e tudo" (entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP).

Mas como estes saberes ambientais são adquiridos? Como as plantas podem ensinar? Neste momento trago alguns apontamentos sobre a forma como esta modalidade educativa operada pelo enteógeno ocorre. Assim, utilizo a metáfora da chave desenvolvida por Tim Ingold (2000) em seu trabalho que recebeu influência e inspiração da epistemologia de Gregory Bateson (Ingold, 2000, p.9).

Saberes de Práticas Ayahuasqueiras como Chaves da Percepção

Tim Ingold (2000) pretende substituir a dicotomia natureza e cultura dentro da sinergia dinâmica de organismo e ambiente, almejando uma Ecologia da Vida. Para ele, a vida orgânica é mais ativa do que reativa: um desdobrar criativo que é realizado de acordo com suas relações. Logo, a vida não é enxergada como a realização de formas pré-especificadas, mas o próprio processo em que formas são geradas e mantidas no lugar, tendo cada ser como um centro singular de compreensão e agência. Para a ecologia convencional o organismo é especificado genotipicamente, antes de sua entrada no ambiente, enquanto o ambiente é especificado com um conjunto de restrições físicas anteriores ao organismo que o preenche, como entidades que se excluem. Uma abordagem ecológica apropriada seria então pautada no organismo inteiro em seu ambiente, uma totalidade indivisível que constitui um sistema em desenvolvimento, e uma “Ecologia da Vida” trabalharia com as dinâmicas deste sistema (Ingold, 2000, p.19). Uma vida mais ativa do que reativa está associada a uma abertura criativa de um campo inteiro de relações do qual os indivíduos pegam as formas particulares e as levam consigo, chegando a um centro singular de compreensão e agência.

O autor relata que, quando criança, seu pai o levava para passeios no interior e apontava, durante o caminho, para as plantas e cogumelos que cresciam em determinados lugares, em alguns momentos os levava alguns para cheirar ou provar seu gosto. Sua maneira de ensinar era apontando ou mostrando as coisas, permitindo um aprendizado através da experiência e viabilizando a obtenção de conhecimentos tanto quanto seu pai obteve. Tim Ingold associa essa experiência com os métodos de transmissão de conhecimentos utilizados por sociedades aborígenes australianas, descritos na obra de Mervyn Meggitt (1962) em um estudo clássico sobre os Walbiri na Austrália Central. A autora descreve como um garoto sendo preparado para uma iniciação realizava uma grande caminhada que duraria de dois a três meses em companhia de guardiões: o esposo da irmã e o irmão mais velho. Através desta caminhada o garoto avançava sobre os conhecimentos da fauna, flora e topografia da região, ao passo que seu irmão mais velho comentava sobre a importância totêmica dos vários locais visitados. Cada lugar possui sua história, que era contada de maneira a entender a sua criação através da modelagem da terra feita pelos ancestrais, enquanto estes vagavam de região a região durante a era formativa conhecida como “O Sonho”: observando um poço enquanto a história de sua formação é promulgada, o noviço testemunha o ancestral saindo da terra, assim como quando ele olha para uma colina e reconhece nela uma forma congelada de um ancestral que deita para descansar (Meggitt, 1962, p.285, minha tradução).

O autor conclui que existem verdades imanentes na paisagem, as verdades do “Sonho”. Elas são gradualmente reveladas ao garoto enquanto ele avança de um nível mais superficial de conhecimento a um nível mais profundo, ou seja, através de sua inscrição nos objetos e características, plantas e fungos, poços e colinas, o conhecimento cultural é transmitido. As formas culturais estariam codificadas na paisagem, assim como, de acordo com os padrões de abordagem semiológica para a significação linguística, representações conceituais são codificadas por meio do som (Ingold, 2000, p. 21). Dito isto, compreende-se que nossa capacidade de conhecer consiste na capacidade de situar a informação e entender o seu significado, dentro de um contexto de engajamento perceptivo direto com nossos ambientes, capacidade desenvolvida quando as coisas são mostradas para nós: mostrar algo a alguém é fazer com que isso seja experienciado, seja por toque, cheiro, gosto ou escuta, levantando um véu de algum aspecto do ambiente para apreendê-lo de forma direta.

Nesse sentido, para existir como seres sencientes, as pessoas devem estar situadas em um ambiente e comprometer-se com as relações que isso implica. Uma sensibilidade intuitiva é invocada aqui, tal qual a desempenhada pelas comunidades ayahuasqueiras. Digo isto, pois o engajamento perceptivo destes grupos é atravessado pelos saberes de suas pedagogias-espirituais que privilegiam suas relações com o ambiente, em outras palavras, a agência do enteógeno exerce impacto no engajamento perceptivo dos adeptos e no comprometimento dos mesmos nas relações com seu ambiente. Destaca-se aqui a 1) sacramentalização da floresta expressa nos hinos, 2) a ecologia intuitiva daimista nos documentos para a proposta de Reserva Extrativista, 3) os elementos das produções imagéticas das crianças associados aos seus relatos imersos em uma pedagogia-espiritual e 4) a compreensão do enteógeno como um ser divino. Isto é, a decocção é vista como dotada de agência e, ao ser ingerida, possibilita o acesso aos seus saberes, dentre os quais estão os de ordem ambiental. Ou seja, se, nos termos de Tim Ingold, nossa capacidade de conhecer consiste na capacidade de situar a informação e entender o seu significado, neste caso a informação é situada pela agência de um enteógeno, isto é: sua agencia dispõe as coisas para serem conhecidas e levanta um véu que recobre algum aspecto do ambiente. Contudo, é importante notar a influência de sistemas culturais neste processo: nas diferentes práticas ayahuasqueiras, com os Walbiri e a modelagem da terra feita por ancestrais, ou o pai de Tim Ingold e os cogumelos.

Neste ponto, trabalhamos com a metáfora da chave desenvolvida pelo autor: existe uma circularidade fundamental na noção de que o conhecimento cultural é transmitido através de gerações por meio de sua codificação em símbolos materiais. Pois sem a chave é impossível de se ler a mensagem cultural saliente nas características do mundo

físico, muito embora, a menos que a mensagem seja compreendida inteiramente, não é possível extrair a chave. Como características da paisagem figuram como elementos de um código comunicativo se, ao invés de quebrar o código, você já deve saber o que é para ser comunicado? (Ingold, 2000, p.22). Dois tipos de chave são elencados: o tipo “cifra” é centrífugo e permite acessar significados anexados pela mente na superfície externa, ou seja, traduzir significantes físicos para ideias mentais e assim possuir o conhecimento cultural através de uma decodificação reversa do que foi codificado na paisagem. Esse não é o caso dos exemplos apontados com comunidades australianas e com o modo de educação usado pelo pai de Tim Ingold, tampouco o que me interessa ao pensar nas práticas ayahuasqueiras. Por outro lado, o tipo “pista” é centrípeto e guia para os significados que estão no “coração do mundo”, mas que são escondidos pelas aparências, ou seja: a tarefa do sujeito não é decodificar, mas descobrir por si mesmo o significado que está dentro, isto é: no “coração do mundo”, ao ter elementos do ambiente mostrados ou apontados. O contraste entre ambas está no processo de revelação e decodificação que representam. Assim, a pista condensa vertentes de experiência que, de outra forma, seriam díspares, através de uma orientação unificadora, abrindo as portas da percepção. Quanto mais chaves, mais portas podem se abrir e defende-se que é através da progressiva aquisição deste tipo de chave que as pessoas aprendem a perceber o mundo.

Beatriz Labate (2000), ao se referir aos hinos, nos diz: “(...) o hinário funciona como uma espécie de código de barras que desencadeia uma multiplicidade de significados controlados mas extremamente poderosos” (Labate, 2000, p.20). Aldous Huxley (1979), em um trabalho que focaliza suas experiências com a mescalina (*Lophophora williamsii*), ao questionar o porquê das pedras preciosas terem uma centralidade na ornamentação dos paraísos descritos em livros sagrados expressa:

O homem tem consumido tempo, energias e dinheiro, em enorme escala, para encontrar e lapidar essas pedras brilhantes. Por que? O utilitário não consegue oferecer explicação para um tão fantástico comportamento. Mas, tão logo se levam em conta os fatos da experiência visionária, tudo se aclara. Nas visões, o homem encontra uma profusão do que Ezequiel chama de ‘pedras de fogo’ e Weir Mitchell descreve como ‘frutos transparentes’. Essas coisas tem luz própria, exibem um colorido preternatural e possuem um valor também extraterreno. Os objetos materiais que mais se assemelham a essas fontes de iluminação das visões são as pedras preciosas. Adquirir uma dessas pedras é possuir algo cuja preciosidade está assegurada pelo fato de elas existirem no Outro Mundo” (Huxley, 1986, p. 24).

Chamo atenção para o funcionamento da chave de tipo pista: conforme pontuado, ela condensa uma diversidade de experiências em uma orientação unificadora. Em muitos hinos os ensinamentos no Daime são referidos como “pedras finas”, e faço aqui uma referência à associação de Huxley com pedras preciosas e a “fonte de iluminação das visões”. Conforme destaca Beatriz Labate, é possível constatar na experiência de um trabalho espiritual daimista o desencadear de uma multiplicidade de significados que são controlados, mas poderosos. Não obstante, tratamos aqui de materiais que permitem as seguintes constatações: 1) as mirações das crianças revelam a agência de uma pedagogia-espiritual envolta de sistemas de conhecimento; 2) os documentos da proposta para o estabelecimento da Reserva Extrativista Mapiá-Inauini tratam de uma prática denominada “ecologia por intuição”, fazendo referência aos saberes de ordem ambiental que permitem uma disposição específica com o ambiente. Isto é, ao entrar em contato com o enteógeno é possibilitado o encontro com saberes que podemos chamar de “pedras finas” ou “significados de um código de barras” que tratam do arcabouço filosófico-existencial dos ensinamentos em estados de alteração de consciência. Neste trabalho, considero pertinente denominá-los de chaves do tipo “pista”. Por sua vez, a orientação unificadora representada pela agência do enteógeno permite que a progressiva aquisição destas chaves impacte a percepção do mundo e relação com o ambiente dos adeptos. Ao cultivo de saberes de ordem ambiental que se ocupam das dinâmicas entre organismo-ambiente chamo, em diálogo com Tim Ingold, de uma Ecologia da Vida.

Nas palavras do padrinho Daniel Pesquero, podemos perceber a aquisição progressiva destas chaves na fundação da igreja Céu da Nova Era, após o encerramento da Igreja Flor das Águas, primeira a ser fundada no Estado de São Paulo em 1989:

Sim. Como te falei, quando nós tivemos que descer lá de cima, o próprio Daime já nos tinha colocado contra o muro e falado: “tá bom já, agora têm que morar junto, tem que comer, pelo menos uma vez por dia, todos juntos a mesma comida, e outras coisas que a doutrina, o padrinho Sebastião nos ensinou e o Padrinho Alfredo, Mestre Alfredo, continua a ensinar, dando aulas, os irmãos todos do Céu do Mapiá, dando aulas de como deve ser, entende? Os irmãos do Juruá dando aulas de como deve ser. Então, a bênção do Brasil, além de ser um país maravilhoso, a legislação permite com que os caras falem bem, falem mal, te mandam “reportero”, faz uma nota. Então, tem pessoas que chegam em uma escola espiritual procurando por curiosidade, porém nunca na vida fizeram nada espiritualmente falando, o que não é empecilho nenhum para chegar, só que a pessoa vem: “ah sim, ah é isso, ah bueno, tchau” (...) Então, e nem todas tem, eu diria, nem todas estão na procura espiritual, algumas estão a procura de um barato, de uma loucura, “ah ouvi dizer que é parecido com LSD” essas coisas, mas

o Daime é muito mais, é muito mais, entende?” (entrevista realizada no dia 18/08/2024 na Igreja Céu da Nova Era, São Lourenço da Serra - SP).

Em consonância, no diálogo seguinte, as operações desta pedagogia-espiritual são sintetizadas. Aponta-se também outras formas de narrar as percepções: os desenhos.

Matheus: E se vocês tivessem que explicar para uma criança que nunca tomou Daime o que é o Daime?

Yara: Eu não ia saber muito bem. Mas eu ia falar que é um chá que praticamente mostra o que deve aprender, aprende muita coisa, vê muita coisa. Praticamente é um chá que vem para aprender, né? Vem para trazer um aprendizado. Eu entendo isso.

Felipe: Eu também. Entendo um pouco isso.

Henrique: Eu entendo, só que não sei como explicar.

Yara: Pode fazer dois desenhos?

Matheus: Pode!” (diálogo realizado no Instituto Caminho de Cura, Paraibuna-SP, dezembro de 2023).

Considerações Finais

Em um primeiro momento, reflito sobre o caráter mediador da Antropologia focalizando minha atuação junto de grupos ayahuasqueiros e, sobretudo, com as crianças. Tendo em vista uma relação de alteridade expressa nas diferenças geracionais, sustento a necessidade de repensar categorias de infância e reconhecer a agência das crianças em nossas pesquisas, pois, ao negligenciar sua agência, corremos o risco de ignorar as valiosas contribuições de suas culturas. Em seguida, articulo referências que focalizam o uso tradicional da Ayahuasca pelo Santo Daime, inicialmente com Raimundo Irineu Serra e, em seguida, concentro-me sobre os empreendimentos de Sebastião Mota de Mello e a constituição do centro simbólico Daimista, o Céu do Mapiá, em Pauini - AM, com destaque a elaboração da proposta da Reserva Extrativista. Esta análise documental nos equipa dos argumentos que evidenciam os saberes ambientais cultivados sob o amparo de uma pedagogia espiritual explícita na denominada “ecologia intuitiva” do Daime.

Com foco na crise relacional entre organismo e ambiente, destaca-se a insustentabilidade do modelo societário hegemônico e a posição privilegiada da Antropologia para entender as relações organismo-ambiente. Nesse sentido, as produções imagéticas das crianças nos Institutos Xamânicos nos fornecem material para pensar os

ensinos cultivados por esses grupos que também ritualizam plantas professoras. Com efeito, podemos nos questionar, neste ponto, sobre a modalidade de ensino operado pelo enteógeno. Proponho que o enteógeno em questão opera como um indicador e um guia para os significados que são entendidos por meio de um processo de condensação de experiências através de uma orientação unificadora. Orientação que se dá dentro de rituais com normas específicas e características de cada linha, no caso do Santo Daime das igrejas com vínculo à ICEFLU, através dos hinos e da própria orientação dos mais velhos (que também cultivam a pedagogia proveniente do Daime), por exemplo. Ou seja, a pedagogia empreendida revela conhecimentos aos adeptos que são equipados com chaves do tipo “pista”, garantindo que os sujeitos encontrem o significado de forma autônoma. A ecologia intuitiva do Daime mostra como estes aprendizados são aplicados através de uma disposição específica em relação ao seu meio pautada por valores que centralizam a importância da floresta. Muito embora esta centralização não se dê por um discurso ambientalista fundamentado em preservar o meio ambiente, no sentido de não o tocar, mas na atuação através de uma ética que envolve noções de Harmonia, Amor, Verdade e Justiça.

Os psicoativos nos ensinam sobre a arbitrariedade de nossa percepção ordinária (Bateson, 2000, p.7) e o engajamento perceptivo com o ambiente é essencial para situar a informação e entender o seu significado, capacidade desenvolvida quando algo nos é mostrado (Ingold, 2000). Logo, nesse caso, o agente instrutor é um enteógeno, sua pedagogia ocorre de diversas maneiras, como nas mirações. Seus registros estão, no caso do Santo Daime da ICEFLU, nos hinos e nos empreendimentos históricos do grupo com suas vivências comunitárias integradas ao ambiente. No caso do Institutos Xamânicos focalizados, no desenho das crianças, que revelam seus agenciamentos instruídos pelo enteógeno. A Ecologia da Vida proposta por Tim Ingold, seria uma ecologia diferente da dos livros, isto é, seus conhecimentos expressariam uma certa resistência à transmissão por vias textuais. Nesse sentido, esta ecologia se ocupa das relações que são empreendidas entre organismos em seus ambientes. Proponho que os saberes de ordem ambiental sejam chaves da percepção obtidas através da orientação de um enteógeno e cultivados por uma Ecologia da Vida.

Sendo assim, é necessário pontuar que os estudos cultivados pelas pedagogias espirituais focalizadas aqui através de seu sistema de revelação operam sob o resguardo de conhecimentos específicos no que toca a sua ritualização, sobretudo quando falamos sobre segurança e cuidado com os seus participantes. Cada linha à sua maneira. Ou seja, não pretendo realizar uma generalização das práticas que, a depender do conteúdo disposto nos trabalhos, as motivações de seus participantes e suas experiências passadas,

podem cultivar diferentes conhecimentos. Com efeito, atuei em uma hipótese de operação pedagógica empreendida pelo agenciamento de duas plantas que unidas são ritualizadas pelas religiões ayahuasqueiras, sobretudo, em meu trabalho junto de dois Institutos Xamânicos e de uma igreja do Santo Daime.

Por fim, almejo trazer contribuições para pensar os saberes das plantas professoras e apontar caminhos para trabalhar junto das crianças em nossas etnografias. Aponto aqui a necessidade de focalizar seus agenciamentos dentro dos rituais com a sacralização do enteógeno e as contribuições provenientes de seus saberes, expandindo o horizonte de nossos trabalhos.

Referências

Bateson, Gregory. (2000 [1972]). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brasil. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. *Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza*. Brasília.

Barbosa de Almeida, Mauro W.; Allegretti, Mary Helena & Postigo, Augusto (2018). O legado de Chico Mendes: êxitos e entraves das Reservas Extrativistas. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 48, DOI: 10.5380/dma.v48i0.60499.

Barbosa de Almeida, Mauro W. (2021). As Reservas Extrativistas e a Conservação da Floresta. In M. Carneiro da Cunha (org.), *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças* (pp. 59-80). São Paulo: SBPC.

Couto, Fernando La Rocque (1990). *Santos e xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Cohn, Clarice (2005). *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Cohn, Clarice (2013). Concepções de infância e infâncias: Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 13(2), pp. 221–244. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.15478>.

Cândido, Antônio (1964). *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

Cunha, Manuela Carneiro da (2009). *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Descola, Philippe (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1), pp. 23–45. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>.

Delgado, Ana Cristina Coll Furg & Müller, Fernanda (2005). *Abordagens etnográficas nas pesquisas com crianças e suas culturas*. PPGEDU/UFRGS: Plataforma de Pesquisas - A Casa Tombada. <https://biblioteca.acasatombada.com.br/items/show/1223>.

Diegues, Antonio Carlos (2019). Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 50. <https://10.5380/dma.v50i0.66617>.

Foladori, Guillermo & Taks, Javier (2004). Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. *Mana*, 10(2), pp. 323–348.

Forte, Robert (ed.). (2012). *Entheogens and the Future of Religion*. New York: Park Street Press.

Freitas, Jan C. Costa de (2023). Sabedorias do Santo Daime: a filosofia nos hinos de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. *Muiraquitã: Revista de Letras e Humanidades*, 11(1). <https://10.29327/210932.11.1-4>.

Galvão, Eduardo (1955). *Santos e Visagens: um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional.

Goulart, Sandra Lucia (1996). *Raízes culturais do santo daime*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Hassler, Márcio Luís (2006). A importância das unidades de conservação no Brasil. *Sociedade & Natureza*, 17(33). <https://10.14393/SN-v17-2005-9204>.

Huxley, Aldous (1986). *Céu e Inferno*. Lisboa: Editora Hiena.

Ingold, Tim (2000). Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In *The Perception of the Environment* (pp. 13-27). Nova York: Routledge.

ICMBio (2009a). *Plano de Manejo da Floresta Nacional do Purus*. Brasília: ICMBio.

ICMBio (2009b). *Plano de Manejo da Floresta Nacional Mapiá-Inauini*. Brasília: ICMBio.

Latour, Bruno (2020). Sobre a Instabilidade da (noção de) Natureza. In *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno* (pp. 23-74). São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu.

Labate, Beatriz Caiuby (2000). *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, SP, Brasil.

Lira, Wagner Lins (2018). “Crianças do Astral”: A Infância no Centro Ayahuasqueiro Flor de Jasmim. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, 2(6), pp. 7-31.

Macrae, Edward (1992). *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.

Maia Neto, Florestan J. (2003). *Contos da Lua Branca*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur.

Malinowski, Bronisław (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

Meggitt, Mervyn J. (1962). *Desert people: a study of the Walbiri Aborigines of Central Australia* / by M.J. Meggitt. Sydney: Angus and Robertson.

Moruzzi, Andrea Braga (2008). Cultura da infância: entre textos, desenhos e outras linguagens. Intervenções infantis nas formas de subjetividade. In: *Anais do 4º. Seminário de Linguagens, Políticas de Subjetivação – Educação* (pp. 41-52). Rio Claro: Unesp.

Morais, Anaruez Ferreira (2005). *O Ethos e o futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil*. Tese de Doutorado. PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Rifiotis, Fernanda Cruz; Ribeiro, Fernanda Bittencourt; Cohn, Clarice & Schuch, Patrice (2021). A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos. *Horizontes Antropológicos*, 27(60), pp. 7-30.

Silva, Clodomir Monteiro da (1983). *O palácio de Juramidan: Santo Daime: um ritual de Transcendência e Despoluição*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.

Strathern, Marilyn (2014). O Efeito Etnográfico. In: *O Efeito Etnográfico* (pp. 345-407). São Paulo: Cosac Naify.

Shanon, Benny (2003). Os conteúdos das visões da ayahuasca. *Mana*, 9(2), pp. 109-152.

Souza, Paulo Roberto Silva e (1989). *Portfólio e Plano de Trabalho da Reserva Extrativista Mapiá-Inauini*. Rio de Janeiro. [s.n.]

Souza, Paulo Roberto Silva e & Fuller, Richard (1989). *The Brazilian Answer: proposal for the establishment of the céu do mapia extractive reserve*. Rio de Janeiro. [s.n.]

Souza, Emilene Leite de & Pires, Flávia Ferreira (2021). Entendeu ou quer que eu desenhe? Os desenhos na pesquisa com crianças e sua inserção nos textos antropológicos. *Horizontes Antropológicos*, 27(60), pp. 61-93.

Souza, Emilene Leite de (2015). As Crianças e a Etnografia: Criatividade e Imaginação na Pesquisa de Campo com Crianças. *Illuminuras*, 38(16), pp. 140-164.

Toren, Christina (1993). Making History: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man (NS)*, 28, pp. 61-478.

Wagner, Roy (2010). *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 26 de outubro de 2024.

Aceito em 21 de abril de 2025.

Mirando uma Ecologia da Vida: crianças, ayahuasca e crise climática

Resumo

Quais as inter-relações entre indivíduo e ambiente empreendidas por adeptos de religiões ayahuasqueiras? O que as crianças, imersas em processos pedagógicos-espirituais e historicamente vistas como folhas em branco, podem revelar sobre estas relações? O objetivo deste trabalho é trazer apontamentos sobre saberes de ordem ambiental cultivados em diferentes comunidades ayahuasqueiras considerando a autonomia das crianças na elaboração de entendimentos e reflexões sobre os mesmos. Deste modo, relaciono informações levantadas em gravações audiovisuais, desenhos e análises documentais possibilitadas pelo trabalho etnográfico realizado entre 2023 e 2025. Por fim, através do relativismo perceptivo sustentado pela antropologia e da objetividade relativa do trabalho etnográfico, relaciono informações que permitem compreender saberes de ordem ambiental dos grupos acompanhados como chaves da percepção e o sistema de conhecimentos que os cultivam como uma Ecologia da Vida.

Palavras chave: Antropologia da Criança; Ayahuasca; Saberes Ambientais; Ecologia da Vida.

“Mirando” an Ecology of Life: children, ayahuasca and climate crisis

Abstract

What are the inter-relations of the persons and environments made by Ayahuasca Religions adepts? What the children, immersed in these spiritual-pedagogies and historically seen as papers in white, could reveal about these relations? This article looks to bring reflections about environmental knowledge cultivated in different Ayahuasca communities considering the children’s autonomy in developing understandings and reflections about this subject. Thus, I relate information raised in audiovisual recordings, drawings and analysis of documents made possible by the ethnographic work carried out between 2023 and 2025. Finally, through the perceptual relativism of anthropology and relative objectivity of ethnographic work, I relate information that allows to understand environmental knowledge of the groups as keys of perception and the system of knowledge that cultivate them as an Ecology of Life.

Keywords: Anthropology of Child; Ayahuasca; Environmental Knowledge; Ecology of Life.

Caderno de imagens

World Dog Show: espécies companheiras e responsabilidade no maior evento de exposição canina do mundo¹

Alana Pacheco dos Reis Verani

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina

<https://orcid.org/0000-0003-0814-1054>

alanareisverani@gmail.com

As fotografias apresentadas neste ensaio foram feitas durante meu trabalho de campo entre os dias nove e onze de dezembro de 2022 no World Dog Show, evento mundial de cinofilia que ocorreu na cidade de São Paulo. Aqui, proponho reflexões sobre alguns aspectos, que percebi ao longo do evento, a partir de um conjunto de ideias da bióloga e filósofa feminista estadunidense Donna Haraway sobre *espécies companheiras e responsabilidade*.

O evento anual World Dog Show é promovido pela Fédération Cynologique Internationale (FCI) com Kennel Clubes do país sede que, no caso etnografado, foi a Confederação Brasileira de Cinofilia – antiga Confederação Brasil Kennel Club (CBKC). A edição no Brasil teve mais de cinco mil cães inscritos entre as exposições do centenário da CBKC e o mundial. Além da competição de beleza, o evento contou com apresentações de provas de obediência e, pela primeira vez, a competição de *groomers*² ocorreu no mesmo espaço.

1 Este trabalho faz parte de um projeto de pesquisa maior, desenvolvido pela autora, com financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

2 *Groomer* é como são chamados os profissionais de estética canina. No meio comercial pet, também podem ser chamados de tosadores, mas noto que as pessoas que tendem a usar o termo *groomer* aqui no Brasil são pessoas que participam de competições de estética. Pela primeira vez o World Dog Show contou com uma competição de estética no mesmo espaço, o concurso de Grooming Show Internacional FCI Americas e Caribe.

As exposições de cães são competições de beleza e conformidade da raça. Ao longo de minha participação na exposição, pude perceber a sua dinâmica e as modalidades da competição. A que leva ao “best in show”, prêmio mais cobiçado da competição, tem início nas “especializadas”, em que todos os cães de determinada raça competem entre si. O melhor de cada raça competirá com os melhores dentro do seu grupo³, e o melhor de cada grupo irá competir com os outros, momento em que o melhor da exposição vence. Há também outras modalidades de competição como: duplas ou parselhas, grupos de criação, progênie e melhor veterano⁴.

Ao andar pelos corredores entre os ringues não pude deixar de me fascinar com a beleza dos animais, assim como a dedicação e o trabalho dos criadores e *handlers*⁵ na preparação de cada animal. Observando a estrutura do evento, as pessoas e os animais que circulavam pelos corredores, em muitos momentos me peguei refletindo sobre o livro “O manifesto das espécies companheiras”, de Donna Haraway (2021). Mais do que olhar para os organismos humanos que estavam ali, eu olhava para os cães e sua infinidade de raças, muitas das quais eu nunca tinha visto pessoalmente, somente em revistas específicas de criadores e anuários de raças, e outras que eu nem sequer sabia que existiam.

Diante de toda a pluralidade de animais, tive a certeza de estar à frente de relações interespecíficas de espécies companheiras. Cada animal, humano e não-humano, trazia sua historicidade (Toren, 2005) enquanto indivíduo, mas também enquanto representante da relação entre humanos e cães. O que quero dizer com isso é que, de acordo com a maneira como a relação de uso (cf. Haraway, 2011, p. 34) entre humanos e cachorros se desenvolveu, a forma dos cães também se modificou. A infinidade de raças que estavam presentes era a sua prova. Assim como a historicidade de cada indivíduo canino e de sua relação com os humanos que os estavam preparando para apresentação era evidente na maneira que seus comportamentos os diferenciavam de seus pares de raça, a história particular de cada

3 A Fédération Cynologique Internationale divide as raças de cães em dez grupos, sendo eles: Grupo 1 - Pastores e boiadeiros, exceto suíços; Grupo 2 - Pinscher, Schnauzer, Molossos e Boiadeiros Suíços; Grupo 3 - Terriers; Grupo 4 - Dachshunds; Grupo 5 - Spitz e tipos primitivos; Grupo 6 - Sabujos e Rastreadores; Grupo 7 - Cães de Aponte; Grupo 8 - Retrievers, Levantadores e d'Água; Grupo 9 - Cães de Companhia; Grupo 10 - Galgos e Lebreiros. A Confederação Brasileira de Cinofilia, para além dos 10 grupos reconhecidos pela FCI, acrescenta o Grupo 11 - Não reconhecidos pelo FCI, em que estão raças reconhecidas pela confederação. As informações estão disponíveis nos sites da federação e da confederação (<https://www.fci.be/en/Nomenclature/> e <https://cbkc.org/racas>).

4 As *duplas*, ou *parselhas*, é a modalidade em que um casal da mesma raça e do mesmo proprietário competem com outras duplas. Já na modalidade de *grupos de criação* são avaliados grupos de três a cinco cães com origem no mesmo canil, podendo ser de proprietários diferentes. Na modalidade *progênie* são avaliados um padreador ou matriz com três a cinco exemplares de suas crias. E no melhor *veterano* competem cães acima de oito anos.

5 *Handlers* são as pessoas que apresentam os cães nos ringues para os juízes. Podem ser profissionais contratados com habilidade e treinamento específico para a posição ou os próprios criadores.

raça e as particularidades de cada um (Toren, 2005). Nas competições especializadas, em que havia muitos exemplares da mesma raça, podíamos ver o temperamento considerado da raça, mas também a individualidade de cada animal.

Mas o fato curioso dessa relação de espécies companheiras, que tratamos aqui, é que há a classificação das raças de cachorros, que leva em consideração a relação de uso pela ótica humana, e isso transparecia a todo momento no evento. Para além da vaga ideia de pessoas que não estão familiarizadas com a organização de cães de raça, de que cães podem ser divididos entre “de trabalho” e “companhia”, a FCI divide os animais em dez grupos de raças com padrões reconhecidos.

A vivência histórica cachorros-humanos foi pontuada diversas vezes ao longo do evento. Os cães eram apresentados não somente a partir da visão romantizada do “melhor amigo do homem”, mas era evidenciada a parceria de milênios entre as espécies. Uma das vezes que notei tal aspecto foi na abertura das apresentações de obediência no segundo dia que estive presente, terceiro dia de evento.

O mestre de cerimônia das apresentações falava sobre o quanto os cães foram fundamentais para a evolução da espécie humana e que por conta da parceria os homens conseguiram domesticar outros animais, caçar e ter segurança. A apresentação consistia em uma cadela Border Collie pastorear um casal de gansos de acordo com os sinais sonoros, que pareciam assobios, juntamente com gestos feitos com uma bengala por seu dono. Após a apresentação, o mestre de cerimônia entrevista o fazendeiro, que comenta que a forma com que seus cães lidam com os animais a serem pastoreados muda conforme a espécie – e, assim, sua cadela era mais delicada quando trabalhava com gansos do que com gado.

Mas em tal relação de uso, ou entre espécies companheiras, para haver o cuidado e o compartilhamento da dor, segundo Donna Haraway, é necessário a responsabilidade. A responsabilidade, entendida como a habilidade de responder, se dá a partir da construção de um relacionamento em que o outro passa a existir. Trata-se de construir laços de cuidado e compromisso com aqueles que são diferentes de nós, mas com os quais estamos interligados. Para a construção dessa habilidade, devemos aprender a aprender e a descobrir como coabitar um mundo multiespécie, que exige disposição para o aprendizado de sensibilidades que devem se atentar para as diferenças – em outras palavras, deve-se aprender a conhecer mais. Em sua proposta, Haraway propõe que a responsabilidade não é algo que se dá de forma unidirecional, mas que é uma relação que se constrói em práticas cotidianas de atenção e cuidado, e que leva em consideração as consequências de nossas ações no mundo compartilhado.

Nem todas as pessoas que estavam no evento estavam ali por “amarem” cães e suas raças; havia, por exemplo, pessoas que estavam a trabalho, como os funcionários de segurança e limpeza. Com essas pessoas, tive pequenos diálogos, mas que trouxeram pensamentos muito diferentes daqueles dos criadores ou dos amantes de cães. Em um destes casos, ainda no primeiro dia de evento, troquei rápidas palavras com uma senhora funcionária da limpeza:

Eu estava em meio ao corredor com a câmera fotográfica em mãos batendo uma fotografia de um cão que eu não sei identificar a raça, estava na dúvida se era um Cão de Água Português. Era um cão grande, com pelos crespos marrons. Quando estava batendo a foto daquele cachorro que, ao mesmo tempo que estava muito curioso comigo, me olhando nos olhos, estava com medo; ficou me olhando, prestando muita atenção ao que eu fazia, mas sentou no meio das pernas de quem segurava sua guia.

Percebi que estava atrapalhando uma senhora terceirizada da limpeza, sorri e ela sorriu de volta. Era uma senhora que devia ter por volta dos cinquenta anos, mais baixa que eu, cabelos grisalhos presos em um rabo de cavalo, estava uniformizada e segurava em uma mão uma vassoura e um rodo, e outros equipamentos. Toda hora havia pessoas fazendo a limpeza dos corredores, mesmo que houvesse distribuidores de saquinhos para o recolhimento do cocô, como aqueles de verduras e frutas nos supermercados. Os animais faziam xixi e raramente os cocôs não sujavam o chão.

Mas quando eu sorri para ela, e ela me deu abertura sorrindo de volta, falei como se pedisse desculpa por estar em seu caminho: “São lindos, não é?”, me justificando por estar no meio do corredor agachada, atrapalhando o fluxo. Ela para em minha frente e diz que “sim, todos lindos, todos os tamanhos são lindos”. Eu apontei para um Dogue Alemão preto e branco, um animal belíssimo de olhos azuis. Mas para minha surpresa, ao invés de somente concordar comigo, diz “Mas parece triste”, apontando para o Dogue Alemão que olhava para nós. Eu falei que devia ser pelo formato do rosto e dos olhos caídos, típicos da raça, e ela, seguindo o seu caminho no corredor, continua falando que - mal escuto quando disse - “São os olhos, ele parece triste, outros também, acho que são tristes”. E depois do encontro dessa senhora, eu não consegui mais os ver da mesma forma, passei a observar o olhar deles e, de fato, muitos pareciam tristes (Diário de Campo, 9 de dezembro de 2022).

Com o encontro com essa senhora, passei a observar com muito mais atenção o olhar dos cães e o comportamento deles no evento, tentando perceber se eles estavam felizes. Imagino que haja uma linguagem canina como rabinhos abanando para cães alegres, rosnados e latidos para o estresse e para alertar os tutores. Mas fiquei atenta aos

olhares, ou melhor, à troca de olhares entre cães e humanos, e os contatos físicos entre eles.

É interessante vermos a forma com que a senhora percebia o comportamento dos animais ali presentes, diferentemente das outras pessoas habituadas àquele espaço. Ouso dizer que tal percepção se deve ao fato de a realidade vivida por essa senhora ser diferente dos outros e, assim, sua particularidade a leva a construir noções diferentes, inclusive de cuidado. A forma com que a senhora *responde* (cf. Haraway, 2011) é diferente, pois ela aprendeu a aprender a ler os sinais dos animais de forma diferenciada das pessoas que estão imersas no mundo das exposições caninas, assim como eu.

De acordo com Donna Haraway (2011, 2019), as necessidades e justificativas racionais para a relação de uso de animais não diminuem as obrigações de cuidado e do compartilhamento de dor. Os cães não eram animais de laboratório mas, ainda assim, a viagem para o estrangeiro e o centro de exposições não eram habituais. Ainda mais se considerarmos questões como o estresse de um ambiente cheio de estímulos diferentes, como os cheiros de outros animais e o calor que estava em São Paulo naqueles dias.

Assim, quais cuidados e formas de compartilhar a dor estavam sendo praticadas por aquelas pessoas que pude presenciar? Como tratar tal situação levando em conta a noção de responsabilidade de Haraway? A autora propõe que o florescimento do olhar multiespécie leve em consideração as diferenças irreduzíveis de cada espécie, visando o bem-estar dos animais e os respeitando.

Para além de todo o cuidado com a pelagem e os preparativos para boas apresentações, presenciei muitos momentos e cuidados que se enquadram na noção de responsabilidade da autora. Vi muitos animais com protetores de orelhas, principalmente as raças que teriam audição mais aguçada, assim como ventiladores e panos úmidos sendo utilizados para refrescar os animais do calor e da sensação de abafamento. Para cães de pequeno porte ou animais pesados, para os quais a locomoção seria um problema ou até mesmo risco, casinhas com rodas e carrinhos semelhantes a carrinhos de bebês eram usados. Normalmente, os objetos que os animais usavam tinham brilhos, tecidos que chamavam a atenção e, principalmente, se fosse o caso de vencedores de alguma modalidade, estavam com faixas de vencedores. O chamar a atenção para o seu animal é um aspecto bem importante, em se tratando de um evento que tanto prestígio quanto dinheiro estão em jogo.

A utilização dos espaços dos ringues menores para momentos de lazer e tranquilidade quando a competição passava a ocorrer no ringue principal também me chamou a atenção. Devo concordar com um desconhecido que me interpelou enquanto eu

batia uma fotografia de uma senhora brincando com seus dois Yorkshires Terriers, quando disse “É isso que é bom de ver aqui”. Adultos e crianças brincavam e treinavam com seus cães, corriam, descansavam e esperavam.

Não posso dizer que todas as relações entre cachorros e humanos eram da forma respeitosa para a qual eu chamo a atenção aqui. Quaisquer maus-tratos poderiam ser denunciados e os concorrentes retirados da competição. Não vi nada nesse sentido, exceto uma senhora que, ao apresentar seu cão no ringue principal, puxou demais a guia e o animal ficou incomodado, o que gerou comoção na plateia imediatamente. Certamente, o que mais vi foram expressões de afeto, carinho e cuidado entre humanos e animais.

Referências

Confederação Brasileira de Cinofilia. *Raças*. Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: <https://cbkc.org/racas>. Último acesso em 24 de janeiro de 2023.

Fédération Cynologique Internationale (2023). *Breeds*. Thuin, Bélgica. Disponível em: <https://www.fci.be/en/Nomenclature/>. Último acesso em 24 de janeiro de 2023.

Haraway, Donna (2011). A partilha do sofrimento. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 17(35), pp. 27-64.

____ (2021). *O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

____ (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

Toren, Christina (2005). *Mind, materiality and history: Explorations in Fijian Ethnography*. New York: Routledge.

Recebido em 17 de julho de 2024.

Aceito em 19 de novembro de 2024.

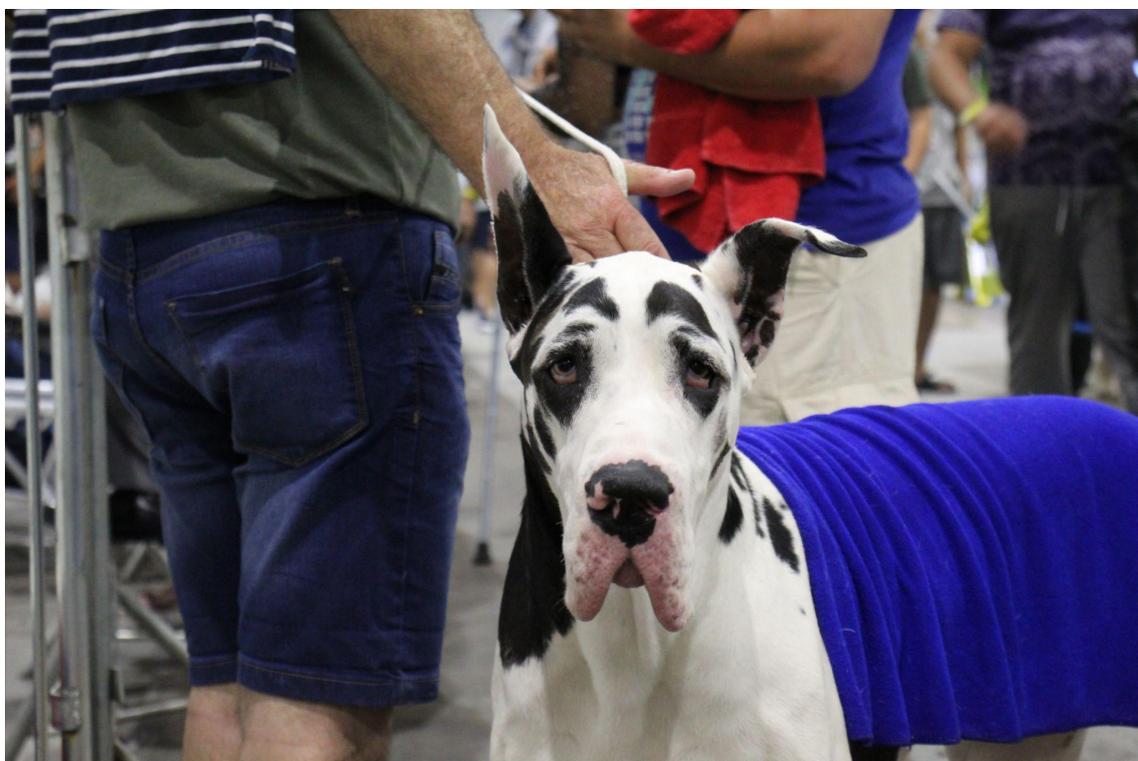


Figura 1.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 2.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 3.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 4.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 5.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 6.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 7.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 8.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 9.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 10.
Acervo da pesquisadora, 2022.

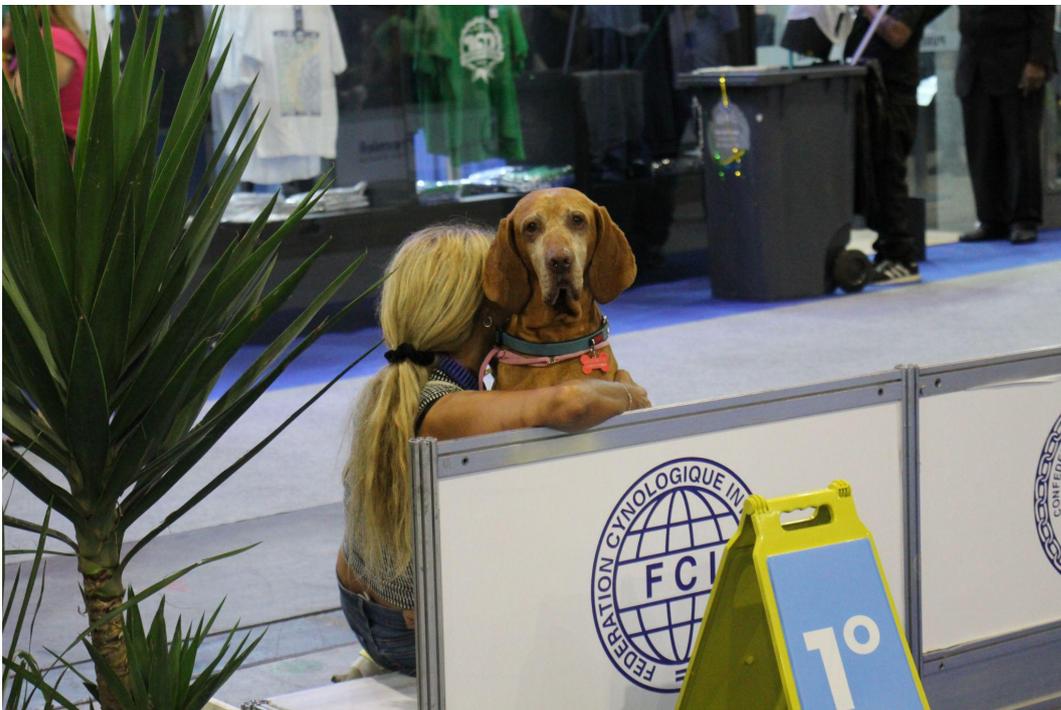


Figura 11.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 12.
Acervo da pesquisadora, 2022.

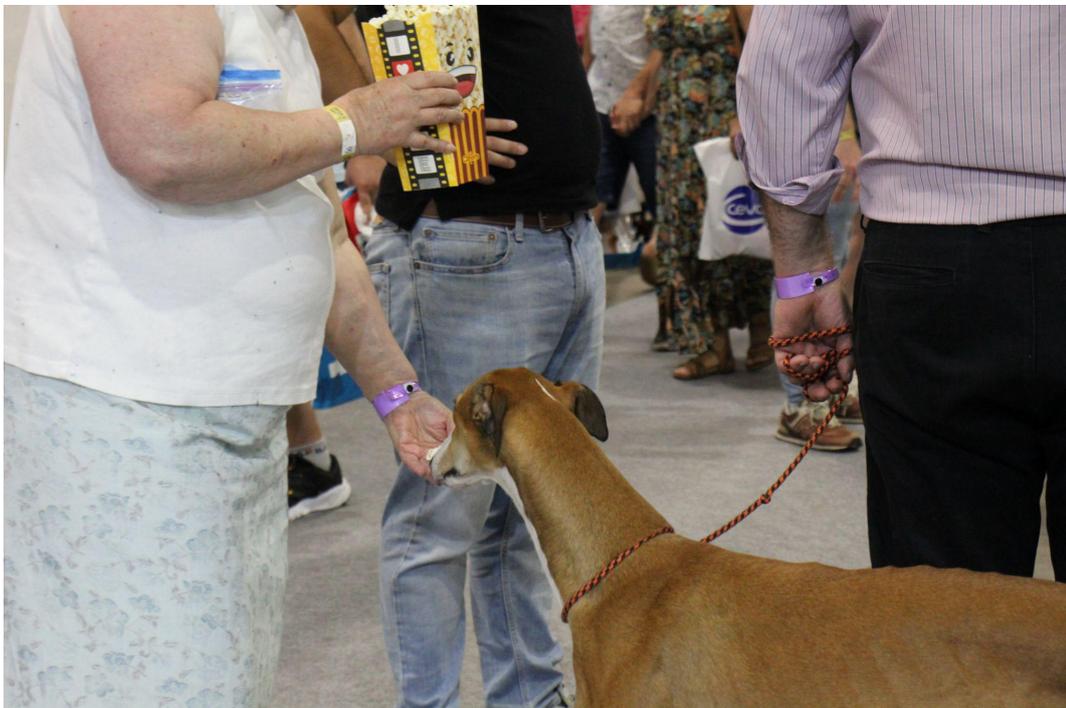


Figura 13.
Acervo da pesquisadora, 2022.



Figura 14.
Acervo da pesquisadora, 2022.

World Dog Show: espécies companheiras e responsabilidade no maior evento de exposição canina do mundo

Resumo

Neste ensaio fotográfico, apresento imagens feitas durante meu trabalho de campo no World Dog Show, que ocorreu em São Paulo em 2022. Faço reflexões de aspectos que percebi ao longo do trabalho de campo a partir das ideias de Donna Haraway sobre *espécies companheiras e responsabilidade*.

Palavras-chave: Cinofilia; Espécies Companheiras; Responsabilidade; Cães.

World Dog Show: companion species and responsibility at the biggest canine exhibition in the world

Abstract

In this photo essay, I present images taken during my fieldwork at the 2022 World Dog Show in São Paulo. I reflect on aspects I noticed during my fieldwork, based on Donna Haraway's ideas about *companion species* and *responsibility*.

Keywords: Cynophilia; Companion Species; Responsibility; Dogs.

Resenhas

Silva, Vagner Gonçalves da (2022). Exu: um Deus Afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Julia Aparecida Rodrigues da Silva
Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos
<https://orcid.org/0000-0003-0249-8474>
juliasilva.ppgas@gmail.com

A obra do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva é um trabalho revisado e ampliado de sua tese de livre-docência na USP- Universidade de São Paulo, defendida no ano de 2013. O tema originário de sua pesquisa a respeito da intolerância religiosa (2007) e o culto de Exu em solo brasileiro (2013) resultou neste livro que comporta uma pesquisa aprofundada nas mitologias (itãs, orikis ou odus), ritualísticas, vestimentas e indumentárias, esculturas e assentamentos, histórico do culto em África e no Brasil e uma vasta discussão sobre a entidade Exu na concepção cristã brasileira, dando ênfase nos cultos neopentecostais.

Este livro compõe um intenso trabalho documental, musicográfico, filmográfico e iconográfico que percorre todo o tema que se refere à religião de matriz africana, com principal referência a Umbanda e o Candomblé, além da pesquisa etnográfica em cerca de quinze terreiros em quatro capitais brasileiras, São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ), Porto Alegre (RS), Salvador (BA), Recife (PE) e São Luís (MA).

Na introdução do livro, devidamente nomeado padê (rito inicial obrigatório no culto afro-brasileiro onde se oferece ao Orixá Exu), é informado ao leitor sobre a inesgotável confluência religiosa africana, europeia e americana na qual Exu é cultuado, sendo uma divindade que traz dilemas, concepções, diálogos e conflitos tanto internos

quanto externos e por ser uma ser espiritual cultuado nas encruzilhadas, representam-lhe como uma figura de encontros e desencontros, possuidor de uma dupla metáfora e responsável pela dinâmica e transformação do mundo. Por tanto, lhe saúdam “Laroiê, Exu” - Salve Exu, aquele que preside as controvérsias, os debates e as discussões (p.29).

É apresentado que o embate entre o “bem” e o “mal” que Exu realiza em suas ações deve ser levado em conta de acordo com as os juízos de valores de quem o avalia, se para as religiões afro Exu opera a Lei (reações que cada sujeito merece de acordo com suas escolhas), para outras visões religiosas, ele assume o papel oposto de sua origem de culto, transformando-o em um fenômeno de “demonização”, noção europeia cristã que entende o outro como o mal/inimigo/demônio a partir de um sistema filosófico e moral.

Utilizando-se do ensinamento de um mito (mito I, p.357), Silva inicia a parte I do livro com o gorro de dois lados que Exu utiliza, indumentário que essa figura religiosa utiliza a fim de trazer uma mensagem que pode causar tanto intriga quanto questionamento, ou ambos ao mesmo tempo. No primeiro lado do gorro, o autor refere-se a Exu na concepção dos terreiros.

As práticas religiosas das sociedades africanas e ameríndias eram consideradas arcaicas, primitivas e fetichistas aos olhos dos europeus que se deslocavam até esses territórios a fim de iniciar a colonização, Vagner Silva realiza o resgata o histórico do processo transatlântico das pessoas negras escravizadas e suas divindades, em especial Exu. Nos apresentando como as classificações sobre quem é este ser espiritual diz mais sobre quem o classificou do que os dogmas dos classificados. Portanto, Exu para cada povo carrega um significado, de um lado uma divindade adorada do outro lado, uma divindade a ser combatida.

Exu (Èṣù) foi traduzido do iorubá como diabo, este Orixá foi relacionado ao papel de maldoso e causador da desordem, dado isso, associaram-lhe como sendo uma força antagônica à modernidade (p. 40). Ao longo da leitura, nos deparamos com descrições de etnógrafos e sacerdotes católicos europeus, na qual é possível notar os copiosos significados atribuídos a essa divindade africana como “o rejeitado” (Baudin, 1885, p. 51 apud Silva, 2022, p.51) e “diabólico” segundo o A Dictionary of the Yorùbá Language (2001, p. 30), porém, Silva utiliza-se de um termo para se referir a essa figura religiosa que há muito tempo, nas traduções em outras culturas, é envolta de dualidade, dilemas e complexidade, Exu, portanto, seria um *trickster*, Ele é um personagem (religioso) que quebra as regras estabelecidas (Hynes; Doty, 1993), é quem usa um gorro de duas cores para que cada pessoa veja algo diferente quando ele passa, é quem gosta do questionamento e é regido pelo movimento, é quem realiza suas ações independente da concepção boa ou má que os humanos atribuem às coisas e principalmente ao que as religiões monoteístas têm em

seus dogmas (Link, 1998), é em primeiro lugar, a ordem, Ele é o Orixá responsável pelo policiamento (Napoleão, 2011).

Em solo brasileiro, Exu passou pelo processo de legitimidade de acordo com a prática religiosa em que foi inserido. Para os kardecistas, Ele foi atenuado em uma escala de pureza e eficácia, se tornou entidade maligna por ser responsável pela decadência humana como sexualidade e vitalidade extravagante, consumo de bebidas e fumo. Já para alguns terreiros de Umbanda das metrópoles sudestinas, Exu pertence ao lado da “esquerda”, linha de trabalho onde agrupam seres espirituais menos “evoluído” e mais “depravado” em comparação com caboclos e pretos-velhos (entidades da direita- seres considerados de “luz”, de evolução e da caridade).

O Exu africanizado, que carrega essas características mais próximas a seu culto em África, foi mais preservado nos cultos do Candomblé, religião com menos influência cristã, sendo atribuídos cargos como “quase Orixá”, “cavalo de Orixá” e “Anjo da guarda”. Em algumas nações essa divindade por ser raspada e iniciada na vida de uma pessoa, neste quesito, Silva constrói um debate segundo seus dados etnográficos acerca das pessoas que passaram pela ritualística da iniciação no Candomblé para Orixá Exu, relatando aspectos positivos e maléficos antes e após tal rito, nos apresentando algumas ações que essa divindade pode ocasionar tanto no terreiro quanto na vida das pessoas, trazendo uma certa confusão que gera em questionamentos ocasionando assim, numa transformação. Exu por excelência, age assim, pois, “[...] a origem da ordem parece ser o caos, e o caos só existe em razão da existência da ordem” (Silva, 2022, p.183).

Na cosmologia candomblecista, Exu é a ordem e o movimento. É o Orixá responsável por transmitir a mensagem entre *orun* (terra) e *ayê* (céu). É a divindade que come primeiro, o animal sacrificial e o padê antes das festas no terreiro. Segundo a análise maussiana, Exu é a força que movimenta a doação ao devido destinatário certificando de que haja retribuição a quem doou, quando não há a devida oferenda, Exu “age pelo avesso” e rejeita a ação, pois a ordem (doação) não possuiu significado (doar inicialmente a Exu) resultando em uma desordem (ponto primordial de trabalho de Exu).

Expostos as características ritualísticas e apresentada as imagens do Orixá Exu em seu culto no Benin, Nigéria, Togo Ocidental e no Brasil, Silva dialoga as semelhanças e diferenças desse deus afro-atlântico que é representado como a imagem de um homem com um falo ereto (indicando a virilidade masculina), esta figura confeccionado de barro ou de ferro pode ser composta por búzios e chifres e compõe o assentamento da divindade nas casas religiosas e é esporadicamente regado com sangue e pena animal, azeite de dendê.

Considerando que Exu no culto do Candomblé é uma divindade essencial, com aspectos de um Exu africanizado, nos terreiros de Umbanda nem todos o cultuam. Porém, no culto umbandista há as entidades Exu, ou como alguns se referem, exu catiço. São seres espirituais que viveram na vida terrestre e ao morrerem, aceitaram trabalhar no plano espiritual e incorporar no corpo dos médiuns a fim de dar consultas e auxiliar nos problemas cotidianos. Foram destinados despachos/ofereidas nas encruzilhadas tipo x, as de formato t são destinadas às pombagiras, também entidades da esquerda.

Silva nos apresenta alguns pontos riscados (grafismo que indica o nome e linha de trabalho, cada um é específico, um “rg”) dessas entidades da Umbanda, indumentárias que são colocadas nos assentamentos no terreiro, cantigas (ponto cantado) e os nomes desses Exus que dialogam com o Orixá, conseqüentemente os espaços que lhe são destinados. Exu Caveira (espaço do cemitério- Omolu), Exu do Lodo (lamaçal- Nanã), Exu Meia-noite (horário noturno- Xangô) dentre tantos outros. O autor então, argumenta que o nome das entidades exu são referências a pontos de passagem (encruzilhada, porteira, rua), espaços entre o mundo dos vivos e dos mortos (cemitério, catatumba), pontos intermediários entre matéria sólida e líquida (lodo), intervalo de clima e tempo (meia-noite, alvorada) (p.136). O simbolismo dos nomes, pontos riscados e cantados, aludem às características dessas entidades conforme sua da linha de trabalho. Para cada nome, há significados que não devem ser distorcidos nessa dualidade bem/mal, mas indica que a entidade rege um elemento, realiza um trabalho espiritual e compõe um panteão de entidades da Umbanda relacionando com os Orixás do Candomblé,

O sino da igrejinha faz: Belém, blém, blom

O sino da igrejinha faz: Belém, blém, blom

Deu meia noite e o galo já cantou

Seu Tranca Ruas é o dono da gira

Oi, corre gira que Ogum mandou

Discorrido sobre o Orixá Exu em África, seu traslado ao Brasil e sobre as entidades da Umbanda, Silva expõe ao fim da primeira parte do livro, Exu que está nas mais variadas expressões artísticas e que por fim, se tornou um ícone nacional. Sabe-se que o tema sobre as religiões de matriz africana é tema de samba enredo e carnavalesco, músicas populares, grafites nos centros urbanos, esculturas em praças públicas, exposição em museus e em obras literárias, cinematográficas e teatrais.

Na literatura brasileira, clássicos como *Macunaíma* (1980 [1928]) de Mário de Andrade e de Jorge Amado, *Jubiabá* (2008 [1935]), *Os pastores da noite* (2009 [1964]) e *Tenda dos milagres* (2008 [1969]) traz Exu em seus tramas. A imagem dessa deidade percorria o imaginário do juízo de valor cristão que o ressignificava como um ser jocoso, que gargalhava, bebia e comia bode, que atenta às pessoas e festas públicas dos terreiros de Candomblé. Como relatou Jorge Amado no capítulo *Compadre de Ogum* (2009 [1946]), por não ter recebido seu despacho, Exu incorporou no iaô (pessoa iniciada) de Ogum e enganou as pessoas do terreiro e familiares da criança que seria batizada na Igreja Católica, ao ser descoberto, Exu deu passagem ao seu irmão, Ogum, que fora destinado padrinho da criança e enfim, o batizado ocorreu. Exu e Ogum são Orixás associados à luta e à transformação (p.249).

Os “usos de Exu” indicam uma circulação entre dois espaços tradicionais de sociabilidade negra: o terreiro e o samba”, apesar dessa divindade gostar de samba, Ele também “respeita o preceito” (p.237). No carnaval carioca de 2019, a comissão de frente do Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos da Ponte, trouxe Exu em sua performance, iniciando o desfile em uma sexta-feira chuvosa na Sapucaí, o homem performando essa divindade segura um padê, oferenda com farinha, azeite de dendê e pimenta, para que os caminhos, o do sambódromo, esteja aberto para a passagem do samba enredo *Oferendas*¹.

Na letra dos sambistas, Exu e os espaços em que ocupa, suas oferendas, poderes e indumentárias ganham ritmo nas rodas de encontro, bares, rádios e na cabeça das pessoas de outras religiões. A exemplo dado pelo autor do samba “Só o Omi”, de Noriel Vilela (1968) que ficou conhecido pela voz de Zeca Pagodinho em 2012.

Você compra garrafa de marafo
Marafo (É marafo) que eu vou dizer o nome
Meia-noite tu vai na encruzilhada
Distampa a garrafa e chama o ôme
O galo vai cantar, você escuta
Rêia tudo no chão que tá na hora

Ah, meu filho, do jeito que suncê tá só
o ôme é qui pode ti ajuda²...

1 Disponível em: <https://www.letras.mus.br/gres-unidos-da-ponte/samba-enredo-2019-oferendas/>. Acesso em 29.02.2024.

2 Disponível em: <https://www.letras.mus.br/zeca-pagodinho/so-o-ome/>. Acesso em 29.02.2024

Já no outro lado do gorro que Vagner da Silva discorre em sua extensa obra, traz a representação de Exu na visão das Igrejas Neopentecostais, em particular a IURD- Igreja Universal do Reino de Deus, sob direção sacerdotal do Bispo Edir Macedo. Silva expõe o histórico desta vertente cristã, advinda dos pentecostais dos anos 1970, as mudanças dogmáticas foram acentuadas na forma de culto como em um abandono do ascetismo, adoção de uma estrutura de gestão empresarial na condução dos templos religiosos, um destaque na teologia da prosperidade e na utilização dos veículos midiáticos para o trabalho evangelístico, e o ponto central que faz com que essa denominação seja pauta de discussão neste capítulo: a batalha espiritual que as igrejas evangélicas travaram contra as religiões afro-brasileiras, considerando as como inimigas, um agente conflituoso da fé e tradição cristã, dos fundamentos bíblicos e o causador dos problemas na vida das pessoas entre outras correlações que os evangélicos realizam contra os afroreligiosos.

As religiões de matriz africanas passaram por uma “demonização” propaga nos púlpitos evangélicos, e não só nos cultos, como em obras literárias. Silva resgata algumas publicações que contam uma outra versão do que são essas religiões afros e o que elas fazem na vida das pessoas que a cultuam, dando ênfase sempre para o lado negativo, pejorativo e culpabilizadora.

Em 1968, o missionário canadense Walter R, McAlister publica o livro *Mãe de Santo*, na qual relata a história de uma ex-sacerdotisa que encontra na igreja uma nova vida. Silva mobiliza a batalha espiritual que envolve esse culto afro diante do culto cristão, como as divindades do panteão africano são identificados como demônio, e a libertação desse ser só é possível através de Jesus, dado isso, a libertação da oferendas realizadas nas ritualísticas afro, os sacrifícios animais e incorporação de Orixás e entidades alcançado pelo aceite a Jesus Cristo como o único e verdadeiro salvador. É mobilizado outros assuntos que compõem este livro que dialoga com uma outra publicação evangélica contra o culto afro-brasileiro, a do Bispo Edir Macedo.

Em 1996, Macedo publicou o livro *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*, retomando a estrutura argumentativa e abordando os temas como McAlister fez. Ao nomear nomes de entidades e Orixás e de expor certas ritualísticas, o livro tenciona as práticas afro-brasileiras para o papel de opositor das práticas cristãs, em alguns discursos narrativos tecia a crítica de que a religião era do demônio e não as pessoas que as praticava. Ao longo de sua obra, o bispo reitera que as pessoas podem ser salvas desse rito “diabólico” e se converter para a verdadeira religião, a evangélica.

Vagner da Silva expõe dados da mídia e a da literatura acadêmica sobre os ataques proveniente das igrejas neopentecostais nos meios de divulgação nos jornais, sites, televisão rádio e redes sociais a fim de demarcar a posição de quem é o inimigo a ser

vencido na investida do proselitismo. As agressões verbais e físicas contra os membros de terreiro, presenciais ou virtuais que só salientam a estrutura do racismo religioso contra esses cultos, bem como aos símbolos, indumentárias e imagens religiosas. Argumentos cometidos contra o culto afro-brasileiro advém também de outras articulações sociais, como associações protetora dos animais e ambientalistas, e por fim, agentes políticos e legislativos que professavam contra determinadas ritualísticas afro, como por exemplo projeto de lei para proibir a sacralização animal.

Para encerrar esta parte, Silva traça nuances da liturgia cristão e afro e suas associações (sincretismo) e diferenças, levando em conta que a cosmologia candomblecista possui seus fundamentos próprios, há o fenômeno de proximidade entre o sistema mágico-religioso das religiões de matriz africana e das igrejas evangélicas.

Assim como nos terreiros, alguns elementos simbólicos são ressignificados nas igrejas, o sal grosso passa a expulsar o mal da casa do fiel, a campanha de sete dias de oração a fim de fortalecer o espírito e a carne da pessoa, a água unguida com determinado óleo em uma certa campanha que dura entre 3 dias a 40 dias de acordo com um horário respaldado em uma passagem bíblica. Esse e tantos outros ritos estimula os adeptos a manifestar a fé e devoção no dogma cristão na sua versão materializada, visto que os artefatos materiais são acrescidos de sentido religioso de acordo com a prática em que ela é inserida, a deslegitimação do culto afro-brasileiro por utilizar materiais deve ser repensada a partir do momento que religiões que o atacam adotam ritos semelhantes.

Insumos como sal grosso e água, elementos como óleo essencial, ritos em determinada frequência de dias, horários e em certos locais (monte, cachoeira, rio, praça, rua) compõe tanto a religião cristão quanto a religião afro-brasileira, uma se sobressai sobre a outra na medida em que impõe uma legitimidade de fé e eficácia religiosa, alguns pastores questionaram o Bispo Edir Macedo sobre o uso de sal grosso em seus cultos o associando aos terreiros, mas a saída para essas acusações de “macumba cristã” é o respaldo de versículos da bíblia e a intenção de usar esses elementos para contra atacar o outro grupo que as usa, o sal grosso dos pastores é contra os umbandistas porque nas mãos cristãs, o efeito é outro.

Uma consequência dessa proximidade é o surgimento recente de igrejas neopentecostais cujos cultos se parecem muito com sessões de Umbanda. [...] O próprio Macedo não seguiu sua recomendação de não comparar fatos da prática do Evangelho com fatos da macumba. [...] Qual é a diferença?. De certo modo, essa pergunta retórica é a mesma que (Bispo Macedo) faz em seu livro, porém, agora a pergunta se dirige ao próprio campo evangélico do qual faz parte (Silva, 2022, pp. 344-345, grifo meu).

Na parte final da obra, *Mitologia afro-atlântica de Exu*, Silva compilou 183 mitos que envolve a origem de Exu, do mundo e das pessoas bem como na atuação na vida cotidiana destas e no destino que elas têm, em diálogo com Olorum, Orunmilá, Obatalá, Oxalá e Ifá. Mitologia que explicam a função de Exu em ser o primeiro a ser oferendado e seu papel de mensageiro entre o mundo terrestre e o espiritual; mitos sacrificiais e aspectos que lhe foram atribuídos: sabedoria, generosidade, justiça, amizade. Todos os mitos apresentados estão organizados em ordem crescente, alguns com autoria e comentários a respeito da mitologia apresentada e o país de origem.

Para concluir este extenso debate antropológico, Silva pontua que Exu é o princípio articulador da vida social através da reciprocidade e da mediação, sejam eles o conflito, mudanças, questionamento e sociabilidade entre o encontro de culturas (samba, carnaval, literatura).

É um deus que exerce funções dentro e fora do terreiro, nas pessoas e em seus iniciados, é uma figura que para ser entendida, deve-se adentrar os conhecimentos religiosos que lhe circundam, diferente do que as religiões cristãs o definiram.

Por fim, a batalha espiritual instaurada pelas igrejas neopentecostais se postula de uma afirmação de Exu a partir de uma perspectiva, a cristã, e que, a tradução que fizeram deste deus afro-atlântico é só um versão do que realmente Ele é, “só faz sentido quando se conhece o que se inverte”, conhecer a ritualística afro-brasileira (tradição) é para além do senso comum, do imaginário social e dos ex-adeptos convertidos, se baseia na vivência (apoderar-se de si, assentamentos, animais sacrificiais e comidas votivas, aos mitos e características personificada nos filhos (noção e construção de pessoa) e nos lugares. Exu possui versões que ora são inertes ora são movimentadas.

Referências

A dictionary of the Yoruba Language (2001). Ibadan: University Press PLC.

Amador, Jorge (2008). *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras.

____ (2009). *Os pastores da noite*. São Paulo: Companhia das Letras.

____ (2009). *Tenda dos milagres*. São Paulo: Companhia das Letras.

Andrade, Mário de (1980). *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. São Paulo/Belo Horizonte: Martins/Itatiaia.

Baudin, Rev. P. (1885). *Fetichism and Fetich Worshipers*. Nova York: Benziger Brothers.

Hynes, William J.; Doty, William G. (1993). *Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts and Criticisms*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Link, Luther (1998). *O Diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras.

Macedo, Edir (1996). *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal.

McAlister, Robert (1983). *Mãe de santo*. Rio de Janeiro: Carisma.

Napoleão, Eduardo (2011). *Vocabulário Yorubá: para entender a linguagem dos Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas.

Recebido em 02 de março de 2024.

Aceito em 13 de junho de 2024.

Perutti, Daniela (2022). *Tecer amizade, habitar o deserto: território e política no Quilombo Família Magalhães*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Daiane da Fonseca Pereira
Doutoranda em Educação/Universidade Federal de São Carlos
<https://orcid.org/0000-0003-1934-6194>
dfpereira04@gmail.com

Em *Tecer amizade, habitar o deserto: território e política no Quilombo Família Magalhães*, Daniela Perutti nos apresenta os resultados da etnografia do território Quilombola Família Magalhães, também chamado por “povo do Lavado”, em que discute como as pessoas desse lugar produzem articulações de diferentes formas e níveis com governo federal e prefeitura. A partir destes três lugares, sob a perspectiva do “povo da Lavado”, o livro destaca como as conexões que estes lugares estabelecem entre si se atualizam uns com os outros e como as pessoas colocam essas articulações em movimento, dando ênfase às nuances das relações de território, identidade e resistência política.

Logo na introdução, a autora situa histórico-geograficamente o Quilombo Família Magalhães que surge da ocupação da Fazenda Lavado por esta família em 1956, oriundos do povo Kalunga, maior quilombo do Brasil, situado no nordeste goiano. Além disso, é apresentado um breve histórico sobre a legislação e normatização acerca dos povos remanescentes de quilombo, desde o reconhecimento de sua existência no artigo 68 da *Constituição Federal* de 1988 aos decretos posteriores – decreto n. 4887/2003 que regulamenta o que está posto na *Constituição*, com destaque para o processo de ressignificação do termo quilombo que passou a simbolizar a resistência negra que não pode ser localizada apenas em um passado escravocrata.

A análise é orientada pelo alargamento proposto pela pesquisadora para as percepções de territórios que faz convergir para uma relação com o Estado, que também é entendido como territórios desmembrados em prefeituras, governos estaduais e federal. Mas o território também supera a unidade de espaço físico passível de fixação e delimitação, revelando sua dimensão processual, fluida no tempo, sendo produzido continuamente a partir de práticas específicas.

A obra está estruturada em cinco capítulos que apresentam um entendimento profundo sobre a história, os desafios e as estratégias de resistência e sobrevivência do Quilombo Família Magalhães. No capítulo 01, *Ser Kalunga, ver o Kalunga*, temos uma contextualização histórica, traçando a formação do quilombo e sua relevância para a memória coletiva e identidade afro-brasileira. A região norte e nordeste de Goiás foi destino de escravizados fugidos do Maranhão, Bahia e Pernambuco por ser uma região distante do litoral e por possibilitar a exploração de garimpos (Karasch, 1996, *apud* Perutti, 2022), originando os territórios Kalunga.

A origem do Lavado é posta enquanto lugar de existência e produto de relações de amizade e trabalho na terra. Na atualidade é também expressão espacializada de divisões na família Magalhães. Ao se definir como amigueiros, os Magalhães se percebem como distintos dos seus ancestrais kalungas, pois se consideram mais calmos. Deste modo, eles constituem uma identidade em oposição aos kalungas que se funda nas maneiras distintas pelas quais estão predispostos a produzir relações, resultando de um desvio e não de uma mistura de sangue, se autodefinindo como de temperamento diverso - mais aberto ao outro, menos agitados e menos sistemáticos - do que seus parentes que vivem no Kalunga. Assim, as andanças de Sebastiana e João Magalhães produziram um lugar de desvio onde sua família tornou-se um grupo que, “a um só tempo, é e não é kalungueiro” (Perutti, 2022, p. 91).

Na sequência do livro, a autora explora a relação dos quilombolas do Magalhães com o território, destacando a terra não apenas como um espaço físico, mas como um elemento vital para a construção de vínculos afetivos e sociais. O mote para o capítulo dois são tanto as relações que fazem o lugar existir enquanto tal como dos movimentos dessas pessoas a partir desse lugar, que trazem maneiras específicas de coexistência entre conflitos e alianças. Assim, relações de amizade, vizinhança e compadrio, acordos de trabalho, dentre outras, compõem a narrativa segundo a qual “é a partir de relações de intensidade e tessituras muito diversas que o Lavado ganha existência e é continuamente produzido”. (Perutti, 2022, p. 95). A amizade, mencionada no título, é vista como um tecido social que sustenta a luta e a sobrevivência do quilombo.

São essas relações que dão visibilidade aos conflitos e tensões internos que divide os Magalhães entre os “de cima” e os “de baixo”, definindo “lados”, o que designa uma configuração espacial do Lavado e ao mesmo tempo alianças políticas sempre elaboradas de modo binário. Essa perspectiva é crucial para entender a luta pela posse da terra, que não se limita à esfera jurídica, mas se estende ao campo simbólico e cultural.

É, portanto, em meio a relações que movimentam e tornam visíveis composições heterogêneas entre mães, doutores, irmãos, documentos, vizinhos, Incra, amigos, casas, governo do estado, FCP e que esse espaço cindido vai criando permanências, “monturo”, persistindo enquanto referência para os Magalhães. (Perutti, 2022, p. 134).

A política também é central na composição do livro, uma vez que aborda temas como a resistência política, a construção de identidades e a importância das redes de solidariedade no fortalecimento da comunidade de Nova Roma, município que é percebido como espaço de falta, de não movimento, de deserto, sem gente, invisível. A metáfora do deserto presente no título sugere os desafios áridos enfrentados pelos quilombolas, mas também a resiliência e a capacidade de adaptação da comunidade que ver brotar no deserto o “tempo da política” e o “tempo de festa” que atribuem movimento à cidade apesar de seus caracteres cíclicos. A estes tempos, soma-se o “tempo de garimpo”, que é sem retorno, com começo, meio e fim bem definidos e por isso, marcados pela nostalgia do movimento.

O “tempo da política” é em especial destacado, pois essa é uma categoria que mobiliza conversas e paixões. A forma como é compreendida sustenta a prefeitura em Nova Roma e a sua prática que faz a prefeitura funcionar. No município a expressão fazer política é experimentada pelos eleitores como se fossem torcedores. Por isso, a dicotomização da política partidária se reflete nas divisões internas do Lavado que opõe os Magalhães “de cima” aos Magalhães “de baixo”.

Baseada na ajuda, podemos observar as práticas políticas produtoras de prefeitura. O pedir e o ajudar acabam por deslocar o território da prefeitura para lugares outros que não o prédio sede da instituição. Além disso, no “tempo da política” o voto é uma expressão de uma adesão, de uma definição de “lado”, um local de pertencimento. Assim, a política ao mesmo tempo que é limitada ao período eleitoral, também é uma prática cotidiana que faz uma prefeitura funcionar ou alguns lugares funcionarem como prefeitura fazendo circular conversas, pedidos, ajudas e retribuições.

Por fim, é evidente a complexidade das dinâmicas políticas na comunidade quilombola da Fazenda Lavado. A comunidade percebe uma distinção entre as políticas institucionais em nível federal e local. Em nível federal, eles veem as ações como sendo para o benefício de todos - incluindo cestas básicas, benefícios sociais como o bolsa-família e direitos à terra. No entanto, em nível local, eles percebem que os benefícios são distribuídos de forma mais seletiva, favorecendo aqueles que estão no poder. Por isso vemos no capítulo final as opiniões sobre os candidatos à presidência da república destacando a candidata apoiada por Lula (Dilma Rousseff) como comprometida com o combate à pobreza, defendida pelos “de cima”, enquanto veem o voto dos pobres em Aécio Neves, defendido pelos “de baixo”, como incompreensível, pois acreditam que ele representa os interesses dos ricos.

Fica a percepção de como a política é vivida e entendida em nível local, e como as comunidades quilombolas se engajam ativamente no processo político, apesar dos desafios que enfrentam. O livro traz um testemunho do espírito resiliente e da agência política dessas comunidades.

A pesquisa de campo realizada por Perutti é, sem dúvida, um dos pontos altos do livro. A postura de proximidade e respeito com seus interlocutores permite que suas vozes sejam ouvidas de forma autêntica. Essa metodologia participativa enriqueceu a narrativa e confere legitimidade às análises apresentadas. *Tecer amizade, habitar o deserto* é uma leitura indispensável para quem se interessa por estudos quilombolas, antropologia e sociologia rural. O livro oferece uma visão aprofundada e multifacetada das dinâmicas sociais e políticas do Quilombo Família Magalhães, contribuindo significativamente para o entendimento das lutas e resistências das comunidades quilombolas no Brasil. Em uma combinação de rigor acadêmico e sensibilidade etnográfica, proporciona ao leitor uma compreensão ampliada sobre a importância do território e da amizade na construção de identidades e na resistência política.

Recebido em 28 de maio de 2024.

Aceito em 09 de setembro de 2024.

Nunes, Rodrigo (2023). *Nem vertical nem horizontal: uma teoria da organização política*. São Paulo: Ubu Editora.

Thor João de Sousa Veras
Doutor em Filosofia/Universidade Federal de Santa Catarina
<https://orcid.org/0000-0003-0710-3822>
thorverass@gmail.com

Era uma tarde efervescente de junho de 2013 na Brazilândia. Insurgências brotavam ao longo do asfalto. No meio do agito, destacavam-se dois ativistas, discutindo efusivamente acerca dos rumos do acontecimento político diante deles. O mais jovem, um estudante anarquista chamado Progréssio, elogiava o espontaneísmo e a radicalidade do movimento enquanto subia nos capôs dos carros convocando o povo à revolução: “Nós não queremos governar. Pelo contrário, queremos tornar o Brazil ingovernável. (...) Nós queremos que o controle se perca para que aconteça alguma coisa nova, nunca acontecida, diferente do passado que ninguém mais suporta. A nossa saída é a explosão”. (Schwarz, 2022, p.56) A mais experiente, Rita, dona de casa, ex-comunista e mãe de Progréssio, se mostrava mais reticente quanto a descoordenação do movimento e a ausência de uma linha política bem delineada: “Sou treinada, uma espécie de estadista, conheço o nosso adversário como vocês não conhecem, não sou dada a ilusões baratas e *entendo de organização*” (Schwarz, 2022, p 44).

O dilema não era novo e suscitava daquelas e daqueles ali presentes uma profusão de indagações e divergências: tais protestos tratar-se-iam, afinal, de uma passeata ou uma revolução? E, dado o vigor do evento, como seria a melhor forma de organizar os passos seguintes da revolta? Embalado por uma perspicácia literária de diagnóstico do tempo presente, Roberto Schwarz narra o cenário acima em sua peça de teatro “Rainha

Lira” (2022), como representante de uma Era no qual novíssimos movimentos sociais – à direita e à esquerda – entraram em cena e repensaram diretrizes mais basilares da práxis política. Assim, a velha questão leninista, “O que fazer”, tomava uma nova configuração diante da energia acumulada nas ruas e nos ciclos de lutas sociais, especialmente a massa crítica da segunda década do século XXI e sua pulverização organizacional em redes.

A resposta, como era de se esperar, ganhou diversas e disputadas colorações. De um lado, alguns, como Slavoj Žižek em seu icônico discurso sobre as incertezas do “dia seguinte” da revolução, no contexto do estabelecimento do movimento *Occupy Wall Street*, clamavam pela necessidade de reinterpretar os caminhos da insurreição com uma “tinta vermelha” (Žižek, 2011). Uma outra tinta, outra linguagem, que recuperasse elementos verticais de planejamento que pudessem engajar uma forma política de liderança comunista renovada, recuperando novos ares e retomar a consciência potente de 1917. De outro lado, ativistas como David Graeber (2015), que também se transformou em um arauto dos acampamentos anticapitalistas, reforçava a necessidade de reestabelecer um conceito de democracia radical que fosse mais horizontal e menos autoritário, cuja hipótese anarquista, poderia, então, ter uma tração internacionalista e retomar as promessas libertárias de 1968.

Na esteira desses eventos significativos da esquerda no século XXI, suscitados no contexto do neoliberalismo tardio, podemos afirmar que o livro “Nem vertical, nem horizontal” do filósofo e ativista Rodrigo Nunes, procura precisamente contribuir com essa discussão de uma forma plural: para além de comunismos e anarquismos renovados, trata-se, antes, de pensar tudo *junto e misturado*. Lançado no mundo anglo-saxão pela editora Verso em 2020 e traduzido em português pela Ubu em 2023, Nunes nos oferece uma original contribuição ao debate da filosofia política contemporânea da transformação social. Entrincheirada entre apelos normativistas ou descrições sociológicas, Nunes desloca as usuais possibilidades de saídas políticas escritas por velhas tintas centralizadoras e descentralizadoras das teorias de organização social para uma mistura nova. Como veremos, o livro oferece uma virada epistêmica no assunto: através de uma abertura ontológica que explode tais tensões em torno de formas de ações distribuídas; dispersa todo dualismo explicativo em um emaranhado transversal de redes, e, por fim, oblitera os vínculos limitantes da paralisia da crítica na direção de um esgarçamento de coletivos de agenciamentos. Recordando Chico Science, a mensagem é que mesmo nos desorganizando, podemos nos organizar.

Da lama do caos: um experimentalismo fractal?

De modo mais geral, o objetivo primordial do livro consiste precisamente em apostar numa perspectiva que avista gradações diferentes ao problema da organização, apresentando não uma caneta vermelha ou preta para elaborar os traumas organizativos da esquerda global, mas sim um estojo multicolor de ferramentas para que o campo progressista, ou algo parecido com isso, que pudesse mobilizar estratégias políticas múltiplas de transformação social. Conforme reforça Nunes (2022, p.240), “o uno é sempre um modo de ser múltiplo”. Em outras palavras, a conhecida metáfora de um experimentalismo pragmatista, evocado poeticamente por ativistas na passagem de Antonio Machado: “Caminhante não há caminho, se faz caminho ao andar...”, assume pelas lentes de Nunes, nas palavras de uma outra poeta, Diana de Prima, uma multiplicidade rizomática: “nenhum caminho só funciona, devemos empurrar tudo pra tudo que é lado”.

Convém explicitar que se trata aqui, antes de tudo, de um livro confeccionado como um arsenal de crítica, composto de uma eclético instrumental de análise, mas que também tem o gesto simbólico de “libelo anti-extremista” acerca dos sentidos da política. Sobretudo em uma nova era de rebeliões dos partidos e movimentos (às vezes, plataformas de partidos-movimentos), que tangenciam as experiências de Syriza até Podemos, do Occupy no centro financeiro global a ocupações secundaristas brasileiras; do MPL ao MBL, e de suas novas práticas e estratégias políticas: do sindicato ao *twitter* ou *x*, dos molotov aos #SomosTodosGuaranis-Kaiowás; da *Indymedia* ao janonismo cultural.

Neste sentido, se Nunes nos convoca a refletir acerca da dor e a delícia de se organizar politicamente, ressaltando o seu aspecto farmacêutico (*pharmakon* derrideano), que oscila entre o remédio e o veneno, heroísmo e vilania, a sua resolução do problema é tudo menos dicotômica. A empreitada aqui se apresenta anti-prescritiva, mas tampouco se resumiria a uma esforço meramente descritivo. Embora Nunes assuma, mesmo de forma reticente, que há um elemento normativo guiando a sua elaboração de uma teoria da organização política, a saber, “o imperativo de criar uma ecologia”, essa normatividade mais fraca e desinflacionada – quase wiitgensteiniana – teria uma forma residual. Pois tal metáfora ecológica, central no percurso da obra, evoca uma crítica imanente da sociedade, cuja imanência, diferente também da tradição hegel-marxista, se aproxima de um esforço anti-dialético ou dualista de uma teoria monadológica de inspiração espinosiana. É sobre essa forma *sui generis* de crítica da organização da política que a presente resenha tratará nas seções seguintes.

Do uno ao múltiplo: uma nova Crítica à Razão Dualista?

De início, cabe indagar ideia de imanência e crítica podemos encontrar como operante aqui na investigação política de Nunes? Para compreender o papel metodológico, convém identificar antes de tudo que, em seu núcleo, existe uma teoria vitalista do poder, fundamental para análise de Nunes, cuja premissa defende que a política é a capacidade coletiva de agir – capacidade entendida aqui como potência. Organizar-se nesse esquema consiste em mobilizar uma energia política, uma forma de poder, traduzida em uma potência coletiva de afetar e deixar-se ser afetado em rede. O sujeito histórico, neste horizonte, é a multidão e a sua capacidade ação (influência que vai de Spinoza até Bogdanov, passando por William James).

Logo, o movimento antihobbesiano de Nunes fica patente: antes de pressupor uma premissa antropológica de um individualismo atomizante característico da modernidade, que funda um sujeito que luta por autoconservação e competição, medroso do Estado de natureza e submisso e a um tirano, temos em Nunes o recurso de uma noção de imanência que privilegia antes uma transubjetividade. Tal constituição subjetiva busca antes por cooperação e ajuda mútua em uma perspectiva pulverizada e dispersa, que em passagens do livro remete a antropologia guarani e pós-rousseauiana de Clastres. O ponto central é que não existe uma única forma legítima e mais vantajosa de organização.

O gesto primordial de imanência de Nunes, formulado em ordem superar essa forma *diática* de leitura política, consiste em ampliar o quadro do que podemos chamar de uma constelação de significados e significantes organizativos. Trata-se de uma “pluralidade ecológica” de formas de agir. Dispostas em formas descoordenadas, mas que respondem a uma forma de ação agregada, uma *phronesis* organizativa, Nunes chega a curiosa formulação que se resume a movimentos de nebulas ou redes em escalas diferentes. Mas essa formulação, que corre o risco de ser muito genérica, passa a ser complementar por uma reconstrução histórica competente dessas formas organizativas e dos traumas que elas acompanham. Pois se é correto que a “grande esfinge da política brasileira”, que Nunes considera ser as jornadas de junho de 2013, parece ser o grande catalisador de sua reflexão, vale mencionarmos que o impulso de escrita do livro vem de um passado ativista bem anterior de nosso autor.

Engajado nas insurgências libertárias altermundialistas do final do século 2000, mobilizadas contra a social democracia complacente com o neoliberalismo progressista daquela época, e marcadamente anticapitalistas, Nunes oferece uma análise das mutações e das promessas daquele movimento. Logo, quem acompanha a trama do livro encontra, ao mesmo tempo, um rico balanço da “estrutura de sentimento” e das causas históricas que

levaram tais movimentos contra a globalização econômica e o conservadorismo político eclodirem nas primaveras, ocupações e demais insurgências - que tiveram no ano 2011 o ponto pivotal. Não obstante, a leitora se encontrará diante de um instrumental teórico eclético e competente para tratar dos desencontros interpretativos que tal fenômeno poroso e desafiador geralmente recai ao se ancorar nessa limitante, e quiçá, ultrapassada, estrutura dualista.

Da luta ao luto: melancolia, doença infantil da esquerda?

Na reconstrução de Nunes, a origem dessa racionalidade dualista tem uma data de nascimento: a sua certidão remonta ao trauma melancólico do campo da esquerda, especialmente de eventos revolucionários que ainda hoje ressoam a cada discussão estratégica política. Vale notar aqui a linguagem psicanalítica que percorre a trama do livro e, revela ser, para usarmos um termo da mesma lavra, sintomática no que se refere aos limites e impasses do trabalho terapêutico de uma esquerda cindida. Este curioso aspecto indica que a melancolia, ao menos na formulação freudiana, estaria vinculada a um trabalho de luto parcial, incompleto, que produz uma culpabilização reiterada do mesmo sujeito ao objeto perdido: os significativos eventos-acontecimentos de 1917 e 1968.

De modo a superar, novamente, o dualismo improdutivo da análise social, Nunes elabora uma estratégia alternativa entre uma aposta vertical dos velhos movimentos sociais classistas e revolucionários, cuja chave dos conflitos se orientaria pelo paradigma da produção e do trabalho social e as saídas dentro do fortalecimento do Estado; e dos novos movimentos sociais que lutam por reconhecimento de suas identidades morais e interpretam o antagonismo numa dimensão pós-marxista das formas de interação e reprodução social e, também, no combate em torno de formas de autorrealização na sociedade civil e demais esferas da vida micropolítica.

Com isso, Nunes pretende limpar o terreno do dualismo interpretativo de lutas políticas, aparentemente díspares, que oscilam entre formas de reivindicação de hegemonia ou autonomia, entre processos relativos a uma estrutura micropolítica ou macropolítica, ou mesmo o privilégio de direção da ação a unidade ou diversidade, e que deveriam se unir (metodologicamente e ontologicamente) na reflexão de uma consciência de derrota. Reflexo de uma polarização ainda atual, essa tração “cismogênica simétrica” – conceito de Gregory Bateson que Nunes mobiliza constantemente para dilatar as calcificações sociais- começaria a caducar com uma nova composição política das jornadas de ativista altermundialistas.

Precisamente pelo advento histórico da mudança estrutural da esfera pública, a consequente digitalização da vida social com a internet e a reflexão organizativa nas redes colaborativas de ativistas, tais melancolias deveriam ser analisadas antes como respostas ao anúncio do fim da história e pela vitória do realismo capitalista, cujas duas datas se tornaram emblemáticas para uma esquerda baqueada: 1989 com o colapso soviético e 1992 com a vitória dos neoliberais Tony Blair e Fernando Collor. Tal luto passaria a complementar-se com o respectivo luto da promessa daquilo que seria os herdeiros dessa geração horizontalista: o ciclo global de protestos sociais que tomaram acampamentos em praças e revoltas ao redor do mundo em 2011.

Da revolução à condição: genealogia de um conceito obsoleto?

Em sua reconstrução transversal da história da esquerda, Nunes constata que, durante muito tempo, uma tradição verticalista reduziu o horizonte de expectativas de mudanças sociais a uma imagem revolucionária da estratégia política como prática regulativa e condicional: a vitória total seria apenas a mudança de um sistema político-econômico que mudaria em escala mundial, dada por uma (muitas vezes sangrenta) luta pela hegemonia do estado de forma estrutural. Desse incômodo aparentemente aporético, emerge da parte de Nunes uma importante digressão na forma de uma genealogia do conceito de revolução na modernidade: ressaltando sua promessa iluminista progressista até os dias de hoje e sua frustração resignada e estruturalmente incapacitada pelas melancolias do presente.

Inaugurando “um novo tempo do mundo”, para utilizar um termo de Paulo Arantes, as revoluções modernas rompiam com uma temporalidade ao anunciar na modernidade uma forma de interpretação da história de forma linear e necessária para o desenvolvimento das capacidades e da realização das necessidades humanas. É a aurora da libertação moderna de formas arcaicas da sociedade, mas, ao mesmo tempo, podemos dizer na linha dos frankfurtianos, que também era o momento de ofuscamento das formas de dominação da natureza e dos meios de controle e manipulação das massas.

O advento da modernidade marcaria o acontecimento revolucionário que poderia assumir a forma gradual, produto de uma concepção progressista de evolução social, ou, por outro lado, poderia ser performaticamente uma ruptura com uma ordem normativa anterior, no contexto pós maio de 68, a rebarba de todos esses diagnósticos expostos acima. Diante deste impasse, Nunes argumenta que a revolução foi reduzida a uma forma de transitividade localista que desinflacionou a subjetividade vanguardista da transformação social. Embora em nosso contexto a experiência zapatista e de guerrilheiras de Rojava

ainda indicam uma atualidade da ideia de revolução e de sujeito coletivo objetivo, mesmo que sob o lema de “mudar o mundo sem tomar o poder”, Nunes argumenta que não temos em vista uma mudança sistêmica possível, em especial, pela complexidade do desafio ecológico e pela escala do problema climático diante de nós.

Leninismo em rede: uma teoria da organização na meia noite do século XXI?

Diante do arrefecimento da ideia de revolução, uma teoria da organização política neste estágio da história necessitaria reformular qual pode ser o melhor enquadramento para encaminhar o problema de um sujeito coletivo auto-organizado para mudança. O velho problema leninista, nos convoca Nunes, teria de ser repensado a luz desse abandono teleológico da filosofia marxista da consciência e de todo resquício da promessa progressista moderna. Sem embargo, a literatura anarquista foi o ponto de partida, segundo Nunes, para esgarçar o horizonte de perspectiva de um novo sujeito coletivo sem os vícios deterministas do paradigma da produção – desde Proudhon até Viveiros de Castro. Pensando nos impasses que o verticalismo e horizontalismo revolucionário apresentaram para oferecer saídas ao problema da organização de um sujeito coletivo, Nunes oferece uma eclética teoria como resposta aos desafios históricos pulverizados pela digitalização da vida, da força de movimentos decoloniais do sul global e da ascensão do neoliberalismo como força organizadora do capitalismo de terceira via. Um outro mundo era possível, mas uma outra terceira via não-social-democrata-tecnocrática-neoliberal também era possível, segundo os movimentos altermundialistas defendiam. Essa saída se daria pela consciência de que o problema da organização deveria ser pensado agora à luz das teorias das redes que circulam e refletem a correlação de forças que se estendia de forma global pela interconexão da internet. Um novo tropos emerge aqui – o anteriormente aludido “paradigma ecológico” – que marca a contribuição mais original de Nunes para uma nova roupagem das aporias deixadas pelas reflexões sobre estratégia e tática do século passado.

Uma teoria ecológica da organização política para além de um jogo de soma zero, representaria “uma ordem espontânea que envolve outras ordens deliberadamente constituídas”. Buscando inspiração na noção de “matilha” de Deleuze e Guattari, Nunes formula uma ideia de ecologia que se opõe ao modelo moderno da soberania e privilegia os agenciamentos, a dispersão, a variabilidade, a pluralidade de direções como característica de uma organização descentralizada. “Somente uma ecologia que se pensa como ecologia é capaz de colocar-se adequadamente o problema de sua própria unidade” (2022, p. 244). Os sujeitos coletivos não seriam mais agentes de uma posição específica: partido ou movimento social, mas seria antes de tudo funções, que desempenho o papel de liderança

de forma contingente. Ao invés de atribuir as funções de direção, chefia e liderança a único agente, temos aqui o modelo de um leninismo difuso, espraiado em redes, que inclui indivíduos soltos que podem, falando em termos leninistas, dar a linha política de forma não concentrada. Aqui a retórica de “massa” a ser coordenada por uma figura centralizada se esvai – “non ducor, duco” não tem vez – somos todos conduzidos por um emaranhado de nós em rede sem polo final ou centro unificador.

Ademais, disposta em núcleos organizativos, essa ecologia organizacional procederá de acordo com diferentes fatores: disponibilidade de recursos, aptidões, capacidades de conciliar perspectivas, reconhecimento externo, diversificação funcional e dinâmicas de formação de rede e grupo. Pois, para Nunes, o melhor que as redes podem aspirar não é a horizontalidade absoluta, mas um determinado equilíbrio que impede que o poder se torne muito concentrado, possibilidade que a função de liderança circule. Essa leitura indica, portanto, uma horizontalidade sem horizontalismo que abraça a imperfeição e a contingência de organizações políticas e evita as patologias da crítica, que causam paralisia e bloqueios emancipatórios, que Nunes chama de “fatalismo cínico” ou “pragmatismo preguiçoso”¹. Isso impele a mudar o sentido de legitimidade que, antes, no modelo moderno de soberania das lutas políticas, focaria na figura primordial de uma vanguarda política, para uma forma despossuída, performática, senão, prefigurativa.

Da ecologia à jardinagem?

Para um balanço deste instigante livro, recordemos o entusiasmo horizontalista de Progréssio e a reticência verticalista de sua mãe Rita, diante do acontecimento de junho de 2013, descritos de forma caricatural, mas não menos efetiva, na dramaturgia de Schwarz. Ambos representam o capítulo inicial do maior desafio político desde a redemocratização brasileira e de uma série de acontecimentos, golpes, ofensivas e reações que marcaram últimos anos da política nacional. Temos na tensão entre filho e mãe um retrato dinâmico da mudança de uma nova forma de sociabilidade crítica que, como vimos, tem como legado uma renovada leva de coletivos e uma inaudita cepa de movimentos que serviram como aprendizado histórico de uma forma de vida democrática que surgiu nesse período. O livro de Nunes contribui de forma original e instigante para pensar o antes e depois desse impasse que se constitui como desafio organizacional ao redor do globo.

1 Embora Nunes não aprofunde muito essas dimensões, podemos pensá-las à luz da reconstrução da esquerda de Ruy Fausto e a sua identificação de “patologias da esquerda” como constitutiva na crise mais ampliada da esquerda mundial. Cf. Fausto, Ruy (2017). *Caminhos da esquerda: elementos para uma reconstrução*. São Paulo: Companhia das Letras.

A despeito das inovações conceituais e as novas alianças interpretativas que Nunes trava de maneira competente no decorrer da obra, a leitora desta resenha conseguirá extrair muito mais se cotejar o presente livro com os recentes diagnósticos de Nunes (2022) do leninismo em rede de ultradireita, cujo auxílio de toda a sorte de uma prática ecológica de redes e de partidos-plataformas-digitais (Gerbaudo, 2022) foi fundamental para chegarem vitoriosos em eleições. Ocorre que, se a esquerda ficou presa em debates sobre qual tinta usar para mudar o mundo, tomando ou não o poder, a nova direita transnacional superou suas melancolias e aprendeu com os erros do passados de ambos espectros políticos, se valendo de plataformas populista digitais para experimentar novas táticas e estratégias entorno de contrapúblicos subalternos e insurgentes.

Por fim, valeria refletir se ao invés do abandono da gramática do progresso político, fundamental para a tradição da esquerda e das práticas e estratégias socialistas dos séculos passados, seja necessário reabilitar uma esquerda progressista, que hoje parece mais envolta a uma ideia radical de cidadania e de formações contrahegemônicas, que disputam tais ideais de liberdade e igualitarismo social, atualmente sequestrados pelas redes de direita transnacional. Para recuperar uma famosa frase atribuída ao líder sindicalista Chico Mendes: “ecologia sem luta de classes é jardinagem”, podemos afirmar que uma teoria da organização política que, todavia, subtrai uma noção *expandida* de classe ou socialismo dessa esquerda progressista, pode ser perder em meio a neblina de uma tradução cibernética das lutas em chave muito mais naturalista do que dialética. Contudo, mais do que a teoria, somente os rumos dos movimentos de Ritas e Progrésios de um novíssimo tempo do mundo poderão nos dizer.

Referências

Andrés, Roberto (2023). *A razão dos centavos: crise urbana, vida democrática e as revoltas de 2013*. São Paulo: Zahar.

Fausto, Ruy (2017). *Caminhos da esquerda: elementos para uma reconstrução*. São Paulo: Companhia das Letras.

Graeber, David (2015). *Um projeto de democracia: uma história, uma crise, um movimento*. São Paulo: Editora Paz e Terra.

Gerbaudo, Paolo (2022). *Máscaras e bandeiras: populismo, cidadanismo e protesto global*. São Paulo: Funilaria.

Schwarz, Roberto (2022). *Rainha Lira*. São Paulo: Editora 34.

Nunes, Rodrigo (2022). *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Editora Ubu.

Paraná, Edemilson & Tupinambá, Gabriel (2022). *A arquitetura de arestas: as esquerdas em tempo de periferização do mundo*. São Paulo: Autonomia Literária.

Žižek, Slavoj (2011). *A tinta vermelha: discurso de Žižek no Occupy Wall Street*. Tradução de Rogério Bettoni. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2011/10/11/a-tinta-vermelha-discurso-de-slavoj-zizek-aos-manifestantes-do-movimento-occupy-wall-street/>.

Recebido em 18 de abril de 2024.

Aceito em 10 de outubro de 2024.

Machado, Giancarlo Marques Carraro (2022). A cidade do skate: sobre os desafios da cidadinidade. São Paulo: Hucitec.

Gabriel Moreira Monteiro Bocchi
Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos
<https://orcid.org/0000-0001-9819-826X>
gabrielmoreiramonteiro@yahoo.com.br

O segundo livro publicado por Giancarlo Marques Carraro Machado é oriundo de sua tese de doutorado em Antropologia Social desenvolvida pelo autor junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), com orientação do Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani. Neste trabalho, é realizado um denso aprofundamento nos temas observados e discutidos pelo pesquisador em seu primeiro livro “De “carrinho” pela cidade: a prática do skate em São Paulo”, (Machado, 2014), publicado a partir de sua dissertação de mestrado. Tais desdobramentos nas práticas etnográficas junto a skatistas, com ênfases na cidade de São Paulo, trazem como componentes principais do livro “A cidade do skate: sobre os desafios da cidadinidade” (Machado, 2022), processos e dimensões políticas sobre as formas de se apropriar da cidade, pensados a partir de redes de sociabilidade skatistas, usos da cidade por parte destes e relações com governanças públicas e demais sujeitos implicados nos processos de experimentação e organização da cidade.

O livro é dividido em duas partes, subdivididas em dois capítulos cada. Na primeira parte, “Dinâmicas da cidadinidade”, diversas situações vivenciadas pelo pesquisador e relatadas por seus interlocutores indicam para implicações das práticas skatistas-citadinas na cidade de São Paulo: reformas de praças públicas utilizadas pelos skatistas, a procura por “picos”¹, novas centralidades na cidade e variados significados sobre a prática

1 Um “pico” é termo utilizado para designar um lugar skatável, pode se referir tanto a um equipamento específico (uma borda na escadaria de acesso a um viaduto) ou uma ampla praça pública.

e a cidade. Na segunda parte, “Enquadramentos da cidadinidade”, questões sobre fazer cidade e fazer política são entrelaçadas em seus vínculos e conflitos com interdições e disciplinarizações dos usos do corpo, da cidade, dos skates, em geral alheios às vontades skatistas.

O livro, por conta de sua organização metodológica, concatenação de distintos temas com referenciamento teórico diverso, é muito relevante para estudantes e praticantes de distintos ramos da Antropologia urbana. Nas discussões desenvolvidas, temas, práticas e vivências ramificam-se e encontram-se em uma escrita fluída, como skatistas que transitam por entre distintos pontos de um “circuito”. Com efeito, destaca-se os constantes trechos do livro em que o autor realiza associações entre o que observara durante sua pesquisa de doutorado (entre os anos de 2013 e 17) e a de mestrado (entre 2009 e 11).

Ao longo de todo o livro a ideia de “cidadinidade” é discutida como um eixo central, tendo como principais disparadores para as análises situações etnográficas com skatistas, análises de materiais criados por estes, entrevistas, materiais de mídia, documentos diversos. A noção de “cidadinidade”, conforme parte o autor já na *introdução*, apontaria para uma “dupla relação”: “a dos cidadãos entre si e a deles com a cidade como contexto social e espacial” (Machado, 2022, p. 41). Nesta “dupla relação”, pluralidades de sentidos, porosidades e polifonias comporiam a construção da “São Paulo do skate”, sem definições *a priori*, mas em permanentes processos de construção, uma vez que compreendidas em suas dinâmicas relacionais, situacionais e conflituosas.

De forma diluída, mas alinhavada em si e ao eixo central da cidadinidade, ao longo dos capítulos do livro são aprofundadas discussões sobre a prática do skate como uma ação que transita entre “a rua” e “o esportivo”. No primeiro, prática que traz em si a exploração da cidade na procura por “picos” (os “lugares skatáveis”), e diretamente vinculada ao “street skate” e aos “streeteiros”, tem-se “a busca pela cidade”, trata-se “da busca por *picos* repentinos a fim de utilizá-los a partir de suas próprias lógicas” (Machado, 2022, p. 303). No segundo, como uma ação “esportiva”, fomentada por distintos agentes políticos e empresariais, e associada, por exemplo, à construção de pistas públicas (“skates parks”), e compreendidas pelo autor como “uma proposta civilizatória por vias esportivas” (Machado, 2022, p. 300).

No capítulo 3, tais conflitos entre as diferentes formas de se vivenciar o skate, recebem profundas análises. Mobilizações políticas de skatistas, propostas realizadas pela governança municipal da cidade de São Paulo - apresentando no livro, também, uma análise destas por parte de distintas gestões ao longo de ao menos três décadas - e seus distintos desdobramentos entre associações esportivas vinculadas ao skate (como

a Confederação Brasileira do Skate [CBS]), entidade reguladora do skate esportivo profissional nacionalmente, e diversificadas perspectivas de skatistas.

Este “caráter multifacetado” nos modos de praticar-pensar-praticar o skate, é revelado em detalhes etnográficos para além da dicotomia “street skate/skate esportivo”, antes, tais perspectivas são compostas em si por diversidades internas. São diferentes, por exemplo: os objetivos e as formas de se pensar uma sessão para captação de imagens da atuação dos skatistas; os modos de se conceber uma trajetória para profissionalização nos universos do skate; e, os próprios desenvolvimentos de um “olhar skatista” sobre a cidade ou sobre uma pista cuja construção dos obstáculos fora realizada visando direcionar as possibilidades de manobras. Nas sociabilidades skatistas, percepções individuais sobre a cidade e o skate são rapidamente coletivizadas.

As diferentes situações apresentadas e analisadas ao longo do livro revelam diferentes aspectos das redes de sociabilidades tecidas por e entre skatistas, envolvidas por diferentes tipos de laços, atuações e sujeitos. As variadas fontes documentais e de dados, como entrevistas aplicadas pelo pesquisador e consultadas a partir de mídias especializadas em skate e mídia de massas, por exemplo, fortalecem as percepções múltiplas e polifônicas sobre o fenômeno central do livro.

Estes conjuntos e (re)combinações de práticas e perspectivas, conflituosas e em disputas, podem ser ilustradas em uma das discussões desenvolvidas no livro. Se entidades esportivas como a CBS organizam rankings que categorizam e hierarquizam os praticantes profissionais do skate, é possível encontrar um anúncio publicitário de uma marca de produtos direcionados aos praticantes do skate de rua que ironiza a própria existência do ranking, enaltecendo (e associando aos seus produtos) um skatista profissional por ser “Último lugar no ranking brasileiro profissional”: “A ideia de competição é, com efeito, recomposta: neste caso o que está em jogo é a conquista da cidade” (Machado, 2022, p. 285).

Esta “conquista da cidade” (busca que faria parte de um “rolê” com skatistas de rua) vivenciada sistemática e proximamente pelo pesquisador, mobiliza discussões sobre distintas perspectivas relacionadas aos modos de se pensar e construir a cidade, na trilha para pensar a cidadania. Relevante termo no livro, apresentado em situações distintas - aqui destaca-se uma na região central de São Paulo e outra relatada por um skatista brasileiro em Barcelona - diz respeito ao “olhar skatista” (Machado, 2022, p. 38). A observação de estruturas físicas pelas cidades com tal olhar permite identificar “um *pico* não explorado” (Machado, 2022, p. 120) e “*picos* que ninguém nunca andou (...) *picos* que não tem nenhuma marca de skate” (Machado, 2022, p. 297). Identificar um novo “pico” é

identificar uma estrutura “skatável”, isto é, uma micro parte da cidade, passível de receber manobras; descobrir um “pico” é, simultaneamente, redescobrir a cidade, o skate e o próprio corpo, encontrar uma nova manobra em um “pico” já conhecido, igualmente.

As situações etnográficas, como as indicadas acima, trazem leituras e análises com distintas associações teóricas da Antropologia urbana. É frequente o diálogo com conceitualizações de cidade e cidadinidade de antropólogos como Heitor Frúgoli Jr., Isaac Joseph, José Guilherme C. Magnani, Michel Agier, Michel de Certeau, Teresa Caldeira, Vera Telles e Sharon Zukin.

Dentre tais, ressalta-se discussão realizada em diálogo com o conceito de “Paisagens de poder” (Zukin, 2000), que percorre distintos capítulos do livro e contribui para a construção de entendimentos sobre como as atuações de skatistas no tecido urbano paulistano ora conflitam, ora convergem, com perspectivas de cidade ditadas pelo poder político econômico vigente. Sobre tal questão, destaca-se do livro - no capítulo 2, voltado à discussão sobre a construção de cidade pelos skatistas - o subtópico “Ande de skate e construa”. Neste o pesquisador acompanha conflitos e mediações entre skatistas, comerciantes (de alimentos para consumo imediato, taxistas), trabalhadores de segurança pública e privada, e administradores de prédios empresariais, sobre o uso pelos skatistas de uma pequena via “demasiada curta, sem saída”, o “Beco do Valadão”, na zona oeste de São Paulo (Machado, 2022, p. 169/175).

O pequeno trecho de rua, entre dois prédios empresariais em uma região enobrecida da cidade, recebia *apenas* um ponto de táxi quando skatistas a identificaram como um possível “pico”. Foi iniciada uma frequência ao local para a realização de “rolês” e manobras, seguido de elaboração improvisada de obstáculos e construção (em alvenaria) de obstáculos pelos skatistas. A construção do *pico*, cujo financiamento e mão de obra foram coletivizados pelos skatistas frequentadores do mesmo, e a constância de suas presenças em uma das regiões da cidade que são “gerenciadas como meras mercadorias” (Machado, 2022, p. 155), desconfigurou os usos que haviam sido planejados pelos que detém poder sobre aquela paisagem. No período etnografado tratava-se de um “Refúgio citadino em meio a uma “paisagem de poder” detentora de uns dos metros quadrados mais caros de São Paulo” (Machado, 2022, p. 174).

Conforme os dados disponíveis no livro, os conflitos narrados envolvendo o uso do “Beco do Valadão” ocorreram em meados do ano de dois mil e quinze. Durante a leitura do livro, para elaboração da presente resenha, em novembro do ano de dois mil e vinte três, portanto, cerca de oito anos após a etnografia que compõem o livro, realizei uma visita ao local, que passou a ser uma área inacessível, seja para skatistas, comerciantes

de alimentos, taxistas e cidadãos em geral: um alto tapume de metal, parafusado em suas base e laterais, impede o acesso ao “Beco”.

Se a região do “Beco do Valadão” fora interdita aos usos identificados pelo “olhar skatista”, por outro lado, regiões como a da Luz, no período da pesquisa de campo, receberam estímulos da gestão pública para usos por skatistas, entendendo que este poderiam contribuir para “recuperar áreas consideradas degradadas do centro metropolitano de São Paulo” (Machado, 2022, p. 251). A problematização ao redor do direcionamento dos espaços propícios ou não à prática do skate, por parte do poder público municipal, a tentativa de utilizar o desejo skatista como ferramenta para “dispersar demais cidadãos por vezes considerados como marginais, como usuários de drogas e moradores de rua” (Machado, 2022, p. 253) leva o autor a discutir a questão “Skatistas: tropa de choque da gentrificação?”, no capítulo 4 (Machado, 2022, p. 245/258).

Toda a construção, da pesquisa e do livro, é guiada pela observação dos modos de apropriação de lugares por skatistas a partir de uma “etnografia multi-situada”, desenvolvida em considerável extensão socioespacial, perpassando distintas regiões da cidade de São Paulo e alguns dias na cidade de Barcelona, apresentada no capítulo 4 como “A meca do skate” (Machado, 2022, p. 286/297) entre skatistas originários de distintos países. Tal “etnografia multi-situada”, se desloca pela cidade de São Paulo junto de skatistas, com ênfase em regiões centrais, no entanto, as redes skatistas frequentadas pelo pesquisador o levam, antes de Barcelona, ao distrito de Cidade Tiradentes, zona leste da cidade.

A etnografia na Cidade Tiradentes aprofunda a questão central no livro e relacionada à cidadinidade, trazendo discussões sobre a construção histórica da região como uma “cidade dormitório” em que “tais ganhos habitacionais não vieram acompanhados por uma urbanização mais consistente, logo, com a escassez de espaços que permitissem a constituição de formas de sociabilidade mais duradouras” (Machado, 2022, p. 132). Ali, as ruas se tornaram os principais locais de atuação, não só para skatistas: “a análise da prática do skate de rua é uma via de acesso para a compreensão da cidadinidade numa das maiores metrópoles do mundo” (Machado, 2022, p. 41).

Nesse sentido, entre a região central de São Paulo, o bairro de Cidade Tiradentes e “picos” em Barcelona, a metodologia de “etnografia multi-situada” é discutida pelo autor na subseção da introdução intitulada “Etnografando manobras” (Machado, 2022, p. 44-48). A construção conceitual se dá por meio de diálogos com Bruno Latour, Loïc Wacquant, Mariza Peirano, Michel Agier, Michel De Certeau, com ênfase para George Marcus, em que, aponta o autor, “deve-se seguir as pessoas, as coisas, as metáforas, os argumentos, histórias, as

vidas, os conflitos etc.” (Machado, 2022, p. 45). A prática etnográfica assim fundamentada se espalha menos por lugares e mais por sujeitos e práticas: os desdobramentos da pesquisa de campo se dão imbricando-se às redes de relacionamentos. Atuar etnograficamente de maneira multi-situada, portanto, e no escopo do livro, é percorrer, com mais poros do que barreiras físicas, com mais “picos skatáveis” do que impedimentos, a “cidade do skate”.

Os cenários e as situações etnografadas pelo pesquisador, convergem para distintos temas do livro, como a cidadinidade e a esportivização relacionadas ao skate em São Paulo, a atuação coletivizada dos skatistas e políticas públicas desenvolvidas por distintas gestões da governança paulistana: as distintas práticas do skate, a construção de pistas e a promoção de campeonatos. É destacado, no entanto, como a tentativa de “esportivização da cidadinidade” tem como objetivo a “regulação dos usos dos espaços urbanos” (Machado, 2022, p. 302), uma vez que alguns aspectos da prática são valorizados e estimulados em detrimento de outros.

Ao tensionar o desenvolvimento de políticas públicas e ações institucionais com perspectivas e demandas dos skatistas, o livro - especialmente nos capítulos 3 e 4 - promove densas discussões sobre direito à cidade, gentrificação e, em larga escala, a construção de uma cidade democrática (ou não). Sob outra perspectiva, da construção do trabalho antropológico com etnografias em contextos urbanos, uma leitura atenta do livro convida a pensar sobre formas criativas e minuciosas de encontrar, durante a etnografia, caminhos, situações e sujeitos para aprofundar problemáticas identificadas durante a própria etnografia.

Por fim, street skate, skate esportivo, cidadinidade e política se entrecruzam em imbricadas relações, em que governanças da cidade e empresas privadas promovem reformas em parques públicos, a construção de pistas e “skate parks”, e a promoção de campeonatos - portanto, vinculados ao skate como prática esportiva. Tem-se como intuito desmobilizar as práticas do street skate, uma vez que concomitantes a toda uma série de impedimentos e conflitos sobre o uso de lugares diversos da cidade, identificados pelos skatistas com seus “olhares skatistas”: “Trata-se, com efeito, de uma proposta civilizatória por vias esportivas, uma forma de adestrá-los espacial, corporal e moralmente” (Machado, 2022, p. 300). Desviar-se das interdições, praticar o olhar skatista e agenciar-se pela cidade, os desafios da cidadinidade para a cidade do skate.

Referências

Machado, Giancarlo Marques Carraro (2014). *De “carrinho” pela cidade: a prática do skate em São Paulo*. São Paulo: Editora Intermeios/FAPESP.

Machado, Giancarlo Marques Carraro (2022). *A cidade do skate: sobre os desafios da cidadania*. São Paulo: Hucitec.

Recebido em 22 de julho de 2024.

Aceito em 26 de fevereiro de 2025.

Canclini, Néstor García; Brizuela, Juan Ignacio; Melo, Sharine Machado C. & Matadamas, Mariana Martínez (2022).
Emergências culturais: instituições, criadores e comunidades no Brasil e no México. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados/
Editora da Universidade de São Paulo.

Geslline Giovana Braga
Professora Visitante do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
<https://orcid.org/0000-0002-1618-6239>
geslline@gmail.com

O livro “Emergências culturais: instituições, criadores e comunidades no Brasil e no México”, publicado pela Edusp, em 2022, é resultado dos trabalhos da cátedra Olavo Setubal de Arte, Cultura e Ciência da USP – Universidade de São Paulo, para o quinquênio de 2020. Com organização do catedrático Néstor Garcia Canclini, o livro é composto de uma apresentação e uma introdução do próprio catedrático, três capítulos dos pesquisadores Juan Ignacio Brizuela, Sharine Machado C. Melo e Mariana Martinez Matadamas, e um epílogo com entrevistas dos participantes.

Como costumam fazer os textos sobre políticas culturais, o livro retoma a história das ações institucionais para cultura de cada governo no Brasil e México, com pinceladas sobre a América Latina. Tais discussões são atualizadas com os autores imersos na pandemia de Covid-19. Canclini anuncia um livro sobre “tensões e incertezas”, com pesquisas realizadas sob a emergência epidemiológica. E, por que não, epistemológica? Pode-se ousar caracterizar este como um livro de perguntas. Não espere respostas.

Os autores destacam os processos de aceleração do uso das tecnologias na pandemia e nas próprias pesquisas, que em parte se deram *on-line*. Com entrevistas por aplicativos de reuniões e com o acompanhamento das mobilizações para aprovação e execução da Lei Aldir Blanc no Brasil, nos anos de 2020 e 2021 principalmente, que aconteceram em reuniões virtuais, redes sociais e grupos de WhatsApp.

A pandemia de Covid-19 impactou os rumos das pesquisas deste volume, obrigando os próprios pesquisadores a ajustarem seus métodos às redes. E, por outro lado, o vírus ofereceu aos pesquisadores a rara oportunidade de observar mudanças e transformações no momento exato em que elas aconteceram. Como sugeriu o antropólogo Claude Lévi-Strauss, no livro “O suplício do Papai-Noel”: “é mais fácil e ao mesmo tempo mais difícil estudar fatos que se desenrolam sob nossos olhos, tendo como palco nossa própria sociedade” (2008, p.14).

No Brasil, os pesquisadores viram girar pela primeira vez o Sistema Nacional de Cultura (SNC¹) - como idealizado por emenda constitucional em 2012 - porém, no governo improvável de Jair Bolsonaro. Até 2021, segundo Sharine, em meio ao isolamento social e suspensão de atividades em espaços culturais, 100% dos estados e 75% dos municípios brasileiros tinham aderido ao SNC (2022, p. 91). O texto da autora traz muitos dados e tabelas comparativas sobre as últimas décadas.

A definição de cultura usada pelo catedrático e seus jovens pesquisadores como “conjunto de práticas simbólicas ancoradas no social e no econômico, no qual elaboramos o sentido da vida em comum” (2022, p.34), justifica porque o campo de investigação se voltou para as instituições culturais, como para seus suportes sociopolíticos, territoriais e tecnológicos. As três pesquisas foram enredadas com instituições, comunidades e criadores.

“Emergências Culturais” é um daqueles livros, em que se pode recomendar iniciar a leitura pelo epílogo. Com o título “Brasil e México: olhares recíprocos”, nesta parte final do livro, o catedrático entrevista seus “jovens pesquisadores²”. Diante das respostas, podemos conhecer pouco mais dos escritores e saber de onde partiram para suas pesquisas. Como já mencionado, ao longo do livro são apresentadas muitas questões. A pergunta síntese está no epílogo: “O que mudou no que cada um de nós pensava sobre seus temas de pesquisa e

1 O SNC prevê repasse de fundo a fundo do governo federal para estados e municípios, que tenham obrigatoriamente fundo, plano e conselho de cultura.

2 A cátedra Olavo Setúbal está inserida no programa “Redes Globais de Jovens Pesquisadores”, que tem como foco projetos interdisciplinares para jovens pesquisadores com até 40 anos. O que parece uma incoerência etarista para os dias atuais no Brasil, principalmente depois do Governo Bolsonaro, quando muitos doutores de todas as faixas etárias estão sem colocação nas universidades, sem oportunidades em instituições privadas e precarizados.

sobre a relação com as instituições culturais?” (2022, p.214). Sharine Mello, que é doutora em comunicação pela PUC-SP e gestora da Funarte, responde:

A principal mudança que anotei aqui entre o que eu pensava antes da pesquisa e o que fui aprendendo ao longo da investigação foi sobre a relação entre os movimentos sociais, a sociedade civil e o Estado. Eu já tinha uma intuição de que os movimentos sociais são muito importantes para elaboração das políticas-públicas, e já tínhamos alguns exemplos de São Paulo - que são diferentes da Lei Aldir Blanc -, como uma lei para o teatro que foi feita com base na articulação social. Mas eu acho que isso se aprofundou muito mais com a investigação. Fiquei impressionada com o fato de os participantes, as pessoas que eu entrevistei, terem um conhecimento muito aprofundado sobre as políticas culturais, as políticas públicas brasileiras, e com a maneira como estão engajados de fato. Eles têm também um conhecimento muito qualificado para o debate público e com a sociedade civil. Isso aprofundou muito minha investigação. Também acho que o foco mudou completamente ao longo da pesquisa. No início, talvez pelo meu próprio trabalho na Funarte, eu pensava muito nas linguagens artísticas: teatro, artes visuais, música, cinema, circo. Com a pesquisa, eu tive uma visão muito mais ampla da cultura em geral, que engloba também toda a cultura indígena, a cultura quilombola, a cultura popular, as manifestações populares brasileiras e principalmente a cultura dos interiores do Brasil e das periferias. Isso mudou completamente minha visão. Também porque eu trabalho no centro de São Paulo e, nas entrevistas, consegui falar com o pessoal do interior do Maranhão, por exemplo, ou da Bahia, que tem uma percepção diferente da que eu tenho do Brasil, trabalhando em um órgão federal e no centro de São Paulo. Acho que foi isso, principalmente (2022, p.217).

Tal resposta nos conduz à constatação de Mariana Matadamas e Néstor García Canclini, no capítulo “México: instituições, monumentos e movimentos”: a ausência de pesquisas sistemáticas e contínuas sobre desenvolvimento cultural na América Latina são um problema estrutural, assim como as concepções do senso comum na gestão cultural. Não se trata mais de uma distinção sobre o que outrora se chamou - mal e erroneamente - de “alta e baixa cultura” e, sim uma falta de percepção sobre o “outro” fora dos circuitos das artes no eixo Rio-São Paulo - mesmo cinquenta anos depois da Convenção da Unesco de 1972³ e vinte anos depois da promessa de Gilberto Gil de “dar um *Do-in* antropológico no conceito de cultura⁴”.

3 A Convenção da Unesco de 1972, embasada no discurso “Raça e História”, do antropólogo Claude Lévi-Strauss, já sugeria a noção de valorização da diversidade cultural.

4 Quando assumiu o Ministério da Cultura, na primeira presidência de Lula, em 2003, em seu discurso de posse, o ministro Gilberto Gil prometeu dar um *do-in* antropológico no sentido de cultura em seu ministério. *Do-in* é uma técnica chinesa, que com a pressão dos dedos em determinados pontos do corpo promete ativar energias bloqueadas. Com tal analogia, Gil - há mais de 20 anos - sugeria valorizar

A resposta de Machado, também assinala a diferença das políticas culturais no Brasil com relação ao México. Desde a Revolução Mexicana de 1912, o país centrou sua política cultural nos museus históricos e etnográficos, ao contrário do Brasil. O IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus – foi criado apenas em janeiro de 2009. O DPI – Departamento de Patrimônio Imaterial - foi criado só em 2000, como parte da estrutura do Iphan, já septuagenário à época. Em seu capítulo, Brizuela cita, mais de uma vez, a “noção de pedra e cal” no Iphan, como política “sedimentada por governos autoritários” (...), “que reproduzia perspectivas mais elitistas e restritivas do campo cultural” (2022, p.123), centrada na preservação do patrimônio material, das casas coloniais, do exército, do estado e da igreja.

A grande conclusão da obra conjunta é que as políticas para cultura quando participativas são um processo formativo, de aquisição de repertórios para os fazedores de cultura, “criadores ou comunidades culturais”. No decorrer do livro fica evidente como a política participativa para a cultura retroalimenta-se, porquê ensina e alfabetiza em seus conceitos, enquanto acontece. Como mostram os textos de Machado e Brizuela, desde 2002, as tentativas de consolidação do SNC - com as conferências de cultura, o programa Cultura Viva e os Pontos de Cultura - ensinaram os vocabulários institucionais e legais do governo federal à conselheiros, conferencistas e “ponteiros” dos pontos de cultura (presentes em 1.258 cidades em 2014, segundo os dados de Brizuela).

Os pesquisadores mostram em seus trabalhos como viram durante a pandemia, criadores e comunidades culturais usarem estes repertórios acumulados na participação social e na luta por direitos, com a aprovação da Lei Aldir Blanc e da Lei Paulo Gustavo. A munição usada contra o Governo Bolsonaro, “pandemônio” conforme Brizuela (2022, p.150), claramente um inimigo da classe artística e das populações indígenas e afro-brasileiras, foi acumulada nos anos anteriores de participação social. Não por acaso, para celebrar os seus 100 dias, o governo de Jair Bolsonaro extinguiu com o Decreto N.9.759 a política de participação social no Brasil e, com esta, acabou com dezenas de conselhos e instâncias partilhadas da cultura. Ao que parece, a extrema direita sabe do poder destes processos compartilhados.

De acordo com Sharine Machado, a mobilização popular rearticulada e fomentada com a pandemia operou como uma “onda luminosa”⁵, que vinha sendo capitaneada

não só as áreas artísticas da cultura.

5 O capítulo de Sharine Machado é chamado “Pela onda luminosa: a articulação em rede a favor da lei Aldir Blanc nas políticas culturais brasileiras” faz referência à letra: “De jangada leva uma eternidade, de saveiro leva uma encarnação, pela onda luminosa, leva um tempo de um raio”, “Parabolicamará”, Gilberto Gil.

conjuntamente entre sociedade civil e instituições há duas décadas, ao menos⁶, numa jangada. O dado importante, nestas análises, é que o enxoval discursivo ganho não foi perdido, foi usado oportunamente, mesmo com a descontinuidade imposta ao Ministério da Cultura e suas principais políticas de participação social, desde o golpe parlamentar de 2016. Foram “Ruínas-sementes” (2022, p.73), segundo Sharine.

No México, porém, um outro arranjo deu-se, segundo Mariana Matadamas e Canclini. As políticas culturais tinham como semente a identidade cultural local - regadas nos museus, na cultura popular e no Fonca (Fondo Nacional de Cultura para “criadores”) -, e foram descontinuadas com as ruínas da “mundialização” e no lapso de uma geração para outra, que deixou de ver como relevante a institucionalização da cultura e o fomento direto, enquanto artistas mais velhos padeciam sem aposentadorias e sem as bolsas de produção, que garantiam suas sobrevivências (2022, p.207). No México, movimentos contemporâneos, como o “antimonumentos”, questionam o poder do estado realizar “políticas da memória” eficazes. Ao que parece a política cultural mexicana enfatizou por demais o simbólico, uma identidade “pré-colombiana”, esquecendo que indígenas e “mestiços” nunca deixaram de produzir cultura, ou seja olharam para o passado sem projetar o futuro.

A recorrência com que a noção do “simbólico” surge ao longo do livro como resposta, nos orienta ao entendimento de que esta dimensão não pode ser dissociada da ação eficaz, “da comida no prato”⁷, só assim as políticas públicas para cultura se realizam, são reparadoras e garantem direitos para o futuro.

As conclusões das pesquisas apontam para o surgimento de outras formas de organização, mais ou menos autônomas com relação ao estado. Quase institucionalizadas. Sempre derivadas de uma política pública participativa. O que leva a certa valorização das políticas públicas como educativas na luta por direitos. As críticas ao estado criam outras formas de organização da sociedade civil, em busca de sustentabilidade nas políticas públicas e por outros arranjos em constante criação. Criadores e comunidades culturais sabem, mais do que nunca, ser o Estado vacilante em sua trajetória ao sabor dos governos e crises.

Canclini inicia seu texto introdutório anunciando a “emergência” da interrelação entre comunidades, criadores e instituições. Emergências crescentes potencializadas com a pandemia. O livro, foi lançado em 2022, quando ainda temia-se o restabelecimento

6 Se considerarmos apenas as atividades iniciadas no Governo Lula. Porém, estados do Nordeste, como a Bahia e o Rio Grande do Norte têm conselhos de cultura desde os anos 1960.

7 “Vacina no braço e comida no prato”, foi um jargão utilizado entre os militantes da cultura durante a pandemia.

da vida social plena pós-pandemia (e pandemônio) e duvidava-se das cambaleantes instituições.

Lemos no livro, o quanto o Corona vírus acelerou processos enquanto vigente. E como leitores no tempo presente sabemos de certos desfechos, que os escritores ainda desconheciam. No caso do Brasil, em particular, o ano de 2023 começou com Luís Inácio Lula da Silva subindo a rampa do Planalto, ao lado de uma pessoa com deficiência e afro-indígenas. O primeiro ano do governo Lula III marcou à volta das políticas públicas participativas para cultura. E a IV Conferência de Cultura, realizada em março de 2024, demonstrou que as instituições estão de volta apesar do lapso, criadores e comunidades culturais seguem. Ou seja, a pergunta de Canclini sobre como refazer as instituições parece parcialmente estar respondida. A manutenção da democracia e a participação social trazem “as coisas de volta à vida⁸” num mundo não tão novo pós-pandemia. O catedrático Canclini e seus jovens pesquisadores não deixam dúvidas: o apreendido na participação social com as políticas culturais é acumulativo, realiza-se na ação, não só no simbólico. “Não vivemos do aplauso⁹”, como dizem os mexicanos.

Referências

Canclini, Néstor García; Brizuela, Juan Ignacio; Melo, Sharine Machado C. & Matadamas, Mariana Martínez (2022). *Emergências culturais: instituições, criadores e comunidades no Brasil e no México*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados/Editora da Universidade de São Paulo.

Lévi-Strauss, Claude (2008). *O suplício do Papai-Noel*. São Paulo: Cosac Naify.

Ingold, Tim (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), pp. 25-44.

Recebido em 16 de abril de 2024.

Aceito em 10 de março de 2025.

8 Em referência ao texto de Tim Ingold, que leva este nome.

9 Movimento de artistas do México que apresentaram queixa à Comissão Nacional do Direitos Humanos por violações à constituição mexicana, em função de cortes orçamentários que precarizam os trabalhadores da cultura (2022, p.192).

Ferdinand, Malcom (2022). Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora.

Marci Jean Pereira Santana
Licencianda em Ciências Sociais/Universidade Federal de São Paulo
<https://orcid.org/0009-0001-2989-4250>
jean.marci@unifesp.br

“Quem me pariu foi o ventre de um navio
Quem me ouviu foi o vento no vazio
Do ventre escuro de um porão
Vou baixar no seu terreiro
Epa raio, machado, trovão
Epa justiça de guerreiro”
(Roberto Mendes, 2003)

De La Rochelle - França, em 1687, parte o navio La Tempête em direção à Guiné. Chegando ao seu destino, o navio se abastece de ouro e corpos africanos. Em 1688, La Tempête chega a Martinica com 287 sobreviventes. “Retornando à França carregada de açúcar, La Tempête conclui seu ciclo colonial.” (Ferdinand, 2022, p. 84). Já na atualidade, a Martinica, com suas planícies tomadas pelas plantações de cana e bananeiras, assiste à intersecção entre capitalismo racial e ataques ao meio ambiente, por meio da contaminação do solo causada pelo pesticida clordecona.

Este cenário e as conexões presentes nele, se encontram descritos na obra “Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho” (2022) de Malcom Ferdinand, sendo um importante pano de fundo para este autor, pois é a investigação do imbricamento de aspectos ambientais e sociais que marca o seu trabalho. Assim, diante uma mudança global do clima, que cada vez mais se faz presente, é importante termos referenciais que nos ajudem a pensar as questões que envolvem esse tópico. Desta forma, este texto resenha a obra supracitada, uma vez que este livro exprime uma capacidade de ligação de diferentes tempos, espaços, temas e epistemologias conectadas à questão ambiental, resultando em uma teorização afiada, complexa e profunda. Fornecendo assim, inúmeras reflexões para nós enquanto sociedade que pretende refletir e agir sobre a mudança global do clima.

A técnica, a estilística e a teorização desenvolvida por Ferdinand estão a serviço de se pensar a questão colonial conectando-a com a ambiental. Com isso, a análise tem por ponto de partida o processo de colonização que o Caribe foi submetido e que envolveu uma parte considerável do globo, tanto colônias, como metrópoles. É preocupação do autor, apontar a fratura - enquanto separação, entre a questão ambiental e outras questões sociais e políticas. Dissequemos um pouco a obra para entendermos esse funcionamento.

Primeiramente vale apontar que o fio condutor da obra é a reflexão de que há um processo contínuo e histórico entre colonização e a crise ambiental, e os modos que parte do mundo agiu e age diante de certos ambientes/territórios e diante das pessoas que viviam ou passaram a viver nesses territórios. Para esse fio condutor, Ferdinand dá o nome de “habitar colonial”.

O livro se encontra dividido em quatro partes.

Os quatro capítulos iniciais que compõem a primeira parte, carregam teorizações que buscam construir uma continuidade entre passado e presente. Nesse sentido, o autor conceitua o que chama de “habitar colonial”, a partir da experiência da colonização caribenha. Para isto ele explica o funcionamento desse habitar, seus princípios, fundamentos e formas, abordando temas como exploração, subjugação, massacre e escravização. Neste contexto, a *plantation* é outro tema interpelado com suas violências, misóginas e funcionamento patriarcal, que transformaram as terras que acolhiam e alimentavam, em terras para enriquecimento. Nesse cenário, se dão rupturas paisagísticas, biodiversitárias e metabólicas nas colônias.

Para apreender esse conjunto, o autor lança mão do conceito de *Plantationoceno*, uma vez que este permite compreender a influência que o colonialismo possui sobre as formas de habitar o mundo e o que elas causaram ao meio ambiente. Sendo também preocupação de Ferdinand ao utilizar este conceito, abordar o político, se esquivando de teorias que se baseiam em uma humanidade abstrata. O autor também apresenta o

conceito *Negroceno*. “Como a outra face do Plantationoceno, o Negroceno assinala a era geológica na qual a extensão do habitar colonial e as destruições do meio ambiente são acompanhadas pela produção material, social e política de Negros.” (Ferdinand, 2022, p. 80).¹ Por fim, neste capítulo, Ferdinand instiga uma reflexão capaz de conectar o passado colonial, catástrofes naturais e pensamento político, realizando apontamentos sobre a vulnerabilidade histórica do Caribe e como a região é fortemente afetada pela mudança global do clima enquanto contribui pouco para com esta.

A segunda parte do livro gira em torno, principalmente, de se pensar a fratura entre sujeitos e movimentos. No que tange aos sujeitos, o autor utiliza o mito bíblico da Arca de Noé, por meio de uma metáfora daquilo que teria sido sua política de embarque: em um mundo que se acaba, apenas uma parte homogênea da humanidade embarca nessa nave fora-do-solo. Pela argumentação do autor, percebemos que esse “embarque” destitui as diferenças, acolhendo a poucos – deixando alguns para trás, e não mais tem a terra como berço. Como Ferdinand aponta, é a recusa do mundo e da coexistência. No bojo dessa discussão estão: o reflorestamento no Haiti que não leva em conta a sua comunidade camponesa; a preservação de paraísos naturais em Porto Rico que convive com a dominação estadunidense; ou até a persistência do “habitar colonial” em Martinica e Guadalupe, onde os interesses de poucos causam a contaminação pela clordecona que afeta a muitos.

Por fim, em relação aos movimentos, a dupla fratura encarna-se na figura de Pierre Poivre e da Revolução Haitiana. O primeiro, missionário e agrônomo francês do século XVIII, é tido como pioneiro para o pensamento moderno ambientalista. Entretanto, ele próprio nunca cogitou a emancipação de pessoas escravizadas. Em contrapartida, a Revolução Haitiana, que é entendida como marco zero para a abolição da escravidão nas Américas, não buscou romper com a lógica colonial exploratória da terra. Pela argumentação do autor, tais questões precisam ser encaradas como parte do mesmo problema.

Na terceira parte do livro, há uma articulação teórica entre o mundo caribenho, colonização, resistência e ecologia decolonial. Nesta parte, Ferdinand fala do navio negreiro por meio das figuras que esse engendrava: negros, naufragos e corpos perdidos. Estes elementos são uma parte da política de desembarque desse navio, e enquanto resistência, temos a fuga, que se encarna principalmente no aquilombamento. Essa possibilidade de fuga é apresentada como uma busca de um “eu”, de uma terra e de um mundo, buscas essas que para o autor, são os contornos da ecologia decolonial.

1 À vista disso, “Os Negros são os muitos fora-do-mundo (humanos e não humanos) cuja energia vital é dedicada, por meio da força, aos modos de vida e às maneiras de habitar a Terra de uma minoria, ao mesmo tempo que a eles se recusa uma existência no mundo.” (Ferdinand, 2022, p. 81).

Neste sentido, Ferdinand articula uma releitura quilombola de Rousseau e Thoreau, levando a história dos pretos escravizados ao naturalismo. No caso de Thoreau – importante na história da desobediência civil, percebe-se um destaque, pois a sua reflexão de que todos devem se envolver na luta contra a escravização pela economia, baseia a solução do problema de que, fugir da escravização - se aquilombar, não cortava a relação com o mundo e também não o mudaria. Assim, o autor parte para a noção de que a ecologia decolonial é um *aquilombamento civil* – uma luta em conjunto na sociedade civil contra o “habitar colonial”. Por meio desse conceito, o autor explica que é possível engendrar lutas e fomentar a percepção de que para enfrentar a tempestade climática é necessário igualdade, emancipação e compreensão da existência do “habitar colonial”. A obra então apresenta as lutas que englobam o que Ferdinand entende por *ecologia decolonial*: a luta de povos indígenas; a luta de pessoas negras; a luta da ecologia urbana; a luta ecológica de mulheres do Sul e de mulheres racializadas do Norte; e lutas ecológicas em geral. Assim, é argumentado que a ecologia decolonial evoca os polos do anticolonialismo, do pós-colonialismo, da decolonialidade, do feminismo racializado e questiona o “habitar colonial”.

Na quarta parte, Ferdinand nos apresenta o argumento de que fugir do mundo não é uma opção, seja pelo aquilombamento, ou seja pela saída da terra diante a crise ecológica. Ambos significariam negar o mundo, negar o encontro. Pois é justamente um navio-mundo e uma política de encontro que podem, segundo o autor, produzir um horizonte de esperança diante a tempestade que anuncia a crise climática. A obra caminha então para algo mais prático, demonstrando que visar esse horizonte pode fazer surgir um *convés de justiça* e um *companheiro de bordo* que produzam uma coabitação da terra. Por meio dessa metáfora, o autor considera como o corpo é constituído do biológico e do social, e que é através dessa intersecção que devemos pensar o micro e o macro que nos envolve, inclusive os não humanos, em uma aliança interespecie.

Para além dessas quatro partes, o livro é constituído também de um prefácio (assinado por Angela Davis), um prólogo, um epílogo e um posfácio (assinado por Guilherme Moura Fagundes), além de 31 páginas de notas bibliográficas.

Se atentando ao epílogo, percebemos que o Caribe, para além de ser o cenário em que Ferdinand se baseia para refletir sobre a tempestade em que estamos, é também foco de inspiração para as mudanças que uma ecologia decolonial propõe. Isso se demonstra pela “Intrusão de Ayiti”, um afastamento da hipótese científica de Gaia, que ignora o ato colonial e as suas consequências para o ambientalismo. Nas palavras do autor:

[...] a hipótese Ayiti é, inicialmente, a proposição de que a Terra seja a base de um mundo cujos sistemas físico-químicos, estratos geológicos, oceanos, ecossistemas e atmosfera estejam em arranjos intrínsecos com as dominações coloniais, raciais e misóginas dos humanos e não humanos, bem como com as lutas contra tais dominações. [...] A intrusão de Ayiti é ao mesmo tempo um testemunho dessas expansões coloniais do globo e um apelo. Ela não é uma entidade que se sustenta por si só: ela deve ser redescoberta por meio dessas lutas, por meio do “agir-junto”, por meio dos mutirões [coubites], ela é o apelo conjunto de uma matrigênese (reconhecimento da Mãe Terra) e de uma metamorfose crioula (reconhecimento dos filhos dessa Mãe Terra). Encarar Ayiti é, portanto, confrontar as mudanças ambientais do mundo, bem como as desigualdades legadas pela constituição colonial da modernidade entre Norte e Sul, que o Haiti nos lembra fervorosamente. (Ibidem, p. 205-206).

Percebemos então, que o empreendimento teórico de Ferdinand, possibilita visualizar a sua obra, como um livro em certo sentido monumental, recheado de teses, conceitos e intersecções, como são os casos da releitura quilombola de Thoreau e a Intrusão de Ayiti. Essas características não tornam a obra assustadora ou difícil de se ler, visto que Ferdinand possui uma escrita compreensível, por vezes até poética. Um exemplo disso, é o fato do autor, para a abertura de cada capítulo, usar de histórias de navios negreiros, como reproduzido na abertura da resenha.

Em resumo, ressaltar as ligações é o grande esforço de Ferdinand, que ao longo do livro não nos deixa esquecer: quem comandou o desmatamento de florestas no período colonial; quem são os corpos que tiveram suas relações amigáveis e sagradas com os territórios cortadas, no ontem colonial e no hoje globalizado; ou ainda quem são os corpos que comandam a arena do debate ambiental e suas atitudes – condescendentes e julgadoras, para com aqueles que são a força de trabalho para atos de serviço. Novamente, não há coincidência. Ferdinand argumenta que essas situações, sujeitos e territórios estão conectados e proceder em estudos, práticas e políticas sem se atentar a essas conexões, é ir em direção a uma fratura. Um exemplo desta fratura pode ser visto em produções cinematográficas hollywoodianas, como o filme *Interestelar*, em que “[.] a crise ambiental global de um planeta do qual os humanos não conseguem mais tirar alimentos, assolados por tempestades de poeira, é vivida por intermédio do cotidiano de uma família americana Branca e abastada, com propriedades e dois filhos.” (Ibidem, p. 147).

Onde estão nessas representações os povos indígenas? Os habitantes de territórios usados para testes nucleares? Os quilombolas? As classes mais pobres? Esse tipo de representação cinematográfica lembra a definição do mito bíblico da Arca de Noé evocado por Ferdinand, com a sua política de embarque no qual poucos são selecionados

a adentrar e os que conseguem, são homogêneos, pois nela a humanidade geral é posta em detrimento da diversidade de corpos, identidades e sociabilidades. E Ferdinand expõe que isto acontece pois a política de habitar o mundo de determinado grupo é a política mantida e salvaguardada em última instância. Assim como o autor argumenta: fratura!

Pela discussão da obra, percebemos que fraturas aconteceram e continuam a acontecer. Para citar algumas. No passado, pessoas escravizadas foram separadas da categoria humana do seu ser e também do contato com a terra. Por outro lado, no presente, os movimentos anticoloniais e antirracismo ainda não dão a devida atenção às questões ambientais. E um certo ambientalismo que se preocupa em demasia por determinada natureza *wilderness*², e se esquece de outros fatores.

Ferdinand demonstra em sua obra então, como este conjunto de tempos, espaços, sujeitos e movimentos, se conectam. Nos advertindo que para pensar a ecologia, se deve pensar em todo esse contexto, pois separar as críticas anticoloniais das críticas ambientais é proceder em uma “ecologia colonial” que preserva o “habitar colonial”.

Antes da conclusão, vale destacar que a obra de Ferdinand ganhou peso no debate antropológico. Por isso, irei evidenciar alguns pontos, que fazem do trabalho de Ferdinand, um estudo importante para a disciplina antropológica.

Primeiramente Ferdinand trabalha através de si e da cultura que faz parte. Ele parte da sua experiência enquanto “Homem Preto martinicano” com vivência rural e em outros países e continentes. E é justamente a antropologia, a disciplina que realiza esse movimento de trabalho com a cultura de si e a cultura do outro. Para Wagner (2010), o ofício do antropólogo é utilizar-se da sua cultura para estudar outras culturas e assim propor relações entre ambas, o que Ferdinand faz com êxito sem cair em posições etnocêntricas.

O autor também encarna outro princípio antropológico na medida que a “Intrusão de Ayiti” é uma “redescoberta” possibilitada pelas lutas que o Ayiti encarna, um “agir-junto” coletivo. Este é um ponto que conecta Ferdinand a antropologia, na medida que agir junto é se relacionar com a alteridade - tema clássico no campo antropológico. Shiratori (2022) define a crise ecológica a partir de Ferdinand como sendo uma crise humana e ecológica, uma crise do modo como se dão as relações entre seres vivos e não vivos, e entre as alteridades.

2 “[...] as reservas são associadas ao duplo processo de expulsão do lugar de vida dos povos autóctones e à invenção de uma nova concepção dessas terras e ecossistemas como ‘virgens’ ou ‘selvagens’. Como foi o caso do Parque de Yosemite: a invenção americana da natureza como uma *wilderness* (terra selvagem e sem humanos) resultou na expulsão dos ameríndios e no apagamento da história deles.” (Ibidem, p. 126).

E a relação entre seres vivos e não vivos, engloba outro debate antropológico: a dicotomia cultura/natureza. Como vimos, o autor propõe que a ecologia decolonial se dê na intersecção entre o biológico e social, inclua uma aliança interespecie, recupere as relações com a Mãe Terra e que o antiespecismo faça eco ao antirracismo. Desta forma, a obra de Ferdinand em diferentes pontos, aproxima cultura e natureza, nos levando a pensar reformulações desse par, assim como outros trabalhos antropológicos já o fizeram.

Para concluir, vale dizer que a obra de Ferdinand não nos deixa esquecer que: “A banana dada a seu filho em Paris é a mesma que gerou a contaminação do cordão umbilical das mães racializadas da Martinica e de Guadalupe, da Costa Rica ou da Costa do Marfim.” (Ferdinand, 2022, p. 229-230). E que pensar uma ecologia decolonial a partir do Caribe, enseja a possibilidade de uma relação real entre os seres que habitam a terra. E que nessa relação, as alteridades devam ser reconhecidas e as reparações não podem ser negadas, para que assim, se possa praticar um companheirismo que busque construir um mundo para ser habitado por todos: humanos, não humanos e a Mãe Terra.

Referências

Ferdinand, Malcom (2022). *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora.

Shiratori, Karen (2022). No olho do furacão: plantation e contradomesticação. In S. Marras & R. Taddei. (orgs.), *O antropoceno: sobre modos de compor mundos* (pp. 107-128). São Paulo: Fino Traço Editora.

Wagner, Roy (2010). *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 10 de junho de 2024.

Aceito em 15 de julho de 2024.

Nominata de Pareceristas deste número

Cássio Cunha Soares (USP)

Fernada Cruz Rifiotis (EHESS)

Giovanni Cirino (UEL)

Iara Maria de Almeida Souza (UFBA)

Ivana dos Santos Teixeira (UFRGS)

Karina de França Silva Valle (SESC-SP)

Lucas Cimbaluk (IPHAN/UFPR)

Lúcio Costa Giroto (UFU)

Mateus Henrique Zotti Maas (UFSCar)

Noêmia dos Santos Pereira Moura (UFGD)

Paulo Baltazar (UFMS)

Pedro Francisco Guedes do Nascimento (UFPB)

Rafael Godoi (UEMA)

Rodrigo Charafeddine Bulamah (UERJ)

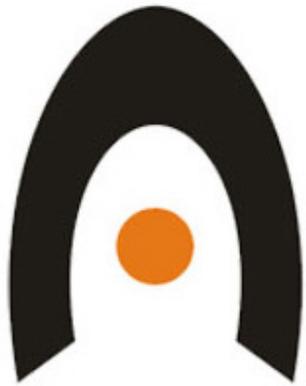
Rogério Rosa (UFPEl)

Sara Regina Munhoz Tiberti (UNICAMP)

Sofia Santos Scartezini (UnB)

Yara de Cássia Alves (UEMG)

Yumei de Isabel Morales Labañino (Instituto México-Cubano del Milenio)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

