

NOVOS
Debates

fórum de debates em antropologia

V.2, N.1



Novos Debates

fórum de debates em antropologia

Volume 2, número 1, janeiro 2015

Volume 2, issue 1, January 2015

EDITORES EDITORS-IN-CHIEF

Vinicius Kauê Ferreira (EHESS)

Barbara Maissonavi Arisi (UNILA)

EDITORES DE SEÇÃO

SECTION EDITORS

Alessandro Ricardo Campos (UFPA)

Cleiton Vieira do Rêgo (UFRN)

Gleicy Mailly da Silva (USP)

Guilhermo André Aderaldo (USP)

DESIGN E PROJETO GRÁFICO

GRAPHIC DESIGNER

Vinicius Kauê Ferreira

IMAGEM DE CAPA

COVER IMAGE

Elisa Riemer, *Meu corpo, meu gênero... minha sexualidade*, 2013. Colagem. Disponível em: <http://www.pinterest.com/liriemer/art-activism-cultural-politics/>.

Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia / Associação Brasileira de Antropologia. Vol.2, n.1, janeiro 2015. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2015.

Semestral

ISSN 2358-0097

1. Antropologia – Periódicos. I.
Associação Brasileira de Antropologia

- 8 Editorial
Vinicius Kauê Ferreira
-
- NOVAS PESQUISAS**
- 12 Sentidos de justiça, representações de poder e fianças na polícia civil do Rio de Janeiro
Marcus José da Silva Cardinelli
- 19 Thug life e ativismo social: construções de masculinidades de protesto nos bairros populares da Cidade da Praia (Cabo Verde)
Silvia Stefani
- 29 Recua, polícia, recua. É o poder popular que tá na rua: Ocupação do espaço público e esquemas emergentes de ação coletiva em Porto Alegre
Patricia Kunrath Silva
- 38 Enunciações, intervenções e tensões: a experiência de engajamento em coletivos vinculados à população em situação de rua em Porto Alegre/RS
Bruno Guilhermano Fernandes e Patrice Schuch
- 45 Modos de conectar campo e texto: sobre etnografia entre técnicas de estagiários do Projeto TAMAR
Ana Cecília Oliveira Campos
- 52 Intercâmbios estudantis: dinâmicas migratórias contemporâneas e o (re)pensar antropológico
Leonardo Francisco de Azevedo
- 60 Entremeando possibilidades infinitas: os processos museológico, histórico e estético de objetos feitos de miçanga em povos indígenas da Amazônia
Carlos Eduardo Chaves

- 70 Museu, objetos e os diferentes tempos confluentes
Renata Montechiare
- 81 A guerra dos mundos: reflexões epistemológicas por uma etnografia da situação colonial
Filippe Da Silva Guimarães
- 90 A política pública quilombola: questões analíticas e práticas na comunidade de Conceição do Imbé
Priscila Neves da Silva
- 98 Resignificação territorial e mineração em grande escala em uma comunidade afrocolombiana
Germán Moriones
- 106 Auroville: aire de recherche, ère de la quête du sens
Marie Horassius
- 118 A religião no calendário oficial: notas acerca da regulação de feriados no Brasil
Izabella Pessanha Daltro Bosisio
- 124 Imagem e ritual: a fotografia e o sutra lótus primordial
Alexsânder Nakaóka Elias
- 131 Problemas entre regras e afetos: versões sobre casar certo e casar errado e os muitos jeitos de ser ticuna
Patrícia Carvalho Rosa
- 139 Study of myth and anthropology of the body
Thierry Veyrié
- 146 “Quero um amor sem obrigações”: notas antropológicas sobre um estudo entre poliamantes
Matheus França

FÓRUM

- 153 O problema
Gleicy Mailly da Silva e Guilherme Aderaldo
- 159 Acesso às modificações corporais e assistência à saúde de transhomens no Sistema Único de Saúde
Simone Ávila
- 168 Quando elas aparecem: notas sobre mulheres na prisão, gênero e família
Natália Bouças do Lago
- 178 Pedro e a “infância vulnerável”
Tatiana Dassi
- 188 Reflexões sobre a “questão social” do refúgio e a possibilidade de uma “cidadania universal”
Vanessa Perin
- 198 População em situação de rua e o “direito a ter direitos”
Tomás Henrique de Azevedo Gomes Melo
- 207 La rue, la sante, la politique : de quelques définitions de la « population en situation de rue » et de leurs trajectoires à Sao Paulo
Damien Roy
- 215 A rua, a saúde, a política: algumas definições sobre a “população em situação de rua” e suas trajetórias em São Paulo
Damien Roy
- 223 Trabalho sexual: entre a conquista de direitos e o processo de vitimização
Ana Paula da Silva

OPINIÃO

- 233 Os indígenas antropólogos: desafios e perspectivas
Gersem Baniwa

- 244 Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas
Tonico Benites
- 252 Velhos horizontes, nuevas miradas
Andrea Ciacchi
- 263 O poder da arte: novas insurgências estético-políticas em Belo Horizonte
João Paulo de Freitas Campos
- 270 Quem governa a invasão biológica? Um problema para a antropologia
Caetano Sordi
- 277 “Terras de preto” e “terras de índio”, onde isso nos leva?
Leila Martins Ramos
- 283 Lxs mayas en Brasil: desmistificando xs maias em língua portuguesa
Thiago José Bezerra Cavalcanti

RESENHAS

- 293 MAZÉ, Camille. La fabrique de l'identité européenne. Dans les coulisses des musées de l'Europe
Clément Roux-Riou
- 297 OLIVEIRA, Kelly Emanuely. Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste
Joaquim Pereira de Almeida Neto
- 303 PORTO, Rozeli Maria. Gravidez e relações violentas: representações da violência doméstica no município de Lages – SC
Cássia Helena Dantas Sousa

COMPOSIÇÕES

- 309 Feitura de Santo: uma narrativa artística e foto-etnográfica de uma iniciação no candomblé
Larissa Yelena Carvalho Fontes
- Comentário: O segredo e o sagrado
Etienne Samain

- 322 Um fio da meada: artesãs indígenas tecendo vidas no Amazonas
Jennifer Simpson dos Santos
Comentário: Tecendo arte no Amazonas!
Renato Athias
- 334 O acampamento farroupilha e a legitimação do tradicionalismo gaúcho
Fabricio Barreto Fuchs
Comentário: A beleza do simples e do rústico
Arlei Sander Damo
- 346 “em trânsito”
Nian Pissolati e Patrick Arley
Comentário
Deborah de Magalhães Lima
- 359 Fala de mim
Gustavo Anderson, Luana Maria de Souza e Mariana Zarpellon
Comentário: Um filme pra se falar
Carlos Fausto
- 362 Narradores Urbanos: Antonio a. Arantes
Marize Schons, Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha
Comentário: Narrando paisagens paulistanas e patrimônios
Izabela Tamaso
- 365 Saberes e sabores da colônia: schmier de melancia de porco
Maurício Schneider
Comentário: Saberes e sabores da colônia: schmier de melancia de porco
Maria Catarina Chitolina Zanini

Se é verdade que *Novos Debates* pretende ser um espaço de circulação de ideias, de inovação em termos formais e de debates necessários, este seu terceiro número é sem dúvida um passo nesse sentido. Ao mesmo tempo em que permanece o sentimento de que muito ainda pode ser feito, temos também a certeza de que temos avançado de maneira sólida neste projeto que, felizmente, guarda consigo certo espírito “laboratorial”. Ao investirmos em caminhos menos seguros, incertezas e, eventualmente, falhas surgem. Mas para alguém especialmente interessado na história da antropologia e de suas publicações, é bastante claro que essas imperfeições são inevitavelmente constituintes de projetos menos tradicionais e são mesmo parte necessária de movimentos de renovação.

Para este número, investindo na exploração de novos formatos para as publicações, estamos lançando *Composições*, uma seção de antropologia visual, destinada a ensaios fotográficos e vídeos etnográficos. Antes de qualquer comentário a seu respeito, é preciso dizer que *Novos Debates* só se realiza graças ao engajamento de muitas pessoas, e a criação de *Composições* é fruto do trabalho comprometido de Alessandro Ricardo Campos, editor de seção. Foram muitos os trabalhos recebidos, sejam eles fotográficos ou em formato de vídeo, implicando uma tarefa dolorosa de seleção. Com efeito, a grande procura e a qualidade dos trabalhos enviados apenas confirmam nossas suspeitas de quando da concepção desta seção: a produção antropológica contemporânea pede por espaços de publicação desse tipo, onde vídeos e fotografias – e por que não outros formatos que podem vir a ser publicados, ou mesmo ainda inventados? – tenham o mesmo status teórico e epistemológico que o texto escrito. A história do uso da imagem e do som na antropologia é tão antiga quanto a história da própria disciplina; e recentemente temos a possibilidade de uni-las em publicações eletrônicas.

A seção *Fórum* constitui-se novamente numa seção essencial ao espírito crítico de *Novos Debates*. Gleicy Mailly Silva e Guilherme Aderaldo, novamente responsáveis pela seção, garantem-nos um conjunto de reflexões teóricas que articulam alguns dos temas e abordagens mais atuais da antropologia contemporânea. Pesquisas sobre

transexualidades, prostituição, mulheres em situação de cárcere, exílio e refúgio, populações em situação de rua e juventude e delito nos permitem acessar a bibliografia mais atualizada no campo de uma antropologia interessada pelos processos políticos de produção de sujeitos.

Já a seção de resenhas foi organizada por Cleiton Vieira do Rêgo, que foi incansável no trabalho de recepção e análise das submissões, assim como no diálogo com xs autorxs. É uma grande satisfação tê-lo conosco. Esperamos que as obras resenhadas, publicadas no Brasil e no exterior, sejam de interesse do público leitor.

Nossxs leitorxs perceberão que houve um aumento significativo de contribuições neste número de *Novos Debates*. A publicação ganhou corpo, expressa no aumento do número de contribuições. Isso se deve a um conjunto de fatores, além de, obviamente, a criação de uma nova seção. Primeiramente, houve um aumento de contribuições que têm se adequado ao formato proposto, ainda que a maior parte das submissões demonstre clara dificuldade em explorar as possibilidades de um texto sintético e objetivo. Se textos curtos podem parecer facilitar a tarefa de publicar, enfatizamos que a apresentação sintética de pesquisas antropológicas é um desafio, tanto no plano teórico quanto da escrita, que será avaliado de modo cada vez mais rigoroso por nós.

Outro ponto que ajuda a entender o crescimento da revista é o aumento do número de textos destinados à seção *Opinião*. Assim como no caso da produção audiovisual, percebemos que muitxs pesquisadorxs desejam mais espaços para a publicação de ensaios críticos sobre processos e eventos centrais para a vida acadêmica, política e social da comunidade antropológica, dxs interlocutorxs de pesquisa ou mesmo de contextos mais amplos. *Novos Debates* reafirma assim seu compromisso com a construção de um fórum crítico, politizado e aberto à diversidade de perspectivas. É verdade, avaliar a “pertinência” de textos recebidos nessa rubrica representa encontrar-se numa posição muito delicada, mas temos a certeza de garantir a vazão de todas as contribuições que atendam aos padrões da escrita acadêmica e observem o código de ética que rege o trabalho dx antropólox.

Para este número, sublinhamos ainda o aumento das contribuições internacionais, visto que recebemos textos de pesquisadorxs filiadx a instituições da Itália, França, Estados Unidos e Portugal, em quase todas as seções. Apesar de este ser um fato importante e potencialmente produtivo para qualquer publicação, é verdade também que ainda são poucas as contribuições oriundas de pesquisadorxs de países do Sul global. Esses são desafios centrais, e talvez mais complexos do que pensemos, o de estabelecimento de novos fluxos acadêmicos, que não sejam essencialmente mediados

pelos “centros” globais. Mas essa é uma perspectiva que compõe o núcleo duro do projeto editorial de *Novos Debates*, para qual trabalharemos em números futuros. Além disso, sublinhamos a diversidade institucional nacional dos artigos publicados, enviados por estudantes e professorxs de todas as regiões do Brasil.

Algo que podemos aprender com mais este número de *Novos Debates*, no que diz respeito ao campo da antropologia brasileira de nossos dias, é que xs jovens antropológxs em formação têm, cada vez mais, assumido o protagonismo na realização de pesquisas inovadoras, em campos pouco reconhecidos e em temas e abordagens pouco usuais, mas extremamente importantes e poderosas para a contínua renovação da disciplina. E, enfatizo, isso pode ser visto através de todas as seções deste número.

Ainda, gostaria de agradecer de modo especial à Elisa Riemer, autora da obra que ilustra nossa capa. Elisa nos concedeu muito gentilmente a autorização para uso da imagem, o que nos deixou muito contentes a todxs. Não somente porque se trata de uma belíssima imagem, mas sobretudo porque ela expressa algo que nos parece bastante consonante com o tipo de reflexão que a antropologia nos impõe – e, mais precisamente, com temas e questões explorados neste número. O deslocamento, o desconforto, a sensação de sermos colonizados por aquilo que nos envolve nos diferentes contextos de pesquisa; mas também os povos e grupos com o quais trabalhamos, as categorias e estigmas com os quais nos deparamos e que nos interpelam eticamente; e, por que não?, quando ambas as coisas estão de mãos dadas, e, híbridos, somos muito mais íntimos dos grupos do que muitxs acham “seguro”.

Finalmente, agradecemos à Associação Brasileira de Antropologia pelo apoio incondicional a este projeto, aproveitando estas linhas para desejar sucesso à nova gestão da ABA. Estamos certos de que este será um período de concretização de projetos importantes para a antropologia brasileira e para o avanço do reconhecimento político dos povos e dos grupos com os quais dialogamos no contexto de pesquisa.

Vinicius Kauê Ferreira

Editor de *Novos Debates*

**N
O
V
A
S**

**P
E
S
Q
U
I
S
A
S**

SENTIDOS DE JUSTIÇA, REPRESENTAÇÕES DE PODER E FIANÇAS NA POLÍCIA CIVIL DO RIO DE JANEIRO

Marcus José da Silva Cardinelli

Mestrando em Antropologia Social

Universidade Federal Fluminense

Bolsista CAPES



Museu da PCERJ. Créditos: Cyro A. Silva

Proponho uma reflexão sobre as representações de poder que são construídas nas delegacias da Polícia Civil do Rio de Janeiro (PCERJ), especialmente pelos seus delegados. Ao longo do estudo que venho realizando, percebi que, geralmente, eles exercitam esse poder através da interpretação/classificação de determinado fato dentro de certas categorias jurídicas. Como pondera Bourdieu, o direito legal costuma ser chamado a contribuir para racionalizar *ex post* decisões em que não teve qualquer participação (Bourdieu 1989: 224). Ao mesmo tempo, o direito é uma forma de ver o mundo acompanhada de um conjunto de práticas que essa própria forma de ver o mundo impõe (Geertz 2012: 186).

Fiz observação direta em uma delegacia da PCERJ no período de novembro de 2013 a junho de 2014. Realizei, também, entrevistas abertas nessa e em outras delegacias. Assim, os dados foram produzidos na interlocução com onze delegados. Essa pesquisa tem como objetivo a produção (ainda em curso) de uma dissertação no PPGA-UFF.

A Polícia Civil é um órgão do poder executivo que exerce suas atividades fazendo uso de um poder discricionário^[1]. É conhecida também como Polícia judiciária, pois tem a função de produzir um documento escrito (inquérito policial) que sirva como base para a instauração do processo penal. Sua função dessa forma é primeiramente investigativa. Conforme observei durante o trabalho de campo na PCERJ, o conhecimento e, especialmente, a formação em direito era produtor de certa hierarquia. O delegado, além de ser detentor da imagem de autoridade, era aquele que sabia o direito legal. Só a sua interpretação podia interpor fatos e leis (Geertz, *op. cit.*). Nessa medida, os próprios delegados explicitavam a sua representação de que apenas eles, naquele espaço, tinham o poder de dizer o direito. Os demais, que não eram delegados, não possuíam nem esse saber nem esse poder. Por outro lado, os inspetores que conheciam e eram bacharéis em direito, se comportavam sempre falando disso como símbolo de status.

Pude presenciar, em certo dia, a discussão de um policial militar (PM) e de um policial civil no momento de produzir um auto de prisão em flagrante. Esse embate girava em torno da decisão de enquadrar o suposto fato criminoso

praticado pelo preso como uso ou como tráfico de drogas, considerando que a legislação não prevê critérios objetivos para diferenciá-los. O PM dizia que os dois presos haviam sido encontrados próximos a uma favela e que apesar da pequena quantidade de droga de ambos, um deles estava com dinheiro “trocado” demais. O policial civil acreditava se tratar apenas de uso de drogas, pois a quantidade de maconha era pequena demais. O inspetor foi até o delegado. Enquanto isso, fiquei com o PM. Este dizia que o inspetor estava duvidando da palavra dele e não sabia qual era a realidade das coisas. Quando voltou, o inspetor narrou que o delegado mandou que ele “colocasse no tráfico” (essa expressão está estranha aqui) e deixasse os dois presos, pois ia ver se alguém confessava. Isso porque acreditava que, provavelmente, tinha mais droga escondida em algum lugar por perto. Era como se o delegado enxergasse mais longe ou, pelo menos, tivesse a autoridade para especular.

Notei como a diversidade de descrições e de interpretações sobre os fatos eram usadas pelos delegados para justificar certas finalidades. A partir de um discurso de se “fazer justiça”, interpretava-se, reinterpretava-se ou até mesmo se desconsiderava o direito legal. Os delegados costumavam explicitar sobre suas funções que “O delegado tem um poder imenso!”; “É o delegado que diz quem está preso e quem está solto”. “É quem tira a liberdade por qualquer crime, perturbação ou desacato”. “Aplico fiança alta; coloco furto ou roubo como eu quiser; qualquer trombada que seria furto com destreza, eu arrumo um roubo qualificado; prendo por resistência ou desacato; coloco no tráfico em vez de no uso”. Conforme me foi dito e demonstrado, primeiro se decidia e depois se construía a interpretação jurídica para o fato. É nesse sentido que a interpretação do delegado se constituía num poder. Ele podia decidir, naquele momento, se iria classificar como um crime mais leve ou um crime mais grave. É o exemplo do uso e do tráfico de drogas, ou ainda do furto e do roubo. O impacto de uma decisão como essa não é pequeno: no caso do uso e do tráfico, além da disparidade das penas, isso promovia um procedimento mais complexo e, na prática, uma prisão provisória. Essa decisão estava diretamente relacionada à escolha de manter alguém ali, no cárcere, ou soltá-la.

De modo semelhante, Roberto Kant de Lima (1995: 8) ressalta que ao exercer suas funções, a polícia não atua simplesmente como agente do sistema

judicial, identificando os fatos criminosos previstos pela lei. A polícia “prevê” os fatos delituosos por meio de suposições relativas ao caráter do delinquente (estereótipos). Os atores da Polícia Civil desobedecem de maneira sistemática a diversos preceitos legais (*ibidem*: 65). A ética policial, como denomina o professor, serve de fundamento para o exercício de uma interpretação e aplicação especial da lei, que é própria da polícia. (*ibidem*: 66). É um modo de agir que faz parte de um conjunto especial de regras e práticas.

Nessa esteira, compreendi que os delegados, ao fazerem seus julgamentos sobre o cabimento da fiança e acerca do valor que deveria ser atribuído a ela, levavam em consideração a moralidade do autor, quem ele parecia ser, para além do fato praticado. A ideia de se avaliar o que os presos em flagrante “merecem” estava presente no discurso dos delegados com quem interagi, para justificar suas decisões. Esse juízo de moralidade era feito pelo delegado desde o momento em que o indivíduo chegava à delegacia. Destaco que essas decisões se orientam por “moralidades situacionais” (Eilbaum 2010: 23), ou seja, os valores morais que informam as decisões não são nem homogêneos nem imutáveis, mas produto de interações contextuais entre os agentes, as regras, os conflitos e as pessoas envolvidas neles.

No sistema de fianças na PCERJ, eram construídas classificações sobre o sujeito que chegava preso em flagrante. No entanto, conforme os valores que estivessem em jogo, a quantificação da fiança para que o indivíduo saísse da prisão era diferente. DaMatta (1981: 21) expôs sua reflexão acerca da capacidade classificatória da sociedade brasileira, observando que as pessoas mudam de posição conforme se muda de assunto e de situação social. As pessoas são classificadas de formas diferentes conforme situações diferenciadas. Pensando a sociedade brasileira, o antropólogo descreveu um mundo de relações, mas também de agressões e ódios proibidos (DaMatta 1981: 28).

Na prática, as fianças eram arbitradas nas delegacias quando alguém era preso em flagrante por crimes cuja pena máxima era de quatro anos^[2]. O suposto autor do fato recolhia um valor em dinheiro para substituir a sua prisão. Na delegacia, quando pagava o valor em dinheiro, era solto mediante um compromisso. O encarcerado que não pagasse ficaria detido na cela da delegacia até que fosse transferido para o presídio onde aguardaria a decisão judicial.

Dessa forma, mesmo que de forma precária, nos casos de inviabilidade do pagamento, havia uma prisão provisória até a decisão judicial.

Observei que a fiança, um instituto legal cuja função, de acordo com a doutrina jurídica, é proporcionar a liberdade dos presos em flagrante, era arbitrada para manter certas pessoas presas. Faziam desse encarceramento uma pena, malgrado os “doutrinadores do direito” digam que é apenas provisório. Oliveira argumenta que apenas aquelas pessoas nas quais conseguimos identificar a substância moral característica das pessoas dignas mereceriam reconhecimento pleno e (quase) automático dos direitos de cidadania. (Oliveira 2004: 83). Em sentido contrário, as fianças costumavam ser arbitradas em altos valores para impossibilitar o pagamento e impedir que os sujeitos moralmente categorizados como perigosos fossem soltos. A liberdade se tornava uma mercadoria que era (re)obtida através do pagamento de fianças. Contudo, não era uma mercadoria acessível a todos.

Reitero que as fianças tinham seus valores arbitrados levando-se em consideração quem o sujeito parecia ser, para além do fato praticado por ele. Esse sujeito era rotulado como perigoso, “ferrabrás”. As ideias de que voltaria a praticar crimes e “não tinha mais jeito” apareciam na justificativa dos delegados para manter esse indivíduo preso. Michel Misse (2010) discorre sobre a existência de um sujeito rotulado como “bandido”, que é produzido pela interpelação da polícia, da moralidade pública e das leis penais. Existe um deslocamento do sentido da punição pelo crime cometido para a punição do sujeito “porque” criminoso “contumaz” (não seria melhor colocar “porque criminoso contumaz?”): para o que seria seu incorrigível “mau-caráter”, sua subjetividade criminosa. A sujeição criminal é um processo de criminalização de sujeitos, e não de cursos de ação. Trata-se de um sujeito que “carrega” o crime em sua própria alma; é alguém que sempre cometerá crimes, um bandido, um sujeito perigoso, irrecuperável.

Nas palavras de um dos meus principais interlocutores, o delegado possui um grande poder: o de decidir quem vai ser preso e quem vai ficar em liberdade. A partir de sua sensibilidade jurídica, compreendida nas práticas e nos discursos, os atores da polícia explicitam o sentido que atribuem ao poder. No cotidiano policial, os sujeitos são classificados e essas classificações informam

como serão interpostos fatos e leis. As decisões são pautadas por avaliações morais que sujeitam certos indivíduos a incriminações preventivas e a prisões provisórias travestidas de fianças não pagas. A liberdade, transformada em mercadoria após a prisão em flagrante, possui valores diferentes conforme esse julgamento moral produzido pelos delegados. Justificam essas práticas com rotulações de “bandido”, “ferrabrás”, “perigoso”. Nesse caminho, negam direitos de cidadania e reforçam a desigualdade jurídica, característica da sociedade brasileira. Para tanto, interpretam ou até desconsideram o direito legal, construindo seu próprio sistema de regras e práticas, uma ética policial. Desse modo, com o discurso de se “fazer justiça”, alguns delegados da PCERJ impõem punições e reatualizam relações de poder.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil.

DAMATTA, Roberto. 1981. “As Raízes da Violência no Brasil: reflexões de um antropólogo social”. In DAMATTA, Roberto et.al. (orgs.). *A Violência Brasileira*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

EILBAUM, Lucía. 2010. “*O bairro fala*”: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense – Niterói.

GEERTZ, Clifford. 2012. *O Saber Local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes.

LIMA, Roberto Kant. 1995. *A Polícia da Cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Forense.

MISSE, Michel. 2010. “Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria ‘bandido’”. *Lua Nova*, 79: 15-38.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. 2004. “Racismo, Direitos e cidadania”. *Estudos Avançados*, 18 (50): 81-93.

Marcus José da Silva Cardinelli

Mestrando em Antropologia Social

Universidade Federal Fluminense

Bolsista CAPES

Currículo Lattes

marcusjscardinelli@gmail.com

THUG LIFE E ATIVISMO SOCIAL

construções de masculinidades de protesto nos bairros
populares da Cidade da Praia (Cabo Verde)

Silvia Stefani

Doutouranda em Ciências Sociais

Università degli Studi di Genova

Introdução

O presente texto refere-se à pesquisa desenvolvida no âmbito do Mestrado em Antropologia Cultural e Etnologia pela Università degli Studi di Torino (Itália). Essa investigação analisa os modelos de masculinidades próprios da sociedade cabo-verdiana atual, visando a indagar os processos de construções da performatividade de gênero masculino, segundo a definição da Butler (1990), e suas atuais transformações. O estudo é baseado nos dados qualitativos recolhidos no ano 2014 ao longo de seis meses de trabalho de campo no contexto urbano da Cidade da Praia, capital de Cabo Verde. Cabo Verde é um arquipélago constituído por dez ilhas ao largo do promontório homónimo no Senegal. O arquipélago se encontra em pleno Oceano Atlântico, posição que o torna isolado, mas, ao mesmo tempo, ponto de conexão estratégico entre Africa, América e Europa. Essa característica se reflete tanto no passado das ilhas, nodo focal do comercio de escravos, quanto no atual fenómeno das migrações cabo-verdianas que se distribuem nos três continentes limítrofes. A capital, Praia, situada na ponta meridional da ilha de Santiago, foi centro do movimento de libertação contra a colonização portuguesa terminada no 1975 e hoje é a sede do governo e dos serviços nacionais.

O centro do campo etnográfico, em particular, foi o bairro de *Achada Grande Frente*, onde morei, e os bairros limítrofes de *Lem Ferreira* e *Paiol*, na zona Oeste da cidade. Esses bairros, entre os mais pobres da cidade, têm a característica de se situar muito perto do cais e da única zona industrial da cidade, constituída sobretudo por armazéns destinados a distribuição das mercês do trânsito marítimo. Em virtude dessa significativa posição geográfica, a maioria dos moradores dos bairros em questão encontram ocupações de trabalho nesses dois espaços, principalmente como pescadores, peixeiras ou descarregadores. Todos esses trabalhos, todavia, representam formas de empregos extremamente precários, cansativos e de baixa renda, fortemente estigmatizados a nível simbólico na cultura local. Ao longo do trabalho de campo, foram utilizadas as metodologias da observação participante e das entrevistas em profundidade, com vista a desenvolver uma etnografia densa, segundo o paradigma da antropologia interpretativa (Geertz, 1987).



Fig. 1: Bairro de Achada Grande Frente

Masculinidade em crise e juventude parada

No curso da investigação, destaquei como o ideal da masculinidade hegemônica (Connell *et al.* 2005) cabo-verdiana está hoje atravessando um momento de profunda crise e mudança. Este modelo é enraizado no passado colonial do arquipélago e é baseado em noções de força, exercício do poder no relacionamento intergênero, negociação competitiva da virilidade com outros homens, expressão ativa da sexualidade e defesa da própria honra masculina. No entanto, hoje os homens cabo-verdianos não encontram mais as condições para performar o próprio gênero segundo este modelo, que se torna cada vez mais um ideal inatingível (Massart, 2013). Existe atualmente um fosso entre os discursos sobre a masculinidade que é produzido pelos membros da comunidade e as condições sociais concretas. De fato, por um lado, as mudadas condições econômicas enfraqueceram o domínio econômico masculino nos agregados familiares e na sociedade; por outro lado, as mulheres começaram a adotar novas performatividades de gênero, inspiradas pelo movimento global de emancipação das mulheres, em que se envolveu também o governo cabo-verdiano. As reflexões para a mudança do sistema de gênero cabo-verdiano, entretanto, raramente focam no gênero masculino. A falta de reflexões acerca da masculinidade nessa altura de mudança social sustenta o crescimento das tensões nos relacionamentos de gênero, fato que se traduz concretamente na

preocupante difusão da violência contra as mulheres, registrada em um estudo desenvolvido pelo INE^[1] em parceria com o ICIEG^[2]. Os dados recolhidos destacam como os casos denunciados de maus tratos contra a mulher no concelho da Praia foram 214 no ano 2010, desceram a 191 no 2011, mas subiram novamente no ano seguinte até 732 casos^[3]. Embora seja evidente que esse crescimento (que reflete a situação geral do arquipélago) tem que ser interpretado em parte como a emergência de um fenómeno antes submerso, graça aos progressos na difusão e implementação da lei contra a violência de género, todavia não pode ser excluído que expresse também um real aumento dos maus tratos contra as mulheres como consequência das fortes tensões no sistema de género local.

Essa pesquisa é focada, em particular, na população masculina juvenil de alguns dos bairros mais pobres da cidade da Praia, anteriormente mencionados. Por esta camada social, de fato, a tensão atual a respeito do sistema de género se junta a uma difícil condição juvenil. A transição do arquipélago para uma economia liberal tem produzido um incremento da riqueza nacional, que, entretanto, tem sido acompanhada por um significativo crescimento da desigualdade social. A situação atual de desigualdade econômica e falta de oportunidades de trabalho são fonte de frustração para os jovens moradores da Praia, também porque o aumento do nível de instrução e a difusão de objetivos desejáveis espalhados pelos meios de comunicação social alimentam neles aspirações de promoção social, que são continuamente negadas pela desigual distribuição dos recursos materiais e simbólicos. Além disso, esta situação, embora interesse aos jovens de ambos os géneros, parece ter ulteriores repercussões no que diz respeito à camada masculina, porque prejudica os jovens dos bairros populares em sua possibilidade de alcançar determinados recursos que simbolizam a passagem para o *status* de homem adulto, como a autonomia residencial, a ocupação no trabalho e a capacidade de sustentar o próprio núcleo familiar. Em consequência, eles ficam presos na condição juvenil, num tempo de vida frustrante que pode ser definido como *waithood* (Singerman, 2011). As jovens mulheres, por outro lado, são afetadas em menor medida por essas implicações, porque o *status* de mulher adulta continua a ser veiculado principalmente pela capacidade generativa biológica. O sistema social dominante, então, oferece aos jovens machos da

capital condições de integração na sociedade unicamente em posições subordinadas, que não proporcionam recursos materiais nem simbólicos úteis para a construção de uma imagem de si positiva.

Organizações de rua nos bairros populares como resposta à situação de marginalização

Face a inicial resistência dos meus interlocutores no utilizzo da recolha das estórias de vida, ao longo da investigação foi utilizada com essa camada social a técnica da foto-elicitación, elaborada no âmbito da antropologia visual. Os jovens que tomaram parte do estudo tiraram fotografias que expressassem a própria representação das diferenças de gênero na sociedade, criando eles mesmo o material fotográfico sobre o qual foram construídas as entrevistas. O mérito dessa escolha metodológica consiste no promover entrevistas mais livre e igualitária: a fotografia produzida pelo jovem constitui a tradução visual do seu imaginário e ponto de vista e, desse jeito, é o entrevistado mesmo que escolhe quais são as temáticas centrais. Isso permitiu que, a partir das fotografias, a investigação fosse levada a se focar em direções inéditas, não prevista pela pesquisadora.

Com grande frequência, de fato, as fotografias eram narrações visuais de duas tipologias de organizações de rua (Brotherton, 2011), ligadas à construção da masculinidade desses jovens: as gangues urbanas, chamadas *thugs*, e os movimentos de ativistas sociais. De fato, em reação à situação de múltipla marginalização, os jovens machos dos bairros populares da Praia preferem entrar nessas organizações que constituem fóruns alternativos para a construção de identidades não subordinadas e que atuam em um processo de desfiliação em relação à cultura dominante (Lima, 2012). Ambas as organizações, pois, fornecem instrumentos para a construção da identidade e a afirmação de si baseados em diferentes aspetos, entre os quais a performance estética.

«Nos anos 2000, chega com os deportados, aquele estilo de vestir, o estilo *thug*. A gente veste roupão, assim que se chama, e escolta a música de Tupac, Big Notorius, esses caras aí! Nos vemos uma coisa

no clipe, que os rapazes da América tinham, e nos queremos também. Porque ser *thug* é *bazofu*, é bonito.» (Entrevista com Jony, membro de um grupo *thug*)



Fig. 2: Cultura hip-hop no bairro de Achada Grande Frente: rap, roupa e graffiti

Enquanto os grupos *thug* se referem à cultura transnacional hip-hop e adotam como modelo o rapper afro-americano Tupac, os ativistas desenvolvem uma proposta afro centrada, que visa a valorizar os caracteres de africanidade da cultura cabo-verdiana. Os ativistas recuperam a figura de Amílcar Cabral, herói nacional de libertação, e elementos da religião rastafári, criticando as posições filo-ocidentais da elite cabo-verdiana. Para além, ambas as organizações são portadoras de instâncias de resistência e crítica social, embora expressas de maneira diferente. As gangues, de fato, atuam numa crítica ao sistema dominante através da arma do estilo e expressões artísticas de sensibilização, como o *gangsta rap*. Todavia, esta crítica se acompanha a outras dimensões que a enfraquecem, como a guerrilha urbana entre grupos rivais, que produzem uma alta taxa de violência e se tornam um ulterior elemento de marginalização das camadas sociais mais pobres. Ao contrário, os ativistas fazem da denúncia social o foco das próprias organizações e desenvolvem ações de políticas urbanas concretas.

«Hoje *thug* é um nome... para marginaliza a gente! Eu gosto de Tupac, porque ele canta bom rap, dá uma boa fala, contra o sistema, o governo. Mas agora *thug* é um nome que o sistema mesmo dá nos, para marginalizar-nos. Porque *thug* é bandido, nos somos todos manchados!» (Entrevista com Silvio, membro de um grupo *thug*)

Atualmente, em alguns dos bairros populares da Praia, está em curso uma transição entre a difusão destas duas organizações de rua. A partir dos anos 2000 até hoje, de fato, a pertença a um grupo *thug* tem representado para os jovens machos da camada popular uma opção de vida eficaz em relação à sobrevivência econômica, assim como ao alcance do prestígio social. Como ressalta o extrato da entrevista, todavia, nos últimos anos, a identidade *thug* está em parte perdendo a sua eficácia, por causa da política repressiva atuada pelo governo, assim como pelas graves consequências sobre a população dos bairros pobres, em termo de violência urbana, perigos, marginalização, mortes precoces e violentas e segregação territorial dos jovens *thugs*. Em alguns dos bairros em que surgiram os grupos *thugs*, então, estão hoje surgindo movimentos de ativistas sociais que recolhem muitas vezes os mesmos jovens que pertenciam às gangues.

«Eu queria formar um movimento social, que apanhava todas as liderança *thugs*, mas de outro jeito, para junta-los contra os verdadeiros problemas que temos. Os *thugs* têm os olhos fechados... Queríamos um movimento com referência em Amílcar Cabral e nos seus princípios: igualdade, paz, luta. Acho que uma das formas de libertar a consciência dos jovens é mostrar a imagem de Cabral! Queremos despertar os jovens de como estão a agir, a vestir. Nos usamos muito a camuflada, por exemplo, para dizer que estamos na luta, sempre. Porque somos *soldiers*. E ouvimos música reggae e rap, porque são músicas de revindicação!» (Entrevista com Uv, leader da Korrenti de Ativistas, Achada Grande Frente)



Fig. 3: “Marcha Cabral” organizada pela Korrenti di Ativistas

Conclusão

O elemento central que foi analisado em relação a estes dois grupos foi, todavia, a dimensão de gênero. De fato, a filiação, seja às gangues, seja aos movimentos de ativistas, parece ser um fenômeno quase exclusivamente masculino. Nos grupos *thug* as mulheres desenvolvem papéis instrumentais, sendo frequentemente sexualizadas, enquanto entre os ativistas a falta de participação feminina sofre um processo de invisibilização. A hipótese desenvolvida no curso da pesquisa considera este fato como consequência do caráter de *masculinidade de protesto* (Connell, 1995) de ambas as tipologias de organizações de rua. Esta definição se refere aos grupos sociais que reclamam a posição de poder garantida pela pertença ao gênero masculino, reforçando as características do modelo de virilidade hegemônico, como reação a um contexto social de múltipla subordinação e marginalização. De fato, os modelos de identidade difundidos seja entre os *thugs*, seja entre os ativistas se baseiam em características enfatizadas do modelo hegemônico de masculinidade, em um

processo de continuidade cultural com o sistema social dominante (Bordonaro, 2012). Ao mesmo tempo, estes modelos proporcionam percursos e instrumentos que permitem aos jovens se adequar ao modelo de masculinidade hegemônico, fato que de outra forma seria hoje impossível para eles. Os *thugs* e os ativistas, com certeza, se diferenciam por inúmeras características, como a diferente relação com o gênero feminino, questão que lamentavelmente não pode ser analisada nessa sede. Em conclusão, é possível afirmar que estes grupos sociais não sejam portadores de performatividades masculinas inovadoras, mas, ao contrário, reforcem o modelo de masculinidade que legitima a hierarquia sobre mulheres e formas de masculinidades não hegemónica, refletindo as tensões existentes hoje no arquipélago a nível de relações intergêneros.

Referências bibliográficas

BORDONARO, Lorenzo. 2012. “Masculinidade, violência e espaço público: notas etnográficas sobre o bairro Brasil da Praia (Cabo Verde)”. *Tomo*, 21: 101-136.

BROTHERTON, David. 2010. “Oltre la riproduzione sociale. Reintrodurre la resistenza nella teoria sulle bande”. In: L. Queirolo Palmas (org.), *Atlantico Latino: gangs giovanili e culture transnazionali*. Roma: Carocci. pp. 29-45.

BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble*. London & New York: Routledge.

CONNELL, W. Raewyn e MESSERCHMIDT, W. James. 2005. “Hegemonic Masculinities: Rethinking the concept”. *Gender & Society*, 19(6): 829-859.

CONNELL, W. Raewyn. 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

GEERTZ, Clifford. 1987. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

MASSART, Guy. 2013. “The Aspirations and Constrains of Masculinity in the Family Trajectories of Cape Verdean Men from Praia (1989-2009)”. *Etnográfica*, 17(2): pp: 293-316.

LIMA, Redy Wilson. 2012. “Delinquência juvenil coletiva na cidade da Praia: uma abordagem diacrônica”. In: K. Cardoso, J. M. Pureza, S. Roque (orgs.), *Jovens e trajetórias de violências. Os casos de Bissau e da Praia*. Coimbra: edições Almedina. pp. 57-82.

SINGERMAN, Diane. 2011. “The Negotiation of Waithood. The Political Economy of Delayed Marriage in Egypt”. In: S. Khalef, S. R. Khalef, *Arab Youth. Social Mobilization in Time of Risk*. London: Saqi Books, pp. 46-75.

Silvia Stefani

Doutouranda em Ciências Sociais
Università degli Studi di Genova

Curriculo Lattes

silvianobrasil@gmail.com

[1] Instituto Nacional de Estatística

[2] Instituto Caboverdiano para a Igualdade e Equidade de Género.

[3] INE e ICIEG, 2012. Mulheres e homens em Cabo Verde. Fatos e Números 2012, em <http://www.ine.cv/index.aspx>.

RECUA, POLÍCIA, RECUA. É O PODER POPULAR QUE TÁ NA RUA

Ocupação do espaço público e esquemas emergentes de
ação coletiva em Porto Alegre

Patricia Kunrath Silva

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Bolsista do CNPq



Introdução

Movimentos sociais, ação coletiva, militância política e ocupação do espaço público têm sido temas privilegiados na produção das Ciências Sociais^[1]. A cidade de Porto Alegre foi e tem sido palco, especialmente entre os anos de 2012 e 2013 – e nisso veja-se o contexto das eleições municipais em 2012 para prefeitura e dos *preparativos* para a Copa do Mundo em 2014 – de inúmeros atos de contestação e tentativas de (re)apropriação do espaço público mediados pelas redes sociais e extrapolando o universo de coletivos já consolidados na cidade, tais como os movimentos Utopia e Luta, Tribos nas Trilhas da Cidadania e o Levante Popular da Juventude^[2].

No final do ano de 2012 e início do ano de 2013, entraram em cena o *Cidade Baixa em Alta* – com eventos ao ar livre para ocupação das ruas aparentemente em resposta à ação da prefeitura para fechamento de bares e restaurantes sem alvará no bairro considerado símbolo boêmio da cidade, a Cidade Baixa - o *Defesa Pública da Alegria* e o Bloco de Luta pelo Transporte Público, sendo estes dois últimos objetos deste estudo.

O DPA aparece tendo como uma de suas primeiras ações coletivas um movimento – no qual eu estava presente – de protesto no Paço Municipal de Porto Alegre, em resposta à concessão do Largo Glênio Peres à Coca-Cola/Vonpar para “revitalização” do espaço histórico, em frente ao Mercado Público da cidade, concessão essa que resultaria na proibição da atuação de artistas de rua e da realização da Feira da Economia Solidária no local, com a instalação de chafarizes decorativos, novo calçamento e rede de internet *wi-fi*. Paralelamente a esta ação – que acabou por ganhar um grande espaço nos veículos de comunicação locais e alcançou mesmo nível nacional pelo confronto violento entre a Brigada Militar e manifestantes, em função da derrubada da mascote inflável tatu-bola, símbolo da Copa do Mundo – o *Defesa Pública da Alegria* estruturou-se nas redes sociais e passou a reunir integrantes de distintos coletivos já existentes, trabalhando na busca de pontos convergentes de demandas para adensar a massa participante de suas ações públicas de ocupação do espaço público.

Concomitantemente, deu-se o confronto em redes sociais entre ativistas e simpatizantes do movimento e pessoas que questionavam o fato de os participantes serem integrantes de uma suposta classe média não militante, que não estaria legitimada a atuar nesse tipo de protesto. Em *blogs*^[3] e conversas com estudantes e colegas, encontrei as mais diversas declarações: desde que o movimento seria composto por integrantes de classe média *hippies*, que não saberiam ocupar o espaço público, até de que não haveria mais diversão na cidade e por isso agora a programação dos jovens seria participar de um protesto para *ter o que fazer*. Em meio a essas falas, disputas e acusações, observei no mesmo dia do primeiro protesto a dissidência entre sujeitos que reivindicavam uma demonstração *pacífica*, outros que reivindicavam a derrubada do *tatu da Coca-Cola* e ainda aqueles que preferiam não se envolver ou debater muito.

A partir deste cenário, alguns estranhamentos e diversas inquietações acerca de manifestações recorrentes na cidade e da dinâmica dos próprios coletivos levaram-me a questionar quem seriam os atores que articulam movimentos recentes como o DPA e o BTP (que aparece em 2013 com protestos contra o aumento da passagem de ônibus). Como as pessoas tomam conhecimento e o que as motiva a agir em função das pautas destes movimentos? Que repertórios e/ou enquadramentos são adaptados, utilizados e/ou criados por estes na interação com outros atores (aliados, mídia, “adversários”)? Que quadros interpretativos – ou enquadramentos (Goffman, 1974) – operam nas mobilizações e como estes estão sendo produzidos pelos diversos atores envolvidos?

O DPA criou a sua página no *facebook* em 28 de setembro de 2012 e desde então eu vinha acompanhando suas postagens e participando de manifestações pontuais. Por meio desta monografia, busquei adentrar o espaço destas mobilizações e tentar entender as questões acima problematizadas. Para tanto, realizei observação participante em encontros e protestos promovidos pelo DPA e pelo BLTP, realizei conversas informais com pessoas diretamente ligadas aos movimentos, pessoas que apenas participam de eventos pontuais e pessoas que romperam com o movimento, bem como analisei os discursos

produzidos via internet, na rede social *facebook* e matérias de veículos da mídia local referentes aos protestos.



32

Tendo como focos principais deste estudo identificar e analisar repertórios de ação coletiva e gramáticas morais de atos de protesto, optei por articular os dados levantados por meio do trabalho de campo nos eventos do DPA e BLTP com um segmento da cobertura midiática – atentando para enquadramentos produzidos por veículos considerados *hegemônicos*^[4] – contexto histórico-político imediato e aspectos culturais de engajamento e construção de pautas. É notável o esquema de mobilização via redes sociais. “Não quero entrar aqui na discussão se a globalização é em si uma coisa recente ou não”, como aponta Hannerz (1997), mas a velocidade e quantificação da informação por meio da internet – e, nesse caso, especificamente via redes sociais – indica ser fator crucial de articulação e mobilização de sujeitos para sua entrada nos eventos analisados.

Tendo iniciado este trabalho com objetos e campos de pesquisa que pareciam bastante delineados e bem limitados, observei como um cenário político-econômico específico ensejou desdobramentos e expansões^[5]. Um bom exemplo dessa perspectiva é a obra de Tilly “Getting it together in Burgundy, 1675-1975” e sua busca por “padrões de ação de coletiva”, que, segundo Alonso (2012: 23) abarca “a correlação entre mudança de repertório e mudança social, econômica e política, e o uso dos repertórios conforme as oportunidades políticas” (1976: 22). Nesse quadro, o próprio uso da internet e redes sociais devem ser pensados agora como novos elementos para os repertórios de ação coletiva.

Com o ensejo da crise da economia europeia (agudizada a partir de 2008), manifestações expressivas na Turquia^[6], remoção de comunidades no Brasil em função dos preparativos da Copa do Mundo, os próprios gastos em torno do megaevento, a Copa das Confederações, etc.; somando-se a tudo isso um quadro de intensa desigualdade social e disputas políticas – lembrando o cenário eleitoral eminente da corrida presidencial no ano de 2014 - espalharam-se pelo Brasil atos de contestação nas mais diversas formas.

No momento de redação inicial deste texto – após cerca de um ano de pesquisa de campo - em agosto de 2013, discutiam-se novas formas emergentes de mobilização, tais como os Black Blocks^[7] e a ocupação das Câmaras Municipais – como protagonizado em julho pelo integrantes do BLTP na cidade de Porto Alegre. Sugiro encontrarmos-nos diante de um cenário de *alteração dos repertórios* até então considerados mais “tradicionais” de mobilização: protestos, marchas e discursos; e com ela podemos observar a estruturação de novos repertórios que estão surgindo e sendo pensados não só pelos grupos estudados, mas em escala praticamente global.



A estruturação dos próprios coletivos formados a partir da aglutinação de grupos com ideologias dissidentes, mas pautas em comum, pode ser pensada também como parte de um novo repertório e, dessa forma, sugiro que estes – que proponho chamar de *esquemas emergentes de ação coletiva* – são também novos repertórios de mobilização social. Quanto às categorias encontradas, destaco a *virada do discurso da mídia*, em que atos até então classificados simplesmente como “violentos” e “arruaceiros” passam a ser retratados – e friso que me ateno à breve análise da cobertura vinculada às organizações Globo, por considerá-la representativa do discurso da mídia hegemônica no Brasil – como *marcos fundamentais da história do país*. Categorias como “vândalos” e “baderneiros” não desaparecem, mas passam a ser aplicadas e vinculadas a grupos isolados. Por outro lado, nas assembleias do BLTP das quais participei – apesar da heterogeneidade do grupo e dissidências internas quanto às formas de manifestar – pode-se perceber que atos enquadrados como “violentos” pela mídia eram pensados por muitos como estratégias legítimas de combate a um sistema político e econômico hegemônico interpretado por eles como “a violência de fato”.

Esta é uma análise que não se esgota por aqui. Conforme apontado, os grupos e eventos são dinâmicos, heterogêneos, atuais e estão em curso. Não cabe a este texto fazer previsões, muito menos sugerir caminhos. O que encerra essa análise é a leitura interpretativa antropológica que, a partir dos marcos teóricos trazidos, faz sugerir a reestruturação de repertórios, a emergência de esquemas de ação coletiva na cidade de Porto Alegre e um jogo complexo de disputa diárias de significados, a partir de tipos e categorias construídos nas interações conflitivas entre mídia corporativa, mídia independente^[8] e os diversos sujeitos políticos atuantes.

Referências bibliográficas

ALONSO, Ângela. 2012. “Repertório, segundo Charles Tilly: História de um conceito”. *Sociologia & Antropologia*, 2-3:21 – 41.

ARANTES, Antônio Augusto. 2000. *O espaço da diferença*. São Paulo: Editora Papirus.

BENEVOLO, Leonardo. 1999. *A história da cidade*. São Paulo: Editora Perspectiva.

BENFORD, Robert D. 2000. “Framing Processes and Social Movements: an overview and assessment”. *Annual Reviews Sociology*, 26:611-39.

BUCKEL, Sonja; FISCHER-LESCANO, Andreas. 2009 “Reconsiderando Gramsci: hegemonia no direito global”. *Revista Direito GV*, São Paulo, 5(2): 471-490.

CABRAL, M.V., SILVA, F.C., SARAIVA, T. (Org.). 2009. *Cidade & Cidadania: Governança urbana e participação cidadã*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

FASSIN, Didier. 2012. “Vers une théorie des économies morales”. In: FASSIN, Didier e EIDELIMAN, Jean-Sébastien (orgs.). *Économies Morales contemporaines*. Paris: La Découverte, pp. 19-52.

GOFFMAN, Erving. 1974. *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. London: Harper and Row.

GOLDSTONE, Jack A. 2004. *More social movements or fewer? Beyond political opportunity structures to relational fields*. George Mason University, U.S.A.

GOODWIN, Jeff; JASPER, James M.; POLLETTA, Francesca. 2001. *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: The University of Chicago Press.

HANNERZ, Ulf. 1997 “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana*, 3(1): 7-39.

HARVEY, David. 1998. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Editora Loyola.

JACOBS, Jane. 2003. *Morte e vida das grandes cidades*. São Paulo: Martins Fontes.

LE CORBUSIER. 2000. *Planejamento urbano*. São Paulo: Editora Perspectiva.

RUSKOWSKI, Bianca. 2012. *Do incômodo à ação beneficente e da indignação à ação contestatória: estudo sobre condições e mecanismos de engajamento nas Tribos nas Trilhas da cidadania e no Levante Popular da Juventude*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, UFRGS/PPG Sociologia.

SILVA, Marcelo Kunrath. 2013. “Entrevista”. *Jornal da Universidade*, XVI(161): 5.

TILLY, Charles. 1976 *Getting it together in Burgundy, 1675-1975*. CRSO Working Paper U128, Center for Research on Social Organization, Universidade de Michigan.

TILLY, Charles. 2006 *Regimes and Repertoires*. Chicago: The University of Chicago Press.

Patricia Kunrath Silva

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Bolsista do CNPq

[Currículo Lattes](#)

^[1] Contribuições teóricas e pesquisas empíricas acerca destas temáticas podem ser encontradas em autores como Tilly, 2006; Arantes, 2000; Cabral, Silva e Saraiva, 2009; Benévolo, 1999; Harvey, 1998; Jacobs, 2003, Le Corbusier, 2000; entre outros.

^[2] Para mais informações sobre estes dois últimos ver a dissertação defendida em 2012 no Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul de Bianca Ruskowski (2012).

^[3] <http://www.portaprosas.blogspot.com.br/2012/12/da-festa-revolta-sobre-necessidade-de.html>

^[4] Optei por utilizar em contraste e comparação aos dados produzidos em campo notícias acerca dos eventos tratados por um veículo considerado representativo do que se denomina “mídia hegemônica”, qual seja, a Zero Hora, um dos jornais líderes de circulação do estado, pertencente ao grupo RBS, integrante das organizações Globo, o maior conglomerado do setor de mídia do Brasil (VIEIRA JUNIOR, 2007). Disponível em: http://www.direitoacomunicacao.org.br/content.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=342&Itemid=99999999. Acessado em 14 de agosto de 2013. Para pensar a “mídia hegemônica” recorro à teoria da hegemonia de Gramsci. De acordo com Buckel e Fischer-Lescano (2009:475): “A hegemonia é, portanto, uma forma particular de vida e pensamento, uma *weltanschauung*, em que se baseiam as preferências, o gosto, a moralidade, a ética e os princípios filosóficos da maioria na sociedade (...). Dessa forma, o conceito exprime mais do que a legitimidade weberiana (...), ou seja, o controle por meio de um consenso assimétrico disseminado por toda a estrutura da vida social e que, portanto, se "naturaliza" na forma de costume, hábito e prática espontânea (...). Isso é uma espécie sutil de poder que se tornou o *sensu comum* de toda uma ordem social (...). Mas tal conceito não deve ser compreendido como "colonização do mundo interior" (...), pois a hegemonia não é um tema metafísico, mas uma prática permanente, uma visão de mundo disputada em lutas por reconhecimento, por meio da qual a liderança moral, política e intelectual é estabelecida”. Disputando sentidos e reconhecimento, a mídia considerada “hegemônica” no Brasil está associada aos grupos controlados pelas famílias Marinho, Civita, Saad e Frias (LADEIRA, 2012). Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed716_a_grande_midia_brasileira_e_hugo_chavez Acessado em 14 de agosto de 2013.

^[5] Sobre economias morais de protestos e a relevância contextual ver Fassin, 2012.

^[6] <http://zerohora.clicrbs.com.br/rs/mundo/noticia/2013/06/para-erdogan-manifestacoes-na-turquia-e-no-brasil-se-assemelham-4181550.html>

^[7] <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-black-bloc-e-a-resposta-a-violencia-policial-1690.html>

^[8] <http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2013/08/05/em-sao-paulo-derrubar-muros-nao-e-vandalismo-e-resistencia/>. Acessado em 5 de agosto de 2013.

ENUNCIÇÕES, INTERVENÇÕES E TENSÕES

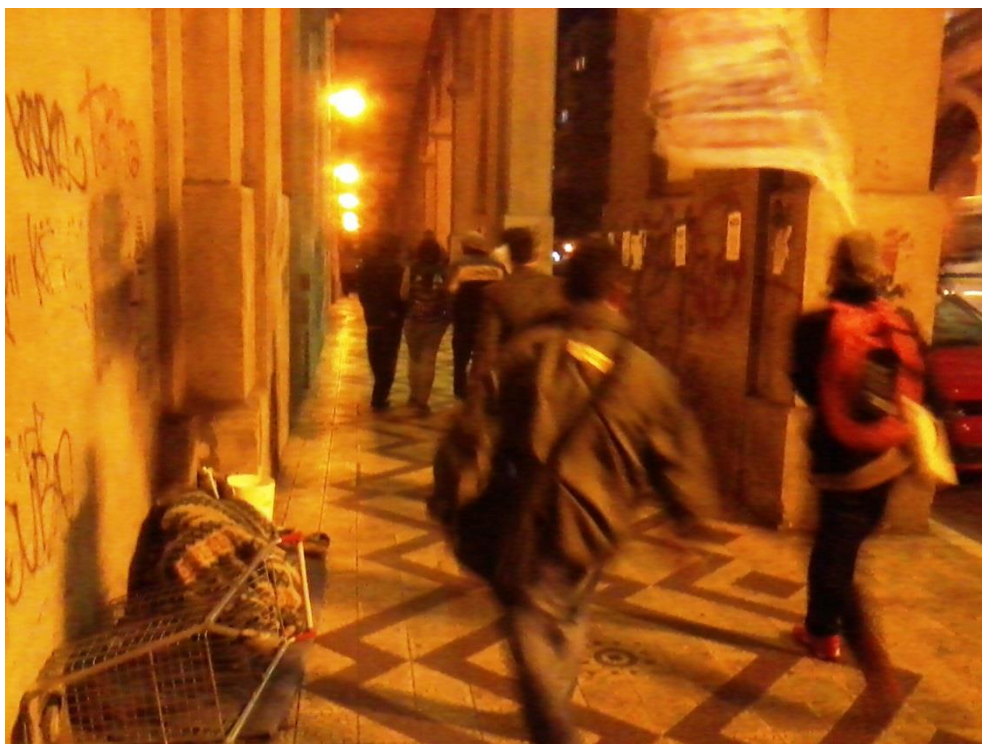
a experiência de engajamento em coletivos vinculados à
população em situação de rua em Porto Alegre/RS

Bruno Guilhermano Fernandes

Graduando em Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Bolsista do Dep. de Antropologia da UFRGS

Patrice Schuch

Professora de Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



O início da noite no viaduto Otávio Rocha, Porto Alegre-RS, 2014. Foto do autor.

Neste texto, à luz do trabalho etnográfico, pretendo expor reflexões em torno da experiência, em andamento, de análise e de engajamento nos projetos e coletivos vinculados aos circuitos sociais heterogêneos de atenção à chamada população em situação de rua, em Porto Alegre/RS. Situado na interface entre a Antropologia do direito e da política, este estudo tem como foco a análise de discursos, interlocuções e tensões envolvidos nos processos de engajamento, crítica e de contestação vinculados à mobilização política, reivindicações de direitos e à relação com as tecnologias de governo em torno da vida, por parte desse segmento populacional.

Como graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, acompanho, em diferentes condições, a partir do vínculo com um programa de extensão, pesquisa e ensino, especialmente dois grupos com trabalhos que envolvem pessoas em situação de rua. Trata-se do jornal Boca de Rua, feito por pessoas em situação e que moram nas ruas; e do Movimento Nacional da População de Rua, também conhecido por MNPR/RS, com sede estadual em Porto Alegre.

Esta pesquisa, com isso, baseia-se na experiência analítica de engajamento nos coletivos citados, no intuito de examinar a sociabilidade que ocorre nos espaços relacionados a esses grupos nas instâncias públicas e institucionais e nos espaços privados. O vínculo com pessoas em situação de rua incentiva a minha aproximação em espaços institucionais e informais, onde decisões são tomadas e trocas também são efetivadas, estruturando ou desfazendo os laços entre sujeitos.

Nesse sentido, imerso em um contexto urbano, a obra de Whyte (2005) é referência para o trabalho de campo que, mesmo com o engajamento e a intervenção, caracteriza-se pela realização da observação participante, de conversas informais e pela pesquisa documental. A abordagem qualitativa nesse estudo é privilegiada. Registros são elaborados também para a composição de um processo ético de restituição aos grupos, que são notificados e utilizam desse material em suas lutas políticas.

Em abril de 2014, realizei a aproximação inicial com esses coletivos e também de representantes de órgãos públicos. De imediato, estabilizei a minha

inserção, atuando enquanto colaborador no jornal e apoiador do MNPR/RS. Além disso, outro fato contribuiu para o envolvimento nos coletivos: a realização da Copa do Mundo FIFA 2014. Nos meses anteriores, as preocupações em torno das implicações e das eventuais violências oriundas da organização e execução desse evento, se intensificaram.

Antes da Copa do Mundo, em maio, um seminário sobre segurança pública foi realizado em um auditório da Câmara Municipal de Porto Alegre. No evento, ocorreu a exposição de críticas a algumas políticas e a serviços públicos por parte de pessoas em situação de rua, e de denúncias em relação ao funcionamento de algumas instituições, principalmente às instituições policiais, pelo caráter inquisitorial de suas práticas, como descreve Kant de Lima (1989).

Nesse primeiro instante, propus-me a realizar algumas análises preliminares quanto aos discursos enunciados nesse evento. De modo geral, o seminário possibilitou a observação de formações discursivas que também evidenciam os processos de politização de pessoas em situação de rua. Na perspectiva de Foucault (1999), é possível delinear as manifestações dos sujeitos envolvidos, não somente enquanto fatos linguísticos. Os discursos enunciados claramente apresentaram uma ampla dimensão estratégica e polêmica (Foucault, 1999) correlacionada com os acontecimentos e o contexto político em que foram produzidos.

O seminário foi o espaço preenchido por enunciações que repercutiram em um conjunto de desdobramentos, os quais incentivaram agentes públicos a engendrar reflexões e práticas em torno da proteção e segurança da população em situação de rua, durante aquele período. Ocorreu a formação de uma rede específica que buscava evitar qualquer possibilidade de pessoas serem violentamente atingidas, ou sofrerem pela efetivação de práticas higienistas. Essa rede foi formada através de articulações de apoiadores do MNPR/RS e por gestores públicos. Por vezes, as relações entre os agentes públicos e apoiadores do movimento social constituem um campo de tensões, que espelham as relações de poder, resistências e divergências entre sujeitos que ocupam diferentes posições no contexto político.

A partir disso, privilegio nessa pesquisa a análise das subjetividades e moralidades para compreender os sentidos que são atribuídos às políticas

públicas e intervenções estatais por parte de pessoas em situação de rua, além das significações que possuem em torno das articulações pela proteção e reivindicação de seus direitos. Diante da observação e participação, ênfase as práticas e seus sentidos, os quais influenciam a agência política dos sujeitos em um contexto permeado por relações simbólicas, sociais e de poder.

Diferentes problemáticas estão sendo tratadas e incorporadas à ação política dos coletivos, como o caso de reivindicação de reabertura do Restaurante Popular em Porto Alegre, chamado de “Bandejão”, fechado desde julho de 2013.

A Luta pelo “Bandejão”



41

Cartaz pró Restaurante Popular. Créditos: Ramiro Furquim. Porto Alegre-RS, 2014.

Segundo alguns interlocutores, o Restaurante Popular da cidade de Porto Alegre era um espaço de referência para os seus frequentadores. Refeições eram servidas diariamente, e o local permitia acesso a outros serviços e a outras formas de organização coletiva pelos sujeitos. Em setembro, realizei uma

conversa informal com dois integrantes do Jornal Boca de Rua. Dialogava com eles em torno de suas representações e dos sentidos que atribuíam ao fechamento do antigo restaurante.

Com essa experiência e por outras conversas informais, analiso que o antigo local do restaurante era um espaço de sociabilidade onde se manifestavam diferentes formas de sensibilidade jurídica (Geertz, 1997), isto é, sentidos de justiça advindos de diferentes modos de imaginar a realidade e produzir processos que relacionam o “é” com o “deve ser”. Ao mesmo tempo, nessa análise, não deixo de desconsiderar esse espaço, assim como outros espaços públicos, como sendo centros de referência para a efetivação de mecanismos de regulamentação de populações (Foucault, 1997).

No término da conversa referida, um deles pediu para que registrasse a sua conclusão em relação ao caso. Finalizou: “tudo isso pode ser resumido em violência política”. Mais tarde, considerando a confiabilidade das informações e examinando as suas enunciações, enfatizei as reflexões em torno da categoria “*violência política*”, que se torna também categoria analítica nessa investigação. A “*violência política*”, aqui, apresentada por uma pessoa em situação de rua, pode ser aproximada à noção de *insulto moral* (Cardoso de Oliveira, 2008), ofensa que não pode ser facilmente traduzida nos termos legais vigentes e que, por definição, é sentida como uma falta de reconhecimento da identidade do interlocutor e dos seus direitos.

Considerações

Com o trabalho vinculado aos coletivos e suas mobilizações políticas, considero que as discursividades e as práticas sociais existentes incentivam as pessoas em situação de rua a criarem novas formas de percepção não somente sobre as tecnologias de governo existentes (Focault, 1999), que têm efeitos sobre a sua realidade, mas também sobre as lacunas, problemas do biopoder e políticas inexistentes diante da sua vulnerabilidade social.

Pela experiência, até o momento, examino que tanto o MNPR/RS, quanto o Jornal Boca de Rua, incentivam ao estabelecimento da visibilidade de tensões e produzem tais tensões ao relacionarem-se criticamente com agentes e órgãos

públicos e também revelam esforços de interlocuções para o reforço da relação dos sujeitos com as políticas vigentes e com o acesso aos direitos. Na medida em que se relacionam com essas políticas, a implicação é a efetivação de mecanismos reguladores, ao mesmo tempo em que as suas demandas são atendidas ou, no mínimo, tornam-se legíveis no espaço público.

A rua, mais do que um espaço governado, é também um espaço de relações simbólicas e sociais (Schuch e Gehlen, 2012) ocupado por sujeitos com agência política, que não meramente se envolvem nas políticas de Estado, mas também criticam o controle que é exercido em relação às suas moralidades e à sua situacionalidade, através da interação em coletivos, circulação por espaços da cidade e pela reconstituição de sentidos em torno de acontecimentos e discursos políticos.

Sobretudo, esta pesquisa procura enfatizar a importância de expor a perspectiva das pessoas envolvidas nos circuitos de atenção influenciados por políticas estatais e intervenções sociais, no intuito de produzir não meramente a legibilidade de mecanismos de controle e regulação, mas sim diferentes possibilidades para a implantação de políticas específicas e transversais para as pessoas em situação de rua.

Referências Bibliográficas

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 2008. “Existe violência sem agressão moral?”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(67): 135-146.

FOUCAULT, Michel. 1999. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora.

FOUCAULT, Michel. 1997. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.

GEERTZ, Clifford. 1997. “Fatos e Leis em uma Perspectiva Comparativa”. In: *O Saber Local*. Petrópolis: Editora Vozes. pp. 249-356.

KANT DE LIMA, Roberto. 1989. “Cultura Jurídica e Práticas Policiais: a Tradição Inquisitorial”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10(4): 65-84.

SCHUCH, Patrice; GEHLEN, Ivaldo. 2012. “A Situação de Rua para além de Determinismos: Explorações Conceituais”. In: A. Dorneles; J. Obst; e M.

Silva (Org's.), *A Rua em Movimento: Debates acerca da População Adulta em Situação de Rua na Cidade de Porto Alegre*. Belo Horizonte: Didática Editora do Brasil. pp. 11-25.

WHYTE, William Foote. 2005. *Sociedade de Esquina: a Estrutura Social de uma Área Urbana Pobre e Degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Bruno Guilhermano Fernandes

Graduando em Ciências Sociais

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Bolsista de Extensão e Pesquisa do Departamento de Antropologia da UFRGS

[Currículo Lattes](#)

brunoguilhermano@gmail.com

Patrice Schuch

Professora de Antropologia

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

[Currículo Lattes](#)

patrice.schuch@gmail.com

MODOS DE CONECTAR CAMPO E TEXTO

sobre etnografia entre técnicas de estagiários do Projeto
TAMAR

Ana Cecília Oliveira Campos

Graduanda em Ciências Sociais
Universidade Federal do Espírito Santo
Bolsista PIBIC



Capa do documento “Projeto TAMAR, pesquisa e conservação: Lista de Publicações desde de 1980”. Crédito: site do projeto TAMAR

Introdução

Este artigo reflete sobre técnicas de agentes técnicos estagiários do Projeto TAMAR, ICMBio em Regência- vila de pescadores no Norte do Espírito Santo- conectam campo e texto. O que abordarei como “campo” do TAMAR são as atividades de monitoramento de praia. Enquanto a ideia de “texto” será usada para fazer referência à produção de pesquisa vinculada ao TAMAR. A intenção é tornar visível essa abordagem à partir de minha presença em campo, em especial, em reuniões e treinamentos- de caráter prático e teórico.

A justificativa para a escolha desse tema vincula-se a uma produção bastante em voga na antropologia- bem como, algumas lacunas, conforme aponta Latour “nossa indústria, nossa técnica, nossa administração, permanecem pouco estudadas” (Latour, 2008: 18).

Nesse sentido, abordagem pretende se inserir nos estudos da antropologia da técnica. Tema do qual me aproximei - em janeiro de 2013- no intuito de estudar a relação entre técnicos e tartarugas marinhas, no referido projeto. Com relação ao método, para além do etnográfico^[1], utilizei entrevistas semiestruturadas com estagiários entre outros agentes do TAMAR, e análises de publicações científicas vinculadas ao Projeto (TAMAR- ICMBio, Lista de Publicações desde 1980) .

Por vezes perguntas que abordavam o método utilizado em minha pesquisa me foram feitas por pessoas profissionalmente ligadas ao TAMAR. Perguntas como “Qual é seu ‘N’?” ou “Você precisa fazer quantas entrevistas?”. O estranhamento à minha resposta “Não há um número pré-determinado” se inscreve no contexto da técnica do TAMAR em suas pesquisas que, conforme este escrito pretende destacar, conectam campo e texto.

Meu “N”, como diriam os interlocutores dessa pesquisa, chegou a dez entrevistas com estagiários de duas temporadas reprodutivas (2012/ 2013 e 2013/2014), realizadas em sete curtas viagens de campo à pequena Vila de Regência onde se localiza a Reserva Biológica de Comboios (Rebio Comboios) – sendo que em uma delas me hospedei no alojamento dos estagiários do TAMAR.

O Tamar das Tartarugas-marinhas

Definir o que é TAMAR é uma dificuldade que aparece inclusive na forma de me referenciar a ele: “TAMAR”? “Projeto TAMAR- ICMBio”? “Projeto TAMAR”? ou apenas “O Projeto”? Ao longo desse texto, usarei prioritariamente a expressão “TAMAR” entretanto as demais serão também usadas indiscriminadamente para me referir a uma única ideia de TAMAR, aquela mais voltada a sua atuação do que a uma definição.

Essa ideia de TAMAR e tartarugas marinhas que à seguir apresentarei são, na verdade, apontamentos sobre a fala do Coordenador Nacional do TAMAR e de um pesquisador vinculado à instituição, a partir de uma reunião de treinamento de estagiários - estudantes de biologia, oceanografia e áreas afins que permanecem no TAMAR por três meses - realizado em outubro de 2013 em Regência.

Participar do treinamento dos estagiários era um dos principais objetivos daquela viagem de campo. O interesse no treinamento era estava no ensino de técnicas executadas pelos estagiários estarem entre os agentes do TAMAR cujas atividades permite maior proximidade corpórea com as tartarugas-marinhas, em especial em dois momentos do trabalho: no monitoramento de praia, também chamado, em Regência de carebada^[2]; e na abertura de ninhos. Por isso, minha expectativa era que o treinamento fosse especialmente voltado a questões que permeassem o contato direto com tartarugas.

47

Carebada: fazer a praia

Durante o trabalho de campo, participei de algumas atividades de treinamento de estagiários no campo. Nessa atividade eram citadas pesquisas do TAMAR que respaldavam o que se estava ensinando. Um dos aspectos mais destacados por parte dos treinadores era a responsabilidade por dados exatos.

Recordo-me de ouvir determinações aos estagiários como “se não tem certeza do número, não anote”, “peça para seu parceiro repetir”, “repita em voz alta para confirmar”, afirmavam que seria melhor a falta de uma informação do que uma informação incorreta.

Certa vez, depois da explicação sobre a relação do tamanho do rastro deixado na areia e a espécie de tartaruga perguntei “Então pode-se inferir a espécie pelo tamanho do rastro”, a resposta do executor “Não podemos inferir nada”. Se por um lado admitia-se uma correlação entre fatores, por outro não ter visto a tartaruga não permitia fazer o registro da informação, apesar da correção de dados.

A anotação de dados foi uma das únicas atividades relacionadas ao manejo que me foi permitida executar. As atividades realizadas por estagiários do TAMAR na praia de Regência são registradas ainda durante a ocorrência da atividade. Esse registro no início da temporada reprodutiva de 2013/2014 era feito em um caderno que era levado a campo; no fim da temporada era realizado em uma placa de acrílico, por conta de danos. Os danos no caderno remetem à prática de registrar que é mais frequente que o próprio manejo. As atividades do manejo às quais me refiro são em especial a carebada e a abertura de ninhos.

A carebada é uma técnica de monitoramento de praia realizada pelo TAMAR nas épocas de reprodução de tartarugas-marinhas. Dentre outros aspectos, atualmente, essa técnica inclui: marcação de tartarugas com anilhas - cada tartaruga encontrada na praia, no momento da postura dos ovos é marcada na nadadeira com anilha de metal que contém um número de identificação e o endereço do TAMAR; transferência de ninhos - os ninhos que são postados em áreas de risco sua destruição por mudança nos bermas ou predação, são transferidos para outros locais; identificação de ocorrência - cada ocorrência de tartaruga é identificada com estacas, duas estacas fazem referência a uma desova, enquanto apenas uma estaca faz referência a uma ocorrência em que não ocorreu desova; telar ninhos - os ninhos são cobertos por telas de metal e/ou plástico para evitar predação animal.

A abertura de ninhos é a técnica posterior à carebada, em que os ninhos que foram telados para evitar predação são monitorados e destelados para que na eclosão dos ovos os filhotes não fiquem presos nas telas. Esse monitoramento segue um padrão de aproximadamente 60 dias após a postura dos ovos.

Mas o que de fato se registra dessas atividades? Eu particularmente, tinha um interesse peculiar em registrar as técnicas, e anotava em pequenas

agendas, folhas, guardanapos ou qualquer superfície riscável que tivesse à mão. Os estagiários, por sua vez, registravam— em uma compulsão quase antropológica por fazer registros - letras e número: número de identificação de ninhos; número de identificação de fêmeas; quantidade de ovos; quantidade de filhotes; localização no GPD; número do quilometro da ocorrência. O que eu via como relato de campo para era, para os estagiários apenas a rotina de suas atividades, de pouco interesse para registro. O que para mim eram apenas números e letras, os estagiários viam como dados.

Os técnicos responsáveis pela carebada ou abertura de ninhos eram também responsáveis por passar os registros para o Sistema Integrado de Informações (SII TAMAR) que é uma plataforma de dados para pesquisa. Mas, efetivamente, os registros das letras e números das atividades de campo se tornam dados tão logo quanto surgem em estacas, anilhas colocadas, localizações geográficas identificadas.

Para o TAMAR o dado existe antes mesmo de ser registrado. Para além do bom desempenho no manejo com as tartarugas-marinhas o que se espera é que os estagiários sejam capazes de fazer registros acertados. Tartarugas vem e voltam ao mar, o que permanecia delas eram números e letras.

Entretanto, quando os estagiários fazem referência a tal atividade não usam a expressão “coletar dados”; antes, o termo usado é “carebar” ou ainda - de forma menos frequente - “fazer a praia”. Carebar está relacionado a coletar informações geograficamente localizadas, que ao serem registradas se tornam dados sobre o local. Produzir esses dados da praia é ainda produzir a própria praia. É, no mínimo, curioso que essa praia na qual se realiza a carebada seja feita de dados sobre tartarugas, e tartarugas específicas, aquelas descritas pelo TAMAR. Assim, falar de TAMAR em praia em que é feita carebada, é também tratar de uma forma bastante específica de compreender o que são tartarugas-marinhas.

Considerações finais

Continuei algum tempo bastante interessada na questão das tartarugas que fugiam ao padrão estabelecido pelo TAMAR, e na forma como isso era em

parte obscurecido pelo Projeto em parte quantificado em novos padrões derivados da purificação de pesquisas.

Após o fim dos estágios mantive certo contato com alguns dos ex-estagiários do TAMAR, a um deles - que continuou trabalhando com tartarugas-marinhas - contei de minha vontade de escrever sobre as tais tartarugas que eram pontos fora das curvas dos gráficos do Projeto. Imaginei que o meu comentário provocaria algum interesse, mas ao invés disso o interlocutor afirmou que sua curiosidade residia na vida dos machos e no que eles faziam quando não estavam acasalando.

Eu havia, até então, obscurecido que a tartaruga-marinha com as quais as atividades dos estagiários do TAMAR em Regência têm contato, não é somente peculiar em um modo próprio do TAMAR de se compreender e compreender o que é “ser tartaruga-marinha”; mas é também específico de tartarugas-marinhas fêmeas em desova (na carebada) e filhotes (na abertura de ninhos).

Essa situação me fez atentar para o interesse do TAMAR em de descobrir as conexões entre informações, que se tornam dados tão logo quanto registradas – estes últimos, por sua vez, se tornam padrões em textos, gráficos e tabelas. A intenção não pensar se as tartarugas marinhas “são mesmo tal qual” o TAMAR as descreve, mas observar que talvez tal qual eles a descrevam elas só possam ser pela forma com que são descritas: pela relação entre registros nas carebadas e aberturas de ninhos e o SII -TAMAR; pelo método de manejo; ou ainda pela forma de lidar com o campo como espaço de padrões registrados, mas também pela forma de lidar com seus próprios textos como delimitadores para metodologias em campo.

Referências Bibliográficas:

LATOUR, Bruno. 2012. *Reagregando o Social*. Bauru, SP: EDUSC/ Salvador, BA: EDUFBA.

Projeto TAMAR. Lista de Publicações desde 1980. *Disponível em:* tamar.com.br. Acesso em: 20.11.2013

RODRIGUES, J. 2004. *Tartarugas Marinhas e sua Proteção: Encontros e Desencontros entre a População de Regência e o Projeto*

Tamar. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, Universidade Estadual do Norte Fluminense.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Ana Cecília Oliveira Campos

Graduanda em Ciências Sociais
Universidade Federal do Espírito Santo

Bolsista PIBIC

Currículo Lattes

a.cecilia.oc@gmail.com

^[1] A questão dos meus método será pouco abordada – em função da economia desse escrito - entretanto, cabe ressaltar que Wagner (Wagner, 2010) muito proveitoso em suas observações com relação ao trabalho etnográfico, bem como o trabalho do TAMAR, enquanto invenção e inventor de um modo de criatividade.

^[2] O termo e a técnica derivam da prática de caçar tartarugas no momento da postura, a questão é melhor explorada por Rodrigues (Rodrigues, 2004). O que aqui mais interessa, é que careba é um modo de chamar as tartarugas-marinhas, a carebada – aquela feita pelo TAMAR- estar vinculada a capturar de um modo específico as tartarugas, o técnico-científico.

INTERCÂMBIOS ESTUDANTIS

dinâmicas migratórias contemporâneas e o (re)pensar
antropológico

Leonardo Francisco de Azevedo

Mestrando em Ciências Sociais

Universidade Federal de Juiz de Fora

Bolsista CAPES

Pensar em dinâmicas migratórias contemporâneas requer, das ciências sociais, um alargamento de diferentes categorias que tradicionalmente nos serviram para explicar as diferentes formas de deslocamento existentes. Sobretudo em contexto de globalização crescente, outros desafios nos são apresentados para serem melhor compreendidos e explicados. A presente pesquisa se dispõe a investigar um tipo específico de migração, cada vez mais comum mundo afora: estudantes universitários em intercâmbio. Para tal, tenho como interlocutores intercambistas da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), que viajaram entre os anos de 2013 e 2014. A UFJF lança, anualmente, o edital de intercâmbio da própria universidade, referente ao Programa de Intercâmbio Internacional de Graduação (PII-GRAD), a partir de convênios da própria instituição com universidades estrangeiras. Este programa contempla apenas alunos de graduação da UFJF, sendo que o estudante parte para o intercâmbio no segundo semestre do ano letivo brasileiro, ficando no mínimo um semestre na universidade estrangeira, mas podendo estender este período por até um ano. Com vistas a acompanhar todo o processo de seleção, preparação, o intercâmbio em si e o retorno, optei por acompanhar alunos que concorreram ao edital PII-GRAD no ano de 2013. Estes estudantes realizaram suas viagens concomitante à minha pesquisa de mestrado, o que me permitiu acompanhar todo o processo.

Conforme problematizado por Calvo (2013), o intercâmbio é uma junção de várias características migratórias distintas, como imigrantes trabalhadores, residentes estrangeiros e emigrantes em retorno, configurando novas mobilidades e gerando diferentes imagens sobre seu “destino”. Na dissertação de Dias (2007), por exemplo, a imagem dos migrantes em relação ao seu deslocamento para um complexo turístico de esqui nos Estados Unidos variava entre a busca por investimento na carreira e formação profissional; a possibilidade de vivenciar um “estilo de vida” e uma etapa de sua juventude; ou mesmo ver aquela oportunidade como uma chance de buscar ganhos monetários para suas redes familiares no país de origem. Além disso, este fenômeno também afeta a economia local, onde turismo, estudos, migrações e trabalho se cruzam.

Estes interlocutores, entretanto, apresentam para a antropologia a necessidade de repensar a produção de alteridades e a utilização do trabalho de campo nas pesquisas realizadas. Se o antropólogo, ao invés de estudar estudantes migrantes em determinado local, se propõe a investigar a migração de estudantes brasileiros para diferentes partes do mundo, como acompanhar e investigar estes deslocamentos, sob os referenciais metodológicos tradicionais da disciplina? Tal questão se torna ainda mais relevante quando, como na presente pesquisa, o pesquisador se vê impossibilitado de acompanhar presencialmente estes estudantes e as interações que eles irão estabelecer nos países estrangeiros. Tendo meu campo limitado ao Brasil, especificamente Juiz de Fora, cabe lançar mão de diferentes ferramentas analíticas e metodológicas que permitam realizar a investigação nestes termos.

A presente pesquisa, portanto, contribui com a reflexão antropológica a partir de duas perspectivas, que mesmo distintas se sobrepõem: uma delas, no campo analítico, é compreender as dinâmicas contemporâneas de migração através dos deslocamentos estudantis, considerando que este tipo de migração permite análises mais gerais, colocando em questão aspectos como a geopolítica do conhecimento científico e a internacionalização do ensino superior brasileiro. A outra perspectiva é metodológica: quais os limites e as possibilidades de se realizar observação participante e etnografia em contextos de mobilidade territorial e populacional e quais os espaços possíveis para se realizar tal investigação, como as redes e espaços virtuais; quais os limites, desafios e potencialidades de se fazer etnografia em casa, considerando “casa” o próprio ambiente acadêmico; e como a experiência do pesquisador, semelhante à de seus pesquisados, pode contribuir para uma revisão teórica acerca da ideia de alteridade.

Há várias possibilidades teóricas de se pensar tais tipos de deslocamentos. Desde as tradicionais análises, mais gerais, sobre as práticas migratórias, como reflexões contemporâneas sobre as implicações políticas e acadêmicas destes deslocamentos estudantis, ou mesmo o debate pós-colonial. O tema permite uma série de abordagens e problematizações. Para esta pesquisa, ainda em andamento, buscou-se focalizar sobretudo na experiência dos agentes, pensando de que forma tal experiência afeta suas trajetórias e

projetos de vida. Para tal, tomou-se como referência os trabalhos de Gilberto Velho e alguns de seus conceitos, como “projeto”, “metamorfose” e “campo de possibilidades”. Amparado na tradição da Escola de Chicago, Velho (2003; 2010) busca analisar as transformações e possibilidades de agência dos atores sociais em contextos específicos. Desta forma, pensar como os intercâmbios afetam os campos de possibilidades destes atores se torna uma perspectiva interessante.

Além disso, há outros diálogos teóricos possíveis a partir deste objeto. Pensar a situação do intercâmbio como uma experiência liminar, em que a interação com os outros intercambistas e o sentimento de *communitas* é mais visível do que distinções e diferenças é uma possibilidade consistente, logo, os estudos rituais de Victor Turner (2013) podem contribuir com a presente reflexão. Outro clássico que nos ajuda a pensar estes interlocutores é Simmel e sua discussão acerca da condição do estrangeiro em determinada sociedade. Para Simmel (1983) os “estrangeiros” mantêm uma relação simultânea de distância e proximidade com o local onde se está, dialogando com alguns elementos daquela sociedade, mas sem qualquer tipo de laço pré-estabelecido, o que o coloca numa situação marginal na dinâmica social local. A partir desta perspectiva é possível pensar quais os limites do projeto cosmopolita da internacionalização do ensino superior frente às dinâmicas culturais locais dos países de destino destes estudantes.

Por fim, cabe também destacar que o deslocamento estudantil está diretamente relacionado a uma “reatualização” de dinâmicas coloniais. Se pensarmos a geopolítica internacional como um “sistema-mundial”, nos termos de Wallerstein (1974), fica claro que o conhecimento acadêmico moderno é estruturado por relações de poder e pela expansão do capitalismo eurocêntrico. Dados de 2006 apontam que mais de 50% de todos os estudantes estrangeiros estavam matriculados em universidades norte-americanas, inglesas, francesas e alemãs, ou seja, os principais centros do capitalismo ocidental. (Contel e Lima, 2007). Sendo assim, há uma correlação direta entre a geopolítica do conhecimento e a geopolítica econômica (Mignolo, 2003). Desta forma, o fenômeno aqui investigado, para além de reflexões possíveis referentes à sua própria dinâmica e características, nos permite também explorar esse contorno

político em sua definição. Mesmo com a complexificação das relações de poder entre países, blocos e nações pós-Guerra Fria, ainda se mantêm muitas das hierarquias e estruturas de poder moldadas no período colonial.

No que tange às questões metodológicas, utilizar o recurso “tradicional” da investigação antropológica com tais interlocutores é uma tarefa quase impossível. Os raros momentos em que pude encontrar presencialmente estes atores em interação foram nas reuniões institucionais da universidade que antecederam suas viagens. Estas reuniões foram importantes para que eu compreendesse o discurso institucional que assenta a internacionalização da UFJF e também reconhecer quem seriam os próximos intercambistas. Porém, aquele espaço era insuficiente para conseguir me interagir com eles e elas. Um dos espaços profícuos que encontrei para a realização de uma etnografia da experiência destes intercâmbios foi a internet. O lugar virtual de investigação são as páginas pessoas do “facebook” dos intercambistas com quem tive contato anteriormente, fazendo o que alguns atores chamam de “netnografia” (Kozinets, 2002). Entretanto, cabe reconhecer os limites dos discursos e representações das redes sociais. Longe de tornar o ambiente virtual olócus principal de investigação, lancei mão desse recurso como forma de complementar os dados por mim já obtidos nas reuniões institucionais da UFJF e nas entrevistas com estes intercambistas.

A partir da minha participação nestas reuniões institucionais e também em um “grupo no facebook” organizado por estas pessoas, utilizei como critério me aproximar de alguns deles a partir dos países de destino.[1] Tive sucesso nos contatos com estudantes que iam fazer intercâmbio em Angola, Portugal, Itália, Argentina, Coréia do Sul, Estados Unidos e França. Além de acompanhar seus perfis no facebook, optei por entrevista-los duas vezes, uma antes da ida, apreendendo sobretudo suas perspectivas em torno da viagem, planos e preparativos, e outra assim que retornaram, para contarem de sua experiência, as surpresas e desagradados.

Com estas metodologias utilizadas considera-se possível, além de acompanhar a experiência destes intercambistas, narrada por eles próprios, identificar suas trajetórias profissionais e acadêmicas, bem como suas redes de relações. Desta forma, o objetivo inicial, de compreender como este fenômeno

se caracteriza e como afeta os “campos de possibilidades” destes atores se torna possível.

Por fim, outro aspecto utilizado nesta pesquisa é a minha própria experiência, que fui intercambista durante minha graduação (cursei o segundo semestre de 2011 na Universidade de Coimbra, Portugal). Ter tido esta experiência anteriormente se torna um ganho para a pesquisa pois já vivenciei, de alguma forma, o fenômeno que se está estudando, como “nativo”. Entretanto, coloca para a pesquisa o desafio de repensar o sentido da alteridade, buscando outras formas de estranhamento necessárias para a reflexão antropológica, ou garantindo a distinção entre a experiência próxima e a experiência distante – nos termos de Geertz (2004). Além desta dificuldade, há que também se atentar para o objetivo da pesquisa, que é investigar o meu ambiente “nativo”, ou seja, meus interlocutores são estudantes universitários, compartilham toda a rede de significados das quais compartilho, sabem o que é uma dissertação ou mesmo conhecem minha orientadora e colegas de turma. É possível pensar antropologicamente mundos dos quais estamos totalmente imersos, uma antropologia da academia? (Lima, 1997)

57

Há aqui, portanto, dois desafios metodológicos colocados. O primeiro é fazer etnografia de um fenômeno que não se encontra circunscrito territorialmente. O segundo é fazer uma investigação antropológica em seu próprio ambiente, encontrando o eco da minha própria experiência.

A partir da apresentação acima cabe destacar a atualidade e efervescência desse objeto de investigação, que coloca novos desafios e debates para o fazer antropológico. Cabe ao pesquisador buscar elementos teóricos e analíticos para conseguir realizar a presente pesquisa, considerando todo o acúmulo da disciplina, mas inovando nas formas de pensar e se fazer antropologia.

Referências bibliográficas

CALVO, Daniel Malet. 2013. “Procesos de revalorización patrimonial en el barrio de Alfama: el papel de los estudiantes Erasmus en la tematización de la ciudad”. *Etnográfica*, 17(1): 31-50.

CONTEL, Fábio B.; LIMA, Manolita C. 2007. “Aspectos da internacionalização do ensino superior: origem e destino dos estudantes estrangeiros no mundo atual”. *INTERNEXT – Revista Eletrônica de Negócios Internacionais da ESPM*, 2(2): 167-193.

DIAS, Guilherme Mansur. 2007. *Experiências de trabalho temporário nos Estados Unidos: uma abordagem etnográfica do Okemo*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Campinas.

GEERTZ, Clifford. 2004. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. In: Clifford Geertz. *O saber local*. Petrópolis: Vozes. pp. 85-107.

KOZINETS, R. 2002. “The field behind the screen: using netnography for marketing research in online communities”. *J. Mark. Res.*, 39: 61-72.

LIMA, Roberto Kant de. 1997. *Antropologia da academia: quando os índios somos nós*. Niterói: EDUFF.

MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG.

SIMMEL, Georg. 1983. “O estrangeiro”. In: Evaristo Moraes Filho (org.), *Simmel*. São Paulo: Ática. pp. 182-188.

TURNER, Victor. 2013. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.

VELHO, Gilberto. 2003. *Projeto e metamorfose – antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

VELHO, Gilberto. 2010. “Metrópole, cosmopolitismo, mediação”. *Horizontes Antropológicos*, 16(33): 15-23.

WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. *The Origin of the Modern World System*. Nova York: Academic Press.

Leonardo Francisco de Azevedo

Mestrando em Ciências Sociais
Universidade Federal de Juiz de Fora
Bolsista CAPES
Currículo Lattes

[1] No edital de intercâmbio da UFJF para o ano de 2013 foram selecionados 137 alunos, sendo 57 com bolsas da universidade. Estes estudantes se dividiram por 11 países diferentes, sendo a maioria com Portugal como destino - nada menos que 99 estudantes, ou seja, mais de 70% dos aprovados.

ENTREMEANDO POSSIBILIDADES INFINITAS

os processos museológico, histórico e estético de objetos
feitos de miçanga em povos indígenas da Amazônia

Carlos Eduardo Chaves

Doutorando em Antropologia Social

Universidade Estadual de Campinas

Bolsista CAPES



Tanga de Miçangas - Tiryó. Acervo Museu Goeldi.

A presente comunicação tem como intuito à divulgação da pesquisa realizada entre os anos de 2012 a 2014 no Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém^[1]. A atividade de pesquisa teve início após um período inicial de trabalho na Reserva Técnica Curt Nimuendajú (local de salvaguarda das coleções etnográficas) no qual tive contato com a cultura material de diversos grupos indígenas da Amazônia, objetos que datam do século XIX. Atualmente, no âmbito das doações para museus etnográficos, a renovação do acervo deste museu consiste na entrada cada vez mais frequente de objetos feitos de miçanga. Tendo isso em vista o objetivo da pesquisa foi analisar a miçanga como representação de contato com os “brancos” e outros povos indígenas, assim como as suas possibilidades estéticas no passado e no presente, juntamente com a circulação de mercadorias industrializadas nas aldeias. O intuito foi a realização de um estudo com caráter etnohistórico, estético e museológico referentes a objetos confeccionados de miçangas na reserva técnica do Museu Paraense Emílio Goeldi e em trabalho de campo. O estudo forneceu critérios comparativos entre os Mebêngôkre-Kayapó, Wayana-Aparai e Tiriyo, possibilitando assim obter dados relativos à entrada de contas de vidros em sociedades de contato antigo e atual.

Os Wayana e Aparai e Tiriyo são povos de língua carib que habitam a região de fronteira entre o Brasil, o Suriname e a Guiana Francesa. Na parte brasileira, os primeiros estão concentrados nos rios Paru de Leste e com população em torno de 700 pessoas, habitando vinte e três aldeias localizadas em duas terras indígenas: Parque Tumucumaque e Rio Paru d’Este (VAN VELTHEM, 2010). No Brasil, os Wayana e Aparai mantêm há pelo menos cem anos de relações estreitas de convivência, coabitando as mesmas aldeias e casando-se entre si, estreitando dessa maneira suas relações de parentesco. Os Tiriyo que vivem na parte brasileira juntamente com alguns grupos vizinhos (principalmente Katxuyana, Txikuyana, Wayana e Aparai) também habitam a Terra Indígena Parque de Tumucumaque. Trata-se de uma área localizada ao norte do Pará e noroeste do Amapá, nos municípios de Oriximiná, Almeirim, Óbidos e Alenquer e sua população gira em torno de 1400 pessoas (Grupioni, 2005).

Deve-se ainda considerar que as informações disponíveis sobre a participação dos Aparai e Wayana nestas redes de relações, assim como toda a historiografia destas redes, se confunde com a introdução crescente de mercadorias europeias nestes sistemas de relações durante o período colonial. As transações comerciais se efetuaram entre os europeus e os índios da costa, na região da Guiana Francesa e Suriname, sobretudo nos séculos XVII e XVIII. Os Aparai e Wayana já se encontravam familiarizados e dependentes há muito tempo dessas mercadorias europeias e dos bens industrializados (Barbosa, 2005; Velthem, 2011).

Essa relação comercial com os “brancos” não é uma característica apenas dos Wayana e Aparai. Desde o século XVII foi documentado pelos viajantes que percorreram a região das Guianas^[2] um extenso circuito de trocas entre as etnias indígenas que habitavam o lugar, o qual repousava na captura recíproca, entre inimigos, mulheres e troca de bens (Dreyfus, 1993). Muitas mercadorias foram introduzidas aos Wayana e Aparai através dessa rede de relações desde o período colonial, por meio das transações comerciais na qual também participavam os europeus e os escravos fugitivos da Guiana Francesa e Suriname. Em vista disso, essas comunidades indígenas já se encontram familiarizadas e dependentes de mercadorias europeias e bens industrializados há muito tempo (Barbosa, 2005).

A miçanga, para os Wayana-Aparai, é uma mercadoria de longa data, introduzida antes mesmo do contato com os “brancos”. Com o circuito de rede de trocas das Guianas, os Wayana e Aparai se beneficiavam do recebimento de mercadorias europeias provenientes de outros grupos indígenas ou de escravos fugitivos, sobretudo os Saramaká. O uso das miçangas se intensificou com o contato com brancos que a partir do século XVIII massificaram a entrada de mercadorias industrializadas.



Acervo Museu Goeldi - Tanga de Miçangas - Wayana-Aparai

Com a consolidação das miçangas dentro do circuito de trocas de objetos, foi então possível aos Wayana e Aparai seguirem outros patamares e incorporarem a miçanga na cosmologia e nos seus mitos. Os mesmos elaboraram um complexo esquema estético corporal onde as contas de vidro passaram então a ser compreendidas como uma espécie de vestuário ou uma segunda pele que reforça a condição humana de um indivíduo, pois estar enfeitado nos momentos adequados, seja em festas ou rituais, com a “roupa de miçangas” é estar na condição ideal de um ser humano, o que por sua vez fomenta a distinção e a singularidade dos Wayana-Aparai dentro do mundo natural, afastando-os da animalidade. Dentro desse esquema, o artesão é quase um “ser sobrenatural”, pois é o responsável pelo poder de metamorfose gerado pela pele de miçangas (Van Velthem, 2011).

Podemos perceber a importância das miçangas entre os Wayana-Aparai e Tiriyo ao analisarmos a coleção etnográfica do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Dentro da Instituição há quinze coleções perfazendo um total 1711 peças correspondentes ao período de 1915 a 1990. Em todas as coleções é possível encontrar peças confeccionados de miçangas, basicamente tangas, colares e pulseiras e outros adornos corporais, objetos caracterizados por serem de uso cotidiano ou ritual. Podemos encontrar nas tramas de miçangas grafismos do repertório endógeno, também aplicado às pinturas corporais, ou desenhos introduzidos, de objetos de mercadorias industrializada, assim como cenas da vida cotidiana.

Nosso interesse também se volta para os Mebêngôkre que vivem no sul do estado do Pará e no norte do Estado do Mato Grosso, no curso dos rios Xingu e Araguaia e seus afluentes, em aldeias localizadas em 9 terras indígenas: Baú, Kapotnhinore, Badjônkôre, Capoto/Jarina, Kararaô, Kayapó, Trincheira/Bacajá, Xikrin do Cateté e Las Casas. As Terras Indígenas são cobertas principalmente de florestas de terra firme e cerrados, enquanto o resto da região sofre com fortes processos de desmatamento (Zimmerman, 2005). A população Mebêngôkre atual é estimada em mais 8000 pessoas, sendo que cada aldeia tem em média 200 a 500 indivíduos e poucas ultrapassam os 1000, como é o caso de *Gorotire* (Verswijver, 2002). Na Terra Indígena Kayapó (TIK), as aldeias relativamente próximas às cidades não ultrapassam um dia de viagem de voadeira, fazendo com que as comunidades tenham relativa facilidade de acesso a serviços de comércio e saúde. A língua Mebêngôkre pertence à família Jê do tronco linguístico Macro Jê e sua transmissão é considerada alta e bem estabelecida já que muitos são monolíngues (Rodrigues, 2011), e geralmente os bilíngues Mebêngôkre/Português são jovens de 20 a 40 anos, que já passaram pela escola e pela cidade.



Pulseira de Miçangas (desenho representa a pele da cobra - Kangà-ok) Mebêngôkre-Kayapó. Acervo Musu Goeldi.

O contato com a população branca entre os Mebêngôkre ocorreu “tardamente”, no início do século XIX, sobretudo devido ao isolamento ocasionado pela interrupção do tráfego fluvial dos rios Araguaia e Tocantins devido à exploração aurífera no século XVII (Chaves, 2012). Também devido a esse processo, podemos afirmar que houve um relativo atraso na entrada de bens manufaturados dentro dessa população indígena. Os Mebêngôkre, na literatura antropológica, são conhecidos por incorporarem objetos e matérias-primas para dentro de sua cultura material com a finalidade de agregarem valores estéticos e criarem distintividade para o indivíduo que o incorpora, tornando-o dono desse objeto, o que chamamos de nekrets^[3]. A miçanga é um utensílio exógeno e está dentro dos critérios de incorporações Mebêngôkre, e nesse sentido pode ter sido introduzida através das trocas com a população “branca” ou como se habituou a chamar nos trabalhos acadêmicos entre os Mebêngôkre – as expedições guerreiras, que tinham como objetivo a

obtenção de objetos, cantos, cerimônias. etc. através da guerra com o intuito de renovação das mesmas – *nekrets* (Turner, 1968, 1992, 1993).

Com a incorporação de novos materiais e a substituição do que era considerado tradicional, a miçanga sintetiza o sucesso na adequação de novas matérias-primas e a confecção de novos objetos. A entrada de novos materiais na cultura Mebêngôkre “popularizou” a produção de diversos utensílios, que muitas vezes pelo caráter restritivo do uso das matérias-primas, limitava a confecção de objetos em virtude dos *nekrets* legitimarem a exclusividade na fabricação de objetos e a posse de um indivíduo sobre determinado material. Com a entrada de novas matérias-primas, não proibitivas, consideradas de uso comum ou “vulgarizadas” de uso geral, seria então possível para novos artesões manifestarem seu potencial criativo e a miçanga, nesse sentido dá essa possibilidade de criação e transformação (GORDON, 2003).

Entre os Mebêngôkre encontramos uma variedade extensa de objetos feitos de miçanga: colares, pulseiras, braçadeiras, tipoias, entre outros. Em monografias mais antigas sobre cultura material, no entanto, sentimos falta das contas de vidro, Dreyfus e Frikel são bons exemplos para aprofundarmos essa afirmação. Esses trabalhos realizados na década de 1960 expuseram pela primeira vez uma gama diversa de objetos cotidianos e rituais assim como aplicação de seus usos e funções, porém é raro encontrar miçangas em suas descrições.

Protásio Frikel, em 1968, fez um extenso trabalho sobre os objetos da cultura material Mebêngôkre, sendo seu objetivo catalogar todos os utensílios usados por a comunidade indígena aonde fez trabalho de campo – Xikrin do Cateté. Também percebemos a ausência de objetos constituídos de miçangas entre suas descrições, porém há um adorno em particular sobre o qual o etnógrafo faz referência do uso das contas de vidro, a bandoleira de contas pretas. Frikel analisa detalhadamente sua estrutura, que se trata de várias voltas de sementes arredondadas pretas enfiadas ao um fio comprido e “as vezes, inclui-se espaçadas de 10 a 15 cm, contas mais grossas de vidro de cor azul, amarela, rósea...” (67: 1968).

O fruto final do trabalho de Frikel entre os Mebêngôkre foi a entrega dos objetos que recolheu na aldeia para a formação de sua coleção etnográfica no

Museu Paraense Emílio Goeldi. Ao adentrarmos nas coleções etnográficas Mebêngôkre da Instituição, além do etnógrafo alemão encontramos mais treze coleções que datam do ano de 1902 a 1987, totalizando aproximadamente 2500 peças (Chaves, 2011). Um fato interessante é que, apesar de quase um século de objetos reunidos, encontramos apenas algumas miçangas espaçadas em algumas bandoleiras na coleção de Frikel e dois colares e um brinco de miçangas na coleção de Darrel Posey de 1987, o que nos mostra como foi o início da entrada das contas de vidros entre os Mebêngôkre.

Temos, como estudo de caso, sociedades que tiveram como experiência de contato um objeto catalisador e destinado à atração desses grupos indígenas mesmo em momentos históricos distintos, um no século XVII e o outro no século XIX. As contas de vidros entraram no sistema estético e cosmológico dessas sociedades em momentos diferentes, mas um fator eles têm em comum: estimulam a criatividade do artesão em suas tramas de infinitas possibilidades. Se de um lado a miçanga entre os Mebêngôkre possibilitou uma maior abertura no processo de confecção de objetos, criando estímulos para a formação de novos artesãos, uma vez que homens (motivados pelo aspecto comercial) e mulheres podem fabricar, temos em outra esfera os Wayana e Aparai com o uso mais restrito das miçangas, sendo considerada perigosa devido a sua carga simbólica, reservada a momentos específicos. Portanto, é pertinente o estudo comparativo sobre as miçangas nessas duas sociedades, assim como dos artefatos de miçangas no contexto social indígena e no contexto das coleções etnográficas como elo de ligação que norteou uma redefinição e transformação na história do contato e na estética desses dois povos.

67

Referências bibliográficas

BARBOSA, Gabriel Coutinho. 2005. Das trocas de bens. In : GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de Relações nas Guianas* (Série: Redes Ameríndias NHII / USP). São Paulo: Associação Editorial Humanitas / FAPESP. pp. 113-150.

CHAVES, Carlos Eduardo. 2011. « La force vient des serpents: la massue Kayapó ». In: *Índios no Brasil*. Bruxelas: Europalia.

_____. 2012. Nas trilhas *Irã ãmrãnh*: sobre história e cultura material *Mebêngôkre*. Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará..

COUDREAU, H. 1983. *Chez nos indiens: quatre années dans la Guyane Française (1887-1881)*. Paris: Hachete..

CREVAUX, J. 1883. *Voyages dans l'Amérique du Sud, 1878-1881*. Paris: Hachete.

DREYFUS, Simone. 1972. *Los Kayapó del norte de Brasil*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

_____. 1993. “Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre Orenoco e Corentino) de 1613 a 1796. In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. pp. 43-66. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

FISHER, William. 2000. *Rainforest exchanges: industry and community on an amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.

FRIKEL, Protásio. 1968. *Os Xikrin: equipamentos e técnicas de subsistência*. Belém: MPEG.

GORDON, Cesar. 2003. *Economia Selvagem*. Rio de Janeiro: Instituto Socioambiental.

GRUPIONI, Denise Farjado. 2005. *Tiriyó. Povos Indígenas no Brasil: Kayapó*. ISA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tiriyó>. Data de acesso 18/07/2012.

RODRIGUES, ARYON D. 2005. “Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil”. *Ciência e Cultura*, 57 (2): 35-38. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Arodriques-2005/rodriques_2005.pdf. Data de acesso: 11.10.2011.

TURNER, Terence. 1965. *Social structure and political organization among the Northern Cayapó*. Cambridge.

_____. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica". In: *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP.

_____. 1993. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. pp. 43-66. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

VELTHEM, Lucia van. 2003. *O Belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2003.

_____. 2010. *Livro da arte gráfica Wayana e Aparai*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Iepé.

_____. 2011. Objetos importados: a incorporação entre os Wayana. In: *Indiana*, vol 12, Berlim.

VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kaiapó indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit.

_____. 2002. Povos Indígenas no Brasil: Kayapó. ISA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo>. Data de acesso 19/04/2012.

ZIMMERMAN, Barbara. 2005. "Alianças de conservação com povos indígenas da Amazônia". *Megadiversidade*, 1(1): 163-175.

Carlos Eduardo Chaves

Doutorando em Antropologia Social
Universidade Estadual de Campinas

Bolsista CAPES

Currículo Lattes

^[1] Pesquisa realizada com recursos do Conselho Nacional de Desenvolvimento e Tecnológico (CNPq)

^[2] Ver Crevaux 1883 e Coudreau 1887.

^[3] Prerrogativas herdáveis. Ver Verswijver 1992, Fisher 2000, Gordon 2003.

MUSEU, OBJETOS E OS DIFERENTES TEMPOS CONFLUENTES

Renata Montechiare

Doutoranda em Sociologia e Antropologia

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Bolsista Capes



Fachada do Museo Nacional de Antropología de Madrid. Fotos da autora

Museu, objetos e os diferentes tempos confluentes trata-se de uma síntese para pesquisa de doutorado em andamento. Resume o que parecem ser pontos centrais para compreender o que faz o *Museo Nacional de Antropología de Madrid* (MNA) apresentar-se como guardião das referências de um suposto universalismo cultural determinado por um tipo particular de museu do homem, através dos objetos que exhibe.



71

*Vista interna do museu. 1º andar: Sala de Filipinas. 2º andar: Sala de Africa.
3º andar: Sala de America*

Esta hipótese partiu das observações de campo nas salas de exposição do MNA, que atualmente se organiza classificando suas coleções em seis mostras: "America", "Africa", "Filipinas", "Regiliones Orientales", "Antropología Física", e a exposição de abertura^[1] no hall central. A princípio, o museu poderia conceitualmente parecer um "museu do outro" (L'Estoile, 2007), por apresentar apenas objetos de territórios extra-europeus, a maioria deles ex-colônias. Entretanto, apesar de não ter uma sala destinada à Europa conforme o recorte geográfico proposto, o continente está presente em dois momentos da exposição: no hall central e na coleção de antropologia física que deu origem ao museu.

Portanto, este "museu do homem" (Conklin, 2013) aparentemente se propõe a apresentar a diversidade cultural humana em suas diferenças e semelhanças. No entanto, assim como outras instituições constituídas entre as disputas coloniais do século XIX, o MNA se vê envolvido na oposição "colonial" *versus* "universal", e trabalha cotidianamente para sustentar seus posicionamentos teórico-políticos diante do crescente movimento de revisão conceitual, repatriação de patrimônios e reformulação das exposições.

A chamada "crise dos museus" surge no contexto dos museus de antropologia e etnologia especialmente em países que de alguma forma experimentaram a condição de colonizadores. Do Canadá à Austrália, os museus têm sido alvo de críticas e acusações especialmente a partir da descolonização, e as instituições europeias têm sofrido de forma bastante intensa os efeitos do recente interesse dos antropólogos, historiadores e críticos sobre suas atividades (Clifford, 1999; Hooper-Greenhill, 1989; Duarte, 1998).

Os museus espanhóis integram este ambiente não apenas quanto às críticas acadêmicas e embates diplomáticos nos pedidos de repatriação de patrimônios, mas também na pressão exercida pela presença de imigrantes de ex-colônias. Ademais, a crise financeira que o país atravessa reposiciona a instituição na defesa do papel que o museu supostamente exerce na sociedade. Comenta-se sobre a escassez de recursos para as atividades e manutenção dos espaços, além do fechamento parcial de museus, reduzindo gastos e salários de funcionários. Se o debate sobre a função social dos museus etnográficos no mundo de hoje está repleta de conflitos e acusações, lidar com as dimensões

mais pragmáticas de gestão imposta pela recessão torna o problema ainda mais desafiador.

Desde os vários aspectos da crise, que em cada país são percebidos de maneiras diferentes, os museus de antropologia em todo o mundo têm realizado grandes mudanças, desde a criação de novas instituições (*Musée du Quai Branly*), fechamento temporário para reformulação (*Royal Museum for Central Africa*), novas políticas de montagem de exposição (*Weltkulturen Museum*), circulação de coleções (*Pitt Rivers Museum*), repatriação de patrimônios (*Royal Ontario Museum*), entre outras experiências.



73

Vitrine da sala de America

No campo teórico, este recente movimento vem acompanhado de reflexões sobre a trajetória destas instituições ao longo do tempo. Os museus de antropologia atravessaram o século XX reformulando sua atuação uma vez que a própria disciplina sofreu severas transformações: da ênfase nos estudos sobre cultura material até gradualmente afastar-se do ambiente de exposição de

resultados de pesquisa através dos objetos. Destaca-se a relevância da cultura material até os anos 1920 e 1930, décadas que consolidariam a observação participante como prática dos antropólogos. A partir daí, a antropologia passa por uma forte dissociação do interesse relativo às coleções como mediadoras entre as chamadas “culturas primitivas” e suas transformações (Gonçalves, 2007), ao valor intrínseco dos objetos e à própria prática museológica. Já no início dos anos 1980, sob o novo enfoque do museu como instituição social, há uma progressiva reaproximação dos antropólogos, tomando-o como objeto de pesquisas e ainda como cruzamento de relações epistemológicas, sociais e políticas (Ibidem, 2007).

No caso específico do MNA, a última reforma museográfica (entre os anos 2004 e 2007) reorganizou as peças a partir de características culturais que proporcionassem ao visitante a comparação entre objetos, suas semelhanças, mudanças e diferenças (Blanco, 2009), embora tenham sido mantidas as divisões por continentes e critérios geográficos. Conforme apontado por Gonçalves (2007: 54), o “eterno presente” das culturas classificadas geograficamente dá às exposições um aspecto imutável, como se o que o visitante observa através da vitrine pudesse ser continuamente verificado no campo.

74



Vitrine da Sala de Africa

Apesar da reformulação, não há grandes indicações de que as mudanças ocorridas no MNA embasaram-se em debates e intercâmbios com os grupos de origem dos objetos, movimentos sociais e outros grupos, como vem ocorrendo em museus com temáticas semelhantes. Manteve-se o uso de abordagens antropológicas pouco usuais atualmente, como no caso das explicações sobre a presença de agrupamentos humanos nas regiões do planeta, escalonadas por estágios evolutivos de desenvolvimento. Sobre a revisão das concepções imperialistas do período colonial, ao contrário, o museu não apenas tenta se eximir de supostas responsabilidades atribuídas a partir de relatos históricos^[2], como também eximir a nação, representada nos textos pela Coroa Espanhola e pela Igreja Católica.

Movimentos como estes parecem bastante estranhos ao que vem sendo realizado por outros museus de antropologia, mas apresentam certa coerência se comparados com as narrativas presentes no seu correlato em Madrid, o *Museo de America*. Entre os exemplos das interpretações que este museu propõe sobre a relação da Espanha com a “America” estariam as questões sobre a escravidão durante o período colonial, chamada de “emigración africana” pela exposição permanente do *Museo de America* (González, 2007: 287). As semelhantes abordagens apresentadas, de forma mais ou menos sutis, suscitaram desde logo interesse de pesquisa.

Na contra mão de seus pares, o MNA investe no mito de origem do museu como memória de sua importância enquanto instituição social. O momento de sua fundação em 1875 por um médico evolucionista representante da vanguarda científica da época, em contraposição ao catolicismo do país (Tejada, 1992), é enfatizado em seus documentos e apresentado na exposição através da Sala de Antropologia Física. Aparentemente, o museu se reinscreve no tempo mítico acionando a presença de seu fundador através dos objetos de sua coleção inicial, como mecanismo de legitimação de sua permanência nos dias atuais.

Parece imprescindível tratar das questões coloniais, pois ainda que o museu oficialmente não discuta o tema, uma vez que desde sua fundação grande parte das regiões colonizadas pela Espanha já eram independentes, este assunto aparece como um problema. Comentava-se sobre a demanda de inclusão na

exposição de objetos originários dos países da América do Norte e outras regiões onde não houve presença espanhola como colonizadores, visando ampliar o sentido “universal” da mostra. Algo como se o museu precisasse enfatizar para o visitante que não se caracteriza como um museu “colonial”. É possível que o MNA enfrente esse tipo de acusação em função de outros museus europeus contemporâneos a ele que tiveram suas coleções iniciadas em expedições e pesquisas em territórios colonizados nos séculos XIX e XX, o que os leva a enfrentar os recentes processos de repatriação de objetos (Borges, 2013). Por outro lado, os visitantes em Madrid manifestam seu incômodo com os aspectos “coloniais” do MNA também em função das coleções expostas serem majoritariamente originárias de territórios de ex-colônias espanholas.



Vitrine da Sala de Religiones Orientales

Assim, objetos e coleções articulam dois temas principais. O primeiro deles se refere ao mito de origem do MNA no século XIX com a figura central de seu fundador, que celebra um período bastante relevante da história do museu.

Parece haver o intuito de recuperar esta memória e inseri-la nos dias atuais para dar sentido a sua permanência enquanto instituição pertinente à sociedade. O segundo tema remete às formas como o MNA se aproxima e se distancia das questões coloniais, que irremediavelmente ressurgem.

O ponto-chave está, portanto, em conhecer a dinâmica com a qual o MNA opera. O museu parece responder à um interlocutor muito particular, diferente do que museus com perfis semelhantes dialogam. Entende-se que o diálogo nestas instituições, especialmente européias, de antropologia, construídas na segunda metade do século XIX, vem sendo travado em linhas mais críticas, democráticas e flexíveis especialmente no que se refere às narrativas que apresentam, ainda que com inúmeras resistências e disputas diplomáticas quanto às coleções.

Neste contexto europeu, observa-se também um especial tratamento dos objetos, que vêm sendo reclassificados a partir de status diferenciados. Em alguns casos de objetos exóticos a obras de arte; em outros, tomando-os como símbolos culturais importantes de terem respeitadas suas especificidades dadas por outros especialistas que não somente os antropólogos, mas também as autoridades locais (Clifford, 2013). Assim, coleções, vitrines e objetos vêm passando por experiências de montagem junto com representantes da cultura de origem da peça, valorizando não apenas o objeto mas o processo de construção de interpretações.

Entendendo que é essencialmente através dos objetos que um museu dá as pistas sobre sua visão de mundo e o papel que espera desempenhar na sociedade, o objetivo concentra-se em reconhecer nos discursos de funcionários, textos e materiais produzidos pelo museu, quais coleções exercem maior influência nas escolhas conceituais.

Outro caminho metodológico importante trata dos referenciais teóricos com os quais o museu opera, em especial a constituição da antropologia na Espanha. A história da disciplina no país atravessa ambientes conflituosos durante boa parte do século XX, momento em que a disciplina promoveu grandes transformações. Precisam ser considerados os embates no ambiente político da Guerra Civil (1936-1939) e do governo do Gal. Francisco Franco (1939-1975) na formação de intelectuais e pesquisadores, alguns deles exilados

do país durante certo período e com trajetórias bastante diversas. A pesquisa através destes materiais poderá revelar como o museu vem se alimentando conceitualmente para apresentar suas coleções ao público.

Ao que tudo indica, a pesquisa tem caminhado para compreender e localizar o *Museo Nacional de Antropología* de Madrid no contexto das discussões sobre museus de antropologia hoje, em suas relações com os povos representados. Seja pela presença de visitantes de diferentes origens nos museus, seja pelas reivindicações do pós-colonialismo, as leituras sobre o campo dos museus etnográficos e suas recentes reformulações contribui para compreender a atual dinâmica do mundo dos museus.

Referências bibliográficas

BLANCO, Javier Rodrigo del. 2009. “America en el Museo Nacional de Antropología de Madrid”. *Artigrama*, 24: 119-133. ISSN 0213-1498

BORGES, Luiz Carlos. 2013. “Relações político-culturais entre Brasil e Europa: o manto tupinambá e a questão da repatriação”. *Revista das Americas*, 5: (1-14).

CAPEL, Horacio. 2009. “La antropología española y el magisterio de Claudio Estevas Fabregat – estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas”. *Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* XIII(287): 1 - 57. ISSN: 1138-9788.

CLIFFORD, James. 1999. *Itinerários Transculturales*. Barcelona: Gedisa Editora.

_____. 2013. “Looking Several Ways”. In: *Returns – becoming indigenous in the Twenty-First Century*. London, Cambridge: Harvard University Press. pp. 213 – 260.

CONKLIN, Alice. 2013. *In the museum of man: race, anthropology and empire in France, 1850 – 1950*. New York: Cornell University Press.

DUARTE, Alice. 1998. “O museu como lugar de representação do outro”. *Antropológicas*, 2: 121 – 140.

DIAS, Nélia Susana. 1998. “The visibility of difference – nineteenth-century French anthropological collections”. In: Sharon Macdonald. *Politics of Display – museums, science, culture*. London: Routledge. pp. 31 – 45.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2007. “Coleções, museus e teorias antropológicas: reflexões sobre conhecimento etnográfico e visualidade”. In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: IPHAN - Coleção Museu, Memória e Cidadania. pp. 43 – 64.

GONZÁLEZ, Marisa; MONGE, F. 2007. “El Museo de America, modelo para armar”. *Historia y Política*, 18: 273 – 293. Disponível em: <http://www.cepc.gob.es/en/publications/journals/electronicjournals?IDR=9&IDN=647&IDA=26846>[Acessado em 15 de julho de 2013]. ISSN 1575-0361

HOOPER-GREENHILL, E., 1989. “The Museum in the Disciplinary Society”. In: S. M. Pearce (ed.), *Museum Studies in Material Culture*. Londres: Leicester University Press. pp. 61 – 72.

L’ESTOILE, B. 2007. “À qui appartiennent les objets des Autres? Un patrimoine disputé”. In: *Le Goût des autres: de l’exposition colonial aux arts premiers*. Paris, Flammarion. pp. 323 – 367.

TEJADA, Pilar Romero. 1992. *Um templo a la ciência – Historia Del Museo Nacional de Etnologia*. Madrid: Ministério de Cultura – Dirección General de Bellas Artes y Archivos.

Renata Montechiare

Doutoranda em Sociologia e Antropologia

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Bolsa Capes

Currículo Lattes

rmontechiare@gmail.com

[1] Trata-se de uma exposição de fotografias que pretende representar todos os continentes e a diversidade humana.

[2] Os textos e materiais informativos da Sala de America, por exemplo, trazem inscrições que posicionam o museu na defesa contra possíveis acusações relativas ao papel desempenhado pela Espanha em relação à America Latina durante o período colonial.

A GUERRA DOS MUNDOS

reflexões epistemológicas por uma etnografia da situação
colonial

Filippe Da Silva Guimarães

Mestrando em Antropologia Social

Universidade Federal de Pelotas

Bolsista Capes



Artesanatos Mayas de Cooperativa de Mulheres Quiché, feitos de caule de bananeira e palha de milho, Lago Izabal, Guatemala. Fotografia do Autor, 2010.

Neste texto, proponho reconstruir em termos de uma trajetória epistemológica minha problematização de um objeto antropológico até a qualificação de minha dissertação de mestrado em Antropologia pelo PPGAnt-UFPEL. Ao propor um projeto inicialmente intitulado *O Milho Como Agência Nas Histórias Sociais De Nossamérica* não tinha claro qual era meu objeto de pesquisa, meus objetivos e qual a metodologia deveria seguir para fazer uma etnografia histórica e textual. Como interesse específico, fui atrás de etnografias, mitologias, folclores e literaturas que traziam narrativas e rituais onde o milho — dotado de humanidade — seria em certos contextos um eu-humano dotado de ação e intencionalidades para o mundo ameríndio.

Pensar o conceito de agência era trazer a ideia de *afinidade*^[1] de Felix Guatarri e Gilles Deleuze (1992). Queria estudar os alimentos sagrados e originários de distintos povos ameríndios e para além de uma etnografia clássica com um grupo étnico específico.

Escolhi o *Milho*, em sua agência e por afinidade, como objeto antropológico e material e, ao mesmo tempo, como sujeito que me permitia refletir sobre as distintas versões das relações entre seres e mundos — humanos, plantas, animais e deidades. As redes de explicações sociotécnicas de Bruno Latour (2000) ajudaram-me a relacionar as múltiplas versões de construção dos conhecimentos e, principalmente, da história social e de dominação dos devires das minorias pelo ocidente e suas ciências.

A partir de algumas etnografias sobre distintos povos ameríndios que não se conectavam nem por troncos lingüísticos, nem por territórios tomei os *Mitos* que continham o *Milho* como narrativas que me indicavam origens e devires, que estabeleciam trocas simétricas e assimétricas entre seres e mundos e como meus interlocutores de campo.

Em termos historiográficos e na acepção levi Straussiana do termo, estes *Mitos* que continham o *Milho*, e tomados enquanto narrativas que remetem a um imaginário coletivo e virtual me permitiam observar como as variações constituídas a partir dos sistemas mitológicos se contraem e se atualizam através dos acontecimentos da história oficial, ocidental e colonizadora. Desta forma, as narrativas, como folclore, história e literatura

foram encaradas como reconfigurações discursivas em relação aos extratos mitológicos e a partir da manipulação das histórias orais e escritas realizadas pelos narradores e seus interlocutores (Gallois, 1993; Goody, 2012).

Pensar em termos de agências coletivas de enunciação (Deleuze e Guatarri, 1990) era refletir como as diferenças — entre folclores, literaturas, mitos, histórias, grupos e sociedades — se apresentavam contidas umas das outras, ao mesmo tempo que me permitia situar a ideia antropológica de unidade na diversidade (Goldman, 1999).

Também tinha claro que queria inserir minhas próprias experiências e dicotomias de pesquisador antropológico diaspórico e deslocado como proposto no debate decolonial (Grosfroguel e Mignolo, 2008; Quijano, 2005) ao retomar o conceito de Nossamérica, do panamericanista cubano José Martí (1895), no lugar de América Latina e o de situação colonial^[2].

83

Influenciado pelas leituras pós-estruturalistas e decoloniais me aproximei das *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss. Inicialmente, fiquei sensibilizado pelo que chamei naquele momento de guerra pela origem do milho. Desde o ponto de vista da mitologia estruturalista, as discursividades e narratividades de paleontogeneticistas, arqueólogos, antropólogos, engenheiros agrônomos, historiadores, literaturas nacionais, esotéricos e distintos povos ameríndios negociavam diferentes versões sobre a origem do que é um alimento sagrado para muitos simetrizado pelo que é a maior *comodity* agrícola do capitalismo para outros tantos.

Segui a leitura de Lévi-Strauss em intensidade. Ou seja, me propus a ler as *Mitológicas* a partir do espectro e do paradigma pós-estruturalista, como suscitado por Eduardo Viveiros de Castro em seu livro chamado *Metafísicas Canibales* (2010), onde o autor rende homenagens à Gilles Deleuze e Félix Guatarri. Percebi naquele momento que não se tratava de uma guerra de origens, e sim uma guerra de visões de mundo, o que vim a analisar como uma

guerra dos mundos, de suas fronteiras, de devires, de modos de ser, de viver e de se sentir pertencido a um mundo, a um corpo, a um coletivo específico.

Tomado pelo pensamento de Claude Lévi-Strauss, principalmente de *O Cru e O Cozido* (2004 [1964]), comecei a fazer análises comparativas do que chamei de mitos ameríndios e ocidentais que traziam a origem do milho na construção de suas narrativas. Queria observar como o autor antecipava alguns *insights* pós-estruturalistas ao mesmo tempo em que se mantinha fiel à ideia de uma antropologia estrutural. Além de observar como as conceituações de Claude Lévi-Strauss nos permitiriam pensar esse milho como índice de mudança social e como subjetivações múltiplas de indivíduos e povos ameríndios em nossamérica diante da situação colonial.

Utilizar o conceito de *agências coletivas de enunciação* (Deleuze e Guatarri, 1990) inicialmente serviu para encarar os diversos símbolos e as teorias a respeito de um objeto — o milho — em suas transversalidades mitológicas, históricas e cognitivas, ou melhor, em suas redes de explicações sociotécnicas (Latour, 2000: 310).

Para tanto, o eu-antropólogo e o milho objeto - ou o outro-nativo - foram tratados em um jogo de articulações a partir das interrelações entre os sujeitos enraizados em suas intencionalidades discursivas sobre a origem do milho. O esforço da observação se voltou para as formas de ver e tratar o outro — entenda-se, o milho-objeto — a partir das relações criadas com as explicações sobre origem e papel do milho enquanto outro-nativo para antropólogos, nativos, sujeitos e objetos (Escobar e Lins Ribeiro, 2008).

Para Bruno Latour (2000: 309-312), a ciência ocidental, ao separar natureza e cultura, coloca as racionalidades e as causalidades da natureza e, logo, as visões de mundo exteriores ao homem moderno como irracionais. Ao fazer isto, a metafísica ocidental desconsidera o contexto e o sistema cosmopolítico³¹ de cada uma destas visões de mundo. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (2010: 20), “la metafísica occidental es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos [e de como se estabelece] los grandes divisores de la antropología” - como nós e eles, primitivo e civilizado, tradicional e moderno, e natureza e cultura.

Desta maneira, a guerra dos mundos me parecia a forma através da qual distintos grupos envolvidos na negociação da origem do milho buscavam bloquear as informações na transversalidade da história através da manipulação da mitologia e da etno-história de cada fator utilizado pelos vários grupos para explicar em termos de uma via reta da razão distintas racionalidades e depois o seu oposto. As diferenças estruturais entre cosmopolíticas, encaradas a partir das redes de explicações sociotécnicas latourianas, permitiam-me relacionar como distintos grupos e atores negociavam o que entendiam como debilidades das causas da natureza para efetuar as distorções de outras narrativas que traziam outros conhecimentos para além de certas crenças, e que demonstravam que as regras de certas cosmologias foram infringidas^[4].

Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio como teoria e metodologia, em termos mitológicos e etnográficos, permitia-me comparar e fazer analogias às redes de explicações sociotécnicas e históricas, e logo perceber o milho enquanto subjetividade humana para distintos grupos ameríndios e diante do que chamei situação colonial.

“A guerra dos mundos enquanto pano de fundo agonístico e etiológico da cosmopraxis indígena trazia a ideia de um contexto no qual um sujeito humano é capturado por outro ponto de vista, cosmologicamente dominante, no qual se torna o ‘tu’ de uma perspectiva não-humana” (Viveiros de Castro, 2011: 19).

E pensando a sobrenatureza enquanto a forma de enquadrarmos o que seria o outro como sujeito para a antropologia, implicava pensar as “obviações” de um eu-humano diante das relações com outros seres, objetos e mundos enquanto um tu não humano, uma segunda pessoa, no caso o outro-antropológico (Wagner, 2010).

Claude Lévi-Strauss falava-nos que a partir de diferentes versões de um mesmo mito se permite a formação de conjuntos paradigmáticos que se inter-relacionam, evidenciando a importância do conceito de grupos de transformações para pensar a análise estrutural e mitológica desde a antropologia (Lévi-Strauss, 2004 [1964]).

O estruturalismo, nesta via, podia ser encarado, então, como não formalista, ignorando qualquer distinção ontológica entre forma e conteúdo, ainda que os diferenciara metodologicamente (Bannagia, 2011).

A mitologia, portanto, não estudaria de modo privilegiado propriamente os mitos, mas as transformações entre os mitos, e “é a própria ideia de transformação que permite entender aquilo que conta como um mito” (Viveiros de Castro, 2008: 19). Neste momento da pesquisa observava que através dos mitos era possível imaginar torções outras e trazer para um modelo de análise feixes de transformações, como tem sido o milho para mim nesta dissertação e como foi o rito de iniciação dos meninos à vida adulta para os Bororo nas Mitológicas.

Pensar o milho como agente coletivo de enunciação, como índice para pensarmos a mudança social significava, diante do que vim chamando de situação colonial, refletir em termos de fluxos, segmentaridades e micropolíticas^[5] as distintas relações sociais e políticas entre seres e mundos.

Por fim, compreendi que buscava observar as formas como os grupos relacionam o “duplo interesse das tradições em um movimento de conter e (re)existir e que se situa no interior das tradições através dos mitos” (Hall, 2011 [2003]: 232-3).

Acredito por conseguinte, que o objeto de pesquisa de minha dissertação de mestrado é as relações cosmopolíticas de distintos grupos ameríndios diante da situação colonial. A metodologia etnográfica que me aporta em campo e na construção do texto antropológico é o deslocamento entre minha voz obviante de antropólogo ocidental — como disse Roy Wagner (2010) — e as novas formas de pensarmos a nossamérica, através de narratividades e discursividades dos sujeitos situados em múltiplas e distintas experiencialidades diante dos fatos e dados textuais, históricos, folclóricos, etno-históricos e mitológicos. Como clamado pelos zapatistas do Comité Clandestino Revolucionario Indígena em 2 de janeiro de 1996:

"El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus

lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanezca a todos".

Referências bibliográficas

ABREU FILHO, Ovídio de. 2008. "Deleuze e a arte: o caso da literatura". *Lugar Comum (UFRJ)*, 23-24: 200-209.

BANAGGIA. Gabriel. 2011. "Luz Baixa Sob Neblina: Por Uma Antropologia Das Oscilações Em Claude Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia - USP*, 54(1): 353-377.

DELEUZE, Gilles. 1990. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. 1992. *Mil Platôs. Vol 1; 2 e 4*. Rio de Janeiro: Editora 34.

ESCOBAR, Arturo; RIBEIRO, Gustavo Lins. 2008. *Antropologías del mundo: Transformaciones Disciplinarias Dentro De Sistemas De Poder*. Popayan: Enviñon Editores.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1993. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.

GOODY, Jack. *O Mito, o Ritual e o Oral*. 2012. Petrópolis: Editora Vozes.

GOLDMAN, Márcio. 1999. "Como Se Faz Um Grande Divisor" e "Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas e Outras Questões". In: *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

GROSGOUEL, Ramón et MIGNOLO, Walter. 2008. *Intervenciones (Des)Coloniales: Una Breve Introducción*. Bogotá: Tabula Rasa.

HALL, Stuart. 2003 [2011]. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG Editora.

LATOUR, Bruno. 2000. *Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora UNESp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 [1964]. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

QUIJANO, Aníbal. 2005. “Dom Quixote E Os Moinhos De Vento Na América Latina”. *Revista Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*, 19(55): 9-30, set.-dez.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. “Dossiê Clastres: O Medo Dos Outros”. *Revista de Antropologia*, 54(2).

_____. 2010. *Metafísicas Canibales*. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores.

_____. 2008. “Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo”. *Tempo Brasileiro*, 175: 5-31.

_____. 2010. *Antropologia, Imaginação e Interdisciplinaridades*—Palestra conferida por Viveiros de Castro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ry1ykrRVqYk>. Acessado em 10/10/2014.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

RESTREPO, Eduardo. 2014. “Interculturalid en Cuéstion: Cierramentos y Potencialidades”. *Revista Ámbito de Encuentros*, 7(1): 9-30.

SUTZAM, Renato. 2005. *O profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens*. Tese Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

Filippe Da Silva Guimarães

Mestrando em Antropologia Social

Universidade Federal de Pelotas

Bolsista Capes

Currículo Lattes

[1]A afinidade, e não a identidade entre problemas, talvez seja um critério para compreender a seleção dos filósofos, artistas e cientistas que penetram a obra de Deleuze. A afinidade não suprime as diferenças entre os problemas, ao contrário, ela afirma as diferenças que relaciona.

[O milho como] elemento de afinidade, nesse bloco em devir, não pode ocupar uma posição meta situada ou reflexiva: se o movimento dificulta que o pensamento estacione numa posição reflexiva é porque o impele a um exercício superior que o torna criativo (Abreu, 2008: 204).

[2]O movimento teórico do que atualmente é denominado como *Gira Decolonial* se frutificou a partir dos estudos sobre relações de poder, micropolíticas e subalternidades nos anos de 1980 agregados às ideias dos Estudos Pós-Coloniais dos anos 1990 pelos projetos de problematização das colonialidades de poder e de saber desde alguns paradigmas que ficaram conhecidos, a partir de Boaventura Souza Santos, como *epistemologias do sul*. A polissemia do termo pós-colonial nas ciências sociais pode ser entendida a partir das ambivalências geradas pela dualidade modernidade/colonialidade e que trarei aqui como a *situação colonial*. Para dar conta destas implicações e da situação colonial Georges Balandier (1993) propõe partirmos da totalidade dos processos coloniais. O autor nos permite pensar as relações de dominação e submissão, bem como de desfiguração política e de formas de nacionalismos através das tensões e conflitos de grupos e classes em uma abordagem sistêmica que tenha ênfase nas análises sociais e culturais das relações coloniais. Ao ressaltar as bases raciais das sociedades plurais e os quadros políticos hegemônicos e seus conseqüentes antagonismos, sugere a possibilidade de pensar a descolonização através dos nacionalismos étnicos através de uma análise das múltiplas dimensões e das mudanças das dinâmicas políticas e culturais, tal qual das análises das mudanças e transformações de um sistema global-local.

[3]“(...) a noção de política” dificilmente dissociada da de “natureza” e, nesse sentido, qualquer “política dos homens”, aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa “política cósmica” ou “cosmopolítica”, noção que Latour de sua parte toma de Isabelle Stengers (...) e na qual se integram aos coletivos humanos agentes não-humanos” (STUZMAN, 2005: 24).

[4] Pelo espaço de comunicação proposto aqui não trarei dados etnográficos e apenas a discussão epistemológica e metodológica sobre a construção de meu objeto de pesquisa.

[5]Ver Deleuze e Guattari, 1994, volumes 2 e 4.

A POLÍTICA PÚBLICA QUILOMBOLA

questões analíticas e práticas na comunidade de Conceição
do Imbé

Priscila Neves da Silva

Mestranda em Políticas Sociais

Universidade Estadual do Norte Fluminense

Bolsista FAPERJ/UENF



Trecho da comunidade quilombola de Conceição do Imbé com as serras do Parque Estadual do Desengano ao fundo. Créditos: Priscila Neves da Silva.

Introdução

Conceição do Imbé é uma comunidade rural da cidade de Campos dos Goytacazes/RJ, sendo sua formação fruto da desapropriação das terras consideradas massa falida da usina de cana-de-açúcar Novo Horizonte. A referida usina faliu em 1985 deixando os trabalhadores sem emprego e com salários atrasados, o que fez com que a população desempregada que morava nas terras da usina entrasse com processo na justiça, que culminou no Programa de Assentamento (PA) Novo Horizonte, criado pelo Decreto Nº 94.128/87 (NEVES, 2004). Dessa data em diante, a população de Conceição do Imbé passou a trabalhar em seus lotes e a viver como assentados rurais. Parte dela, pertencente à PA Novo Horizonte, iniciou em 2004 o processo junto à Fundação Cultural Palmares (FCP) demandando seu reconhecimento como remanescente das comunidades dos quilombos, tendo adquirido a referente certidão em setembro de 2005.

Contudo, assim como em inúmeras comunidades do país, a segunda fase da política de reconhecimento quilombola que cabe ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) permanece estagnado para Conceição do Imbé. A comunidade em questão parece ser bem peculiar nos motivos que levam a essa estagnação do processo de titulação, pois se em outras comunidades os entraves são decorrentes de conflitos com a Marinha – como é o caso da comunidade de Marambaia – ou de brigas com fazendeiros, em Conceição do Imbé os entraves são de outra ordem, notadamente pelo fato de a comunidade já possuir o título das terras.

Assim, a pesquisa tem como objetivos: analisar a aplicabilidade da política pública de reconhecimento e titulação de terras quilombolas; investigar os entraves que impedem o processo de ser finalizado; discutir de que forma os conflitos internos (de terra, de religião e de liderança) interferem no acesso e aplicação das políticas; e que políticas a comunidade teve acesso até o momento. Para a realização desta pesquisa, os dados estão sendo coletados por meio de observação participante e de entrevistas semiestruturadas.

As informações colhidas em campo estão sendo analisadas a partir do cotejamento com bibliografia pertinente. Para pautar a pesquisa em dados

oficiais dos órgãos competentes, buscamos informações junto à FCP que é quem se encarrega da etapa da certificação das comunidades; ao INCRA que possui dados relativos à questão territorial, como o processo de titulação que será um dos pontos cruciais para o desenvolvimento da pesquisa; e buscamos também informações junto à Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que fica responsável pela gestão dos grandes programas de combate ao racismo e a valorização das culturas afrobrasileiras, como o Programa Brasil Quilombola.

Os impasses conceituais na prática do reconhecimento

Na construção da dissertação os conceitos que utilizo são o de “quilombo”, “remanescentes das comunidades dos quilombos” e “comunidade” para compreender a emergência desse sujeito de direito através da Constituição Federal de 1988. Os autores que auxiliam na compreensão desse sujeito são Leite (2000), Arruti (2009), e O’Dwyer (2009). Na compreensão do que vem a ser comunidade utilizo Zygmunt Bauman e Tim May (2011) e Lifschitz (2011). Quando no título me refiro a questões analíticas e práticas do reconhecimento quilombola, pretendo levantar um questionamento sobre as implicações práticas que o conceito empregado pode trazer para a efetivação da própria política. Dito de outro modo, se tomamos a classificação de um grupo como *comunidade*, caberia nos perguntarmos em que medida a concepção desse conceito pode nos falar tanto quanto a prática dos sujeitos. Portanto, sugiro que um dos entraves para a efetivação da política de reconhecimento quilombola parte de questões conceituais e principalmente dos conceitos *comunidade* e *quilombo*.

Segundo Bauman e May (2011), “pode ser chamado de comunidade um grupo de pessoas não claramente definidas, nem circunscritas, mas que concordem com algo que outras rejeitem e que, com base nessa crença, atestem alguma autoridade” (Bauman e May, 2011:75). Esse parece ser o princípio base para se ter uma comunidade, uma peculiaridade que as distingue das outras, porém, os autores destacam que a comunidade “não existe mais, e seu momento passou” (ibidem: 76). Nesse sentido, ao cunhar o conceito de *neocomunidade*, Lifschitz (2011) defende que “o conceito de

neocomunidades tenta dar conta destes processos de reconstrução de comunidades tradicionais na contemporaneidade” (Lifschitz, 2011:87). Desse modo, o autor considera que há um retorno das comunidades, também a partir da experiência de campo com comunidades quilombolas do norte fluminense. Sendo assim, ele considera que:

“como uma *bricolage* entre memórias locais e dispositivos modernos, as neocomunidades são espaços de co-produção do patrimônio cultural comunitário e étnico, em que não está ausente a dimensão midiática.” (ibidem: 94)

O autor destaca também que existem repertórios culturais muito diversos nas neocomunidades que são “recriados”, mas que a característica comum entre eles é a utilização de “meios modernos a serviço da tradição” (LIFSCHITZ, 2011:95).

Considerações do campo em Conceição do Imbé

Os dados recolhidos durante o trabalho de campo na comunidade quilombola de Conceição do Imbé confirmam as constatações de autores como Lifschitz (2008), Ribeiro (2011) e Teixeira e Silva (2011), de que a população é em grande parte pertencente às religiões cristãs, principalmente da Igreja Católica e da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Esses moradores negam o envolvimento com manifestações culturais afrobrasileiras, alegando que essas práticas são pecaminosas e associadas à invocação do mal. De acordo com os pesquisadores da Superintendência de Igualdade Racial de Campos dos Goytacazes, foram feitas algumas iniciativas de “inclusão” da cultura afrobrasileira em Conceição do Imbé, por meio de apresentações de capoeira, mas a comunidade não se sentiu à vontade com a iniciativa. Por parte da superintendência municipal, os projetos continuaram por um tempo, só que sem a conotação afrodescendente, passando a organizar momentos recreativos para as crianças, além do Projeto Cine Zumbi, que levava a apresentação de filmes para Conceição do Imbé e demais comunidades quilombolas do município.

Alguns moradores se sentem reticentes em se declararem como quilombolas, pois possuem visão pejorativa quanto ao termo. De acordo com as entrevistas realizadas, muitas pessoas da comunidade consideram que “ser quilombola” é uma coisa ruim, pois a visão que tem sobre quilombola é aquela de escravos fugidos. Dessa maneira, acreditam que sendo considerados quilombolas e se autodeclarando quilombolas terão que passar pelos mesmos sofrimentos que os escravos passaram e que terão que morar em casa de pau-a-pique, cozinhar em fogão de lenha e passar por todo tipo de privação.

Do ponto de vista do acesso a políticas públicas, não houve muitos avanços. O que a comunidade possui hoje de infraestrutura foi conseguido como comunidade rural e um pouco sob a identidade de assentados rurais. Há na comunidade um trecho de asfalto, uma creche, uma escola, um posto de saúde, água encanada sem tratamento e não existe rede de esgoto. O que a comunidade conseguiu sob a identidade de remanescentes dos quilombos foi um ônibus escolar que leva os alunos para cursar o Ensino Fundamental II em uma escola fora da comunidade^[1]. A comunidade também conta com um projeto de mitigação ambiental da Shell que sob a consultoria pedagógica da Kaniski oferece cursos técnicos para a população. A comunidade aguarda hoje a concretização do Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR) que deverá iniciar em 2015.

A comunidade quilombola de Conceição do Imbé por ter perpassado uma trajetória histórica de assentamento rural faz com que sua dinâmica territorial seja pautada em títulos individuais de terras. Esse fato parece dificultar a compreensão da dinâmica a partir do título coletivo por parte da comunidade. Esse elemento demonstra ser um impeditivo para a finalização do processo da política de reconhecimento quilombola com a emissão do título da terra de caráter coletivo, pois a comunidade teme que vire, em termos próprios, uma “bagunça”. Esse parece ser um impasse que permeia um conflito interno da comunidade atrelado também a conflitos como a desunião entre os moradores, diferença de credo religioso e pelo conflito de lideranças locais.



Trecho da comunidade que demonstra a divisão das terras com cercas e muros. Créditos: Priscila Neves da Silva.

Uma vez que é possível observar conflitos internos na comunidade retomo a ideia de que muitos dos entraves que são impeditivos para a finalização do processo de reconhecimento quilombola são provenientes dos impasses de cunho conceitual encontrados nos textos legais que regem o reconhecimento quilombola. Nesse sentido, os órgãos competentes para reconhecer e titular as comunidades quilombolas, pautados em uma “fórmula” do venha a ser *remanescente das comunidades dos quilombos*, necessitariam repensar e considerar que dentro dessa identidade há uma infinidade de outras identidades, como a de assentados e a de evangélicos. Dentro desse aspecto este texto tratou de expor o esboço de uma dissertação que busca problematizar a questão da estagnação do processo de reconhecimento quilombola partindo de impasses conceituais nos aparatos legais, de conflitos internos e da não

adequação das comunidades a alguns critérios do processo de certificação e titulação. Buscou-se levantar questões que necessitam ser discutidas para que a disparidade entre o número de comunidades certificadas pela FCP e comunidades com terras tituladas pelo INCRA não seja tão acentuada e assim possamos dar um passo importante para que as comunidades quilombolas tenham acesso a uma política pública efetiva e eficaz.

Referências bibliográficas:

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 2009. “Quilombos”. *Revista Jangwa Pana*, 8: 102-121.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. 2008. “Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos” In: Livio Sansone, Osmundo Araújo Pinho (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA: EDUFBA.

LEITE, Ilka Boaventura. 2000. “Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. *Etnográfica*, 4(2): 333-354.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. 2008. “Percursos de uma neocomunidade quilombola: entre a “modernidade” afro e a “tradição” pentecostal”. *Afro-Ásia*, 37: 153-173.

NEVES, Delma Pessanha. 2004. *Do Imbé: Novos Horizontes: Processo de construção de um assentamento rural*. Niterói: Intertexto.

O’ Dwyer. 2009. “Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a antropologia”. *Fronteiras*, Dourados, MS, 11(19): 165-178, jan./jun.

RIBEIRO, Yolanda Gaffrée. 2001. *Os limites da reforma agrária e as fronteiras religiosas: os dilemas dos remanescentes de quilombos do Imbé*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política – UENF.

TEIXEIRA, Lauriana Jovenço; SILVA, Priscila Neves. 2011. *Conceição do Imbé: da Cultura Quilombola à Extinção das Memórias*. Monografia de graduação, Licenciatura em Geografia – IFF/Campos dos Goytacazes.

Priscila Neves da Silva

Mestranda em Políticas Sociais

Universidade Estadual do Norte Fluminense

Bolsista FAPERJ/UENF

cissa_pri@yahoo.com.br

[Currículo Lattes](#)

^[1] Os alunos do Ensino Médio vão por conta própria no ônibus de linha comum para o centro da cidade.

RESSIGNIFICAÇÃO TERRITORIAL E
MINERAÇÃO EM GRANDE ESCALA EM UMA
COMUNIDADE AFROCOLOMBIANA

Germán Moriones

Mestrando em Antropologia Social
Universidade Estadual de Campinas

Problemática

Este projeto tem o objetivo de estudar a disputa territorial entre a comunidade afrocolombiana de La Toma, que vive da mineração tradicional do ouro, e o Estado colombiano, que concedeu a uma empresa transnacional o direito de exploração industrial de larga escala do território ancestral da comunidade (Rojas et al., 2013). La Toma, localizada no sudoeste colombiano, tem sua origem em um processo de ocupação mineira iniciada em 1634, mas a concessão estatal à empresa transnacional, realizada no ano 2007, não respeitou os direitos étnicos e territoriais reconhecidos às comunidades negras a partir da Constituição Política da Colômbia de 1991, especialmente o direito à consulta previa. Tendo em vista os estudos antropológicos sobre comunidades negras desenvolvidos desde a década de 1950 na Colômbia, assim como a perspectiva teórica da ‘ecologia política’, pretendemos analisar a dinâmica territorial da comunidade de La Toma, desde suas práticas de gestão tradicionais até as suas estratégias de resistência diante do conflito recentemente instaurado, por meio do qual o território vai se carregando de novos significados e novas valorações.

99

Referencial teórico

Partindo dum contexto nacional sobre a problemática da mineração em territórios étnicos a partir da instauração do “novo” Código de Minas da Colômbia (2001), identificarmos um conflito que denominamos socioambiental, que abrange uma disputa pelo território (Bebbington, 2007), conceito que se encontra dentro do marco analítico da ecologia política, entendida esta última como

el estudio de prácticas y representaciones (incluyendo diferentes sistemas de conocimientos y dispositivos topológicos), a través de los cuales diversos actores políticos actuantes en iguales o distintas escalas (local, regional, nacional, global) se hacen presentes, con efectos pertinentes y con variables grados de legitimidad, colaboración y/o conflicto, en la constitución de territorios y en la gestión de sus dotaciones de recursos naturales (Alimonda, 2011: 46).

Portanto, nossa proposta tem como objetivo evidenciar como a partir do conflito socioambiental gerado pela entrega duma concessão para exploração mineira de ouro a um particular vinculado com uma transnacional no território da comunidade de La Toma, se produz o fortalecimento organizativo e uma maior apropriação e reconhecimento do território, o qual no percurso destes processos de luta e mobilização vai adquirindo novos significados e valorações, processos dirigidos à defesa territorial e contra o avanço das políticas de “acumulação por desapropriação” (Harvey, 2004).



100

Corregimiento de La Toma (Rojas et al., 2013)

Partindo desta primeira consideração, o conceito de território é uns dos eixos centrais da nossa pesquisa porque é o que agencia e mobiliza as pessoas de La Toma. Assim sendo, em uma primeira definição, entendemos o território como uma construção sociocultural onde tem lugar práticas sociais, políticas e econômicas com noções, interesses e atitudes territoriais diferentes, constituídas pelos seres humanos na sua luta pela sobrevivência material e na construção e afirmação identitária (Nates, 2010; Pantoja, 2011). Isso nos leva a conceber o território não somente como um espaço funcional (material) ou um

espaço simbólico (sem referência alguma a um espaço material), mas como produto da interação das duas dimensões, ligadas com as relações de poder exercidas ali constantemente pela procura da dominação ou influência sobre o mesmo (Haesbaert, 2009; Saquet, 2009; Sousa, 2009).

Nos movimentos socioambientais se reativa uma linguagem de valoração com relação à territorialidade, entendida como as identidades culturais que são mobilizadas pelo sentido de pertença ao território (Zambrano, 2001), gerando uma “tensão de territorialidades”, onde por um lado encontramos ao Estado e as multinacionais com uma concepção binária do território (território eficiente ou território esvaziável)^[1], por outro lado estão os movimentos socioambientais brigando pela permanência e soberania sobre os seus atuais territórios.

Desta perspectiva, podemos entender os movimentos socioambientais a partir da noção de territorialização proposta por Oliveira (1998) como complementos aos processos de produção de etnicidade, definida como um processo de reorganização social das comunidades étnicas que implica, segundo o autor: “1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (idem: 55). Esta noção de territorialização nos permite, portanto,

descrever o conjunto de procedimentos e efeitos por meio dos quais um ‘objeto político-administrativo’ (como são as comunidades negras na Colômbia) convertem-se em uma comunidade organizada, unificada por meio de uma identidade própria, por uma série de mecanismos que decidem sobre a representação, assim como por uma série de reestruturações das suas formas culturais (Arruti, 2005: 41).

E, mais concretamente para a nossa pesquisa, esta noção nos permitiria entender como, no conjunto destes aspectos enquadrados no contexto do conflito referenciado, configura-se um território como eixo central da luta pela ‘sobrevivência’ cultural.

Metodologia e considerações sobre o campo

Para alcançar os objetivos propostos será necessário diferenciar dois momentos durante o desenvolvimento da pesquisa. Num primeiro, pretende-se adiantar uma revisão bibliográfica sobre os trabalhos etnográficos e discussões dadas sobre as comunidades afrocolombianas, especialmente os produzidos durante os últimos 20 anos posterior à reforma constitucional de 1991, que tem se enquadrado para a problematização dos direitos territoriais e o avanço das políticas neoliberais que ameaçam os processos de territorialização adiantados desde essa mesma década. Além disso, aproveitando nossa estadia no Brasil pretende-se fazer uma aproximação ao processo de reconhecimento étnico-territorial das comunidades remanescentes de quilombolas, iniciado neste país formalmente desde a Constituição Política de 1988, permitindo-nos estabelecer conexões e pontos de encontro entre processos em contextos similares de reconhecimento e desapropriação.

Num segundo momento, utilizando o método etnográfico será feito trabalho de campo na comunidade afrodescendente de La Toma, a qual se encontra dividida em 6 veredas (Gelima, Yolombó, Dos Aguas, El Porvenir, La Toma y EL Hato-Santa Marta). Apesar de ser um território extenso, nosso trabalho estará mais vinculado com os processos organizativos e de mobilização que tem se conformado desde a década de 1980, mas tem se consolidado desde 1994 com a criação do *Consejo Comunitario*^[2] La Toma.

Portanto, este momento será igualmente realizado em dois níveis. Um deles terá como foco o discurso e a atuação das lideranças sobre a importância da mineração como uma atividade cultural que define ou reconfigura o território. Neste nível da pesquisa, as entrevistas e o acompanhamento das atividades que as lideranças do *Consejo Comunitario* tenham com as instituições governamentais, ambientais, sociais e judiciais no contexto do conflito pelo território, serão aquelas que nos permitam estabelecer uma aproximação do significado que desde o processo organizativo comunitário se dá para o território, contrastando-o com o discurso apresentado pelo governo e as políticas neoliberais que se agenciam desde lá.

Finalmente, num segundo nível, o momento do trabalho de campo estará enfocado para a cotidianidade da prática de mineração artesanal desenvolvida pelos habitantes da comunidade de La Toma, e como a partir desta se significa o território tanto como espaço econômico, quanto espaço de relações sociais e culturais que dão sentido às formas de ocupação do lugar. Neste nível a observação participante das práticas espaciais das comunidades será a ferramenta utilizada para dar conta no possível destas dinâmicas cotidianas.

Referências bibliográficas

ALIMONDA, Héctor. 2011. “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latino-americana”. In: Héctor Alimonda (Org.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Ecuador: CLACSO. pp. 21 – 58.

ARRUTI, José Mauricio. 2005. “Introdução”. In: *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola*. EDUCS-ANPOCS. pp. 25 – 48.

BEBBINGTON, Anthony. 2007. *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Una ecología política de transformaciones territoriales. Lima: IEP/Cepes.

HARVEY, David. 2004. “El nuevo imperialismo”: Acumulación por desposesión. *Socialist Register*, 99 – 129.

HAESBAERT, Rogério. 2009. “Dilema de conceitos: espaço, território e contenção territorial”. In: Saquet, Marco e Sposito, Eliseu (Orgs.), *Territórios y territorialidades*. Teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular. pp. 95 – 120.

NATES, Béatriz. 2010. “Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de território”. *Revista Co-herencia*, 8(14): 209-229.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana* 4(1): 47-77.

PANTOJA, Rosita. 2012. “Guapi: actores, territorio y conflicto. Formas simbólicas de construcción espacial 1991–2007”. In: Elizabeth Tabarez (Org.), *Voces, perspectivas y miradas del pacífico*. Popayán: Universidad del Cauca. pp. 655 – 658.

ROJAS, Axel et al. 2013. *La toma. Historias de territorio, resistencia y autonomía en la cuenca alta del río Cauca*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

SAQUET, Marco. 2009. “Por uma abordagem territorial”. In: Saquet, Marco e Sposito, Eliseu (Orgs.), *Territórios y territorialidades*. Teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular. pp.73 – 94.

SOUSA, Marcelo López de. 2009. ““Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental”. In: Saquet, Marco e Sposito, Eliseu (Orgs.), *Territórios y territorialidades*. Teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular. pp. 57 – 72.

SVAMPA, Maristella. 2009. “La disputa por el desarrollo: conflictos socioambientales, territorios y lenguajes de valoración”. In: Echave, José; Hoetmer, Raphael y Palacios Mario (Orgs.), *Minería y territorio en el Perú*. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempo de la globalización. Lima. pp. 33-61.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. 2001. “Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural”. In: Beatriz Nates (Org.), *Territorio y cultura*. Territorios de conflicto y cambio sociocultural. Manizales: Universidad de Caldas, Departamento de Antropología y Sociología.

Germán Moriones

Mestrando em Antropologia Social
Universidade Estadual de Campinas

[Currículo Lattes](#)
germorio@gmail.com

[1] Os territórios eficientes medem-se pela taxa de rentabilidade que pode gerar a exploração dos seus recursos naturais; por outro lado os territórios esvaziáveis referem-se àqueles que não tem objetos ou artefatos valiosos do ponto de vista social e econômico e que, portanto, são susceptíveis de ser “sacrificáveis” (Svampa, 2009).

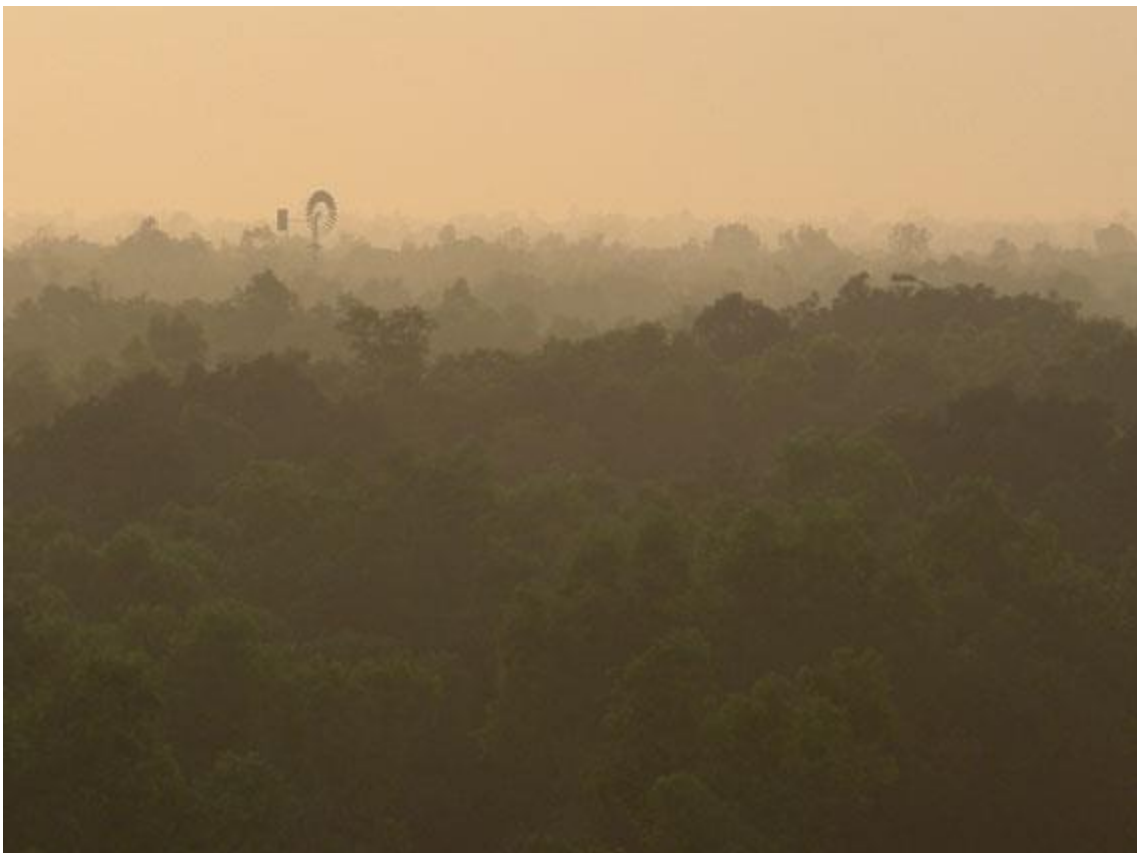
[2]Um *Consejo Comunitario* foi a ferramenta legislativa outorgada às comunidades negras por médio do artigo 3º do decreto 1745 de 1995 que regulamentou a Lei 70 de 1993, que tem a capacidade de exercer como máxima autoridade de administração interna dentro da terra das comunidades negras, de acordo como os mandatos constitucionais e legais que o regem.

AUROVILLE

aire de recherche, ère de la quête du sens

Marie Horassius

Doctorante en Anthropologie
École des Hautes Études en Sciences Sociales



La photographie illustre Auroville aujourd'hui. On observe l'éolienne du puits de Fertile camouflée par la végétation. Source: <http://www.auroville.org>.

Nouveaux débats...

L'anthropologie est une science récente et éminemment contemporaine. À son origine, elle étudiait des cultures et des peuples délimités et inscrits dans un espace spécifique. Les chercheurs, à l'heure actuelle, sont confrontés à de nouveaux sujets et de nouvelles pratiques qui doivent aussi être analysés par le regard anthropologique. Ainsi ai-je choisi le sujet d'Auroville : « communauté internationale » située en Inde du Sud (Tamil Nadu). Ce terrain me semblait être représentatif des enjeux contemporains face auxquels l'anthropologie et la recherche font front aujourd'hui. Ce champ de recherche est une science inscrite dans le monde et selon nous, engagée dans les grandes réflexions sociales. À quoi peut servir l'anthropologie si elle refuse aujourd'hui d'étudier le monde qui l'entoure et d'entrer dans les nouveaux débats ?

Auroville est camouflée par une intense végétation tropicale de 80 millions d'espèces végétales, que les résidents ont eux-mêmes replantés[1]. Lors de son inauguration la ville était avant tout désertique.

107



Auroville dans les années 70, arrivée des « pionniers » en bus.

Source : <http://www.auroville.org>

L'état indien a confié à la « Mère »[2], son ashram[3] et une poignée de jeunes idéalistes, un terrain de 25km², pour qu'ils y vivent et y construisent la

« ville de l'Aurore », la « ville d'Aurobindo », communauté du futur. Aujourd'hui Auroville s'étend sur 19,63km²

La Charte d'Auroville

Lue lors de l'inauguration en 1968

1. Auroville n'appartient à personne en particulier. Auroville appartient à toute l'humanité dans son ensemble. Mais pour séjourner à Auroville, il faut être le serviteur volontaire de la Conscience Divine.
2. Auroville sera le lieu de l'éducation perpétuelle, du progrès constant, et d'une jeunesse qui ne vieillit point.
3. Auroville veut être le pont entre le passé et l'avenir. Profitant de toutes les découvertes extérieures et intérieures, elle veut hardiment s'élancer vers les réalisations futures.
4. Auroville sera le lieu des recherches matérielles et spirituelles pour donner un corps vivant à une unité humaine concrète.

108

Bien que le gouvernement indien donne la priorité d'achat des terres d'Auroville aux aurovilliens, ceux-ci doivent les acheter, voire les racheter (jusqu'à plusieurs fois suivant les enjeux et les conflits territoriaux). Depuis 1975, Auroville est séparée de l'ashram. Le gouvernement indien après de longues années de procès, créa un acte qui fait depuis jurisprudence : « la Fondation d'Auroville » (1988 effectif en 1991). L'histoire de cet acte, de ce combat pour l'indépendance d'Auroville est très révélateur des nombreux enjeux, des soutiens et de l'idéal de la communauté. Mais nous n'aurons pas le temps d'en débattre ici, nous renverrons nos lecteurs à notre premier écrit

: *Auroville, aire de recherche, ère de la quête de sens. Ethnographie d'une utopie.* (Thèse de Master, EHESS, HORASSIUS, 2012: 72-83).

Auroville possède en moyenne 2300 habitants (dont 600 enfants). Sa population fluctue au cours de l'année et augmente graduellement depuis 45 ans (environ 2,3 % de croissance par an). Elle possède 49 nationalités différentes et cherche à créer « l'unité humaine » mais une unité « dans la diversité » pour reprendre la formule d'Aurobindo.

Auroville recherche principalement « le perfectionnement par le travail » (Karma Yoga) et le dépassement de la condition humaine dans une “union dans la diversité” » (le Yoga Intégral de Sri Aurobindo renvoie à une posture totalisante où le Yoga n'est pas qu'un exercice mais une manière « d'être au monde »).

Auroville est finalement très difficile à décrire. Elle est une ville sans l'être, une communauté où les résidents vivent dispersés en 96 'sous-communautés' (appelées aussi lieux-dits) plus ou moins résidentielles : une sorte de communalisme^[4]. Elle est utopique en son essence, mais existe quelque part, elle est *zone autonome temporaire* (Bey, 2011) mais perdure depuis 45 ans, et, est activement engagée en Inde et dans le monde. Elle est cette « union des égoïstes » (Max Stirner, 1844) portée par un idéal de fraternité. Elle est oisive et hyperactive. Surréaliste et profondément embourbée dans les conditions humaines réelles. Humaniste et réfractaire. Elle est un peu tout cela, à la fois : anarchiste, bureaucratique, humble et mégalo...

Les premiers temps sur place, on m'évoquait sans cesse qu'ici : « il y a autant d'Auroville que d'aurovilliens. » Mon premier travail fut de redonner du sens à cette maxime. Qu'est-ce qui faisait le lien entre ces gens de tous âges, de tous pays et d'origines sociales variées ? Ils avaient pour la grande majorité décidé de rester et de vivre ici, alors pourquoi ?

J'ai alors entrepris d'étudier Auroville dans sa globalité. Tout d'abord : qui sont ses fondateurs ? Quels étaient leurs idéaux, leurs pensées et leurs projets pour la ville ?

En effet, leurs propos, leur grand concept font toujours « sens et puissance » —pour reprendre une expression de George Balandier—,

aujourd'hui à Auroville. Nous avons mis en lumière trois notions qui nous semblaient primordiales à l'idéal aurovillien : l'utopie, la TAZ (*Temporary autonomous Zone*, Bey, 2011) et l'anarchie. Auroville s'est construite entre ces trois notions, tout en les englobant et en les dépassant, pour construire et réaliser un espace fondé sur une sorte d'idéologie du « chaos ordonné ». Et aujourd'hui encore, la ville est moins ordonnée par les groupes que par les projets individuels eux-mêmes. Nous reviendrons sur cette réflexion par la suite.

Pour comprendre ce terrain protéiforme, j'ai donc mis en lumière les grandes théories des fondateurs sur un syncrétisme des croyances entre l'occident et l'orient (principalement l'Inde et le néo-védantisme). Ce que l'on appelle les Nouveaux Mouvements Religieux[5] sont très représentés à Auroville. Néanmoins, ils sont concentrés sous une forme inconsistante et non-dogmatique. On parle alors ouvertement de faire son « yoga » à la place de « travailler sur soi », « d'énergie », de « force », de « communication avec les cellules » tout autant que des « lignes de forces » insinuées dans la matière, portées, entre autre, par le *Master Plan*[6]. Shiva, Krishna et Shakti sont autant présents dans les esprits que les notions de reiki, de zen, de nutrition, d'*intelligence collective* ou d'écologie.

Les notions de TAZ (zone autonome temporaire) et d'anarchie m'ont permis de comprendre ce qui était à la base du « contrat social » tacite entre les aurovilliens. La recherche d'une vie « douce et festive » (Bey, 2011) et la mise en avant de notions de responsabilité individuelle, de spiritualité humaniste et de liberté fondamentale. Ainsi, Auroville se veut un lieu dirigé vers l'avenir et « l'évolution de l'humanité », de nombreuses recherches sont entreprises pour faire avancer la « grande cause », autrement dit : de travailler pour « le divin » et le « développement supramental ».



Le Matri-Mandir. Source: <http://www.auroville.org>.

111

Les frontières qui séparent créativité et irrationnel sont poreuses à Auroville. Il y a ainsi des ingénieurs, des chercheurs, des psychologues, des cuisiniers, des artisans qui côtoient des maîtres yogi, des chercheurs « supra-mentaux », des dévots de mère et de Sri Aurobindo. Tout cela est évidemment loin d'être en parfaite harmonie mais tout du moins ils se respectent et se fréquentent dans une bonne entente.

Enfin pour comprendre Auroville, il ne fallait pas considérer que les idées : il y a aussi son histoire. Mon second chapitre reprend l'histoire de la construction de la ville. Ses premiers enjeux : la reforestation, l'eau, le *Matri-Mandir*, les champs, l'éducation, la division des tâches. Puis la lutte pour son indépendance en 1975, les soutiens du gouvernement indien (parfois très hauts placés tels que ceux donnés par Indira Gandhi, JRD Tata et Kireet Joshi). À présent, il y a du bois, de l'ombre, des champs, des fermes, des logements confortables, une administration et une protection continue du gouvernement. Mais de nouveaux enjeux les accablent : la gestion de la communauté, des biens matériels, des déchets, de l'eau potable et des eaux usées, le logement, l'économie, la politique...

À être trop bureaucratique, la ville s'étouffe en administratif, se noie sous les documents, sans prendre le temps de construire une base de données unifiées. Les groupes qui jusqu'alors étaient rotatifs,— comme je le décrivais il y a encore trois ans,— s'affichent aujourd'hui sans vergogne avec une rigidité certaine. Ils essuient le mépris des résidents mais rétorquent en leur renvoyant leur propre inaction, leurs désintérêts pour l'organisation de la ville. « Une anarchie divine » qu'ils avaient dit ! « Une bureaucratie managériale par l'expertise » à ce que l'on voit...

Mais ce que nous observons aujourd'hui, n'est pas une fin, ce n'est pas un chaos non plus ; c'est simplement une crise.

Ainsi, à ce désintérêt pour les grandes questions politiques et économiques ou plus simplement organisationnelle, la ville et ses résidents réagissent par des actions locales. Au global on réagit local, aux grands groupes on répond par les initiatives personnelles. Quitte à ce qu'elles soient avortées, fructueuses ou infructueuses, solitaires ou supportées. Un peu à l'image de la cité idéale de P.M. *Bolo'Bolo*, où le monde est formé en une multitude de microsociétés coexistantes mais autonomes, libertaires et spécialisées. C'est un peu cela qu'on observe à Auroville : une multitude de lieux de vie, avec pour chacun une spécificité particulière (fermes, jardins, écoles...), tenue par l'autorité morale d'un des fondateurs de l'endroit.

C'est toutefois, cette « force » qu'à cet endroit où « on peut faire », où la créativité se lie à la folie (parce que tout projet impossible peut contenir une myriade de bonnes idées) et « tant qu'on n'essaie pas, on peut pas savoir ! ». C'est cet esprit de sérendipité, cette volonté de faire, de créer du lien qui garantit la pérennité de la communauté, même si de prime abord cela paraît précaire. « C'est un endroit superbe quand tu ne te laisse pas tromper par sa superficialité » m'a-t-on répété.

Auroville est nourrie, grandie, supportée par le flux incessant de volontaires, de stagiaires, de chercheurs et de travailleurs qui foulent son sol et s'investissent dans ses projets. Ce sont eux, la vraie source de vie d'Auroville : cette « jeunesse »[7] qu'on n'écoute pas mais qui se bat quand même. Oui Auroville vieillit. Mais elle n'a en même temps jamais été si jeune, si résistante, si effervescente et si engagée dans des enjeux contemporains mondiaux.

À présent, pour ce second travail de recherche, que pouvons-nous étudier ? Selon nous, nous n'avons pas réellement changé d'objectif. Auroville est un exemple concret des nouveaux débats technologiques et éthiques portés par les grandes contestations de ce monde. Elle est aussi un berceau d'expériences sur les enjeux d'éducation, de nouveaux systèmes écologiques, économiques, politiques, sur les recherches de nouvelles spiritualités, etc... Les enjeux qui se déroulent là-bas, nous donnent du grain à moudre pour comprendre ce qui est revendiqué ici. Mais sans que nous ayons le pouvoir politique d'en débattre et encore moins, de les appliquer.

Comme à Auroville, quand le pouvoir se crispe, les projets individuels fleurissent. On ne compte plus aujourd'hui en France, les entreprises individuelles et associatives sur la permaculture, la démocratie participative, les ruches à entreprises, les groupes d'économie collaborative, de systèmes alternatifs et de débats sur les « transitions ».



Croisement du Youth Camp (La voiture renversée). Source: <http://www.auroville.org>.

Auroville est selon nous, un espace cloisonné, à taille humaine, où nous pouvons matériellement et temporellement comprendre comment ces éléments sont incorporés, expliqués puis mis en acte, dépassant les limites du pouvoir et s'engageant à travers une forme anarchique, d'un chaos organisé (ou comme dirait Evans-Pritchard d'une « anarchie ordonnée ») porté par des projets individuels, subjectifs, qui tendent à s'unir. Les « armes des faibles » dirait

James Scott (1987), une action possible seulement dans les « marges de manœuvre » du pouvoir, mais des armes de résistance malgré tout.

« Les utopies sont des vérités prématurées ».

Lamartine

Ainsi nous cherchons à comprendre *l'idéal* de la communauté (Godelier, 1984). Je cite cet auteur, non par pure filiation intellectuelle mais principalement pour la « performativité » de cette notion. Godelier définit en ces termes ce qu'il nomme dans son ouvrage homonyme : *L'idéal et le Matériel*.

[...] On peut donc avancer que la part idéale de tout rapport social, c'est d'abord l'ensemble des représentations, des principes et des règles qu'il faut mettre en actions consciemment pour engendrer cette relation dans la pratique sociale, individuelle et collective. (1984: 222)

Plus simplement ce sont les idéaux, les représentations qui sont mis en œuvre dans la matière ou dans la relation à la matière. Les idées construisent le monde et façonnent les individus qui y vivent. Il y a une « réalité des idées », *l'idéal* façonne le matériel et le matériel se pense à travers *l'idéal*.

En effet, pourquoi des personnes décideraient-elles de travailler plus « dur », dans des champs, des chantiers, de vivre sans électricité, sans eau, si ce n'est par idéal. Parce que les idées, le sens qu'elles donnent aux choses et à leurs actions est de loin plus important que la contrainte d'exécution. Les idéaux qu'ils se sont donnés d'atteindre, leurs permettent de croire que l'impossible est la porte ouverte aux bonnes idées. Ainsi reviennent les notions de « sobriété volontaire », de travailler « de ses mains », un désir de vivre une vie « douce et festive », « une vie consciente du monde qui l'entoure », humaniste, solidaire, imaginative, heureuse et non culpabilisée. Faite d'actions et y compris d'actes manqués.

Nous ne pouvons pas nous contenter d'une vision panoramique sans prendre en compte l'épaisseur, les réalités des rapports sociaux. L'absence d'Etat, le désintérêt pour le politique amènent la construction de nouveaux lieux

collectifs, de nouveaux réseaux de solidarité. Laplantine évoque l'entrée d'une « inter-subjectivité démocratique » pour définir les relations interpersonnelles dans le monde contemporain. Ce sont finalement, ces enjeux que nous cherchons à capter, à analyser et à comprendre. Et peut-être comme le suggérait David Graeber, finalement :

Observer ceux qui créent des alternatives viables, essayer de comprendre qu'elles peuvent être les implications plus large de ce qu'ils font déjà, et offrir ensuite ces idées non comme des prescriptions, mais comme des contributions ou des possibilités, comme des dons. (Graeber, 2006: 22)

Bibliographie indicative

BEY H. 2011. *T. A. Z. The Temporary Autonomous Zone. Ontological Anarchy, Poetic Terrorism, Autonomedia Anti-copyright*, 1985.

_____. 1991. *Zone Interdite. Carnets* : L'Herne.

EVANS-PRITCHARD E. E. 1994. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris : Gallimard.

FERREUX M.-J. 2000. *Le New-Age : Ritualités et mythologies contemporaines*. Paris : L'Harmattan.

_____. 2001. « Le New-Age, Un « nouveau monde » cybersacré ». *Socio-anthropologie*, 10.

GARNOUSSI N. 2007. *De nouvelles propositions de sens pratiques dans le domaine de l'existentiel : étude sociologique de la « nébuleuse psycho-philo-spirituelle*. Rapport de thèse, Sous la direction De Jean Baubérot. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

GODELIER M. 1984. *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*. Paris : Fayard.

GRAEBER D. 2006. *Pour une anthropologie anarchiste*. Montréal : Bibliothèque et archives du Canada, ed. Lux.

HERVIEU-LÉGER D. 2001. *La Religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calman-Lévy. Coll. « Essai Société ».

_____. 2010. « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus ». *L'Année sociologique*, 60(1) : p. 41-62.

HORASSIUS M. 2012. *Aire de recherche, Ere de la quête du sens*. Ethnographie d'une utopie. Thèse de Master, sous la direction de Jean-Claude Galey. École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

INCONNU. 2004. *La Bhagavad-Gita*. Traduction d'Émile Sénart. Paris : Les Belles Lettres.

KROPOTKINE P. 2010. *L'Entr'aide : un facteur de l'évolution*. Paris : Éditions du Sextant. Collection *les Increvables*.

P. M. 1998. *Bolo'Bolo*. Paris: Ed. *De l'Eclat*. Coll. Premier secours.

SCOTT C. J. 1987. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. London: Yale Univ Press.

SRI AUROBINDO. 1960. *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust.

_____. 1990. *The Synthesis of Yoga*. Wisconsin: Lotus Press, Twin Lakes.

_____. 2003 [1972]. *Le Cycle Humain*. Sri Aurobindo Ashram Trust.

STINER M. 1845. *L'Unique et sa propriété*. Paris : Editions de la Revue Blanche.

Marie Horassius

Doctorante en Anthropologie
École des Hautes Études en Sciences Sociales

[1] Les Auroviliens ont planté quelques 10 millions d'arbres en 45 ans, le reste a poussé à la suite.

[2] Mirra Richard (1878-1973), née Mirra Alfassa (Blanche Rachel Mirra Alfassa) dites « La Mère », parèdre de Sri Aurobindo et directrice de l'ashram dès 1926. Elle fonde Auroville en 1968.

[3] Un ashram représente un lieu isolé, un ermitage (ou plus récemment une 'école') destiné aux exercices spirituels et où le guru vit avec ses disciples. L'ashram de Sri Aurobindo est situé à Pondichéry et est toujours actif aujourd'hui. Il comprend deux parties : l'école et le lieu de retraite spirituel.

[4] Voir P. Kropotkine dans *Entr'aide* puis plus précisément : Aurobindo dans *Le Cycle Humain*.

[5] En ce qui concerne les Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) voir D. Hervieu-Léger, F. Champion, N. Garnoussi M.-J. Ferreux, ou encore N. Luca.

[6] Le *Master Plan* est la planification urbanistique d'Auroville. Tout d'abord proposé par Roger Angers (l'architecte désigné par « Mère »), le *Master Plan* subit aujourd'hui quelques transformations, lié aux réalités hydrologique, topologique, etc... Toutefois la forme en Galaxy est maintenue.

[7] Je parle principalement des « jeunes » de 25-40 ans, appelé aujourd'hui « jeune » plus par dénigrement que par réelle catégorie d'âge. Sur cette question voire *La jeunesse n'est qu'un mot*, Pierre Bourdieu, 1978.

A RELIGIÃO NO CALENDÁRIO OFICIAL

notas acerca da regulação de feriados no Brasil

Izabella Pessanha Daltro Bosisio

Mestra em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro

A proposta deste texto é apresentar alguns apontamentos decorrentes da pesquisa realizada para a minha dissertação de mestrado^[1], a qual procurou mapear o lugar da religião no calendário oficial brasileiro, tomando como ponto de partida a regulamentação da instituição de feriados no país. Este foi o lugar estratégico escolhido para explorar as questões que envolvem os entrelaçamentos entre Estado e religiões no Brasil.

Nesse sentido, foi importante fazer um movimento de desnaturalização do calendário. Como Le Goff (1984) observa, o calendário é não só um objeto científico, mas também cultural e social, apontando para as relações entre tempo e poder, o que nos remete à discussão de Anderson (2008) sobre a ideia de nação como uma comunidade imaginada. Ao lado dos censos, mapas e museus debatidos pelo autor, sugeri pensar o calendário como uma dessas instâncias de construção do poder do Estado, fazendo parte da imaginação da nação e transformando datas em eventos nacionais. Por outro lado, como o tempo faz parte de um jogo político, o calendário também seria um espaço no qual grupos distintos (religiosos ou não) disputam seu direito de representação. Assim, negociações em torno de marcos temporais civis e religiosos nos permitem refletir sobre a representação da nação, a identidade nacional e como se definem as fronteiras entre a religião e o Estado brasileiro.

A partir disso, decidi observar a legislação e o processo legislativo em torno da instituição de feriados, com ênfase nos de caráter religioso. Com um propósito mais exploratório, os levantamentos feitos na legislação buscaram destacar os debates existentes em torno das normas, com uma análise de suas tramitações, justificativas e argumentos, seguindo três caminhos: uma busca da legislação vigente e das normas já revogadas sobre calendários e feriados; um mapeamento das proposições de lei que dispõem sobre feriados, apresentadas na Câmara Federal; e um levantamento pontual dos calendários dos estados brasileiros e suas capitais, tendo em vista a observação de como as normas federais são aplicadas nos entes federativos^[2].

Atualmente, a institucionalização de feriados no Brasil é regulada através da lei 9.093, de 1995, a qual dispõe que os feriados civis são os declarados em lei federal; a data magna dos estados fixada em lei estadual; e os dias do início e do

término do ano do centenário de fundação dos municípios, fixados em lei municipal. Já os feriados religiosos possuem dispositivo separado e compreendem os dias de guarda, declarados em lei municipal, de acordo com a tradição local e em número não superior a quatro, neste incluída a Sexta-Feira da Paixão.

Os principais problemas que essa lei suscita estão mais ligados à classificação empreendida sobre os tipos de feriados e à separação de competências entre União, estados e municípios. Enquanto que podemos entender a presença isolada de um dispositivo sobre feriados religiosos como uma legitimação da religião no calendário e uma garantia da preservação de datas consideradas tradicionais, a limitação imposta também pode nos indicar uma estratégia de controle sobre a mesma. Desta forma, a religião “pode e deve” fazer parte da marcação do tempo nacional, mas precisa ter sua representatividade moldada e recortada de acordo com os interesses do Estado. Porém, o próprio Estado é igualmente regulado, haja vista que tem que reconhecer os dias religiosos. Este dispositivo que atrela os feriados religiosos a uma tradição local acaba levando à instituição de datas eminentemente católicas, consideradas como parte da formação da identidade da nação brasileira.

Definidos pela lei 662, de 1949, os feriados nacionais atuais são os seguintes: 1º de janeiro (Confraternização Universal), 21 de abril (Tiradentes), 1º de maio (Dia Mundial do Trabalho), 7 de setembro (Independência do Brasil), 12 de outubro (Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil), 2 de novembro (Finados), 15 de novembro (Proclamação da República) e 25 de dezembro (Natal). Ressalto que o feriado de Nossa Senhora Aparecida foi fixado em norma isolada, em 1980 – lei 6.802 –, na qual ficou estabelecido o culto público e oficial à santa, declarada como padroeira do país, o que levanta questionamentos a respeito da constitucionalidade da norma, gerando discussões em torno da laicidade do Estado e da liberdade religiosa.

Quando observamos os pontos facultativos nacionais, divulgados anualmente através de portarias do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão^[3], as datas religiosas ganham destaque, em especial as datas móveis do

calendário cristão, como o Corpus Christi, indicando um entrelaçamento do calendário civil com o religioso no calendário anual brasileiro.

No que diz respeito à investigação do processo legislativo, a leitura e sistematização de projetos de lei, pareceres e textos de outras proposições^[4] nos mostrou que um feriado suscita questões em diferentes planos, do direito, da economia, da cultura, do civismo, do turismo, da tradição, da religião. Quanto à classificação dos tipos de feriados, há uma distinção entre datas civis e religiosas na construção do tempo nacional, mas não há uma definição clara do que é cada uma na legislação – apenas como devem ser instituídas. Os feriados civis aparecem como aqueles com grande significação e valor histórico, político e social, ao passo que os feriados religiosos são fortemente imbricados com uma ideia de tradição e de costumes populares. Nesse sentido, a formação da nacionalidade, do espaço e do tempo público, e do próprio Estado, não é concebida como possível sem que haja uma associação também com a religião.

Ao examinar os calendários dos estados brasileiros e suas capitais, sinalizamos mais uma vez como a maneira pela qual se constrói a laicidade no Brasil passa por entrelaçamentos entre o civil e o religioso. Dentre os estados, 16 cumprem a lei federal, fixando apenas um feriado civil estadual. Os outros estados declaram ou feriados religiosos através de leis estaduais, que não fariam parte de sua competência, ou feriados civis em número superior ao determinado. Já no âmbito das capitais, 15 apresentam feriados civis em seu calendário, o que não faria parte de sua atribuição de apenas instituir feriados religiosos. No entanto, encontramos dois tipos de adequação à legislação federal. Por um lado, observamos uma sobreposição entre dias civis e religiosos, com feriados que apresentam uma dupla comemoração, a qual pode ser vista como uma solução prática que faz com que os municípios consigam declarar suas datas civis mais significativas ao mesclá-las com comemorações religiosas. Por outro lado, há a estratégia de se estabelecer uma data civil como ponto facultativo do município.

No que concerne aos feriados religiosos, as datas são na sua quase totalidade católicas, dentre as quais se destacam os dias dos santos padroeiros, não só dos municípios, mas também de alguns estados que acabam instituindo feriado religioso ou ponto facultativo. No Brasil, tradicionalmente o culto aos

santos católicos é tido como um elemento fundamental da cultura nacional; a imagem da relação entre o catolicismo e o Brasil ainda permanece.

Para finalizar, resalto que, com a pesquisa, pretendi identificar como a religião é objeto de regulação e de controle do Estado quando se regula o calendário. Ao mesmo tempo, o próprio Estado também é regulado e cede à força do religioso, o qual, para ser reconhecido, pode se apresentar conjugado a outras marcas, como cultura e, principalmente, tradição. A normatização da instituição de feriados religiosos e civis pode servir como um bom lugar de observação da construção mútua entre os dois campos.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict R. 2008. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.

BOSISIO, Izabella. 2014. *A religião no calendário oficial: um mapeamento da legislação sobre feriados no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ – Rio de Janeiro.

LE GOFF, Jacques. 1984. “Calendário”. In: Enciclopédia Einaudi. *Memória-História*, v. 1. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 260-292.

Documentos jurídicos

BRASIL. *Lei nº 662, de 6 de abril de 1949*. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legin/fed/lei/1940-1949/lei-662-6-abril-1949-347136-normaatualizada-pl.pdf>>.

_____. *Lei nº 6.802, de 30 de junho de 1980*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6802.htm>.

_____. *Lei nº 9.093, de 12 de setembro de 1995*. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legin/fed/lei/1995/lei-9093-12-setembro-1995-348594-publicacaooriginal-1-pl.html>>.

Site consultado

Câmara dos Deputados - <<http://www2.camara.leg.br/>>

Izabella Pessanha Daltro Bosisio

Mestra em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio de Janeiro

izabellabosisio@yahoo.com.br

Currículo Lattes

[1]“A religião no calendário oficial: um mapeamento da legislação sobre feriados no Brasil”, defendida em fevereiro de 2014 no PPGAS/MN/UFRJ, sob orientação da professora Renata Menezes.

[2]Busquei informações oficiais nos portais online dos governos dos estados e das prefeituras das capitais. Quando estas não estavam disponíveis, utilizei os dados disponibilizados em outros locais – há inúmeros portais na Internet sobre calendários –, a fim de evitar grandes lacunas.

[3]As portarias estabelecem os feriados e pontos facultativos para os órgãos e entidades da administração pública federal, o qual tende a ser estendido a todos os setores. Elas são os únicos documentos em que os pontos facultativos estão dispostos, não havendo legislação que estabeleça a lista dessas datas, que seriam dias em que pode ou não haver trabalho.

[4]O levantamento de proposições de lei nos arquivos online da Câmara Federal (<<http://www2.camara.leg.br/>>) com a utilização da palavra-chave “feriado” resultou em 403 itens, a partir dos quais selecionei 195 proposições, que vão desde o ano de 1946 até 2012, quando realizei a busca por estes dados.

IMAGEM E RITUAL

a fotografia e o sutra lótus primordial

Alexsânder Nakaóka Elias

Doutorando em Antropologia Social

Universidade Estadual de Campinas

Bolsista Capes

A escolha de uma corrente específica do Budismo para desenvolver esta pesquisa – a *Honmon Butsurju-shu* – se faz necessária tendo em vista a grande quantidade de mosteiros e correntes budistas existentes no Brasil e no mundo. Como seria inviável realizar uma pesquisa de campo satisfatória em todos os mosteiros existentes no país, a Catedral *Nikkyoji* foi escolhida em razão da sua localização (próximo de Campinas) e por pertencer à tradição *Mahayana*^[1].

Neste sentido, torna-se fundamental situar o contexto histórico/mitológico do Budismo em geral e o da HBS, especificamente. Para tanto, é necessário entender que todas as correntes budistas têm como ponto em comum a crença no Buda Histórico (que nasceu em Lumbini, no Nepal, com o nome de *Siddharta Gautama*), fundador do Budismo. Após a morte do Buda, que peregrinou e pregou por cerca de 50 anos pelo subcontinente indiano, o Budismo se expandiu, passando pela Índia e pela China, até chegar ao Japão. Após este período, houve um cisma que culminou nas duas grandes vertentes budistas, *Mahayana* e *Theravada*. Enquanto a tradição *Theravada*^[2] defende que “o Budismo é uma tarefa de tempo integral”, onde a libertação está destinada apenas aos monges, a corrente *Mahayana* nos diz que a libertação pode ser alcançada “tanto por leigos quanto por monges e monjas” (Smith e Novak, 2003: 69).

Esta concepção distinta entre as duas tradições faz com que o Budismo *Mahayana* em geral, e o da HBS, especificamente, mostre-se mais aberto à visitação do público, permitindo que ele participe dos seus rituais (no caso, todas as cerimônias que envolvem a emanção da oração sagrada, *Namumyouhourenquekyou*), além de oferecer, no Brasil, palestras e cultos na língua portuguesa, o que facilita o acesso à esta tradição budista, tornando possível e viável minha pesquisa de campo.

De fato, ao acompanhar durante dois anos a comunidade HBS, notei que as diversas cerimônias realizadas, sejam elas cultos vespertinos e noturnos, cultos póstumos, orações fervorosas, visitas assistenciais e até mesmo momentos, *a priori*, profanos, tiveram como preceito básico a recitação do mantra e ritual sagrado *Namumyouhourenquekyou*.

Existem, portanto, três questões fundamentais a serem tratadas pela pesquisa. A primeira, ultrapassando a mera descrição do ritual em questão, busca compreender a estrutura geral e os diversos elementos simbólicos que envolvem tal manifestação religiosa, repleta de gestos, posturas, cânticos, orações, instrumentos musicais (*taiko*, *mokin*, sinos, clavas) e objetos religiosos importantes, como o *Odyuzu*^[3].

Neste sentido, Victor Turner servirá como referencial teórico para a presente pesquisa, ao dizer que “(...) uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas” (1974: 20).

Debruçar-se sobre o ritual de emanação permite também, como sugere Turner, entender como:

Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo e os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas (ibidem: 19).

O segundo problema consiste em analisar, através de uma comparação imagética, as cerimônias realizadas pela HBS no Brasil e no Japão. A intenção aqui é descobrir como uma expressão religiosa oriental realiza um processo de adaptação e aceitação sociocultural no contexto brasileiro. Daremos relevância à existência de um vocabulário ocidentalizado (termos como ascese, arcebispo, sumo-pontífice, catedral, Papa e Deus são utilizados pelos religiosos e fiéis da HBS do Brasil), criado para representar os personagens religiosos do ritual no Brasil. Este vocabulário surpreende, pois utiliza termos de uma tradição muito assimilada pelo cristianismo, apropriada por uma religião oriental. Isso significa uma série de adaptações, traduções, incorporação de um vocabulário e, até mesmo, da arquitetura.

Assim, podemos estender as definições de Ana Cristina Lopes Nina (2006) que, embora trabalhe especificamente com o Budismo Tibetano e o seu

contexto de diáspora pelo mundo, pode servir, aqui, como alicerce teórico para compreender as adaptações e reformulações encontradas na HBS do Brasil para se encaixar no contexto sociocultural brasileiro (tão distinto do japonês) e conquistar novos adeptos. Segundo a autora:

... fora de seu contexto original, qualquer cultura se transforma, antes de mais nada, em instrumento que possibilita a comunicação, e por isso é preciso levar em conta o que se tornará significativo no(s) novo(s) contexto(s) em que se verá inserida. Para que uma cultura desempenhe com sucesso tal tarefa, é necessário selecionar, no seu interior, esses elementos significativos que tornam possível a comunicação (2006: 31-32).

Por fim, existe a questão da fotografia como registro e também como um ritual moderno, que envolve diversos personagens como o fotógrafo, a comunidade fotografada (que realiza uma *performance* diante da câmera) e os espectadores das imagens. Neste caso, o intuito é compreender como se dá, em primeiro plano, a aceitação de um fotógrafo/antropólogo *outsider* em uma comunidade, até o ponto deste observador ser incorporado e aceito como fotógrafo oficial dos principais rituais da religião no Brasil, mesmo sem ter sido convertido. Podemos, ainda, considerar o ato (ritualizado) de olhar para um álbum de fotografias e rememorar os acontecimentos impressos, como se as fotografias tivessem o poder mágico de revitalizar o tempo, o espaço e os personagens envolvidos na trama fotográfica.

Tal material fotográfico/artístico potencialmente pode permitir questionar as diversas nuances – sejam elas políticas (relações de poder entre os sacerdotes ou entre os sacerdotes e a comunidade de fiéis) ou socioculturais (os elementos constitutivos, as semelhanças e as distinções entre o ritual realizado no Japão, país de origem desta tradição, e no Brasil) existentes na principal expressão ritual da corrente budista *Honmon Butsuryu-shu*, que consiste na recitação do mantra^[4] e escritura sagrada *Namumyouhourenguekyou*^[5].

Material e métodos

O intuito desta pesquisa é de refletir sobre como um conjunto de fotografias, aliadas aos relatos orais e registros verbais coletados (diário de campo), pode ser capaz de traçar, retratar e reconstruir o dia a dia (profano/sagrado e, sobretudo, ritual) das atividades (internas e externas) de uma sociedade religiosa budista. Sociedade esta – organizada e hierarquizada – que comumente reivindica para si a posição de uma das vertentes mais “puras” da religião.

No que tange ao campo prático, a presente pesquisa tem como ponto de partida uma estratégia comparativa. Através de trabalho prévio, realizado durante o mestrado, houve uma imersão na comunidade da Catedral *Nikkyoji*, via pesquisa de campo, observando e documentando (através de imagens fotográficas, registros verbais e diários de campo) as diversas práticas dos sacerdotes e fiéis da HBS. Desta forma, o novo trabalho em campo consiste em uma viagem aos templos da HBS no Japão, a convite do Arcebispo *Kyouhaku* Correia, principal autoridade da religião no Brasil.

Perpassando estas etapas de pesquisa de campo, a constatação a ser verificada é em que medida o material coletado (imagens, entrevistas e diário de campo) oferece, também, as condições de poder pensar este registro verbo-visual como um alicerce material e ritualizado (já que envolve uma interação entre observador, observados, espectadores das imagens, temporalidades e relações espaciais distintas), fundamental para a observação e identificação do campo e do contexto ritual e para a percepção e análise simbólica das práticas religiosas da comunidade HBS.

Referências bibliográficas

COLLIER, John. 1973. *Antropologia Visual: A fotografia como método de pesquisa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures*. Nova York: Editora Basic Books.

GENNEP, Arnold van. 1978. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA.

INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Nova York: Editora Routledge.

INGOLD, Tim. 2011. *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines*. Londres: Tim Ingold (Ed.).

_____.2007. *Lines: A Brief History*. Nova York: Editora Routledge.

NINA, Ana Cristina Lopes. 2006. *Ventos da Impermanência*. São Paulo: EdUSP.

NOVAK, Philip; SMITH, Huston. 2003. *Budismo: Uma introdução concisa*. São Paulo: Cultrix.

PEIRANO, Mariza. 2000. *A análise antropológica de rituais*. Brasília: Universidade de Brasília.

TURNER, Victor. 1967. *Floresta de símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Londres: Cornell University Press.

TURNER, Victor. 1974. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes LTDA.

USARSKI, Frank (org.). 2002. *O budismo no Brasil*. São Paulo: Editora Lorosae.

Alexsânder Nakaóka Elias

Doutorando em Antropologia Social
Universidade Estadual de Campinas

Bolsista Capes

Currículo Lattes

alexdefabri@yahoo.com.br

[1] *Maha* significa grande e *yana* significa balsa ou barco. A alusão à figura de um grande barco transmite a ideia central desta vertente budista: De que todos os seres vivos podem alcançar a salvação, atravessando o rio da morte no grande barco da corrente Mahayana.

[2] Significa “O Caminho dos Anciões”.

[3] O *Odyuzu* consiste em uma espécie de terço budista, composto por contas provenientes de diversos materiais (madeira, pérolas, vidro, entre outros).

[4] Os Mantras são orações contidas nos Sutras, que, por sua vez, representam o conjunto de ensinamentos orais transmitidos pelo Buda Histórico ou *Siddharta Gautama*.

[5] A distinta ordem oriental da fotografia – dos desenhos e da escrita, aliás – serão também exploradas. Levando em consideração, principalmente, as sugestões de Nelson Goodman em “Twisted tales: Or, Story, Study, and Symphony”, (pp. 331-349, 1981), e, principalmente, os recentes trabalhos de Ingold sobre as possibilidade de uma “antropologia gráfica”. Ver, por exemplo, *Lines: A Brief History* (2007); *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (2011) e *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines* (2011).

PROBLEMAS ENTRE REGRAS E AFETOS

versões sobre casar certo e casar errado e os muitos jeitos de
ser ticuna^[1]

Patrícia Carvalho Rosa

Doutoranda em Antropologia Social

Universidade Estadual de Campinas

Bolsista CNPQ

- *Para saber como se casa e porque falamos tanto disso é bom escutar a história contada nas palavras dos antigos (ore) para conhecer como as regras dos clãs nos ensinaram a casar bem (...) para tentar acabar com os males do mundo feitos pelos womachi (incesto). Com essas histórias você saberá como apareceu o povo Ticuna de hoje (...) escutará porque moramos num mundo (na'ane) de perigo (nakügü), agora longe de nossos ancestrais que o criaram. Já foi tempo, a gente conhecia só as regras dos antigos. Tempo vai passando, mundo vai crescendo, ganhando gente e lugares (...) fica mais do'one (instável). Agora as palavras dos antigos estão todas misturas com outras palavras e histórias. Isso faz novos saberes sobre o mundo. (...) Já não vivemos num território só dos parentes. Hoje tem muitos tipos de gentes, muitos jeitos de ser indígena. Por isso esse problema nas negociações de casamento. Cada pessoa vê isso de um jeito. Casa-se como antigamente, mas também casa-se agora com outras regras, pois têm os sentimentos, os jeitos das pessoas, outras preocupações dos que se casam. (...) Alguns dão o golpe na cultura, não casando ou trazendo para a comunidade outros jeitos de casar. (...) Não é ruim, não. Mas tem que cuidar. E tem que saber também das histórias desse tempo presente, para saber de onde vem esses outros saberes (...) como se misturou tudo. São essas misturas de saberes, de pensamentos que agora nos fazem pensar o que é casar certo e casar errado. Esses jeitos de casar e de ser ticuna vêm das misturas das regras dos clãs e também dos sentimentos das pessoas em casar com quem elas querem, do jeito que elas querem, dependendo dos interesses e do jeito que a pessoa foi criada, que tá no mundo. Ai casar certo e casar errado pode ser várias coisas, depende de quem te contar.*

- (...) *E o que se negocia e como se faz?*

- *Negocia esses jeitos de ser e casar. Tem que conversar tem que negociar entre regras e afetos. Tem que controlar os perigos, as tentações, pensamentos ruins, para não poluir mais o mundo de hoje, porque agora não é só com os ancestrais que temos que ficar alertas, porque eles mandam bichos deles para dar castigo aqui na gente que casa errado, no mesmo clã. Isso é mistura (de) sangue igual. (...) Só que tem outras negociações, aqui entre nós, os parentes. Ai se dá um jeitinho ticuna de ordenar esses problemas. Tem cacique, capitão, pastor, polícia, feiticeiro, família, os bichos da floresta tudo junto, misturado nos saberes...*

(Pedro, 75 anos, xamã e pastor ticuna, setembro 2012).

O excerto acima expõe parte do problema de pesquisa com o qual tenho desenvolvido minha tese de doutorado[1], desde meados de 2012, com grupos de interlocução Ticuna, povo indígena de língua epônima e isolada, habitantes das margens e interflúvios do rio Solimões, no sudoeste do estado do Amazonas[2]. O tema central de pesquisa situa-se nas tramas de tensões que envolvem versões sobre laços matrimoniais expressos por meio dos *problemas* entre *regras e os afetos*. Problema etnográfico que resulta no objeto de estudo preocupado em compreender como os interlocutores elaboram os efeitos das *misturas de palavras e histórias* conformadoras do que dizem ser os *muitos jeitos de ser ticuna*, aqui abordados desde o prisma do parentesco e das *negociações* acerca das modalidades possíveis de caracterizar os vínculos maritais.

Por um lado, as *regras* de que fala seu Pedro dizem respeito aos dispositivos formais deixados, em tempos prístinos, aos *ticuna de hoje* por seus heróis culturais, e que orientam e justificam, desde então, os fluxos ideais das trocas maritais pautado na exogamia clânica, prescrevendo os primos cruzados bilaterais como cônjuges preferenciais (Goulard & Barry, 1998/1999). E os *afetos, sentimentos, interesses*, por outro, apresentam-se como disposições pessoais atravessadas por diferentes ordens (políticas, econômicas, morais, sexuais ou religiosas) engendradas àquelas nas *negociações* dos vínculos focalizados, alargando os horizontes conceituais acerca das alianças conjugais.

As *negociações* operam neste enredo como eventos comunicadores das lógicas ticuna de gestão e gerência da vida, dos corpos e relações. E ao observá-las circunscritas nas copiosas economias sociopolíticas gerativas dos *muitos jeitos de ser ticuna* somos conduzidos aos níveis diferentes de significação constitutivas dos discursos, práticas, interesses e estratégias conformadoras das alianças matrimoniais, e para além delas. Nesse caminho, as versões sobre as *regras e os afetos* atualizam-se nas *negociações* como elementos mediadores, produtos e produtores de socialidade cotidiana. *Negociações* desvelam-se, portanto, como constituintes dos processos narrados de diferenciação e de constituição de subjetividades, marcando os pontos de vistas multifacetados sobre si e os Outros nas “redes” de relações (Latour, 2005) nas quais se produzem enquanto ticuna.

O mais provocante efeito etnográfico proposto por estas *negociações* mobilizadas pelas *misturas* de referenciais é manifesto nas descrições da vida cotidiana associadas aos *jeitos de casar certo* (*meã cü nhi'í*) e *jeitos de casar errado* (*tchire cü nhi'í*). Cada uma destas categorias relacionais está geracionalmente elaborada e marcada pelos trajetos de vida dos enunciadorees, dimensionadas numa cosmografia ambientalizada na progressiva e sempre *perigosa* interação com exterior, em suas diferentes dimensões sociopolíticas (Taussig, 1993; Oliveira Filho, 1988; Overing, 1999, 2002; Gow, 1991, 2003; Fausto, 2001; Vilaça, 2006; Latour, 2005), como evidencia a fala de seu Pedro.

Casar-se errado e errado, para alguns pontos de vista, extrapola o descumprimento (ou não) da exogamia clânica, que provocaria vínculos incestuosos, desencadeando ações de uma sorte de entidades nefastas que habitam os espaços de floresta (*ngo'ó*), *entristecendo*, por conseguinte, a seus *ancestrais* e demiurgos (*üüne*), cuja condição ontológica os *ticuna de hoje* visam a alcançar no *post-mortem*, tornando-se seres *imortais* como eles (Goulard, 1998, 2009). Para tanto, é preciso evitar-se a produção de relações que resulte em efeitos concebidos como prejudiciais à manutenção do *socius*, cujos *males* produzem corpos d(e) parentes *poluídos* (*puya*), cujas ações xamanísticas sozinhas não logram resolver.

Mas não apenas isso. *Casar errado ou certo* por estar referindo-se não a essas prerrogativas cosmológicas isoladamente, senão, entrecruzando-se a elas as questões associadas, como vimos, aos *afetos*. O que ocorre se ademais de ações incestuosas, os jovens optam por não se casarem? Ou, então, planejam realizá-lo noutros momentos de suas vidas, pois demandas como estudos, trabalhos fora da roça ou na cidade lhes seduzem mais do que se engajar nas relações de reciprocidade evocadas pelo vínculo marital? Ou, no que implica na rede de afins e consanguíneos quando alguém se casa com *gente de fora* (não indígena), *antigos inimigos* (homens não indígenas de nacionalidade peruana)? Como percebem casos de mulheres solteiras com *filho de rua* e quais as implicações de ser filho de pai não *ticuna* num regime de descendência patrilinear? A partir disso, como elaboram seus gradientes de *aparentamento* expressos nas categorias de *parentes legítimos* ou *ticunados*? Ou também o que

ocorre quando se casa *com ou sem papel de cartório*, quando tais componentes exógenos atuam em certas dinâmicas e ações de feitiçaria entre *mulheres ciumentas*? Ou, por fim, como os interlocutores refletem quando seus parentes se casam *homem com homem, mulher com mulher*? Ou qual a repercussão, etiquetas e princípios de negociação quando se casa *ao modo antigo, juntando-se rede de dormir*, ou *no jeito igreja, com pastor sob a palavra de Deus*?

A partir deste pano de fundo, o campo tem conduzido o objeto de estudo para o exame dos contextos nos quais os *problemas* da *regras* e dos *afetos* são produzidos e produtores das *negociações*, e a partir deste foco visa-se “pensar com” as nervuras das micropolíticas de socialidade ticuna, em suas métricas e seus termos de relações. Temos interesse em conhecer os efeitos destes eventos das *misturas de saberes e conhecimentos* sobre relações maritais, especialmente, naquilo que elas comunicam a respeito das ideias sobre os *muitos jeitos de ser ticuna*, perguntando-se como negociam os domínios das *regras e afetos* e que agentes e instituições indígenas engendram-se nessa arena? Com efeito, almejamos nos acercar dos conceitos ticuna de relação (Strathern, 2006) tendo como ponto de partida estes *saberes* entrecruzados produzidos na existência concomitante de variados referenciais produzidos num contínuo de escalas de significados, justapostos, retidos ou alterados (Strathern, 2004), que se desdobram em suas categorias de casamentos, *certos* ou *errados*.

Para tanto, parte-se de uma leitura do parentesco ticuna como elaboração coextensiva da pessoa, corpo e políticas de gestão da diferença e dos ambientes de vida (Gow, 1991, 1997, 2003, 2006). Menos que esboçar um modelo de parentesco ticuna pautado na análise terminológica, o campo focaliza as “estruturas informais” (Overing, *op. cit.*) no interior das quais os termos de relações são propostos e atualizados pelas *negociações*, seus componentes (regras e afetos) e seus efeitos (casar certo ou errado) se revelam potentes à uma etnografia sobre os *muitos jeitos de ser ticuna*. Por aí, os *problemas* enunciados são sugeridos aqui como “múltiplas ontologias” (Almeida, 2014; Viveiros de Castro, 2001, 2003) ticuna associadas à presença simultânea e, por isso, criativamente conflitivas (Law, 2007) entre regimes de conhecimento de mutualidade constitutiva sobre o universo social em tela. Com este trabalho, por fim, ambiciona-se lançar luz aos temas clássicos da etnologia americanista e da

produção de conhecimento antropológico a respeito do grupo de interlocução em questão, dialogando mais proximamente com assuntos relativos às relações de gênero, sexualidade e poder que compõem os conceitos de troca e alianças na constituição dos laços de matrimônios, ou suas possibilidades de não efetuar-lo, que se vem conhecendo entre eles.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro, 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 5(1): 7-28.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fieis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo. EDUSP.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Oxford University Press.

_____. 1997. “O parentesco como consciência humana: o caso dos piro”. *Mana*, 3(2): 39-65.

_____. 2003. “Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana”. *Mana*, 9(1): 57-79.

_____. 2006. “Canção Purús: nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”. *Rev. Antropol.*, 49(1): 43-464.

GOULARD, Jean-Pierre & BARRY, Laurent. S. 1998/1999. “Un mode de composition de l'alliance: le mariage oblique 'ticuna”. *Journal de la Société des Américanistes*, 84(1): 219-236.

_____. 1998. *Les genre du Corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haut Amazonie*. Thèse de Doctorat, E.H.E.S.S, Paris.

GOULARD, Jean-Pierre. 2009. *Entre mortales e Imortales. El ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima:CAAAP/IFEA.

LATOURET, Bruno. 2005. *Reassembling the social: a introduction to ator-network-theory*. Oxford: New York.

LAW, John. 2004. *After Method. Mess in social research*. London: Routledge.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. *Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

OVERING, Joanna. 1999. “Elogio ao cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, 5(1).

_____. 2002. “Estruturas elementares da reciprocidade”. *Rev. Cadernos de Campo*. Brasil, 11(10): 117-138.

SILVA, Maria Isabel Cardozo da. 2012. “Algumas reflexões sobre feitiçaria entre os Ticuna” (Alto Solimões-AM), *36º Encontro Anual da ANPOCS*.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

_____. 2004. *Partial Connections*. Walnut Creek, CA: AltaMira.

TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e cura*. São Paulo: Paz e Terra.

VILAÇA, Aparecida. 2006. *Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos*. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2001. “A propriedade do conceito”. *ANPOCS 2001/ ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena.)*

_____. 2003. “AND”. *Manchester Papers in Social Anthropology*.

Patrícia Carvalho Rosa

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Estadual de Campinas

Bolsista CNPQ

[Currículo Lattes](#)

pati_cr@hotmail.com

[1] Marcações em *itálico sem aspas* são usadas para citações de falas ou referindo-se à categorias ticuna, termos ou expressões mencionadas pelos colaboradores. Todas elas aqui transcritas e usadas na língua indígena adotam a grafia, traduções e glosas por eles cedidas. Sempre que estiver utilizando ticuna estarei referindo-me às pessoas que compõem este texto para diferenciar o uso de Ticuna, para aludir ao povo indígena; ticuna também opera em alguns casos como adjetivos, segundo as normas de usos de etnônimos indígenas sugeridos pela Associação Brasileira de Antropologia.

2 Sou grata à Vanessa Lea, orientadora deste trabalho, à Adriana Piscitelli (PAGU/UNICAMP) e Cecilia McCallum (UFBA) pelos diálogos, críticas e sugestões. E registro agradecimentos ao apoio do Programa Observatório da Violência de Gênero no Amazonas (UFAM/INC), financiado com recursos da SESU/PROEXT/MEC, sobretudo, na figura de Flávia Melo. À Pedro e à Tutchiãüna e todos os colaboradores Ticuna.

[3] Os Ticuna conformam uma população de mais de 60.000 pessoas, distribuídos entre os países da tríplice fronteira, Colômbia (8.000: dados de 2011), Peru (6.982: dados de 2007) e Brasil (46.045: dados de 2010) (Cardozo da Silva: 2012).

STUDY OF MYTH AND ANTHROPOLOGY OF THE BODY

Thierry Veyrié

Graduate student
American Indian Studies Research Institute
Indiana University

Myth and body may seem rather independent concepts but they are, in fact, deeply interrelated. In my master's degree thesis at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), I tried to identify in Northern Paiute subsistence and rituals some emic gestures that appeared regularly in the historical literature such as scratching, exemplified by the digging-stick and the scratching stick, and associated to femininity; and piercing, the male technique for hunting. The current step of my research is to continue discerning emic techniques and gestures in the Northern Paiute myths previously recorded, but also to conduct fieldwork and collect more stories. My focus on gestures implies an analysis of the concept of body I will try to sketch out in this paper.

Over the last sixty years, diverse social science theories have developed focusing on the body. The most famous example may be Bourdieu's work on the habitus, the way body integrates daily practices. More recently, in the US, a trend in cognitive science has developed under the influence of George Lakoff to explore the hypothesis that cognition is intimately related to the model of the body. This paper postulates that the body is both the pragmatic model of thought and a way of representing ideas through embodiment. In this conceptualization the body is both origin and result of the cognitive processes.

The body is the physical form of animate beings. Therefore the body refers both to a biological reality and to a representational or symbolic model. This definition insists on the idea of animation: the sensorimotor aspect is the most prevalent when we talk about, or study the body. Nevertheless, there are many other characteristics of the body we use to represent and to understand the world: its composite unity and organization with limbs, organs, interiority and appearance, or also its scatological or erotic aspects.

In earlier stages of French anthropology, measuring the human body was standard practice. Although there is not much similarity between this evolutionary physical anthropology and recent theories of body and practice, there is the common idea that the body is imposing and irreducible. The main difference is that in evolutionary anthropology the form of the body was seen as a criterion for classifying humans. From Marcel Mauss (1934) on, the body was characterized by its use, which is culturally specific. Since then, anthropological

classifications about the body should be based on the way people use it and not on its physical characteristics.

The cultural body is transversal in all aspects of ethnography. From subsistence to rituals, from myth to warfare, the body is both a tool and a symbol. Mauss illustrates the cultural body as a total social fact with the example of a company of British soldiers who wanted to use French songs for their marches after World War I. They were never able to march properly on French music because the body's technical training, the rhythm for marching, is radically different in French and British military traditions. This example shows how the training of the body is deeply rooted in the *habitus*. The company wanted to perform a symbolic shift by incorporating their French experience into their parade repertoire. In this case a conflict exists between the technical ability of the body and its use as a representational device.

This dichotomy is based on an opposition between the interior and the exterior. Symbols are representational, being aimed at or produced by others while the 'techniques of the body' are self-serving. Both are normalized but they have different purposes and orientations. Techniques are aimed at autonomy, symbols at social representation. Since we also have ideas and presuppositions about our bodies, the social aspect of the body can be internalized.

Various traditions have added to this dichotomy between the technical and symbolic body. According to Kantorowicz's *The King's Two Bodies* (1957), medieval political theology ritualized the distinction between a mortal, physical body on the one hand and an immortal, political body on the other hand. This paradoxical situation sounds in the expression "The king is dead, long live the king!" In this case, it is not the physical body that bears strength but the symbolic body that retains power and stability. Here the opposition is even more diametric than Mauss' example since it deals with biology versus sociology: the physical versus the cultural body. In the military march, the body is always culturally defined; in the two bodies of the king, the physical body is construed as non-cultural. This ideology represents culture on the side of abstraction, immortality and public life.

The differences between concepts of the body vary according to space, time, and cultural context. Yet is there always a gap between the physical, the

technical and the symbolic body? The heterogeneity of a body, the difference between multiple bodies and the limitations of the body lead all cultures to dress, make up or ritualize the body in very different ways. Sometimes the distance between the physical and the ritualized body is very short.

According to Lakoff (1980: 3), metaphors permeate our daily life and our language. A metaphor is a contiguity established between two elements of a different nature that could be seen as totally different in other contexts. Lakoff and Johnson (1980) explain and theorize on the metaphor, using examples of many metaphors that create an equivalency between a physical situation, an object, an action or a part of the body and another concept. If metaphor means perceived contiguity, it doesn't mean identity. Some internal difference remains between the two elements of the metaphors, but they are presented as 'partially similar'.

The construed contiguity of heterogeneous things is the definition of *bricolage* as Lévi-Strauss developed it in the *Savage Mind* (1962, I). So-called "primitive societies" know the world in an alternative logic that is labelled the science of the concrete. Things that we would say differentiate are associated with each other because they fit together practically. The *bricoleur*, the person who fixes things by diverting other objects best exemplifies, according to Lévi-Strauss, the classificatory improvisation that characterizes myth. The *bricoleur* decides to divert a thing from its normal use and places it contiguous to something else to serve his purpose. The logic of this diversion is similar to the logic of myth but also to the logic of metaphor: the actor creates a relation between *a priori* heterogeneous objects. In addition, in this *bricolage*, the fixing is partial, contingent and fortuitous; the two objects do not become identical. On the contrary, the aesthetic of it is that they are obviously disparate but that they fit together in a given circumstance after this manipulation.

In Northern Paiute mythology, the body often monopolizes the telling of the narrative. The Northern Paiute are a traditionally semi-nomadic hunter-gatherer culture of the American Great Basin. The myth of how Coyote kills the Giant Cannibal, Nemedzoho (Kelly, 1938: 410-411) illustrates the use of the body. Nemedzoho always carries a grinding stone or a mortar on his back to grind his victims. He finds Coyote, who plays sick in order to negotiate with the

giant to play a game rather than being ground up right away. They agree to play at smashing each other with rocks. Coyote goes out to defecate and asks his intestinal worms what to do. Following their advice, Coyote gets in the mortar and removes his skin, puts it in the center of the mortar and the flesh and bones on the outskirts. After Nemedzoho hits the skin without harming Coyote, the trickster takes his turn, killing the giant and grinding him. In this story, Coyote dismembers his own body in order to be insensitive to the grinding. He diverts his own body, exemplifying *bricolage* on himself. In so doing, he reverses the situation, becoming the grinder and Nemedzoho the ground, a symbol for food. Since Nemedzoho is a cannibal, this completes the circle: his own flesh being treated like food is the inversion of his cannibalistic habit.

The character of the intestinal worms remains unexplained, and I would like to offer an interpretation of it. How can we explain the appearance of the worms to advise Coyote? In addition to their scatological comic effect, the physical nature of the worms might participate in the *bricolage* or transformation of Coyote. Worms are invertebrates and so could be the pragmatic model for the trick. Grinding is an effective way to break the hardness of materials. Worms being soft by nature motivates Coyote to divert his nature, to magically change his constitution in order to deceive Nemedzoho. In contrast to the giant's failed grinding attempt, Coyote reduces the giant to mush. The narrative reversal of situation is produced through the physical inversion of the characters: Coyote makes Nemedzoho soft by force after having made himself soft by trick.

The magical dismemberment of Coyote's own body to be like the worms could be an "operational metaphor." Nevertheless, the concept of metaphor and the concept of transformation are not identical. They each associate two objects, do so in different manners. Metaphor is a symbolic association, using one reality for another one, sharing partial identity. Transformation, on the other hand, denotes a complete physical change. Structuralist transformation insists that if the form of the reality changes, the internal structure remains mostly similar. The structure can be subject to variation or inversion, but its logical articulation remains consistent in a structuralist transformation. The structure is the logical relation among elements constituting an object, and so is internal. The form is

the perceived reality, thus being external. Similarly, Lakoff insists that in a metaphor there is coherence between the two partial objects. In other words, Lakoffian metaphor and Lévi-straussian transformation share an internal coherence of structure between the two objects and an external disparateness, semantic distance in the case of metaphor and physical change in transformation.

In both traditions, the goal is a better understanding of cognitive processes, which for Lévi-Strauss is ‘the mind’. Studies in the tradition of Lakoff have tended to focus only on metaphors of the native language of the researchers, English in most of the cases. As a socio-cultural anthropologist, Lévi-Strauss has been more dedicated to exploring the symbolic world of other cultures, with a few exceptions (1952, 1993, 1994). Lévi-Strauss has tried to seek transcultural patterns in the cultures of North America. The objective proposed here is the opposite, to look for minimal structures within a given cultural area. In that sense it aims to combine cognitive studies with anthropology’s interest on alterity. If Lévi-Strauss is a model for the study of myth, some aspects of his methodology can be refined. The critiques of Geertz (1975: 14, 359) and Victor Turner (Deflem, 1991: 10-11) also invite more concern for emicity in symbol analysis and in the study of myths. The minimalist attitude here defended also takes this into consideration.

144

Reference cited

DEFLEM, Mathieu. 1991. “Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner’s Processual Symbolic Analysis.” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(1): 1-25.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. 1957. *The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

KELLY, Isabel T. 1938. “Northern Paiute Tales.” *The Journal of American Folklore*, 51 (202): 363.

LAKOFF, George, and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1952. *Race and History*. Paris: UNESCO.

_____. 1985. *La pensée sauvage*. 1 vol. Agora (Paris. 1985), Paris, France: Presses pocket.

_____. 1994. *Le Père Noël supplicié*. Pin-Balma (France): Sables.

_____. 1997. *Look, Listen, Read*. New York: BasicBooks.

MAUSS, Marcel. 2002. *Les techniques du corps*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay.

Thierry Veyrié

Graduate student

American Indian Studies Research Institute

Indiana University

“QUERO UM AMOR SEM OBRIGAÇÕES” [1]

notas antropológicas sobre um estudo entre poliamantes

Matheus França

Mestrando em Antropologia Social

Universidade de Brasília

Bolsista CNPq

Em *O Banquete*, de Platão (1991: 57), Aristófanes, dramaturgo grego, discursa sobre a origem do amor. Conta ele sobre criaturas que outrora habitaram a Terra e que possuíam quatro braços, quatro pernas, duas cabeças. Por punição de Zeus, essas criaturas foram divididas ao meio, dando origem aos humanos como nos conhecemos. Nesse sentido, a concretização do amor só se daria no momento em que o sujeito encontra a sua metade, a outra pessoa que a completa. Por conseguinte, pode-se inferir que, no sentido dado na obra a partir do mito narrado, é somente por meio de duas pessoas que o amor *eros* – nos termos platônicos – teria forma real. Longe de qualquer tentativa de interpretação presentista (Stocking Jr, 1968: 211) do mito, trago esta imagem para ilustrar uma das principais questões da pesquisa que dá origem a este trabalho: a crítica que adeptos/as do “poliamor” realizam com relação à monogamia como orientadora das relações afetivo-amorosas ocidentais. A ideia central entre minhas e meus interlocutoras/es é de que “é possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo” e inclusive estabelecer uma relação amorosa entre três pessoas ou mais. Nesse sentido, meu objetivo neste artigo é apresentar o trabalho que venho desenvolvendo no mestrado. Trata-se de uma pesquisa sobre o poliamor, que em linhas gerais é descrito por suas/seus adeptas/os como uma perspectiva de relação que não se pauta na monogamia e que tem como centralidade a rejeição ao sentimento do ciúme como válido para a vivência de relações amorosas. Muito embora tal definição não seja estanque, ainda que para enunciá-la eu esteja pautado em falas que frequentemente escuto em campo. Voltarei a essa discussão mais à frente.

A partir do método etnográfico, realizo trabalho de campo desde setembro de 2014 na cidade de Brasília/DF, local onde essa discussão está efervescendo a partir da formação de uma rede de sujeitos a partir do grupo *Poliamor Brasília – DF*, constituído inicialmente a partir do site *Facebook*^[2], mas que tem extrapolado os ambientes virtuais a partir dos então chamados “poliencontros”. A criação do grupo virtual data do mês de julho de 2014 e conta hoje, no início de outubro do mesmo ano, com mais de 1.400 membros. Contudo, meu campo de pesquisa tem sido delimitado a partir de uma rede de sujeitos que participam mais efetivamente do grupo, inclusive

participando ativamente dos encontros presenciais, contabilizando um núcleo que varia entre 40 e 50 pessoas. O grupo é heterogêneo e reúne sobretudo pessoas com idade entre 18 e 30 anos, universitárias ou com o ensino superior completo e habitantes da cidade de Brasília/DF (considero aqui tanto o Plano Piloto quanto as cidades-satélites). Não há distinção clara de raça/cor, gênero e sexualidade, embora a presença de mulheres seja mais destacada. No que se refere mais especificamente à sexualidade, há uma profusão de categorias enunciadas nas rodas de apresentação dos poliencontros, tais como: “heterossexual”, “gay”, “lésbica”, “sapatão”, “bissexual”, “pansexual”, “pessoa livre”. Pretendo, a partir da etnografia, explorar tanto os discursos quanto aspectos mais ligados às emoções e às afetividades de “poliamantes” sobre dinâmicas de negociação dos sentimentos em relações de poliamor, bem como adentrar em trajetórias de vida relacionadas a este aspecto da vivência dos sujeitos.

Embora poliamor seja uma expressão que costuma caracterizar um tipo de relacionamento que possibilita o estabelecimento de mais de uma relação afetivo-amorosa simultânea com o consentimento de todos os sujeitos envolvidos (Pilão, 2013: 62), tenho percebido em campo que não existe uma definição exata, se se partir da perspectiva destes sujeitos: há divergências, por exemplo, sobre se o poliamor se dá somente quando se estabelece uma relação estável entre três pessoas ou mais, ou se é possível dizer que uma relação entre duas pessoas também é poliamorosa a partir do momento em que ambas estão dispostas a trazer uma terceira para o relacionamento. Além disso, muitas/os de minhas e meus interlocutoras/es consideram que a pessoa pode ser poliamorosa mesmo estando solteira – caso se proponha a estabelecer relações amorosas não-monogâmicas e sem a presença do ciúme. De qualquer maneira, a preocupação com definições tem aparecido mais para diferenciar o poliamor de outras formas de relações não monogâmicas – tais como amor livre, relações livres, relacionamentos abertos etc, que possuem diversas distinções entre si. Esse, contudo, é outro ponto de debate, que não desenvolverei no momento^[3].

Entendo que essa forma de relacionamento está ligada a um gosto ou estilo de vida (Bourdieu, 2007: 56) que de alguma maneira desafia as normas e convenções de conjugalidade ocidentais e de constituição da noção de família,

pautadas no modelo tradicional monogâmico-nuclear. Além disso, concordo com Foucault (1977: 23) quando diz que o poder se dá a partir de discursos que instauram verdades sobre a subjetividade dos sujeitos a partir de construções localizadas histórica e culturalmente. No que tange ao poliamor, a proposta parece ser a de ir contra verdades sobre como se deve amar e/ou estabelecer relações amorosas, ou seja, almejam construir novas possibilidades de afeto, para além da monogamia e do sentimento de posse. Com efeito, parece ser central também a demanda de viver afetividades que sejam “sem obrigações”, para retomar a frase que abre o título deste artigo.^[4] A obrigação, neste caso, parece ter a ver com a monogamia enquanto parâmetro ideal e normativo de relacionamento, embora seja plausível questionar sobre se o poliamor está realmente livre de qualquer obrigação.

Nesse sentido, para além da definição do poliamor, tenho percebido – a partir de observações livres realizadas entre março e agosto de 2014 (e em trabalho de campo desde setembro) em grupos virtuais de poliamor de outros estados, como Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo – que no centro desse debate reside não só a problemática do poliamor enquanto um arranjo afetivo-conjugal e/ou de parentesco potencialmente subversivo, mas também, e sobretudo eu diria, a dimensão moral dessas relações. Perguntas como “é possível amar mais de uma pessoa ao mesmo tempo?”, ou “é possível estar em uma relação com duas pessoas e evitar o ciúmes?”, ou mesmo a reiteração de falas (que surgem o tempo todo em conversas informais e em debates promovidos pelos grupos) como “o poliamor não é só putaria” revelam tensões ligadas diretamente a aspectos morais dos sujeitos. Por isso mesmo, o desafio aqui é o de justamente questionar não somente o *status* puramente biológico de sentimentos como, por exemplo, o ciúme – levantado enquanto algo possível de não ser sentido, do ponto de vista de poliamantes –, mas também de perceber etnograficamente como os sujeitos de pesquisa mobilizam emoções para a construção de significados sobre relacionamentos.

Por isso, a proposta é a de dialogar também com uma bibliografia mais ligada ao campo da antropologia das emoções, levando em conta que essa dimensão da subjetividade é constantemente acionada por minhas e meus interlocutoras/es para mobilizar suas participações no grupo do poliamor. Falar

de sentimentos como (poli)amor e ciúmes é, portanto, falar também em emoções. No caso brasileiro, chama a atenção a profícua produção antropológica sobre emoções ligadas a questões como o luto, o sofrimento, o medo e o sentimento de insegurança (Koury, 2005: 240), e a relativa ausência da temática do ciúme e do amor enquanto objeto de pesquisa antropológica. Mauro Koury (2005), em seu levantamento sobre este campo de estudos no Brasil, nem mesmo menciona pesquisas relacionadas a estes sentimentos. Dessa maneira, uma das intenções desta pesquisa é também colaborar para o debate em antropologia das emoções no Brasil no que diz respeito ao amor enquanto possível de ser interpretado antropologicamente.

Nesse sentido, levanto alguns questionamentos: como se dá a produção de diferenças no âmbito do poliamor em relação aos marcadores sociais que mencionei no início do texto? Quais discursos são mobilizados para que o poliamor se efetive enquanto modalidade de relação amorosa? Pilão (2012: 84) dá algumas pistas para compreender tais questões a partir de estudo no Rio de Janeiro em termos de gênero e conjugalidade. A pesquisa que tenho realizado vem, portanto, adensar este debate e registrar como se constroem redes de sujeitos poliamantes em Brasília/DF. E, a partir de tais redes, pensar questões mais abrangentes sobre relacionamentos amorosos e emoções na contemporaneidade.

150

Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: Crítica Social do Julgamento*. Porto Alegre/RS: Editora ZOUK, 2007.

FOUCAULT, Michel. 1977. *A História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

KOURY, Mauro. 2005. "A Antropologia das Emoções no Brasil". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 3(12): 239-252.

PILÃO, Antônio. 2012. *Poliamor: um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero* Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2013. "Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias". *Revista Ártemis*, 13 (jan-jul): 62-71.

PLATÃO. 1991. *O Banquete*. São Paulo: Nova Cultural.

STOCKING JR, George. 1968. "On the limits of presentism and historicism in the historiography of the behavioral sciences". In: STOCKING, George. *Race, Culture and Evolution*. New York: The Free Press.

Matheus França

Mestrando em Antropologia Social

Universidade de Brasília

Bolsista CNPq

Currículo Lattes

151

[1] Nesta escrita, expressões êmicas serão apresentadas com aspas somente quando aparecerem pela primeira vez, em nome de uma leitura mais fluida.

[2] Rede social virtual criada em 2004 por meio da qual se cria perfis *on-line* e a partir deles adiciona-se amigas/os, conhecidas/os. Há, inclusive, o recurso de criação de grupos nos quais é possível a troca de informações e mensagens relacionados a interesses em comum das/os participantes.

[3] Conferir Pilão (2012:59).

[4] A frase que dá origem a este título encontra-se na foto principal do grupo *Poliamor Brasília – DF*, no site *Facebook*.

**F
Ó
R
U
M**

O PROBLEMA

Gleicy Mailly da Silva

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade de São Paulo

Guilherme Aderaldo

Doutor e pós-doutorando em Antropologia Social
Universidade de São Paulo

Entre “direito” e “compaixão”: dilemas sociais contemporâneos

Tocado em seu cerne pelas diferenças que constituem os sujeitos e as sociedades, o questionamento antropológico contemporâneo tem frequentemente se debruçado sobre as desigualdades sociais por estes enfrentadas, onde a grande demanda é por “justiça”.

Nancy Fraser (2007) descreve as forças políticas atuais como estando divididas entre duas dimensões que coexistem sob grande tensão. Por um lado, há aqueles que há mais de 150 anos têm defendido políticas sociais dedicadas à “redistribuição” dos recursos, isto é, enfocadas na busca de igualdades sociais entre classes. Por outro lado, deparamo-nos com a perspectiva centrada no “reconhecimento” da diversidade, ou seja, das minorias sociais (étnicas, culturais, sexuais, etc.), cujo enfoque é sensível à questão da identidade cultural.

Para a autora, no entanto, a tensão presente na percepção polarizada de tais propostas (redistribuição e reconhecimento) constituiria uma falsa antítese uma vez que nenhuma delas, sozinha, daria conta das demandas por paridade participativa nas discussões políticas do mundo atual. Mais do que tencioná-las, seria fundamental descobrir formas de combinar ambas as lógicas em torno de uma percepção mais abrangente de “justiça”.

Controvérsias à parte, o fato é que a interpelação crítica da relação (conflituosa) entre os domínios da ética e da moral nos processos de formulação de direitos sociais permite-nos tomar consciência de que tanto a visibilidade quanto a invisibilidade social e histórica são formas instituídas por relações politicamente orientadas. Algo enfatizado por Joan Scott, em seu texto “A invisibilidade da experiência” (1998), onde a autora demonstra como determinados regimes discursivos são capazes de tornar pouco significantes ou relegar ao plano do tabu a existência de certos temas, lugares e mesmo sujeitos.

Nesse sentido, vale também lembrar as pesquisas recentes do antropólogo francês Didier Fassin (2005) a respeito do modo pelo qual os países membros da União Europeia – com particular destaque à França e Inglaterra –

vêm se valendo de uma linguagem moral/compassiva para construírem meios “legais” de deslegitimar a entrada de muitos imigrantes nos limites de suas fronteiras.

Em seu trabalho, Fassin aponta para o modo por meio do qual, atualmente, os governos desses países têm se fechado às demandas por asilo “político” ao mesmo tempo em que têm concedido uma abertura de caminhos para que portadores de doenças graves – às quais não possam ser tratadas em seus países de origem – passem a receber abrigo, por motivos de “razão humanitária”. Assim, o autor nos mostra que a “biologia” passa a falar mais alto do que a “biografia”, uma vez que, nas palavras de seus interlocutores, a doença torna-se, paradoxalmente, a grande responsável pela manutenção de suas vidas (Fassin, 2005, p. 371).

Tendo em vista tais debates, convidamos, para esta seção Fórum, sete pesquisadores cujos trabalhos se desdobram justamente sobre processos políticos que visam a ‘integração’ ou ‘gerenciamento’ dos “desiguais” em esferas privilegiadas na negociação de moralidades e éticas, tais como: sistemas de justiça, direitos humanos, políticas de Estado, economia e biomedicina, para citar apenas algumas instâncias amplamente legitimadas na produção de sujeitos a serem “tutelados” e “acompanhados”.

Interessa-nos aqui apontar para a maneira como alguns dos argumentos e análises teórico-metodológicas da antropologia atualmente feita no país têm se revelado fundamentais para a compreensão das experiências sociais, daqueles que, até bem pouco tempo, estavam privados de expressão pública, em contextos aparentemente particulares. Dito de outro modo, nosso enfoque está na compreensão das formas através das quais tais sujeitos têm se tornado “objetos” privilegiados das ações do Estado em iniciativas de suposto caráter inclusivo, cidadão ou securitário; seja através de políticas públicas de “reconhecimento” desses grupos no campo das agendas de direitos, seja através de políticas de controle de seus corpos.

Assim, em “Acesso às modificações corporais e assistência à saúde de transhomens no Sistema Único de Saúde”, **Simone Ávila** reflete sobre a emergência de novas “identidades trans” no Brasil contemporâneo, mais especificamente as transmasculinidades, e a reivindicação de políticas públicas

específicas para esse “grupo”. Tendo em vista que o processo de redesignação sexual, embora instituído pelo Ministério Saúde em 2008, passou a garantir o direito formal a transhomens apenas a partir de 2013, a autora aponta ainda para dificuldades no acesso amplo às modificações corporais, uma vez que este direito encontra-se ainda fortemente atrelado a um diagnóstico patologizante dos sujeitos.

Já em “Quando elas aparecem: notas sobre mulheres na prisão, gênero e família”, **Natália Lago** apresenta alguns aspectos de sua pesquisa realizada em diferentes unidades prisionais de mulheres em São Paulo. Ao tomar a noção de “família” como categoria nativa, a autora nos apresenta a história de “Ana”, nos permitindo atentar para os processos de subjetivação presentes na construção e manutenção das relações pessoais fora e dentro da prisão em articulação com questões de classe, gênero e sexualidade.

Em “Pedro e a ‘infância vulnerável’”, **Tatiana Dassi** enfrenta o tema da categoria de “vulnerabilidade social”, a partir de uma pesquisa realizada no Conselho de Moradores do Saco Grande (Comosg), em Florianópolis. Através do acompanhamento do Projeto Renascer – um trabalho educativo realizado com crianças entendidas como “vulneráveis” – a autora vai tratar da categoria de “vulnerabilidade”, enquanto produtora de sujeitos e práticas institucionais, tendo em vista duas nuances que se interpelam moralmente, a luta por direitos e a noção de caridade.

Já em “Reflexões sobre a ‘questão social’ do refúgio e a possibilidade de uma ‘cidadania universal’”, **Vanessa Perin** interpela a categoria de “refugiado” a partir do acompanhamento de programas de atendimento e acolhida a refugiados e solicitantes de refúgio no Centro de Acolhida para Refugiados (CAR) da Caritas Arquidiocesana de São Paulo. Nota-se aqui, novamente, a importância da noção de “vulnerabilidade” dos sujeitos na constituição das ações do Estado com a participação da sociedade civil, em articulação com as noções de “direito”, “cidadania” e “dignidade”.

O texto “População em situação de rua e o ‘direito a ter direitos’”, **Tomás Melo**, analisa as transformações políticas pelas quais a ideia de “população em situação de rua” passou no Brasil ao longo das últimas décadas. Para tanto, o autor baseia-se na trajetória do Movimento Nacional da População de Rua

(MNPR), buscando retrair as especificidades vinculadas a este tipo de “militância” e seus rebatimentos em termos de políticas públicas.

Tratando do mesmo segmento, em “La rue, la santé, la politique: quelques définitions de la ‘population em situation de rue’ et leurs trajectoires a São Paulo”^[1], **Damien Roy** aborda as particularidades e os tensionamentos relativos às políticas de saúde voltadas ao atendimento das “populações em situação de rua” na cidade de São Paulo.

Por último contamos com o artigo de **Ana Paula Silva**, “Trabalho sexual: entre a conquista de direitos e o processo de vitimização”, no qual a autora se debruça sobre a complexa relação que se estabelece entre as diversas representações da prostituição como categoria profissional e seus desdobramentos em termos da produção de políticas que tendem a reproduzir percepções normativas a partir da articulação de marcadores sociais como “classe, raça, gênero e identidade nacional”.

Desejamos a tod@s_uma boa leitura!

157

Referências citadas

FASSIN, Didier. 2005. “Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France”. *Cultural Anthropology*, 20(3): 362-387, agosto. Disponível em português em: <http://pontourbe.revues.org/2467>.

FRASER, Nancy. 2007. “Reconhecimento sem ética?”, *Revista Lua Nova*, São Paulo, 70: 101-138.

SCOTT, Joan. 1998. “A invisibilidade da experiência”. In: Proj. História, SP (16): 297-325.

_____. 2005. “O enigma da igualdade”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(1): 11-30, janeiro-abril.

Gleicy Mailly da Silva

Doutoranda em Antropologia Social

Universidade de São Paulo

Currículo Lattes

Guilherme Aderaldo

Doutor e pós-doutorando em Antropologia Social

Universidade de São Paulo

Currículo Lattes

[1] Além da contribuição na língua original francesa, optamos, neste caso, por incluir uma tradução do texto, com o objetivo de ampliar seu alcance.

ACESSO ÀS MODIFICAÇÕES CORPORAIS E
ASSISTÊNCIA À SAÚDE DE TRANSHOMENS
NO SISTEMA ÚNICO DE SAÚDE

Simone Ávila

Doutora em Ciências Humanas
Universidade Federal de Santa Catarina

O tema proposto neste fórum nos instiga a pensar sobre as políticas públicas em saúde no que tange à transexualidade, que faz parte da literatura psiquiátrica desde o século XIX, seguindo a mesma lógica da psiquiatrização da homossexualidade como uma patologia (Pelegrin e Bard, 1999).

No século XX, a transexualidade foi incluída em 1980 na terceira versão do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM III) da *American Psychiatry Association* (APA) como “Distúrbios de Identidade de Gênero” e, em 1987, como “Disforia de Gênero” na versão revisada do DSM III (DSM IIIR), considerada como uma doença mental, psíquica. No DSM IV, publicado em 1994, a Disforia de Gênero passou a ser “Transtorno de Identidade de Gênero” (Castel, 2001; 2003) e no DSM V¹, publicado em maio de 2013, voltou a ser “Disforia de Gênero”, porém nesta última versão está destacado:

é importante notar que a não conformidade de gênero não é, em si, uma desordem mental. O elemento crítico de disforia de gênero é a presença de sofrimento clinicamente significativo associado à condição” (APA, 2013: 1).

160

Concordo com Carsten Balzer (2010), para quem a transexualidade se fundamenta na não concordância entre o “sexo biológico” e o gênero pelo qual uma pessoa deseja ser reconhecida socialmente. Nesta mesma perspectiva de Balzer, Gerard Coll-Planas (2010) afirma que as pessoas transexuais entendem que a não correspondência entre sexo e gênero requerem a modificação de seu corpo mediante hormonização e cirurgias.

Meu objetivo neste artigo é problematizar algumas questões sobre o acesso às modificações corporais e assistência à saúde de transhomens^[2] no Sistema Único de Saúde (SUS), a partir dos dados de uma pesquisa realizada entre 2010 e 2014 a respeito da emergência de “novas” identidades trans no Brasil contemporâneo, mais especificamente as transmasculinidades^[3], isto é, masculinidades produzidas por transhomens. Desde 2012 é possível perceber a crescente participação dos transhomens no movimento de Lésbicas, Gays,

Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBTT) e a reivindicação de políticas públicas específicas para esse grupo.

Os desejos dos transhomens quanto às modificações corporais que pude identificar durante a pesquisa de campo, diferentemente do que se poderia pensar, não estão centrados na neofaloplastia (construção do pênis), que seria talvez o “grande” símbolo de masculinidade. Todos os interlocutores têm o desejo de retirar as mamas e fazer uso de testosterona (hormônio masculino). No entanto, apenas treze interlocutores realizaram a mastectomia, sendo que dez deles fizeram o procedimento em serviços privados e três pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

A grande dificuldade encontrada pela maioria dos meus interlocutores^[4] é o acesso ao Processo Transexualizador, instituído no SUS em 2008 pelo Ministério da Saúde (MS), através da Portaria no 1.707, que passa a oferecer “tratamento” para as pessoas transexuais, apenas em âmbito hospitalar. Porém, os protocolos do mesmo são rígidos e estão baseados em pressupostos biologicistas e anatômicos na determinação do “sexo” e nos papéis masculino e feminino fixamente determinados, não abrindo possibilidade para outras alternativas de vivência de gênero (SUESS, 2010).

É importante destacar que nessa Portaria foram incluídos os procedimentos de redesignação sexual^[5] somente para as mulheres trans^[6], os transhomens não foram incluídos. Em 2010 esse cenário começa a mudar, tendo em vista a publicação da Resolução do Conselho Federal de Medicina (CFM) no. 1.955/2010^[7], que considera que os procedimentos de retiradas de mamas, ovários e útero no caso de transhomens deixam de ser experimentais e podem ser realizados em qualquer hospital público e/ou privado, desde que sigam as recomendações do Conselho. No entanto, a neofaloplastia ainda não foi liberada nessa Resolução e permanece em caráter experimental, tendo em vista as limitações funcionais do órgão construído cirurgicamente.

Em novembro de 2013 o MS publicou a Portaria nº 2.803^[8], que redefine e amplia o Processo Transexualizador. Nesta Portaria foram incluídas outras pessoas trans^[9], como travestis e transhomens. Outra mudança que a mesma traz é o atendimento ambulatorial, uma vez que na Portaria anterior o atendimento era realizado apenas em nível hospitalar.

Dos trinta e três interlocutores, apenas dez tiveram acesso ao Processo Transexualizador. Destes, seis têm idades entre 18 e 23 anos e quatro entre 37 e 42 anos e moram em capitais ou cidades próximas aos quatro hospitais credenciados no país. A localização geográfica dificulta o acesso daqueles que não têm condições financeiras para viajar por um período mínimo de dois anos de acompanhamento, como está previsto nas Portarias do MS, ou seja, o acesso a esse serviço público depende da classe social.

Além disso, a diretriz de regionalização da assistência à saúde^[10] do SUS também dificulta o acesso. O processo de regionalização:

deverá contemplar uma lógica de planejamento integrado, compreendendo as noções de territorialidade, na identificação de prioridades de intervenção e de conformação de sistemas funcionais de saúde, não necessariamente restritos à abrangência municipal, mas respeitando seus limites como unidade indivisível, de forma a garantir o acesso dos cidadãos a todas as ações e serviços necessários para a resolução de seus problemas de saúde, otimizando os recursos disponíveis (Brasil, 2002).

162

Essa lógica da territorialidade, se por um lado, permite o desenvolvimento de ações em saúde de acordo com as realidades locais e com as demandas dos/as usuários; por outro, torna difícil o encaminhamento de usuários/as de determinada cidade ou Estado para outros serviços.

Vários interlocutores moram em cidades e Estados que não tem serviços públicos que atendem pessoas trans, como comentei mais acima. Sendo assim, muitos fazem sua transição de modo “informal”, autoaplicando-se a testosterona e fazendo mastectomia e histerectomia em serviços privados, o que, de certa forma, constitui-se como uma resistência ao discurso “oficial” e aos rígidos protocolos médicos.

Destaco que a instituição do Processo Transexualizador foi considerada uma vitória pelo movimento LGBTT e pode ser considerado um avanço no reconhecimento de direitos das pessoas trans. Porém, tal processo ainda está fortemente atrelado a um diagnóstico patologizante e não condizente com a autonomia dos sujeitos em relação aos desejos de modificações corporais.

Percebe-se aqui uma dinâmica na qual parece haver opções de “escolha”, como se o indivíduo tivesse autonomia, algo do tipo: “Você pode fazer a sua mudança de gênero... DESDE QUE aceite ser tratado como doente”. Nikolas Rose afirma que em democracias liberais “o indivíduo é levado a pensar a si mesmo como alguém que modela ativamente o curso da sua vida através de atos de escolha em nome de um futuro melhor” (Rose, 2013: 45).

O SUS foi criado pela Constituição Federal de 1988 para que toda a população brasileira tenha acesso ao atendimento público de saúde. O SUS apresenta cinco princípios: 1) o princípio da universalidade, no qual a saúde é reconhecida como um direito fundamental do ser humano, cabendo ao Estado garantir as condições indispensáveis ao seu pleno exercício e o acesso a atenção e assistência à saúde em todos os níveis de complexidade; 2) a saúde “é um direito de todos”; 3) igualdade, pois todos devem ter igualdade de oportunidade em usar o sistema de saúde; 4) equidade, que é um princípio de justiça social porque busca diminuir desigualdades; isto significa tratar desigualmente os desiguais e 5) integralidade, que diz respeito ao leque de ações possíveis para a promoção da saúde, prevenção de riscos e agravos e assistência a doentes (Brasil, 2009).

A temática da igualdade foi desenvolvida no campo da teoria política por Norberto Bobbio (1997) ao afirmar que duas coisas ou duas pessoas podem ser iguais ou equalizadas sob muitos aspectos: a igualdade entre elas, ou sua equalização, só tem a ver com a justiça quando corresponde a um determinado critério (critério de justiça), com base no qual se estabelece qual dos aspectos deva ser considerado relevante para o fim de distinguir entre uma igualdade desejável e uma igualdade indesejável.

A regra de justiça é a regra segundo a qual se deve tratar os iguais de modo igual e os desiguais de modo desigual. O problema da justiça como valor social não se reduz à regra de justiça, nem nela se esgota (Bobbio, 1997). Bobbio diferencia igualdade diante da lei, igualdade de direito, igualdade perante a lei e igualdade de fato. A igualdade diante da lei é a única determinação histórica da máxima que proclama a igualdade de todos universalmente acolhida; é a que afirma que *todos os homens são iguais perante a lei, ou a lei é igual para todos*. Este princípio é antigo e não pode deixar de ser relacionado com o

conceito clássico de *isonomia*, que é conceito fundamental, além de ideal primário, do pensamento político grego. Apesar da sua universalidade, também este princípio não é de modo algum claro, tendo dado lugar a diversas interpretações.

No campo da teoria feminista, Joan W. Scott (2005) afirma que não existem soluções simples para as questões da igualdade e da diferença, dos direitos individuais e das identidades de grupo. Reconhecer e manter uma tensão necessária entre igualdade e diferença, entre direitos individuais e identidades grupais é o que possibilita encontrarmos resultados melhores e mais democráticos. Para a autora, atribuições a identidades de grupo tornaram difícil a alguns indivíduos receber tratamento igual, mesmo perante a lei, porque sua presumida pertença a um grupo faz com que não sejam percebidos como indivíduos. A identidade de grupos é o resultado de distinções categóricas atribuídas (de raça, de gênero, de sexualidade).

A igualdade só pode ser implementada quando os sujeitos são julgados como indivíduos. Essa é uma posição frequentemente legitimada por interpretações rígidas da Constituição e da Carta de Direitos, as quais a tomam para significar simplesmente a presumida “igualdade de indivíduos perante a lei” (Scott, 2005), que Bobbio (1997) define como apenas uma forma específica e historicamente determinada de igualdade de direito ou dos direitos que representou um dos pilares do Estado liberal. Por outro lado, Scott (2005) diz que os indivíduos não serão tratados com justiça (na lei e na sociedade) até que os grupos com os quais eles são identificados sejam igualmente valorizados.

Deste modo, como os transhomens não foram inicialmente reconhecidos como pertencentes ao grupo de transexuais que se reportava a portaria 1.707 do SUS em 2008, parece que alguns transexuais são mais iguais que outros/as, as mulheres trans, ou seja, não foram respeitados os princípios fundamentais do próprio SUS, como o princípio de universalidade, de igualdade, de equidade, de integralidade, e menos ainda a regra de justiça. Na nova Portaria do Processo Transsexualizador, de novembro de 2013, os transhomens foram incluídos e a neofaloplastia também foi incluída como procedimento experimental no âmbito do SUS, porém ainda não é possível saber de que modo o reconhecimento desse grupo e sua efetiva inclusão em uma política pública de saúde vai se dar.

Referências bibliográficas

APA – DSM V. Disponível em: <http://www.dsm5.org/documents/gender%20dysphoria%20fact%20sheet.pdf> Acesso: 28 dez 2013.

ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela. 2009. *RELATÓRIO preliminar dos serviços que prestam assistência a transexuais na rede de saúde pública no Brasil*. Pesquisa Transexualidade e Saúde: condições de acesso e cuidado integral (CNPq / MS-SCTIE-DECIT). Rio de Janeiro: UERJ. Disponível em: http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/publicacoes/direitos-sexuais-e-reprodutivos/direitos-lgbtt/Relatorio_Preliminar_set_20092.pdf. Acesso: 22 jun 2012.

AVILA, Simone. 2014. *FTM, transhomem, homem trans, trans, homem: A emergência de transmasculinidades no Brasil contemporâneo*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina - Florianópolis.

BALZER, Carsten. 2010. “Eu Acho Transexual é Aquele que Disse: Eu Sou Transexual”. Reflexiones Etnológicas sobre la Medicalización Globalizada de las Identidades Trans a través del Ejemplo de Brasil. In: MISSÉ, Miquel; COLL-PLANAS (Ed.) *El Género Desordenado: Críticas en Torno a la Patologización de la Ttransexualidad*. Barcelona-Madrid: EGALES. pp. 81-96.

BENTO, Berenice. 2006. *A Reinvenção do Corpo: Sexualidade e Gênero na Experiência Transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.

BOBBIO, Norberto. 1997. *Igualdade e Liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro.

BRASIL Ministério da Saúde. 2002. *Regionalização da Assistência à Saúde: aprofundando a descentralização com equidade no acesso: Norma Operacional da Assistência à Saúde: NOAS-SUS 01/02 e Portaria MS/GM n.º 373, de 27 de fevereiro de 2002 e regulamentação complementar / Ministério da Saúde, Secretaria de Assistência à Saúde. Departamento de Descentralização da Gestão da Assistência*. 2. ed. revista e atualizada. Brasília: Ministério da Saúde.

BRASIL. Conselho Nacional de Secretários de Saúde. 2009. *SUS 20 anos*. Brasília: CONASS.

CASTEL, Pierre-Henri. 2001. Algumas Reflexões para Estabelecer a Cronologia “Fenômeno Transexual” (1910-1995). *Revista Brasileira de História*. São Paulo. 21 (41): 77-111.

_____. 2003. *La Métamorphose Impensable - Essai sur le Transsexualisme et l'Identité Personnelle*. Paris: Gallimard.

COLL-PLANAS, Gerard. 2010. “Introducción”. In: MISSÉ, Miquel; COLL-PLANAS (Org.) *El Género Desordenado: Críticas en Torno a la Patologización de la Transexualidad*. Barcelona-Madrid: EGALES. pp. 15-24.

LEITE JR., Jorge. 2008. “*Nossos corpos também mudam*”: Sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – São Paulo.

ROSE, Nikolas. 2013. *A Política da Própria Vida: Biomedicina, Poder e Subjetividade no Século XXI*. São Paulo: Paulus.

PELLEGRIN, Nicole; BARD, Cristine. 1999. "Femmes travesties: un “mauvais genre” - Introduction". *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 10: 2-8.

SCOTT, Joan W. 2005. "O enigma da igualdade". *Revista Estudos Feministas*, 13 (1): 11-30.

SUESS, Aimar. 2010. Análisis del panorama discursivo alrededor de la despatologización trans: procesos de transformación de los marcos interpretativos en diferentes campos sociales. In : MISSÉ, Miquel ; COLL-PLANAS, Gerard (Org.). *El Género Desordenado – Críticas en Torno a la Patologización de la Transexualidad*. Barcelona-Madrid: EGALES. pp. 29-54.

Simone Ávila

Doutora em Ciências Humanas
Universidade Federal de Santa Catarina
[Currículo Lattes](#)

[1] Disponível

em:

<http://www.dsm5.org/documents/gender%20dysphoria%20fact%20sheet.pdf>

[2] Indivíduos assignados como “meninas” no nascimento que se identificam com o gênero masculino. Os termos que definem os sujeitos trans não são consenso. Na minha pesquisa, identifiquei outros termos utilizados na autoidentificação, tais como *FTM* (*female to male*), homens trans, trans, transgêneros, homens e transexuais masculinos.

[3] AVILA, Simone. *FTM*, transhomem, homem trans, trans, homem: A emergência de transmasculinidades no Brasil contemporâneo. [Tese de doutorado]. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2014.

[4] Participaram da pesquisa trinta e três interlocutores, cuja amostra foi composta majoritariamente por transhomens pertencentes às classes média e alta, brancos, moradores de regiões urbanas do sudeste e sul do país.

[5] Também chamadas de cirurgias de “transgenitalização”, “readequação de gênero” ou “confirmação de gênero”. Este termo também não é consenso entre profissionais de saúde e ativistas trans.

[6] Entre os procedimentos para mulheres trans consta a vaginoplastia, que é a construção da vagina.

[7] Disponível em: http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2010/1955_2010.htm

[8] Disponível

em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2013/prt2803_19_11_2013.html

[9] Utilizo o termo “trans” com o mesmo significado proposto por Aimar Suess, ou seja, “refere-se a todas as pessoas que elegeram uma identidade ou expressão de gênero diferente da atribuída ao nascer, incluindo pessoas transexuais, transgêneros, travestis, cross dressers, não gêneros, multigêneros, de gênero fluido, gênero queer e outras autodenominações relacionadas” (SUESS, 2010, p. 29).

[10] Ver: Norma Operacional da Assistência à Saúde NOAS-SUS 01/02 (Portaria MS/GM n.o 373, de 27 de fevereiro de 2002, e regulamentação complementar). Disponível em: <http://dtr2001.saude.gov.br/sas/caderno%20NOAS%2002.pdf>

QUANDO ELAS APARECEM

notas sobre mulheres na prisão, gênero e família

Natália Bouças do Lago^[1]

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade de São Paulo



Introdução

Este texto se propõe a apresentar algumas elaborações, produzidas por mulheres em privação de liberdade, que fazem parte da negociação de posições e projetos que conectam os mundos de dentro e de fora da prisão. O gênero é um marcador central para compreender o posicionamento dessas mulheres ao estabelecer algumas expectativas e desempenhos específicos. O gênero ainda se combina à situação social dessas mulheres, marcada pela pobreza. As articulações entre o gênero e a classe são apresentadas diante dos discursos que as personagens produzem sobre *família* e sobre seus relacionamentos amorosos. Tais formulações ajudam a situá-las no mundo da prisão e a vincular a experiência do cárcere à vida na rua, tanto em relação ao período anterior à privação de liberdade como em relação às suas perspectivas de futuro.

No início da pesquisa de mestrado cujos desdobramentos estão aqui retomados, o interesse era conversar com as mulheres sobre tráfico de drogas para tentar entender os processos que permeavam a participação delas nesta que é, hoje, a acusação que mais leva mulheres à prisão. No entanto, elas queriam falar sobre outros assuntos: o dia-a-dia no cárcere, as fofocas e as brigas, o sofrimento, a solidão, as festas, os familiares. As questões que mobilizavam minhas interlocutoras eram distintas daquelas que me levaram a pesquisar a prisão. Claudia Fonseca (2007), ao comentar o pouco interesse das discussões sobre família entre os cientistas sociais nas últimas décadas, faz uma provocação que possibilitou rever as perspectivas iniciais desta pesquisa: “É como se o material sobre as relações familiares emergisse apesar dos analistas” (p.9). Enfrentando a provocação segui, então, as pistas que as mulheres deixavam para tentar entender os porquês de acionarem noções de família para conversarem sobre a vida na prisão.

As mulheres com quem convivi atribuem valor às suas famílias e constroem noções a esse respeito que dialogam como argumento ou como contra-argumento com outras concepções de família presentes no cárcere – que saem da boca de colegas encarceradas, de agentes prisionais, de organizações não governamentais presentes na prisão, do sistema de justiça. Família é, portanto, uma “categoria nativa” que ajuda a elaborar significados para as

experiências dessas mulheres com a prisão. Vale deixar claro, aqui, que “família” serve para falar de certos conteúdos relacionais que podem ou não ter a ver com vínculos sanguíneos. Se os vínculos que se estabelecem a partir da ideia de família são importantes, o foco é entender as formas pelas quais as interlocutoras da pesquisa pensam suas relações a partir dessa noção.

Prisões e porosidades

Os dados aqui mobilizados foram produzidos a partir de informações bastante fragmentadas coletadas ao longo de um ano e meio de pesquisa em uma penitenciária de mulheres^[2]. As conversas com as mulheres na prisão ocorreram em diferentes níveis: com algumas, convivi ao longo de muitas semanas; com outras, tive contatos mais pontuais. Acessei os processos e sentenças de algumas delas; de outras, tive acesso a bilhetes, cartas e fotografias que faziam parte das histórias que me contavam. Diante dos retalhos de informações que eu tinha a respeito dessas mulheres e da necessidade de resguardar suas identidades, a opção metodológica foi a de fazer a costura desses retalhos em personagens. As mulheres com quem tive um maior contato conduzem a narrativa e trazem as questões que são costuradas com as experiências de mulheres que também contribuíram para a pesquisa, ainda que em momentos de convivência mais limitados. Trago neste texto uma das personagens presentes na dissertação, Ana, para discutir as articulações entre gênero, classe e família que aparecem em sua elaboração sobre a vida dentro e fora da prisão.

É importante demarcar que a prisão tem porosidades que conectam os mundos intra e extra-muros. Os trabalhos de Manuela Ivone da Cunha (1994; 2003) sobre mulheres e prisão partem de um olhar que reconhece as conexões da prisão com o mundo exterior aos muros. Em sua perspectiva, a prisão não é verdadeiramente “totalizante” e o período de encarceramento não apaga os “campos de vida” estabelecidos fora do contexto prisional; ela seria um intervalo e uma parte da existência das pessoas presas sem as retirar completamente de suas vidas.

Podemos, a partir daí, entender que a privação de liberdade altera profundamente as formas pelas quais elas dão continuidade às relações

estabelecidas antes do encarceramento, mas o cárcere não as retira completamente dessas mesmas relações e promove outras, anteriormente inexistentes. O cotidiano na prisão requer a convivência com uma série de regras, explícitas, da própria prisão e daquilo que é pactuado entre as mulheres. Estar na prisão requer posicionar-se diante de dinâmicas que estabelecem distinções entre as mulheres e que são produzidas na convivência com outras mulheres presas, com as igrejas e organizações não governamentais, com o Primeiro Comando da Capital (PCC), que estabelece procederes e regulações para a vida dentro do cárcere, e com o Estado – que ganha corpo a partir da própria instituição prisional e também a partir do sistema de justiça. Com efeito, o Estado está presente ali, mantendo essas mulheres encarceradas, regrando suas vidas e o trânsito intra e extra-muros.

Retalhos de Ana: em família e nos amores

Ana foi condenada por tráfico em um processo que também envolveu sua irmã e seus respectivos companheiros. No início da decisão judicial que a condenou, Ana teve o nome completo seguido do seu “vulgo”: *periguetti*. Dos quatro acusados, ela é a única a quem é atribuído um “vulgo” que, por sua vez, costuma carregar em seu sentido uma moralidade diante do comportamento e da sexualidade de algumas mulheres – sobretudo aquelas identificadas como pertencentes às classes populares^[3]. Gênero e classe são articulados na elaboração de um termo que, se vem sendo ‘positivado’ em determinados espaços, ainda serve à demarcação de mulheres cujas ações são – social e judicialmente – condenáveis.

As conversas com Ana tinham como assunto principal a filha que ela teve na prisão e que agora não estava nem sob sua custódia nem sob os cuidados de sua família, que vive em uma cidade do interior do estado e se disponibilizou a receber a bebê. A criança, no entanto, foi levada do hospital com poucos dias de vida, enquanto era amamentada, por uma determinação judicial que concedeu a sua guarda a um casal que tinha interesse em adotá-la. Foi a última vez que Ana teve notícia da filha.

A mãe de Ana teve a custódia da neta negada. Na decisão do juiz negando a guarda da criança à avó, o magistrado questiona a capacidade da mãe de Ana

de cuidar da menina utilizando como argumento a noção de que ela não soube criar os próprios filhos, tendo em vista o envolvimento de alguns deles com atividades ilícitas. Percebe-se, na argumentação do juiz, que uma família “desestruturada” não tem condições de cuidar de crianças.

Ana e a irmã ainda se comunicavam com a Pastoral Carcerária não apenas por meio das visitas à penitenciária, mas também a partir de cartas. Em algumas, ela fazia atualizações a respeito do andamento do processo referente à filha e pedia orientações sobre os significados dos documentos e solicitações que recebia. Em outras, fazia uma retrospectiva do seu caso em relação à perda da guarda da bebê. Nas cartas, Ana reforçava o seu amor pela filha e dizia que tinha uma família que poderia cuidar da criança (aqui tomada como uma categoria de Ana que remete a seus pais e irmãos, mas, sobretudo, a seus pais).

Ana escrevia que *tinha família* como que para sublinhar o fato de que estar presa não a impedia de possuir laços com pessoas que estavam fora da prisão. E que essa família era digna e capaz de criar sua filha com “dignidade e ética”, ressaltando que eram “pessoas de bem” e “trabalhadoras”. O termo “digno” foi muitas vezes utilizado para se referir à conduta de seu pai e sua mãe e às suas capacidades para criar a neta. Se o termo *família* representa, na fala do juiz, uma construção ideológica (Collier, Rosaldo e Yanagisako, 1992) que estabelece parâmetros para definir o que essa família deveria ser, a mesma construção está presente nos momentos em que Ana faz referência à sua família, ainda que os dois usos e concepções expressem visões de mundo distintas. Quando Ana diz que *tem família* e que a família é *digna*, ela disputa a concepção do que seria uma família aceitável, capaz de cuidar de uma criança.

A narrativa construída para reforçar o amor que sentia pela filha era, por sua vez, permeada pelo sofrimento da distância da criança, pelo fato de não ter conseguido amamentá-la durante o período necessário e, sobretudo, por não ter notícia alguma sobre a menina. Em uma das cartas, Ana dizia que a criança foi registrada em seu nome e também em nome do pai. De certa forma, Ana remete a noções concebidas acerca do que seria o papel de uma mãe e do que seria uma “família estruturada”: reafirma o fato de que sua filha tem um pai que a reconhece legalmente e se utiliza de aspectos relacionados à maternidade – a amamentação, as saudades da criança, o amor incondicional – para reafirmar

que sua filha deveria estar com sua família, e não envolvida em um processo de adoção.

Ao falar sobre o curto tempo em que pôde amamentar a filha, Ana ainda levanta outros indícios. Amamentar é parte de um processo de tornar-se mãe e de estreitar os laços com a criança recém-nascida; o leite não somente alimenta, mas é “substância compartilhada” e cria relações duradouras (Carsten, 2004). A troca de substância e o cuidado com a filha, que Ana acabou por não vivenciar, são tão importantes na construção do parentesco como o casamento e a consanguinidade. A negação da amamentação e da convivência com a filha nesse período inicial foi, em última instância, a recusa de conceder à Ana a elaboração da sua maternidade.

Ana e seus amores

Tanto Ana quanto sua irmã foram presas com seus respectivos companheiros. Ana ainda mantinha contato com seu companheiro por meio de cartas, mas não sabia se queria manter o relacionamento com ele quando saísse da prisão. E enquanto ainda mantinha contato com seu antigo companheiro, Ana começou a se corresponder com outro homem, também preso, que ela não conhecia pessoalmente. O primeiro contato foi feito por meio de uma *pipa*^[4], um bilhete onde ele pedia o início de correspondência com alguém. Uma amiga repassou a Ana o pedido e desde então eles vinham conversando em uma troca intensa de correspondências.

A despeito da resistência dos laços com o antigo companheiro, Ana e o novo namorado estavam *noivos* – ele queria que fossem viver juntos depois que saíssem da prisão e ela dizia a ele que aceitaria, embora não parecesse estar certa disso. Em nossas conversas, comentava que não queria viver na cidade que ele propunha porque toda a família dele era envolvida com o *crime*, e não voltar a se envolver com práticas consideradas criminosas seria muito difícil. Ana dizia, meio em tom de deboche, que o melhor a fazer após a prisão seria encontrar um *velho* que pudesse sustentá-la. E contava histórias de que, antes da prisão, se aproveitava do interesse que alguns *velhos* tinham por ela – seja conseguindo presentes, seja praticando furtos. Mesmo em meio a piadas, Ana dizia que essa seria a melhor escolha para um relacionamento no período

posterior à prisão: um *velho* que pudesse sustentá-la e cuidar dela. Tal elaboração sugere que Ana tenta obter vantagens a partir da sua sensualidade – ou do interesse de *velhos* por ela. A referência a esta figura também apareceu no trabalho de Cláudia Fonseca (1996), no qual a autora identifica nos discursos de mulheres de classes populares a imagem do velho como sendo “um tipo de otário que nutre a ilusão de ser o único ou pelo menos privilegiado no que diz respeito aos afetos da mulher” (p. 24). Nesse sentido, o “velho” apresentaria uma forma de mobilidade social.

Considerações finais

Ana produz elaborações sobre família e sobre sua vida na prisão a partir da experiência com a maternidade e a separação de sua filha. Ainda, permite a discussão das possibilidades de atuação acionadas a partir da sexualidade. Os relacionamentos amorosos de Ana, desde o cárcere, fazem parte da sua elaboração da vida para além dos muros da prisão. No entanto, ao mesmo tempo, a sexualidade como estratégia de atuação é constrangida diante do “vulgo” de Ana, *periguéti*. O vulgo, acionado no âmbito do sistema de justiça, articula certo olhar que condensa gênero, sexualidade e classe, tendo em vista que faz referência a uma mulher, jovem, cuja sexualidade não é controlável. Por outro lado, a alusão de Ana à “família” a retira da chave da marginalização imposta pela prisão, pela perda da filha e pelo seu vulgo.

Tal como Ana, outras mulheres com quem conversei constituem, cada uma à sua maneira, noções de família que se contrapõem às noções do sistema de justiça, mas não deixam de dialogar com papéis e expectativas destinados às mulheres. Elas produzem concepções acerca de si e de seus relacionamentos que dão corpo à vivência na prisão e indicam aspirações para a vida fora dali. O gênero é central para compreender seus posicionamentos e movimentações na medida em que estabelece expectativas e desempenhos específicos aludidos pelas suas falas; elas dialogam com papéis de gênero já descritos em pesquisas realizadas com famílias de classes populares que remetem as mulheres aos lugares como os de mãe, esposa e trabalhadora / batalhadora (Durham, 2004 [1980]; Caldeira, 1984; Zaluar, 1985; Fonseca, 2000; Sarti, 2005).

Há, por fim, um desafio mais geral no trabalho aqui apresentado: falar sobre as mulheres em contextos em que, na maior parte das vezes, os homens vêm sendo o centro da questão. A proposta perseguida, aqui, é a de tentar olhar para as mulheres a partir do contexto do encarceramento, ainda pouco problematizado no campo dos estudos de gênero. Ao mesmo tempo busco empreender uma análise a partir dos debates colocados por esse campo de estudos de modo a refletir sobre algumas das estratégias de atuação empregadas por essas mulheres na tentativa de entender as formas pelas quais, no contexto da prisão, elas se movimentam.

Referências bibliográficas

CALDEIRA, Teresa P. R. 1984. *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense.

CARSTEN, Janet. 2004. *After kinship*. New York: Cambridge University Press.

COLLIER, Jane; ROSALDO, Michelle; e YANAGISAKO, Sylvia. 1992. "Is there a family?" In: THORNE, Barrie e YALOM, Marilyn. *Rethinking the family*. Boston: Northeastern Univ Press.

CUNHA, Manuela Ivone. 1994. *Malhas que a reclusão tece. Questões de identidade numa prisão feminina*. Lisboa: Cadernos do Centro de Estudos Judiciários, 1994.

_____. 2003. *O bairro e a prisão: a erosão de uma fronteira*. Universidade do Minho, CCHS, IDEMEC. Disponível em: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/5225>.

DURHAM, Eunice R. 2004 [1980] "A família operária: Consciência e ideologia". In: DURHAM, Eunice R. *A dinâmica da Cultura: ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

FONSECA, Claudia. 1996. "A dupla carreira da mulher prostituta". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 04(1).

_____. 2000. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Ufgrs.

_____. 2007. “Apresentação - De família, reprodução e parentesco: algumas considerações”. *Cadernos Pagu*, Campinas, 29: 9-35, julho-dezembro.

LAGO, Natália B. 2014. *Mulheres na prisão: entre famílias, batalhas e a vida normal*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

PADOVANI, Natália C. 2010. “*Perpétuas espirais*”: *Falas do poder e do prazer sexual em trinta anos (1977-2009) na história da Penitenciária Feminina da Capital*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

SARTI, Cinthya A. 2005. “A família como universo moral”. In: SARTI, Cinthya A. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. São Paulo: Editora Cortez.

ZALUAR, Alba. 1985. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.

176

Natália Bouças do Lago

Doutoranda em Antropologia Social

Universidade de São Paulo

nalago@gmail.com

[1] A pesquisa de mestrado que dá origem a este trabalho foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

[2] A pesquisa foi realizada enquanto eu fazia visitas às prisões como voluntária da Pastoral Carcerária. Procuo fazer, em minha dissertação, uma problematização sobre essa espécie de “lugar duplo” de pesquisadora e voluntária em campo, e nos desdobramentos existentes a partir daí.

[3] Em Padovani (2010), uma das interlocutoras da pesquisa tinha em seu prontuário da prisão o vulgo “sapatão”, nunca utilizado para fazer autorreferência e carregado de julgamentos relacionados à sua sexualidade.

[4] *Pipas* são bilhetes que circulam na prisão e entre as prisões. O termo faz referência tanto aos bilhetes que circulam com informações dos processos judiciais quanto àqueles que possuem informações sobre mulheres e homens presos buscando *correspondentes*, pessoas com quem passam a trocar cartas.

PEDRO E A “INFÂNCIA VULNERÁVEL”

Tatiana Dassi

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina
Bolsista CNPq

Pedro é um menino horrível; já está envolvido com o tráfico de drogas, vai mal na escola, responde os professores, não obedece, rouba; enfim é aquilo que você vê aqui. Seu pai, todo mundo sabe, tá preso; a mãe, nem sei. Não adianta falar com ele, ele nunca respeita. (Clarice)

Pedro é um menino com uma história complicada; o pai preso, a mãe ou sai pra trabalhar e deixa os meninos sozinhos ou fica em casa cuidando e não consegue trabalhar; não é fácil pra ela, estamos ajudando ela a aplicar para o Bolsa Família, pra ver se assim ela pode ser organizar melhor. Ela está sempre aqui, quando chamamos pra conversar. A gente vê que ele também é um bom menino, tem problemas, mas ele é muito responsável com a irmã mais nova. Este ano mudou de turma na escola e está indo melhor. Mas pratica pequenos furtos; sabemos que está começando a se envolver com tráfico; é um caso que precisamos conversar, encaminhar. (Marilda)

Pedro tem 10 anos e é uma das crianças que frequenta o Projeto Renascer, um projeto Social desenvolvido pelo Conselho de Moradores do Saco Grande (Comosg), em Florianópolis/ SC, onde realizei minha pesquisa de doutoramento^[1]. As duas falas acima são de educadoras do Projeto que, no mesmo dia, depois de Pedro ser acusado de “roubar” paçocas durante uma festa, conversaram comigo sobre ele. Gostaria de refletir aqui sobre os pressupostos que permitem duas descrições tão diversas sobre Pedro. Ambas as educadoras, Clarice e Marilda partem da ideia que Pedro, assim como as outras crianças e jovens atendidos pelo programa, vive em “situação de vulnerabilidade”. No atual contexto, ou seja, num contexto pós-Estatuto da Criança e do Adolescente, a noção de “crianças em situação de vulnerabilidade social” tornou-se lugar-comum, tanto no discurso jurídico como nos discursos acadêmicos, e parece ser uma obviedade pouco disputada. Minha intenção aqui não é problematizar esta categoria, mas refletir sobre os efeitos que ela produz. Em outras palavras, discutir como a categorização daqueles atendidos pelo projeto enquanto sujeitos “em situação de vulnerabilidade” é acionada e que efeitos ela produz, no sentido do sujeito que constrói e das práticas que sanciona e invisibiliza. A ideia é que, ao explorar os efeitos desta categorização no cotidiano do Projeto Renascer,

possamos compreender como Pedro pode ser, ao mesmo tempo, *horrível* e *um bom menino*, para diferentes educadoras.



180

Acredito que a perspectiva de uma de minhas interlocutoras, Tati, possa ajudar a explicitar as diferenças às quais me refiro. Em 2012, ano em que iniciei a pesquisa na instituição, Tati era a coordenadora do Projeto Renascer há aproximadamente 10 anos. Durante uma conversa em que me contava sobre sua trajetória no Projeto, Tati relembra a mudança em sua concepção sobre o trabalho que realizavam ali.

Aí eu comecei a entender que o trabalho aqui no Comosg, que não era caridade, que eu já desde o começo entendia que não era uma coisa de boa ação, não era nesse sentido. Embora eu participasse de grupo espírita e grupos de jovens e fizesse caridade em outros momentos. Mas aqui eu entendia que era um direito deles, de ter educação de outra maneira.

Do ponto de vista de Tati, o que caracteriza as atividades que realizam enquanto projeto social, e as diferenciam de outras atividades do bairro, é a ideia que o trabalho do Comosg não é uma questão de *caridade* ou *boa ação*, mas de luta por direitos. Para que uma iniciativa tenha validade, enquanto projeto social, é preciso que ela se desvincule do campo religioso e moral – caridade e boa ação – e opere segundo uma lógica política – direitos.

A diferença entre caridade e luta por direitos delineada por Tati encontra ressonância em inúmeros estudos sobre a implementação de políticas públicas e ações de organizações não governamentais entre crianças e populações entendidas como vulneráveis. Entre elas, o trabalho da antropóloga Kristen Cheney (2010) que, ao discutir a situação de órfãos em Uganda, aponta para a possibilidade do status de vulnerabilidade ser acionado, pelas crianças e suas famílias, tanto para exigir que seus direitos sejam efetivados, quanto para conseguir caridade educacional ou econômica das instituições não governamentais presentes no país. É exatamente esta diferença que gostaria de explorar: a diferença entre a vulnerabilidade enquanto o que possibilita a luta por direitos ou vulnerabilidade enquanto o que torna o sujeito objeto da caridade.

A ideia com a qual estou trabalhando, inspirada pelo trabalho de Fassin (2012), é que, por um lado, temos uma leitura moral da situação de vulnerabilidade (e da criança), e por outro, temos uma leitura política da vulnerabilidade (e da criança). Aqui é preciso fazer uma ressalva: ao propor uma diferenciação entre uma leitura moral e outra política, não quero dizer que não haja política no campo que defino como moral e vice-versa. Há sim um projeto político no campo que denomino moral e uma visão moral no campo que denomino político. O que muda é o relevo, o que está no primeiro plano, e esta diferença produz efeitos significativos. Afinal, não é à toa que Tati sente a necessidade de marcar que seu trabalho ali não é caridade ou boa ação. É importante manter isso em mente, pois tal perspectiva influencia diretamente na concepção que se tem do papel da instituição, de seu trabalho e das crianças, jovens e famílias ali atendidos. Além disso, este é um ponto de tensão entre os funcionários da instituição, uma vez que, para alguns deles, o trabalho que realizam é legítimo exatamente por estar ligado ao campo da caridade.

Assim, proponho pensar esta diferenciação a partir de dois lugares. Primeiramente explorando o modo como os educadores, funcionários e a direção do Comosg entendem o papel da instituição e, conseqüentemente, como entendem seu trabalho nela. E, em segundo lugar, como pensam sobre as crianças com quem trabalham e suas respectivas famílias.

Quanto ao papel da instituição, vejamos o que diz o Projeto Político e Pedagógico (PPP) do Projeto Renascer, sobre seu “objetivo geral”:

Atender crianças/adolescentes e famílias em situação de vulnerabilidade social. Trabalhando com qualidade e eficiência no fazer pedagógico e social. Potencializando suas capacidades, desenvolvendo a autonomia responsável, a criticidade, valores sociais de respeito ao próximo e as diferenças, responsabilidade, solidariedade e reciprocidade. Desconstruir a ideia de subalternidade, não a negando, procurando entendê-la e modificá-la e processo permanente de libertação. Garantindo exercício pleno da cidadania.

182

Em consonância com a fala da Tati, o PPP do Projeto Renascer (que foi elaborado sob sua coordenação) enfatiza uma construção política da instituição; afinal, deve se garantir o “exercício pleno da cidadania” e “desconstruir a ideia de subalternidade”. Cabe também marcar, segundo o PPP, o objetivo é atender às crianças/adolescentes e famílias em situação de vulnerabilidade. Ou seja, não são apenas as crianças que se encontram em situação de vulnerabilidade, mas suas famílias também; isto significa que o Projeto deve trabalhar junto aos familiares das crianças. Este trabalho envolve o esforço, por parte da direção do Comosg e da coordenação do Projeto, em garantir que tenham seus direitos assegurados, ajudando-os, por exemplo, a aplicar para os programas do governo federal de distribuição de renda, erradicação do trabalho infantil, etc. Além disso, se o papel da instituição está ligado à garantia de direitos, o papel dos educadores é também a educação política. No dia seguinte às últimas eleições municipais, em 2012, Tati reuniu todas as crianças e jovens para ler a lista de vereadores eleitos, seus partidos, o número de votos de cada um, promovendo uma discussão sobre o que pode fazer um vereador e quais os mecanismos existentes para que possamos acompanhar seu trabalho.

Nesta perspectiva, faz parte do trabalho da instituição pressionar os órgãos públicos por melhorias na infraestrutura e no acesso aos serviços públicos no bairro. Assim, foi a direção do Comosg quem organizou, com as crianças, uma passeata para exigir do poder público a reforma de uma das escolas do bairro. Foi a coordenação do Projeto Renascer que organizou, em 2013, algumas reuniões com a escola local, o Conselho Tutelar, o posto de saúde e o CRAS^[2], para discutir as dificuldades enfrentadas por algumas crianças e famílias que frequentam a instituição. A ideia da coordenadora era que, trabalhando em conjunto, pudessem garantir uma rede de apoio mais eficiente, lutar por melhorias na comunidade como um todo e facilitar o atendimento aos casos considerados mais problemáticos. Como o caso de Pedro, que acreditavam estar começando a se envolver com atividades do tráfico de drogas local. Para “ajudar” Pedro era preciso garantir que sua mãe fosse inserida em um programa de distribuição de renda; também era necessário mudar a dinâmica de sua participação escolar. A direção da escola se prontificou a trocá-lo de turma e garantir que ele pudesse ter mais espaço para demonstrar suas habilidades matemáticas (já que era, de longe, o melhor aluno na sala nesta disciplina). O que gostaria de reter aqui é que as atitudes de Pedro, nesta perspectiva, não são entendidas como um sinal de seu caráter, mas compreendidas como parte de um contexto mais amplo. Para entender Pedro e seus problemas é preciso ter em mente suas relações familiares, escolares, de amizade, lembrando das condições estruturais, sociais e econômicas que também as constituem.

Por outro lado, para algumas educadoras, o papel e o objetivo da instituição é *resgatar valores*. Aqui o foco é também a educação, mas a educação moral das crianças; o papel das educadoras na instituição é, primordialmente, ensinar às crianças a diferença entre o certo e o errado, hábitos de higiene, como vestir-se de modo apropriado. É preciso, também, *dar amor* para as crianças. Clarice, uma das educadoras explicou-me que gostava de trabalhar ali pois sempre teve vontade de *ajudar crianças carentes, dar amor, ensinar valores*. Ela contava, para mim e Pérola, outra educadora presente, sobre a prisão do pai de Gael, que frequenta o Projeto Renascer. Clarice comenta o modo como o acolheu afetivamente após saber que seu pai estava preso, *eu não sabia o que fazer, só consegui abraçar ele, dizer, eu estou aqui para você, e te amo, aqui você tem amor*. Pérola pergunta se ela explicou para

ele que o que o pai fez era errado, informação que considerava muito importante, já que ele não aprenderia isso em casa.



184

Diferente do que acontece na leitura mencionada acima, a vulnerabilidade aqui é uma condição das crianças apenas. Estas são entendidas

a partir da afirmação fundamental de que são criaturas inocentes, que não podem ser responsabilizadas pelo que lhes acontece, e ainda, como seres vulneráveis, precisam de proteção. Segundo Fassin (2013), estas duas afirmações têm contrapartida em duas noções a elas relacionadas: sendo inocentes, são os adultos (na figura dos pais e familiares) aqueles frequentemente responsáveis pelas tragédias que lhes assolam e, sendo vulneráveis, a sociedade é obrigada a fazer o papel dos pais faltosos, através do Estado ou da filantropia. Para Pérola e Clarice, seu lugar na vida de Gael é este: cuidar dele, dando amor e ensinando valores que não aprende em casa. Clarice sente ser preciso afirmar para Gael *aqui você tem amor*. Tudo se passa como se, em seu entendimento, Gael não tivesse amor em casa. Assim como para Pérola era preciso explicar-lhe que alguém só vai para a cadeia se faz algo errado; algo que, em sua convivência familiar e comunitária, não teria oportunidade de aprender. Ambas entendem que seu trabalho está situado no campo da caridade; são sentimentos morais (doação, compaixão) que as impulsionam a trabalhar. Contudo, nesta leitura, a linha que separa a inocência do perigo em potencial é tênue, ou seja, a vulnerabilidade pode, rapidamente, dar lugar à ideia de perigo. Qualquer comportamento da criança que possa ser lido como “mau comportamento” anulará sua inocência potencial e a transformará em uma ameaça, uma criança *horrível*, como é Pedro para Clarice, com a qual *não adianta falar*. Eis aqui a diferenciação entre as duas leituras da condição de vulnerabilidade às quais me referi.

Se a vulnerabilidade é entendida como uma condição das crianças, o é a partir da afirmação de sua inocência (uma característica moral da criança); qualquer comportamento da criança que se oponha a esta expectativa, anula sua condição de vulnerável e a deslegitima enquanto tal. Por outro lado, se a vulnerabilidade é entendida enquanto uma condição estrutural, social, econômica e histórica, que abarca as crianças e suas famílias, as ações das crianças (bom ou mau comportamento) não a anulam. Abre-se espaço para que suas ações sejam compreendidas como parte de um contexto mais amplo. Pedro pode então apresentar problemas de comportamento (pequenos furtos, envolvimento com o tráfico de drogas), mas também pode ser uma criança responsável em outros momentos. Certamente afirmar que Pedro é *um menino horrível*, ou que *é também um bom menino* são avaliações sobre ele, e enquanto

tal, são posicionamentos morais. Contudo, o que as diferenciam são os pressupostos que estão em jogo nestas construções, o que está em primeiro plano, isto é, uma leitura política ou moral da vulnerabilidade.

Vemos então delinear-se aqui duas concepções diferentes sobre a condição de vulnerabilidade. Por um lado, percebemos que a vulnerabilidade é entendida como uma condição estrutural, que abarca crianças e suas famílias. Nesta leitura, que denominei política, é preciso garantir que os direitos, tanto de uns quanto de outros, sejam respeitados, único caminho possível para a superação da condição de vulnerabilidade. Por outro lado, temos uma leitura na qual a vulnerabilidade é entendida como uma condição individual da criança, pautada pela inocência e pela necessidade de proteção. Nesta perspectiva, ou leitura moral, é preciso educar as crianças, ensinar-lhes valores, para que possam, futuramente, superar sua condição de vulnerabilidade. Entender os efeitos que estas leituras produzem é o caminho que encontrei para alimentar o debate sobre os “dilemas sociais contemporâneos”.

Referências Bibliográficas

CHENEY, Kristen E. 2010. “Expanding vulnerability, dwindling resources: implications for orphaned futures in Uganda”. *Childhood in Africa*, 2(1): 8-15.

FASSIN, Didier. 2012. *Human Reason. A moral history of the present*. Los Angeles: University of California Press.

_____. Children as victims. 2013. “Children as victims. The moral economy of childhood in the times of AIDS”. In. BIEHL, João; PETRYNA, Adriana (orgs.). *When people come first*. pp. 109-132.

FOUCAULT, Michel. 2001. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Tatiana Dassi

Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina

Bolsista CNPq

Currículo Lattes

^[1] O trabalho de campo no Conselho de Moradores do Saco Grande foi desenvolvido entre agosto de 2012 e março de 2014. O que apresento aqui são fragmentos de discussões que serão desenvolvidas na tese. A proposta é refletir sobre os modos de gestão da infância a partir do questionamento sobre os modos como os interlocutores da pesquisa vivenciam o “cuidado de si” (Foucault, 2001), e constroem uma ética da vida, através dela se constituindo como sujeitos morais.

^[2] Centro de Referência de Assistência Social.

REFLEXÕES SOBRE A “QUESTÃO SOCIAL”
DO REFÚGIO E A POSSIBILIDADE DE UMA
“CIDADANIA UNIVERSAL”

Vanessa Perin

Mestre em Sociologia

Universidade Federal de São Carlos

Bolsista FAPESP

Segundo Hannah Arendt (1989) o advento da desnacionalização de determinados povos, como resultado dos Tratados de Paz do pós Primeira Guerra Mundial, e o surgimento das minorias nacionais fizeram com que crescesse o número de refugiados e apátridas no cenário internacional. O Tratado das Minorias, ao tratá-las como instituição permanente, expunha o nexos que até então estava implícito: somente os nacionais eram cidadãos possuidores de direitos, podendo gozar da proteção de instituições legais. Os Estados tornam-se incapazes de proteger os *direitos humanos* daqueles que já haviam perdido seus *direitos nacionais*. Reconhece-se, então, que milhões de pessoas viviam fora da proteção normal e normativa do Estado-nacional, necessitando de direitos adicionais aos seus direitos elementares, garantidos por uma entidade externa, a Liga das Nações.

Nesse contexto, “refugiado”¹²¹ torna-se o conceito limite que põe em crise o nexos entre as categorias “homem” e “cidadão”, e entre nascimento e nacionalidade, fundamentais para a legitimação do modelo do Estado-nação moderno (Arendt, 1989; Agamben, 2007), em meio a uma “ordem nacional das coisas” (Malkki, 1995: 516). É a partir desta problemática e do trabalho de organização responsáveis por programas de assistência a refugiados e solicitantes de refúgio que chegam ao Brasil¹²² que buscarei traçar aqui algumas reflexões sobre direitos, dignidade e cidadania.

Comparada à situação de outros países, o total nacional de casos de refúgio no Brasil – que gira em torno de 5.000 pessoas – é um número muito pequeno. No Equador, por exemplo, só o número de refugiados colombianos é de aproximadamente 60 mil pessoas. No entanto, desde meu primeiro contato com a coordenadora do Centro de Acolhida para Refugiados (CAR) da Caritas Arquidiocesana de São Paulo¹²³, esta procurou destacar que a questão do refúgio no Brasil poderia parecer algo menos importante quando comparada aos demais problemas que o país enfrenta, mas que era preciso encará-la como uma “problemática complexa”. Essa frase remeteu-me a um evento sobre o tema, no qual um dos palestrantes, irmã Rosita Milesi¹²⁴, usou essa mesma expressão quando alguém na plateia lhe fez o seguinte questionamento: com tantos brasileiros vivendo em situações de pobreza, porque deveríamos concentrar

nossos esforços para ajudar estes estrangeiros? A resposta começava com “a problemática do refúgio no Brasil é uma questão complexa” e seguia no sentido de que não se tratava de uma questão quantitativa, mas de se lidar com “seres humanos que tiveram suas vidas desestruturadas”, de quem “tudo foi tirado”.

Na resposta de irmã Rosita está marcada a postura assumida pelas organizações da sociedade civil brasileira que atuam na causa do refúgio: não o fato de estes serem estrangeiros buscando um auxílio, mas de serem “seres humanos que perderam tudo” em várias esferas de sua vida – família, emprego, posses, vínculos – e que mereceriam, portanto, serem amparados tanto quanto os nacionais. No trabalho realizado pelo CAR, por exemplo, segundo sua coordenadora, não se trata de “fazer caridade, no sentido de simplesmente dar as coisas”, mas de “entender a caridade como justiça”. Nesse sentido os refugiados são compreendidos por estas organizações como sujeitos que perderam algo que lhes era essencialmente de direito e elas fazem justiça ao buscar ajudá-los a reaver (e de certa maneira recriar) as condições em que viviam e os laços que possuíam antes do processo perseguição e de diáspora.

Para tais organizações, enquanto seres humanos, os refugiados deveriam ter seus direitos assegurados, uma vez que estes não derivariam do fato de pertencerem a um Estado ou Nação, mas de sua condição de pessoa cuja dignidade não pode sofrer variações. A “dignidade da pessoa humana”, sempre apontada como fim último no trabalho de recuperação dos direitos perdidos dos refugiados, consistiria na essência comum a todos os seres humanos – o que lhes confere justamente o status de humanidade. Conceito que faz parte de uma ampla discussão do pensamento jurídico, no contexto analisado pode ser compreendido como a medida mínima para o reconhecimento e respeito à igualdade entre os cidadãos nacionais e migrantes.

Partindo desta perspectiva jurídica, as noções de “direitos humanos” e “direitos fundamentais” são acionadas na literatura produzida por estas agências envolvidas com a problemática do refúgio como os pilares da dignidade humana. Os primeiros são entendidos como um conjunto de faculdades e instituições que em cada momento histórico concretizam as exigências da dignidade, da liberdade e da igualdade, que devem ser reconhecidos pelos ordenamentos jurídicos em âmbito nacional e internacional. Já os segundos, são

aqueles direitos garantidos por uma legislação em vigor (Milesi, 2001). A liberdade de migrar é vista, portanto, com uma das liberdades fundamentais (direito de ir e vir) do ser humano, assim como o respeito às necessidades básicas desse – alimentação, saúde, moradia, estudo, lazer, etc. –, que não constituiriam liberdades, mas sim deveres do Estado perante este sujeito de direitos.

O desafio de todos os que trabalham pela causa do refúgio definido por irmã Rosita seria, então, o de “eliminar as formas perversas de desrespeito ao direito de viver com dignidade”, como a fome, a miséria, o desemprego, a exploração do indocumentado, a exclusão da terra, o abandono. “Defender os direitos e agir pelo resgate da dignidade dos migrantes e refugiados é desafio, mas é, sobretudo, dever dos governos, dos países, da sociedade e das igrejas, das organizações governamentais e não governamentais”¹⁵, afirma.

A busca por reatar os direitos e a dignidade perdida desses sujeitos, portanto, é o *ethos* que informa o processo de constituição dos refugiados e dos solicitantes de refúgio como sujeitos de direito plenos, através da assistência humanitária destas organizações. Este sujeito é aquele que tem um local de moradia, condições adequadas de alimentação, formação educacional garantida, que trabalha formalmente e que, portanto, tem seus direitos trabalhistas assegurados. Tal processo de subjetivação terminaria com sua integração na sociedade local, conformando um sujeito plenamente apreensível ao Estado e com condições de vida igualitárias às dos cidadãos nacionais.

Como destaca uma assistente social do CAR, o que importa “não é o que se passou antes de chegarem ao CAR, mas o que vai ser feito daqui para frente”. Novamente, vê-se a concepção de que esses sujeitos romperam os vínculos constituídos anteriormente ao processo migratório. Tornam-se mais importantes, assim, as relações construídas a partir da intervenção do CAR, de outras organizações não governamentais, ou do próprio aparato estatal. Mais do que reatar laços rompidos, o trabalho de integração destas pessoas à sociedade brasileira vai criar novos vínculos, em conformidade com a curva de normalidade estabelecida pelo aparato assistencial destas organizações: o sujeito de direito pleno e digno. Ele deve ser integrado como trabalhador, como alguém que tem moradia, alimentação, acesso à saúde e educação, e como uma

pessoa documentada. Ao final desse processo, é o laço de cidadania que lhe poderá ser conferido.

Uma precondição para o processo de integração, contudo, é que em alguma medida este refugiado também seja entendido como estando em uma situação de vulnerabilidade^[6]. Configura-se uma oposição entre a produção de um sujeito de direito detentor de “dignidade” e de um sujeito “vulnerável” que não é pleno. Entretanto, não se trata de uma contradição, mas de um *efeito colateral* (Ferguson, 2007) deste mesmo aparato assistencial: efeitos que são também os instrumentos do que vem a ser um exercício de poder. A categorização de um sujeito como vulnerável é não só efeito da intervenção assistencial, mas também o instrumento que permite compor o trabalho de recuperação dos direitos e da dignidade deste mesmo sujeito.

Se o refugiado como um sujeito de direitos pleno é constituído pelo que estas organizações conseguem acessar enquanto categoria legível, o sujeito vulnerável é produto dos seus pontos cegos que, no entanto, lhe são constitutivos: a rua, a informalidade, a ilegalidade, a deriva. São nestes pontos cegos, principalmente, que o trabalho das organizações civis vão se concentrar. Se o processo de integração se dá enquanto um mecanismo de gestão diferencial dos variados casos que chegam a elas, a produção do refugiado como vulnerável os destaca como uma população específica, que deverá ser gerida nas variáveis de que é dependente (alimentação, moradia, trabalho, saúde, etc.) para que não ultrapasse a linha tênue da indigência, invisível a esse dispositivo particular de governo^[7].

Tomando como exemplo as publicações do IMDH, é possível perceber que estas agências buscam destacar a posição do refugiado como um sujeito passível de realizar demandas políticas. Com o trabalho etnográfico, busquei compreender como essa problemática coloca antes uma questão singular: só se pode demandar uma política pública, mais que uma assistência humanitária, quando este sujeito político pode ser compreendido como um possível cidadão. Esta questão singular está ligada à ideia de uma “questão social” do refúgio, enunciada por esta “sociedade civil organizada na causa do refúgio”, através da qual se alcançaria uma “cidadania universal”.

A ideia de uma *questão social* tem sido caracterizada como

uma aporia fundamental sobre a qual uma sociedade experimenta o enigma de sua coesão e tenta conjurar o risco de sua fratura. É um desafio que interroga, põe em questão a capacidade de uma sociedade (...) para existir como um conjunto ligado por relações de interdependência (Castel, 1998: 30).

Seu surgimento como problema estaria relacionado com um hiato entre a organização política e o sistema econômico, e a *invenção do social* (Donzelot, 1994) enquanto um sistema de regulações não mercantis instituídas para preencher referido hiato. A *questão social* problematiza os dilemas colocados pela crise dos modelos conhecidos do Estado providência ou de bem-estar social, reabrindo o problema da justiça social, do papel do Estado e das responsabilidades públicas, redefinindo novas diferenciações sociais e desafiando a agenda clássica da universalização dos direitos e da cidadania (Telles, 2001). Trata das redefinições, sobretudo, da posição do trabalho como única forma de integração e dos riscos de dissociação social apresentados por grupos cuja existência abala a coesão do conjunto mais amplo da sociedade.

193

Tais transformações, portanto, são problematizadas tendo como enfoque os processos que levam à produção “dos desfilhados, dos que se desprenderam e não dos que se integraram” (Castell, 1998, p.116). É o debate sobre as capacidades e os limites de uma configuração social em manter seus elementos mais ou menos integrados, sem que sua coesão seja comprometida. Neste sentido, tal conceito pode ser uma ferramenta para se pensar contextos diversos em que esta problemática se coloque: quais são os processos pelos quais são produzidas as categorizações de sujeitos que não se integram a uma determinada formação social?

A existência de uma “questão social” do refúgio, por exemplo, é enfatizada por esses atores da “sociedade civil organizada” em torno da causa dos refugiados a partir das duas perspectivas principais: a referida recuperação dos direitos de um sujeito vulnerável que se quer constituir como pleno e a de um sujeito com demandas políticas.

Enquanto “questão social” a problemática do refúgio se oporia no plano político a uma perspectiva apoiada em noções como a de “segurança nacional”, mas, sobretudo, se opõe ao que esses atores definem como um processo de “globalização neoliberal” focado na lógica do mercado, pelo qual estaríamos atravessando. Relacionam o aumento das migrações ao advento de uma sociedade excludente e concentradora, determinada por falhas estruturais, por políticas econômicas equivocadas, por desordens políticas, por fome e miséria. Circunstâncias, afirmam, que seriam responsáveis por gerar situações de grave violação dos direitos humanos e que estariam impelindo pessoas à condição de migrantes forçados.

Assim, a “globalização neoliberal”, ao impor uma lógica de mercado que mina as possibilidades de construção de um estado de bem-estar social, estaria criando uma enorme “multidão dos sem” – sem terra, sem emprego, sem teto, sem lazer, sem assistência médica e uma série de outras carências de ordem social e cultural. Os refugiados seriam então, mais um grupo nessa multidão. Os sem a possibilidade de uma cidadania plena. Mudar as estruturas deste fenômeno é apontado por estes atores como o alvo do trabalho nessas agências, sendo a situação dos migrantes ao mesmo tempo a sinalização das contradições da “globalização neoliberal” e um anúncio da possibilidade de uma nova ordem social. Propõem, então, a construção de um *ethos* baseado na noção de uma cidadania que possa ser universal.

No relatório final do seminário “Migrações: exclusão ou cidadania?”¹⁸¹, realizado por estas organizações, propõe-se que, dentro de uma visão de “cidadania universal”, o conceito de “cidadão” não deve ser compreendido como um sinônimo de nacionalidade. A característica que conferiria o caráter de cidadão a um sujeito seria, antes, a garantia de sua dignidade. Nessa perspectiva, considerando os direitos humanos como inalienáveis e como o patamar da dignidade humana que nenhum país poderia subestimar ou violar, a noção de “cidadania” precisaria desvincular-se de categorias como Estado, nação, língua, raça ou etnia. E o migrante, enquanto aquele que habita uma fronteira – não é mais cidadão de seu país de origem e ainda não é cidadão do país de destino – poderia então ser incluído nesta “cidadania universal”, tendo seus direitos afirmados e sua dignidade recuperada.

A “questão social” do refúgio, portanto, não trataria meramente de uma questão de quantidade de seres humanos vivendo em situação de vulnerabilidade, mas de uma proposta que precisaria “despertar os governos, a população, as entidades e os indivíduos para uma revisão dos valores e promoção de iniciativas concretas em favor da vida e do respeito ao ser humano”¹⁰¹ – ou, como colocaram irmã Rosita e a coordenadora do CAR, uma “problemática complexa”.

Como destaca Castel (1998), a problematização de uma questão social recai explicitamente sobre as margens da vida social, mas questiona todo o conjunto da sociedade. Trabalhar na consolidação de uma “cidadania universal”, portanto, possibilitaria a expansão em nível mundial de um processo democrático. Assim, a problemática do refúgio é tornada visível por estes atores quando colocada como uma proposta política que não diz respeito apenas a esses sujeitos categorizados como refugiados, mas a um processo mais amplo que envolveria o todo social. Independentemente das possibilidades de construção desse projeto de “cidadania universal”, a questão do refúgio é encarada como uma problemática que em sua singularidade pode colocar questões que afetam esferas político-sociais mais amplas.

195

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. 2002. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. I. Belo Horizonte: Editora UFMG.

ARENDDT, Hanna. 1989. O Declínio do Estado-Nação e o fim dos Direitos do Homem. In: *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

CASTEL, R. 1998. *As Metamorfoses da Questão Social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Editora Vozes.

DONZELOT, Jacques. 1994. *L’Invention du Social: essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Éditions du Seuil.

FERGUSON, James. 2007. *The Anti-politics Machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FOUCAULT, Michel. 2008. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes.

MALKKI, Liisa H. 1995. "From "Refugee Studies" to the National Order of Things". *Annual Review of Anthropology*, 24: 495-523.

MOREIRA, Julia. B. 2006. *A Questão dos Refugiados no Contexto Internacional (de 1943 aos dias atuais)*. Campinas. Dissertação de Mestrado.

MILESI, Ir. Rosita. 2001. *Migrantes e Refugiados: proteção de seus direitos e resgate da dignidade humana*. IMDH. Disponível em: <http://www.migrante.org.br/textoseartigos.htm>

TELLES, Vera. S. 2001. *Pobreza e Cidadania*. São Paulo: Editora 34.

Vanessa Perin

Mestre em Sociologia

Universidade Federal de São Carlos

Bolsista FAPESP

Currículo Lattes

196

▣Um *refugiado*, de maneira geral, é caracterizado como aquela pessoa que tem de sair de seu país de origem, em razão de um fundado temor por sua vida, segurança ou liberdade, uma vez que tal país não quer ou não pode mais oferecer-lhe proteção (Moreira, 2006). Conforme a Convenção de 1951 sobre o Estatuto dos Refugiados da Organização das Nações Unidas (ONU) as causas reconhecidas para a solicitação de refúgio são baseadas em um fundado temor de perseguição por raça, etnia, religião, grupo social ou político. A legislação brasileira também reconhece como refugiado aquela pessoa que devido a contextos de grave e generalizada violação de direito humanos teve de deixar seu país de nacionalidade.

▣Uma grande especificidade no caso brasileiro de governo das populações refugiadas em seu território é a presença marcante da denominada sociedade civil no que se refere ao processo de acolhida e atendimento aos refugiados e solicitantes de refúgio. Destacam-se os trabalhos realizados pelas Cáritas Arquidiocesanas de São Paulo (CASP), Rio de Janeiro (CARJ) e pelo Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH), que compõem centros de atendimento a estas pessoas. Porém, existe toda uma rede de parcerias com albergues, associações, ONGs, sem a qual estes centros de atendimento não conseguiriam manter todo o trabalho de assistência que procuram oferecer. Isto é muito evidente no caso da CASP, que possui uma estrutura de

escritório, auxiliando os refugiados com assuntos burocráticos e assistenciais, mas não possui, por exemplo, uma estrutura de albergamento ou que possa oferecer alimentação.

¹³¹É principalmente a partir de minha pesquisa de campo acompanhando o trabalho do CAR, no primeiro semestre de 2012, e das publicações do Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH) que partem as reflexões deste artigo.

¹³²Rosita Milesi é advogada e irmã missionária da Congregação Scalabriniana. É uma das fundadoras do IMDH e também diretora do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. Uma das maiores referências acadêmicas sobre a temática do refúgio no Brasil e também na militância pelos direitos dos refugiados.

¹³³Trechos retirados da publicação: “Migrantes e Refugiados: proteção de seus direitos e resgate da dignidade humana”, disponível em www.migrante.org.br/artigo1outubro.doc

¹³⁴O *vulnerável* é aquele sujeito cuja constante precariedade de suas condições de existência o deixa a mercê de qualquer acidente, sendo muito tênue a linha que o separa da indignância (Castel, 1998). É aquele que está sujeito a perder sua dignidade de pessoa humana a qualquer momento.

¹³⁵Entendido aqui como um tipo de exercício de poder, como uma técnica de direção das condutas, que incide sobre as populações e é possibilitado por um complexo de saberes, instituições, cálculos, táticas, análises e práticas, a que Foucault (2008) define como governamentalidade.

¹³⁶Disponível em www.migrante.org.br/relatorio_seminario.doc

¹³⁷Trecho retirado do artigo “A Atuação Pastoral Junto aos Refugiados no Brasil”, disponível em www.migrante.org.br/experiencia_pastoral_com_refugiados.doc

POPULAÇÃO EM SITUAÇÃO DE RUA E O “DIREITO A TER DIREITOS”

Tomás Henrique de Azevedo Gomes Melo

Doutorando em Antropologia

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Bolsista CAPES DS



Figura 1: Decoração da mesa central do II Congresso do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR) cujo tema era “O direito a ter direitos”

Ao longo dos últimos anos venho me dedicando a uma pesquisa sobre a trajetória social do Movimento Nacional da População de Rua – MNPR. Em 2009, iniciei trabalho de campo com pessoas que moravam nas ruas da cidade de Curitiba - Paraná, momento em que a cidade se destacava por ser dotada de uma rede de atendimento sócio-assistencial relativamente complexa, com diversos agentes e secretarias envolvidas no trabalho com essa população. Havia, sobretudo, um momento de ebulição política em torno da questão “população de rua”, com o envolvimento de diversos agentes, entre ONGs, grupos religiosos de distintas congregações, agentes estatais de diversas secretarias municipais, além do Ministério Público do Estado e pessoas em situação de rua que se encontravam para debater publicamente sobre os desafios de uma política adequada para este segmento.

Desde este período, acompanhei diversas atividades do MNPR e pude presenciar o fortalecimento institucional de uma pauta que começou a ganhar notoriedade e visibilidade pública em algumas cidades do país. Um importante marcador social desse contexto se estabeleceu quando o ex-presidente Luiz Inácio “Lula” da Silva assinou o Decreto 7.053/2009, que institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua, documento que define as características do segmento populacional a ser atendido. Deste processo recente^[1], um dos resultados que mais me chamou atenção foi o fortalecimento político de pessoas que se reconhecem enquanto população de rua, que passam a fazer parte ativa dessa rede e que começam a atuar no MNPR, principal núcleo aglutinador de proposições no plano da ação pública por parte do segmento.

Ainda que os antecedentes que forjam os termos e definições sobre o que se tornou a “população em situação de rua” mostrem seus primeiros contornos na década de 1950 na cidade de São Paulo, é na década de 1990 que estas iniciativas ganham força e se configura uma atividade mais intensa, com mobilizações voltadas a questionar a ausência de políticas públicas para o segmento. Do final da década de noventa em diante, a politização em torno da questão “população de rua” se acentua, com um intenso processo que resulta na constituição de manifestações, fóruns, seminários, encontros e demais espaços específicos para a organização. Um dos resultados fundamentais deste período

foi a criação do referido Movimento Nacional da População de Rua (MNPR), lançado publicamente em 2005, a partir do entendimento da necessidade de se criar um movimento de bases sólidas, com atuação em nível nacional e organizado pelas próprias pessoas em situação de rua na defesa de seus direitos.

Concordando com Costa (2007: 19), afirmo que a situação de rua ganhou nuances na medida em que cresceu e se expandiu, tornando-se algo cada vez mais presente no cotidiano das cidades. Junto a isto, entrelaçam-se novos discursos, práticas e instituições que refletem sua presença marcante. No bojo dessas transformações nos grandes centros, o fenômeno torna-se uma questão a ser amplamente debatida. No entanto, o que considero fundamental apontar é que a existência do MNPR incide e transforma diretamente o modo como o debate estava organizado: o estabelecimento do MNPR marca em definitivo a existência de um espaço de fala e reconhecimento das pessoas em situação de rua enquanto interlocutores válidos no campo de disputas políticas e nas questões que se referem à vida em situação de rua. Os esforços em torno do movimento produzem a mobilização de diversos segmentos da sociedade, o que culmina em percepções renovadas sobre a questão - não apenas como foco de políticas setoriais ou objeto de debates, mas como interlocutores possíveis na arena pública.

É importante ressaltar, antes de tudo, que a população de rua não tem uma tradição de organização por reivindicação, a exemplo de outros segmentos sociais. Dentre as principais razões indicadas pelos militantes do MNPR sobre a dificuldade de “organizar esse povo”, a primeira delas diz respeito aos desafios concernentes à “redistribuição”, visto que existem dificuldades materiais inegáveis para “organizar” um segmento social que vive em situação de extrema vulnerabilidade social.

Segundo militantes que entrevistei e acompanhei em diversas atividades, esses desafios fariam parte do que se referem por “imediatismo da rua”. Ou seja, é absolutamente difícil aproximar pessoas de atividades de organização e militância quando elas estão o tempo todo vivendo em função de atender suas necessidades primordiais, o que só é possível a partir de dinâmicas, temporalidades e circuitos que muitas vezes não concedem grande autonomia aos sujeitos (tais como rotinas institucionais de albergues, centros de

convivência diurnos e demais serviços de acolhimento). Mesmo as pessoas que não se utilizam desse tipo de serviço e passam a maior parte de seu tempo na rua, têm suas agendas determinadas por outras atividades tão ou mais “imediatistas”: a ocupação e salvaguarda dos espaços de suas “malocas” ou “mocós” e seus pertences; os horários de atendimento dos serviços prestados por voluntários que servem alimentação (as chamadas “bocas de rango”); as rotinas de trabalhos, como a catação de materiais recicláveis; as atividades dos “flanelinhas”, que cuidam de carros em pontos que precisam ser ocupados e defendidos para não serem perdidos para a concorrência, dentre outros exemplos.

Todas essas atividades e rotinas institucionais, seja na rua ou nos chamados equipamentos da assistência social, têm em comum o fato de que não se organizam mediante uma programação de longo prazo, já que não existem garantias de vaga em albergues ou de alimentação. Para garantir qualquer coisa é necessário se auto-organizar diariamente para o acesso à alimentação, ao local de pernoite, até ao banheiro ou ao banho. Desta forma, a questão que se coloca é: como chamar à organização pessoas com tal nível de vulnerabilidade, com toda a sua rotina orientada para a resolução imediata de suas necessidades, sem garantias futuras e pouquíssima margem para auto-organização? Posto de outro modo, trata-se do desafio de aproximar pessoas para atividades que visam à construção de melhorias para o futuro – sobre as quais ninguém tem garantias – enquanto todas as atividades cotidianas para a sobrevivência são organizadas para atender as necessidades mais imediatas.

Outra parte do problema, também indicado frequentemente pelos militantes do MNPR, diz respeito às demais especificidades desse modo de vida, tais como o fato de grande parte dessa população ter chegado à situação de rua em virtude do desenvolvimento de quadros de depressão, consumo de drogas e de trajetórias apresentadas como situações de desamparo, processos de ruptura de vínculos familiares e demais elos comunitários com as localidades de origem, além da privação econômica. Estes processos, muitas vezes indicados como motivos para o início da vida nas ruas, são compreendidos como fatores de forte cunho emocional que fragilizam as energias e motivações dos sujeitos.

Uma vez na rua, há um novo mundo a ser visto, repleto de novas regras, etiquetas e uma moralidade própria que inspira as condutas. Este amplo e complexo cenário indicado rapidamente aqui, é o pano de fundo a partir do qual os militantes do MNPR analisam a situação de seus “companheiros de rua”. Tal formulação poderia ser resumida a partir da concepção de que “a rua”, enquanto um espaço abstrato (ruas, praças, vielas, equipamentos de atendimento em que moradores de rua convivem), com regras e lógica própria, é marcada por experiências de sofrimento e traumas profundos que determinam irremediavelmente a vida individual, processo frequentemente sintetizado por frases como: “*Você sai da rua, mas a rua não sai de você*”.

O que gostaria de apontar aqui, portanto, é que se a situação de rua é marcada por faltas e fragilidades, ela também se estabelece como um mapa de possibilidades renovadas, condutas marcadas pela necessidade e criatividade para dar resolução ao leque de dificuldades que se afigura. Compõe um contexto de privação material que também estabelece marcadores e fronteiras identitárias, pertencimentos e diferenças.

Mas se estes aspectos estão intimamente ligados, especialmente no que diz respeito às ditas dificuldades de organização política, eles estão igualmente presentes no que tange à inclusão desse segmento em grande parte das políticas sociais. Pois, pelo menos em sua produção inicial, a maioria das políticas não foi idealizada de modo a garantir a essas pessoas o acesso aos bens sociais.

A falta de uma referência habitacional e de um documento que comprove a residência foi um dos maiores impedimentos para acessar praticamente tudo: do Programa Bolsa Família ao atendimento no Sistema Único de Saúde – SUS, passando pela inclusão em programas de habitação popular (Minha Casa, Minha Vida) até mesmo para a matrícula dos/as filhos/as no ensino público ou, ainda, em casos em que indivíduos em conflito com a lei recebem liberdade provisória ou prisão domiciliar e acabam sendo punidos novamente por não terem uma referência domiciliar.

Nos últimos anos, o MNPR travou uma grande luta para fazer com que certas especificidades da vida na rua fossem reconhecidas enquanto tal, para então criar alternativas para inclusão em programas sociais ou mesmo para assegurar o acesso à saúde. A partir da Instrução Operacional Conjunta

Senarc/SNAS/MDS^[2] N° 07 de 22 de novembro de 2010, estabelece-se uma modalidade de inclusão facilitada no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico)^[3]. Esta instrução tornou possível o cadastramento sem a necessidade da documentação anteriormente exigida para a inclusão nos Programas Sociais como o Bolsa Família, entre outros benefícios para os quais o CadÚnico se faz necessário, tais como a isenção de inscrição em concursos públicos, a inclusão no BPC – Benefício por Prestação Continuada^[4] – e também para candidatar-se a programas habitacionais.

A resolução para a questão se deu de uma forma que poderíamos considerar “simples” e foi composta basicamente por duas ações: a primeira delas era criar uma categoria específica para pessoas em situação de rua na primeira parte do cadastramento, onde normalmente a pessoa deveria caracterizar seu domicílio (a natureza do material da construção, quantidade de cômodos, etc.). A outra ação foi considerar que estas pessoas sem endereço fixo poderiam ter como local de referência algum equipamento ou serviço da assistência social no município em que se encontram. Exemplo semelhante é o da Portaria N° 940, de 28 de abril de 2011, que regulamenta o Sistema do Cartão Nacional de Saúde e em um de seus artigos dispensa à população de rua e os ciganos da apresentação do comprovante de residência para cadastramento no SUS.

203



Figura 2: Ciranda no II Congresso do Movimento Nacional da População de Rua (MNPR)

Tais ações, em um primeiro momento, foram destacadas como se fossem meramente problemas técnicos a serem resolvidos, alcançando-se o público que até então estava de fora dos programas sociais a partir de alguns pequenos ajustes. É importante notar que esse tipo de formulação vai de encontro àquilo que Ferguson (2009: 256) se refere como um processo de despolitização presente na redução da pobreza a um problema técnico, com a consequente promessa de resolução técnica para questões políticas. A fabricação deste tipo de separação entre técnica e política ou entre mercado e Estado, por sua vez, tem como um de seus resultados a reificação do “Estado”, apagando sua dimensão política e obliterando os efeitos de poder produzido pela própria distinção entre esses domínios (Vianna, 2013: 16-17).

Em última instância, trata-se de um tipo de “efeito de reconhecimento” sobre a existência de um segmento populacional pela precariedade material de seu modo de vida e que, portanto, passa a ser aceito em tais programas. De todo modo, esta inclusão mediada pela atenção a determinadas especificidades, sem as quais o atendimento não seria possível, produz *legibilidade*, tal como compreendido por Das e Poole (2004: 16). No entanto, mais do que a forma como o estado torna uma população *legível*, o que interessa saber é o alcance que isso pode ter nas práticas engendradas por este “reconhecimento”. O que se percebe é que boa parte dos esforços recentes por uma inclusão qualitativa da população de rua em programas sociais e por acesso a direitos tem sido realizado nesse plano, o que torna absolutamente necessário reconhecer as especificidades de um modo de vida para tentar impactar positivamente o segmento em termos de redistribuição. Redistribuir, pelo menos no caso da população em situação de rua, significa necessariamente reconhecer especificidades de um modo de vida historicamente estigmatizado, criminalizado e não raramente massacrado.

Referências bibliográficas

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 7.053*, de 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. Disponível em

<<http://www.mds.gov.br/sobreministerio/legislacao/assistenciasocial/decretos/2009/Decreto%20n%207053%20%20de%2023%20de%20dezembro%20de%202009.pdf>> [acessado em 13/11/2014]

BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria N° 940*, de 28 de abril de 2011. Regulamenta o Sistema Nacional Cartão de Saúde (Cartão Saúde). Disponível em <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prto940_28_04_2011.html> [acessado em 13/11/2014]

BRASIL. Instrução Operacional Conjunta Senarc/SNAS/MDS. *Instrução Operacional N° 07*, de 22 de novembro de 2010. Orientações aos municípios e ao Distrito Federal para inclusão de pessoas em situação de rua no Cadastro Único. Disponível em <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/legislacao-1/instrucoes-operacionais/2010/IO,P20Conjunta,P20,P20_Senarc,P20e,P20SNAS_,P20-,P20Orientacoes,P20aos,P20municipios,P20e,P20ao,P20DF,P20para,P20a,P20inclusao,P20de,P20pessoas,P20em,P20situacao,P20de,P20rua,P20no,P20CadUnico.pdf.pagespeed.ce.ag9_IAPi6d.pdf> [acessado em 13/11/2014]

DAS, Veena & POOLE, Deborah. 2004. “State and its margins: comparative ethnographies”. In: V. Das & D. Poole (org), *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research. pp. 3-33.

VIANNA, Adriana. 2013. “Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes do mundo dos direitos”. In. A. Vianna (org), *O fazer e os desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro: Ed. e-papers. pp. 15-35.

FERGUSON, James. 2009 [1990]. *The anti-politics machine: “development,” depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. New York: Cambridge Press.

MELO, Tomás Henrique de Azevedo Gomes. 2011. *A rua e a sociedade: articulações políticas, socialidade e a luta por reconhecimento da população em situação de rua*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná - Curitiba.

COSTA, Daniel de Lucca Reis. 2007. *A rua em movimento: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo - São Paulo.

FERRO, Maria Carolina. 2011. *Desafios de la participación social: alcances y limites de la construcción de la política nacional para la población em situación de calle em Brasil*. Dissertação de Mestrado em ciências políticas e sociologia. FLACSO - Buenos Aires.

Tomás Henrique de Azevedo Gomes Melo

Doutorando em Antropologia
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Bolsista CAPES DS

Currículo Lattes

[1] Para mais informações sobre a constituição do MNPR e da Política Nacional da População em Situação de Rua, ver: (Costa 2007); (Ferro 2011) e (Melo 2011).

[2] SENARC – Secretaria Nacional de Renda de Cidadania / SNAS – Secretaria Nacional de Assistência Social / MDS – Ministério do Desenvolvimento Social

[3] Segundo o Decreto N^o 6.135, de 26 de junho de 2007, em seu Art 2^o, “O Cadastro único para Programas Sociais – CadÚnico é instrumento de identificação e caracterização sócio-econômica das famílias brasileiras de baixa renda, a ser obrigatoriamente utilizado para seleção de beneficiários e integração de programas sociais do Governo Federal ao atendimento desse público.”

[4] Benefício que assegura a transferência de renda no valor de um salário mínimo para idosos e pessoas com deficiências, independente da pessoa ter contribuído com a Previdência Social.

LA RUE, LA SANTE, LA POLITIQUE

de quelques définitions de la « population en situation de
rue » et de leurs trajectoires à Sao Paulo

Damien Roy

Doctorant en Sociologie

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris

Université Fédérale de Sao Carlos (UFSCAR)

Boursier de la Mission Interministérielle de Lutte contre la Drogue et les Conduites
Addictives (MILDECA), du LaBex TEPSIS et de l'EHESS de Paris

Comment prend-on soin de la santé des « personnes en situation de rue » à Sao Paulo? La question est à l'origine des enquêtes que je mène depuis 2009 sur le quotidien d'un dispositif de santé publique s'adressant spécifiquement à ces dernières : le Programme A Gente na Rua (PAR). Créé en 2004 sous l'impulsion du secrétariat municipal à la santé et mis en place par une organisation non gouvernementale originaire de la zone Est de la ville, il est aujourd'hui l'une des principales modalités de soins offertes à cette population par la mairie de Sao Paulo. Pour le décrire brièvement, on pourrait dire qu'il se compose de plusieurs équipes de santé mobiles chargées de rencontrer ces personnes sur leurs lieux de vie.

Dans mon master (Roy, 2011) comme dans la thèse que je mène actuellement, j'essaie d'appréhender ce dispositif par le biais de l'ethnographie, en observant les activités quotidiennes des professionnels chargés de porter l'action de ce dernier auprès de son public-cible, « *sur la ligne de front de l'action publique* » (Lipsky, 1980)^[1]. Il me semble en effet qu'une bonne partie des résultats du PAR ne se lit pas ailleurs que dans la teneur des interactions se jouant jour après jour entre ces « *bureaucrates au niveau de la rue* » (Lipsky, 1980) et les personnes que ces derniers acceptent de considérer comme leurs « patients ». En dernière instance, la réalité du programme, ses succès et ses échecs, s'expriment dans ces moments: une politique de santé ne peut avoir d'effets sur la vie des femmes et des hommes auxquels elle est destinée sans la médiation d'événements de rencontre au cours desquels prestataires et bénéficiaires, soignant(e)s et soigné(e)s, se confrontent et négocient les conditions d'attribution d'un bien rare.

Dans une perspective de sociologie des problèmes publics (Gusfield, 2009), je considère les activités du PAR que j'observe comme les expressions d'un projet politique spécifique découlant lui-même d'une certaine « *définition du problème* » (Emerson & Messinger, 1977) des « personnes en situation de rue » par les autorités compétentes. Cette définition détermine des causes à cibler, des réponses à apporter et des objectifs à atteindre à plus ou moins long terme. Elle délimite un public-cible et désigne des rôles institutionnels ainsi que leurs prérogatives respectives. Au « *niveau de la rue* », elle équipe des

professionnels en les dotant de formations et d'instructions de travail relatives à leurs attributions et à leurs modes opératoires, tout comme de lieux de prise en charge et d'instruments de travail. Lorsque j'accompagne les membres du PAR, c'est l'influence de tout cela sur leurs activités quotidiennes que je cherche à entendre. Par le biais de l'observation, j'essaie de comprendre comment la diversité de textes, d'équipements, de lieux, de formations ou d'instructions hiérarchiques qui résulte d'une perspective particulière sur la « population en situation de rue », est mobilisée par des professionnels lors de situations d'interventions spécifiques. Je m'efforce de décrire comment l'impact de ces éléments dans les interactions de soins s'actualise, se trouve renforcé ou atténué au coup par coup, en fonction des personnes, des cours d'actions et des environnements auxquels elles participent.

D'un certain point de vue, l'ethnographie de l'action publique que je tente de faire s'inscrit dans la continuité des travaux qui, depuis une dizaine d'années, ont bien retracé l'intrigue ayant conduit les « personnes en situation de rue » à devenir un « *problème public* » (Dewey, 2010) au Brésil et à Sao Paulo (Barros, 2004 ; De Lucca, 2008 ; Melo, 2012). Si la constitution progressive d'une « population en situation de rue » entendue comme objet de préoccupations et d'interventions spécifiques de la part des pouvoirs publics a été racontée de manière convaincante par ces recherches, peu de gens se sont en revanche penchés sur la « *mise en place concrète du plan d'action* » (Blumer, 2004) qui a résulté de l'inscription de la question à l'agenda politique. Faute de descriptions détaillées, on sait encore peu de choses aujourd'hui de la teneur effective des actions menées jour après jour auprès de cette population dans le cadre des politiques publiques de santé ou d'assistance qui leur sont spécifiquement dédiées. On en sait peut-être moins encore de la multitude d'activités de médiation nécessaires à la traduction dans les cadres de l'action publique quotidienne des conclusions issues des nombreuses discussions et disputes politiques qui lui sont relatives. C'est justement ce mouvement qui part d'une question politique disputée dans les termes agonistiques et passionnés de l'espace public pour aller vers une question technique nécessitant d'être administrée au jour le jour par un certain nombre de professions et de technologies spécifiques qui m'intéresse, notamment le comment de ce mouvement.

Complémentaire à l'observation des activités quotidiennes du programme, l'attention aux controverses publiques relatives à la « population de rue » à Sao Paulo et au Brésil me paraît ainsi fondamentale. Dans ma thèse, j'essaie d'éclairer les réorganisations successives des activités du programme A Gente na Rua au cours des dix dernières années à la lumière des évolutions contemporaines de l'interprétation de la question de la rue par les pouvoirs publics. L'apparition du dispositif en 2004 me semble ainsi s'être appuyée sur une « *définition du problème* » spécifique, influencée par diverses entités issues de la société civile et responsables de l'apparition de la question sur la scène publique. Mobilisées depuis plus de vingt ans autour de la reconnaissance des difficultés et discriminations posées comme spécifiques aux « personnes en situation de rue » ces entités défendent et contribuent alors à imposer une lecture de ces dernières en termes de citoyens caractérisés par une certaine forme de vulnérabilité et dépourvus de l'usage d'une partie de leurs droits, parmi lesquels l'accès indiscriminé aux services de santé publics (Roy, 2011). Le poids d'une telle définition dans la forme prise par le PAR se fait plus claire au cours des années suivantes, alors que ce qui ne devait être qu'une expérimentation se transforme progressivement en une politique pérenne rattachée au réseau des services de santé publique paulistano.

En 2008, le programme est intégré à une nouvelle « Stratégie de Famille Spéciale – ESF-E » qui se destine à une « population en situation de rue et de *vulnérabilité sociale* »^[2][je souligne] et qui décline le modèle de la « Stratégie de Santé de Famille Spéciale – ESF-E » chargée d'apporter les soins de première nécessité à une partie de la population paulistana dite « classique » (pour reprendre une distinction entre ESF « de rue » et « classique » faite par les professionnels rencontrés au cours de mon enquête de master). Si elle s'adresse à une partie spécifique du corps social, l'ESF-S le fait cependant dans les cadres du droit commun et non dans ceux de l'exception ou de l'urgence (Lipsky e Ratgheb Smith, 2011). Au moment de mon master, les équipes d'ESF et d'ESF-E mènent le même type d'action de proximité, inscrite sur le long terme et ancrée dans un territoire familial. Elles partagent les mêmes postes de santé municipaux, sont composées des mêmes professions, portent les mêmes uniformes et agissent selon les mêmes modes opératoires. Des différences existent bien alors entre les deux projets : les équipes ne prennent pas le même

nombre de patients en charge, une partie de leurs professionnels pouvaient n'être pas recrutées sur la base de mêmes critères, des documents de travail spécifiques à l'ESF-S viennent s'ajouter à la paperasserie partagée avec l'ESF classique. Ces différences ont pourtant moins à voir avec une politique d'exception qu'avec la mise en place d'une mesure de discrimination positive visant la (ré)intégration au corps politique de citoyens vulnérables par le biais d'un traitement spécifique certes, mais selon des modalités s'appliquant au tout venant.

Cette nuance est d'autant plus importante que l'organisation du PAR a récemment connu de nouvelles évolutions et que celles-ci ne me paraissent exprimer exactement le même type de perspective sur les « personnes en situation de rue ». En 2013, la stratégie de santé de famille spéciale dont le programme faisait partie est couplée à un autre dispositif anciennement lié au secteur de la santé mental et qui focalisait son attention sur les questions posées par la consommation d'alcool et d'autres drogues au sein de la « population en situation de rue ». Les équipes de « Consultório na rua » qui naissent alors de ce mariage - la création du dispositif date de 2011 au niveau national - se démarquent plus nettement des *modi operandi* traditionnellement déployés par la santé publique brésilienne et les activités du PAR s'en trouvent par conséquent transformées. Tout en restant liées au secteur de l'attention basique, celles-ci disposent en effet de moyens autres et fonctionnent selon des modalités différentes du reste des équipes de santé de famille : tournées en vans, intégration de professionnels spécifiques aux équipes, comme des assistantes sociales ou des psychologues... Ces évolutions m'interpellent et j'essaye actuellement de déterminer dans quelle mesure on peut les ramener à la montée en puissance d'une définition alternative, plus récente, de la question de la « population en situation de rue » par une partie des pouvoirs publics, qui accorderait une plus grande importance aux relations de ce dernier avec la question du crack. Réinterprété par certains sur le registre de l'« humanitaire » (Fassin, 2010) plutôt que sous l'angle d'une citoyenneté mise à mal, le problème appellerait alors d'autres types de réponses, insistant, au-delà de l'égalité et de l'inclusion à la communauté, sur les dimensions d'exception et d'urgence sanitaire.

Ce n'est ici qu'une hypothèse, et la suite de l'enquête dira si celle-ci comportait une part de vérité. Elle nous permet cependant de comprendre que la question des « personnes en situation de rue » est susceptible de faire l'objet d'une pluralité de définitions plus ou moins similaires, compatibles et/ou conflictuelles de la part de différents secteurs des pouvoirs publics. Celles-ci peuvent coexister, s'articuler ou se contredire, la montée en puissance d'une nouvelle formulation de la question ne balayant pas automatiquement les interprétations contradictoires ou plus anciennes de cette dernière. Comme on l'a rapidement décrit, la vision des « habitants des rues » comme citoyens vulnérables semble avoir perdu de l'importance au sein du secteur de la santé publique ou, tout du moins, ne s'est pas révélée suffisante pour prendre correctement soin de la santé de ces personnes. Au-delà de ce point, une telle interprétation n'a jamais cessé de cohabiter et d'entrer en conflit avec des vues concurrentes porteuses de solutions plus ou moins coercitives d'hygiénisation des espaces publics, notamment dans le centre-ville. Il me semble ainsi difficile de lire comme les diverses expressions complémentaires d'un même projet homogène l'ensemble des actions menées en direction des "personnes en situation de rue" par des professionnels affiliés à l'une ou l'autre des administrations paulistanas et brésiliennes.

212

Une approche insistant sur la possible coexistence de plusieurs « *définitions du problème* » plus ou moins compatibles, ainsi que sur la diversité des types de confrontations susceptibles d'exister entre ces dernières me paraît préférable, son attention au détail de l'action publique empêchant d'en arriver trop rapidement à des conclusions en termes de plan global univoque, bon ou mauvais, découlant d'une seule et unique économie morale (Fassin, 2009) unanimement partagée.

Bibliographie

BARROS Joana. 2004. *Moradores de rua. Pobreza e trabalho: interrogações sobre a exceção brasileira*. Mestrado em sociologia, São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP-FFLCH).

BLUMER, Herbert. 2004. “Les problèmes sociaux comme comportements collectifs”. *Politix*, 67: 185-199.

DE LUCCA, Daniel. 2007. *A rua em movimento. Experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*, Mestrado em antropologia social, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP-FFLCH).

DEWEY, John. 2010. *Le public et ses problèmes*. Paris : Gallimard.

EMERSON, Robert et MESSINGER, Sheldon. 1977. “The micropolitics of trouble”. *Social problems*, 25(2): 121-134.

FASSIN, Didier. 2010. *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*. Gallimard : Paris

_____. 2009. “Les économies morales revisitées”. *Annales HSS*, 6: 1237-1266.

LIPSKY, Michael. 1980. *Street-level bureaucrats, dilemmas of the individual in public services*. Russell Sage Foundation : New York.

LIPSKY, Michael e RATGHEB SMITH, Steven. 2011. "Traiter les problèmes sociaux comme des urgences". *Tracés*, 20(1): 125-149.

MELO Tomás Enrique de Azevedo Gomes. 2011. *A rua e a sociedade. Articulações políticas, socialidade e a luta por reconhecimento da população em situação de rua*, Mestrado em Antropologia Social, Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de ciências humanas, letras e artes, departamento de antropologia.

ROY, Damien. 2011. *Cuidar do cuidador. Sociologie d'une équipe de santé de rue de la ville de Sao Paulo*. Mémoire de master en sociologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales – Paris.

Damien Roy

Doctorant en Sociologie

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris

Université Fédérale de Sao Carlos (UFSCAR)

Boursier de la Mission Interministérielle de Lutte contre la Drogue et les Conduites
Addictives (MILDECA), du LaBex TEPSIS et de l'EHESS de Paris

[1] Mon master, préparé entre 2009 et 2011, consistait basiquement en une ethnographie des activités du programme A Gente na Rua. Ma thèse a débuté l'année dernière et continue le même type d'enquête, en essayant de penser de manière plus méthodique le lien entre les évolutions récentes des pratiques quotidiennes des professionnels accompagnés et les changements dans les interprétations politiques de la question des « personnes en situation de rue » au Brésil et à Sao Paulo.

[2] http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/atencao_basica/esf/#esf

A RUA, A SAÚDE, A POLÍTICA

algumas definições sobre a “população em situação de rua”
e suas trajetórias em São Paulo

Damien Roy

Doutorando em Sociologia

École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Bolsista da Mission Interministérielle de Lutte contre la Drogue et les Conduites Addictives
(MILDECA) du LaBex TEPSIS e da EHESS de Paris

Tradução: Guilherme Aderaldo e Gleicy Silva

Como cuidar da saúde das “pessoas em situação de rua” em São Paulo? Esta é a questão que está no cerne das pesquisas que venho realizando, desde 2009, a respeito do dia-a-dia de um dispositivo municipal de saúde pública: o Programa “A Gente na Rua” (PAR). Criado em 2004, por iniciativa da secretaria municipal de saúde, e implementado por uma ONG situada na zona leste da cidade, o programa representa hoje uma das principais modalidades de cuidados ofertadas a esta população pela prefeitura de São Paulo. Para descrevê-lo rapidamente, podemos dizer que consiste em uma série de equipes móveis de saúde que têm a responsabilidade de encontrar o público a quem devem prestar auxílio.

Em minha pesquisa de mestrado (Roy, 2011), assim como na pesquisa de doutorado, que ainda está em andamento, tento tomar este dispositivo, a partir de uma abordagem etnográfica, observando as atividades cotidianas destes profissionais junto de seu público-alvo, na “*linha de frente da ação pública*” (Lipsky, 1980)^[1]. De fato, parece-me que boa parte dos resultados do PAR só podem ser apreendidos a partir das interações que ocorrem cotidianamente entre estes “*burocratas ao nível da rua*” (Lipsky, 1980) e as pessoas que eles consideram como seus “pacientes”. Em última análise, a realidade do programa, seus sucessos e fracassos, se exprimem nestes momentos: uma política de saúde não pode gerar efeitos sobre a vida das mulheres e dos homens a quem se destina sem a mediação de encontros durante os quais prestadores e beneficiários, cuidadores(a)s e tratado(a)s, se confrontam e negociam as condições de atribuição de um bem raro.

Na perspectiva de uma sociologia dos problemas públicos (Gusfield, 2009), considero as atividades do PAR, que tenho observado, como expressões de um projeto político particular que decorre de uma certa “*definição do problema*” (Emerson e Messinger, 1977) das “pessoas em situação de rua” por parte das autoridades competentes. Essa definição determina causas específicas a serem atingidas, respostas a serem elaboradas, e objetivos a conquistar em vários prazos (curto, médio, longo), e delimita um público alvo, designando diferentes papéis institucionais de acordo com suas respectivas prerrogativas. Ao “*nível da rua*”, tal definição equipa os profissionais, dotando-os de

formações e de instruções de trabalho relativas às suas atribuições e aos seus modos operatórios, mas também aos lugares de atendimento e de instrumentos de trabalho. Quando acompanho os funcionários do PAR procuro entender a influência de tudo isso sobre as suas atividades diárias. Por meio da observação, tento compreender como a diversidade de textos, equipamentos, lugares, formações ou instruções hierárquicas, que resultaram de uma perspectiva política particular sobre a “população em situação de rua”, é mobilizada por profissionais durante situações específicas de intervenção. Procuro descrever como o impacto desses elementos nas interações de cuidado é atualizado, reforçado ou atenuado em função das pessoas, dos cursos de ações e ambientes específicos aos quais eles se entregam.

De certa forma, minha tentativa de elaborar uma etnografia da ação pública, inscreve-se na continuidade dos trabalhos que, há mais de uma década, vêm retratando a intriga que levou as “pessoas em situação de rua” a se tornarem um problema público (Dewey, 2010) no Brasil e, mais particularmente, em São Paulo (Barros, 2004; De Lucca, 2008; Melo, 2012). No entanto, se a constituição progressiva de uma “população em situação de rua”, entendida como objeto de preocupações e de intervenções específicas da parte dos poderes públicos, foi contada de modo convincente por estes pesquisadores, poucos se debruçaram sobre *“a aplicação concreta do plano de ação”* (Blumer, 2004) que resultou desta inscrição da questão na agenda política. Na falta de descrições detalhadas, hoje, pouco sabemos a respeito do conteúdo real das ações conduzidas cotidianamente no quadro das políticas públicas de saúde e assistência, às quais se dedicam especificamente a essa população. Sabemos ainda menos a respeito das atividades de mediação necessárias para traduzir, nos quadros da ação pública cotidiana, as conclusões oriundas das numerosas discussões e disputas políticas relativas a ela. E é justamente este movimento – que surge de uma questão política disputada nos termos agonísticos e apaixonados do espaço público – que caminha na direção de sua transformação em uma questão técnica, e que precisa ser administrado diariamente por um certo número de profissões e tecnologias específicas, que me interessa compreender.

Em complemento à observação das atividades cotidianas do programa, a atenção às controvérsias públicas relativas à “população de rua” em São Paulo e no Brasil me parece, logo, algo fundamental. Em minha tese busco, portanto, entender as reorganizações sucessivas do *Programa A Gente na Rua* no decorrer dos últimos dez anos à luz da evolução das interpretações contemporâneas sobre a “questão da rua” pelos poderes públicos. A aparição do dispositivo, em 2004, me parece ter sido apoiada sobre uma definição específica do problema das “pessoas em situação de rua”, influenciada por diversas entidades originadas na sociedade civil e em grande medida responsáveis pelo surgimento da questão na cena pública. Mobilizadas há mais de vinte anos em torno do reconhecimento das dificuldades e discriminações, entendidas como específicas destas pessoas, tais entidades têm defendido e contribuído com a imposição de uma definição destes últimos como cidadãos caracterizados por uma certa forma de “vulnerabilidade” e desprovidos do uso de uma parte de seus direitos, entre os quais o acesso indiscriminado aos serviços de saúde pública (Roy, 2011). O peso de tal definição, na forma adotada pelo PAR, ficou mais claro ao longo dos anos seguintes, quando o que era pensado como uma mera experimentação transformou-se numa política duradora, vinculada à rede paulistana de serviços de saúde pública.

218

Em 2008, o programa integrou uma nova “Estratégia de Saúde da Família Especial – ESF-E” destinada a uma “população em situação de rua e de *vulnerabilidade social*” (grifos meus), que adotou o modelo assistencial da “Estratégia Saúde da Família – ESF”, esta última encarregando-se de fornecer os cuidados de primeira necessidade à parte da população paulistana dita “clássica” (retomo aqui uma distinção entre ESF “de rua” e “clássica” feita pelos profissionais do PAR que acompanhei durante meu mestrado). Se as atividades da ESF-E eram então voltadas a uma parte específica do corpo social, se encaixavam, contudo, nos quadros do direito comum e não naqueles da exceção ou da urgência (Lipsky e Ratgheb Smith, 2011). Assim, conforme observei durante meu mestrado, as equipes da ESF e da ESF-E conduziam o mesmo tipo de ação de proximidade, inscrita a longo termo e ancorada em um território familiar. Partilhavam os mesmos postos municipais de saúde, eram compostas pelos mesmos profissionais, utilizavam os mesmos uniformes e operavam segundo os mesmos procedimentos. Havia, entretanto, diferenças entre os dois

projetos: as equipes não se responsabilizavam, por exemplo, pelo mesmo número de pacientes, uma parte de seus profissionais era recrutada a partir de diferentes critérios, documentos de trabalho específicos da ESF-E eram agregados à papelada clássica utilizada pela ESF clássica. Tais diferenças, contudo, tinham menos a ver com uma política de exceção do que com a aplicação de uma medida de discriminação positiva que visava a (re)integração de cidadãos vulneráveis ao corpo político pelo viés de um tratamento específico, mas segundo as modalidades que se aplicavam a todos.

Ressaltar as semelhanças que existiam entre os dois programas me permite, por contraste, questionar as evoluções que atingiram mais recentemente o PAR. Em 2013, as equipes de ESF-E foram unidas a outro dispositivo anteriormente ligado ao setor de saúde mental e que dirigia sua atenção às questões relativas ao uso de álcool e outras drogas por parte dessa população. Os modos de ação atuais das equipes de “consultório na rua”, que nasceram desta fusão – sua criação data de 2011 em nível nacional –, se distinguem mais claramente dos *modi operandi* dos dispositivos de saúde pública voltados à população “clássica”. Mantendo-se ligadas ao setor de atenção básica, tais equipes dispõem de outros meios e funcionam a partir de outras modalidades que diferem do restante das equipes de saúde da família: trabalho em vans, integração de profissionais específicos como psicólogo/as e assistentes sociais às equipes, etc. Tais mudanças me instigam, e tento atualmente entender em que medida é possível vincular essas transformações à aparição de uma definição alternativa, mais recente, da questão da “população em situação de rua” por parte dos poderes públicos, que conferiria uma maior atenção às relações desta população com a questão do consumo das drogas, mais particularmente do crack. Reinterpretado por certas pessoas sob o registro do “humanitário” (Fassin, 2010), mais do que sob o ângulo de uma cidadania prejudicada, o problema evocaria então outros tipos de respostas que, além da igualdade e da inclusão, se desdobrariam sobre as dimensões de exceção e de emergência sanitária.

Trata-se apenas de uma hipótese, cujos desdobramentos da pesquisa poderão ou não comprovar. Contudo, ela nos permite entender que a questão das “pessoas em situação de rua” está susceptível a tornar-se o objeto de uma

pluralidade de definições mais ou menos similares, compatíveis e/ou conflitantes por parte de diferentes setores do poder público. Tais definições podem coexistir, se articular ou se contradizer, levando em conta, portanto, que a ascensão em potencial de uma nova formulação da questão não anula automaticamente as interpretações contraditórias ou anteriores a esta última. Como foi rapidamente descrito acima, a visão dos “moradores de rua” em sua condição de cidadãos vulneráveis parece ter perdido importância no setor da saúde pública ou, pelo menos, não se revelou suficiente para cuidar corretamente da saúde dessas pessoas. Além disso, essa interpretação nunca cessou de coabitar e entrar em conflito com visões concorrentes, mais agressivas e portadoras de soluções mais ou menos coercitivas de higienização dos espaços públicos, notadamente no centro da cidade. Parece-me, desse modo, enganoso ler o conjunto de ações dirigidas às “pessoas em situação de rua”, conduzidas por diferentes profissionais afiliados a uma ou outra das administrações paulistanas e brasileiras, como expressões de um mesmo projeto político homogêneo que se complementam.

Uma abordagem com enfoque sobre a coexistência de vários projetos decorrentes de “*definições do problema*” específicas, cujas compatibilidades variam, bem como, sobre a diversidade dos tipos de relações e confrontações suscetíveis de existirem entre estes últimos, me parece mais produtiva, já que, voltar a atenção para tais dinâmicas da ação pública impede de chegarmos de maneira muito rápida a conclusões em termos de um plano global unívoco, bom ou ruim, resultante de uma só e única economia moral (Fassin, 2009) unanimemente partilhada.

220

Bibliografia

BARROS Joana. 2004. *Moradores de rua. Pobreza e trabalho: interrogações sobre a exceção brasileira*. Mestrado em sociologia, São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP-FFLCH).

BLUMER, Herbert. 2004. “Les problèmes sociaux comme comportements collectifs”. *Politix*, 67: 185-199.

DE LUCCA, Daniel. 2007. *A rua em movimento. Experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua*, Mestrado em antropologia social, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP-FFLCH).

DEWEY, John. 2010. *Le public et ses problèmes*. Paris : Gallimard.

EMERSON, Robert e MESSINGER, Sheldon. 1977. "The micropolitics of trouble". *Social problems*, 25(2): 121-134.

FASSIN, Didier. 2010. *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*. Paris : Gallimard

_____. 2009. "Les économies morales revisitées". *Annales HSS*, 6: 1237-1266.

GUSFIELD, Joseph. 2006. *La culture des problèmes publics - L'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique*, Paris : Economica, 2006.

LIPSKY, Michael. 1980. *Street-level bureaucrats, dilemmas of the individual in public services*. Russell Sage Foundation: New York.

LIPSKY, Michael e RATGHEB SMITH, Steven. 2011. "Traiter les problèmes sociaux comme des urgences". *Tracés*, 20(1): 125-149

MELO, Tomás Enrique de Azevedo Gomes. 2011. *A rua e a sociedade. Articulações políticas, socialidade e a luta por reconhecimento da população em situação de rua*, Mestrado em Antropologia Social, Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de ciências humanas, letras e artes, departamento de antropologia.

ROY, Damien. 2011. *Cuidar do cuidador. Sociologie d'une équipe de santé de rue de la ville de Sao Paulo*. Mémoire de master en sociologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales – Paris.

Damien Roy

Doutorando em Sociologia

École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Bolsista da Mission Interministérielle de Lutte contre la Drogue et les Conduites Addictives
(MILDECA) du LaBex TEPSIS e da EHESS de Paris.

^[1] Meu mestrado, realizado entre 2009 e 2011, consistiu basicamente em uma etnografia das atividades do programa A Gente na Rua. Já o doutorado, que teve início em 2014, e que segue com o mesmo enfoque, busco refletir de maneira mais metódica a respeito do vínculo entre as recentes evoluções das práticas cotidianas dos profissionais acompanhados e as mudanças nas interpretações políticas da questão das “pessoas em situação de rua” no Brasil e em São Paulo.

^[2]http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/atencao_basica/esf/#esf.

Acessado em: 15/11/2014.

TRABALHO SEXUAL

entre a conquista de direitos e o processo de vitimização

Ana Paula da Silva

Professora de Antropologia
Universidade Federal Fluminense
Campus Santo Antônio de Pádua

“Me pareciam jovens alegres e agradáveis e ganharam numa noite o que eu ganhava num mês- quando eu ganhava. Então eu me perguntava: “por que estou aqui, trabalhando feito escrava?” Será que existe algo pior do que trabalhar e não ganhar nada? E, afinal o que eu tinha a perder? Meu marido, nem pra sexo servia e eu gosto de sexo. Trabalhar transando e sendo paga para isto não podia ser ruim assim. E não é ruim, não. Amo meu trabalho. Pode botar isto logo aí (apontando para meu bloquinho de anotações): eu amo ser garota de programa”. (Cida, profissional do sexo em Macaé-RJ)

Este trecho é de uma entrevista que fizemos com uma mulher de 40 anos, negra, prostituta, numa cidade do interior do Rio de Janeiro, cuja economia principal gira em torno da indústria do petróleo. No entanto, analisar a prostituição como uma atividade econômica rentável e que, em muitos casos, ajudam mulheres como Cida a pagar suas contas e a melhorarem de vida não é uma tarefa fácil. Atualmente, alguns setores da sociedade ainda enxergam nesta atividade como o pior dos mundos e a porta aberta à exploração e degradação do corpo feminino. Estes discursos estão muitas vezes calcados na classificação biomédica e à patologia do final do século XIX, em que, a prática da prostituição foi denominada a partir de teorias científicas daquele período como uma doença a ser investigada e tratada.

Em razão desta classificação, ainda hoje esta ocupação é geralmente entendida como degradante e, portanto, as mulheres que desempenham esta função ou são moralmente caídas e doentes, ou vulneráveis que foram levadas para esta vida em função de sua condição socioeconômica desprestigiada, sendo esta a única opção. Este imaginário faz parte de uma grande parcela de setores da sociedade e é apontada por diversos pesquisadores como o centro da polêmica em torno do trabalho sexual, mesmo que a ciência hoje não compartilhe mais dos argumentos do final do século XIX e início dos XX.^[1]

Ao se ter em debate um projeto de lei que propõe a regulamentação do trabalho sexual, que, em linhas gerais, reconhece a ocupação de prostituta como um trabalho, garantindo direitos, a polêmica em torno desta função é presente nos argumentos que defendem o não reconhecimento trabalhista, pois seria a

legitimação da exploração e da “vulnerabilização” dos atores que vivem da prostituição^[2]. Neste sentido, a prostituta^[3] deve ser apenas e exclusivamente “observada”, como vítima das circunstâncias socioeconômicas e culturais. Parece que as discussões por direitos e reconhecimento legal que o indivíduo possa ser autônomo em suas escolhas, inclusive com o que possa fazer com o seu corpo, não deve ser efetivamente levado em conta na hora de se garantir direitos.

A partir do que foi dito acima, é possível afirmar que, apesar das conquistas inegáveis dos movimentos feministas, algumas questões intrigantes ainda persistem. O controle sobre os corpos femininos ainda perdura. Atualmente, questões acerca da sexualidade e maternidade são pensadas em termos de políticas públicas a partir de políticas do Estado e questões como planejamento familiar e prevenção sexual são assuntos preferencialmente entendidos como femininos. Os homens não são contemplados nas reuniões sobre planejamento familiar. Ou seja, o corpo feminino ainda está envolto de uma noção de que deve ser “preservado” para a sua pretensa e única função: a reprodução. A negação do corpo feminino à sexualidade e aos direitos sexuais ainda é vista por parte de setores sociais mais conservadores como algo legítimo.

Sérgio Carrara (1996), ao contar a história social sobre a sífilis, explicou que o termo prostituta era usualmente empregado às mulheres que não se adequavam ao comportamento sexual e social vigente da época. Em geral, mulheres que estavam no mercado de trabalho eram classificadas como suspeitas e estigmatizadas, conforme esta passagem:

[...] O problema da prostituição e, conseqüentemente, das doenças venéreas era fruto de uma crise que se caracterizava principalmente por seus aspectos sociais e econômicos: marginalização da mulher no mercado de trabalho, pobreza urbana crescente, ignorância das mulheres pobres. (Discurso médico-científico) In: Carrara, Sérgio, pag 159.

Nesta passagem do autor, fica clara a associação entre prostituição e as mulheres, particularmente as mais pobres, e sua condição trabalhadora. A

mulher que não era casada no papel ou exercia algum tipo de atividade era entendida como prostituta e passível do controle do Estado e da sociedade. Portanto, esta categoria é uma expressão acusatória histórica dos comportamentos femininos, principalmente, quando estes não se adequam às normas vigentes de determinada época. Conseqüentemente, o sentido da palavra prostituta é contextual e temporal que se transforma ao longo do tempo, conforme as normas morais vigentes.

A historiadora Cristina Schettini (2006), em muitos de seus trabalhos, tem resgatado a história da prostituição no Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX e, de forma geral, a definição de prostituta parece ter dependido da interlocução social em que estava inserida. Para as autoridades judiciais e médicas, o sentido tendia à amplitude. No começo da década de 1870, um jovem estudante de medicina chegou a incluir em sua lista de prostitutas mulheres “amancebadas”, definição que incluía arranjos maritais fora do casamento formal, o que contemplava a situação da maior parte da população brasileira entre os séculos XVIII e XIX.

Também associava à prostituição mulheres que de diversas maneiras estavam envolvidas numa incipiente vida noturna urbana, tal como as “freqüentadoras de teatro” e “moradoras de hotéis”. Finalmente, identificava como prostitutas as “floristas, modistas, costureiras, vendedoras de charuto” e também as “figurantes e comparsas de teatro”, mulheres envolvidas num amplo setor de serviços urbanos. Obviamente, esta ampla definição, longe de ser compartilhada socialmente, indica em que medida as práticas e arranjos afetivos entre homens e mulheres da classe trabalhadora, que incluíam as práticas monogâmicas sucessivas, embora independente de vínculos maritais formais, passaram a estar sob a suspeita desses homens ilustrados desde meados do século XIX, para o que, a elástica e indefinida figura da “prostituição clandestina” passou a ser particularmente útil.

O que pretendo dizer com isto é que os dispositivos de poder e controle dos corpos femininos ainda estão em voga, e tais dispositivos são ainda mais visíveis e por vezes cruéis se associados a outros marcadores sociais da diferença, como cor/raça, classe social, surdez, baixa escolaridade etc. O viés quase que inexorável das políticas sociais e de saúde voltadas a estas camadas se

baseiam numa prática tutelar em que a agência dessas mulheres não conta e muito menos a diversidade de problemas e questões que elas demandam são atendidas, ou mesmo negociadas. É preciso refletir de forma crítica sobre as políticas públicas. Elas são importantes e necessárias, mas, contudo, devem ser observadas com cautela e cuidado ao adotarem a perspectiva de proteção e controle dos entendidos vulneráveis.

Por isto, problematizo as finalidades e as motivações presentes nas várias iniciativas atuais para “proteger mulheres vulneráveis”. Na medida em que a mulher é pensada como um ser definido por fraquezas e vulnerabilidades e não por seus direitos e potências, arriscamos reproduzir as coordenadas básicas do sistema atual de sexo e gênero que se baseiam na dominação masculina e na heteronormatividade, pois boa parte das políticas é providenciada a conscientizar as mulheres de sua condição frágil e vulnerável particularmente quando se conjuga a elas outros marcadores. Existe uma tendência pedagógica nestas políticas de ensinar a estas mulheres a se pensarem como vítimas.

As atuais políticas de gênero no Brasil há de serem repensadas em termos de oferecer s mulheres MAIS opções e equidade e não em termos de restringir a atuação das mulheres protegendo-as para o seu próprio bem. Por fim, este discurso reproduz as relações de poder de gêneros constituídas historicamente e não empoderam as mulheres de seus direitos para o exercício pleno da cidadania. É importante atentar que as mulheres não podem ter restringidas suas liberdades em termos de como gerenciar seus corpos e nem seus comportamentos sexuais podem ser entendidos como potencialmente perigosos tendo, portanto, que ser restringidos.

Como exemplo dos argumentos expostos acima, menciono as atuais políticas contra o turismo sexual, e as campanhas antitráfico. A questão do tráfico de pessoas é bastante complexa e existe, mas não da maneira como a mídia teima em retratar, em que mulheres indefesas caem em redes de tráfico para serem levadas para o exterior e obrigadas a se prostituírem. Pesquisas têm demonstrado que a maioria de pessoas traficadas são homens e esta rede é diretamente ligada às formas de migrações ilegais e ocupações também ilegais. O mesmo ocorre com o termo turismo sexual, em que pressupõe que exista um “gringo tarado” e uma mulher pronta para ser explorada. Esta é uma categoria

acusatória que, em muitos casos, depende de quem é o gringo e a mulher brasileira em questão: se ela é negra e oriunda das classes populares e namora um homem estrangeiro, geralmente este relacionamento é visto como turismo sexual. Quando a mulher é branca e da classe média com o mesmo homem estrangeiro, este relacionamento é incentivado e entendido como namoro.^[4] É preciso tomar cuidado com estas categorias que apenas são termos acusatórios e acabam reproduzindo o controle histórico sobre os corpos e as sexualidades femininas.

A partir disto, o que é mais interessante são os tipos físicos que mais atraem as acusações de turismo sexual. Nos panfletos, livrinhos e cartazes antiturismo sexual produzidos pelas organizações não governamentais e governamentais que lutam contra essa suposta praga, esses homens aparecem, quase inevitavelmente como loiros, altos, bonitos e com olhos azuis. Como mostra a ilustração abaixo de uma destas



Figura 1- ONG Chame "Europa: um conto que ninguém conta"

Esse tipo de homem, que somos invariavelmente informados, é o “príncipe falso” – uma escolha de palavras interessantes, a meu ver, porque denota certa idealização racializada, brasileira, acerca de como um príncipe deve parecer.

Nesse sentido, um dos argumentos que sustento é que a atual política nacional de combate ao turismo sexual e também antitráfico, implantado, segue em muito o complexo jogo em que determinados grupos devem ser “disciplinados”, “ordenados” e higienizados no intuito de não produzirem uma visão “errada” do Brasil aos olhos internacionais e de certa forma atender a uma elite e classe média que percebem que determinados grupos não devem ter os mesmos direitos e precisam ser vigiados e “disciplinados” pelo Estado.

Refiro-me à “disciplina” porque, como outros autores discutiram em diversos momentos, o combate ao turismo sexual não tem como objetivo principal punir, mas tão somente regular e moralizar sexualmente determinado tipo de casal (homem branco estrangeiro entendido como forasteiro e mulher negra de classe popular) que é entendido atualmente como responsável pela proliferação dos “vícios” ilegais (como tráfico de pessoas e outros).

No caso das políticas antitráfico, trata-se de evitar que pessoas consideradas “vulneráveis” não saiam do país para o seu “próprio bem”. Desse modo, na atual onda de combate ao turismo sexual pela qual as grandes cidades brasileiras têm passado, tais políticas não servem para organizar e regular o mercado sexual; mas, cada vez mais, para transforma-lo, na prática, em atividade ilegal. Assim, embora a prostituição não seja entendida como crime pela lei brasileira, esta acaba se transformando em uma prática ilegal em nome da “proteção” de supostas vítimas.

Por outro lado, o exercício da prostituição vê-se atrelado a uma exploração que a deixa distante de ser reconhecida como uma atividade econômica legítima. E, ainda, penaliza um determinado grupo de mulheres que estão em processo de ascensão, a partir dos seus relacionamentos afetivos-sexuais com homens estrangeiros, colocando-as como vítimas, potencialmente vulneráveis ou dotadas de uma sexualidade lasciva que necessita ser controlada em nome de se produzir uma visão menos nociva do país aos olhos estrangeiros.

Em nome desta dita “proteção”, cerceia-se direitos e retira-se qualquer possibilidade de agência destas mulheres. Ou seja, exerce-se um controle social e sexual sobre as mulheres, particularmente sobre as não brancas e, em sua maioria, de classes populares, que historicamente vêm sendo entendidas como “problemáticas” e sobre as quais se deve ter um controle dos corpos e vontades.

Por fim, o que nossas pesquisas têm demonstrado é que o combate ao turismo sexual e às políticas antitráfico revelam uma prática histórica em relação a como se deve tratar determinados grupos sociais no Brasil, particularmente se estes são mulheres, não brancas e de classes populares.

Referências bibliográficas

BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula da. 2011. “O mito de Maria, uma traficada exemplar: confrontando leituras mitológicas do tráfico com as experiências de migrantes brasileiros, trabalhadores do sexo”. *REMHU-Revista Interdisciplinar de Mobilidade Urbana*, Brasília, 19(37).

_____. 2005. ““Nossa Senhora da Help”: sexo, turismo e deslocamento transnacional”. *Cadernos Pagu*, Campinas, 25: 249-280.

CARRARA, Sérgio. 1996. *Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

CHAME, ONG. 1998. *Europa: um conto que ninguém conta*. Bahia: CHAME/NIEM.

PISCITELLI, Adriana. 2004. “Entre a Praia de Iaracema e a União Européia: turismo sexual internacional e migração feminina”. In: Piscitelli, Adriana; Gregori, Maria Filomena; Carrara, Sérgio. (Org.). *Sexualidades e Saberes, convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond.

PROJETO DE LEI GABRIELA LEITE. http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1012829

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHETTINI, Cristiana. 2006. *Que tenhas o teu corpo: uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

SILVA, Ana Paula da. '2011. ““Cosmopolitismo tropical”: uma análise preliminar do turismo sexual em São Paulo”. In: Assis, Gláucia de Oliveira, Nieto, José Miguel, Piscitelli, Adriana (Orgs.). *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*, Coleção Encontros, PAGU/Núcleo de Estudos de Gênero, UNICAMP, Campinas. pp. 103-140.

Ana Paula da Silva

Professora de Antropologia
Universidade Federal Fluminense
Campus Santo Antônio de Pádua
Currículo Lattes

231

^[1]Ver: Blanchette & Silva. “Nossa Senhora da Help: sexo, turismo e deslocamento transnacional em Copacabana, Piscitelli, Adriana: Entre a Praia de Iaracema e a União Européia: turismo sexual internacional e migração feminina. In: Piscitelli, Adriana; Gregori, Maria Filomena; Carrara, Sergio. (Org.). *Sexualidades e Saberes, convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, v. , p. 250-270.

^[2]A prostituição é reconhecida como uma ocupação pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO). O projeto de intitulado Gabriela Leite, de autoria do Deputado Federal Jean Wyllys, regulamenta o mercado sexual que ainda permanece criminalizado no código penal brasileiro e torna a prostituição uma profissão, não apenas uma ocupação.

^[3]É interessante observar que, apesar da prostituição masculina ser uma realidade, somente a feminina torna-se um problema social e motivo de discussões quanto a sua legitimidade.

^[4]Ver: Blanchette & Silva (2011), Silva, Ana Paula da. (2010)

O
P
I
N
I
Ã
O

OS INDÍGENAS ANTROPOLOGOS

desafios e perspectivas

Gersem Baniwa

Universidade Federal do Amazonas

Este artigo é resultado da Conferência proferida por ocasião da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 2014 na cidade de Natal/RN e organizada pela então diretoria da ABA e por meio de sua Comissão de Assuntos Indígenas sob a coordenação do Professor João Pacheco de Oliveira. A iniciativa foi digna de louvor pela sua importância histórica no âmbito do maior evento nacional da ABA, enquanto espaço privilegiado de diálogo dessa natureza. Foi uma atitude corajosa por parte dos dirigentes da ABA em abrir espaço tão importante para membros de povos historicamente sem voz, embora seus patrimônios materiais e imateriais sempre fizessem partes de seus acervos bibliográficos e museológicos deste os primórdios da disciplina. Digo atitude corajosa, pois, depois de tanto tempo sem voz, tais representantes poderiam descarregar e desabafar todo o acúmulo de impressões sobre os três séculos de antropologização indígena. Mas meu compromisso aqui é buscar expressar um olhar sobre os desafios no campo da antropologia a partir das minhas experiências acadêmicas como baniwa antropólogo. A composição semântica *baniwa antropólogo* apresenta um sentido próprio para destacar que se trata de um sujeito histórico particular que se apropria das diversas e possíveis lentes da antropologia para ler os diferentes mundos: indígena e não indígena. Considero a antropologia como uma lente multifocal, multidimensional e multicósmica que possibilita ao indígena enxergar coisas que a própria antropologia não consegue ou não quer enxergar, porque este dispõe de outras formas, propósitos e ângulos para enxergar. Neste sentido, a antropologia pode oferecer aos indígenas um bem precioso e complexo que é o conhecimento sobre o mundo do branco. Os antropólogos não indígenas mesmo quando estão pensando e falando de indígenas, na verdade estão também falando deles mesmos, de suas auto-representações, de suas cosmovisões, de seus universos culturais, ontológicos e epistemológicos, por meio dos quais, nós indígenas podemos conhecê-los bem mais na busca por uma convivência e coexistência mais promissora. Importa salientar que, em se tratando de antropólogos não indígenas, eles conhecem muito de nós, mais do que nós mesmos e mais do que pensamos, como resultado de séculos de estudos e pesquisas. Ao contrário, nós não conhecemos quase nada deles. Conhecer os antropólogos não indígenas significa conhecer o homem branco.

O espaço é também uma oportunidade de compartilhar as experiências de vida que a *militância* antropológica me proporcionou a partir de uma curiosidade de quem sempre atuou na militância política pela causa coletiva dos povos indígenas – de algum modo espelhado e motivado por muitos antropólogos com quem tive oportunidade de chorar derrotas e comemorar vitórias. A dedicação missionária de muitos deles me fascinou e de algum modo queria saber o que os moviam, os inspiravam e alimentavam (Luciano, 2013). Porque eles eram tão diferentes e estranhos de outros brancos, inclusive de missionários. O acúmulo de conhecimentos sobre os povos indígenas me impressionou e responde em parte a curiosidade do diferencial do antropólogo. Mas o acúmulo de conhecimentos sobre os povos indígenas nas mãos de antropólogos é também um risco e uma ameaça potencial aos direitos indígenas, como vemos acontecer na atualidade, protagonizado por um antropólogo financiado pelas elites ruralistas do agronegócio que, sem escrúpulo, ataca os direitos indígenas e defende os interesses racistas dos ruralistas, manipulando e desqualificando todo conhecimento da antropologia. O acúmulo de conhecimentos tem a ver com o desafio assumido pela disciplina em buscar uma maior compreensão acerca dos diferentes modos de vida. A antropologia me permitiu conhecer um pouco do que os brancos pensam sobre os índios e como os índios se relacionam com esse modo de pensar dos brancos sobre eles. Isso tem permitido buscar caminhos para melhorar a compreensão das diferentes racionalidades e modos de vida, sem a qual não pode haver o propagado diálogo intercultural.

Um acontecimento controverso durante as discussões de políticas de cotas para indígenas na UNB no âmbito de um projeto em parceria com a FUNAI marcou minha curiosidade acerca dos diferentes imaginários que pairam na cabeça dos indígenas sobre a antropologia ou mais precisamente sobre os antropólogos. Em uma das discussões sobre os cursos que deveriam ser priorizados, a maioria dos jovens estudantes indígenas presentes se posicionaram pela exclusão da antropologia, com o argumento de “chega de formar pessoas para falar em nome dos povos indígenas, já que o que se quer é formar indígenas para ajudar no protagonismo e autonomia”. Até hoje busco uma compreensão sobre aquela reação. Parte de possíveis respostas orienta o presente trabalho.

Comecei a imaginar os motivos daquela reação tão negativa dos estudantes indígenas da UNB com relação à antropologia acompanhando os *modos pensanti, operandi e faciendi* dos antropólogos no âmbito da academia. Na academia se pode perceber o lugar político-racional da antropologia e dos antropólogos, as vaidades, as ambições, o espírito colonizador, tutelar e subalternizador. Mas também, os valores e as riquezas patrimoniais incalculáveis de conhecimentos, de informações e de iniciativas políticas, formativas e práticas de grande relevância para a vida dos povos indígenas. Na academia podemos conhecer melhor os antropólogos não indígenas por meio das teorias e ideologias com as quais se identificam e se representam nas relações cotidianas: o que pensam, como pensam, como agem, por que agem de determinada, seus grupos de afinidades, os *modus operandi* desses grupos, suas alianças grupais e institucionais. Quando o antropólogo chega a uma aldeia é uma coisa, quando está em seu espaço de legitimação e representação é outra coisa. Na atualidade, só é possível entender a continuidade do pensamento e da prática tutelar internalizada pelos povos indígenas a partir dos pensamentos e comportamentos de antropólogos e indigenistas que continuam orientando as principais frentes de luta indígena no país.

Pensar o lugar, o papel e os desafios dos indígenas antropólogos é necessariamente pensar o papel destes junto à própria antropologia. Talvez esta seja a tarefa mais difícil, pois diz respeito à possibilidade da antropologia ser questionada na sua autoridade de cientificidade etnográfica, o que em geral, os antropólogos estão muito pouco dispostos a aceitar com tranquilidade, na mesma proporção em que os indígenas antropólogos não estão dispostos a serem meros coadjuvantes e legitimadores das teorias antropológicas, muitas delas colonialistas e racistas do ponto de vista epistêmico. O primeiro movimento pode ser então no sentido de autodefesa dos indígenas antropólogos dos riscos da antropologia, enquanto também instrumento dos impérios ocidentais colonizadores. O segundo movimento pode ser no sentido de como contribuir para a transformação da antropologia e da ciência acadêmica diante da necessidade de ser menos totalitária, colonialista e hierarquizadora das relações humanas. O terceiro movimento pode ser no sentido de como se apropriar adequadamente dos recursos patrimoniais da antropologia, notadamente quanto ao acúmulo de conhecimentos que ela dispõe e do

potencial técnico-político que carregam imprescindíveis na luta pela defesa dos direitos indígenas. Quanto à relação dos indígenas antropólogos com suas comunidades é natural que no primeiro momento ocorra estranhamento, como forma de proteção preventiva por ambas as partes, que aos poucos vai se ajustando na medida em que as comunidades vão se apropriando autonomamente das novas ferramentas de luta disponibilizadas pelos indígenas antropólogos e estes vão se readaptando às realidades de suas comunidades, depois de longos anos de formação acadêmica extra-aldeia. Trabalho com a idéia simples (não simplista) de que o indígena antropólogo, por ser membro de uma coletividade particular, sua tarefa como profissional ou intelectual é apoiar e reforçar as lutas de suas comunidades. Esta atitude igualitária pode facilitar muito sua atuação e aplicação dos conhecimentos apropriados. É importante considerar a necessidade de não destacar o indígena antropólogo para não hierarquizar sua posição na estrutura social ou política do seu grupo, pois isso poder ser o começo de uma relação conturbada. Os povos ameríndios, particularmente os das Terras Baixas (Fausto, 2010), quase sempre reagem contra quaisquer formas de hierarquização de poder dentro do grupo. O principal papel do indígena antropólogo é prestar serviço à coletividade, com maior responsabilidade e tarefas, mas sem privilégios que o diferencie hierarquicamente.

237

Neste trabalho foco no desafio de pensar a relação dos indígenas antropólogos no campo da própria antropologia e do indigenismo, pois desta relação também depende o lugar e o papel dentro de suas comunidades. Trata-se de um campo de forças por um lado potencialmente favoráveis aos processos de luta dos povos indígenas pelo acúmulo de conhecimentos e pelo compromisso político histórico dos antropólogos com as suas agendas de lutas, por outro lado, potencialmente desafiadoras para emergência de sujeitos pensantes autônomos, críticos e inovadores. É natural e desejável que os indígenas antropólogos, de posse das ferramentas teóricas e analíticas da disciplina e, conhecedores das realidades de suas comunidades e povos, construam e exerçam processos discursivos críticos e independentes aos preceitos canônicos da disciplina perpetuados ao longo de sua existência. Importa destacar que, por coincidência ou não, os primeiros indígenas antropólogos, em sua maioria são também lideranças de suas comunidades, de

seus povos ou de suas organizações; portanto, portadores de experiências políticas relevantes. Isso torna o processo de entrada e trânsito dentro da antropologia como um fenômeno potencialmente disruptivo, que pode ser entendido tanto como possibilidade de inovação e transformação da disciplina como algo positivo e desejável quanto como possibilidade de seu enfraquecimento ou desconstrução. O fato é que para o indígena que transita dentro da antropologia a única coisa que não pode deixar de ser é indígena, portanto serão sempre antropólogos diferenciados. Meu entendimento é de que nós indígenas antropólogos, no nosso tempo e espaço próprio, construiremos nosso próprio fazer antropológico que não significa fazer contra ou a favor do fazer antropológico clássico ou moderno, significa simplesmente diferente. Pensar e fazemos antropologia do nosso jeito. O fato de sermos membros de culturas particulares torna o nosso *fazer antropológico* diferenciado (Cardoso de Oliveira, 2003), pois pertencemos às matrizes culturais, metodológicas e epistemológicas próprias, distintas das matrizes culturais que deram origem à antropologia clássica.

Partindo desta reflexão fica evidente que para o protagonismo indígena no âmbito da antropologia, que significa garantir espaço próprio de pensamento, de voz e de fazeres indígenas, será necessário romper algumas barreiras clássicas das teorias e práticas antropológicas vigentes, aproveitando-se das próprias potencialidades do campo. No âmbito das potencialidades encontram-se os conhecimentos acumulados sobre os povos indígenas que formam a principal expertise dos antropólogos desde os primórdios da disciplina e a competente capacidade técnico-política de apoio às lutas desses mesmos povos por seus direitos coletivos. Sem o apoio de antropólogos e indigenistas não teria sido possível a conquista de tão importantes direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, apenas para citar um exemplo mais notável. Os povos indígenas não podem prescindir dessa expertise e compromisso técnico-político. Mas, essa imprescindibilidade do apoio técnico-político dos antropólogos não indígenas gera paradoxalmente uma limitação e um risco ao pensamento e fazer antropológico de indígenas na medida cega, intimidada, inibe ou ilude processos de reflexão crítica. Um desses subcampos é a da relação histórica de tutela que foi estabelecido entre os antropólogos indigenistas e os povos indígenas e o outro é do subcampo epistemológico que

envolve diretamente o lugar do pensamento indígena no campo da ciência antropológica.

Resumidamente, entendo que os desafios de indígenas antropólogos passam pelos dois sentidos: potencializar as valiosas contribuições da antropologia e dos antropólogos e superar suas limitações ou debilidades, notadamente no campo da tutela e de certo racismo epistêmico. Sobre este último passo agora a tecer algumas considerações preliminares. Em meu entendimento o problema da tutela está intrinsecamente relacionado ao etnocentrismo epistemológico dos agentes não indígenas. A visão absolutista da ciência antropológica conduz à prática de tutela cognitiva dos indígenas. Dito de outro modo: os antropólogos não indígenas são excelentes assessores, tutores e aliados políticos, mas mesmo diante de discursos de rupturas não conseguem romper as bases culturais da tutela, do colonialismo e do imperialismo da ciência moderna, na medida em não são capazes de abrir mão de suas matrizes cosmopolíticas e epistemológicas eurocêntricas.

Os intelectuais não indígenas em geral seguem os princípios hierarquizadores do racionalismo cartesiano na relação com os povos indígenas, condenando estes aos níveis de subalternização que sustenta a tutela e enfraquece os processos de autonomia e protagonismo no campo político e acadêmico. Assim, os indígenas antropólogos que tomam posturas políticas e teórico-metodológicas autônomas e independentes não são bem-vindos às cearas particulares de indigenistas, seja nos guetos acadêmicos, ONGs e outros espaços sob seus domínios. Índios antropólogos autônomos e independentes do ponto de vista intelectual parecem ameaçar os lugares ocupados por antropólogos não indígenas, que em geral, são silenciosamente e subrepticiamente excluídos dos espaços e processos sociopolíticos e acadêmicos sob seus domínios. Percebe-se forte interesse e apego às suas vaidades pessoais, setoriais, disciplinares, teorias e ideologias que impedem diálogos mais simétricos, construtivos e co-produtivos entre antropólogos indígenas e não indígenas. São nossos amigos e aliados enquanto não questionamos suas verdades e não ameaçamos seus espaços de poder e de conforto (Luciano, 2012).

Neste sentido, nós indígenas antropólogos, no processo de construção do *fazer antropológico próprio*, teremos que enfrentar a própria antropologia, nos

seus dois campos: na relação com as nossas comunidades e povos e na relação com a academia e o mundo do branco. Com isso deixo claro minha posição quanto ao lugar e papel preponderante de um indígena antropólogo que é sua missão política e cultural junto à sua comunidade e sua militância antropológica e epistemológica junto ao mundo acadêmico de que é irremediavelmente parte pelas circunstâncias históricas, seja como membro ativo ou passivo. Posturas pretensamente apolíticas de indígenas antropólogos poderão ser exceções à regra, como certa vez, com tristeza, ouvi de um doutorando indígena de antropologia na UFAM em uma reunião convocada pelos próprios indígenas para discutir o papel dos universitários indígenas frente aos desafios enfrentados por suas comunidades. O estudante disse: “peço licença para falar brevemente, pois quando recebi o convite não sabia que era para tratar de questões sociopolíticas dos indígenas, pois eu não tenho interesse nisso. Meu único interesse é discutir teorias indígenas. Assim sendo, peço licença para me retirar”. As teorias indígenas precisam ser trabalhadas e valorizadas, mas elas sem a dimensão política que as envolvem, ficam empobrecidas e sem sentido de vida.

240

Entendo que o maior desafio a ser enfrentado pelos primeiros indígenas antropólogos é como ajudar a quebrar a hegemonia autoritária da epistemologia universitária eurocêntrica no âmbito da própria ciência antropológica. Generalizando, poderia afirmar que tentar romper a vigilância epistemológica no âmbito da antropologia pode ser uma tarefa penosa. Considerando os primeiros debates que tenho travado quanto a isso, sinto uma resistência muito grande. Sem uma profunda ruptura no *status quo* da metodologia e da hegemonia totalitária do saber científico da antropologia não é possível pensar na simetria dialógica entre os saberes indígenas e não indígenas, de que a antropologia tanto fala e escreve.

Questões como a supremacia absoluta do conhecimento científico, sistema de produção, acesso e transmissão excludente de conhecimentos, valorização da teoria em detrimento da prática, promoção da hierarquia do saber e do poder, burocratização dos conhecimentos e da informação que gera privilégios, injustiças, exclusões e discriminações negativas, a separação natureza/cultura, subserviência à ordem econômica e política da ciência,

separação e hierarquização do conhecimento científico de outros conhecimentos, são alguns dos aspectos caracterizadores da ciência ocidental que são alheios e contrários aos sistemas de conhecimentos dos povos indígenas, a partir dos quais os indígenas antropólogos constroem seu *fazer antropológico* (Santos, 2004). Ora, a antropologia faz parte de tudo isso desde sua origem e não vejo nenhum esforço concreto e significativo para romper com essa hegemonia etnocêntrica e epistemologicamente racista da ciência ocidental. Pelo contrário, um dos setores mais conservadores da academia é a antropologia quando se trata de buscar outras racionalidades e metodologias de produção e reprodução de conhecimentos, diferentes dos *modus operandi* da ciência moderna. Temos excelentes antropólogos pesquisadores e especialistas indígenas que também são grandes aliados da luta indígena, mas que quando se trata de discutir políticas diferenciadas de acesso e permanência de indígenas na universidade ou discutir futuras universidades indígenas, prontamente se negam a participar, por considerar tudo isso uma bobagem, pois o que os indígenas têm que fazer é se render e se integrar ao mundo acadêmico como tal. Há também aqueles excelentes antropólogos, amigos e aliados que ao contrário, consideram a universidade como uma perdição aos indígenas, portanto, não devem acessar. Ouvi muito isso de antropólogos no Alto Rio Negro. Certa vez, ao defender a importância do acesso e permanência diferenciada de indígenas à universidade e a importância de se pensar uma universidade indígena protagonizada e apropriada pelos indígenas, um amigo antropólogo retrucou com veemência cristã: “Gersem, é só você que quer o diploma da universidade. Os outros indígenas não querem isso, não precisam disso. O que querem é continuar com seus conhecimentos tradicionais e seus modos próprios de vida em suas aldeias”. Pergunto se existe algum povo indígena, com algum tempo de contato que não deseja a escola e a formação universitária para seus membros. Mas, paradoxalmente é principalmente no campo da antropologia que encontramos pessoas, profissionais e intelectuais mais sensíveis, mais preparados e qualificados para o debate.

É importante reconhecer o legado teórico e político da antropologia nas lutas étnicas no Brasil nas últimas décadas do século XX e os desafios teóricos e políticos do processo de descolonização dos imperativos metodológicos e filosóficos da ciência moderna brasileira em particular da antropologia fazem

parte de um processo ainda longe de ser concluído. Esta abordagem será desenvolvida tomando como referência as primeiras incursões de indígenas na formação universitária. Percebe-se que os primeiros antropólogos indígenas ensaiam uma apropriação cautelosa dos instrumentos metodológicos e conceituais da disciplina, mas percebe-se também um desencontro de perspectivas epistemológicas entre a racionalidade dos saberes indígenas e a racionalidade dos conhecimentos ditos científicos da antropologia, de difícil equação sem uma mudança nas bases normativas e epistêmicas da disciplina e da instituição e mais especificamente na atitude epistêmica dos antropólogos. Diante disso, urge pensar novas metodologias e epistemologias no âmbito da disciplina capazes de implementar processos efetivos de diálogos interculturais, interdisciplinares e inter-cósmicas (inter-epistêmicas) no âmbito da produção e transmissão de conhecimentos que superem definitivamente o processo de colonização técnico-científica. Esta é uma batalha dura para os indígenas antropólogos.

Afinal de contas, o projeto coletivo de formação de uma *intelligentsia* indígena acaba por mexer na lealdade dos acadêmicos indígenas e das coletividades étnicas, à perspectiva acadêmica/científica ocidental ou às perspectivas de suas comunidades, uma vez que hoje esse é o maior desafio e dilema nesse novo campo de interação dos povos indígenas, sem um avanço mais pragmático da matriz filosófica da antropologia e da sua política de interculturalidade ainda muito distantes dos seus centros de produção acadêmica.

Os instrumentos analíticos cumulativos da antropologia ainda poderiam contribuir muito mais para o maior equilíbrio nas co-relações de forças, mas para isso seria necessário colocar nas mãos e nas vozes dos índios toda essa riqueza acumulada, que os permitiriam em melhores condições de entrarem no ambiente de diálogo qualificado. Sem isso, os povos indígenas continuarão fortes objetos de conhecimento e instrumentos e moedas de troca para os interesses das elites políticas e econômicas da sociedade dominante.

Os indígenas antropólogos, membros de civilizações milenares, devem continuar construindo gradativamente seu próprio espaço na antropologia e na academia em geral, com identidades coletivas próprias, com metodologias

próprias e, sobretudo, com propósitos coletivos próprios. Se a antropologia contribuiu com os propósitos colonizadores e dominadores dos impérios ocidentais tem de ampliar, também por meio de mãos e cérebros de indígenas antropólogos, sua contribuição com as lutas presentes e futuras dos povos indígenas por seus direitos coletivos e suas continuidades históricas. O desafio afirmativo é continuarmos estimulando e promovendo condições de acesso e permanência exitosa de indígenas no ensino superior em geral e na antropologia em particular, para continuarmos ampliando nossas vozes, nossos pensamentos e nossos modos de fazer antropologia, e assim darmos nossa contribuição à tão necessária transformação da universidade, por dentro, de forma legítima, competente e sobretudo, coerente com nossa diversidade cultural, cosmológica e epistemológica da nossa humanidade.

Referências bibliográficas

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. 3ª edição - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. 4ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Contra Capa, Laced, 2013.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. “A conquista da cidadania indígena e fantasma da tutela no Brasil contemporâneo”. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 2.ed. - São Paulo: Cortez, 2004.

Gersem Baniwa

Professor

Universidade Federal do Amazonas

[Currículo Lattes](#)

OS ANTROPÓLOGOS INDÍGENAS

desafios e perspectivas

Tonico Benites

Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro

A partir de minha posição de antropólogo indígena – uma conjunção de posições certamente nova para a antropologia brasileira –, gostaria de apresentar algumas reflexões sobre as funções e desafios dos antropólogos indígenas ou indígenas formados em Antropologia frente às mobilizações interétnicas e reivindicações diversas dos povos indígenas exigidas aos sistemas do Estado brasileiro. As ideias desenvolvidas aqui foram inicialmente apresentadas durante a mesa-redonda “Os Antropólogos Indígenas: Desafios e Perspectivas”, durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, onde abordei o tema das funções de antropólogo indígena no contexto contemporâneo de disputa e conflito pela posse das terras entre os povos indígenas e os fazendeiros. Nesse sentido, é preciso dizer que estes últimos não apenas veem os estudos antropológicos de modo negativo e como sendo inúteis, mas também se constituem numa classe que passou a ameaçar e intimidar o antropólogo por realizar o estudo de identificação e demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowa no Estado de Mato Grosso do Sul.

Em primeiro lugar, apresento-me nos debates e em meus artigos como o antropólogo e indígena pertencente aos povos Guarani e Kaiowa, localizados no atual sul de Mato Grosso do Sul.

Gostaria de destacar que para me formar no curso de Antropologia pesquisei os meus povos Guarani e Kaiowá. No momento atual, já como antropólogo, continuo pesquisando as demandas dos povos Guarani e Kaiowá, que possuem uma trajetória específica, uma luta e resistência histórica diante da política de dominação e territorialização, promovido pelo Estado brasileiro ao longo do século XX.

Para desenvolver uma breve análise sobre algumas funções dos antropólogos indígenas no contexto atual, é preciso mencionar que um indígena formado em Antropologia é antropólogo-pesquisador e ao mesmo tempo é membro permanente de um povo indígena, que pode ser participante da rede de movimento e articulação política regional e nacional dos povos indígenas. No contexto histórico contemporâneo, os indígenas após estudarem, pesquisarem e se formarem em Antropologia não podem se desvincular tanto de seu povo

pesquisado quanto de estudos antropológicos e do grupo de pesquisadores da área de Antropologia.

Observo que alguns indígenas já formados e estudantes em Antropologia passam a assumir a função de relator e porta voz de seu povo; tradutores das reivindicações e dos projetos dos povos indígenas que são enviados aos órgãos do Estado e às organizações das sociedades nacionais e internacionais. Além disso, um antropólogo indígena já começa a assumir a função de consultor, perito e tradutor do governo e justiça federal.

Em diversos espaços dos órgãos públicos, nas ocasiões das reuniões e assembleias intercomunitárias e interétnicas, em geral, os antropólogos e estudantes indígenas foram e são acionados para explicitar e traduzir algumas políticas públicas e programas sociais dos sistemas do Estado brasileiro para os povos indígenas. Dessa forma, o indígena formado em Antropologia começa a conviver e circular nos dois sistemas socioculturais, políticos e conhecimentos complexos e distintos. Assim os antropólogos indígenas passam a traduzir as políticas do governo aos povos indígenas, isto é, esses estudantes indígenas tentam traduzir tanto para os povos indígenas quanto para os agentes do Estado brasileiro.

Importa ressaltar que recentemente, em virtude de disputa e conflito fundiário histórico surge a tentativa de conciliação e diálogo interétnicos entre as lideranças dos povos indígenas e os fazendeiros, promovido pelo governo e justiça federal, ocasião na qual o antropólogo indígena é demandado para cumprir essa difícil e complexa tradução. Entendo que este trabalho de antropólogo indígena está sendo em parte fundamental tanto para os povos indígenas quanto para as partes envolvidas nas resoluções do litígio fundiário no Brasil.

Outro tema fundamental para este debate, é também a imagem distorcida do “índio” genérico nos livros didáticos e na mídia. Na qualidade de pedagogo indígena experiente, destaquei que ao longo de minha trajetória estudantil deparei-me com os modos de vidas e as imagens incongruentes dos “índios” estereotipados e homogêneos nos livros didáticos, utilizados nos sistemas da educação brasileira. Esses assuntos deveriam ser rediscutidos amplamente pelos sistemas da educação. As imagens negativas dos “índios” nos livros e na

mídia geraram-me sempre uma confusão e indignação, desde minha infância, pois as formas de apresentar os povos indígenas estereotipados não condizem com as histórias relatadas pelos indígenas e a realidade das diversidades dos povos indígenas no Brasil. Por isso, frente aos fatos relatados aqui, a minha posição e luta como indígena e antropólogo são para desconstruir e descolonizar esses “índios” idealizados e homogêneos nos livros didáticos e na mídia. Somente assim a nova geração do povo brasileiro terá outra educação e outros conhecimentos verídicos sobre as histórias e situações contemporâneas dos povos indígenas no Brasil.

Como já dito, no século XX, os agentes dos sistemas da educação brasileira descreveram e apresentaram os povos indígenas de formas homogêneas e estereotipadas nos livros didáticos. Essas formas de apresentar os “índios” através das escolas brasileiras são extremamente prejudiciais tanto à nova geração brasileira quanto aos povos indígenas gerando e aumentando preconceito, racismo e ódio contra os indígenas que perdura até os dias de hoje.

Destaco que diante desse fato histórico, hoje, um dos desafios dos indígenas formados em Antropologia é a desconstrução ou descolonização dessas imagens preconceituosas e os modos de vidas negativas dos povos indígenas cristalizadas historicamente na educação brasileira. Esses trabalhos árduos de desconstrução de “índios” dos livros didáticos e da grande mídia dominante desafia o antropólogo indígena e antropólogos não indígenas no contexto atual.

Reconheço que, de fato, um grupo de antropólogos e antropólogas não indígenas brasileiros se empenharam nos últimos 30 anos para organizar Seminários, Congressos e Simpósios acadêmicos a fim de debater as situações atuais dos povos indígenas no Brasil, envolvendo os líderes indígenas nesses debates. Essas atividades de antropólogos e antropólogas foram e são muito fundamentais tanto para os povos indígenas como para estudantes indígenas.

Destaco ainda algumas de minhas novas experiências, vividas no atual Estado de Mato Grosso do Sul. Para analisar a minha atuação como antropólogo indígena, mencionei o contexto da história de luta e resistência de meus povos Guarani e Kaiowa pelo reconhecimento e demarcação de suas terras tradicionais *tekoha*. Cito que em meados de 1970 e no início de 1980, diante da resistência e

da luta reiterada dos povos indígenas Guarani e Kaiowa para permanecer nas suas terras tradicionais, o órgão indigenista do governo começou a envolver o antropólogo não indígena na realização de estudos antropológicos sobre as comunidades indígenas e suas terras tradicionais demandadas.

Dessa forma, em meados de 1970, os antropólogos não indígenas passaram a descrever as histórias, os relatos, as reivindicações das terras e, sobretudo as concepções vitais dos povos indígenas Guarani e Kaiowa, demonstrando as terras tradicionais específicas ocupadas e demandadas pelos povos indígenas. Assim, as narrações dos indígenas são sistematizadas pelos antropólogos, dando atenção merecida para os relatos e, sobretudo a memória do povo Guarani e Kaiowa. Esses relatos indígenas constantes nos relatórios antropológicos contestaram as versões, as argumentações e os documentos oficiais dos fazendeiros expedidos pelos órgãos do governo. Visto que os povos Guarani e Kaiowa resistentes e reivindicantes de reconhecimento de suas terras tradicionais eram classificados ou acusados tanto pelos fazendeiros quanto pelos órgãos do Estado como os índios criminosos, desobedientes e invasores das propriedades particulares. Naquele contexto histórico, o antropólogo ou estudo antropológico aprovou de forma oficial que as comunidades indígenas Guarani e Kaiowa eram habitantes ou moradores originais das terras reivindicadas e pertenceram ao lugar específico desde muito século, por essa razão o antropólogo determinou a delimitação da extensão da área ocupada pelos indígenas reivindicantes. Desse modo, pela primeira vez, em meados de 1980, a Antropologia, os antropólogos e estudos antropológicos foram destacados oficialmente entre os povos indígenas Guarani e Kaiowa e fazendeiros.

Importa destacar que aos longos das décadas de 1980 e 1990, no atual Estado de Mato Grosso do Sul, os estudos antropológicos foram acionados pelo órgão indigenista Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no contexto de expulsão dos indígenas de suas terras e, sobretudo no seio da disputa conflituosa pela posse das terras entre os indígenas e os fazendeiros. Em decorrência desses estudos antropológicos realizados, o antropólogo é visto como incitador de invasão das fazendas ou propriedades particulares. O antropólogo é entendido como um opositor dos fazendeiros. Recentemente, certo antropólogo, durante a

realização de pesquisa de campo, passou a sofrer a ameaça de morte e intimidação pelos fazendeiros.

Por conta dessa luta histórica pela demarcação das terras indígenas, emergiu uma “mesa de diálogo” promovida pelo governo federal, na qual o antropólogo indígena começa a atuar como tradutor no ciclo de discussões acirradas sobre os conflitos fundiários. Entendo que essa tentativa de diálogo entre as lideranças dos povos indígenas e os fazendeiros é um desafio para tradução e atuação dos antropólogos indígenas, visto que se está lidando com um conflito que não se dá primordialmente no interior das comunidades indígenas, mas sim entre povos indígenas e os fazendeiros pela posse das terras, mediados pelos agentes do Estado-Nacional brasileiro.

Observo que os estudantes e lideranças indígenas, sobretudo os Guarani e os Kaiowá do Mato Grosso do Sul, consideram os antropólogos indígenas como muito importantes, por fortalecerem as demandas e a luta antiga pela demarcação de terras e por ajudar a cobrar a efetivação dos direitos indígenas. A importância depositada nos antropólogos indígenas se dá, sobretudo, pelo fato de ser o próprio antropólogo indígena capaz de narrar a sua história, a sua luta e compreender as relações no mundo contemporâneo em que vive. Dessa maneira, os antropólogos indígenas estão sendo vistos pelos membros indígenas como um pesquisador indígena e atualizado. Ao mesmo tempo, o antropólogo indígena é visto como um indicador de possíveis soluções para problemas atuais; colocado, assim, em uma posição de muita responsabilidade, e por isso mesmo a pesquisa e atuação do antropólogo indígena está sendo constantemente monitorada e analisada tanto pelos indígenas quanto pelos não indígenas.

Por exemplo, a minha atuação como antropólogo, pesquisador e indígena Guarani Kaiowa está sendo sempre observada e analisada tanto pelos próprios representantes indígenas como pelos não indígenas, estejam eles ligados ao Estado, à academia ou aos fazendeiros.

É relevante considerar que sou requisitado, em várias ocasiões e espaços, para discutir sobre as questões indígenas (demarcação de terras indígenas e as políticas públicas voltadas para os indígenas em geral). Dessa forma, estou

passando por uma experiência múltipla e desafiadora, uma vez que consigo debater e perceber, ao frequentar esses diversos espaços, das inúmeras opiniões, propostas e soluções pensadas acerca da situação indígena do Mato Grosso do Sul. Minha participação nesses espaços me permite entender as diferentes “soluções” pensadas para os povos indígenas em suas terras.

Enfim, sendo minha pesquisa participativa e implicada, posso compreender melhor o modo de ser, agir e pensar dos operadores de direito, dos pesquisadores de universidades, dos agentes indigenistas do Estado e de fora dele (ONGs), do governo e poder judiciário brasileiro.

O curso de mestrado e de doutorado em Antropologia Social proporcionou-me uma sólida base para compreender e respeitar as pessoas distintas e suas opiniões sobre os povos indígenas no Brasil.

Os cursos e o trabalho acadêmico foram vividos como um estágio muito árduo, mas também muito significativo para minha formação pessoal e acadêmica. Com base nas experiências adquiridas no curso de Antropologia e durante as pesquisas de campo, posso dizer que a área de Antropologia, quando feita com seriedade, torna-se fundamental para entender de forma aprofundada as concepções, os interesses e as necessidades reais das famílias e dos povos indígenas abordados, levando sempre em consideração a sua história e o seu modo de viver e de ser múltiplo.

Como já dito, desde 1990 até os dias de hoje, na condição de estudante indígena e porta voz do povo Guarani e Kaiowa participei ativamente de diversos eventos locais, regionais e nacionais. Hoje, como antropólogo indígena, quero mencionar minha participação nos congressos, seminários e encontros nos quais pude proferir muitas palestras e denunciar questões graves, abordando temas complexos e polêmicos relacionados à questão da recuperação das terras indígenas, da educação escolar indígena, da saúde indígena, entre outros temas de importância para os Guarani e os Kaiowá. Em meio a esses eventos e assembleias indígenas importantes, elaborei, muitas vezes a pedido das lideranças indígenas, documentos diversos escritos em português, nos quais constavam as decisões e as reivindicações das lideranças. Em face dos problemas aflitivos que atingiam os Guarani e Kaiowá em geral, escrevi muitas petições e abaixo-assinados indicando as soluções possíveis do ponto de vista

que as lideranças indígenas me expunham. Esses documentos foram enviados a múltiplas autoridades (executivo, judiciário e legislativo) assim como para as universidades e os pesquisadores de diferentes áreas.

Por fim, como indígena formado em Pedagogia e Antropologia, sinto-me desafiado a buscar e indicar as possíveis soluções às demandas dos povos indígenas. Assim, assumo uma grande responsabilidade, uma vez que uma das minhas funções é a de transcrever e traduzir em documentos escritos os pensamentos, reivindicações e decisões transmitidas de forma oral pelas lideranças indígenas dos povos indígenas. A minha grande esperança é de que as reivindicações escritas dos povos indígenas sejam compreendidas e atendidas pelos sistemas do Estado brasileiro. Na condição de antropólogo, pesquisador e indígena, entendo que essas experiências narradas foram úteis e ao mesmo tempo são desafios tanto para minha vida pessoal quanto para minha atuação de antropólogo indígena no Brasil.

Tonico Benites

Doutor em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Currículo Lattes

251

VELHOS HORIZONTES, NUEVAS MIRADAS

Andrea Ciacchi

Professor do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Na introdução de um plano de disciplina (“Seminário Avançado em Teoria I”), para o PPGAS da UnB, em 2008, o prof. Gustavo Lins Ribeiro escrevia que “a antropologia brasileira necessita ampliar seus debates teóricos, metodológicos e políticos com diferentes perspectivas latino-americanas uma vez que somos parte dessa região do mundo”. O duplo ponto de vista dessa afirmação estava situado no reconhecimento de que na América Latina existem “dois debates dos mais elaborados”: as discussões sobre *decolonialidad del poder* e sobre *interculturalidad*. Por isso, então, o outro lado desse ponto de vista situava-se na posição mais ampla desse nosso colega, que, pelo menos desde meados dos anos dois mil, busca compreender e nos ajuda a enxergar “las antropologías del mundo” ou as “world anthropologies” (Ribeiro, 2005).

Sabe-se, também, que um dos pais nobres da antropologia brasileira havia buscado ampliar os seus pontos de vista e os seus horizontes desde, pelo menos, 1990, quando, na UNICAMP, idealizara e organizara o “Seminário sobre Estilos de Antropologia”. Quinze anos antes dos primeiros artigos de Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira convocara um grupo de antropólogos para discutir “resultados de pesquisa e possibilidades de encetar novas na área da história e da etnografia da disciplina” (Cardoso de Oliveira, 1995: 7). Nessa reunião, Leonardo Fígoli abordara “a antropologia na Argentina e a construção da nação”, enquanto Hebe Vessuri, professora argentina radicada na Venezuela, que tem se dedicado a estudos de história da ciência e da tecnologia, no meio de uma discussão teórico-metodológica sobre estilos nacionais de antropologia, dedicou a sua atenção a alguns aspectos da antropologia venezuelana.

Fígoli (antropólogo argentino ativo na UFMG desde 2006), entretanto, depois da sua tese de doutorado, dedicada ao campo antropológico da Argentina, sob a orientação de Cardoso de Oliveira, não se dedicou mais a esses temas nem orientou trabalhos nessa perspectiva. O próprio Lins Ribeiro, que nunca deixou de se dedicar a essas questões, tampouco formou pesquisadores que tenham se dedicado ao estudo das antropologias na América Latina.

Vistas assim as coisas, e mesmo reconhecendo a limitação desses poucos (porém significativos) exemplos, pareceríamos obrigados a endossar e a parafrasear o velho lugar comum: a antropologia brasileira estaria “de costas”

para a América Latina, ou melhor, de costas para a antropologia praticada na América Latina.

Mas, com um paradoxo anatômico-institucional: de costas e de braços abertos. Uma rápida e assistemática busca pela Plataforma Lattes, em janeiro de 2015, permitiu registrar 85 pessoas que, nascidas em outros países da América Latina, realizaram ou realizam estudos de Antropologia no Brasil (de graduação ou pós-graduação, incluindo estágios de pós-doutorado) e/ou trabalharam ou trabalham em instituições brasileiras de ensino superior, lecionando disciplinas de Antropologia. Dessas, 37 são argentinas, 18 colombianas, 11 uruguaias, 5 venezuelanas. México e Chile estão representados com quatro colegas cada, e Suriname, Cuba, Ecuador, Paraguai, Panamá e Bolívia, com um cada^[1]. Uma etapa sucessiva de uma busca desse tipo (além de permitir dados mais completos e confiáveis) poderia, no contexto de um projeto de pesquisa com mais fôlego, verificar os temas principais de interesse desses colegas. E, também, em contexto mais amplo ainda, valeria registrar a presença de antropólogos brasileiros desenvolvendo atividades de ensino e pesquisa em outros países da América Latina. Tudo isso, é claro, não está nem de longe ao alcance deste pequeno e despretensioso texto.

O que se pretende, aqui, a partir dessas primeiras considerações e desses dados ainda muito precários, não é, portanto, repetir o lugar comum, mas, antes, começar a liquidá-lo.

Para tanto, e também em razão da minha recente chegada à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, venho desenvolvendo um interesse específico para alguns temas de antropologia latino-americana, em particular de história de alguns campos antropológicos da América Latina^[2]. Com isso, não pretendo cumprir o chamamento do prof. Lins Ribeiro, inclusive e sobretudo porque, como veremos, o meu olhar se lança, prioritariamente para o século XIX. Pretendo, sim, nesta pesquisa, levantar fontes e recursos bibliográficos iniciais que sirvam de base ao desenvolvimento de um mapa das instituições (museus, faculdades, Institutos históricos e geográficos, círculos intelectuais etc.) e das personagens que, a partir dos processos de independência de alguns países da América Latina (primeira metade do século XIX), perfazem a preparação, o surgimento e a consolidação do campo de estudos da

Antropologia social e cultural na Região. Nesta fase inicial, os países abordados são a Argentina, o Uruguai, a Colômbia, o Chile e o Peru, e o período considerado 1810-1930.

A Antropologia Social e Cultural, se quiséssemos insistir na metáfora bourdieusiana do “campo”, é mais, propriamente, um conjunto articulado de pequenas propriedades agrícolas, lindeiras a grandes latifúndios. Se olhássemos – cartograficamente – esse cenário de cima, enxergaríamos um panorama variegado, multicolorido, policultivado, sinuoso. Roberto Cardoso de Oliveira referiu-se, em várias oportunidades (2003; 2001) à dialética e à tensão entre antropologias “centrais” e “periféricas”, sendo que todas as latino-americanas (mas não só elas, pois há periferias também nas antropologias europeias) pertenceriam a esta última categoria. Se aqui – em rápida síntese – está um dos meus pontos de partida, também é necessário esclarecer, desde já, que às implicações topográficas das relações entre centro(s) e periferias, no caso dos campos antropológicos nacionais, também se acrescentam, do meu ponto de vista, informações e considerações sobre o tamanho relativo desses campos articulados e comunicantes. Entendo, aqui, por “tamanho”, a consequência das suas respectivas idades, lembrando, como é óbvio, que consideramos “centrais” aquelas antropologia mais “antigas”, surgidas em meados ou finais do século XIX: na França, na Grã Bretanha, na Alemanha e nos Estados Unidos, na ordem, *grosso modo*, cronológica. Dessa forma, considero que as antropologia periféricas (e, de agora em diante, as antropologias latino-americanas das quais pretendo me ocupar) são mais “jovens” e “menores” do que as centrais, embora tenham sido alimentadas, mediante a circulação de homens e de livros, de teorias e de práticas etnográficas, desde esse mesmo século XIX e desde a Europa e os Estados Unidos.

Em outras palavras: considero a necessidade de investigar, documentar, mapear e compreender os contextos da possibilidade de surgimento de antropologias nacionais, na América Latina, a partir das primeiras décadas do século XIX. A institucionalização dos campos antropológicos, como sabemos, é mais tardia, tendo que ser localizada nas primeiras três ou quatro décadas do século XX (com variações específicas, em alguns países, que também é necessário localizar e compreender). Dessa forma, e agora parafraseando o

mestre Antonio Candido, proponho-me a *reconstruir a história das elites intelectuais latino-americanas no seu desejo de ter uma Antropologia*. Nesse propósito, está inscrita a hipótese pela qual esse desejo encobriu, em muitos casos, talvez em quase todos, outro desejo ou, melhor, a necessidade, de ter uma imagem, um caráter nacional, a serem construídos em forma de “narrativas competentes”. Essa hipótese possui a capacidade de obrigar o investigador a não desprezar quase nenhum discurso entre os que foram proferidos, na América Latina do século XIX, sobre os mais variados aspectos das nações que se encaminhavam e chegavam, afinal, à soberania política e à independência. Nesse sentido, assim como bem sabemos para o caso brasileiro (cf., sobretudo Schwarcz, 1993; Corrêa, 2001), assiste-se a uma progressiva aproximação de intelectuais (médicos e juristas, em primeiro lugar), “cientistas” (também médicos, além de “naturalistas” com formação variada, de acordo com as tradições nacionais e mesmo coloniais), formuladores de políticas (“engenheiros” das nações, também juristas) e instituições acadêmicas e/ou científicas, no contexto mais amplo das construcciones de naciones, ou mesmo *nation building* (Cardoso de Oliveira, 2001; Peirano, 1991).

256

Entre os “produtos” desses movimentos de aproximação (que incluem, como é óbvio, também fases de afastamentos, silenciamentos, elipses), estão as representações, frequentemente acompanhadas de consequências cruéis, dos/sobre os “outros internos” (cf. Segato, 2007; García Botero, 2010; Verdesio, 2004; Repetto Iribarne, 2015), as práticas e as ideologias da tutela e do indigenismo, fábulas e mitos de fundação nacional, mas, também, e em direção cada vez mais contrária (ideológica e epistemologicamente), o surgimento e a consolidação de instituições dedicadas à pesquisa etnográfica e antropológica, dentro e fora dos modelos universitários mais tradicionais. Em suma, as narrativas, as práticas (discursivas, ideológicas, políticas e militares) do século XIX constituem, no meu entendimento, o contexto de possibilidade da formação das antropologias latino-americanas do século XX. Nisso, acompanho Foucault (1987, 1991), por entender que a disciplina antropológica não criou espontaneamente o seu campo de significado, mas, ao contrário, apenas deu legitimidade (inclusive acadêmica) a uma determinada articulação de significados, que transitam em outras esferas. Ela filtrou e ordenou (disciplinando, nesse sentido) discursos que a antecederam.

Na demanda urgente por classificar, descrever, ordenar e hierarquizar as várias experiências das alteridades sociais e culturais das suas nações, as elites intelectuais latino-americanas (inclusive nos momentos em que essas elites também desempenhavam o papel de elites econômicas, sociais e políticas) buscam ferramentas que lhes facilitassem a tarefa. A Antropologia social e cultural, na maioria desses países, só se configura como ferramenta adequada em meados do século XX, quando, porém, a tarefa já estava ressignificada, devido às injunções da própria história global e regional. Assim, os retalhos teóricos e epistemológicos que, no século anterior aportaram nas várias instituições científicas e acadêmicas encarregadas de mapear as nações (como as teorias raciais, por exemplo), passariam a integrar a formação e a prática das antropologias latino-americanas, à espera da formulação de contribuições teóricas mais originais.

Assim, embora seja oportuno e urgente (como está indicado, mais uma vez, no apelo de Lins Ribeiro) penetrar com firmeza nos séculos XX e XXI^[3], não há como descartar as vicissitudes do século XIX. Nessa perspectiva, finalmente, e diferentemente do que se faria numa abordagem apenas do caso brasileiro, é obrigatório incluir nesse desenho de investigação, o campo da Arqueologia, assim como se desdobra e se apresenta em vários países da América Latina nos quais essa disciplina contribuiu, em medida igual e com teor parecido à Antropologia, na definição das narrativas às quais me referi (cf. Haber, 2004).

Parece-me muito relevante, também, um outro elemento, a justificar a urgência de pesquisas dessa natureza. A saber, a necessidade de “antropologizar” a história da Antropologia, na América Latina, à imitação do que é praticado, já há vários anos, nas Antropologias “centrais”, sobretudo a partir da produção pioneira de George Stocking Jr. E do Clifford James. Em alguns dos países da América Latina (Argentina, Uruguai, Colômbia, Chile e Peru estão entre eles) começa a afirmar-se, lenta mas significativamente, o renovado interesse pela investigação reflexiva sobre o “passado” das suas respectivas tradições antropológicas. É, aliás, a partir justamente dos trabalhos de alguns colegas ativos nesses países que as nossas próprias pesquisas, aqui no Brasil, devem iniciar a sua jornada. Entretanto, é só na Colômbia (Botero, 2009;

Echeverri Muñoz, 1999; García Botero, 2010; Langebaek, 2008; Lasso, 2007; Páramo Bonilla, 2010; Lissett Pérez, 2010; Pineda Camacho, 2007; 2009a; 2009b), com mais força, e, parcialmente, na Argentina (Arenas, 1989-1990; Stagnaro, 2003; Garbulsky, 2003; Visacovsky e Guber, 2002; Podgorny, 2000), que essa tendência alcança resultados quantitativamente significativos.

Finalmente (e não num intervalo, como costuma acontecer com os “comerciais”), gostaria de mencionar uma ferramenta que, imagino, possa ajudar no esforço de localização da produção antropológica da e na América Latina. Em antropolatina.pro.br, online desde novembro de 2014, disponibilizo um instrumento que permite circular com rapidez pela Antropologia latino-americana. Imagino que estudantes e pesquisadores de várias áreas, dentro e fora da Antropologia, sentem a necessidade de ter acesso a uma produção que é muito maior, mais rica e diversificada do que uma única tradição nacional permite perceber. A intenção inicial era construir um repositório de revistas de Antropologia da América Latina. Muito rapidamente, entendemos que o campo latino-americano da Antropologia (da Antropologia Social e Cultural, mas, também, da Arqueologia, da Antropologia Biológica e da Antropologia Forense) apresenta um perfil institucional muito peculiar, que o cenário das suas revistas, sozinho, não permitiria observar. Nessa perspectiva, gostaria que *Antropolatina* fosse, também, um lugar virtual de comunicação, diálogo e intercâmbio entre antropólogos e estudantes de Antropologia de toda a região, inclusive com a possibilidade (a ser visibilizada em novos links, ainda em construção) de divulgar eventos, chamadas de trabalhos, concursos, seleções de cursos etc.

258

Referências Bibliográficas

ARENAS, Patricia. 1989-1990. “La antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX”. *Runa*, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, 19: 147-160.

BOTERO, Clara Isabel; Carlos Henrique LANGEBAEK. 2009. *Arqueología y etnología en Colombia*. La creación de una tradición científica. Bogotá: Editorial de los Andes.

BOTERO, Clara Isabel. 2009. “El surgimiento de museos arqueológicos y etnográficos: laboratorios de investigación y espacios para la visibilidad, divulgación y exhibición del patrimonio arqueológico y de las sociedades indígenas”. In: C. Langebaek y C. Botero (comps.). *Arqueología y etnología en Colombia*. Bogotá: Editorial de los Andes. pp. 197-215.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1995. Apresentação. In: Roberto Cardoso de Oliveira e Guilherme Raul Ruben (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 7-11.

_____. 2001. “Vicisitudes del “concepto” em América Latina”. In: Miguel Leon-Portilla (coordinador). *Motivos de la Antropología Americanista*, México: Fondo de Cultura Económica. pp. 73-84.

_____. 2003. “Por uma etnografia das antropologias periféricas”. In: *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 143-159.

CIACCHI, Andrea. 2007. “Gioconda Mussolini: uma travessia bibliográfica”. *Revista de Antropologia*, 50(1): 181-223.

CORRÊA, Mariza. 2001. *As Ilusões da Liberdade*. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. 2a ed. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco.

ECHEVERRI MUÑOZ, Marcela. 1999. “El Museo Arqueológico y Etnográfico de Colombia (1939-1948): La puesta en escena de la nacionalidad a través de la construcción del pasado indígena”. *Revista de Estudios Sociales*, 3: 104-109.

FÍGOLI, Leonardo H. G. 1995. “A antropologia na Argentina e a construção da nação”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e Guilherme Raul Ruben (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 31-63.

FOUCAULT, Michel. 1987. *A arqueologia do saber*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 1999. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes.

GARBULSKY, Edgardo. 2003. "La antropología argentina en su historia y perspectivas. El tratamiento de la diversidad, desde la negación/omisión a la opción emancipadora". Ponencia presentada a las *I Jornadas Experiencias de la Diversidad*- Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural- Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina. Disponible en: http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Garbulsky_AntropArg.doc.

GARCÍA BOTERO, Hector. 2010. *Una historia de nuestros otros. Indígenas, letrados y antropólogos en el estudio de la diferencia cultural en Colombia (1880-1960)*. Bogotá: Editorial de los Andes.

HABER, Alejandro F. (compilador). 2004. *Hacia una Arqueología de las Arqueologías Sudamericanas*. Bogotá: Uniandes.

KROTZ, Esteban. 1996. "La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida". *Maguaré*, Universidad Nacional de Colombia, 11-12: 25-39.

_____. 2006. "La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur ». *Boletín Antropológico*, enero-abril, Universidad de los Andes, Mérida, 24(66): 7-20.

_____. 2007. "Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos". In: Fernando García (compilador). *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología* (Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas), tomo I, Quito: Abya-Yala/Banco Mundial Ecuador. pp. 40-59.

LANGEBAEK, Carl Henrik. 2008. "La ambigüedad de la diferencia: liberales y conservadores en la conformación de la antropología y la arqueología colombianas". In: JARAMILLO E., Luis Gonzalo (comp.). *Arqueología em Latinoamérica*. Historias, formación académica y perspectivas temáticas. Bogotá: Universidad de Los Andes. pp. 85-108.

LASSO, Marixa. 2007. "Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1820-1812". *Revista Estudios Sociales*, 27: 32-45.

LISSETT PÉREZ, Andrea. 2010. “Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia”. *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, 24(41): 399-430.

PÁRAMO BONILLA, Carlos Guillermo (2010). “Decadencia y redención. Racismo, fascismo y los orígenes de la antropología colombiana”. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 11: 67-99.

PEIRANO, Mariza. 1991. *Uma antropologia no plural: três experiências*. Brasília: Editora da UnB.

PINEDA CAMACHO, Roberto. 2009a. “Los campos de investigación de la antropología en Colombia. Una perspectiva histórica (1941-2008)”. *Boletín de Historia y Antigüedades*, XCVI(844): 45-63.

_____. 2009b. “Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952)”. In: LANGEBAEK RUEDA, Carl Henrik e Clara Isabel BOTERO (eds.). *Arqueología y etnología en Colombia: la creación de una tradición científica*. Bogotá: Ediciones Uniandes. p. 113-171.

_____. 2007. “La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana”. *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 367-385.

PODGORNY, Irina. 2000. *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas*. Coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación del patrimonio paleontológico y arqueológico nacional (1875-1913). Buenos Aires: Eudeba/Universidad de Buenos Aires.

REPETTO IRIBARNE, Francesca. 2015. *Indígenas en Uruguay: un debate entre la negación del estado y las narrativas de los descendientes de charrúas actuales*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2005. “World Anthropologies. Cosmopolitics for a new global scenario in anthropology”. *Série Antropologia*, Universidade de Brasília, 377: 1-24 .

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 1994. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

SEGATO, Rita. 2007. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

VERDESIO, Gustavo. 2004. “La mudable suerte del amerindio em el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes experto”. In: HABER, Alejandro (comp.). *Hacia una Arqueología de las Arqueologías sudamericanas*. Bogotá: Universidad de los Andes. pp. 115-150.

VESSURI, Hebe M. C. 1995. “Estilos Nacionais da Antropologia? Reflexoes a partir da sociologia da ciencia”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e Guilherme Raul Ruben (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp. pp. 155-173.

VISACOVSKY, Sergio e Rosana Guber (compiladores). 2002. *História y estilos de trabajo de campo em Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.

Andrea Ciacchi

262

Professor do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História
Universidade Federal da Integração Latino-Americana
[Currículo Lattes](#)

[1]A busca foi limitada a portadores do título de doutor. Também por isso, por exemplo, não entram nesta relação os alunos da graduação em Antropologia da minha própria instituição, a Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Há, entre eles, uruguaios, argentinos, ecuatorianos, chilenos, paraguaios e colombianos. Dois uruguaios, da primeira turma de 2011, acabam de ser aprovados nos mestrados em Antropologia da UFSC e do Museu Nacional.

[2]Minha pesquisa atual, “*Antropologias na América Latina: trajetórias e instituições. Fase 1*” relaciona-se com as minhas atividades acadêmicas a partir do meu estágio de pós-doutorado (UNICAMP, 2005-2207), e aos meus interesses na história da Antropologia brasileira (Cf. CIACCHI, 2007).

[3]Nessa perspectiva, é muito rica a produção do mexicano Esteban Krotz (1996; 2006; 2007).

O PODER DA ARTE

novas insurgências estético-políticas em Belo Horizonte

João Paulo de Freitas Campos

Graduando em Ciências Sociais

Universidade Federal de Minas Gerais

Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET - Ciências Sociais - UFMG)



3 Anos de "Praia" - Foto: Priscila Musa

Nos últimos anos o Brasil tem sofrido profundas transformações políticas, tanto na esfera oficial do poder quanto nas formas de mobilização e associação das pessoas em movimentos sociais, grupos de reivindicações específicas e, *last but not least*, mobilizações artísticas insurgentes. Essas manifestações se apresentam como performances que animam uma “política de presença maciça e unificada” – para lembrar os termos que Diana Taylor emprega em sua análise do cenário político instaurado no México após as eleições de 2006, fortemente marcado pela participação democrática performática em seu devir processual (Taylor, 2013: 148).

Nesse contexto, práticas biopolíticas neoliberais de governo e gestão do espaço urbano e da arte vêm se expandindo e se enraizando no quadro político do país. Destaca-se nesse processo – e para esta discussão específica – a expansão da retórica da cultura e arte no planejamento urbano da cidade, promovendo processos de gentrificação da cidade com a criação de aparelhos culturais oficiais como Museus, Centros Culturais, Bibliotecas, Teatros, Festivais de Música etc. Essas estratégias oficiais de gestão da cultura e do espaço urbano são impulsionadas em detrimento da dinâmica cultural e espacial características dessas regiões, seguindo as regras do jogo do capitalismo neoliberal.

Com a eleição do prefeito Márcio Lacerda no ano de 2009, Belo Horizonte sofre uma intensificação deste processo e, em resposta ao decreto número 13.863/2010, sancionado pelo prefeito, surge o movimento “Praia da Estação”. Como aponta Rena *et al* (2013), sobre o decreto supracitado:

O decreto limitava a realização de eventos na Praça da Estação, área na região central da cidade que apresenta qualidades cívicas para receber eventos de grande porte: é plana e permite aglomeração de um grande número de pessoas. Esta medida polêmica deu continuidade às políticas urbanas de cunho nitidamente mercadológico, emplacadas pelo prefeito desde o início de seu primeiro mandato (Rena et al 2013: 80).

A “Praia da Estação” foi, portanto, o estopim de uma expansão exponencial de mobilizações que deram início a um processo de construção coletiva – ou conectiva – de novos arranjos de associação e formas de produção artística e experiência urbana. O movimento promove encontros lúdicos e carnavalescos de ocupação da praça supracitada, alvo do decreto 13.863/2010. As pessoas se reúnem para desfrutar coletivamente da cidade, com roupas de banho, bicicletas, guarda-sóis, boias, bolas de futebol e, assim, concorrem para a transformação da estética urbana da cidade e constroem uma alternativa criativa – com forte apelo estético – e performativa de experimentar o espaço urbano em meio à música, sol e jatos de água desengatilhados por um caminhão pipa.

Diversas mobilizações do gênero surgiram na cidade, configurando um quadro *sui generis* de redes sociais que mobilizam a arte e a festa para reivindicar questões políticas, urbanas e artísticas, com forte apelo estético. Essas mobilizações reinventam espaços abandonados ou lugares que são palco de controversas públicas – como a Praça da Estação –, fendas ou focos do mapa biopolítico oficial, para expor tensões sociais e reivindicar mudanças específicas ou estruturais através de encenações performáticas. São ritos de rebelião, no sentido que Max Gluckman (2011) dá ao termo, que ambicionam reviver os espaços comuns de convivência e construção coletiva na cidade e transformar a lógica de produção artística – como é o caso do Sarau Vira-Lata, Sarau Comum, Espaço Comum Luiz Estrela, Duelo de MC’s, dentre outras mobilizações performativas. Esses grupos apostam no bom e velho *doing things together* para demonstrar sua indignação pelo cerceamento da vida pública e produção artística promovidos pelo poder público e seus dispositivos e, principalmente, transformar a arte e a cidade através da ação concreta. Ao invés de simplesmente exigir mudanças, essas pessoas agem, fazem com as próprias mãos, ocupando a cidade criativamente e produzindo uma *diferença* através de ações de levante, experiências de pico espalhadas pelas ruas e praças da cidade (André, 2011).

Creio que outras duas mobilizações do gênero devem ser mencionadas sucintamente nesta breve discussão, as duas sendo indiscutivelmente boêmias, insurgentes e de cabal importância para esta nova tendência de imanência na

vida urbana e produção artística alternativa belo-horizontinas: O Duelo de MC's e o Sarau Vira-Lata. Começamos com o Duelo de MC's (doravante Duelo).

Espaço comum por excelência, o Duelo reúne pessoas de vários estilos, *backgrounds* e regiões de Belo Horizonte. Rico em diversidade cultural e indiscutivelmente rebelde, o evento, organizado pelo “Coletivo Família de Rua”, tinha o Viaduto Santa Tereza como palco, espaço tradicionalmente ocupado por movimentos sociais e artísticos da cidade. Atualmente o local está interdito devido a obras – mais um processo de enobrecimento e sequestro do “comum” no centro de BH – e, dessa maneira, o evento está acontecendo em outros lugares da cidade. O mais importante: a porta da prefeitura da cidade, novo palco preferido dos MC's.

A experiência é singular: entre uma multidão plural, seguimos nas noites de sexta-feira da cidade, entre tragos e improvisos. Cabe ressaltar que os MC's participam ativamente das lutas urbanas em Belo Horizonte, autonomamente ou se mobilizando em associação com movimentos sociais e outros grupos.

Resultado profícuo da atividade de alguns MC's e integrantes de um sarau de periferia chamado “Coletivoz”, o Sarau Vira-Lata surgiu em 2011 com o objetivo de ocupar a cidade com a produção artística, reinventando o espaço urbano e a arte através de saraus nômades, boêmios e rebeldes. Manifestação ao mesmo tempo artística e política, os vira-latas desterritorializam e reinventam tanto a experiência na cidade como a produção e circulação da arte, recolocando a rua como espaço de sociabilidade de atores plurais e promovendo intervenções na paisagem urbana da cidade de Belo Horizonte. Assim, estes artistas errantes, boêmios, loucos de rua, militantes de movimentos sociais, enfim, esta riquíssima gama multitudinária que compõe a emergente cachorrada de rua incorpora fortemente a nova tendência das lutas políticas e estéticas na metrópole, através de performances nômades em eventos regulares organizados pelo “Sindicato dos cachorros de rua”^[1].

Para concluir esta brevíssima discussão, apontarei alguns elementos indispensáveis à reflexão sobre essas novas manifestações estético-políticas (ou *artistas*, como são chamadas comumente). Primeiramente, o conceito de “drama social” proposto por Victor Turner se torna importantíssimo para a compreensão de elementos centrais destas manifestações. Segundo o autor,

“dramas sociais são [...] unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (Turner, 2008: 33) e possuem fases específicas em que as tensões sociais podem se reorganizar na vida pública das pessoas ou se prolongar. Os ritos, segundo o autor, vão servir para a busca de uma ordem, um rearranjo estrutural e anti-estrutural da sociedade através de performances dramáticas. Como unidade processual, o drama social da *formação de novos processos destituíntes e constituintes* na sociedade belo-horizontina, tanto na sua dimensão política, urbana ou estética, nos é apresentado de maneira multivocal – ou polifônica. De um lado, diversos artistas e ativistas são reagregados à lógica biopolítica de gestão da arte, penetrando em eventos e editais oficiais do Estado-capital (como exemplo disso podemos citar a participação ativa dos vira-latas nas programações oficiais das duas últimas Viradas Culturais de Belo Horizonte, em 2014 e 2013; o lançamento de discos de MC’s; lançamento de livros de artistas rebeldes etc.). Após momentos de ruptura e declaração de um inimigo comum – mesmo que de maneira latente –, esses novos *ativistas* performáticos se reagregam parcialmente à sociedade.

Isto nos leva a uma questão cara a pensadores pós-estruturalistas: a produção de novos processos constituintes através de atividades culturais inovadoras e processos destituíntes por protestos políticos, construindo novos arranjos de vida. Isto é tudo que o Estado-capital mais teme e, com ele, o campo das artes. O maior medo dos estabelecidos é a insurgência autônoma de atores liminóides. A negociação e subsequente incorporação destes agentes em circuitos oficiais de eventos culturais faz parte de uma etapa do drama social. Porém, a maioria dos *ativistas* permanece em sua “liminaridade constituinte” e pluralidade ontológica, construindo novas formas de ser, fazer e pensar, simultaneamente nas fendas desta “oficialidade inimiga” e em seus centros, por dentro e por fora.

A análise e compreensão destes fenômenos é tarefa difícil e, obviamente, impossível de dar cabo neste curto texto. Nesse sentido, termino a discussão levantando duas questões que, espero, estimulem pesquisadores de várias áreas – não só antropólogos e sociólogos – a voltarem sua atenção para esta questão, importantíssima para o mundo contemporâneo e que, creio eu, o olhar antropológico tem muito a acrescentar. Podemos pensar em novos arranjos de

produção, circulação e apreciação da arte que, mesmo atuando “do lado de dentro” dos mundos da arte oficiais, promovem uma inovação processual – tanto política como artística e existencial – por meio da subversão e reinvenção das regras do jogo do mundo contemporâneo? Finalmente, qual é o papel dessa arte nos grandes centros urbanos contemporâneos? Como nos lembra Diana Taylor, “a política é um processo, um compromisso diário, uma forma de vislumbrar um futuro, um fazer (*doing*) e uma coisa feita (*things done*) – o que, aliás, também é a definição de performance” (Taylor, 2013: 148). Creio que esta asserção pode ser estendida para a experiência social em sua totalidade.

Referências bibliográficas:

CAMPOS, João Paulo de Freitas. 2014. *Boemia artística e paisagem urbana: o ruído vira-lata*. Belo Horizonte: 3º Colóquio Ibero-americano de Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto (Anais).

GLUCKMAN, Max. 2011. *Rituais de rebelião no sudeste da África*. Texto de aula: Antropologia 4. Brasília: UnB.

RENA, Natacha; BERQUÓ, Paula; CHAGAS, Fernanda. 2013. “Biopolíticas gentrificadoras e as resistências estéticas biopotentes”. *Lugar comum*, 41: 71-88.

SCHRÖTER, Susanne. 2004. “Rituals of Rebellion – Rebellion as Ritual: A Theory Reconsidered”. In: KREINATH, Jens; HARTUNG, Constance; DESCHNER, Anette (org.), *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. New York: Peter Lang. pp. 41-57.

TAYLOR, Diana. “Performando a cidadania: artistas vão às ruas”. *Revista de Antropologia*. 56 (2): 137-150.

TURNER, Victor Witter. 2008. *Dramas, campos e metáforas*. Rio de Janeiro: Eduff.

João Paulo de Freitas Campos

Graduando em Ciências Sociais

Universidade Federal de Minas Gerais

Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) do curso
de graduação em Ciências Sociais - UFMG.

Currículo Lattes

[1] Tratei desta manifestação artística em especial em alguns artigos, sendo que um já está publicado nos anais do “III Colóquio Ibero-americano de paisagem cultural, patrimônio e projeto” (2014).

QUEM GOVERNA A INVASÃO BIOLÓGICA? UM PROBLEMA PARA A ANTROPOLOGIA

Caetano Sordi

Mestre e doutorando em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Bolsista CNPq



Câmara Municipal de Santana do Livramento, RS (maio de 2014). Crédito: Caetano Sordi

O bioma Pampa, também conhecido como Campos Sulinos ou Campanha, ocupa apenas 2,07% do território nacional, mas possui importantes implicações identitárias para o sul do país. Apropriado economicamente desde fins do século XVI pelo pastoreio extensivo, é também um das paisagens naturais mais ameaçadas do Brasil, pressionado que está pelo torniquete formado pela monocultura de grãos, o reflorestamento industrial, a degradação do solo e outras externalidades negativas da ação antrópica. Apesar da sua riqueza cultural e natural, o bioma pampa é contemplado com apenas uma Unidade de Conservação (UC) Federal, a Área de Proteção Ambiental (APA) do Ibirapuitã, localizada entre os municípios de Santana do Livramento, Quaraí, Rosário do Sul e Alegrete, todos eles no Rio Grande do Sul e relativamente dependentes da pecuária de corte. Recentemente, esta APA tem enfrentado um processo de invasão biológica bastante sério, protagonizado por suídeos asselvajados da espécie *Sus scrofa scrofa* (javali europeu) e seus híbridos com porcos domésticos, conhecidos como javaporcos.

Embora não se tenha noção clara de como este processo foi desencadeado, se aceita a tese de que ele é fruto de uma combinação entre migração espontânea, contrabando e criação ilegal (Debert e Scherer 2007), favorecido por uma situação de fronteira seca. Espécimes de javali europeu foram trazidos para o Uruguai ainda no início do século XX, encontrando naquele país um ambiente propício para sua dispersão, sem inimigos naturais e com uma grande variedade de recursos para seu abrigo e sobrevivência (Lombardi et al. 2007). Em algum momento das últimas três décadas, espécimes desta linhagem cruzaram a fronteira com o Brasil, colonizando a área onde se encontra a APA do Ibirapuitã. Trago este exemplo específico, que corresponde ao objeto etnográfico da minha pesquisa de doutorado em andamento, para discutir o grave problema da *invasão biológica* no Brasil, questão ambiental de primeira ordem que, apesar de muito debatida entre biólogos, agrônomos e gestores ambientais, tem despertado pouco interesse dos cientistas sociais brasileiros, salvo algumas exceções (Oliveira e Machado 2009; Bevilaqua 2013).

Dentro da biologia, não há consenso sobre a melhor maneira de se definir a invasão biológica, embora ela seja reconhecida por organismos internacionais como a segunda maior ameaça à biodiversidade do planeta, perdendo apenas para a destruição humana dos ambientes nativos. De acordo com a definição do Ministério do Meio Ambiente, espécies exóticas invasoras são organismos que, “introduzidos fora da sua área de distribuição natural, ameaçam ecossistemas, habitats ou outras espécies” (Brasil 2006: 5). Em si mesma, a migração de espécies biológicas de uma região a outra do globo não é algo nocivo. Ao contrário, a movimentação de organismos é um dos fenômenos que determinaram e continuam a determinar a história e a polivalência da vida na Terra (Crosby 2011; Wilson 2012). No entanto, a intensa mobilidade humana dos últimos quatro séculos acelerou a dispersão de organismos a padrões nunca vistos, alterando em profundidade os ciclos de inúmeros ecossistemas ao redor do globo.

Além do javali europeu, objeto de uma recente Instrução Normativa do IBAMA que permite o seu manejo através de meios cinegéticos (IN 03/2013), outras espécies invasoras emblemáticas no Brasil são o mexilhão-dourado (*Limnoperna fortunei*), a árvore pínus (*Pinus sp.*) e a abelha-africana (*Apis mellifera*), introduzida na década de 1950 no interior de São Paulo e hoje dispersa por todo continente americano. No pampa, grassa, desde metade do século passado, o capim-annoni (*Eragrostis plana* Nees), gramínea de origem africana introduzida no Rio Grande do Sul por um pecuarista cujo sobrenome batiza a vulgata da planta. Mais recentemente, o setor agropecuário brasileiro entrou em polvorosa devido à dispersão da lagarta *Helicoverpa armigera*, responsável por perdas na lavoura de soja.

Alguém poderia se perguntar o que cabe aos antropólogos discutir em relação a este problema, aparentemente tão restrito ao domínio de biólogos, ecólogos, gestores sanitários e ambientais. Um breve recorrido sobre a literatura a respeito do assunto nos fornece algumas pistas: em primeiro lugar, há uma controvérsia sobre o modo com que a comunidade científica vem pensando a invasão biológica, dada a proliferação de metáforas bélicas para se referir a ela (Sagoff 1999; Colautti e Mc Isaac 2004). Há, portanto, uma importante

discussão sobre a epistemologia ambiental da invasão biológica, na qual os antropólogos poderiam contribuir.

Em segundo lugar, a invasão biológica coloca problemas políticos que dizem respeito à sobreposição de prerrogativas entre órgãos de distintas áreas e níveis de governo (Oliveira e Machado 2009), o que sugere problemas para a antropologia do Estado e da política. Por fim, uma última questão de antropologia jurídica diz respeito ao monopólio do Estado sobre a gestão do território e seus recursos naturais, visto se tratar de agentes bióticos que circulam à revelia das fronteiras e ordenamentos jurídicos nacionais (Bevilaqua, 2013) e, muitas vezes, da intenção de quem os transporta.

Há, contudo, um ponto bastante importante para a antropologia que o exemplo do javali traz à tona: trata-se da relação entre o doméstico e o selvagem, traduzida pela questão do javaporco. Segundo Digard (2012), o debate ambiental contemporâneo enfatiza pouco a biodiversidade doméstica, considerada pelo autor como importante estoque de recursos genéticos perpetuados pela humanidade ao longo do tempo. Esta negligência com o aspecto doméstico da biodiversidade, segundo Digard, seria fruto de uma construção simbólica de longa duração que associa domesticação com degenerescência, isto é, com uma perda de caracteres vigorosos dos espécimes originais. Ora, uma das principais consternações dos gestores ambientais da APA do Ibirapuitã e das autoridades da região são os cruzamentos entre porcos ferais e porcos domésticos, sejam estes cruzamentos espontâneos ou humanamente induzidos. De fato, as varas de porcos que circulam pelos campos da UC são populações híbridas, o que sugere haver certo comércio reprodutivo entre o *Sus scrofa scrofa* e o *Sus scrofa domesticus*. O problema se agrava pelo fato de ambos serem linhagens do mesmo táxon, o *Sus scrofa*, o que introduz aqui uma confusão classificatória entre o doméstico, o selvagem e o feralizado.

Os cruzamentos seriam favorecidos pela concepção, bastante frequente na região, de que o encontro entre porcos domésticos e porcos ferais tornaria os leitões mais fortes e robustos, aprimorando sua rusticidade, em consonância, portanto, com a percepção de Digard (2012). Ato contínuo, esta tolerância para com a hibridização catalisaria ainda mais o processo de dispersão, agravando a invasão biológica. Da mesma maneira, o *cachaço* – termo local para o suíno

macho não castrado, feral ou domesticado – carrega consigo algumas projeções de masculinidade próprias do ambiente cultural fronteiriço. Jocosamente, atribui-se a estes machos solitários a capacidade de seduzir as porcas domésticas e atraí-las para a vida selvagem, como se fora um andarilho galanteador.

Outra dimensão importante a ser considerada é a prevalência da predação de cordeiros como principal queixa dos produtores rurais contra os javalis nesta região. Os municípios da zona da APA do Ibirapuitã respondem por parte considerável da produção de ovinos no Brasil, que tem na Campanha Gaúcha uma de suas bases mais tradicionais. E, ao contrário de outras zonas afetadas pelo javali, onde predominam os danos à lavoura, o consumo de borregos recém-nascidos é a grande consternação local, o que tem se revertido em frequentes analogias entre o javali e o ladrão de gado, com claras conotações morais.

Durante uma audiência pública sobre a questão dos javalis, na Câmara Municipal de Santana do Livramento, realizada no início de maio de 2014, uma enorme cabeça de javali velava totemicamente pelas manifestações dos oradores, produzindo um impacto visual nada desprezível. Seu abatedor, presente à reunião, relatou que o “bichinho” havia matado, em uma propriedade, setenta cordeiros e cinco ovelhas, número corroborado por outros ovinocultores presentes. Posteriormente, outro ovinocultor, bastante afetado pela “praga”, desfiou-me a lista dos tipos penais que, em sua opinião, poderiam ser imputados ao javali, dentre os quais abigeato e ocultação de cadáver.

Em linhas gerais, a invasão biológica se impõe como um problema importante de ser pensado pelos antropólogos devido às suas reverberações simbólicas, socioeconômicas e políticas, em paralelo à dimensão ambiental. Para uma disciplina cada vez mais acostumada a trabalhar com as noções de *fluxo* e *linha* (Ingold 2011), creio que se trata de um campo de estudos bastante profícuo para se pensar as consequências imponderáveis das próprias linhas de comércio e fluxos demográficos que tecemos ao redor do globo, muitas delas carregando componentes impensados ou possivelmente nocivos, como é caso das espécies invasoras.

Referências bibliográficas

BEVILAQUA, Cimea. 2013. “Espécies Invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre os limites do Estado”. *Anthropologicas*, 24(1): 104-123.

BRASIL. 2006. *Espécies Exóticas Invasoras: Situação Brasileira*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente/Secretaria de Biodiversidade e Florestas.

COLAUTTI, Robert. MC ISAAC, Hugh. 2004. “A neutral terminology to define ‘invasive’ species”. *Diversity and Distributions* 10: 135-141.

CROSBY, Alfred W. 2011. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DEBERT, André Jean. SCHERER, Scherezino. 2007. “O javali asselvajado: ocorrência e manejo da espécie no Brasil”. *Natureza e Conservação*, 5(2): 31-44.

DIGARD, Jean-Pierre. 2012. “A biodiversidade doméstica, uma dimensão desconhecida da biodiversidade animal”. In: *Anuário Antropológico*, 2011(II): 205-226.

INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: essays on movement, knowledge and perception*. Routledge: Londres.

LOMBARDI, R. BERRINI, R. ACHAVAL, R. WAYSON, C. 2007. *El Jabalí en el Uruguay*. Montevideo: Centro Interdisciplinario para el Desarrollo.

OLIVEIRA, Anderson Eduardo da Silva. MACHADO, Carlos José. 2009. “Quem é quem diante da presença de espécies exóticas no Brasil? Uma leitura do arcabouço legal-institucional voltada para a formulação de uma política pública nacional”. *Ambiente e Sociedade*, 13(2): 273-387.

SAGOFF, Mark. 1999. “What’s wrong with exotic species?”. *Report from the Institute for Philosophy and Public Policy*, 19(4): 16-23.

WILSON, Edward O. 2012. *Diversidade da vida*. São Paulo: Companhia das Letras.

Caetano Sordi

Mestre e doutorando em Antropologia Social (UFRGS)

QBolsista CNPq

Curriculum Lattes

caetano.sordi@gmail.com

“TERRAS DE PRETO” E “TERRAS DE ÍNDIO”, ONDE ISSO NOS LEVA?

Leila Martins Ramos

Mestre em Antropologia Social

Universidade de Coimbra

O objetivo deste trabalho é discutir a elaboração do trabalho dos antropólogos frente às pesquisas que se destinam à construção de laudos antropológicos para a demarcação de terras indígenas e quilombolas no Brasil. Essa discussão se inicia com um olhar sobre o contexto brasileiro no momento de validação de tal política, mais precisamente do momento de promulgação da constituição brasileira de 1998. Segundo a carta constitucional, é garantida a estes dois grupos étnicos o título de posse das terras que ocupam, mas é importante ressaltar que o espaço concedido a tais grupos dentro da constituição brasileira surgiu a partir, principalmente, da atuação de forças sociais representantes de comunidades indígenas e quilombolas.

Considerando que, por características histórico culturais, a antropologia brasileira se forma a partir dos estudos sobre comunidades indígenas, para posteriormente surgir uma demanda semelhante em torno das comunidades quilombolas observa-se neste momento logo após a promulgação da constituição de 1988

278

...uma considerável translação de ‘especialistas’ (ONG’s e antropólogos) de um tema ao outro, lançando mão do instrumental crítico e do acúmulo das técnicas de mediação e intervenção sobre a ‘terra indígena’, para atuação sobre as ‘terras de preto’ ou como insistem nossos legisladores, terras de comunidades remanescentes de quilombos. (Arruti, 1997: 02)

No entanto, o autor ressalta que não se trata apenas de uma migração de práticas e interesses. O trabalho é realizado levando em conta especificidades da formação e condição, no contexto político social desses dois grupos, promovendo algumas mudanças na construção do trabalho do antropólogo. A primeira delas, ressaltada pelo autor, diz respeito ao trabalho acadêmico que era construído designando um – o negro – como ligado à ideia de raça e o outro – o índio – à ideia de etnia. Essa designação permaneceu influenciando os estudos antropológicos sobre os dois grupos até a constituição de 88 quando acontecimentos externos à academia chamaram a atenção para a necessidade de alterar tal designação.

A partir de então, os estudiosos sobre as temáticas indígena e quilombola se viram envolvidos nas questões e conflitos sociais em que estavam inseridos esses grupos. Segundo Arruti (1997), o grupo de acadêmicos foi chamado a se manifestar sobre, por exemplo, questões fundiárias e a fazer o papel de mediadores entre instrumentos de governo e interesses das comunidades, dialogando com interlocutores cujo quadro de referências não eram somente a conceituação e produção acadêmica a respeito dos temas, mas também procedimentos administrativos e de direito público.

No caso das comunidades quilombolas, fica muito evidente, também no texto contitucional e na legislação complementar criada posteriormente, a vinculação do direito de propriedade da terra ao autoreconhecimento como grupo remanescente de quilombo, ou seja:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.” ^[1]

Segundo O’Dwyer (2002), em um breve histórico da formação das comunidades quilombolas no Brasil, cabe ressaltar que sua definição vem primeiro espacialmente, ou seja, com território especificado e delimitado, onde todos os membros estarão concentrados, mesmo considerando que sua interlocução com o "externo" seja intensa. Quanto ao território ou a territorialidade do quilombo, este é dado pela ocupação da terra e caracterizado pelo uso comum para atividades agrícolas, extrativistas ou outras formas de uso pautadas pelos laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.

Também sobre a territorialidade do quilombo vale ressaltar a abordagem dada por Ilka Boaventura em *O projeto político quilombola: Desafios e*

impasses atuais, no qual a pesquisadora analisa a territorialidade a partir de sua dimensão simbólica, onde “as terras dos quilombos foram consideradas parte do patrimônio cultural desses grupos negros e, como tal, deveriam ser alvo de proteção por parte do Estado.”(2008: 969).

O papel da constituição de 1988 na questão da preservação e valorização de elementos da cultura brasileira é conhecido de todos. A constituição criou obrigações para além das práticas daquele momento e com isso a questão da preservação da memória do período da escravidão no Brasil foi levantada e um de seus alvos foi os "quilombos" que receberam destaque no texto constitucional.

Mas, apesar da garantia estabelecida por lei, é preciso, para assegurar o título de comunidade remanescente de quilombo, que o grupo em questão assim o reivindique, deseje, e isso só o faz usando de um critério de identificação e autorreconhecimento onde é necessário que se declararem como descendentes de quilombolas. No que tange às comunidades indígenas, podemos em um primeiro momento identificar alguma semelhança com o caso quilombola à medida que foi, também nesse caso, a atuação de movimentos sociais que possibilitou o surgimento de um espaço dentro da constituição brasileira voltado para garantia da posse de suas terras, conforme artigo 231:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Mas, na prática, a demarcação de terras no Brasil não é garantida pela legislação. Seria necessário primeiramente encontrar o mecanismo adequado para resolução de conflitos entre fazendeiros e empresários, por exemplo, que também tinham interesses nas terras ocupadas por índios. Interesses que são muitas vezes defendidos com o uso da força e de atos criminosos.

É a partir desse contexto de conflitos que surge a necessidade de um posicionamento antropológico para identificar os elementos que poderiam intervir no processo trazendo “uma competência técnico científica em meio a

um complexo jogo de pressões e negociações que envolvem mediadores sociais de diferentes tipos...” (Oliveira, 1999: 165). Ainda Oliveira traz uma análise sobre a associação entre antropólogos e o sistema jurídico brasileiro, quando este convida a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) por meio de um convênio, pelo qual a Procuradoria do Estado contratava profissionais indicados pela ABA, a realizarem perícias e produzirem laudos que pudessem fornecer provas e argumentos de natureza antropológica. Refletir sobre os riscos dessa análise tona-se absolutamente necessário, segundo o autor, considerando que o encontro entre a pesquisa antropológica, a ação judicial e as demandas indígenas denotam na verdade um encontro entre interesses e doutrinas distintas. Ressalto aqui que o autor faz sua análise diante das demandas indígenas, no entanto, acredito que o pensamento elaborado pode se estender às questões quilombolas.

O autor traz à tona a discussão em torno de conceituação étnica do grupo, considerando que os elementos específicos de cultura podem sofrer ao longo do tempo um conjunto de variações. O que passa a importar é a forma organizacional, na qual estará baseada uma interação entre seus membros, sendo que esta variação no tempo, que atinge rituais, costumes, valores etc, não descaracteriza por si só o grupo. Não obstante, ele seria um fator determinante na construção do laudo antropológico destinado a subsidiar as decisões do sistema jurídico.

O laudo teria que ser capaz de considerar que as transformações ocorridas no interior das sociedades estudadas, são o resultado de um processo histórico natural a qualquer grupo e que condiz com a concepção antropológica de cultura, à medida que enfatiza as relações sociais, sendo necessário entendê-lo (o grupo) a partir do que representa para si mesmo.

Referências Bibliográficas

ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. “A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. *Mana*, 3(2): 7-38.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (1988) - *artigo 68 do Ato das disposições transitórias*. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br>. Acessada em: 15 de maio de 2009.

DECRETO 4.887 DE NOVEMBRO DE 2003. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br>. Acessada em: 18 de maio de 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. 2008. “O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais”. *Revista Estudos Feministas*, 16(3): 965-977.

O'DWYER, Eliane C. 2002. “Introdução: os quilombos e a prática profissional dos antropólogos”. O'DWYER, Eliane C. (Org.). *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV. pp. 13-42.

OLIVEIRA, João P. 1999. “Romantismo, negociação, política ou aplicação da antropologia: perspectivas para as perícias sobre terras indígenas”. In: *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, pp. 164-191.

Leila Martins Ramos

Mestre em Antropologia Social

Universidade de Coimbra

Currículo Lattes

282

[1] Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

LXS MAYAS EN BRASIL

desmistificando xs maias em língua portuguesa

Thiago José Bezerra Cavalcanti

Graduado em Antropologia
Universidade Federal Fluminense



"La zona maya no es un museo etnográfico, es un pueblo en marcha."

Crédito: Twitter da Revista Digital Universitaria - UNAM

Os estudos sobre xs maias são escassos no Brasil, mas também pouco se sabe sobre indígenas “brasileirxs” na região maia da atual América Central (incluindo México). Contudo, são agravantes no caso maia a deturpação de seus calendários e a suposta profecia do “fim do mundo” em 2012.

Como antropólogo maianista, vejo a escassez de pesquisas lusófonas em um mercado editorial aquecido pelo “fim do mundo”. Meu principal objetivo por anos foi o de “desmistificar xs maias”, tamanha é a desinformação a seu respeito, inclusive em círculos acadêmicos.

Até 2006, os resultados da pesquisa por “calendário maia” na internet eram de um calendário “nova era” chamado Calendário da Paz (CdP), hoje Sincronário da Paz (SdP), sobre o qual tratei antes (Cavalcanti, 2012a, 2012b). Foi um domínio prejudicial a qualquer pessoa que desejasse encontrar algum embasamento arqueológico ou antropológico, a começar pela contagem dos dias.

O SdP disseminou uma série de desinformações a respeito dxs maias, articuladas em redes e oriundas de literatura e mitologia próprias. A influência deste calendário é maior quando não há um campo de estudos mesoamericanista ou maianista desenvolvido, caso do Brasil. O país é valorizado por diversos movimentos de “nova era”, facilitando a circulação de várias versões esotéricas e gnósticas sobre maias.

Desta maneira, proponho elencar algumas questões que devem ser consideradas em estudos maianistas. Não observá-las acarreta no risco de se reproduzir desinformações, imprecisões e generalizações.

Quem são xs maias?

Falando dxs maias, falamos de “indígenas”, “ameríndixs”, “mesoamericanxs”. Um dos equívocos mais frequentes é o de isolar xs maias como “gregxs da América”, uma “alta cultura” inigualável ou algo similar. Em nome de uma idealização evolucionista dxs maias, diversas mentiras podem ser contadas para mostrá-lxs como “muito mais civilizadxs” em relação a outros “índixs”.

Considere-se que xs maias se situavam na região batizada por Paul Kirchhoff (1943) como Mesoamérica, partilhando e herdando diversos aspectos de culturas vizinhas. Incluindo seus principais calendários, que estrutural e materialmente existiram antes da ascensão maia.

Além de situá-lxs na Mesoamérica, é importante saber de que maias falamos com a maior especificidade possível, para diferenciá-lxs em relação a outros povos mesoamericanos. Os problemas começam a partir da compreensão de que a identidade maia hoje trata-se de uma severa generalização, e portanto um esforço trabalhoso é necessário para distinguir xs maias entre si.

Uma “história da identidade maia”, a origem para o sentido se dá a ela hoje, como “identidade pan-maia”, é bem clara. Se a história da invasão europeia ou do desenvolvimento acadêmico tivessem sido diferentes, chamaríamos xs maias por outro nome. Isso se deve ao fato de que a etnia que até hoje habita a região que serviu como entrada espanhola ao atual continente americano fala a língua autoidentificada *Maya*.

É principalmente a linguística que serve para embasar a identidade maia entre xs indígenas que vivem, por exemplo, na Guatemala. O empoderamento político-identitário pan-maia se deu como arma de coesão e luta contra a ditadura etnocida daquele país, mas tem plena justificativa científica de continuidade cultural – para desespero de muita gente *kaxlan* (“não-maia”).

A identidade pan-maia abrange muitas línguas distintas; de acordo com o tronco linguístico da figura 1, são 31 línguas maias, oriundas da “proto-maia”; destacadas num triângulo estão a que usaram hieróglifos. Uma delas é chamada de “maia iucateca”; a língua originalmente maia que foi acompanhada pelo gentílico da península do Yucatán, diferenciando-a das outras línguas, já que todas vieram a ser consideradas línguas maias.

Dessa maneira, entendemos que falar em “maias” num sentido genérico implica em englobar uma larga diversidade cultural e linguística; é preciso lembrar que, dependendo das línguas envolvidas, uma pessoa maia não consegue se comunicar com outrx maia. Isto demonstra como pode ser dificultosa qualquer tentativa de generalizar xs maias.

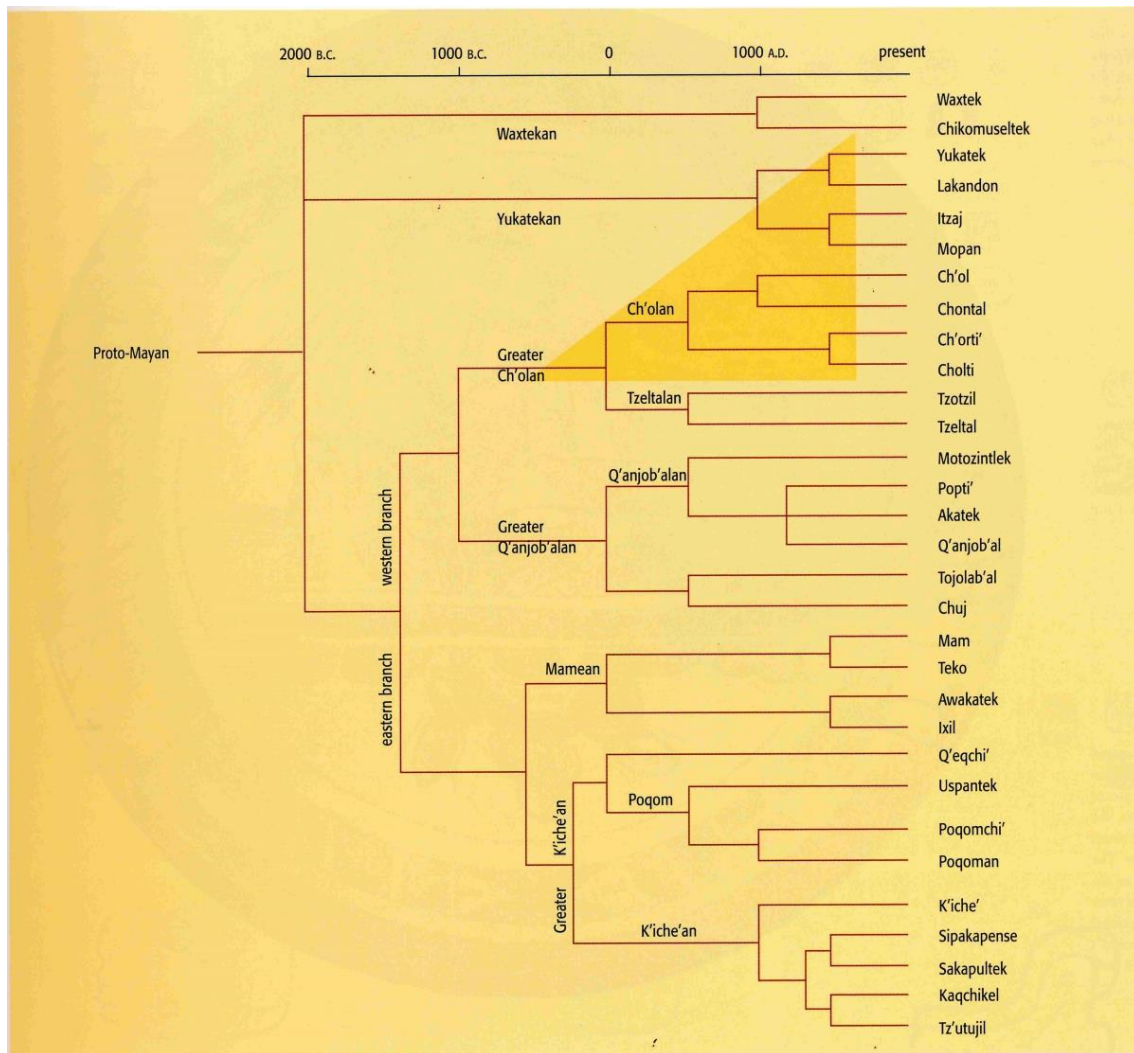


Figura 1. Tronco linguístico maia. Fonte: Grube, 2001.

Um dos maiores erros, portanto, é o de entender que xs maias constituem uma forte unidade cultural ou linguística (e também não existiu “império” ou unidade política maia). Infelizmente, esse tipo de erro surge num senso comum e entre antropólogos renomados. Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, equivoca-se em seu mais recente livro ao ignorar a diversidade maia; o texto se refere a maias como falantes de língua singular, ao afirmar que “sua língua floresce” (Danowski & Castro, 2014: 141), sem maiores esclarecimentos. Isto ilustra como a “antropologia brasileira” tem, até hoje, mesmo num livro que propõe tratar de “fim do mundo”, pouca familiaridade com xs maias.

Xs maias foram extintxs?

É comum a ideia de que xs maias foram extintxs, em diferentes termos. Há aquelas que dizem que isto ocorreu mesmo antes da invasão europeia, fazendo referência ao declínio de um sistema político que representou o “auge” da aristocracia maia (período clássico, ~250-900 da Era Comum), das grandes pirâmides e estelas com registros escritos em hieróglifos. Também existe a versão de que foram extintxs na época daquela mesma invasão.

Como já vem sendo colocado, xs maias não foram extintxs em nenhuma das ocasiões, e vivem até hoje, especialmente na Guatemala. Praticamente todas as línguas maias continuam a ser faladas atualmente, e também escritas com uso do alfabeto latino, além de um incipiente resgate da antiga escrita maia; mesmo alguns de seus calendários seguem em uso. Apenas na Guatemala, existem 22 comunidades linguísticas maias distintas, e o direito à educação nestas línguas tem sido incorporado pelo Estado.



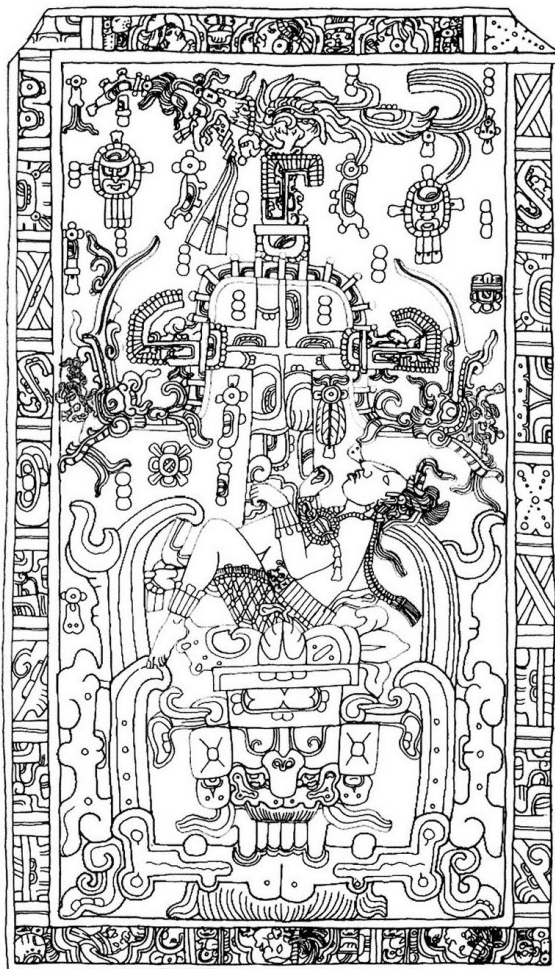
Figura 2. Maias contemporâneas em Zaculeu, Guatemala.

Fonte: Consejo Maya Mam de Quetzaltenango.

Eram xs maias ETs?

Esta dúvida é recorrente entre pessoas que se definem como interessadas por culturas e civilizações antigas. A maior influência para o estabelecimento de teorias vinculando as mais “avançadas” civilizações a uma origem extraterrestre parece ser a de Erich von Däniken (1968), que sugere que “deuses” do passado eram astronautas.

No que se refere a maias, há sua viralizada interpretação acerca da tampa da tumba de K'inich Janaab' Pakal, mostrada na figura 3. O governante de Palenque no século VII é visto como astronauta. Não é surpresa dizer que tal conclusão não tem respaldo científico; nas interpretações acadêmicas, a imagem representa o seu renascimento (Miller & Martin, 2004: 207). Aponto que essas especulações se desvinculam demasiadamente da cultura material, cuja análise se exige num estudo apropriado dxs maias.



288

Figura 3. Tampa da tumba de Pakal. Fonte: Schele & Mathews, 1998.

Existiram sacrifícios humanos entre maias?

A dificuldade em lidar com o tema se constitui num dos limites do relativismo. É precisamente aqui que “endeusadorxs” dxs “maias clássicxs” tendem a distorcer a realidade, pois na medida em que há intolerância “ocidental” a essas práticas, não é conveniente dizer que uma civilização tão “evoluída” recorreu a práticas tão “primitivas”.

No SdP, fala-se em “maias clássicxs galácticxs” para se afirmar que (1) xs maias clássicxs – especialmente suas elites – eram “galácticxs”, de origem extraterrestre, e (2) portanto “superiores”, e não praticavam sacrifícios humanos – que teriam sido introduzidos pelxs toltecas após o período clássico. A própria figura de Pakal, cá mencionada, torna-se fundamental na construção da mitologia deste calendário “nova era”.

Porém, temos registros de sacrifícios entre xs maias clássicxs, inclusive representados no estilo artístico de Palenque, como se pode ver na figura 4. Negar esta prática é um contorcionismo etnocêntrico de quem insiste em idealizar maias que se enquadrem nos parâmetros louvados pela civilização moderna.

289

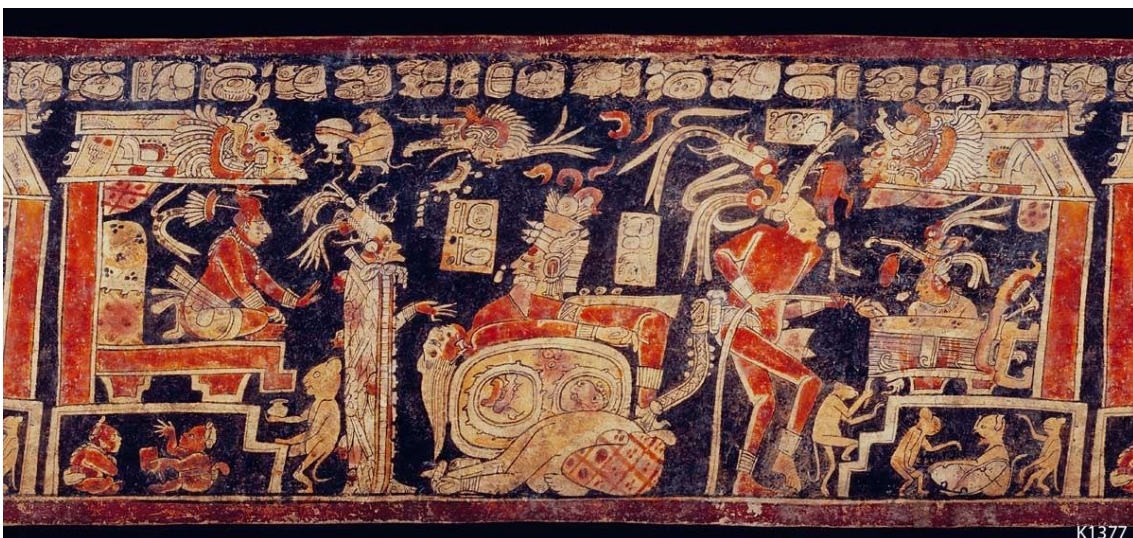


Figura 4. Cena de sacrifício em vaso cerâmico do período clássico.

Fonte: Maya Vase Database.

O que se pode afirmar acerca do “ciclo de 2012”?

Este ciclo é oriundo de um calendário de conta longa que não foi mantido pelos maias contemporâneos. Assim, a reconstrução deste ciclo (de *13 Pik*, em termos nativos) foi feita por acadêmicos, mas existem dezenas de teorias distintas para defender diferentes maneiras de correlacionar este calendário com os calendários juliano e gregoriano. Resumindo: não há consenso, e o ciclo pode ter terminado antes de 2012, ou ainda vir a terminar em outras oportunidades.

Não existe documento maia com as alardeadas “profecias maias de 2012”. Registros nativos vão além dele, e o sistema de conta longa era, literalmente, infinito. Ciclos tão longos faziam parte da retórica do poder da elite clássica maia, e é absurda qualquer especulação de que *13 Pik* signifique “fim do calendário maia” ou o “fim do mundo”. O “fenômeno 2012” passou, não sairá da memória, e continuamos longe de aprofundar os estudos maianistas lusófonos.

Referências bibliográficas

290

CAVALCANTI, Thiago José Bezerra. 2012a. “Sincronário da Paz e sua ideologia: a cultura do 'Tempo é Arte'”. *Revista de Humanidades Populares*, 3: 22-27.

CAVALCANTI, Thiago José Bezerra. 2012b. *Calendário maia, 2012 e nova era*. Niterói: Edição do autor.

DANOWSKI, Déborah & CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie & Instituto Socioambiental.

GRUBE, Nikolai. 2001. *Maya: Divine Kings of the Rain Forest*. Cologne: Könemann.

KIRCHHOFF, Paul. 1943. “Mesoamérica. Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales”. *Acta Americana*, 1 (1): 92-107.

MILLER, Mary & Martin, Simon. 2004. *Courtly Art of the Ancient Maya*. London: Thames and Hudson.

SCHELE, Linda & MATHEWS, Peter. 1998. *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Scribner.

VON DÄNIKEN, Erich. 1968. *Chariots of the Gods? Unsolved Mysteries of the Past*. New York: Putnam PastPastPast. New York: Putnam.

Thiago José Bezerra Cavalcanti

Graduado em Antropologia

Universidade Federal Fluminense

Currículo Lattes

**R
E
S
E
N
H
A
S**

LA FABRIQUE DE L'IDENTITE EUROPEENNE

MAZÉ, Camille. 2014. La fabrique de l'identité européenne.
Dans les coulisses des musées de l'Europe. Paris: Belin.

Clément Roux-Riou

Étudiant en Master 1 mention Identité, Patrimoine et Histoire
Université de Bretagne Occidentale/France
Stage de formation à l'Universidade Federal do Rio Grande do Norte



Camille Mazé

LA FABRIQUE DE L'IDENTITÉ EUROPÉENNE

DANS LES COULISSES
DES «MUSÉES DE L'EUROPE»

Imagem da capa do livro

L'ouvrage de Camille Mazé^[1], *La fabrique de l'identité européenne. Dans les coulisses des musées de l'Europe*, vient d'être publié en France aux éditions Belin (septembre 2014). Il présente les résultats, actualisés, de plusieurs années d'enquête, menées entre 2004 et 2010, dans le cadre d'un DEA de sciences sociales dirigé par Anne-Marie Thiesse, spécialiste de la « création des identités nationales », puis d'une thèse de sciences sociales mention science politique, codirigée par les politistes, Pascale Laborier et Michel Offerlé. Cette thèse a reçu au Parlement européen à Bruxelles en 2012, le prix Pierre Pflimlin de « la meilleure thèse sur la construction européenne thèse d'habilitation y compris », décerné par le cercle Pierre Pflimlin et l'Institut d'études politiques de Strasbourg.

Basée sur une double approche, socio-historique et ethnographique (travail sur sources écrites, observation participante, une centaine d'entretiens approfondis), cette recherche consiste en une analyse inédite du phénomène d'europanisation des musées d'histoire et d'ethnographie nationaux. A travers de l'étude des cas de transformation de « musées de la nation » préexistants ou de créations ex-nihilo, apparus à partir de la fin des années 1980 en France (Marseille et Strasbourg), en Allemagne (Berlin et Aix-la-Chapelle), en Italie (Turin), en Belgique (Bruxelles et Schengen) et au Luxembourg (Luxembourg), ce livre couvre la totalité des projets de « musées de l'Europe », aboutis, en cours de réalisation ou avortés.

Dans une période où certains cherchent à construire un sentiment d'appartenance à une « communauté imaginée » européenne et où d'autres peinent à dépasser le modèle des identités nationales, Camille Mazé apporte une triple contribution qui éclaire la dynamique d'europanisation politique et culturelle. Trois questions guident l'ouvrage. Par qui sont voulus et conçus les « musées de l'Europe »? Comment l'Europe y est mise en scène et de quelle(s) Europe(s) s'agit-il ? Quels sont les rapports entretenus, dans ces musées et par leurs entrepreneurs, avec l'identité et les usages politiques du musée, de la culture et du passé?

L'ouvrage renseigne tout d'abord sur l'histoire des musées, en replaçant l'actuelle transformation des « musées de la nation » dans l'histoire muséale et

dans l'histoire politique des pays et de l'Europe. Il analyse les opérations de changement d'échelle de la fonction politique et symbolique de construction identitaire, historiquement confiée aux « musées de société » et interroge les stratégies et les instruments mis en œuvre dans les opérations de redéfinition des identités locales, nationales et communautaires. Il apporte ainsi un éclairage neuf sur l'action publique communautaire en matière de culture, d'histoire, de mémoire et d'identité (politiques du passé et d'identité).

Dans une première partie, l'auteure propose une sociogenèse des « musées de l'Europe » en nous renseignant sur la composition et les modalités de structuration, dans le contexte spatial et temporel de leur création, de cette nouvelle catégorie de musées d'histoire et d'ethnologie qui dépasse le cadre national. Par l'analyse des projets de refondation des musées de la nation et des créations ex-nihilo de « musées de l'Europe », l'ouvrage livre une typologie des initiatives et des porteurs de projets: ils peuvent émerger de la « société civile » et être portés par des « entrepreneurs d'Europe » (entrepreneurs culturel, intellectuels, figures politique, grands patrons), être le résultat de décisions politiques prises à l'échelon supranational par des professionnels de l'Europe, ou émaner d'autorités infra-européennes et être impulsés par des responsables politiques et administratifs (nationaux ou régionaux).

Dans une deuxième partie, l'observation et l'analyse des modalités concrètes d'entrée de l'Europe au musée, conduisent Camille Mazé à présenter ces « musées de l'Europe » comme des « centres d'interprétations ». L'auteure met ici en évidence les fonctions identitaires, idéologiques, économiques et symboliques qui leur sont assignées. Cela lui permet d'identifier les rapports problématiques à la notion d'identité européenne et au rôle politique du musée. Par l'analyse des manières de penser, de collecter et d'exposer l'Europe, l'ouvrage décrypte les procédés utilisés par les professionnels des « musées de l'Europe » pour dépasser le national. Ici, les rapports de la science au politique sont questionnés, ainsi que l'enjeu symbolique et économique des ces entreprises. Les « musées de l'Europe » se révèlent être des marqueurs potentiels du centre de l'Europe, des objets de compétition territoriale et des lieux d'affrontement stratégiques de visions différenciées de l'Europe.

Face à un foisonnement de projets, seul un petit nombre se concrétise par une ouverture au public. L'auteure propose ainsi dans une troisième partie de rendre compte des rebondissements, ralentissements ou blocages définitifs des différents projets, en mettant au jour les raisons des difficultés d'institutionnalisation des « musées de l'Europe ». L'ouvrage pointe la nécessité pour les entrepreneurs des « musées de l'Europe » à faire pression pour obtenir des soutiens politiques et économiques, au-delà des financements communautaires et européens qui se révèlent être un leurre, contraignant ainsi les professionnels des musées à se tourner vers le secteur privé pour trouver les fonds nécessaires à la réalisation de leurs projets.

En conclusion de l'ouvrage, Camille Mazé nous invite à retenir un paradoxe : si les « musées de l'Europe » semblent annoncer la disparition du modèle du « musée de la nation » ou, à tout le moins, sa transformation, il révèle sa pérennité, notamment à travers la force de la croyance accordée au musée comme outil identitaire. Nous comprenons ainsi que la nation reste une sphère identitaire, politique et administrative tenace, tandis que l'Europe et plus encore l'Union européenne, n'en est pas (encore?) une.

296

Clément Roux-Riou

Étudiant en Master 1 mention Identité, Patrimoine et Histoire
 Université de Bretagne Occidentale/France
 Stage de formation à l'Universidade Federal do Rio Grande do Norte

[1] Camille Mazé est docteure en science politique, maître de conférences en anthropologie, vice-présidente du département d'ethnologie et co-directrice du Master 2 « Développement de projets en tourisme culturel » de l'Université de Bretagne occidentale. Elle est chercheuse au CRBC (EA 4451 Brest) et au CMH (UMR CNRS 8097 Paris).

DIGA AO POVO QUE AVANCE!

OLIVEIRA, Kelly Emanuely. 2013. Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. 273 pp.

Joaquim Pereira de Almeida Neto

Graduando em Ciências Sociais
Universidade Federal de São Carlos
Bolsista FAPESP



Imagem da capa do livro

"Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste", revisão da tese de doutorado escrita pela antropóloga pernambucana Kelly Oliveira e premiada no concurso Nelson Chaves de Trabalhos Científicos sobre o Norte e o Nordeste do Brasil – Edição 2010 –, é o resultado de um trabalho empenhado e comprometido com o Movimento Indígena no Nordeste.

Kelly Oliveira busca ressaltar os desafios enfrentados pelos Movimentos Indígenas, por suas organizações e pelas lideranças indígenas na atualidade, bem como sua caminhada pela autonomia e pela representatividade no cenário político brasileiro. Para isso, a autora recorre a uma reconstrução histórica do Movimento Indígena do Nordeste, dando foco, principalmente, ao nascimento e desenvolvimento de uma organização indígena regional, a Apoinme (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo). Por meio de uma abordagem que procura conciliar a Etnografia e a História, a autora ressalta a heterogeneidade e a não estabilidade dos movimentos indígenas.

O capítulo um é dedicado à revisão bibliográfica na área de antropologia política que enfatiza, principalmente, os Estudos do Contato inspirados na perspectiva processualista das décadas de 1950 e 1960. A autora procura mostrar como estes autores adotaram posicionamentos críticos às ideias de aculturação e assimilação, uma vez que não pretendiam deixar de lado as reflexões sobre os fenômenos de dominação e de hierarquização entre brancos e indígenas. Já o capítulo dois, a parte mais histórica da obra, busca traçar as origens do movimento indígena brasileiro. Tal perspectiva vai desde o período da colonização, passando pelas políticas de integração indígena do período Imperial e da República Velha, além das práticas também integracionistas do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), bem como pela atuação inicial da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com suas ações paternalistas. Além disso, são apresentados os papéis da Igreja Católica, das ONGs, de universidades e de outras organizações dentro do movimento indígena.

O capítulo três, por sua vez, já apresenta uma maior delimitação do objeto de estudo. Este capítulo, que é dedicado à narrativa histórico-etnográfica sobre a mobilização indígena no Nordeste brasileiro – e mais especificamente

sobre a criação, desenvolvimento e funcionamento da organização indígena regional Aпойme –, procura mostrar como os povos indígenas vão paulatinamente aparecendo como interlocutores na construção de suas demandas e na defesa de seus direitos por meio de sua mobilização política. O capítulo quatro volta a expandir o tema tratado na obra. Neste capítulo é apresentada de forma mais desenvolvida a diversidade dos movimentos indígenas, bem como suas relações com o poder público, com as ONGs e entre os próprios movimentos indígenas. Por fim, o quinto capítulo trata dos dilemas mais atuais enfrentados pelos movimentos indígenas, principalmente no que se refere à "construção de lideranças" indígenas capacitadas dentro de uma lógica de um "mercado de projetos" caracterizado pela burocratização, pela especialização e pela necessidade de capacitação.

Nessa obra, além da relevância dada ao diálogo entre a Antropologia e a História, há uma escolha metodológica de se trabalhar entre duas perspectivas, ou seja, com depoimentos das pessoas envolvidas no movimento indígena e com a análise de documentos. Essa estratégia, que perpassa praticamente todo o livro, reflete uma preocupação da autora com um fazer antropológico sério e responsável no que se refere à valorização daquilo que é dito pelos interlocutores de pesquisa. Os dados provenientes dos documentos são usados como um recurso para adensar as discussões levantadas por eles próprios. A preocupação com a fala dos interlocutores, principalmente lideranças indígenas, faz-se presente em todo o livro, principalmente nos capítulos três, quatro e cinco, nos quais além de frequentes e amplas citações de falas das lideranças, têm-se catorze páginas dedicadas a entrevistas, feitas de forma bastante livre, com três lideranças indígenas da Aпойme.

Percebe-se que ao longo da construção da obra, a autora tenciona valorizar uma abordagem etnográfica que tem no tempo histórico "um elemento fundamental para entender os processos de construção e reconstrução das organizações indígenas e do próprio Movimento Indígena" (2013: 35). Tal escolha, juntamente com a opção de apresentar ao longo dos capítulos três e quatro reconstruções históricas sobre questões indígenas – as políticas estatais e as primeiras movimentações indígenas, por exemplo – faz com que grande parte do livro tome um aspecto marcadamente histórico, pautado em registros

escritos. Tanto é assim que "Diga ao povo que avance!" acaba se tornando um relevante marco na memória historiográfica do movimento indígena no Nordeste. Entretanto acaba-se por eclipsar parte do esforço feito, principalmente nos capítulos três e quatro, de se construir uma espécie de História alternativa, uma História que, ao invés de ser baseada nos escritos produzidos sobre as populações indígenas, é construída a partir da experiência e do ponto de vista dos próprios indígenas.

A obra, porém, não pretende se restringir unicamente a essa abordagem histórica. Discussões relevantes atualmente para a antropologia, como a questão da indianidade, da emergência étnica e da reapropriação cultural são levantadas e problematizadas. A própria escolha de uma organização de povos indígenas do Nordeste como objeto de estudo pode ser vista como uma escolha interessante para a antropologia. Caracterizados, como apontado por João Pacheco de Oliveira, por uma dificuldade de visibilidade dentro do contexto nacional devido à sua "pouca diferenciação cultural", as populações indígenas do Nordeste foram por muito tempo excluídas das políticas indigenistas oficiais e dos estudos antropológicos (OLIVEIRA, 1998). Entretanto, é essa peculiaridade das populações indígenas do Nordeste, caracterizadas por um contato prolongado e intenso com a sociedade não indígena (em alguns casos, desde o período de colonização), que traz ao Movimento Indígena no Nordeste uma singularidade e, até mesmo, uma complexidade em relação às demais mobilizações indígenas, segundo Oliveira. Como aponta a autora, os povos indígenas do Nordeste, justamente por estarem envolvidos em práticas sociais muito próximas às de outros movimentos sociais brasileiros, destacam-se pela agilidade com que desenvolvem estratégias políticas de mobilização na reivindicação por seus direitos.

Essa opção de trabalhar entre duas perspectivas, a histórica e a etnográfica, que por fim acaba sendo caracterizada por uma proeminente valorização da primeira, embora possa limitar algumas das discussões antropológicas – principalmente no que se refere aos questionamentos da historiografia tradicional feita sobre os povos indígenas – está relacionada a um fazer antropológico marcado pela relevância política e pelo comprometimento com aquilo que se estuda. A busca por narrativas históricas sobre seu processo

de organização, na medida em que funcionam como instrumentos de legitimidade perante o Estado e à sociedade, é uma demanda dos próprios movimentos indígenas. Como relata Kelly Oliveira, uma construção histórica sobre a fundação da Apoinme foi um dos pedidos feitos pelas lideranças indígenas com as quais ela realizava trabalho de campo em Pernambuco.

Kelly Oliveira, em suma, mostra o protagonismo, seja de Movimentos Indígenas, de lideranças ou dos próprios indígenas, na tomada de decisões sobre os seus próprios destinos, suas formas de articulação, seus meios de capacitação, a busca de autonomia para que possam estabelecer um diálogo mais horizontal com o Estado, com as ONGs e com a sociedade não indígena e sua luta para, nesse processo, não serem nem tutelados e, menos ainda, superprotegidos. Esses são temas que a autora procura não estabilizar. Como afirma ela própria, eles estão sujeitos a muitas transformações no decorrer do tempo, afinal a mobilização do movimento indígena "aparece não como algo imutável, proveniente de uma tradição genérica, mas sim de um processo de readequação às mudanças sociais e políticas, que cria as possibilidades para um novo modo de reivindicação pelos direitos da comunidade" (2013: 99).

"Diga ao povo que avance! Movimento Indígena no Nordeste" é uma obra que vem ao público em momento oportuno para tentar intensificar as discussões em torno das questões indígenas, principalmente quando se leva em consideração o desrespeito que tem havido nos últimos anos para com os direitos indígenas. Desrespeito evidenciado, sobretudo, no que se refere ao direito às suas terras: como as pressões do agronegócio e dos grandes empreendimentos hidrelétricos sobre as reservas indígenas e, também, as dificuldades na demarcação de novas terras indígenas.

Referências Bibliográficas

OLIVEIRA, João P. 1998. “Uma Etnologia dos índios Misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, 4(1): 47-77.

Joaquim Pereira de Almeida Neto

Graduando em Ciências Sociais
Universidade Federal de São Carlos

Bolsista FAPESP

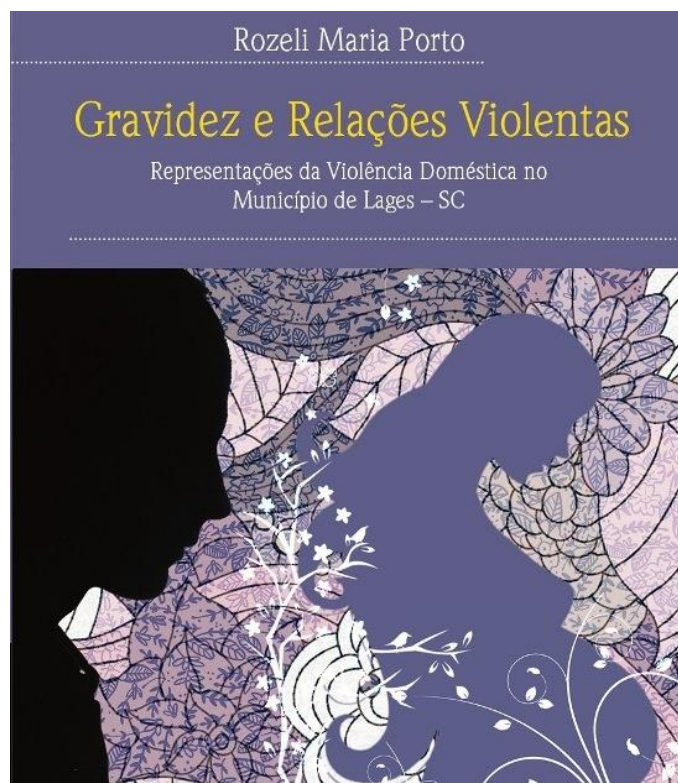
[Currículo Lattes](#)

GRAVIDEZ E RELAÇÕES VIOLENTAS

PORTO, Rozeli Maria. 2014. Gravidez e relações violentas: representações da violência doméstica no município de Lages – SC. Natal-RN: EDUFRN. 188 p.

Cássia Helena Dantas Sousa

Estudante de Mestrado em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte



Reprodução da capa do livro resenhado

Ao falar sobre gravidez e relações violentas em uma cidade interiorana de Santa Catarina, Rozeli Porto oferece uma contribuição muito interessante aos estudos feministas em torno do tema da agressão às mulheres. Trazendo como mote da pesquisa a descoberta de que o momento da gravidez mostra índices acentuados de violência doméstica, a autora desenvolve uma discussão escrupulosa sobre este dilema que adquire tons dramáticos no decorrer do texto, ao passo em que mostra notável sensibilidade descritiva ao discorrer sobre um tema tão delicado.

Resultado da dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina no início dos anos 2000, *Gravidez e relações violentas: representações da violência doméstica no município de Lages – SC*, a publicação traz dados postos de maneira concisa, buscando trabalhar situações de violência doméstica envolvendo mulheres gestantes numa pequena cidade do sul do Brasil. Ao focar as assimetrias de gênero existentes na representação de atrizes e atores sociais imbricados em relações violentas, a autora explicita o papel da conjugalidade e da “honra” masculina em torno de uma gestação, o que se mostra de fato como cerne da violência doméstica entre os casos pesquisados.

A publicação conta com 188 páginas e segue uma linha coesa que vai do suporte teórico adotado às problemáticas levantadas em torno de elementos presentes nos casos de violência relatados. As escolhas metodológicas da autora permitem ao leitor apreender as múltiplas nuances presentes na percepção dos sujeitos envolvidos nos conflitos: seja através dos boletins de ocorrência providencialmente elencados no decorrer do texto, das entrevistas com profissionais de saúde e com policiais, ou da fala das próprias mulheres envolvidas em relações violentas. Os elementos centrais abordados na discussão teórica acerca da violência doméstica aparecem de forma clara, em um recorte empírico muito significativo do que a pesquisa pretende explicitar.

O livro divide-se em quatro capítulos, os dois primeiros dispostos de maneira a situar o leitor no campo de estudos no qual o trabalho se insere, além da própria trajetória de pesquisa da autora, que faz uma breve discussão dos pressupostos teóricos que guiaram sua análise dos fatos descritos durante a

pesquisa. Nesse movimento de articulação teórica inicial, as mobilizações políticas dos movimentos feministas que têm pautado a questão da violência doméstica são assinaladas e articuladas com os estudos de gênero no campo acadêmico, de maneira a construir a sustentação da argumentação presente em todo o texto. Isto é, que a violência conjugal em período gestacional obedece a certos padrões perpassados por elementos presentes nas relações entre masculino e feminino tais como *medo*, *ciúme*, *modelos ideais de gênero* e *representações de maternidade*. Nesse ponto, antes de aprofundar a discussão sobre as agressões em ambiente doméstico, a autora recupera brevemente o processo de construção social do que hoje entendemos como “violências contra as mulheres”, fazendo nessa breve digressão apoiada em um levantamento bibliográfico dos estudos feministas até o ano de 2002.

Posteriormente, no terceiro capítulo a autora descreve ao leitor seus “caminhos” percorridos como pesquisadora, apresentando a maneira pela qual suas interlocutoras foram alcançadas em virtude da escolha de algumas instituições – delegacias e órgãos de proteção à mulher – a partir das quais fez observação participante e estabeleceu uma rede de contatos. A esta altura, intercalada a sua descrição do ambiente das delegacias, a autora faz algumas observações sobre a importância dessas instituições e sobre o seu lugar no campo do enfrentamento à violência contra as mulheres. Porto mantém consonância com o que afirmam autoras como Bandeira e Suárez (2000), que pontuam que malgrado as Delegacias que tratam especificamente de violências contra as mulheres não tenham estrutura e apoio suficiente das instâncias da justiça criminal, houve com a sua implementação impactos significativos no imaginário social brasileiro sobre a questão.

Indo mais adiante, o capítulo quarto enfoca as *representações* dessas interlocutoras sobre os signos sociais imputados à gravidez e à própria maternidade. A partir das representações das personagens entrevistadas – ou seja, as profissionais das delegacias em Lages e as gestantes envolvidas em relações conjugais violentas com as quais a pesquisadora teve contato – é feita uma análise dos discursos desses dois grupos, na qual a autora oferece uma interpretação muito sensível dos significados inerentes à gravidez e à maternidade partindo das experiências relatadas por essas mulheres. Nesses

casos, a autora demonstra como a gravidez é vista de maneiras diferentes conforme o lugar social que o sujeito – ou nesse caso, as “sujeitas” – ocupa, e como essas concepções transitam entre signos opostos entre “*sagrado*”, “*profano*” e “*estar x desejar*” a gravidez.

Ainda no quarto capítulo, a autora faz também uma articulação discursiva sobre o planejamento da gravidez e percepções sobre o aborto presentes entre seus sujeitos de pesquisa, finalizando o capítulo com uma interessante discussão sobre vitimização em casos de agressão que acontecem entre mulheres. Sobre isso, relata como algumas falas de funcionárias das delegacias visitadas durante o seu trabalho de campo expuseram que em casos de violência de mulheres contra mulheres, a alegação da gravidez pode ser entendida pelos agentes envolvidos – nesse caso, as policiais – como uma estratégia para alcançar o papel de “vítima” na situação conflituosa.

Por fim, no quinto e último capítulo, Rozeli Porto analisa algumas configurações dos conflitos afetivo/conjugais envolvendo a gravidez, ao passo em que discute se há uma intensificação dessas situações conflituosas durante a gestação. Nesta última parte do livro, a autora discorre também sobre temas tabus como o estupro conjugal, a dúvida masculina em torno da paternidade e o envolvimento de outros membros da família nos conflitos domésticos, terminando com uma discussão sobre violências provocadas por fatores *intrageneracionais*.

De maneira geral, o livro fornece uma leitura eficaz da complicada rede de significados na qual os conflitos e as violências de gênero figuram no imaginário social de uma pequena cidade brasileira. Assim, ao lançar luz sobre esses conflitos e violências um local específico, a pesquisa nos coloca diante de questões recorrentes – infelizmente – em tantos outros contextos urbanos país afora, deixando-nos desta forma, uma extensa contribuição para o entendimento de um tema de extrema importância para as atuais discussões sobre igualdade de gênero em um país em desenvolvimento como o Brasil.

Referências Bibliográficas

BANDEIRA, Lourdes e SÚAREZ, Mireya. 2000. “A crítica feminista e a administração dos conflitos interpessoais”. In: *Seminário Estudos de Gênero face aos dilemas da Sociedade Brasileira*, Itú/SP.

Cássia Helena Dantas Sousa

Estudante de Mestrado em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Bolsista CAPES

[Currículo Lattes](#)

**C
O
M
P
O
S
I
Ç
Õ
E
S**

FEITURA DE SANTO

uma narrativa artística e foto-etnográfica de uma iniciação
no candomblé

Larissa Yelena Carvalho Fontes

Mestranda em Antropologia
Universidade Federal da Bahia
Bolsista CAPES

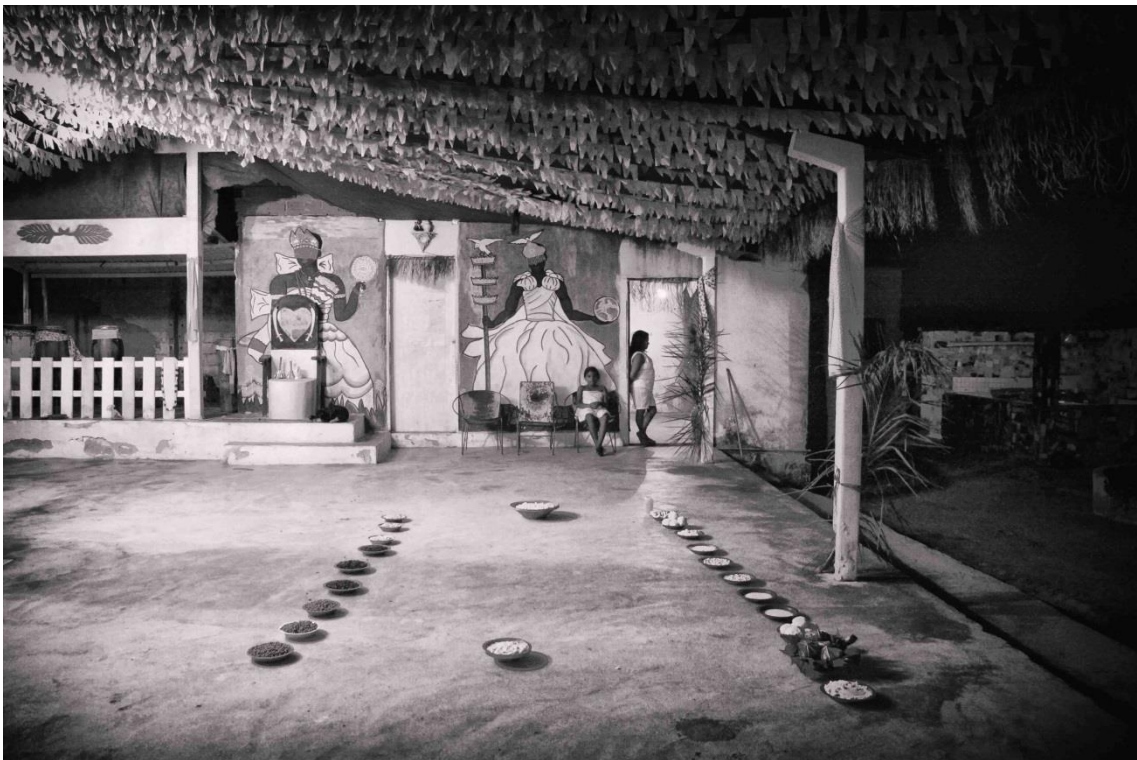
Este trabalho é originalmente composto por 50 fotos e resultado de uma pesquisa de mais de um ano de duração. Trata-se do registro de um ritual de iniciação em um terreiro de Candomblé auto identificado como de nação *Angola-Jeje-Mahim-Vodun-Daomé*, situado em Maceió, Alagoas.

O ritual de iniciação no candomblé, denominado *Feitura de Santo*, é um ritual secreto, inacessível a não adeptos e, em alguns casos, somente permitido a indivíduos situados em escalas mais altas da hierarquia religiosa da casa - ou seja, em funções sacerdotais auxiliares à do iniciador; somente pessoas que possuem cargos na religião participam. É o rito mais importante da vida candomblecista e sobre ele incide o maior grau de segredo ritual.

Minha aproximação com a Casa se deu de forma paulatina, visto que não sou adepta da religião. O primeiro contato foi em 2010, a partir de quando passei a frequentar o terreiro nas festas públicas e realizar entrevistas informais. Foi-se criando familiaridade com a comunidade, de modo que, quando apresentei a proposta já havia sido construída uma relação de confiança mútua e me foi dada a primeira permissão. Apenas a “primeira”, pois ela só seria de todo confirmada após o jogo de búzios que revelaria a permissão maior: a dos orixás.

Durante o ritual, que dura cerca de 21 dias, visitei a casa regularmente, ao menos duas vezes por semana, para acompanhar e registrar o processo. Todo o trabalho foi fotografado com uma objetiva 50mm por conta da abertura do diafragma (f/1.8), que permitia uma maior captação de luz, já que a maioria das cerimônias acontecia em locais fechados ou em horários em que já não havia mais luz natural. A escolha pela posterior edição em preto-e-branco foi feita pela força das cenas retratadas. Além de amenizar o impacto das fotos e dar um toque de sutileza, a edição em p&b, neste ensaio, aproxima a percepção da beleza do ritual e transporta o espectador para mais perto da imagem. Proporciona, assim, o mergulho necessário para se deixar afetar pelas fotografias sem se prender ao caráter de “tabu” do tema.

Dito isto, convido o espectador a, como eu, se afetar pela beleza e pela potência do nascimento de uma iaô, aquela que nasce para servir e ser morada de seu orixá.



311

Entrada



Bori



313

Bori



314

Raspagem



Raspagem

315



Ababaxé



316

Ababaxé



317

Ababaxé



318

Ababaxé



Sáida

319

comentário

O SEGREDO E O SAGRADO

Etienne Samain

Professor de Antropologia

Universidade Estadual de Campinas

Procurei olhar atentamente essas 10 fotografias tomadas e *escolhidas* entre muitas outras e, depois, organizadas e *montadas* por Larissa Yelena

Carvalho Pontes. Elas são belas, muito belas e, antropológicamente falando, densas.

Parei longamente sobre a primeira intitulada “Entrada”, pois ela é, na verdade, um convite discreto, dirigido pela autora a um observador não apressado, para olhar com muita atenção o espaço no qual “algo vai acontecer” (*). Essa imagem situa com requinte de detalhes o que o título (comprido demais) e a apresentação textual (correta) procuram dar ao ensaio sobre um “Ritual de Iniciação no Candomblé” e, mais precisamente, sobre o ritual secreto da *Feitura de Santo*: rito de passagem, de purificação e de transformação de si para incorporar seu orixá individual.

Deixei-me levar por um fio condutor que perpassa o trabalho: as penas, os cabelos, a penugem, mas é, decerto, a escolha das tiragens em preto branco que conseguiu dar ao ensaio uma intensidade que nunca cai no apelativo, no espetacular, no mero documentário.

Larissa, com muito respeito, soube entrar na esfera de um *segredo* e no espaço do *sagrado*.

Suas fotografias sabem falar do recolhimento, do abandono de si, da purificação pelo sangue, da serenidade e da dignidade humana, sem artifícios visuais.

São imagens fortes, precisas tanto como criativas. Elas não nos revelam apenas atos e fatos de uma realidade vivida; elas conseguem nos interpelar e nos questionar. É nesse sentido que elas são de uma rara qualidade: ao mesmo tempo antropológica, artística e humana.

(*) Eis algumas das minhas anotações:

Um amplo espaço, quase deserto e silencioso. Duas figuras femininas aguardam. Uma sentada, outra apoiada na moldura de uma porta invisível.

No chão, 21 pratos redondos ficam dispostos como para um grande jantar, um banquete que vai acontecer. Comida dos homens e oferendas aos orixás.

Na parte esquerda da foto, sobre um modesto palco, quatro tambores “vestidos” estão prontos para vibrar. Ao lado, um trono ainda vazio e, no assento, dois sininhos, Embaixo, um cachorro que repousa.

Foi mais tarde que me deparei com as duas grandes figuras (e seus adornos distintos), pintadas sobre o muro do fundo. Entre as duas efigias, o espaço - talvez - de uma porta que existiu e desapareceu.

O teto é por inteiro entrelaçado com guirlandas. Será uma celebração, uma festa.

Tudo está pronto. Algo vai acontecer.

UM FIO DA MEADA

artesãs indígenas tecendo vidas no Amazonas

Jennifer Simpson dos Santos

Doutoranda em Sociologia

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Bolsista CAPES

Este ensaio, realizado durante seis meses de investigação etnográfica em 2013, retrata a confecção de artesanato produzida pelas artesãs da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e pelas artesãs da Associação das Mulheres Indígenas Sateré Mawé (AMISM). Durante esse período de pesquisa etnográfica, trabalhei como motorista voluntária nestas duas associações. A confecção e a comercialização de artesanato apresentaram-se de imediato como uma importante prática social e a principal fonte de renda comum à AMARN e à AMISM. Por meio dessa constatação, direcionei meu olhar para a observação das dinâmicas de sobrevivência e de opressão consubstanciadas na prática de artesanato. Como motorista voluntária, minha agenda não era organizada por mim, mas pelas associações. Participava da aquisição da matéria-prima de artesanato, transportava o artesanato das associações para pontos de venda e vice-versa e participava da compra de comida para as festas. Também participei, juntamente com as associadas, das manifestações de junho de 2013, cujas reivindicações foram, e continuam sendo, por moradia e pela saúde indígena. A prática de artesanato constitui um dos principais elementos do modo de vida de mulheres indígenas residentes em Manaus. A partir da confecção de artesanato, as mulheres indígenas articulam modos de saber-fazer inspiradas nas suas referências culturais tradicionais que são continuamente retrabalhadas em função de suas atuais necessidades e, simultaneamente, questionam o modo de produção econômico vigente e a propriedade intelectual dominante.







327







330





331



comentário

TECENDO ARTE NO AMAZONAS!

Renato Athias

Professor de Antropologia

Universidade Federal de Pernambuco

Na praça Tenreiro Aranha, próximo ao Porto de Manaus, se concentram os principais quiosques de produtos artesanais dos povos indígenas do Amazonas. Essas mulheres sempre alegres oferecendo os produtos que vem de suas aldeias. Gosto de visitar esse lugar todas as vezes que passo por Manaus. Vejo as novidades nas produções e falo com as mulheres que se encarregam de trazer esses objetos que se relacionam a algum aspecto da vida social desses povos, e que venho acompanhando a mais de quarenta anos.

O ensaio fotográfico de Jennifer Simpson dos Santos nos apresenta as mãos da AMARN e AMISM fazendo arte e “cuidando” da vida. São fotografias expressivas em preto e branco mostrando os detalhes dos corpos e dos objetos tecidos, que vão estar, em algum lugar desse planeta. Ao observar as fotografias desse ensaio, eu me lembrei de uma frase do livro *Fotografia e História* de Boris Kossoy (2001:16): “...as imagens são documentos para a história e também para a história da fotografia. É um intrigante documento visual cujo conteúdo é a um só tempo revelador de informações e detonador de emoções”.

E, talvez, essa seja, de fato, a principal característica de um ensaio de fotografias, aquela de colocar em um mesmo plano as emoções e as informações associadas a um conceito de realidade. Sem dúvida, as emoções estão presentes

nesse ensaio e se pode perceber pelo cuidado na edição das imagens e nos detalhes enfatizados em cada uma das fotografias de Jennifer. Em cada uma delas se pode perceber também as coisas que estão sendo produzidas e a fotografia da manifestação nos coloca dentro de uma realidade. A noção de fragmento está sempre presente entre os teóricos da fotografia, fragmentos de uma realidade, fragmentos do mundo... etc. Nesse ensaio, observa-se muito bem como a autora usou essa noção ao marcar os detalhes nos corpos fragmentados criando pistas para que a informação apareça mais clara. A foto da manifestação fugindo dos outros enquadramentos situa a realidade dessas pessoas, essas mulheres, que estão em plano invisível, mas presentes, no ensaio como todo. Essa é a fotografia da realidade das vidas dessas mulheres revelando informações e detonando emoções.

Renato Athias

Olinda, 19 de janeiro de 2015

333

O ACAMPAMENTO FARROUPILHA E A
LEGITIMAÇÃO DO TRADICIONALISMO
GAÚCHO

Fabricio Barreto Fuchs

Pesquisador do Núcleo de Antropologia Visual
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Estas fotografias foram realizadas em 2008 durante as celebrações da Semana Farroupilha, no Parque Harmonia, localizado no centro da capital gaúcha. Neste evento são lembrados os “feitos” dos gaúchos na Guerra dos Farrapos (1835-1845), em que os sujeitos atualizam e “encenam” uma tradicionalidade construída pela fruição de uma estética associada ao imaginário do que seja o “gaúcho”. A poética da tradição é narrada pelos elementos plásticos que compõem a série, como as cores da bandeira do Rio Grande do Sul, o retrato dos animais característicos da lida no campo, a textura da fumaça no preparo do churrasco, o destaque para roupas e acessórios trajados e o acordeon em ação. São imagens que revelam a “narrativa visual”, característica do texto fotográfico, capaz de transmitir aquilo que em palavras perde toda a sua intensidade e dramaticidade.

Pelo registro fotográfico podemos observar a “rusticidade” e a “hospitalidade” campeira em uma performance que nos remete a vida no campo. Desde a construção de casas e ruas em uma área delimitada dentro da cidade, como preparo do churrasco que promove a proximidade entre as pessoas, são atividades que precedem uma ambiência “acolhedora” vivenciada na rotina de acampados e visitantes. A performance dos participantes está mesclada a um cenário de construções rústicas, cavalos, adereços e vestimentas. Este momento nos conduz a entender a fusão entre os participantes e o papel que irão desempenhar durante o evento. O cotidiano diferente que se estabelece neste espaço tem características liminares de duração aproximada de 30 dias, envolvendo a população, comércio, governo, serviços públicos, intuições financeiras, imprensa e indústria. É momento de culto as tradições quando a liminaridade reforça valores tradicionalistas gaúchos. A considerar que a performance não tem vida independente, ou seja, ela está ligada à audiência que a ouve e aos espectadores que a assistem, todos são convidados a participar desta performance que atualiza laços sociais característicos do povo gaúcho. Neste período acontecem palestras, espetáculos, lançamentos de livros, churrascadas, bailes, cavalgadas, rodeios, entre outras atividades, com seu ponto alto no dia 20 de setembro, data de Proclamação da República Riograndense durante a Guerra do Farrapos.

As imagens não foram captadas com propósitos de pesquisa, mas aproximá-las de conceitos como liminaridade^[2] e performance^[2] permitiu a coleção características antropológicas de análise, proporcionando ao espectador atento um conjunto de informações que lhe permite conhecer o Acampamento Farroupilha sob outro olhar.



337





338













343



comentário

A BELEZA DO SIMPLES E DO RÚSTICO

Arlei Sander Damo

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Fabrizio Barreto nos propõe um ponto de vista estético e antropológicamente orientado sobre a celebração anual que ocorre em Porto Alegre por ocasião do aniversário da "Revolução Farroupilha". Em que pese as controvérsias acerca desse evento belicoso, que mobilizou a Província contra o Império, seu espaço é incontestável na construção da identidade gaúcha. O Acampamento Farroupilha, montado entre os dias 7 e 20 de setembro, entre a data alusiva à Independência do Brasil e o fim da revolta Farroupilha, é um espaço-tempo que relembra, celebra e atualiza os vínculos entre o Rio Grande do Sul e o Brasil, como se pode notar pela profusão das respectivas bandeiras.

Como em toda a performance, o Acampamento Farroupilha não se limita à representação de uma realidade, neste caso um tempo pretérito, associado às lidas campeiras de um Rio Grande do Sul dos séculos XVIII e XIX. Ao celebrar as tradições e reviver os costumes - como o assado em fogo de chão, a montaria à cavalo, o mate aquecido em chaleira de ferro, entre outros - o cenário performa um passado que é, em boa medida, imaginado.

O local do Acampamento é um parque localizado na região central da cidade e ladeado por imponentes edifícios públicos de arquitetura moderna. No entanto, quase todos os elementos que o constituem remetem a um mundo rural em vias de extinção - como é o caso do galo carijó, da carreta de boi e até do

cavalo, cada vez menos usado na lida campeira. Em certa medida, o Acampamento subverte e desafia a cidade, fazendo o mesmo em relação às visões políticas de família e gênero ditas contemporâneas, ao reafirmar uma heteronormatividade convencional.

Parafraseando Geertz, estamos diante de uma performance sobre outra performance, destacando-se, no ponto de vista de Fabrício Barreto, a expressiva presença de populares, como fica evidente ao longo de todo o ensaio. Simplicidade e rusticidade são marcas do Acampamento cuidadosamente articuladas, como no caso do pernil de cordeiro assado em fogo de chão - porque houve um tempo em que a carne era abundante e os peões não tinham tempo nem traquejo para as lidas da cozinha - ou nos semblantes de homens e mulheres que trazem as marcas de uma vida calejada. O ensaio capta esta dimensão da festa identitária, destacando os elementos essenciais de uma performance que os gaúchos fazem sobre e para eles mesmos.

“em trânsito”

Nian Pissolati

Mestre em Antropologia
Universidade Federal de Minas Gerais

[Currículo Lattes](#)

nianpl@gmail.com

Patrick Arley

Doutorando em Antropologia
Universidade Federal de Minas Gerais

Bolsista FAPEMIG

[Currículo Lattes](#)

trickarley@yahoo.com.br

Em um texto inspirado(r), em que se debruça sobre a construção ritual da pessoa no candomblé, Goldman (1985) chama atenção para uma das características que fazem da possessão um tema radicalmente contrastante ao dito pensamento ocidental: a fragmentalidade da pessoa. “O possuído é, evidentemente, um ser unitário, e no entanto, de modo paradoxal, ele é mais do que um” (Goldman 1985: 23). Em uma análise que articula a teoria do ritual e a da construção da pessoa, o autor ressalta que o ser humano é aí a imagem de uma síntese complexa de componentes materiais e imateriais, que começa no corpo do iniciado e chega aos orixás. E nessa perspectiva, a possessão assume um papel central: se a pessoa é concebida como “folheada’ e múltipla, composta por ‘almas e duplos’”, cabe ao ritual (e ao transe) recompô-la (Goldman 1985: 37-8).

Este ensaio fotográfico é parte de um registro documental e fotográfico mais amplo, desenvolvido ao longo de 2012 pelo Núcleo de Estudos sobre Populações Quilombolas e Tradicionais (Nuq/UFMG) em parceria com expoentes de várias expressões culturais afro-brasileiras presentes em Belo Horizonte, tais como Reinado, Samba, Soul, Comunidades Tradicionais de Terreiros, Dança-afro, Hip Hop, Capoeira e Quilombos.

A diversidade de gêneros culturais e estilos artísticos aqui representada diz respeito não apenas a uma história dos afrodescendentes, mas também – a despeito do que gostariam alguns – a uma parte significativa da história da própria cidade: de resistência e de reinvenção; de fé e de ritmo; de cidadania e de segregação, de muita luta e também de muita ginga. Sua construção e constante transformação se faz nas rodas, festas, rituais e espetáculos, onde quer que estas crianças, jovens e adultos deem sentido a suas formas de ocupar e viver Belo Horizonte.

Dentre o universo de imagens registradas, esta seleção centra-se no corpo como instrumento cosmopolítico. Tomar emprestadas, pois, as formulações de Goldman é uma provocação e uma constatação: o corpo criador e produtor, imagem de uma(s) pessoa(s) (e seus múltiplos) construída(s) à revelia de uns tantos imperativos da cidade, faz da própria manifestação de sua existência a materialidade de uma tradição. O ritual, entendido aqui em sentido amplo - e

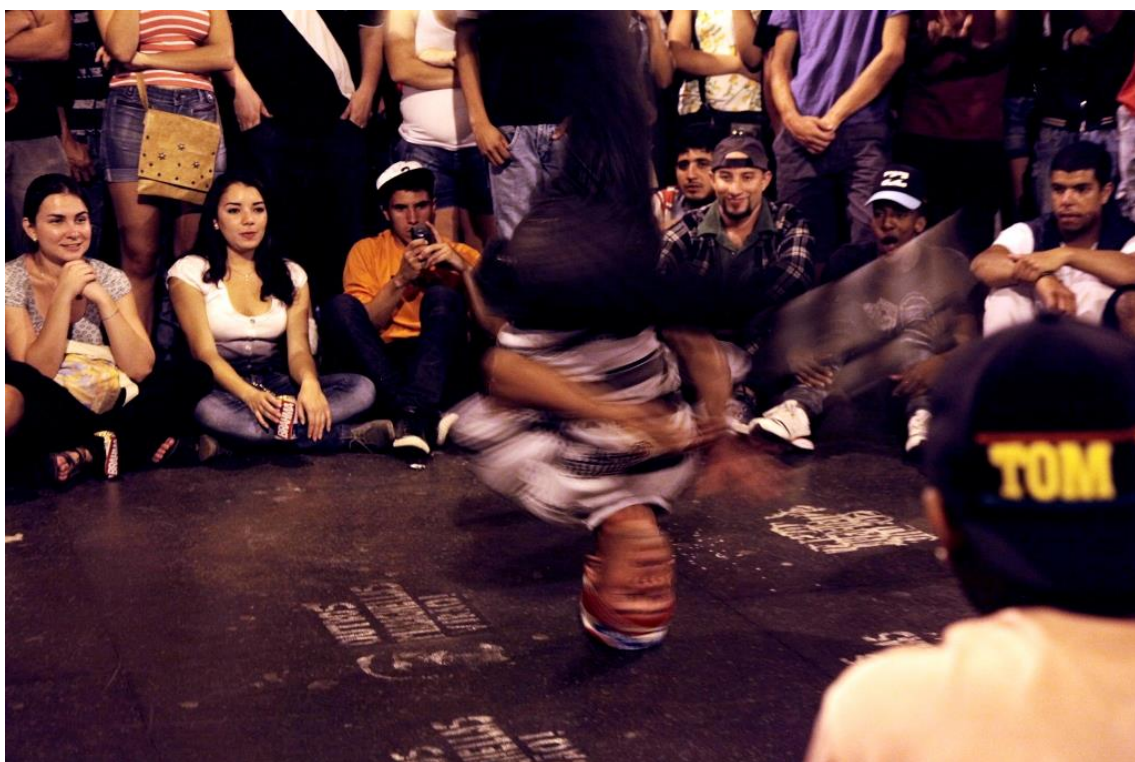
como contraponto do pensamento (e do mito), como já ensinou Lévi-Strauss - é assim, campo privilegiado de produção deste corpo e atualização de seus embates possíveis.

Bibliografia

GOLDMAN, Marcio. 1985. "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé". *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54.



349

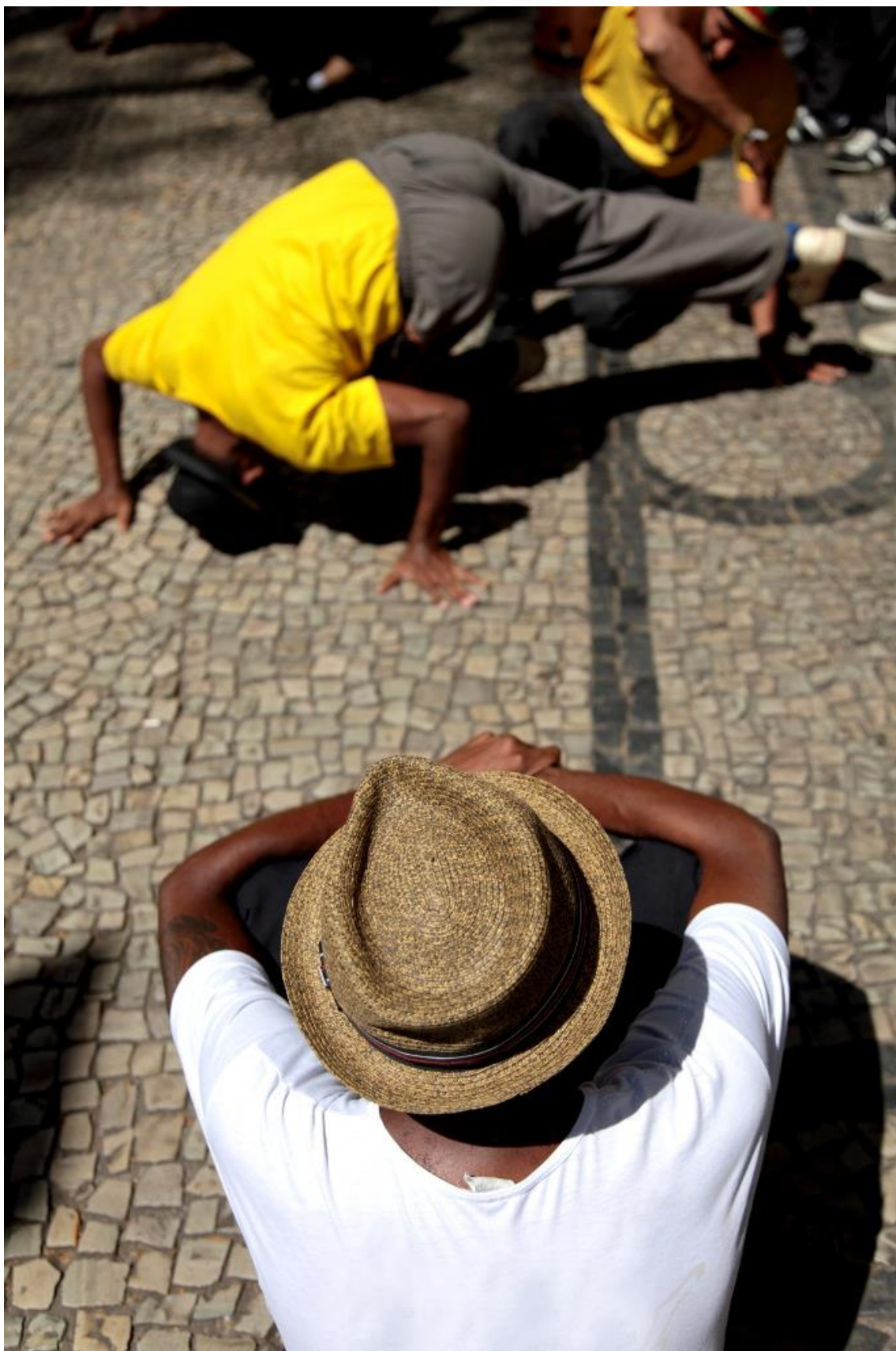




350













356



comentário

Deborah de Magalhães Lima

Professora de Antropologia

Universidade Federal de Minas Gerais

Neste ensaio fotográfico, Nian e Patrick apresentam 10 imagens selecionadas de um volume enorme de fotografias – mais de 5.000 – que fizeram para um projeto sobre expressões culturais afrobrasileiras da cidade de Belo Horizonte, coordenado por mim. O Catálogo das Expressões Culturais Afrobrasileiras de Belo Horizonte, ainda não publicado, reúne 210 expoentes de um largo espectro de manifestações afrobrasileiras da cidade: capoeira, dança afro, hip hop, reinado, comunidades de terreiros, samba, quilombos e soul. Além de reunir depoimentos pessoais de mestres de cada manifestação, o Catálogo inclui um conjunto maior de imagens, também selecionadas do acervo que produziram para o projeto. Temos aqui, portanto, uma pequena mostra do impacto visual do registro feito por eles. Em novembro de 2012 outra seleção foi montada para uma exposição na UFMG, com reproduções afixadas em painéis de dois metros de altura, muito elogiada.

Como dizem em seu texto de apresentação, a seleção para este ensaio enfoca o corpo – imagem e pessoa múltipla –, como instrumento cosmopolítico. Com essa referência, Nian e Patrick apontam para a expressão de uma multiplicidade de potências, ideias, enunciados, energias e forças de matriz afro e brasileira em sua relação com Belo Horizonte. Cidade que é também deles.

Duas fotos (a 1ª e a 4ª) são de um grupo de dança afro; duas (a 2ª e a 5ª) são apresentações de hip hop feitas embaixo do viaduto do bairro Floresta; a 3ª é de um desfile de escola de samba, em queo passista está fantasiado de orixá;

duas (a 8^a e a 10^a) são de um terreiro em Mangueiras, um dos quilombos da cidade; a 6^a foto é de uma roda de capoeira que acontece toda semana no centro da cidade, onde também está o famoso quarteirão do soul (7^a foto); e a 9^a foto é de uma procissão de uma guarda de reinado.

Os corpos fotografados estão todos em movimento: de dança, jogo, possessão, celebração. Em comum, reitero, a matriz afro e a relação com a cidade. Seus bairros, terreiros, palcos armados, ruas. É principalmente na rua que essas tradições se formaram e se apresentam. Há as mais antigas, como o reinado; as notadamente afrobrasileiras, que com essa marca conquistaram fama internacional, como o samba, a capoeira e os terreiros; e as internacionais abrazeiradas, em suas versões belorizontinas, como o soul e o hip hop. A forte relação desses grupos com a cidade se dá não só no espaço-território que delineiam ou por onde transitam, mas principalmente em termos daquela porção da cidade-público que lhes assiste, lhes aplaude e lhes acolhe, e que junto com eles também se apresenta, na condição de seus fiéis, seus seguidores.

O modo como Nian e Patrick nos mostram e direcionam nosso olhar enfatiza aquilo que as expressões, geralmente cunhadas de populares, têm de mais forte: a liberdade de expressão. Por serem mesmo para e do povo, do seu público e da sua cidade, estão em constante movimentação. As expressões possuem trajetórias próprias, sem dúvida. Mas a sua reunião na cidade, no Catálogo e neste ensaio se dá tanto pela marca inconfundivelmente afroda ginga, dos ritmos, das batidas e da alegria, mas também em suas justaposições. Os participantes, expoentes e público, reconhecem a sua forte ligação, uns com os outros e todos com a cidade. Aqui os vemos, em 10 imagens que registram a presença afrobelorizontina forte. Feliz quem os conhece.

FALA DE MIM

Gustavo Anderson

Graduando em Ciências Sociais
Universidade Federal do Paraná

Luana Maria de Souza

Graduando em Ciências Sociais
Universidade Federal do Paraná

Mariana Zarpellon

Graduando em Ciências Sociais
Universidade Federal do Paraná



Clique na imagem para assistir ao vídeo

O documentário "Fala de Mim" adota a perspectiva compartilhada de filmagem, uma vez que o direcionamento desta produção prioriza a voz de um dos interlocutores da experiência etnográfica: a de Patrick, carrinheiro há mais de vinte anos que, junto com sua companheira Silvana, residem em uma construção abandonada em Curitiba. Ao fazer uma leitura rápida e sagaz dos estudantes nesse contexto de negociações (sempre presente na alteridade), Patrick os percebe como agentes políticos fundamentais para concretizar o intento de reformar seu carrinho de coleta, instrumento necessário para sua atividade. Neste sentido, ele insiste para que o grupo grave e envie um vídeo com seu depoimento para um programa televisivo, de modo a intermediar sua participação em uma campanha beneficente. Com sucesso, a equipe de reportagem do programa vai ao prédio abandonado para tornar pública a situação desses moradores. A narrativa do filme contempla todo o processo mentalizado por Patrick: desde o período de idealização do pedido até seu desfecho, captando, respectivamente, sua expectativa sobre o trabalho dos estudantes em campo e a sua reação a partir dos resultados obtidos por este".

360

comentário

UM FILME PRA SE FALAR

Carlos Fausto

Professor de Antropologia

PPGAS-Museu Nacional

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O que faz de um filme “feito pra faculdade” sobre um carrinheiro vivendo em um prédio abandonado em Curitiba, um filme notável? Esta é a pergunta que me fiz ao assistir “Fala de Mim”. Certamente, não é a sua perfeição técnica. “Fala de mim” é um filme sujo – no bom sentido da palavra. A câmera é irriquieta, varre a cena, procura, se perde, retorna; as imagens são cheias de ruído, pixeladas, de foco incerto; os enquadramentos são bizarros, as cabeças são cortadas, o torso e as mãos ocupam o primeiro plano do quadro. Nem sempre isso parece ser de propósito – em parte creio que é amorismo mesmo – mas funciona e funciona bem. Afinal, o mundo de Wanderlô Patrick de Souza Rodrigues, de sua mulher e de seu cão é assim mesmo – um mundo desprovido e excessivo, generoso e mesquinho, inquieto e servil. Wanderlô, como ele mesmo se define, “é um carrinheiro [... que] tava num prédio abandonado, invadiu, tem uma casinha dele, a casinha dele é elegante, tem tudo dentro, tem forno de microondas, tem bujão de gás, tem geladeira, tem o que comer, tem um cachorro, anda sempre com um dinheirinho no bolso”.

Wanderlô é um dos principais motivos de o filme ter uma pegada própria. Em 15 segundos, ele já está dirigindo a cena. Mariana – também personagem, também diretora – vacila ao explicar ao carrinheiro sobre o que o filme é (“sobre... se quiser, se não quiser a gente não...”), mas Wanderlô não vacila: o filme é sobre ele e sobre a sua necessidade de conseguir um carrinho novo por meio de um programa de TV, comandado por um deputado radialista. A partir daí, a sua fala afirmativa e articulada passa a dominar a paisagem auditiva enquanto a câmera varre a sua “casinha elegante”. A trama se define neste instante, quando o mundo de Wanderlô se cruza com o mundo da TV por intermédio do dispositivo “filme”.

Se Wanderlô é um achado, ele não é o único. A presença de Mariana dá uma textura dialógica particular à fita. Deslizando entre a condição de entrevistadora e de personagem, ela vai tecendo a trama do filme e sendo tecida por ela. O contraponto de Wanderlô é a sua mulher, desgrenhada e servil, a quem, à certa altura, a equipe oferece a câmera, gerando uma nova dinâmica. A cena adiciona mais um nexos relacional, forjado, como todos os demais, por meio de um aparato técnico: a própria câmera. Talvez seja este o ingrediente fundamental que faz de “Fala de Mim” um ótimo filme: em cena vão se construindo relações nas quais jamais sabemos quem dirige e quem é dirigido. As interações tem sempre um grau de incerteza e estranheza, uma indecidibilidade que não permite juízos de valor. “Fala de Mim” é um experimento em uma zona de risco, uma exposição à relação e, por isso só, é profundamente etnográfico.

NARRADORES URBANOS: ANTONIO A. ARANTES

Marize Schons

Graduanda em Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Bolsista FAPERGS

Cornelia Eckert

Professora de Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Ana Luiza Carvalho da Rocha

Professora de Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



Clique na imagem para assistir ao vídeo

O antropólogo Antonio Augusto Arantes apresenta sua trajetória intelectual e suas contribuições aos estudos sobre políticas públicas e patrimônio cultural em contextos urbanos. Seu relato trata dos fluxos das transformações citadinas relacionadas às paisagens paulistanas e aos aspectos políticos da produção social e cultural do seu patrimônio histórico.

comentário

NARRANDO PAISAGENS PAULISTANAS E PATRIMÔNIOS

Izabela Tamaso

Professora

Universidade Federal de Goiás

Programas de Antropologia Social e de Performances Culturais

363

Caminhando com antropólogo Antonio Augusto Arantes pela cidade de São Paulo ou detendo-se a ouvi-lo em sua morada, as autoras do vídeo “*Narradores Urbanos – Antonio A. Arantes*”, Cornélia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha, descortinam parte da trajetória da vida acadêmica, pública e política deste intelectual, de enorme relevância para os estudos sobre cultura popular, patrimônios culturais e espaço público.

O movimento frenético e os ruídos das ruas da cidade de São Paulo são equilibrados pela narrativa de Arantes que, com serenidade admirável, apresenta-nos a relação possível entre política, responsabilidade social e antropologia.

As fases da vida deste narrador urbano são lembradas e narradas por ele a partir das memórias dos lugares e das paisagens paulistanas. A suavidade da

voz, por vezes em off, é acompanhada ora por fotos de uma São Paulo da década de 50 e 60, extraídas das próprias obras do narrador, ora pela São Paulo contemporânea. Desde a infância - transitando por entre os bairros de Higienópolis e Centro da cidade -, passando pelas manifestações políticas das décadas de 60 e 70, e pelo início dos trabalhos na UNICAMP, o vídeo desvela um pouco da vida pública deste antropólogo, que tem o mérito de ter fundado os estudos dos patrimônios culturais no Brasil e de ter obtido êxito na relação entre as reflexões antropológicas e a ação política, entre a teoria e a prática; entre o gabinete e o campo.

O vídeo apresenta ainda suas opções teóricas, suas escolhas institucionais e seus temas de pesquisa: migração no litoral de São Paulo e cultura popular nordestina, ambos do momento inicial de suas investigações, precedendo os temas relativos aos espaços urbanos, paisagens e lugares públicos e patrimônios culturais.

A edição de *Narradores Urbanos* – Antonio A. Arantes, é um convite tanto para nos debruçarmos sobre a obra deste antropólogo, cujo alcance está para muito além das fronteiras nacionais, quanto para avançarmos em investigações relativas aos temas por ele analisados. Além do mais, é um deleite passear pela São Paulo antiga e contemporânea a partir do olhar de Cornélia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha!

SABERES E SABORES DA COLÔNIA

schmier de melancia de porco

Maurício Schneider

Mestrando em Antropologia
Universidade Federal de Pelotas
Bolsista CAPES



Clique na imagem para assistir ao vídeo

O presente vídeo apresenta o processo de produção da *schmier* (doce de frutas em pasta, assemelhado à geleia) feita com melancia de porco, variedade bastante comum no sul do Rio Grande do Sul, própria para a produção de doce. Trata-se de uma família de colonos pomeranos que vive em uma localidade rural do município de São Lourenço do Sul. Em sua pequena propriedade, a família trabalha com agricultura de base ecológica e semanalmente vende sua produção na feira, que se realiza no centro da cidade. Desde a produção agrícola até a preparação dos alimentos que consomem, todo o trabalho é realizado pela família, observando regras internas que classificam as atividades referentes aos mais novos e aos mais velhos, a homens e a mulheres. A partir da observação das noções e práticas referentes à alimentação, procura-se acessar modos de vida. O vídeo integra o conjunto de materiais imagéticos referentes à agenda de pesquisa Saberes e Sabores da Colônia, produzido em parceria pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação e Cultura (GEPAC) e pelo Laboratório de Estudos, Pesquisas e Produção em Antropologia da Imagem e do Som (LEPPAIS), vinculados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas.

366

comentários

SABERES E SABORES DA COLÔNIA – SCHMIER DE MELANCIA DE PORCO

Maria Catarina Chitolina Zanini

Professora

Universidade Federal de Santa Maria

O vídeo *Saberes e Sabores da Colônia – Schmier de melancia de porco*, produzido por Maurício Scheineder e a equipe do projeto *Saberes e Sabores da Colônia* (coordenado pela Profa. Renata Menasche - UFPEL) é uma investida visual primorosa para melhor se conhecer o cotidiano de vida e trabalho de camponeses pomeranos na Serra dos Tapes-RS. Produzido entre os anos de 2011 e 2013, é um documento sobre a arte de fazer schmier e também a arte de fazer uma boa etnografia. Mauricio, enquanto observa e pergunta sobre o processo de feitura da schmier, aborda casamento, preconceito, pertencimento étnico e outras questões. Trata-se de um primor ouvi-lo perguntar sobre vida e comida ao mesmo tempo. Um elemento importante observado neste vídeo e que ressalta a riqueza do mundo camponês e a divisão do trabalho por gênero que nele ocorre, é que em épocas de aproveitamento de alimentos que necessitem do trabalho coletivo urgente, toda a família colabora e divide tarefas, tanto homens como mulheres, não havendo estranhamentos. Observa-se também um domínio sobre a arte de fazer tanto entre homens como entre mulheres e uma percepção acerca do que pode ser alterado nas receitas. Neste aspecto, tem-se uma ciência do concreto filmada e observada em execução. Um primor mesmo. Há uma possibilidade de variações no tema comum que é a schmier e seu preparo também, registrada nas falas e imagens. Pode-se introduzir figo congelado, suco de limão, de laranja, melado, entre outros ingredientes disponíveis. Um detalhe importante é que os entrevistados, por vezes, falam pomerano entre eles, não se importando que o entrevistador não os entenda. Neste aspecto, estes camponeses se mostram, sem sombra de dúvidas, sujeitos e atores da situação da entrevista.

