

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 22, número 1
Junho de 2020

ILHA – Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina.



Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Prof. Dr. Ubaldo Cesar Balthazar

Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Profa. Dra. Miriam Furtado Hartung

Coordenadora do PPGAS: Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Coordenação Editorial Viviane Vedana

Editora Viviane Vedana

Conselho Editorial Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Bruno Mafrá Ney Reinhardt, Carmen Sílvia Rial, Edviges Marta Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Martina Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Ilka Boaventura Leite, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, José Antonio Kelly Luciani, Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino, María Eugenia Domínguez, Maria Regina Lisboa, Márnio Teixeira-Pinto, Miriam Hartung, Miriam Pillar Grossi, Oscar Calavia Saez, Rafael José de Menezes Bastos, Rafael Victorino Devos, Scott Correll Head, Sônia Weidner Maluf, Theophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana.

Conselho Consultivo BozidarJezek, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando GiobalinaBrumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Marc-Henri Piault, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, França; SoheilaShashahani, ShahidBeheshtiUniversity, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra

Projeto gráfico e Diagramação Annye Cristiny Tessaro

Revisão de Português e normalização da ABNT Patricia Regina da Costa

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 22, número 1, 2020.
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2020 – 244 pp.

ISSNe 2175-8034

1. Antropologia 2. Periódico 1. Universidade Federal de Santa Catarina

Solicita-se permuta/Exchange desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH
Universidade Federal de Santa Catarina
Campus Universitário – Trindade
88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil
Fone/fax: (48) 3721-9714
E-mail: ilha.revista@gmail.com sítio: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

Todos os direitos reservados. Nenhum extrato desta revista poderá ser reproduzido, armazenado ou transmitido sob qualquer forma ou meio, eletrônico, mecânico, por fotocópia, por gravação ou outro, sem a autorização por escrito da comissão editorial.

Editorial

Prezados leitores,

Em meio à grande comoção nacional e internacional provocada pela pandemia do Coronavírus, o que levou a políticas de distanciamento social e isolamento em várias cidades do país, encaminhamos a publicação de mais um número da *Ilha – Revista de Antropologia*. É um momento difícil para toda a população brasileira que se vê preocupada com uma doença sobre a qual ainda não se sabe o suficiente – e, portanto, temos poucos meios de tratamento e de cuidados – e também com a continuidade de suas condições materiais de existência: como resolver a questão do trabalho e do sustento em tempos de isolamento social. Sabemos que o Brasil conta com um número elevado e crescente de trabalhadores informais. Segundo dados do IBGE, em 2019, 41% dos trabalhadores no Brasil estavam em situação de informalidade. Isso significa que essa parcela da população não tem garantias de continuidade no emprego, nem de direitos relacionados a acidentes de trabalho, doenças, entre outros problemas. Em tempos de isolamento, em que muitas das atividades de comércio e de produção precisam ser interrompidas para que o vírus não se espalhe, esses trabalhadores acabam desprotegidos, sem salário e sem apoio dos órgãos de governo. Ao mesmo tempo, o crescente corte de recursos para a saúde pública e o SUS que são realidade no Brasil desde pelo menos 2017 impactam ainda mais gravemente essa condição, pois sabe-se que dificilmente teremos atendimento adequado para todos que necessitarem de cuidados. No mesmo caminho, as populações indígenas do país sofrem com a falta de informação adequada e com a ausência de cuidados específicos para suas necessidades, incluindo nesse quadro o cuidado com seus mortos.

Enquanto o Governo Federal não adota medidas unificadas, ao mesmo tempo defendendo e relativizando o isolamento social e a gravidade da situação da saúde, inúmeras redes de ajuda se formam nas cidades do Brasil. Aproveitado a tecnologia das redes sociais,

mulheres organizam grupos de ajuda para outras mulheres que ficaram sem seus salários e que não conseguem pagar suas contas ou comprar comida. Quem pode ajudar paga a conta da outra, compra o rancho da semana, oferece serviços gratuitamente. Coletivos de psicólogos se propõem a atender, de forma *on-line* e gratuita, pessoas que estão passando por dificuldades emocionais no período de isolamento. Redes de produtores rurais se organizam para fornecer alimentos orgânicos a baixo custo, com entregas nas casas em diversas cidades do país, e se articulam nessa empreitada, partindo de um princípio de confiança entre quem vende e quem compra. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), por sua vez, encampa a maior rede de doações em todo o país, fornecendo toneladas de alimentos para as populações pobres das periferias. Comunidades das favelas de São Paulo e do Rio de Janeiro organizam suas formas próprias de cuidado, identificando possíveis doentes e construindo estratégias de isolamento que sejam coerentes com a realidade das formas de vida dos locais que habitam. As universidades e os institutos de pesquisa trabalham incansavelmente para produzir, tanto materiais de proteção individual para os profissionais da saúde quanto pesquisas para auxiliar nas formas de tratamento da doença. Os profissionais da saúde certamente vivem atualmente o pior momento de suas vidas profissionais, haja vista os inúmeros relatos que pipocam nos jornais e nas redes sociais sobre seu cotidiano árduo e perigoso. Muitos morreram por causa dessa doença.

Diante desse contexto incerto e difícil, seguimos produzindo e divulgando pesquisas científicas, contribuindo para a compreensão da complexidade que as formas de vida adotam ao longo do tempo, em diferentes lugares, na certeza de que as ciências sociais e a antropologia continuem a contribuir com a reflexão sobre os contextos de crise como este que estamos vivendo, mas também sobre diversas outras situações e contextos. Os artigos que compõem este número da revista não tratam sobre Coronavírus, já que foram submetidos à revista muito antes dessa pandemia se instalar. Ainda assim, os aportes aqui publicados auxiliam de forma significativa para pensarmos as formas de vida dos povos ameríndios, suas especificidades e suas reivindicações

de direitos; as populações ribeirinhas e suas narrativas sobre a vida, seus saberes sobre o ambiente; a estética da existência das populações afro-brasileiras, sua relação com as religiões de matriz africana; a memória da escravidão que se tenta invisibilizar, mas que emerge nas construções e nos patrimônios materiais; as maneiras de lidar com as doenças, o riso como forma de lidar com o sofrimento; os movimentos sociais e suas potências de resistir e de propor novos mundos.

Todos esses textos são parte do processo cumulativo das ciências sociais e da antropologia, que nos permitem conhecer de forma profunda a diversidade cultural e social do Brasil, e, com isso, tratar de melhor forma esses tempos de crise como o que vivemos hoje, com essa pandemia. Mais uma vez, a pesquisa etnográfica, como fica evidente nos textos deste volume, tem exercido um papel fundamental em promover debates qualificados sobre os fenômenos sociais.

Neste número, também apresentamos a tradução de um texto de Brackette Williams, da Universidade do Arizona, que descreve e contrasta narrativas sobre rebeliões de escravos em Berbice, na Guiana. Este número fecha com a resenha de *Extraordinary Conditions: culture and experience in mental illness*, de Janis H. Jenkins.

A *Ilha – Revista de Antropologia* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC é uma publicação semestral do PPGAS/UFSC que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuem para o debate contemporâneo no campo da antropologia. Temos seguido nosso compromisso de divulgação da pesquisa científica no âmbito da antropologia, primando pela seriedade e pelo rigor na produção desse conhecimento. A *Revista Ilha*, seguindo a tendência contemporânea, passou a ser publicada exclusivamente *on-line*, sendo esta uma forma mais ágil e sustentável para a ampla divulgação de nossa produção.

Desejamos a tod@s saúde e boas leituras.

Viviane Vedana
Editora-Chefe

SUMÁRIO

ARTIGOS

- “Quem Nunca Teve Origem Não Volta”: o direito da autodeclaração e seus impasses no acesso às vagas para indígenas no Ensino Superior 07 ANA CAROLINE AMORIM OLIVEIRA
- A Poesia que a Água Sonha 41 ROBERTO LIMA
- O Povo da Rua*: caminhos de uma estética da existência (da) na Religião Afro-brasileira 75 JOÃO DANIEL DORNELES RAMOS
- La Gruta: narrativas, resignificación y materialidades sobre la esclavitud en Pelotas (Brasil) 107 ELIS MEZA LINO JOSÉ ZABALA
- Narrativa, Sofrimento e Riso: algumas reflexões suscitadas por uma experiência etnográfica 128 AMANDA SILVA RODRIGUES
- Movimentos Sociais: o desafio de mobilizar, propor e afirmar 154 CLAUDIA REGINA BONALUME

TRADUÇÃO

- Fantasmas Holandeses e o Mistério da História: ritual e interpretações de colonizados e colonizadores sobre a rebelião de escravos de Berbice de 1763 187 BRACKETTE F. WILLIAMS MARCELO MOURA MELLO VICTOR MIGUEL CASTILLO DE MACEDO

RESENHAS

- JENKINS, Janis H. Extraordinary conditions: culture and experience in mental illness. 234 FERNANDO JOSÉ CIELLO

“Quem Nunca Teve Origem Não Volta”: o direito da autodeclaração e seus impasses no acesso às vagas para indígenas no Ensino Superior*

“Who Never Originated Never Comes Back”: the right of self-declaration and its impasses in accessing places for indigenous people in higher education

Ana Caroline Amorim Oliveira¹

¹Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil

* O presente artigo é uma parte da tese intitulada “A Caneta é nossa Borduna”: um estudo etnográfico sobre as experiências indígenas Tenetehara/Guaajajara no ensino superior no Maranhão defendida em 2018. Agradeço pelas considerações dos pareceristas sobre o presente artigo.

Resumo

O objetivo deste artigo consiste em refletir sobre a autodeclaração como critério para a ocupação de vagas pelos povos indígenas no ensino superior público e os debates que tal critério gera acerca da indianidade. O critério de autodeclaração, presente na Lei de Cotas 12.711/2012, produziu um debate acerca da indianidade para as instituições universitárias que se veem diante do imperativo de ter que lidar com a indianidade nas suas burocracias produzindo, por consequência, um inflacionamento da identidade indígena sem levar em consideração os critérios nativos de pertencimento às comunidades. O contexto da reflexão é o processo de construção de comissões para garantir as vagas para indígenas na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) sob pressão das lideranças indígenas, em especial, do povo Tenetehara/Guajajara. Nesse embate, entre os tenetehara e a burocracia estatal, o idioma da guerra reaparece refletindo a resistência dos ameríndios em relação à tentativa constante de desindianização por parte do Estado.

Palavras-chave: Lei de Cotas. Autodeclaração. Povos Ameríndios. Tenetehara/Guajajara.

Abstract

The purpose of this article is to reflect on self-declaration as a criterion for the occupation of vacancies by indigenous peoples in public higher education and the debates that such criterion generates about indianness. The self-declaration criterion, present in Quota Law 12.711/2012, has produced a debate about indianness for university institutions that face the imperative of having to deal with indianity in their bureaucracies, thus producing an inflation of indigenous identity without regard to the native criteria of community membership. The context of the reflection is the process of building commissions to guarantee vacancies for indigenous people at the Federal University of Maranhão (UFMA) under pressure from indigenous leaders, especially the Tenetehara/Guajajara people. In this clash, between the tenetehara and the state bureaucracy, the language of war reappears reflecting the resistance of the amerindians to the state's constant attempt to "desindianização".

Keywords: Quota Law. Self Declaration. Amerindian Peoples. Tenetehara/Guajajara.

I Introdução

O objetivo do presente artigo é realizar uma reflexão sobre a utilização da autodeclaração como critério para a ocupação de vagas pelos povos indígenas no ensino superior público e sobre os debates que tal critério gera acerca da indianidade.

Tal debate foi produzido em virtude das instituições universitárias que se veem diante do imperativo de ter que lidar com a indianidade e suas diferenças potenciais nas suas burocracias. Produzindo, em alguns casos, um inflacionamento da identidade indígena não considerando os critérios das próprias comunidades. A autodeclaração é compreendida como um direito conquistado pelos povos tradicionais por garantir o direito do próprio grupo ou membro do grupo de se autoidentificar, não passando pela mediação de nenhum órgão ou país interferindo no pertencimento identitário nativo.

Entretanto, ao se tornar um critério legal dentro de uma política de ação afirmativa para os indígenas, isto é, de fora para dentro, surgem outros questionamentos: quais as consequências desse critério para os povos indígenas, em particular, os tenetehara/guajajara? Quais as consequências identitárias para os povos que passaram por processos de massacres e extermínios e que agora devem demonstrar ao Estado uma continuidade da existência de suas coletividades? Como os diferentes povos indígenas estão articulando tal critério de autodeclaração para poder acessar a universidade? Enfim, ao supostamente reconhecer o critério legal reivindicado pelos movimentos indígenas da autoidentificação se está, de outro modo, também esvaziando as ideias nativas de indianidade dentro da lógica burocrática?

Toma-se como campo empírico a criação das comissões para regulamentar a entrada nas vagas para indígenas que ocorreu na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), no período de 2017-2018, sob demanda das lideranças indígenas, em especial do povo tenetehara/guajajara¹ para que seus filhos, netos e sobrinhos entrassem na universidade.

Na primeira parte do artigo apresenta-se a discussão sobre o critério de autodeclaração como uma conquista dos povos indígenas. Em seguida, realiza-se um etnografia de evento (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) sobre a construção das comissões na UFMA para a criação de critérios para as vagas para índios apresentando a compreensão dos índios tenetehara acerca da autodeclaração. E, por fim, apresenta-se as breves considerações finais.

2 Da Conquista do Direito à Autodeclaração Identitária

A autodeclaração identitária é um reconhecimento de um direito dos povos indígenas de se autorreconhecerem e de serem reconhecidos como coletividades específicas possuidoras de direitos coletivos. Tal noção é afirmada e garantida pela primeira vez no Brasil com a Constituição Federal de 1988 (CF-88), que traz uma mudança de paradigmas nas políticas indigenistas brasileiras até então vigentes: de um paradigma da transitoriedade dos ameríndios para um paradigma da permanência/continuidade das comunidades nativas (VIVEIROS DE CASTRO, 2005).

Como consequência, ocorre uma mudança de nomenclatura: em lugar de índio, aparece comunidade de direitos individuais e de direitos coletivos. Viveiros de Castro (2005) destaca que a CF-88 interrompe, tanto jurídica quanto ideologicamente, um projeto secular de desindianização ao anunciar que ele não havia se completado e que nunca se completaria ao reconhecer a organização social, os costumes, as línguas, as crenças e as tradições dos povos nativos.

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.

Na Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT, 2011), da qual o Brasil é um país signatário, usa-se o termo “autoidentificação”, que é considerado critério fundamental para a definição dos grupos e de seus membros para a aplicação da própria convenção.

Carneiro da Cunha (2012a) afirma que os novos instrumentos internacionais, como a Convenção n. 169 da OIT e a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), baseiam-se em uma revisão que aconteceu nos anos de 1970 e 1980 sobre as noções que guiavam o Ocidente como progresso, desenvolvimento, integração e discriminação ou racismo. Essa revisão ocorreu no contexto do pós-guerra em um momento em que a confiança naquelas noções estava abalada.

Outras categorias surgem direcionando um novo enfoque como etnodesenvolvimento, direito à diferença, valor da diversidade cultural e, dentro disso, a autoidentificação dos povos nativos nos documentos internacionais. A autora em sua análise ainda destaca que tais termos e noções suscitaram muitos dilemas, considerados por vários países como ameaças à soberania dos Estados-nação, em especial, o Brasil.

Diante disso, a própria Convenção n. 169 dissipa tal possibilidade ao afirmar que a noção de povos não interfere nos sentidos do direito internacional. Carneiro da Cunha (2012a) identifica essa ambivalência presente na Convenção n. 169 pois, ao mesmo tempo em que reconhece a autoidentificação dos povos por um lado, ele a deslegitima por outro. A autora chama de uma vulgarização do termo “povos” nos documentos internacionais. A vulgarização do termo se estende à ideia de autoidentificação dos povos nativos e, portanto, do reconhecimento de sua autonomia.

As políticas de ação afirmativa no Brasil passam a utilizar a autodeclaração identitária referente à cor/raça ou etnia/povo para acesso à universidade a partir da lei de cotas, Lei n. 12.711/2012². O que tem gerado muito embate em torno das ações afirmativas não é a autodeclaração em si, mas a entrada de pessoas não indígenas, utilizando-se da autodeclaração, e as respostas dadas pelos povos indígenas, em particular os tenetehara/guajajara, e a criação de critérios para “comprovação” da indianidade.

Retoma-se a questão *quem é índio no Brasil?* que de tempos em tempos (re)aparece. A autodeclaração da indianidade inverte a questão de séculos atrás: da perda da indianidade para a explosão da indianidade; do deixar de ser índio para se tornar índio como destaca Viveiros de Castro (2005, p. 1-12):

Só que agora não é mais porque tem muito índio que ‘não é mais índio’, mas porque tem muito branco que ‘nunca foi índio’ querendo ‘virar índio’. Quando seria melhor dizer: tem muito branco, que nunca foi *muito* branco porque já foi índio, querendo virar índio *de novo*.

O critério de autodeclaração para ter acesso às vagas para índios produziu um debate sobre a indianidade para as instituições universitárias que se veem tendo que lidar com a indianidade nas suas burocracias. Vários são os casos de *fraude* de não índio se dizendo índio para entrar na universidade, e conseguindo entrar. Na Universidade de Brasília (UNB), estudantes que não eram índios conseguiram entrar nas vagas para indígenas por meio da identificação pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) junto ao MEC e pelas comunidades indígenas. Após um processo interno, os supostos *indígenas* foram afastados (SOUSA, 2009).³

Outra situação também presente e identificada nas universidades é a de não índios que possuem um documento de identificação da FUNAI, o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI). Como alertam os Guarani, na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), exigiram que não pedissem apenas o documento da FUNAI, mas que acrescentassem outros critérios como autodeclaração que o pai e mãe fossem indígenas, que o candidato morasse na aldeia, entre outros (CORDEIRO, 2008).

Na Universidade Federal do Pará (UFPA), o programa de reserva de vagas para povos indígenas solicita um comprovante de pertencimento da comunidade indígena emitido por autoridades políticas indígenas, caciques ou presidentes de associações indígenas que o candidato se declara pertencente (BELTRÃO; CUNHA, 2011, p. 29).

Mas como no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é (VIVEIROS DE CASTRO, 2005), como o “virar índio” pode trazer

questionamentos acerca dos critérios de indianidade das comunidades indígenas que, devendo se adequar à linguagem e à formatação burocrática, produz como consequência uma inflacionamento por um lado e um esvaziamento da indianidade nativa por outro? Ou se estaria diante de um processo de inversão da cultura (SAHLINS, 1997b) em que os próprios nativos estão distorcendo a noção de indianidade para poder acessar a universidade com o objetivo de poder *reexistir*? O existir imbricado no sentido de resistir. É um ato de resistência dos ameríndios num país em que a presença indígena foi alvo de vários ataques de diferentes ordem para que deixasse de existir, seja fisicamente, seja simbolicamente ou ontologicamente.

Um exemplo de reexistência secular a uma guerra feroz contra eles para desexisti-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os “cidadãos civilizados”, isto é, brasileiros pobres, sem terra, sem meios de subsistência próprios, forçados a vender seus braços- seus corpos-para enriquecer os pretensos novos donos da terra. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 192)

2.1 Autodeclaração, Idioma da Guerra e o Acesso à Universidade

Na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), várias denúncias sobre a ocupação de vagas destinadas a indígenas por não indígenas já aconteciam desde o início das ações afirmativas em 2007⁴. As lideranças indígenas realizaram diversas denúncias na universidade, na FUNAI e no Ministério Público Federal (MPF).

Em conversas com uma das minhas principais interlocutoras na pesquisa de doutorado, Maria Judite Guajajara, uma jovem tenetehara/guajajara, ela descreve as dificuldades que teve ao entrar na universidade. O primeiro curso que fez foi Comunicação Social – Jornalismo no Campus de Imperatriz da UFMA. Depois, fez o vestibular para Direito em Imperatriz, mas não conseguiu entrar pelas cotas em razão de uma outra pessoa não indígena que *pegou* a vaga indígena. Maria conta que a vaga das cotas indígenas para o curso de Direito foi

preenchida por uma jovem não indígena, filha de um fazendeiro anti-indígena, da região de Amarante – MA. Ela, então, tentou para o curso de Direito no Campus da capital no ano seguinte conseguindo entrar.

Maria comparou a entrada na universidade na sua época – em que se solicitava o RANI para poder fazer a matrícula e se fazia uma entrevista – com a entrada, após a Lei de Cotas em 2012, que ela considera frágil. Já que se restringe à autodeclaração feita pelo próprio candidato sem comprovação.

Quando ela veio fazer sua matrícula havia esquecido na aldeia o documento e teve dificuldades em “provar” que era *indígena*, mesmo tendo o sobrenome Guajajara em sua identidade. Ainda assim, pondera Maria, apesar da situação delicada, havia um certo controle do Estado, que ela destaca ser positivo. Com a Lei de Cotas, sem a necessidade comprovatória da autodeclaração, qualquer pessoa pode, sem maiores problemas, entrar nas vagas indígenas, sem uma fiscalização por parte da universidade, da FUNAI ou de acompanhamento dos movimentos indígenas.

Maria aponta uma grande liderança do seu povo, José Arão Marizé Guajajara, da T.I. Bacurizinho, localizada no município de Grajaú – MA, que se preocupa com a questão do ensino superior indígena. Ele propôs (quando ainda era estudante de graduação da UFMA⁵) que os alunos indígenas se organizassem para uma mobilização na universidade em relação às ações afirmativas para os índios. Entretanto, até então, essa mobilização dos estudantes ainda não ocorreu. A luta de José pelas vagas nas universidades ganhou mais força pelo fato de uma de suas filhas não ter conseguido entrar na universidade pelas cotas, pois essas vagas foram ocupadas por não indígenas. Desde então, ele passou a se mobilizar em torno dessa questão.

José fez várias denúncias sobre as ações afirmativas para índios na universidade. Em uma delas, foi ao jornal maranhense, *Jornal Pequeno*, expor a entrada de *intrusos* nas vagas para índios na UFMA. José também entrou com recurso no Ministério Público Federal denunciando violações no processo de cotas. A universidade respondeu ao jornal dizendo estar seguindo a determinação do Ministério da Educação sobre o procedimento da inscrição para o sistema de cotas, que é a autodeclaração.

José pretende saber quem são esses índios que estão entrando, saber de onde eles vêm, qual sua origem:

*Quer dizer, quem quiser ser índio que seja. Agora desde que ele conte para nós as origens dele, se a bisavó dele pelo menos passou em nossa região no Maranhão [...] mas também tem muita fraude de documento da Funai gente se passando por indígena, e agora querendo aparecer para ter acesso aos programas do governo. [...] O índio pode viver 100 anos em São Luís mas ele volta para sua aldeia de origem. **Agora quem nunca teve origem não volta.** (José Guajajara, conversa informal, julho de 2016, grifo meu)*

Os indígenas podem sair, andarem por onde quiserem, mas possuem uma origem para voltar. Mas se eles não têm origem, não há para onde voltar. Ao ter origem, o indígena se garante, esse se garantir se estabelece pelos próprios parentes. Como aponta José Guajajara “quem quiser ser índio que seja, desde que conte para nós as origens dele”.

Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas são evidentemente importantes, pois é bobagem imaginar que se pode definir “índio” na base do preguiçoso princípio sub-relativista segundo o qual “índio é qualquer um que achar que é”. Não é qualquer um; e não basta achar ou dizer; só é índio, como eu disse, quem se garante. (Por outro lado, são sim parentes dos índios aqueles que os índios acharem que são seus parentes e ponto final, pois só os índios podem garantir isso). (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 16)

Para os índios afirmarem essa parentalidade e garantir a indianidade, há uma relação direta com uma memória, um parentesco, um território, uma origem e uma volta que estão entrelaçados. João Pacheco de Oliveira (1998) em sua reflexão sobre os índios do Nordeste, a partir da noção de índios misturados, identifica em seus discursos uma referência ao território e à memória. O autor, para retratar, imagética e poeticamente, esses discursos cria uma figura poética “a viagem da volta” a partir dos versos de Torquato Neto.

O que a figura poética sugere é uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes

mágicos se unem e identificam com a própria terra, passado a integrar um destino comum. (OLIVEIRA, 1998, p. 64)

Além do jornal e do Ministério Público, José denunciou em todos os ambientes e espaços em que ele frequentava o que estava ocorrendo na universidade federal. Na reunião da Comissão Estadual de Articulação de Políticas Públicas para os Povos Indígenas (COEPI)⁶, os técnicos das secretarias de estado que estavam presentes na reunião começaram a falar sobre o levantamento que o governo estava fazendo sobre a população indígena e o atendimento das políticas de educação e saúde.

Os representantes das secretarias, ao apresentarem um levantamento quantitativo da população indígena nos municípios maranhenses, informaram que 107 municípios maranhenses possuem pessoas autodeclaradas indígenas – entretanto, sem maiores discriminações como povo ou língua. A técnica citou o exemplo do município de Araiões que possui 65 índios e 12 famílias indígenas.

Nesse momento, a liderança José Guajajara questionou a existência de índios naquela região e a relacionou com as políticas de ações afirmativas nas universidades públicas:

Isso tá acontecendo demais. Estamos com prejuízos aí. Na Universidade Federal do Maranhão estão com 90% das vagas sendo ocupada por não índio. [...] Enquanto isso, nossos parentes estão passando dificuldade, penando aqui para conseguir uma vaga, para ser um médico, um advogado, um dentista, um ensino superior da vida [...] é porque lá os bonito, os filhos de rico estão ocupando essas vagas. A gente não admite mais esse tipo de situação. [...] Agora me aparecem esses em Araiões, que eu não sei nem aonde fica, e depois vão aparecer em outros lugares, com certeza [...] Faço um pedido verbal aqui, eu quero a lista desses municípios com o nome dessas famílias que eu faço questão de fazer essa verificação in loco. (Fala pública, Reunião COEPI, julho de 2016)

José colocou essa questão, a da fiscalização e averiguação da comprovação da indianidade dos alunos, como uma tarefa da comissão. A liderança entende a questão como uma bandeira de luta do movimento indígena:

Essa é uma tarefa da comissão também, para a gente verificar como indígenas e também acionar a polícia federal para ver aonde está o erro desse negócio. Eu não vou me conformar enquanto não tiver um resultado

para nós; a Funai também deve fazer parte desse processo, já chega do nosso nome ser envolvido em falcatruas, chegou ao fim. Se a comissão tiver que ter moralidade para algumas coisas que seja com esse procedimento. E essa é também uma bandeira de luta porque tá tudo errado. [...] passa mesmo essa lista para nós porque se for parente que venha somar com a gente se não for [...] (José Guajajara, fala pública, julho de 2016).

José aponta que os índios não devem mais permitir que seus nomes sejam envolvidos em falcatruas, ou que se fortaleça uma visão negativa acerca dos povos indígenas, pois sua indianidade está sendo manipulada por *karaiw* (não índios). Importante destacar que é a própria liderança que quer ir ver se tais pessoas que se identificam como indígenas são “parentes”. Só é índio quem se garante. O se garantir se dá pelos pares em coletividade, pois, se forem parentes, vão somar na luta. Essa luta que se trava principalmente contra o Aparelho de Captura do Estado-nação. Uma guerra que não cessa (VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

Outro momento em que José aciona o idioma da guerra é quando se refere ao acesso à universidade pelos índios como uma bandeira de luta a ser travada pelo movimento indígena. No evento promovido pela Licenciatura Intercultural da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), em janeiro de 2018, estiveram principalmente os indígenas professores que cursam a licenciatura, a FUNAI, o Centro Indigenista Missionário, o Movimento dos Sem Terra (MST), o Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM), os professores da UEMA e os professores da UFMA e do Museu Nacional(UFRJ).

*[...] Sai na imprensa, sai nos jornais, sai na Globo. Se destaca o estudante que foi melhor no Enem e a gente observa que a **porta de libertação do nosso povo é, exatamente, é a educação**. A gente precisa utilizar essa **bandeira**. Mas como é que eu vou garantir para o meu povo se eu tenho um parente que tem necessidade de fazer medicina, direito, outros cursos – e isso tem garantido na própria instituição como no caso da Universidade Federal do Maranhão, que tem sido conivente aceitando pessoas declaradamente não indígenas a ocupar vagas de indígenas na universidade federal como tem acontecido ultimamente. Então, precisa a gente ter isso como uma **bandeira de luta**. **Porque senão aquele parente, mesmo que ele faça uma nota boa na prova do Enem, ele vai continuar sendo puxado** [...] porque lá está o filho do empresário, lá está o filho de um médico, o filho de um rico ocupando*

essa vaga que poderia ser a vaga de medicina de um Canela, de um Guajajara, de um Krĩkati, um Gavião, para outros, para todo mundo. Mas infelizmente [...] nós estamos sendo prejudicados pela, por essa falta de sensibilidade e de vontade de decisão do reitor da Universidade Federal do Maranhão e nosso povo indígena está sendo prejudicado [...]. (José Guajajara, fala pública, janeiro 2018, grifos meus)

José fala para os *parentes* indígenas que a educação é a bandeira de luta, a porta de libertação do povo Tenetehara. Libertação em relação aos não indígenas. Uma bandeira de luta dos povos indígenas. O idioma da guerra é acionado na fala da liderança indígena. Uma guerra, pois os seus filhos e os seus parentes estão perdendo vaga, espaço e possibilidades de entrar no mundo da universidade. E porque querem entrar na universidade? Os índios não são vistos e reconhecidos em suas conquistas no mundo dos não indígenas. Os tenetehara querem mostrar aos *karaiw* (não índios) que eles podem estar cursando a universidade, que eles são capazes tanto quanto os brancos.

Diante da pressão indígena, em julho de 2017, a UFMA, enfim, criou uma comissão para tratar das vagas para índios na instituição. Essa comissão tinha como objetivo propor critérios que coibissem possíveis fraudes no acesso à universidade pelo sistema de cotas para índios e surgiu por orientação do Ministério Público em virtude das denúncias feitas pelos índios sobre a ocupação das vagas por não índios.

A Portaria n. 27/2017 da Pró-Reitoria de Ensino (PROEN) que institui a Comissão define como objetivo:

A realização de estudo comparativo entre as universidades federais do país no tocante aos critérios de pertencimento étnico na categoria indígena, com o intuito de construir um modelo próprio para a verificação da identidade indígena dos candidatos submetidos ao Sistema de Seleção Unificada – SISU nesta Universidade. (UFMA, 2017b)

A Comissão foi constituída por um docente do Departamento de Sociologia e Antropologia, um Técnico em Assuntos Educacionais da Divisão de Acesso à Graduação (DIAGRAD), que era o presidente da Comissão, e um assessor do setor jurídico da universidade⁷. O DIAGRAD é o setor responsável pelo processo seletivo do ENEM/SISU e pela

validação de documentos específicos para a matrícula dos candidatos. Criou-se essa Comissão, cujo papel seria a criação de um modelo próprio para a verificação da autoidentificação indígena, mas em seu quadro de componentes não estavam previstos nenhuma organização indígena, nenhum estudante indígena ou representante da FUNAI.

A Comissão se constituiu de forma interna com divulgação unicamente ao Departamento de Sociologia e Antropologia, que fica localizado no Campus da capital⁸, e para apenas um único representante, tendo como justificativa “[...] a afinidade desse Departamento com questões pertinentes às temáticas dos povos indígenas” (UFMA, 2017b). Assim, Essa comissão desconsiderou a existência de pesquisadores sobre os povos indígenas de outras áreas de conhecimento que não se restringissem às Ciências Sociais e, ao Campus na capital, esvaziando uma possibilidade de ampla discussão no âmbito da universidade.

Após a publicação da portaria de abertura da Comissão, ela demorou ainda dois meses para se reunir. Ao se reunir, estava com os prazos atrasados em virtude de um dos membros da comissão entrar de férias logo após a publicação da portaria, que, por sua vez, fixava o prazo de 45 dias para a Comissão entregar o resultado dos seus estudos.

No primeiro encontro da Comissão, o seu presidente informou aos componentes que uma audiência pública com o Ministério Público já estava marcada, não podendo ser possível desmarcá-la. A Comissão deveria resolver os “problemas dos critérios” das vagas indígenas o quanto antes. Havia, portanto, uma “questão indígena” a ser resolvida pela instituição por meio daquela Comissão. Uma imagem recorrente na relação entre Estado e povos ameríndios, em que os índios são vistos como uma questão a ser resolvida, um *problema* pela sociedade não indígena (CARNEIRO DA CUNHA, 2012a)

A Pró-Reitoria de Ensino, à qual o DIAGRAD está vinculado, marcou a audiência para dar uma resposta ao MPF sem a Comissão nunca ter se reunido. A primeira reunião ocorreu no dia 5 de setembro de 2017 e a audiência foi marcada para o dia 10 de outubro de 2017.

As reuniões foram marcadas pela polarização de opiniões entre o presidente da Comissão e os professores que a compunham. De um lado, o representante da DIAGRAD preocupado em operacionalizar a

autodeclaração indígena apontando as dificuldades da instituição em “identificar a veracidade da autodeclaração”, pois, mesmo quando se identificava a “fraude”, o Ministério Público não punia o candidato que agiu de má fé, punia a instituição. E, de outro lado, o discurso dos docentes que insistiam na impossibilidade de decidir qualquer critério sem antes chamar os povos indígenas e/ou suas organizações para saber como eles desejavam que deveriam ser os critérios de acesso às vagas na universidade.

Os docentes apontaram sobre a instituição estar ferindo a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em relação à consulta prévia aos povos indígenas como povos interessados:

[...] consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente (OIT, 2011. art. 6º)

De acordo com a Convenção, os povos indígenas devem ser consultados e, em particular, suas instituições representativas, por meio de procedimentos adequados em relação às medidas legislativas ou administrativas que possam vir a afetá-los diretamente. Tal procedimento não foi realizado pela universidade federal.

O edital foi publicado sem consulta à Comissão. Perguntamos se haveria possibilidade de solicitar uma errata do edital, tendo em vista a ausência do convite ao movimento indígena e a equivocada forma de inscrição: somente via *e-mail* e com um tempo de fala de apenas 10 minutos. Após muita insistência, decidiu-se sobre a necessidade de informar aos indígenas do edital pela própria instituição por meio de um convite, reconhecendo a dificuldade de eles terem acesso a computador, e, ainda mais, ao acesso à internet para se inscreverem em uma audiência pública na universidade.

Solicitou-se a errata que foi enviada à PROEN. Esta atendeu, em parte, ao pedido da Comissão, pois informou que iria mandar um convite às organizações indígenas. Entretanto, a forma de inscrição e o tempo não seriam alterados – uma maneira muito clara de barrar a presença dos índios em um tema referente a eles.

Após tais negociações tensas, foi feito um convite da universidade para as organizações indígenas do Maranhão – a Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), a Associação *Wyty Catë* das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins⁹ e a FUNAI, como representante dos povos indígenas –, tomarem conhecimento da audiência pública e estarem presentes. A principal preocupação foi informar às lideranças indígenas que não havia dinheiro para trazê-las para a audiência, o que não foi questionado.

A audiência tinha como objetivo “debater e discutir os critérios de comprovação da identidade indígena na seleção ingresso para os cursos de graduação da UFMA, nos termos do presente edital”¹⁰. A universidade convidou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Ministério Público Federal (MPF), a Defensoria Pública da União (DPU) e a Procuradoria Federal junto à UFMA/AGU, os quais terão a palavra assegurada pelo prazo de 10 (dez) minutos.

Em relação às instituições indígenas e indigenistas, as inscrições seriam feitas apenas por *e-mail*, seis vagas foram disponibilizadas por apenas 10 minutos de fala. Em relação à comunidade acadêmica e à sociedade civil, foram disponibilizados o máximo de cinco minutos (UFMA, 2017a). As inscrições só poderiam ser feitas por um período determinado, de 25 a 27 de setembro de 2017, exclusivamente por *e-mail*, e só havia 10 vagas.

Realizou-se uma reunião antes da audiência pública para falar sobre ela e também sobre o relatório com os critérios de outras universidades públicas federais que fizeram adesão ao SISU. Esse levantamento foi realizado, mas foi decidido entregá-lo após a audiência e juntar os dois materiais para que a universidade tivesse, assim, uma base para poder definir seus novos critérios.

Nessa reunião, o técnico informou que apenas duas inscrições haviam sido realizadas para a audiência: um era uma liderança indígena José Guajajara e outro era uma organização indígena do povo Krĩkati. O que foi uma clara decepção para o técnico que entendeu como um não interesse por parte dos índios e de suas organizações. É preciso esclarecer que ficaria difícil de eles terem acesso à internet e a computador para a inscrição e que isso não significava desinteresse pela audiência, mas

sim uma dificuldade da instituição em se adequar à especificidade e à diversidade das diversas realidades dos povos indígenas.

No dia da audiência, não compareceram nenhum dos dois representantes indígenas inscritos: nem a liderança e nem a organização indígena¹¹. Entretanto, dois estudantes indígenas tenetehara/guajajara, que cursam Direito e Odontologia na UFMA, que não estavam inscritos anteriormente para a audiência compareceram.

O Pró-reitor de Assuntos Estudantis presidiu a audiência pública. Estavam presentes a Reitora, a Pró-Reitora de Ensino, os funcionários da PROAES e os funcionários da DIAGRAD. Das instituições não indígenas que estavam inscritas e que vieram, cita-se o Ministério Público, a Defensoria Pública do Estado e a Procuradoria Federal junto à UFMA. Foram abertas inscrições para quem estivesse presente na audiência. Dessa maneira, se inscreveram a FUNAI, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), os docentes da instituição e os estudantes indígenas tenetehara/guajajara.

A audiência teve início com a abertura feita pela Reitora enaltecendo a realização da audiência em ser “[...] uma oportunidade ímpar, na qual a opinião pública poderia discutir, sugerir, apoiar e realizar recomendações, a fim de garantir os direitos, o respeito e a cidadania às populações indígenas” (UFMA, 2017a). Em seguida, o Pró-reitor de Assuntos Estudantis continuou os trabalhos dando a palavra inicial ao chefe do DIAGRAD para que ele informasse sobre o sistema de ingresso na universidade a partir da lei de cotas. Em seguida, foi chamado para falar o Conselho Indígena Krĩkati, inscrito, porém ausente.

Então foi passada a palavra para o Procurador da República, especializado em defesa dos direitos indígenas, que relatou sobre suas experiências nos municípios de Bacabal e de Imperatriz. Este município, em particular, é localizado próximo às Terras Indígenas Krĩkati, Governador e Araribóia. A partir daí, ele apresentou o papel do Ministério Público Federal nesse debate, com o intuito de acompanhar e de contribuir a partir de experiências anteriores sobre denúncias de fraude no sistema de cotas da universidade pela FUNAI.

O Procurador investigou alguns desses casos, nos quais ouviu as pessoas que eram suspeitas de fraude por se afirmarem índios, mas que os índios não as reconheciam como tal. Ou melhor, não as garantiam.

Diante das denúncias, o procurador chamou as pessoas para pegar depoimentos e *verificar a identidade indígena* dos aprovados para as vagas indígenas. Tais pessoas justificavam sua afirmação de uma indianidade por meio da existência de um parentesco indígena de bisavós que eram índias. No entanto, não sabiam qual era o povo, nem a região que viviam, e não tinham como saber mais, pois as bisavós já tinham morrido. Segundo o procurador, eram irrastráveis as informações que as pessoas informavam a ele.

O Procurador afirmou que, em virtude dessas situações em que não se é possível rastrear as informações nem as comprovar, que apenas a autodeclaração por si não é um critério absoluto nem definitivo, sendo um equívoco da instituição pensar dessa maneira, pois a lei não é letra seca. O procurador fez uma crítica à forma como a Convenção n. 169 da OIT preconiza os direitos dos povos indígenas criando um axioma de registro absoluto no critério da autodeclaração.

*Essa conotação dada pela OIT, trazida, internalizada pelo nosso direito brasileiro, colocou, digamos, assim quase **um axioma de registro absoluto** porque utiliza o critério da autodeclaração, e eu acredito, e aí nós aqui por parte do Ministério Federal acreditamos que a leitura seca do texto da lei, da lei que foi colocada aqui, **da lei anterior lei 12.711, ela foi infeliz. Absolutamente infeliz. Essa é a posição institucional do Ministério Público Federal.** Ela é sustentada inclusive em pareceres e orientações dadas pela 6ª Câmara de Coordenação e revisão que é o órgão central que coordena as atividades relacionadas à defesa dos direitos indígenas por parte do Ministério Público Federal em todo o país. E foi dito, sim, essa redação da lei é pobre. A redação que tá no regulamento através do decreto federal também foi pobre, porque ela não trata, **ela praticamente faz criar um novo instrumento no direito que é uma autodeclaração com poderes absolutos.** Coisa que não existe no Direito, coisa que não existe no nosso regramento. (Audiência Pública, 10.10.2017, grifos meus)*

A lei de cotas, bem como a Convenção da OIT, interpretada de forma isolada, cria um axioma de registro absoluto, uma autodeclaração com poderes absolutos, que estava sendo até então empregado pela universidade. A universidade compreendia a autodeclaração como desvinculada dos outros direitos indígenas, já garantidas na CF-88 e em documentos internacionais, de forma *per si* como afirma o procurador.

No entanto, ele afirma que isso não isenta a responsabilidade do operador da lei de compreendê-la como dentro de um ornamento jurídico maior.

Ela não existe per si, por si só. Ela não é um instrumento isolado, ela está dentro de todo um conjunto de leis, de um conjunto de ordenamento jurídico que preconiza, efetivamente a garantia de que quem ocupe a cota seja uma pessoa de uma etnia indígena. (Audiência Pública, outubro de 2017, grifo meu)

É importante notar que, nessa compreensão, há um alinhamento entre o entendimento do procurador e o dos ameríndios. O inflacionamento da indianidade via autodeclaração não condizia nem com os direitos coletivos já constitucionalmente garantidos e nem com os próprios critérios nativos. O Procurador afirmou então que a UFMA tem a autonomia de criar os seus próprios critérios, e que aquele espaço se constituía como um espaço de construção de soluções sem jogar fora a autodeclaração.

Em seguida, o Defensor Público iniciou sua fala ao dizer que estava se sentindo contemplado com a fala do Procurador, sobretudo por não considerar a autodeclaração como única forma de comprovação do pertencimento a um povo indígena. Ele deu o exemplo de um concurso recente da Defensoria Pública do Estado em que, pela primeira vez, teve vagas para índios, negros e pardos, com critérios de seleção que haviam sido amplamente discutidos em âmbito nacional e com os movimentos sociais. Ele destacou o respeito pelo caráter subjetivo do pertencimento étnico-racial.

Os critérios solicitados pelo Edital n. 01-DPU, de 12 de junho de 2017, da Defensoria Pública foram uma declaração de pertencimento étnico a uma dada comunidade, com a assinatura de pelo menos duas de suas lideranças e/ou com documento da FUNAI comprovando o reconhecimento da comunidade em questão como indígena.

A Defensoria sugeriu a criação de uma comissão ou banca de verificação, a fim de averiguar, de acordo com os critérios a serem debatidos, a pertinência da autodeclaração e das justificativas apresentadas pelos candidatos. Tal comissão deveria atuar de forma que o candidato ainda pudesse interpor recursos e que também não resultasse

em punições jurídicas aos candidatos que tivessem a impossibilidade de concorrer às vagas das ações afirmativas.

Uma banca de verificação para avaliar a pertinência da autodeclaração indígena retomou uma velha prática estadista. A *questão* de que quem é índio e quem não é se tornou um problema para o Estado, que, por excelência, é um gestor das identidades dos seus vassallos. Essa não é uma questão para as comunidades indígenas como analisado por Viveiros de Castro (2005, p. 13)

Com efeito e a rigor, *definir* quem é ou não é índio não é um problema dos índios nem de suas comunidades. Ele é um problema posto e resolvido pelo Estado, instância que trata os coletivos sob sua tutela (no sentido lato, isto é, político) dessa forma: quem é o quê, quem não é o quê, é preciso favorecer isso, desencorajar aquilo; punir, premiar, induzir, reduzir, gerir, dispor.

A terceira fala da audiência pública foi a do Procurador Federal junto à UFMA. Ele esclareceu que o papel da Procuradoria era orientar dentro dos parâmetros legais a administração da universidade sobre a questão do ingresso dos índios. Relatou sua experiência de três anos como Procurador Federal na consultoria da FUNAI e disse que, mesmo quando foi atuar com questões judiciais, continuou a prestar serviços à FUNAI. Acrescentou que naquele momento estava acompanhando a FUNAI e, ao mesmo tempo, representando a universidade, e que faria o possível para contribuir de modo que as duas instituições federais pudessem atuar de forma conjunta sobre a questão do acesso às vagas para indígenas.

Posteriormente, ele afirmou que a legislação não impõe a autodeclaração como critério único e destacou que a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) não menciona o termo autodeclaração, mas sim a consciência de identidade. E apresentou o seu entendimento sobre ser indígena:

Asseverou que o indivíduo que se declara indígena deve fazê-lo não porque simplesmente possui um parentesco distante, mas por possuir um vínculo cultural, sob pena de tornar-se um quotista que não proporcionará contribuições efetivas à sociedade e aos povos indígenas. Por isso, haveria

de se discutir os critérios realmente capazes de ampliar o acesso justo de indígenas à UFMA. (UFMA, 2017a, p. 4)

O Procurador realiza uma equiparação entre as definições postas pela Convenção n. 169 da OIT (2011) e a definição afirmada pelo Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga a Convenção n. 169. A primeira afirma que a “[...] autoidentificação como indígena ou tribal deve ser considerado como critério fundamental para definição dos grupos” (OIT, 2011, artigo 1º § 2). Já o Decreto n. 5.051/2004, que promulga a Convenção n. 169 no Brasil, utiliza-se a expressão “consciência de sua identidade indígena ou tribal”. O Procurador em sua fala equipara a autodeclaração à consciência da identidade indígena.

As definições dos documentos relacionam as autoidentificações ao grupo reconhecendo e reforçando o direito coletivo dos povos nativos. Como afirma Viveiros de Castro (2005, p. 14), a indianidade está diretamente relacionada a um coletivo e não pode ser pensada de forma individualizada, “Nesse sentido não existem índios, apenas comunidades, redes (d)e relações que se podem chamar indígenas”.

Ao final de sua intervenção foi chamada a única liderança indígena que conseguiu se inscrever, José Guajajara, mas que não compareceu. Foram também chamadas as representantes da FUNAI: a primeira delas, advogada, que trabalhava na coordenação de processos educativos. Ela comentou sobre uma reunião que ocorrera em maio de 2015, a qual tratou da identidade indígena e o acesso às cotas, na qual a universidade se responsabilizava em ampliar a discussão. Ela entendia que aquela audiência era um dos efeitos dessa reunião.

A advogada da FUNAI relembrou que, naquele encontro, conversou com a universidade sobre a questão das ações afirmativas e sobre as denúncias dos índios. Afirmou que desde então viu as alterações que a UFMA fez como palestras sobre as ações afirmativas e a mudança no edital, com a retificação da declaração indígena. Alegou, ainda, que a Lei de Cotas reúne várias especificidades, mas que não se poderia perder de vista a base legal dos direitos dos índios, o seu estatuto e a própria Constituição Federal. Além disso, afirmou não haver impedimento legal para se aplicar outros critérios de acesso às cotas dos índios, já que a universidade tem autonomia de estabelecer outros parâmetros.

Assim, como o Procurador e o Defensor Público, a representante da FUNAI falou sobre a não especificidade da Lei de Cotas, bem como sobre a impossibilidade de entendê-la de forma isolada, ou mesmo esquecendo o conjunto de legislação sobre os povos indígenas, inclusive a própria Constituição. A representante da FUNAI enfatizou que o índio, independentemente de onde esteja, tem o vínculo com a comunidade e sabe da história, do movimento indígena, tem a sua especificidade étnica. Esse conjunto de elementos constitutivos da indianidade poderia ser exigido para preenchimento das cotas.

Como afirma Baniwa (2006, p. 167) sobre a questão política da autodeclaração de forma individualizada, como um projeto ou diretriz individual, é inadequado para se pensar sobre os povos indígenas, pois a referência para a identificação das ações afirmativas na universidade deveria ser as comunidades indígenas.

Neste caso, as coletividades (aldeias, comunidades, povos e organizações indígenas) **deveriam ser as referências para a identificação dos estudantes, com toda a complexidade que isso implica.** Interessante neste caso é que não são os não-índios (mesmo com representação indígena) que decidem pelos índios, mas os próprios índios. Penso que o maior problema não é o mais correto moral, científica ou tecnicamente, **mas sim o mais legítimo.** A decisão legítima das comunidades para identificarem ou até indicarem seus candidatos não pressupõe negar o papel das técnicas, **as quais podem subsidiar e qualificar os critérios de decisões das coletividades sem anularem a autonomia dos grupos.** (BANIWA, 2006, p. 167, grifos meus)

Essa relação entre a técnica, como aponta Baniwa, e as decisões das comunidades se inicia nesse processo tenso entre as demandas dos povos indígenas, em particular, os tenetehera/guajajara, e a UFMA, mediada por algumas instituições – que de alguma forma assumem o papel de indigenistas –, que se pode entender como uma tentativa em construção de atender aos critérios das comunidades sem anular a autonomia deles.

A outra representante da FUNAI, a coordenadora regional, teve a palavra em seguida. Reafirmou a ideia de que apenas a autodeclaração

como critério era insuficiente para o acesso às cotas e que os índios de Imperatriz reclamavam desse método da universidade, pois já haviam constatado fraudes nesse sistema. Manifestou a ideia de que apenas duas assinaturas, como proposto pela Defensoria Pública, não eram suficientes, pois, nas comunidades indígenas, havia muitas lideranças que eram capazes de identificar seus membros, como os caciques, os pajés e os professores.

Na sequência, teve a palavra a representante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que destacou a dívida imensa que se tem com os povos indígenas em relação à educação. Ela expressou a vontade de vários povos indígenas de estarem na audiência, mas que não puderam comparecer.

A representante do CIMI defendeu a posição da FUNAI de não emitir documentos de comprovação de identidade indígena, e sim que os próprios povos indígenas que deveriam tomar as suas decisões. Ela salientou que a Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) estava ofertando uma licenciatura intercultural e questionou porque a Universidade Federal ainda não havia feito o mesmo.

Ao final da fala do CIMI, o Defensor Público esclareceu as críticas que recebeu da FUNAI e do CIMI afirmando que eles não solicitaram a emissão de declaração de comprovação de pertencimento étnico pela FUNAI e que seriam pelo menos duas declarações assinadas pelas lideranças indígenas. Eles estabeleciam um mínimo, mas não tinha um número máximo de declarações.

Depois das retificações apresentadas, o presidente da audiência perguntou à plateia se alguém gostaria de se manifestar. O estudante indígena Inaw'y Carneiro Guajajara¹² pediu a palavra. Se identificou como aluno da universidade e da região de Barra do Corda – MA. Agradeceu pela realização daquela audiência, classificando-a como muito importante, pois há muito tempo os índios e as lideranças indígenas reclamavam sobre a dificuldade em entrar na universidade:

Eu mesmo, em 2009, aconteceu que eu fui o terceiro suplente para a vaga de medicina, era na época que admitia a pessoa que era cadastrada em qualquer tipo de situação no Sisu, tanto ela ser negra, indígena e deficiência ela podia colocar em qualquer vaga e concorrer até o último dia. Aí, no final, as pessoas apareceram e a universidade, no momento,

colocou minha vaga para a geral e não apareceu nenhum indígena para se inscrever e eu fui procurar a defensoria pública, só que sem condições de me manter aqui em São Luís, para correr atrás disso acabei voltando para a minha região. (Inaw’y Carneiro Pompeu Guajajara, audiência pública, outubro de 2017)

Inaw’y relatou como o processo de autodeclaração não garante que ele como indígena conseguisse entrar na universidade. As vagas eram preenchidas, mas nenhum parente entrava na universidade. Para ele, a criação de uma comissão seria muito importante para poder verificar quem seria indígena, mas trabalhando em conjunto com as entidades dos movimentos indígenas:

A formação dessa comissão, para auxiliar na verificação dos indígenas que vão ocupar essas vagas, é extremamente importante. Porque a Funai é a entidade que tá aqui para a ajudar a nós indígenas, mas só que todo mundo está vulnerável a erros, né? E o mais importante ainda é que essa comissão possa ser formada, que ela atue bem próximo com as entidades que lutam em prol das políticas indigenistas como a Coapima, a Coiab¹³, e a Apib¹⁴. (Inaw’y Carneiro Pompeu Guajajara, audiência pública, outubro de 2017)

Para Inaw’y, a comissão deveria ser constituída por essa articulação entre a FUNAI – ainda vista como o órgão indigenista por excelência – e as entidades que lutam pelos povos indígenas, já que são vistas como instituições representantes dos indígenas, o que também pode gerar uma série de questionamentos sobre a própria noção de representatividade e os coletivos indígenas (uma reflexão que fugiria dos limites do presente artigo).

Outro aspecto destacado por Inaw’y é a diferença e a desigualdade entre as escolas da aldeia e as escolas não indígenas. O impedimento de acessar a vaga na universidade reservada para os indígenas por outros é mais uma agressão, uma violência sofrida pelos tenetehera/guajajara.

Assim, a autodeclaração de que quem chega aqui e se autointitula indígena simplesmente em prol desse direito, eu trato isso como uma agressão. É, é [...] uma agressão aos povos indígenas porque, vejamos bem, tem alguém da educação do estado? enfim [...] de forma que é impossível ter um grau de competitividade com a pessoa que se autodeclara indígena, como falado aqui, que mora numa cidade e tem toda uma estrutura. (Audiência Pública, outubro de 2017)

Inaw'y aponta a necessidade de “melhorar” a educação nas aldeias e averiguar os casos das pessoas que estão entrando nas vagas para indígenas na universidade como duas formas de melhorar o direito à educação para os índios. Assim como o Inaw'y, Maria Guajajara possui a mesma posição sobre a relação entre a educação básica nas aldeias e o ensino superior. Ela destaca que, sobretudo para os índios que tiveram uma educação básica de má qualidade e sem recursos para se manter estudando, é difícil entrar no ensino superior. Para ela, se nas aldeias tivesse uma educação de qualidade, as ações afirmativas não mais seriam necessárias para os índios.

As comunidades indígenas não têm a oportunidade de se preparar para o vestibular, não têm a oportunidade de [...] vamos dizer, de tentar dar um passo pra compreender um mundo que tá diferente, meio que tá engolindo a gente. Então a saída que a gente vê, o primeiro passo, é a universidade. Porque, querendo ou não, a gente vê a universidade como onde a gente vai aprender, vai abrir nossa visão, vai [...] o melhor espaço, a melhor oportunidade que os indígenas têm para compreender, apesar de suas dificuldades, é a universidade. E enquanto não tivermos uma educação de qualidade que prepare realmente os jovens indígenas, não só jovens, mas qualquer um que queira entrar na universidade para concorrer de igual, são necessárias as cotas, entendeu?¹⁵

Na concepção dos jovens tenetehara, a educação na aldeia não os prepara para a entrada na universidade. Por isso, as cotas, que seriam um caminho de entrada, devem ser acompanhadas pelo movimento indígena para garantir a entrada dos parentes. Uma questão que surge como desdobramento é: como garantir que a educação na aldeia continue respeitando à diferenciação dos processos educacionais nativos e, ao mesmo tempo, possa contribuir para que os jovens indígenas que queiram entrar na ensino superior estejam preparados para esse choque cultural e educacional? São questões que em suas falas os alunos tenetehara/guajajara colocam diante desse cenário.

Em seguida, falou o seu irmão Pinauê, que estava presente na audiência. Ele falou sobre a diferença muito clara em quem se autodeclara índio ser sem índio: o pensar em si próprio.

E a gente se sente lesionado nisso porque o que mais os povos indígenas esperam da gente é que [...] a gente que consegue com muita luta entrar em um curso federal, um curso como esse, é que a gente volte para a

nossa terra e o que a gente conquistou que a gente leve para eles. Porque lá realmente não tem essas questões que eles se autodeclararam, elas vão se [...] estão ali buscando o seu próprio benefício, infelizmente elas vão buscar o seu retorno financeiro para si próprio, estão pensando em si próprio. A gente que vem para cá para voltar para as suas terras, voltar para os seus parentes. (Pinauê Guajajara, fala pública, outubro de 2017)

O egoísmo e o individualismo dos não índios em comparação ao pensamento voltado para o coletivo é o que diferencia um Teneteharade de um *karaiw* como apontou o Pinauê. Os Tenetehara estudam para voltar para a terra, para os seus parentes. Como também já havia relatado a jovem Maria Guajajara. A ideia da volta novamente é marcada no discurso dos tenetehara/guajajara. O sair da sua comunidade em busca de novos conhecimentos, mas sabendo que irá voltar para sua aldeias, seu povo. “Quem não tem origem não tem volta”.

Pinauê relata que já foi procurado por pessoas não indígenas para que ele conseguisse uma carta assinada pelo cacique para a admissão na universidade. Para ele, a autodeclaração pode conter um caráter individualista da forma como está sendo usada atualmente, permitindo que fraudes aconteçam. Coadunando com o mesmo entendimento, Baniwa (2013, p. 19) caracteriza a autodeclaração como individualista e diz que, por consequência, negaria a autonomia coletiva dos povos indígenas.

Considerando as experiências atuais, não existe algo tão individualista quanto o princípio da autodeclaração, pois ele nega totalmente a autonomia coletiva dos povos indígenas. Entendemos que o princípio da autodeclaração tem sua relevância, mas não pode ser a única forma de identificação étnica. Deveria ser associada a outros instrumentos de declaração ou identificação, como de pertencimento etnoterritorial ainda que como memória histórica, linguística e o reconhecimento de seu povo de pertencimento. (BANIWA, 2013, p. 19)

Como defende Baniwa (2013), o empedimento do uso individualista da autodeclaração ocorreria por meio da combinação com outros instrumentos de identificação em diálogo com as comunidades indígenas. Tal modelo já é executado por outras universidades federais, por exemplo, a UFPA. Beltrão e Cunha (2011) analisam a experiência

das ações afirmativas para índios nesta universidade, destacando a preocupação dessa instituição em garantir o respeito ao caráter coletivo e à autonomia dos povos nativos. O caráter coletivo da ação afirmativa estaria sendo contemplado na medida em que o benefício não é dirigido apenas ao indígena/estudante, e sim ao grupo, que valida a inscrição dos seus integrantes por meio do documento de pertença. Assim, o edital de seleção para as vagas reservadas, ao abraçar a pertença étnica como critério fundamental, está vislumbrando a necessidade de tal política beneficiar não somente um indivíduo, mas o grupo ao qual ele pertence (BELTRÃO; CUNHA, 2011, p. 31)

No final da audiência, uma liderança indígena Guajajara entrou em contato comigo para saber o que estava acontecendo e quem estava lá representando os povos indígenas e o movimento indígena. Falei para Cintia Guajajara, tia de Maria, que infelizmente os representantes indígenas não compareceram, mas que dois Guajajara que estudam na universidade falaram sobre suas experiências e colocaram as dificuldades que os parentes têm para ter acesso às vagas na universidade. Cintia disse que estava mais tranquila em saber que o povo Tenetehara estavam bem representado por jovens Guajajara na audiência.

Ela agradeceu e repassou essa informação aos outros grupos. Dias depois na aldeia Lagoa Quieta, onde Cintia mora, ela me explicou que os *parentes* a estavam cobrando, em virtude de ela ser uma das lideranças que atuam na área da educação e não estava presente na audiência. Ela disse que não pôde ir porque não tinha recurso para o deslocamento até São Luís e depois voltar para a aldeia. Quando Cintia disse que dois jovens Guajajara falaram na audiência, os parentes ficaram menos chateados.

Maria também me relatou que foi cobrada por não ter ido à audiência pública. Tanto por *parentes* quanto por parceiros que acompanham o movimento indígena, como o CIMI. Maria respondeu que ela já tinha feito a parte dela durante a sua graduação, mas agora que ela já tinha terminado o curso, era hora de outros parentes entrarem e fazerem sua parte nesta luta.

Destacou-se, na fala de todos que participaram da audiência, em especial, dos jovens tenetehara/guajajara, a necessidade da criação de

uma comissão para acompanhar a entrada das vagas indígenas; verificar a documentação dos candidatos e, principalmente, se manter em diálogo com as instituições de movimento indígena¹⁶ e/ou ter membros indígenas na comissão. Todas as sugestões foram encaminhadas à Pró-Reitoria de Ensino (PROEN) para a decisão sobre os critérios para as vagas para indígenas por meio de um relatório final.

Posteriormente, a universidade criou comissões definitivas em todos os *campi* para atuar na verificação documental da autodeclaração de acordo com as exigências das comunidades indígenas em parceria com a FUNAI, isto é, uma declaração de pertencimento étnico-indígena assinada por pelo menos duas lideranças indígenas, uma entrevista com a Comissão composta de docentes e técnicos em parceria com a FUNAI para comprovação da documentação com as lideranças das respectivas comunidades indígenas¹⁷. Atualmente, essa é uma situação que ainda está em andamento, com fortes tensionamentos na universidade, mas sendo observada atentamente pelas lideranças indígenas.

2.2 A Lei de Cotas e o Combate à Noção de Transitoriedade pelos Ameríndios

A luta pelo acesso ao ensino superior se dar tanto pela garantia da entrada quanto pela própria manutenção das ações afirmativas para os povos nativos. A ideia de transitoriedade permeia as políticas de ação afirmativa, que têm como objetivo, após um determinado período, depois de cumprirem seu propósito de inclusão, não mais existirem. Essa políticas não seriam mais necessárias, uma vez que as diferenças, entendidas na chave da desigualdade, seriam “reparadas” e desapareceriam. Ocorrendo, enfim, uma inclusão dos excluídos. Na lei de cotas está estabelecido o prazo de dez anos, a contar da data da publicação, para uma revisão da ação afirmativa que findará em 2022.

Em relação aos índios, as políticas indigenistas foram marcadas pelo seu caráter temporário, já que os povos indígenas, alvo daquelas ações do Estado, logo iriam se transformar em civilizados, trabalhadores, brancos e, por fim, desapareceriam em sua diferença ontológica.

A antropóloga Coelho de Souza (2017), em sua análise sobre as ações afirmativas para os índios, identifica que o direito deles à educação

diferenciada implica a impossibilidade de interpretar sua diferença como transitória. A perspectiva da transitoriedade das ações afirmativas traz em si os horizontes da aculturação ou da mestiçagem, qual seja, um horizonte epistemicida. No entanto, a garantia constitucional do direito à educação diferenciada bloquearia esse horizonte.

Os estudantes indígenas sempre chegarão (idealmente) de uma trajetória escolar diferenciada – não pode haver prazo para estas cotas, se é que poderá haver para alguma. Este é um dos aspectos, aliás, em que a especificidade do caso indígena talvez permita ver algo que tende a ficar oculto, mas que nem por isso está ausente: o quanto a perspectiva da transitoriedade das ações afirmativas parece supor os horizontes da aculturação ou da mestiçagem, isto é, uma subsunção da diferença que é ao mesmo tempo o ocultamento da violência que contra ela se dirige. [...]. (SOUZA, 2017, p. 103)

Essa ideia de uma transitoriedade dos povos indígenas é combatida cotidianamente pelos índios, pelo movimento indígena, principalmente, por meio da cultura. Uma *resistência* cultural que já existe há mais de 500 anos, como afirma a liderança José Guajajara, e que está sendo mantida atualmente pelos jovens, devendo os professores indígenas também atuarem nesse processo.

São jovens que estão aí incentivando a prática da cultura e isso tem que se perpetuar. Se a gente conseguiu resistir por mais de trezentos, de quinhentos anos a gente tem a obrigação de continuar com esse trabalho. Porque japonês, mexicano, italiano e espanhol e governo brasileiro não vai levar isso para a sala de aula, se não for através de nós que somos professores. (José Marizé, fala pública, 02/1/2018)

O ato de existir do povo Tenetehara já é em si um ato de *resistência* como aponta Viveiros de Castro (2017). A existência dos povos indígenas é por si só uma *resistência* cultural, simbólica e física contra o processo imposto de desindianização feito pelo Estado brasileiro.

A ação de resistir pela educação, seja escolar, seja universitária, está presente também entre os Kaiowá, como analisado pelo antropólogo Santos (2016, p. 206), tomando como base o pensamento do antropólogo Eliel Benites. A noção de resistência traz em si, intrínseca a ela, uma abertura ao outro, uma experimentação com setores do mundo colonial

que constrói espaços e fronteiras nos quais a dominação é subvertida.

Os índios como coletivos não vão deixar de ser quem eles são, pois o processo de desindianização nunca foi concluído (e nem será!), eles não podem ter um direito à difença pautado no princípio de que em alguns anos estarão no mesmo patamar meritocrático dos não indígenas. Dessa forma, não deve existir um prazo de validade para as ações afirmativas aos povos ameríndios.

Por que o prazo de dez anos para revisão da lei de cotas em sua execução? Diante de um processo de mais de 500 anos de exploração, tentativas de extermínio, escravização e mestiçagem forçada, por que não mais outros 500 anos de reserva de vagas?

Essa relação de tensão entre a tentativa do estado de invisibilização e dos ameríndios de se manterem existindo é a continuação de uma guerra ontológica, epistemológica. *A reexistência*, como uma estratégia de guerra, é o recurso final para que eles sejam ouvidos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

3 Considerações Finais

A lei de cotas estabelece como critério principal a autodeclaração dos índios para ocupação das vagas nas universidades públicas. A autodeclaração como um direito se torna uma questão a ser debatida nos espaços universitários acerca da indianidade, não pelos índios, mas sim pela universidade. Para os ameríndios, a indianidade é compreendida por estar vinculada a uma memória, a uma história, a uma luta contra a desindianização imposta pelo Estado, *a uma volta*, como foi apontado em várias falas dos tenetehara/guajajara sobre a sua ligação com a terra, com a comunidade, com os parentes. Um indígena possui uma origem, um pertencimento para poder voltar. Quem não é índio não tem esse vetor do retorno.

Diante desse embate, coloca-se uma questão central, entre tantas: como garantir o direito à autodeclaração respeitando os critérios coletivos das comunidades e não a imposição violenta de um princípio dissociado dos povos? O respeito à diferença pode se transformar em uma homogeneização por parte do Estado e sua lógica burocrática como analisada acima. Os indígenas estão lutando contra

essa homogeneização indiferenciada. Uma homogeneização que os apaga, que os invisibiliza, que os entende como transitórios, assim como as próprias ações afirmativas para índios, que possuem como princípio a noção de transitoriedade.

Nesse novo conflito com o Estado, o Uno por excelência, como afirma Clastres (2013), o idioma da guerra é acionado pelos ameríndios. Os ameríndios se colocam nesse debate com o intuito de garantir um espaço no ensino superior como uma *reexistência* pelo direito de existirem e de continuarem a ser quem são, independentemente de desejarem os saberes do não índio. Como afirmam as lideranças indígenas tenetehara, lutar pela universidade para que possam continuar a ser tenetehara.

Notas

- ¹ O povo Tenetehara, também conhecido como Guajajara, é um povo falante da língua materna de mesmo nome classificada na família linguística Tupi-Guarani e do português. Os tenetehara possuem uma população estimada em 27.616 pessoas, segundo dados da Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI *apud* ISA, 2020). Eles vivem localizados no Estado do Maranhão em 11 terras indígenas.
- ² Existiam duas modalidades principais de acesso ao ensino superior que caracterizavam as ações afirmativas para os povos indígenas no Brasil antes da Lei de Cotas n. 12.711 de 2012 (SANTOS, 2016). Em 2001, se iniciou uma ação afirmativa de acesso diferenciado aos povos indígenas nas universidades estaduais do Paraná, por meio de vagas suplementares (PAULINO, 2008). E também houve a criação do primeiro curso de Licenciatura Intercultural para professores indígenas ofertado pela Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT).
- ³ Vários estudos refletem sobre os sentidos da “fraude” nas cotas para indígenas, vale destacar o trabalho de Cunha e Beltrão (2012).
- ⁴ A UFMA instituiu as vagas para negros, deficientes e índios em 2007. Nesse momento, os candidatos às vagas para negros e “índios” levavam os documentos pessoais, o RANI, e faziam uma entrevista com a Comissão de Verificação para as vagas reservadas para negros e índios, formada por docentes e técnicos. Os candidatos às vagas para deficientes passavam, e ainda passam, por uma comissão médica. Para maior aprofundamento, ver Maciel (2009).
- ⁵ Maria Judite defendeu o mestrado em Direito na Universidade de Brasília (UNB).
- ⁶ A COEPI tinha como objetivo construir uma política pública estadual para os povos indígenas. Ela teve início em julho de 2016 e finalizou os trabalhos em novembro de 2017. Em 14 de novembro de 2018 foi sancionado o Decreto n. 34,557, que institui o plano decenal estadual de políticas públicas voltadas para os povos indígenas no Maranhão.
- ⁷ Como docente da instituição, solicitei à PROEN um pedido para poder participar da Comissão, em virtude do tema da minha pesquisa de doutorado, sendo prontamente autorizado. Pude participar como colaboradora por estar afastada para o doutorado, mas não foi possível incluir meu nome na portaria.

- ⁸ A UFMA possui desde 2010 nove *Campi* distribuídos no estado.
- ⁹ Associação dos povos Timbira do Maranhão e Tocantins tem o intuito de se relacionar com as instituições da sociedade nacional em assuntos como educação, saúde, conservação ambiental e outros assuntos de relevância aos povos Timbira.
- ¹⁰ Edital n. 158/2017 PROEN.
- ¹¹ A liderança Tenetehara José da T.I. Bacurizinho, posteriormente me informou que não pôde comparecer à audiência porque estava em uma caçada para a Festa da Menina Moça que iria ter em sua aldeia. As lideranças da organização indígena dos Křĩkati informaram não ter conseguido recursos para irem a São Luís participar da audiência.
- ¹² Inaw’y é filho da liderança Caci. Ela é casada com um tenetehara e luta pelo direito dos povos indígenas. A comunidade a reconhece como liderança. Seus filhos Inaw’ye e Pinauê estão na UFMA. Sua filha Inaiury está cursando a Licenciatura Intercultural da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).
- ¹³ Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) foi criada em uma reunião de líderes indígenas em abril de 1989.
- ¹⁴ APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil -, é uma associação nacional de entidades que representam os povos indígenas do Brasil, criada em 2005.
- ¹⁵ Entrevista concedida por Maria. Entrevistadora: Autora. São Luís, maio 2015.
- ¹⁶ O que começou a ocorrer a partir de 2018.2.
- ¹⁷ Em julho de 2019, a FUNAI se retirou da parceria com a universidade, pois o setor jurídico da instituição considerou que a atuação da FUNAI estava ferindo a autonomia dos povos indígenas. O que provocou outras configurações na composição e na atuação da comissão.

Referências

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. A Lei de Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. In: Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano. **Revista Fórum**, [S.l.], [p. 18-21], jan. 2013.

BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BELTRÃO, Jane Felipe; CUNHA, Mainá Jailson Sampaio. Resposta à diversidade: políticas afirmativas para povos tradicionais, a experiência da Universidade Federal do Pará. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 10-38, jul.-dez. 2011.

BRASIL. **Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais. [2004].

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. 34. ed. Brasília, DF: Edições Câmara, 2011.

BRASIL. **Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012.** Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instancias federais de ensino técnico e de nível médio e dá outras providencias. Brasília, 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 5 dez. 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 311-373.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012a. p. 118-139.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 55, n. 1, p. 439-459, 2012b.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. *In*: CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2013. p. 99-126.

COELHO SOUZA, Marcela Stockler. Contradisciplina: indígenas na pós-graduação e os futuros da antropologia. **Rev. Antropol.**, São Paulo: USP, v. 60, n. 1, p. 99-116, 2017.

CORDEIRO, Maria José de Jesus Alves. **Negros e indígenas cotistas da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul**: desempenho acadêmico do ingresso à conclusão de curso. 2008. 260f. Tese (Doutorado em Educação-Currículo) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

CUNHA, Mainá Jailson Sampaio; BELTRÃO, Jane Felipe. **Povos indígenas, universidade e programa de reserva de vagas**: implantação e tentativas de fraude. Belém/PA:UFPA, 2012. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Pará, 2012.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Verbete Guajajara**. [2020]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guajajara>. Acesso em: 10 ago. 2020.

MACIEL, Regimeire Oliveira. **Ações afirmativas e universidade**: uma discussão do sistema de cotas da UFMA. 2009. 138f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

MARANHÃO. **Decreto n. 34.557, de 14 de novembro de 2018**. Institui o Plano Decenal Estadual de Políticas Públicas voltadas para os Povos Indígenas no Maranhão-PPPI. [2018].

OIT – ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção Internacional do Trabalho n. 169 sobre povos indígenas e tribais Resolução referente à ação da OIT.** Brasília: OIT, 2011.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. **A Caneta é nossa borduna: um estudo etnográfico sobre as experiências indígenas Tenetehara/Guajajara no ensino superior no Maranhão.** 2018. 234f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PAULINO, Marcos Moreira. **Povos indígenas e ações afirmativas: o caso do Paraná.** 2008. 162f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte 1). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte 2). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.

SANTOS, Augusto Ventura. **Políticas Afirmativas no Ensino Superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani).** 2016. 223f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SOUSA, Joscélia do Nascimento Ramos. **Os desafios dos estudantes e das instituições no convênio Funai-UnB.** 2009. 85f. Monografia (Graduação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

UFMA – UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. **Resolução n. 677 do CONSEPE, de 30 de abril de 2009.** Efetiva a adesão da UFMA ao Sistema Nacional Unificado de Seleção para ingresso no Ensino Superior (MEC/INEP/NOVO ENEM) como critério exclusivo de acesso aos seus cursos de graduação, e dá outras providências. [2009].

UFMA – UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. **Ata da audiência pública sobre o acesso de cotistas indígenas aos cursos da UFMA.** 10 de outubro de 2017. Auditório da Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação e Inovação – PPPGI. São Luís: UFMA, 2017a.

UFMA – UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. **Portaria n. 27/2017.** Pró-Reitoria de Ensino. Institui a Comissão para criação de vagas para indígenas na universidade. [2017b].

UFMA – UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. **Edital n. 158/2017**. Convocação de audiência pública para discussão dos critérios de comprovação da identidade indígena na seleção ingresso para os cursos de graduação. [2017c].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Todo mundo é índio exceto quem não é. **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO. Os involuntários da pátria. Aula pública durante o Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20/4/2016. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, [S.l.], Ano 4, n. 5, fev. 2017.

Recebido em: 19/08/2019

Aceito em: 16/01/2020

Ana Caroline Amorim Oliveira

Professor Adjunto II de Sociologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), lotada no Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia do Campus São Bernardo. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade-Pgcult (UFMA) na linha de pesquisa Expressões e Processos Socioculturais. Líder do Grupo de Pesquisa Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política (CNPQ).

Endereço profissional: Campus São Bernardo, Rua Projetada, s/n, Bairro Planalto, São Bernardo, MA. CEP: 65.550-000.

E-mail: ana.caroline.oliveira@gmail.com

A Poesia que a Água Sonha

The Poetry that Water Dreams

Roberto Lima¹

¹Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe,
São Cristóvão, SE, Brasil

Resumo

O artigo busca como re(a)presentar alguns sentidos do sertão pela via de uma série de narrativas recolhidas em pesquisas de campo realizadas em diversas comunidades pelas beiras do rio São Francisco. O exercício metodológico está centrado na pergunta elaborada por Viveiros de Castro (2002): como levar a sério o que nos dizem nossos interlocutores? Para isso, parece-me importante, para começar, tratar esses textos ribeirinhos como fragmentos de narrativas míticas em busca de uma lógica e procurar apreender a sua função mítica em suas maneiras de representar um mundo com conflitos e de resolver na narrativa esses conflitos.

Palavras-chave: Rio São Francisco, narrativas, perspectivas

Abstract

The article seeks to represent some senses the sertão by way of a series of narratives collected in fieldworks at various communities through the margins of the São Francisco River. The methodological exercise focuses on the question developed by Viveiros de Castro (2002), how take seriously what our interlocutors say? For this, it seems important to begin with, treat these riverine texts as mythical narrative fragments seekink for a logic and seek to grasp the mythical function of these, in their ways of representing a world of conflicts and resolve these conflicts in the narrative.

Keywords: San Francisco River. Narratives. Perspectives.

I Introdução

“O rio é de um encantamento tamanho...” (Ditado ribeirinho)

“Tudo é água” (Tales de Mileto)

A ideia aqui presente passa por como representar alguns sentidos do sertão, não por meio das famosas narrativas da construção da nação, mas pela via de uma série de narrativas recolhidas em pesquisa de campo realizadas em diversas comunidades pelas beiras do rio São Francisco.

A pesquisa de campo na qual foram recolhidas as narrativas foi realizada em várias viagens entre 1999 e 2001 para a elaboração de minha tese de doutorado (LIMA, 2002). Em linguagem desencantada, sobre o rio São Francisco, o texto refere-se a seu curso principal. Que nasce na serra da Canastra, percorre Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Sergipe, Alagoas e deságua 2.814 km depois no oceano Atlântico. Observo que o rio tem significados diferentes para os ribeirinhos em distintas partes de seu leito (alto, médio, submédio e baixo) e são relações diferentes que se estabelecem com o rio nessas diferentes subdivisões do curso (a partir de características como o volume de água, a navegabilidade, a piscosidade e, desde os anos de 1950, a presença de barragens).

Apesar de estar consciente dos diversos nomes que o deram (Opará, dos Currais, Mediterrâneo Brasileiro, fator precípua da integração nacional, do Chico, Velho Chico e etc.) que se ligam à importância que o rio tem em distintos momentos na construção do discurso da nação (emblema da nação no império, integração nacional no império

e primeira república, integração regional após a criação da comissão de bacia), não vou me ater aos discursos nacionais, exceto quando for interessante ao que está sendo discutido aqui¹.

O exercício metodológico está centrado na pergunta elaborada por Viveiros de Castro (2002): como levar a sério o que nos dizem nossos interlocutores? Para isso, parece-me importante, para começar, tratar esses textos ribeirinhos, não como contos, fábulas ou anedotas, mas como fragmentos de narrativas míticas em busca de uma lógica, no sentido sugerido por Lévi-Strauss, e procurar apreender a sua função mítica, em suas maneiras de representar um mundo com conflitos e de resolver na narrativa esses conflitos.

Tal ideia é por si só bastante herética e cheia de problemas. Um primeiro problema é que se tratam, muitas vezes, de populações negras, que podem ser agrupadas dentro da categoria maior de camponeses. Aos camponeses no Brasil sempre foi negado o *status* de produtores de ontologias e cosmologias. Como uma vez argumentou Brandão (1993), o que quer que um índio fale vira mito na mão dos antropólogos, enquanto a mais bela narrativa camponesa é, no máximo, lenda. Se agregarmos a isso o fato de muitos dos narradores serem negros, surge por debaixo de uma boa parte da discussão do caráter mítico dos mitos (ou por poros, orifícios e trocas que não foram tratados Lévi-Strauss, mas que poderiam ser parte de seus estudos) os também fatos da invasão, da conquista, das alianças negro-índigenas. Essas questões exigem uma outra pergunta: esses mitos não têm cor?

Vou deixar claro, desde o início que não tenho como demonstrar a solução para o problema do caminho tomado pelas interconexões (que, para iniciar, implicaria um conhecimento das rotas de tráfico negro, de onde foram sequestrados os antepassados desses ribeirinhos, como chegaram ao médio São Francisco e com que povos indígenas entraram em contato para poder precisar minimamente de quais cosmologias estamos falando de tal maneira que acabo tendo de apegar-me a coisas muito simples, como se verá adiante), embora eu esteja certo de que a resposta seja sim, eles têm cor.

Lévi-Strauss (1992, p. 228) tratou disso rapidamente nos capítulos finais de *História de lince*, mas discutindo apenas “*el gustillo de folclor europeo*” de alguns mitos e a absorção como elementos nos mitos

canadenses de personagens do folclore europeu através do contato entre viajantes e nativos. Sem dúvida a assimetria contida no título de um desses capítulos (“mitos índios, cuentos franceses”) faz ressoar a crítica às vezes apressada de que nestes termos os ameríndios estavam adorando aos europeus de modo que o que é conto nesses é elevado de *status* àqueles², mas Lévi-Strauss prefere tomar uma senda mais difícil, a da difusão entre a costa noroeste das Américas e nordeste da Ásia (buscando versões claramente anteriores à invasão europeia nas Américas e versões indianas ou gregas) que tomar o fácil atalho do empréstimo³.

De alguma maneira, os encontros que se deram no sertão são-franciscano operaram de maneira próxima à dialética retratada por Lévi-Strauss para o pensamento ameríndio, com sua clássica formulação de “abertura para o outro”, e não, na maneira antinômica, racista e estatutária presente na ideologia ocidental⁴. Espero que com o que virá a seguir eu consiga explicar minimamente o que quero dizer. Para citar o maior mitógrafo da região estudada, “[...] conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe; mas principal quero contar é o que não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba [...]” e, assim, quem sabe “[...] o senhor consinta, isso é sertão” (ROSA, 1994, p. 149).

2 Encontros, Tensões e Conflitos nas Narrativas

Talvez devesse começar concordando com Viveiros de Castro (2002), no encontro antropólogo/nativo, o único animista é o antropólogo. Aqui estou procurando fragmentos para uma visão de mundo e uma epistemologia ribeirinha. E a maneira de pensar isso é sendo atravessado pelo que eles falam do mundo, no caso do rio. Não uso essas narrativas como anedotas – como bem pontua Robert Slenes (2008) – mas como fragmentos de um saber que pode ser sistematizado. No caso aqui discutido, estou tratando do que parece ser a convivência com diferentes perspectivas representativas de várias humanidades e suas frações, mas essas mesmas perspectivas estão elas diferentemente situadas em seus pontos axiomáticos. Falando de outro modo, os ribeirinhos dessas cidades (Pirapora-MG, Xique-Xique-BA, Januária-MG, Juazeiro-BA, Petrolina-PE, Poço Redondo-SE), seja como sobreviventes do genocídio

indígena ou herdeiros das diásporas negras e mesmo de partícipes das invasões europeias, pensam o rio como um ser vivo dotado de vontade e de razão, eles veem também seus habitantes como várias humanidades que se encontram e se enfrentam a partir de suas próprias referências e perspectivas. Contudo essas perspectivas às vezes são explicitadas a partir de temas indígenas, de temas africanos do centro ou da Mina e, ainda, europeus. Todas as narrativas são franciscanas aqui apresentadas foram recolhidas entre 1998 e 2001, em diversas viagens de campo realizadas para a elaboração de minha tese de doutorado (LIMA, 2002). Algumas foram recolhidas em entrevistas nas colônias de pescadores e outras a bordo de barcos, mas a maioria delas se deu nas casas dos entrevistados

Naquele trabalho anterior, analisei vários aspectos da vida de populações ribeirinhas do Vale do São Francisco. Contudo, analisar é, literalmente, “cortar em pedaços”. Algo que acaba por aproximá-la da autópsia, como na frase de D. H. Lawrence: “analysis presupposes a corpse”, um morto, portanto. Este artigo é uma espécie de retratação, porque, como acabei de dizer, repetindo o que me foi dito em suas margens, o rio, tudo que o envolve – água animais margens gentes e barcos – é para os ribeirinhos significado como algo que estou ousando denominar “pessoa”. Ente vivente dono de racionalidade e vontade, com laços sociais de diversas ordens:

Nesse rio Pardo, tempos atrás ninguém dormia naquela croa ali de frente primeiramente. Um dia ela corria água pra cima, outro dia corria pra baixo, outro dia corria certo. A turma vinha de ajoujo de canoa naquelas épocas que fazia pelo Tamboril lá, soltava lá dentro do rio Pardo quando chegava aqui [na boca do rio] ele enalhava. Mas ninguém saltava para desenchar não. Tinha que ficar todo mundo ali dentro. Ali ele já trazia a lenha e um bocado de barro, fazia um fogãozinho ali e, ficava esperando a água encher para tirar a canoa. Às vezes ficava ali, dormia, quando acordava tava no rio. O lugar tava fundo. Mas não podia saltar para desenchar não, senão você entrava. A terra lá era moveदिça. Ela ia fazendo assim [faz um gesto balançando a mão] e você ia entrando. Se você enfincasse o remo, daqui a pouco você não via mais. (Zé de Lió – Januária)⁵

A agência do rio é um tema recorrente em grandes cursos de água na América Latina, e a fome que o rio tem foi um dos primeiros

sinais que me chamaram a atenção no São Francisco, como no curioso ditado que me foi dito por um ribeirinho que olhava a margem do rio, enquanto o Corpo de Bombeiros procurava um rapaz que tinha se afogado em Januária: “o rio quer é quem não sabe nadar, pois quem sabe, já é dele”. Uma fome humana e canibalmente de humanos. De humanidade e de atuar na humanidade.

Mais poético foi Guimarães Rosa, nas palavras do velho Riobaldo, o narrador homem-rio: “O São Francisco partiu minha vida em duas”.

O anedotário político mexicano recente apresenta um exemplo muito bom. Ao explicar o porquê da derrota estatal em controlar as águas de seu maior rio, o Grijalva, nas inundações de Tabasco, em 2007, o presidente Felipe Calderon não titubeou em dar uma explicação astrológica para o rebelde comportamento do corpo de água: infelizmente a lua cheia em conjunção às fortes chuvas dos últimos dias fizeram que fosse necessário abrir as comportas da represa de La Peñita... Ao mesmo tempo, relatórios das agências estatais de energia publicados no periódico *La Jornada* mostravam que uma decisão política de manter essa e outras represas públicas sem gerar energia para ampliar o lucro das represas privatizadas era uma explicação menos exotérica⁶ (de todo modo, neste caso o rio estaria enojado com modelo energético Mexicano).

Outro exemplo interessante é o artigo que Gastón Gordillo escreve sobre o Pilcomayo, rio a quem foi outorgada a função de ser a fronteira entre a Argentina e o Paraguai⁷, sempre apontado no discurso dos colonizadores como indomável ou selvagem. Contudo há uma diferença fundamental entre esse e o São Francisco. Embora ambos tenham sua história recente marcada por grandes projetos vinculados a projetos nacionais, ou binacionais no caso do Pilcomayo, o lugar deste último rio no imaginário dos povos ribeirinhos (e também no pensamento social dos países que ele marca a fronteira) é marcado por sua recusa à domesticação, ou seja, latente no imaginário futuro, já está previamente acertado com o rio que os projetos não darão certo. É o caso dos canais construídos de um e outro lado da fronteira Paraguai-Argentina, que criaram mais problemas do que soluções ao gerarem secas e enchentes alternadas nos dois países.

Também no norte da América do Norte as relações entre rios, gentes, gentes-peixe e outras gentes é parte importante na criação de mitos e suas narrativas relacionados aos rios. Em “A gesta de Asdiwal”, Lévi-Strauss (1976) percebe que parte importante das diferenças entre as versões do mito de Asdiwal recolhidas em diferentes lugares do território Tsinshian, estão ligadas a diferenças de orientação geográfica em dois rios do noroeste da América do Norte (Nass e Skeena) e a diferenças de fluxos de peixes dela decorrentes.

O caso do São Francisco é até agora diferente de todos⁸. Seu lugar no imaginário local é de um “rio doador” (e também no imaginário nacional, mas para esse tem decorrências diferentes que serão tratadas a seguir). Como há relações de clientela entre os homens, há para com o rio. Sua força está além de tudo, mas é dele que vem a base de seu sustento. Contudo, ainda assim, a posição da categoria medo, central para a compreensão do fenômeno clientelista, e seu significado são diferentes, pois o coronel é forte, é corajoso, é perigoso, mas o rio é tudo isso e mais: o rio é santo. Então o medo e o respeito que se deve ter para com ele são de outra ordem⁹.

No segundo capítulo de “o pensamento selvagem”, Levi-Strauss (1997) se pergunta se é possível imaginarmos uma lógica feita apenas de retalhos e remendos. Aparentemente esse é nosso caso. Afinal, se os rios foram os grandes pontos de encontro, os grandes rios os foram em escala maior. Trata-se de colocar a relação com o rio de forma que este último não só é mediador de uma relação social, mas a relação mesma com o rio é uma relação social.

O rio como mediador aparece em alguns lugares. Em especial, é central ao argumento do paradigmático livro de Evans-Pritchard para quem as águas e rios que cortam, encharcam, vazam e adubam o território Nuer eram mais importantes para a real prática das relações sociais que a proximidade ou distância estrutural.

No caso que estamos seguindo, temos relações de troca e identificação que criam sujeitos. Assim, o trabalhador do rio enfrenta-se com o rio e dialoga com ele, compreendido como outro *humano*. Novamente este é um tema recorrente em termos geográficos, como na melodia “ol’ man river” em que o velho é o rio Mississippi. Conforme a versão de Paul Robeson:

*There's an old man called the Mississippi,
That's the old man I don't like to be.*

*I keeps laffin' instead of cryin'
I must keep fightin' until I'm dyin'
And Ol' man river, he just keeps rollin' along.*¹⁰

Muito diferentes em espírito, as duas versões da letra da música confluem (principalmente a de Robeson) para pensar o rio como um interlocutor através do qual se cria uma identidade, que em Robeson é claramente conflitiva e desafiadora. Ainda assim, ambas as versões mostram o Mississippi Velho diferente do Velho Chico. No primeiro, ao velho é reportada a passividade (“o velho que não quero ser”), e apenas os negros que incessantemente trabalham em suas margens são insurgentes. A passividade atribuída ao Mississippi não se espelha no São Francisco, que também tem seus caprichos.¹¹

Tudo se passa como se homens e rios se afetassem mutuamente. Quando comecei a pensar o que me traziam esses discursos, a primeira questão que vinha à mente eram as antigas, mas sempre atuais reflexões acerca da participação e da mimese. A relação afetiva em que homens e rio se encontram tanto evoca Marcel Mauss quanto Walter Benjamin:

No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 1974, p. 71)

“O dom de ser semelhante, do qual dispomos, nada mais é que o fraco resíduo da violenta compulsão a que estava sujeito o homem, de tornar-se semelhante e de agir segundo a lei da semelhança”. (BENJAMIN, 1985, p. 113)¹²

O *ensaio sobre o dom* de um faz pensar no “dom de tornar-se o outro” do outro. Se Benjamin (1985, p. 108) está diretamente interessado em compreender vastas parcelas do saber oculto, não deixa de haver semelhante preocupação na poética visão de Mauss¹³ de uma ontologia, das pessoas criando-se por meio das coisas nos contatos misturados que são as trocas.

Pelo menos um autor sugeriu uma proximidade entre Mauss e Benjamin. Clifford em seu ensaio sobre o surrealismo etnográfico aponta que Benjamin havia frequentado o “Colege de Sociologie”, um agrupamento eclético e de vida muito curta criado por alunos de Mauss como Bataille, Leiris e Caillois (CLIFFORD, 1998, p. 173-176).

Mas talvez, até pelo apetite desse pensamento selvagem surrealista, seja importante tentar separar minimamente os universos que se encontraram nas margens do rio São Francisco.

Afinal, trata-se de uma afetação (FAVRET-SAADA, 2005) que tem suas preferências. Esses exemplos indicam também uma atuação do rio contra as represas e ao lado dos ribeirinhos. Sem saber quem compreendeu quem, se o rio ao o poeta ou o contrário, João Cabral de Mello Neto foi feliz ao escrever “rios sem discurso”:

Quando um rio corta, corta-se de vez o discurso-rio de água que ele fazia; cortado, a água se quebra em pedaços, em poços de água, em água paralítica. Em situação de poço, a água equivale a uma palavra em situação dicionária: isolada, estanque no poço dela mesma, e porque assim estanque, estancada; e mais: porque assim estancada, muda, e muda porque com nenhuma comunica, porque cortou-se a sintaxe desse rio, o fio de água por que ele discorria.

*

O curso de um rio, seu discurso-rio, chega raramente a se reatar de vez; um rio precisa de muito fio de água para refazer o fio antigo que o fez. Salvo a grandiloquência de uma cheia lhe impondo interina outra linguagem, um rio precisa de muita água em fios para que todos os poços se enfrasem: se reatando, de um para outro poço, em frases curtas, então frase e frase, até a sentença-rio do discurso único em que se tem voz a seca ele combate. (MELLO NETO, 1979, p. 23)¹⁴

Questões políticas são derivadas disso. Quando um pescador entrevistado em Pirapora diz que “o que acabou com a pesca foi o IBAMA”, a literalidade da afirmação pede que se compreenda um texto mais longo subjacente, em que a piracema sempre foi a grande época de fartura para os pescadores. A decisão de negar aos pescadores o

direito de pescar nessa época é visto como uma reserva dos peixes (uma expropriação, melhor dizendo) para pescadores e consumidores não ribeirinhos. Para um, podemos dizer assim, mercado (e uma elevação a níveis estratosféricos da “ideologia do doador infinito”). O resultado é a superexploração dos *stocks* de pescados e negação aos pescadores do direito de comer peixe. Assim, nas semanas santas, desde a década de 1990, o pescado consumido em cidades como Juazeiro, Petrolina, Pirapora e outras é importado de rios da Amazônia, em especial o Madeira, e os pescadores comem “moqueca de cabeça de surubim”, que eles compram (!) pois os surubins que eles pescam são vendidos inteiros.¹⁵

No rio São Francisco, pode-se dizer que, embora variável quanto aos significados associados, conforme o lugar e posição política do narrador, este diálogo homem-rio é fundamental no processo pelo qual os trabalhadores do rio constroem-se enquanto sujeitos. E para que tal ocorra, o rio também precisa ter personalidade.

Para começar, tal como o pescador, o rio dorme. As águas dormem “na meia noite velha”, que não é uma hora de relógio, mas um momento neutro entre dois dias: Um momento em que tudo cessa. O rio, onde é silencioso, não corre. Tal como as rodas d’água das corredeiras do afluente rio Corrente, acima da cidade de Correntina, a corredeira de Pirapora silencia: ela para “de trabalhar”, e essa é outra característica humana do rio, embora não seja esmiuçada pelos pescadores nas narrativas que recolhi¹⁶:

*Você pode ver, meia-noite essa cachoeira aqui pára, fica um silêncio, 4 a 5 minutos, depois recomeça. Só quem nunca amanheceu numa beira de rio que nunca viu. (Manuel – Pirapora)*¹⁷

Ou, nas palavras de Guimarães Rosa:

Há uma hora certa, no meio da noite, uma hora morta, em que a água dorme. Todas as águas dormem: no rio, na lagoa, no açude, no brejão, nos olhos d’água, nos grotões fundos. E quem ficar acordado, na barranca, a noite inteira, há de ouvir a cachoeira parar a queda e o choro, que a água foi dormir... Águas claras, barrentas, sonolentas, todas vão cochilar. Dormem gotas, caudais, seivas das plantas, fios brancos, torrentes. O orvalho sonha nas placas da

folhagem. E adormece até a água fervida, nos copos de cabeceira dos agonizantes... (ROSA, 1997, p. 66)

É uma hora que deve ser respeitada e, embora as pessoas pesquem à noite, não se atrapalha o sono do rio. Ninguém deve ir ao rio na meia noite velha, e fica a pergunta: se todas as águas dormem, será que o sangue também para e o coração cochila...?

Num sentido inverso do ir e vir, quando o rio vai à cidade e ocorrem as grandes cheias, sempre surge o relato de um surubim pescado dentro da igreja, visita que inverte as relações entre lugares sagrados e da vida, e alteram, na visita do peixe a relação humano/natureza nesse espaço. Também suas marcas são indeléveis: na casa de Lenine, quando o entrevistei em Januária no ano 2000, a marca da água na enchente de 1979 não saía da parede, por mais que ele a pinte por cima.

Centrais para a vida das populações ribeirinhas, os peixes têm, assim como os homens, um dia a dia de trabalho e descanso. Têm suas casas, seus coites nos troncos submersos “para onde rumam para descansar”, como conta seu Binuzinho, pescador de Januária:

O rio antes era estreito e fundo. E tinha muito pau: então tinha o peixe porque o peixe é que nem a gente: você acorda e vai tratar das tuas coisas, vai trabalhar. Meio dia você quer voltar para a sua casa procurar o almoço, fica ali um pouco, aí sai para trabalhar de novo. Aí de noite você volta para dormir: assim é o peixe, o pau é o coite do peixe.

Você não sai de casa cedinho pra resolver seus problemas e depois volta na hora do almoço para o seu coite para comer? Assim igual é o peixe. (seu Binu – Januária¹⁸)

Falas semelhantes me foram ditas várias vezes para explicar o porquê de os peixes terem diminuído em número, em paralelo ao arrancamento dos paus que haviam dentro do rio pelos proprietários de lanchas que utilizavam redes de arrasto.

Aqui, a ideia de duas humanidades relacionadas conflitivamente (e predatoriamente) é bastante clara e evoca de perto a ideia de perspectivismo de Viveiros de Casto, e essa é uma base interessante para pensar várias das narrativas aqui apresentadas em que se percebe um certo horizonte de humanidade em comum e em algumas situações, intercambiável:

[...] uma teoria cosmopolítica segundo a qual os diferentes centros de agência disseminados no universo são dotados de pontos de vista incompatíveis: a visão que os humanos têm de si mesmos e de seu ambiente é diferente da visão que os animais têm dos humanos, como a visão que os animais têm de si mesmos (e de seu ambiente) é diferente da visão que os humanos têm dos animais, e assim por diante. Para dar o exemplo canônico: os humanos se vêem como humanos e aos jaguares, como jaguares; mas os jaguares se veem a si mesmos como humanos e aos humanos como porcos selvagens – os jaguares veem o sangue de suas presas como cerveja de milho, ou alguma outra bebida apreciada por todo humano que se preza; e assim por diante. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 93)¹⁹

Assim, também outras relações aparecem no cruzamento da ação espoliadora dos fazendeiros com a linguagem para falar dos lugares de procriação em que se vê o rio vivo e alude-se a um sangue fertilizador, pois os fazendeiros fecham os “sangradouros”, saídas da água das lagoas marginais (locais de desova e berçário ictífico) para o rio: as águas pubas. É nesse sangrar que o rio se enche de peixes.²⁰

Continuando meu percurso “animista” e mudando o sujeito descrito, quero me deter em esboçar algumas questões sobre características e caráter das “entidades aquáticas”²¹.

Uma característica que foi descrita há muito tempo é a mobilidade das entidades ribeirinhas brasileiras. Câmara Cascudo escreveu isso sobre a cobra grande, que um dia aparecia num rio amazônico, outro no São Francisco. Em que pese essa mobilidade, ela não se dá do mesmo jeito em um e outro rio, ou melhor, ela não explica fenômenos semelhantes da mesma maneira: no rio Tapajós o fenômeno da terra caída é explicado porque a cobra grande se mudou, muitas vezes por conta da ação humana ela, irritada com os inquilinos de acima, deixa de sustentar aquela terra e deixa que o rio a leve (Edna Alencar, comunicação pessoal); no São Francisco a terra cai porque o pescador fez algo que a irritou e ela foi por baixo da margem procurá-lo em casa. Se o pescador lograr sobreviver, deve mudar de modo de vida. Nunca mais irá pescar, pois a cobra grande não deixaria de buscá-lo em qualquer beira de rio a que chegasse.

Se o pretexto, uma ação do ribeirinho e o resultado, o afundamento da terra, são iguais, o sentido da ação, e o caráter passivo ou ativo da entidade são diametralmente opostos.

Contudo, no Rio São Francisco, é em torno ao cumpadre d'água que mais se torna visível o processo de violento conflito da conquista e da colonização. Invariavelmente chamado nas coletâneas de folclore (e mesmo em parte da antropologia) de caboclo d'água ou nego d'água, ele é sempre reportado pelos ribeirinhos como cumpadre d'água. A mudança do nome é muito sugestiva da diferença estatutária e discriminatória racialmente informada no primeiro caso e da aliança no segundo caso. Os termos caboclo e nego, tantas vezes pejorativos são transformados em cumpadre, o aliado-parente ritual que, como uma vez discutiu Antonio Augusto Arantes (1993), recria a família sem o pecado original.

Mas o cumpadre é ainda marcado por duas humanidades que se foram postas a dialogar (e lutar) no sertão, pois existem o vermelho e o preto, e o vermelho, certamente um indígena, é reportado mais bravo, ou melhor, mais sistemático em sua forma de viver, reagindo de forma mais violenta a qualquer falha de seus compadres de terra.

Quero aqui marcar três “cacos” dessa lógica como disse Lévi-Strauss. Primeiro a ideia de duplicidade, que se expressa também em um ditado que diz “tudo o que tem em cima da água tem debaixo”, remete imediatamente à cosmologia fundamentalmente dualista dos Yorubá em que todas as coisas são agrupadas em pares: tudo o que tem no *orum* (“mundo dos deuses”) tem no *ayie* (“mundo dos homens”) (WOORTMANN, 1978, p. 26, 27 e 56) em que se deve lembrar a relação do *orum* com a água²². Segundo, a presença indígena na cor (e talvez uma associação ao sangue) e também ao *mundo dos encantados* que fica *abaixo* dos rios (GALVÃO, 1952)²³; e terceiro, a presença marcada do compadrio, relação cristã (ao contrário do que se esperaria em grupos indígenas sul-americanos, em que a relação mais marcada é a entre cunhados, ou africanos, em que se esperaria um avunculado intermediando relações com ancestrais)²⁴.

Aliás, índice interessante dessas duas humanidades de terra e duas de água que se encontram são as oferendas que se deve dar ao

aliado, fumo e cachaça: essa deixa-se na margem, em lugar próximo ao rio e aquele, fica seguro na mão, a mesma mão que sustém a rede, de modo que possa ser atirado ao rio a qualquer movimentação que seja percebida como “dele” (quando o pescador retorna à terra e não encontra a garrafa, também significa que o cumpadre ali passou). Uma oferenda é feita de cana de açúcar, planta do sudeste asiático e inicialmente trazida ao Brasil por negros escravizados e a outra, de planta originária das Américas e que é utilizada em oferendas propiciatórias de norte ao sul do continente (ver Lévi-Strauss, 1997, Capítulo 2).

Sobre esses seres, quero inserir um longo e dramático depoimento. Esta entrevista foi realizada na casa de Zé de Lió, em Januária, e estava presente seu compadre Binu²⁵, que foi quem me apresentou a ele. A transcrição é fiel. Apenas para ajudar o leitor na contextualização dos vários sujeitos presentes – sejam dentro da narrativa, sejam como ouvintes –, da oralidade ao texto escrito, acrescentei algumas explicações sempre entre colchetes. Narra Zé de Lió:

Já vi. Lá na mata do engenho. Já vi coisa lá de ó, eu assombrar. Eu mais um velho de nome Zé dos Arroz, que tinha aqui: o senhor não lembra falar dum nome do Zé dos Arroz?

Aqui na mata do engenho, essa fazenda que é do Jorge da Mata. Aqui ó, está o beiradão do rio aqui e, aqui sai uma ilha que faz um outro saco, e aqui tem um pé desses de jenipapo.

E eu vim desse lado aqui [por fora, descendo o rio], cheguei, encostei. Mas deixe que até aqui a croa estava nova, estava molhada não tinha lugar para nós dormirmos. Então nos deitamos dentro da canoa.

Quando foi de noite, eu vi que a lua vinha saindo, eu disse: ‘seu Zé, vamos ali embaixo mais eu’, ele disse ‘vamos’. Aí eu peguei um pedaço de pau assim, saí com o cacete na mão e ele me acompanhou. Me acompanhou descendo, descendo, chegou aqui assim, eu fiquei prestando atenção: do lado do pé de Jenipapo eu vi roncar uma coisa como quem fosse um porco. Eu falei: “seu Zé, o seu Jorge da Mata tem chiqueiro aqui?”. Ele falou “tem”. Eu achei que era porco mesmo do chiqueiro, mas eu fiquei naquela dúvida.

E foi, passou um pedacinho começou a mexer uns peixinhos lá dentro, eu disse “vamos embora [pescar]”. Chamei todo mundo, cheguei, enfiquei um pau aqui [para marcar o início da rede] e vim com a rede, virei aqui, na frente, vim pelo lado de cá, vim [ao narrar ele gesticula mostrando como fez uma espécie de grande U com a rede, dando uma volta], cheguei aqui.

Você lembra de Isaias? do cunhado dum Dias? Ele era o proeiro meu: eu tirava o piloto da canoa pra rede não vir aqui para a beirada, que eu tinha visto roncação aqui, e ele só chamando a canoa para perto do barranco e eu tirando o barco assim de lado, quando chegou aqui [perto do Jenipapeiro] eu fiz isso com o barco ó, fiz isso, a rede fez isso e eu fiz isso. Quando chegou aqui dentro eu fiz isso ó, e deixei isso [rede em forma de saco, com a boca aberta] aqui.

*Aí eu falei: 'Agora seu Zé [dos Arroz], o senhor vai dentro do barquinho e os meninos vai na canoa fazer o baticum de cima para cá. Quando chegar o baticum, a gente fecha [a rede] para cá, né'. Alé falou: 'eu sozinho não vou. Prefiro nós ir de três, mas sozinho não vou'. 'Por que?' "Não, eu não tenho muito costume de remo, e fica sem jeito de eu remar e bater" – que a gente bate, cutuca o chão e o peixe corre pro meio da rede. *Aí fomos: os três. Fazer o baticum, pa-pá-pá. E aqui na proa da canoa eu acendi um candieiro. E a gente pá-pá-pá... quando primeiro chegou na posição eu fechei a rede. Depois que eu fechei aqui, compadre [Binu], aí os meninos [que estavam comigo]... um Tião está [vivo] ainda, Virição ainda, ainda tem, compadre [Binu], um bocado deles ainda está vivo, o Marinho... aí eu fechei.**

*Quando eu fechei, eu pego o reboque e venho aqui pra fora e aqui fora fiquei. E estamos puxando a rede: puxando puxando puxando, puxando puxando e, daqui a pouco a rede vai e engancha. A rede enganchou: 'Zé [de Lió], tá enganchada.' *Aí eu saí [entra no barco e recorre toda a rede buscando o lugar onde estava presa], pegando o pano da rede e fui, praça e afora fora fora, vinha vinha vinha: 'Não achei pau não, puxa aí'. 'Tá vindo' [respondem os companheiros]**

*Aí, tava indo, tava indo, tava indo... tornou a enganchar. *Aí eu vou. Já comecei a ficar com raiva. Peguei o pano e fui vendo, vu-vu-vu-vu, arrudiei ela todinha: 'puxa esse diabo aí'. 'Tá vindo não' [responderam]. Pensei: 'a pois, isso é falta de força'. Peguei no reboque, peguei na cortiça assim e puxei: torou a corda.**

*'Aonde que esse trem prendeu?, pelo amor de Deus!' *Volto novamente. Quando chego aqui, compadre [Binu], por amor divino: eu cheguei essa posição aqui [se agacha no chão para mostrar], eu estou com o joelho aqui, a pois não balançar [o barco] peguei no colo da rede e fiquei assim: apontou, tipo uma capivara, numa distância duns 8 metros, eu olhando a lua assim eu falei, eu vendo: 'aqui tem uma capivara aqui dentro. Vamos pegar ela'.**

Como vamos fazer? Nós apanha a remanga e passa e passa por fora, e fecha a rede. Junta um bolo de rede para a gente pegar ela. [Dá a voz de comando] "Corre a remanga". Corremos a remanga, corremos a remanga: corremos a remanga...deixa que a rede da remanga não dava para virar ela toda. Tinha que recolher mais, para apanhar mais, para poder completar.

Naquilo que eu estou ali, compadre [Binu], que eu falei que era capivara e eu fiquei nessa posição aqui, agachado... compadre [Binu], eu quero que Jesus me cegue e não me dê mais as minhas vistas: ele apontou de cima de mim assim, de cara a cara comigo assim: de cara! De cara! Assim ó: a cabecinha dele é peladinha peladinha que não tem nada! De cara aqui ó! E Eu fiz isso ó-ó: sentei na água da canoa de medo que eu fiquei. Sentei dentro da água da canoa, seguro da corda aqui, dentro. Com roupa com tudo, assentado dentro da água e ele ali ó! E Eu fiquei tremendo, sem saber o que fazia: olhava lá para o seco, olhava para cá e entalei a boca. Quê que eu fiz: quando voltou as reações minhas, eu peguei as cortiças levantei as cortiças e rumei elas na beira da canoa. As cortiças fez 'trá!'. Ele afundou e eu ó, pro seco: 'Menino num é capivara, é cumpadre que está aí dentro'.

Conversa do Divino, cumpadre [Binu], olha: a água aqui e nós estava puxando a rede como aqui uns oito metros, e ninguém entrava dentro da água. Todo mundo correu: a água tá lá a gente está aqui puxando a rede. O que nós puxava, ele puxava também. O que nós puxava com os braços nossos, ele puxava tudinho para trás. Nós ia esticando assim, quando soltava ia que nem borracha, puxava para trás.

Pronto. Pensamos: 'vamos largar'. 'Quê que vamos fazer'. Aí nós ficamos tudo no seco, com medo! 'Vamos apanhar a rede?' 'Vamos'. Fomos: em quatro. Entramos no rio, apanhamos... fui puxando o barco, fui beirando o barco... chegamos na ponta de baixo pegamos, aí pedimos. Aí começamos a pedir, né. Pegamos uma faca, cada um pegou uma faca assim de junto²⁶... Olha como é que tava o trem para nós: e pedimos pedimos pedimos. E fomos apanhando a rede, apanhando a rede: apanhando a rede. Logo que nós chegamos aqui ó: graças a Deus soltou tudo e aí nós catamos. Catamos.

Compadre [Binu], depois de apanhada a rede, aqui na ponta da ilha, a gente tinha que voltar tudo, e tinha que atravessar tudo para Barro Alto. Quando nós acabamos de apanhar a rede, que chegamos aqui, ele tava dando cangapé aqui na ponta de baixo da ilha: cabulou? Ei pá! Pá! Dava aquele cangapé no rio. Até nós encostou.

Quando nós encostou, quê que nós fez para poder atravessar o rio? Eu peguei as canoas e fiz isso ó: ajoujei, amarrei essa corda da proa desse aqui, amarrei aqui, fiz aqui, passei uma corda por baixo, dei um nó. Eu fiquei no piloto, [os barcos] tudo amarrado, um na voga, outros no remo. Que fizemos: viramos aqui de cabeça acima. Não atravessamos não, subimos a coroa de cabeça acima. Fomos atravessar para sair cá em cima na cabeça do Barro Alto. Aí descemos o barranco de cabeça abaixo empurrando na beira do barranco. De cabeça abaixo, de medo dele.

Num demos um lança de rede mais nessa noite de jeito nenhum. Todo mundo apanhou as cobertas foi dormir lá no meio da croa, com medo. Mas passamos a noite sem dormir. De que, no final de tudo? Isso aconteceu comigo e ainda tem deles pescador ainda vivo que tava mais eu.

[Neste ponto, inclui eu e Binu no relato:] Eu duvido nós três, dele pegar uma corda para puxar pra lá e nós puxar pra cá e a gente sustentar. Quem disser que é mentira, por essa luz divina que eu to vendo, eu quero ver minhas vistas ceguinhas, não quero enxergar mais nada na minha vida, do jeito que aconteceu comigo. De cara a cara. Sentei com a roupa dentro da água, de medo dele. Que eu nunca tinha visto essa coisa não: ele não rasgou um pedaço da rede, ele não rasgou uma malha da rede. Era só brincadeira dele. Ele sustentava, que ele lá no fundo ele pegava a rede e nós podíamos morrer de puxar. Que existe, existe. (Zé de Lió, Januária)

Dona Jovem, com seus 90 anos, contou de seu encontro com o mesmo ser:

Tem umas coisas que não gosto nem de contar que tem gente que acha que é mentira, mas uma vez o Manuel [falecido marido] chegou lá das bandas do Urucuia, com três canoas de peixe e ele tava tão cansado que foi dormir. E eu fiquei lá ajudando a tratar o peixe. Quando terminei, eu fui deitar e ele perguntou ‘já amanheceu?’ eu disse ‘Não, são duas horas agora, tô me deitando’. Ele perguntou ‘você topa de banhar?’ ‘topo’. Aí, a gente era casado de novo (riu), a gente olhou na direção da praia tinha uns meninos tocando violão, ele disse ‘vou pegar o revólver’. Ele pegou o dele, me deu uma lanterna e a gente arroteou para ir para a praia sem ser visto.

Quando a gente estava tomando banho eu ouvi vozes: ‘valha Manuel, será que tem alguém ouvindo gente aqui e maldando que reconhece a minha voz, ouviu voz de homem e pensa que você está viajando?’

‘Deixe de bestagem Jovem’

Mas aí eu só ouvi as braçadas: chuque, chuque e dava para ver que era alguém forte, parrudo e foi chegando perto. Aí eu vi que quando chegou perto mudou a braçada, chuque, chuque [como se nadasse em pé].

Aí o Manuel falou ‘ô cumpadre, está me estranhando?’

Foi ele falar isso e aquilo começou a nadar de novo, dando a volta na gente e mergulhou e a água ficou lisinha... depois disso me deu uma tremedeira: eu não sou de esmorecer não, mas eu não vou mais nesta beira de rio lá para meia-noite. (Jovem, pescadora aposentada, 90 anos à época da entrevista, Januária)

Não quero “quebrar em pedaços” os trechos acima, mas deve-se salientar essa relação pessoal com o ser da água, que, muito humanamente, não gosta de ser chamado “bicho d’água” e que zela pela honra das pessoas às quais mantém laços de reciprocidade²⁷ e respeito²⁸:

Eu queria é ter jogado o facho na cara dele, para ver o rosto, que normalmente a gente não vê, mas às vezes... mas o Manuel não deixou, disse que se eu fizesse isso ele ia ser mau com a gente. (Jovem, Januária)

É um ser poderoso e como tal deve ser respeitado. Mesmo quando por distração sua, é visto nadando, não se deve incomodá-lo:

Vinha o Manuel mais dois companheiros pescando de João Bobo²⁹, aí um peixe beliscou o anzol e a cabaça sumiu.

Aí o Manuel viu mais pra frente uma cabaça flutuando e falou 'ô fulano [indecifrável o nome do pescador] olha a tua cabaça ali!'

Aí eles foram pegar. Quando chegaram perto, que ele se abaixou, foi um cangapé [quando o peixe se bate na superfície] tão grande que virou o barco e eles tiveram que nadar para a margem. (Jovem, Januária) [o cumpadre tem a cabeça grande e lisa como uma cabaça]

A opacidade e impenetrabilidade plena em seus segredos que a água, essencial à sobrevivência, faz questão de manter³⁰ permite que a vida sob as águas seja tema de um imaginário muito rico onde as coisas podem, inclusive, metamorfosear-se.

Desse modo, o que se compreende por vida é algo muito mais complexo. “Tudo que tem em cima da água tem embaixo”³¹: cachorro, cavalo e cumpadre: seres que são denominados genericamente de “os bichos d’água”, no dizer daqueles que vivem de explorar os que vivem do rio.

Continuando esse caco, os termos “animal” ou “bicho” são utilizados para seres que fazem parte da realidade (não são compreendidos como sobrenaturais) mas, ou escapam à classificação mais clara, em sentido semelhante ao que Douglas discute em pureza e perigo ou aproximam-se ao que em tradições americanas se chama de guardiões e/ou duplos³².

Na próxima narrativa, a “paridade” e a negação do ímpar – ambíguo – está mais próxima ao modelo africano que ao modelo ameríndio, onde a paridade está ligada a duplos animais no xamanismo das terras baixas da América do Sul e em Mesoamérica.

Entrevistando uma pescadora de Januária, ela disse:

Eu tinha sete anos, meu pai pescou um surubim velho, tão velho que tinha até cabelo na cabeça. Eles soltaram o peixe da rede. Que... quando pegava um peixe assim velho, que tava virando um bicho, ele soltava.

Outra vez eles pescaram um [surubim velho] que tinha até peitinho, como menina moça [também soltaram]. (Ifigênia, cerca de 40 anos, filha de dona Petu, famosa pescadora da cidade que havia falecido há pouco, Januária)³³

Mas como é possível analisar narrativas como essas, principalmente a de Zé de Lió, com sua dramática carga emocional? Zé de Lió, assim como Jovem e Tiririca, faz questão de situar muito bem as pessoas que o ouviam no espaço onde se deu o encontro, e de cercar o ocorrido com a possibilidade de verificação pela nominação dos companheiros que estavam presentes e que também podem ser questionados. Então, em primeiro lugar elas se mostram além da possibilidade de uma rápida classificação como falsas, ou como irrupção de uma “consciência falsa”: Zé de Lió dá um testemunho de algo, experiência que lhe marca. Tais falas teriam então um caráter performativo, para usar o termo de Austin? Sim, no sentido de que tais enunciados estão “fazendo algo presente”. No início do século XXI são vozes de um contramundo talvez, se pensarmos no fato de serem vozes contra-hegemônicas ou enunciados que não cabem dentro de um normativo projeto modernizador, como o analisado por Foucault.

Contudo, uma pergunta pode ser colocada: de quem é essa voz? Pergunta clássica de toda descrição de “experiência mística”. Colocar o último termo entre colchetes é interessante por marcar a premissa básica da desconstrução, que é dizer: não será o lado “fraco” da oposição concreto/místico, aquele que realmente permite o lado “forte”? Seria o caso de perguntar até que ponto o concreto não é uma simplificação, ou se não é mais interessante esquecer tal oposição e trabalhar com um real ampliado? O compadre d’água sempre assustava, mas não era incomum vê-lo. Com narrativas de dramaticidades diversas (sem dúvida a mais poderosa que recolhi foi a do Zé de Lió), ele permeia a experiência dos pescadores da região, tanto quanto uma onça, para falar de um animal de terra que tem seu imaginário associado: *iauaareté*, o grande comedor de gente.

Argumentei em outro lugar (LIMA, 2002) que o que era chamado de folclore elidia partes importantes da experiência destas pessoas. Iniciei esse artigo dizendo que a ideia seguia a indignação de Carlos Brandão (1993), para quem os camponeses teriam sido espoliados em

seu imaginário pelas ciências sociais, que deram menor valor a suas narrativas e teriam supervalorizado as narrativas indígenas: Qualquer narrativa vinda de um índio era promovida a mito, enquanto a mais bela narrativa camponesa seria, no máximo, lenda. Para Brandão, tal ação redundava em um desencantamento do outro. A negação pela teoria do outro possuir sua própria opacidade, seu mistério.

Mas Zé de Lió afirma: “que existe, existe”:

E porque que dizem que não tem? Porque não temos filmadora. E a gente vê isso é de noite. No Urucuia, agora é que o rio está muito poluído de barco, mas antes, quem era nós dois para dormir na beira do Urucuia: tinha de um dormir e o outro ficar acordado.

Nunca ouvi falar dele comer ninguém, mas ele assombra a pessoa, que nem ele fez com compadre Rufino, que ia pescando mais Manuel, ele pegou a canoa do cara, ele entrou por baixo da canoa suspendeu a canoa para cima, ficou ele dentro da canoa e a canoa com a frente levantada, com se tivesse um motor no toco. (Zé de Lió – Januária)

Eles falam sério, sejamos sérios. Essas experiências que vêm do rio podem trazer uma pista de uma porosidade ou justaposições entre diferentes cosmologias, de grupos não indígenas que partilham (pelo menos) parcialmente do que Eduardo Viveiros de Castro chamou de Perspectivismo ameríndio, no sentido do mundo habitado por várias humanidades que podem intercambiar em certos momentos seus pontos de vista. Mas também de paridades/imparidades que aqui vieram pelo tráfico de escravos.

Ademais, parece interessante que as “passagens” ou cruzamentos parecem guardar a memória de suas diásporas e massacres como indicam as relações caboclo-nego-cumpadre.

Também é interessante pensar a dificuldade que a antropologia sempre teve de aceitar a existência/razionalidade dessas experiências/possibilidades. Essa tensão mostra um tema em que a literatura tem sido sempre mais capaz. No Brasil, talvez Guimarães Rosa tenha sido o autor mais feliz em fazer interagir uma paisagem como personagem aos homens que a habitam ou atravessam. É o caso da novela *Recado do morro*, do rio São Francisco que divide a vida de Riobaldo Tatarana em duas partes no romance *Grande Sertão: Veredas*, do conto *a terceira margem do rio...* (ROSA, 1994)³⁴.

No caso dos ribeirinhos, a experiência do rio entranha nesses agentes. Ao fim de uma vida que sempre dialogou com o rio, os pescadores aposentados, idosos às vezes com dificuldades de caminhar, vão todo dia ver como está o rio: “já fui lá hoje, tá maretadinho...” (Zé da Maria, 70 anos, Carinhanha).

E o mesmo ocorre com os marujos: o pai do José Falcão que morreu quando não mais o deixaram navegar.

Importante ver que as relações homens/rio não são todas do mesmo tipo, a depender de sua posição de status na vida local, a sua opção pela vida no rio pode ser fruto de um saudosismo da infância dentro da barca de seu pai, como parece ser o caso do Luiz Coelho, dono da barca Sinhá Licinha, que contou:

Quando eu era menino, viajava na barca do meu pai, aquilo era uma vida de sonho, eu ficava ouvindo aquelas histórias dos marujos, e frequentava as zonas, aquilo ficou tão marcado em mim que cresci, fui trabalhar, na hora que juntei um dinheiro, comprei uma barca. (Luiz Coelho, 56 anos, bordo da barca Sinhá Licinha)

Mas outras possibilidades são mais radicais, como na fala do Manu Guia, pescador de Pirapora:

O pescador fica arranchado nessas croas e beiras de rio, sozinho, dias e meses, vira até bicho.

Entendo que ele fala de um processo de autopercepção do isolamento social como um caminho a outra socialidade (como gente não humana?), duplo do processo que Rosa descreveu no conto *Meu Tio Iauaretê*, mas reversível, sem aquela radical expulsão do convívio social “humano” que nesse escrito de Rosa é irreversível.

Aqui tenho de me arriscar a perder totalmente o controle sobre a descrição do pensamento selvagem que estou tentando: cabe perguntar se não é esse cruzamento de sistemas que estou descrevendo o que está implícito no título do conto “meu tio o Iauaretê”, de Guimarães Rosa, em que o narrador mestiço (filho de mãe indígena e pai *branco*) é iniciado pelo tio, do qual é assassino e aprendiz, e se transforma nele-jaguar: o grande comedor de gente indígena? Rosa, no título ainda agrega a relação do tio (mas não é o tio presente nos sistemas africanos como o intermediário entre família como agrupamento de

parentes vivos e família como linhagem de ancestrais mortos: o tio aqui é mais marcadamente totêmico ou xamânico³⁵) ao jaguar (em seu nome tupi: o grande/verdadeiro comedor de gente) que não é normalmente falado no Brasil branco³⁶. Ademais, no fim do conto o narrador tem que enfrentar a morte³⁷: como mestiço ou como indígena³⁸, como feiticeiro ou como xamã. Sem contar que um autor tão alquímico como esse pode ainda estar aludindo ao fato que em muitos países da América Latina o “tio” é uma maneira indireta de referir-se ao diabo.

Se focamos na relação personagem-jaguar e se tomamos uma óptica do perspectivismo ameríndio, talvez fique bastante raro o “mestiço” virar um jaguar, ambos para o indígena e para o branco são outros humanos, com suas perspectivas intercambiáveis, o personagem claramente faz uma parte do caminho iniciatório, mas não para ser xamã, como atesta o título em que o jaguar é o tio: em determinado momento ele se transforma em jaguar e ele vê o jaguar como o jaguar se vê e aos “humanos” como os jaguar os vê, mas ele não se torna o diplomata cosmopolítico, a passagem de caçador a amante o prende do lado da jaguar Maria-maria, de quem vira companheiro. Não é à toa que um homem da cidade, uma visita, presumivelmente branco, absolutamente alheio aos encontros que se dão no sertão, o mata ou tenta matá-lo.³⁹

Para o caso dos narradores ribeirinhos negros que aqui retomo, podemos talvez indicar uma transformação ou possível redução do xamanismo? Teríamos neste caso pescador como, se não um diplomata cosmopolítico (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 96 e 97), pelo menos como alguém que atravessa essas fronteiras?

Essa questão, do que são os “animais” é bastante espalhada no centro-oeste brasileiro. E muitas vezes pode ser referida na distinção feita entre caça *versus* animal ou bicho. Remeto ao que me contou Andrea Borghi: em um curso para guarda-parque feito no Parque Nacional Grande Sertão: Veredas, os “facilitadores” de uma ONG brasileira chamada Funatura sempre chamavam a atenção e corrigiam as falas dos futuros guardas-parque na região do PNGS:V: “ai, quando apareceu a caça...” “caça, não, fulano, animal tal (tenho lembrança de que era um veado mas não posso afirmar)”. O discurso ecológico não

vê as distinções aqui tratadas, ou quem está com que pele. O “animal” implica um reconhecimento de uma humanidade que passa pelo olhar e que está ausente na caça.⁴⁰

No que se refere aos rios amazônicos, populações negras do rio Trombetas têm um personagem que entrelaça esses mundos que é o Sacaca. Esse feiticeiro tem a capacidade de levantar a beira do rio e passar por baixo dele sem se molhar. Podendo inclusive ficar pelo período que queira abaixo do rio (mas fora da água). Eliane Cantarino O´Dwyer (2005, p. 101-102) descreve assim dois famosos Sacaca de Oruximilá:

[Balduino] Tinha também o dom da onipresença, sendo visto por eles e até pelas suas crianças nos locais mais distantes: dentro das matas, no fundo dos rios, sentando em cima de uma sucuriju, como se fora um trono onde passava dias sem aparecer na superfície. [...] Chico Melo contou a sua mulher que foi levado ao fundo do rio, para conhecer um hospital no qual os peixes o ensinaram a prescrever remédios, sem a ajuda dos doutores brancos da cidade. Dizia para a mulher: “Maria, o outro mundo é muito bonito. Só que a gente não pode ficar lá, só se criar guelra”.

Observo que O´Dwyer (2005) descreve a atuação do Sacaca entre os quilombolas do Trombetas, mas o próprio nome e a maneira como o Sacaca atravessa níveis é americana (tupi). Vários grupos indígenas sul e norte americanos têm em comum essa representação do universo em camadas. E em que o Xamã passa de uma a outra sem alterar-se. Eduardo Galvão afirma que o universo do pajé Sacaca é caboclo (O´DWYER, 2005). Asdiwall vai à casa das focas dentro dum rochedo abaixo do mar e lá convive com elas (LEVI-STRAUSS, 1976). Também a casa do cumpadre é reportada como dentro do barranco, abaixo da água e que lá não é molhado.

3 Para Terminar: os barcos, as afirmações e as perguntas finais

Finalmente, para completar a descrição desses poros entre cosmologias e políticas, é importante falar de alguns objetos feitos, em particular, os barcos. Esses também são pensados dentro desse

entrelaçamento de vidas. Não me parece que posso, com o relato que apresentarei abaixo chegar a mesma conclusão acerca do fetichismo a que chega Goldman (2009), de que a feitura lapida, faz emergir algo que estava latente no objeto ou pessoa, numa metáfora da escultura a partir da retirada (embora Goldman fale sobre esculturas em madeira, trata-se da ideia de que Miguelangelo libertava de dentro do bloco de mármore o cavalo que estava preso ali), pois parece que a feitura é diferente se é com cinzel e martelo ou fogo e martelo, pois neste último caso é o caráter plástico e maleável, que se evidencia, como nos ritos de passagem em que uma pessoa é colocada em outra forma (STRATHERN, 1997). Todavia é importante salientar o caráter do fetiche como “coisa feita”. No caso dos barcos há uma série de paralelos, metáforas e metonímias que, num primeiro momento ajudariam um pensamento desencantado a pensar a posição destes dentro do sistema “meramente alegórico”: barcos a vapor “comem” lenha, mas também transportam pessoas em seu “ventre”.

Só que novamente as narrativas são um pouco mais radicais.

Assim, como eles são do rio, os barcos como eles também têm sentimentos. Vale falar de um naufrágio ocorrido perto de Matias Cardoso-MG:

Pior de tudo foi um vapor, o Fernandes da Cunha, que queimou comigo lá dentro. Eu era camareira, só saí com a roupa do corpo que nem estou aqui e o sapato do pé. Mas o que foi de roupa, de tudo, de jóia: prata branca, sapato branco. Queimou que virou cinza.

Não teve acidente de morte que, quando conheceu que o vapor tava pegando fogo, o comandante gritou e o pessoal da segunda alvorçou. O práctico puxou pra praia, pra beira do barranco. Puxou o vapor chega bateu a proa do vapor. Mas quando bateu lá, essa parte de cima que tinha o meu camarote já tava caindo tudo lá. Era pintado de tinta, a tinta pegou fogo, mas os trens que nós trouxemos, pé de planta, pé de coco, só vendo o fogo...

Mas queimou total, só ficou o caixão baixo. Aí já um bocado, tirou um bocado de trem, mas também perdeu um bocado. Perdeu tudo, total.

Na derradeira, como é que chamava, esse vapor tirou cada gemido: feito criatura.

Embarcação geme. O povo me dizia isso e eu não acreditava. Embarcação quando está se naufragando ele tira os três gemidos: o vapor tirou assim aquele gemido tão profundo que balançou a terra. Não teve quem não

chorasse. Mas o gemido aí... taí o contramestre que também viu. O Comandante era Nelson Gualberto. Aí o outro falou com ele 'Ô comandante, eu ouvia dizer que embarcação chorava, mas nunca acreditei mas to vendo agora. Mas tirou aquele gemido profundo UOOO. Assim de chega foi, foi acabando acabando acabando. Então quando tomava [fôlego para gemer?]: três vezes, até a última.

Que acabou tudo, que desceu o derradeiro pedaço de, de... Até hoje nunca saiu de minha memória. (Dona Joana, 65 anos – Pirapora)

Mas então, como ficamos? O rio não tem vontade? Não fala? Como não aceitar isso? Como uma vez escreveu Guimarães Rosa, “cada um com seu cada qual”. Terminei este texto – em que tentei organizar uma série de narrativas recolhidas bastante difíceis de classificar no entremeio do sertão, com os possíveis encontros (muitas vezes dramáticos) que os geraram – com o acontecimento mais mágico que presenciei durante minha pesquisa de campo. Transcrevo de minha caderneta:

Ainda no porto de Januária, estávamos, eu, Juvenal e Rivelino, sentados na amurada da barca Sinhá Licinha quando veio e passou por nós uma pipa, bruxuleando a uns cinco metros da água. Um menino a havia perdido e agora ela flutuava, empinada pelo rio e assim continuou, até sumir no horizonte. Não caiu n'água, como alguns na barca achavam que ia acontecer, pois o rio que corria em direção oposta ao vento fazia-se menino. Ou talvez fosse o Cumpadre d'água ou o Romãozinho que estivesse ali brincando. (Porto de Januária, bordo da barca Sinhá Licinha)

Durante a mais de meia hora em que isso durou, de nada mais se falou, e o assunto ficou voltando de vez em quando, como essa imagem me volta aos olhos agora.

Agradecimentos

Agradeço à Capes pela bolsa de pós-doutorado no exterior que me permitiu tirar do arquivo morto vários textos que estavam esperando serem completados, assim como agradeço às instituições que me apoiaram na pesquisa, o Colégio do México e o Ciesas. Este artigo levou muito tempo entre começar a ser escrito e ser aceito para publicação, portanto, queria agradecer a algumas pessoas que aportaram ideias aqui, em particular Alexandre Herbetta, Suely Koffes, Simone Frangella

e os três pareceristas anônimos da *Revista Ilha*. As imprecisões, claro, são minhas.

Notas

- ¹ Para uma discussão das diversas imagens do rio São Francisco no discurso nacional e os nomes que lhe foram dados em cada uma, sugere-se a leitura de Vanessa Brasil (1999).
- ² Embora não fique claro neste artigo em questão, em outros lugares Lévi-Strauss explica que as diferenças entre contos e mitos devem ser buscadas na grandeza das oposições que cada um pretende solucionar (maiores nos mitos), assim como o lugar do conteúdo do narrado em relação à explicação que a referida população dá ao mundo.
- ³ Não é uma crítica a Lévi-Strauss, também não é pretensão aqui fazer uma exegese de seu pensamento, a ideia é, pela via torta, pensar alguns temas contidos em seus primeiros textos sobre análise mítica através da diáspora e do colonialismo (tanto o clássico quanto o interno), assim como pensá-lo por meio das propostas de releituras de Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2008) e Marcio Goldman (2009). Levar ao sertão essas reflexões. Isso porque, existem algumas contradições básicas presentes nas narrativas que se seguem, como terra/água, homem/peixe, homem/animal/caça e (quem sabe) humano/natureza que fazem eco aos famosos textos da “a gesta de Asdiwal” e outros subsequentes, como o “pensamento selvagem” (1997), e fazem lembrar a aposta metodológica contida nesses escritos, de que a análise deve estar firmemente ancorada na etnografia e no meio físico em que essas relações são retratadas e narradas.
- ⁴ Concordamos com Anibal Quijano (2005), quando ele considera que a raça no sentido moderno ocidental é a primeira categoria a dividir toda a humanidade, e que o racismo é o centro do colonialismo, esse último, coetâneo e quase sinônimo de modernidade. Lembrando ainda que para Quijano a modernidade/colonialidade nasce da expulsão dos árabes da península ibérica, da invasão e massacre nas Américas e do tráfico negreiro atlântico.
- ⁵ Pescador aposentado, 74 anos à época da entrevista (“aposentados” refere-se aqui a uma classificação previdenciária: quase todos esses pescadores que aqui estarão presentes com suas narrativas ainda pescavam quando os entrevistei)
- ⁶ “Calderón mantuvo la orden de generar la menor energía posible, para que las empresas privadas que se dedican ilegalmente a la misma tarea produjeran más, se la vendieran al propio “gobierno” y de tal modo incrementarían sus ganancias particulares” (La Jornada, 17/11/2007, grifos no original)
- ⁷ É certo que para a água, nenhuma fronteira é natural. São todas elas frutos de alguma relação política mediadas por aquela.
- ⁸ Exceptuando os rios citados por Levi-Strauss, que seguem para o Pacífico, os rios até agora citados neste artigo (Grijalba, Pilcomayo e São Francisco) são rios que caminham eternamente para o Atlântico. Não tenho conhecimento da importância do Skeena e do Nass para o imaginário da nação Canadense, mas seguramente os outros três rios importam para o pensamento social nacional de México Paraguai e Argentina e Brasil. As diferenças dos relatos no material que disponho me levam também em direção a diferenças (e semelhanças) de projetos nacionais.

- ⁹ Esse tema recorrente está ligado a uma prática ribeirinha posta em ação quando da impossibilidade de realizar uma prometida romaria a Bom Jesus da Lapa. Os moradores das cidades rio acima colocavam suas orações e agradecimentos em cabaças e as deitavam no rio, pois este se encarregaria de entregá-las na Lapa de Bom Jesus. Inclusive se um pescador vir uma destas mensagens presa a uma das margens, tem a obrigação moral de colocá-lo de volta no meio do rio.
- ¹⁰ Composta por Jerome Kern e letrada por Oscar Hammerstein II em 1927 para o espetáculo *showboat*, a letra original da melodia tratava de relações de dominação por meio de termos pejorativos. Robeson, como ativista negro, modificou-a para dar um caráter insurgente. Eis a poesia original: Niggers all work on the Mississippi, Niggers all work while the white folks play. I gits weary and sick of tryin'; I'm tired of livin' and scared of dyin', And Ol' man river, he just keeps rollin' along. Disponível em: <http://www.rutgers.edu/robeson/oldman.html>. Acesso em: 22 jun. 2001.
- ¹¹ Em um segundo sentido, como lugar de resistência, sem dúvida há aproximação entre as margens e caudais dos quatro rios atlânticos citados até agora.
- ¹² Em outro texto, Benjamin (1971, p. 167) trata da mesma questão da seguinte forma: "El don de percibir semejanzas, que [el hombre moderno] posee, no es más que el resto rudimentario de la obligación en un tiempo violenta de asimilarse y de conducirse de conformidad con ello".
- ¹³ Tantas vezes interpretada como irracionalista. Ver por exemplo Lefort (1979), que acusa Mauss de ter sido embruxado pelos Maori, criando uma "teoria da mistura universal".
- ¹⁴ Estou ciente de que estou torcendo o que quis dizer Mello Neto, pois ele escrevia sobre os rios intermitentes de Pernambuco, mas a experiência dos povos ribeirinhos que passaram pelo trauma de ter uma represa em seu rio está bem representada na poesia.
- ¹⁵ Um bom trabalho sobre os saberes dos pescadores artesanais são-franciscanos e a análise campanha de descrédito a eles endereçada pelas elites está na tese de Ana Thé (2003).
- ¹⁶ Sobre o rio dormir, obtive relatos em todas cidades em que passei. Quanto ao trabalho do rio na corredeira, tive algumas alusões, mas nenhuma exegese que me permita aprofundar o tema.
- ¹⁷ Pescador aposentado, 70 anos à época da entrevista.
- ¹⁸ Pescador aposentado, 92 anos à época da entrevista.
- ¹⁹ No caso específico, principalmente entre gente-gente e gente-peixe como também é discutido por Aluísio Cabalzar (2005) na Amazônia.
- ²⁰ Sangradouros são também pontos importantes de referência. Para o caso de uma retomada de terras que passa pela relação com os sangradouros em uma cidade São Franciscana, ver Izadora Acipreste (2015).
- ²¹ "O autêntico animista é o antropólogo, e a observação participante é a verdadeira (ou seja, falsa) participação primitiva". (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 117)
- ²² "[...] o mundo, [nza] torna-se uma realidade física flutuando no kalûnga (na água sem fim dentro do espaço cósmico); meio emersa para a vida terrestre e meio submersa para a vida marinha e o mundo espiritual. O kalûnga, também significando oceano, é uma porta e uma parede entre esses dois mundos" (FU-KIAU, 2001, p. 20, tradução livre minha)
- ²³ A casa do cumpadre é *abaixo* do rio, mas não é *dentro* da água.

- ²⁴ Não estou dizendo que outras relações de parentesco não existam/não importem, ou que na prática muitas coisas podem acontecer, estou indicando apenas a importância do parentesco ritual na cosmologia “cristã”, dos cunhados nas sociedades “da aliança” e do tio como operador do parentesco nas sociedades “segmentares”, com os riscos que tal tipologia pode levar. Vou retornar a isso adiante, em particular na discussão que faço de uma afirmação do pescador, de Januária, Manu Guia frente a um conto de Guimarães Rosa.
- ²⁵ Pescadores aposentados. Zé de Lió tinha 74 anos na época da entrevista.
- ²⁶ A faca não é para ser usada diretamente contra ele, ninguém se atreveria, pois isso significaria ao pescador que ele nunca mais poderia chegar perto do rio, mas a faca, se espetada no fundo do barco, espanta-o, como no seguinte relato colhido em Pirapora:
- “Eu, Magela, que outro aí meu deus do céu, se eu alembro quem era o outro... Andani de Andradina! Agora eu não sei se foi era ‘superstição de gole meu’, que nós já tinha bebido, mas não foi isso, gole não. Você sabe onde é o porto de Alexandre, né? Por baixo da Tocaia, pelo lado de cá. Vocês podem acreditar como existe Deus no céu: Se solto, era uma hora dessa, era que o rio tava alto, nós por cima do Tocaia, naquele pau caído que é o lanço de rede, nós batemos remo, batemos remo, batemos remo... uma hora dessas, tipo se fosse mais tarde era pouca coisa, a gente vendo. E um radinho ligado na lancha [da colônia] e, nós escutava o pessoal todo conversando na lancha, que você sabe que a água é um eco do caramba, e nós batia remo e nada desse barco andar... e aquele negócio. Aí eu fui e falei com Magela, ‘ô meu Deus’, a gente estava em três, falei: ‘Magela, você está desconfiando de alguma coisa?’ [ele respondeu:] ‘É Tiriri, você também desconfiou’. Aí ele foi debaixo da proa do barco, e isso aí a finada minha mãe já tinha falado mesmo, e enfincou a faca no meio do barco e o barco começou a andar.
- Eu acho que era ele, que diz que quando ele segurar num barco, num negócio de brincadeira, não vai para lugar nenhum. Minha mãe já tinha contado isso e Magela também estava por dentro: pegou, enfiou a faca no meio do barco e o barco começou a andar [...].
- Ele pega o barco e segura mesmo, brincando com a gente, né, que se quisesse tombar ele tombava mesmo e fodia com a gente mesmo, mas é uma brincadeira sem graça, que a gente fazendo força e ele ali segurando [risos- alguém ouvindo comenta: “moleque a toa, né”]. Menino, eu cheguei na barca arrepiadinho. [...] Também foi só essa vez.” (Tiriri, pescador, cerca de 50 anos à época da entrevista, Pirapora).
- ²⁷ Como já escrevi, os pescadores acima de 80 anos que entrevistei tinham o costume de ter entre as mãos um pedaço de fumo quando iam pescar, para dar ao cumpadre
- ²⁸ Aliás, se estas não definem as relações de compadrio, parentesco espiritual mediado por filhos e afilhados, são marcas das relações cotidianas entre os cumpadres. Ver, por exemplo, Emília Godói (1999).
- ²⁹ Consiste em amarrar uma corda curta, pouco menor que a profundidade do rio, a uma cabaça, iscá-la com uma isca viva, soltar a cabaça descendo o rio e ir acompanhando. Quando um peixe morde o anzol, a cabaça fica balançando como o brinquedo de criança.
- ³⁰ Assim como na teoria do sacrifício, o sacrificado é um subterfúgio para entrar em contato com o insondável, a vida sob as águas é alcançada com anzóis e redes. Causa espanto e mesmo indignação em muitas cidades ribeirinhas saber de pessoas que mergulham e arpoam peixes sob a superfície. Conversando com um pescador durante o descanso entre uma e outra jogada de rede ele explicava sobre o mergulho:

“que ele [referindo-se ao companheiro que dirigia a barca] não mergulha, e aí ele precisa de mim que mergulha. Para soltar a rede quando ela prende embaixo d’água. A gente mergulha e não vê nada, então a gente vai seguindo a rede, apanhando ela fechada na mão e não sabe se tem piranha que vai arrancar a mão da gente. E a água estoura nossos olhos e ouvidos: a gente sempre sobe com sangue saindo dos olhos, nariz e ouvidos. Não é todo mundo que tem coragem”. No total desconhecimento de manobras de descompressão, aliado ao perigo inerente de prender-se no matagal submerso e dos peixes agarrados a rede, a narrativa tem muito de uma experiência iniciatória neste *orum* ou *mundo dos encantados* aquático.

³¹ Uma variante deste ditado é “o tanto de cabelo que tem em cima d’água, tem embaixo”, embora aqui não fique clara a distinção entre dentro e por sob.

³² Retornarei adiante a esse tema, mas deve ficar marcada a diferença entre a paridade e o duplo. E que às vezes é o primeiro conceito que aparece e em outros momentos é o segundo.

³³ Claramente aqui é o ambíguo ou o impar a que se chama a atenção. Um artigo muito interessante é o já citado de Slennes, “a grande greve do macuxi” em que o autor analisa um motim em que escravos africanos se negam a embarcar um esqueleto de macuxi na costa do Rio de Janeiro, cuja forma do crânio lembrava de perto um crânio humano com um bico. Esse é um caso diferente da comunicação transespecífica central para o perspectivismo ameríndio.

³⁴ Guimarães Rosa, filólogo e conhecedor de duas dúzias de línguas nos oferece diversas pistas de que ele também via essas encruzilhadas a que me refiro. Como no nome do herói de *Grande Sertão: veredas*, que advém do latim (Rio: curso de água), do árabe (baldo: inútil, vão) e do tupi (tatarana: semelhante a fogo).

³⁵ Sobre a onça como animal totêmico: “Os estudiosos já apontaram a notável onipresença dessa onça mítica pelas Américas, entre povos de origens diferentes, e pertencentes a grupos linguísticos diferentes. O culto do chamado ‘jaguar solar’ aponta para a dimensão mais que brasileira, também americana, do conto. Conhecesse, em alguns lugares mais, em outros menos, evidência desse culto em toda parte, desde um pouco ao norte do México até o extremo sul do continente”. (WALNICE GALVÃO, 2008, p. 12 *apud* NOGUEIRA, 2013, nota 3).

³⁶ É curioso que no Brasil “branco” as pessoas se refiram a esse animal pelo latino “onça” e na mesoamérica “branca” seja referido como “jaguar” (e não pelo maia “balam”, por exemplo).

³⁷ Perrone (2008) chama a atenção que apenas em 2000 um leitor (Gorgozinho Filho) questionou se o narrador morre ou não no final do conto: se sobrevive ao ataque do visitante como pessoa ou como jaguar.

³⁸ Para variar, Rosa deixa o leitor na dúvida: ele descreve o narrador (enquanto humano) como filho de um homem branco e uma mulher índia, mas a experiência de ocultamento que é descrita na vida do narrador tanto pode remeter a experiência de desaldeamento, como também às narrativas de quilombolas – ver Barlet (1966). Aliás, um dos nomes que teve o ex-caçador de onça foi um nome africano “macuncôzo” – ver Nogueira (2013, nota 8).

³⁹ Estas passagens/transformações também estão na famosa entrevista/desafio de Rosa com Lorenz: “Quando escrevo, repito o que já vivi antes. E para estas duas vidas, um léxico só não é suficiente. Em outras palavras, gostaria de ser um crocodilo vivendo no rio São Francisco. O crocodilo vem ao mundo como um *magister* da metafísica, pois para ele cada rio é um oceano, um mar de sabedoria. [...] Gostaria de ser um crocodilo porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma de

um homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranqüilos e escuros como o sofrimento dos homens. Amo ainda mais uma coisa de nossos grandes rios: sua eternidade. Sim, rio é uma palavra mágica para conjugar eternidade” (LORENZ, 1994, p. 37)

- ⁴⁰ Repare a diferença do olhar na narrativa de Zé de Lió, que perde o controle do corpo ao ser olhado pelo cumpadre com a descrição dos olhos de Maria-maria e a troca de olhares entre ela e o narrador de *Meu tio o Iauareté*: “Vi aqueles olhos bonitos, olho amarelo, com as pintinhas pretas bubuiando bom, adonde aquela luz... Aí eu fingi que tava morto, podia fazer nada não. Ela me cheirou, cheira-cheirando, pata suspensa, pensei que tava percurando meu pescoço. Urucuera piou, sapo tava, tava, bichos do mato, aí eu escutando, toda a vida... Mexi não. Era um lugar fofo prazível, eu deitado no alecrinzinho. Fogo tinha apagado, mas ainda quentava calor de borralho. Ela chega esfregou em mim, tava me olhando. Olhos dela encostavam um no outro, os olhos lumiavam – pingo, pingo: olho brabo, pontudo, fincado, bota na gente, quer munguitar: tira mais não. Muito tempo ela não fazia nada também. Depois botou mãozona em riba de meu peito, com muita firmeza. Pensei – agora eu tava morto: porque ela viu que meu coração tava ali. Mas ela só calcava de leve, com uma mão, afogado com a outra, de sossoca, queria me acordar. Eh, Eh, eu fiquei sabendo... Onça, que era onça – que ela gostava de mim... Abri os olhos, encarei. Falei baixinho: – “Ei, Maria-Maria... Carece de caçar juízo, Maria-Maria...” Eh, ela rosneou e gostou, tornou a se esfregar em mim, mião-miã. Eh, ela falava comigo, jaguanhéhém, jaguanhém...”

Referências

- ACYPRESTE, Izadora Pereira. **Se movendo por território**: os caminhos traçados pela comunidade de Sangradouro Grande para a garantia do território. 2015. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.
- ARANTES, Antonio Augusto. Pais, padrinhos e o Espírito Santo: um reestudo do compadrio. In: ARANTES, A. A. *et al.* **Colcha de retalhos**: estudos sobre a família no Brasil. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 1993. p. 195-204.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Hellen. **Key concepts in post-colonial studies**. London; New York: Routledge, 1998.
- BARNET, Miguel. **Biografía de un cimarrón**. La Habana. Instituto de Etnología y Folklore, 1966.
- BENJAMIN, Walter. On the Philosophy of History. In: BENJAMIN, Walter. **Illuminations**. Tradução de H. Zohn. New York: Schocken Books, 1968. p. 253-264.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Desencanto do Outro**: Anuário Antropológico 91. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- BRASIL, Vanessa. **Margens e Veredas do São Francisco**: as Vozes do Rio. 1999. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
- CABALZAR, Aloisio. **Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié**. Rio de Janeiro: ISA, 2005.
- CLIFFORD, James. **Dilemas de la Cultura**: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna. Barcelona: Gedisa, 1998.
- CULLER, Jonathan. **Sobre a Desconstrução**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, [S.l.], v. 13, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GALVÃO, Eduardo. **The religion of an Amazon community**: a study in culture change. 1952. Tesis (Doctor of Philosophy) – Columbia University, Columbia, 1952.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GODOI, Emília. **O Trabalho da Memória**. Campinas: UNICAMP, 1999.
- GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, [S.l.], v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.
- GORDILLO, Gastón. Canales para un río indómito. Frontera, Estado y utopías aborígenes en el noroeste de Formosa. *In*: GRIMSON, Alejandro. **Fronteras, naciones e identidades**. Buenos Aires: Ciccus, 2000. p. 232-255.
- LEFORT, C. A troca e a luta dos homens. *In*: LEFORT, C. **As Formas da História**. São Paulo, Brasiliense, 1979. p. 21-35.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Gesta de Asdiwal. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p. 152-206.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A Eficácia Simbólica. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 215-236.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. Barcelona: Anagrama, 1992.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **El pensamiento salvaje**. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- LIMA, Roberto. **Um rio São Muitos**. 2002. Tese (Doutorado) – PPGAS da Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- LORENZ, Günther. Diálogo com Guimarães Rosa. In: ROSA, João Guimarães. **Ficção completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. 2 v. p. 27-62.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/Edusp, 1974. v. II.
- MELLO NETO, João Cabral. **Antologia poética**. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.
- NOGUEIRA, Erich Soares. A voz indígena em “Meu tio o iauaretê”, de Guimarães Rosa. **Nau Literária**, [S.l.], v. 9, n. 1, 2013.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica**, [S.l.], n. 19, p. 91-111, 2005.
- PERRONE, Charles A. Notas para facilitar a leitura de “Meu tio o iauaretê”. **Hispania**, [S.l.], v. 91, n. 4, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. Don Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, [S.l.], v. 19, n. 55, 2005.
- ROSA, João Guimarães. **Ficção completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. 2 v.
- ROSA, João Guimarães. **Magma**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- SÁ, Maria Auxiliadora Ferraz. **Dos Velhos aos Novos Coronéis**. Recife: PIMES, 1974.
- SAHLINS, Marshall. Cosmologias do Capitalismo: o setor trans-pacífico do ‘sistema mundial’. In: XVI REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Campinas, 1988. **Anais [...]**, Campinas, IFCH, 1988.
- SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAID, Edward. Representar al colonizado. In: STEPHAN, B. G. (org.). **Cultura e tercer mundo**. Caracas: Nueva Sociedad, 1996. p. 23-59.
- SLENES, Robert W. A grande greve do crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda M. (org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 193-217.
- STRATHERN, Marilyn. Entre uma melanesianista e uma feminista. **Cadernos Pagu**, [S.l.], v. 8/9, p. 7-49, 1997.

TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity**. New York; London: Routledge, 1993a.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993b.

THÉ, Ana Paula Glinfskoi. **Conhecimento ecológico, regras de uso e manejo local dos recursos naturais na pesca do alto-médio São Francisco, MG**. 2004. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, [S.l.], v. 8, n. 1, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In*: QUEIROZ, Ruben Caixeta de; NOBRE, Renarde Freire. (org.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 79-124.

WOORTMANN, Klaas. Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nágô. **Anuário Antropológico 77**, [S.l.], 1987.

Recebido em: 05/08/2017

Aceito em: 23/03/2020

Roberto Lima

Doutor em antropologia pela Universidade de Brasília, professor na Universidade Federal de Sergipe e pesquisa temas relativos a populações ribeirinhas no Brasil e no México.

Endereço profissional: Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Sergipe, Cidade Univ. Prof. José Aloísio de Campos, Av. Marechal Rondon, s/n, Jd. Rosa Elze, São Cristóvão, SE. CEP: 49100-000.

E-mail: nadanacuca@gmail.com

O *Povo da Rua*: caminhos de uma estética da existência (da) na Religião Afro-brasileira*

The Povo da Rua: caminhos of an aesthetic of the existence (of) in Afro-brasilian Religion

João Daniel Dorneles Ramos¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

* Este texto foi apresentado no 18º Congresso da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) em 2018, possui implicações de minha tese de doutorado (RAMOS, 2015a) e, também, reflexões mais recentes que advêm de etnografias realizadas entre 2017-2019.

Resumo

Este artigo apresenta como as entidades do *Povo da Rua* são acionadas nas religiões afro-brasileiras. Pela etnografia realizada junto a dois terreiros localizados no Rio Grande do Sul, percebeu-se que essa *linha* mobiliza encontros, afetos e *cruzamentos* nas pessoas que incorporam Exus e Pombagiras. As entidades *da rua* possuem relações com outros entes que são envolvidos em funções estabelecidas por dimensões cósmicas nas quais há a necessidade de uma mediação para acioná-las. Essa religiosidade opera como experimentação de mundos, na qual estão em constante formação maneiras de viver que se equacionam e se produzem nas relações intensivas entre *médiuns* e entidades. Assim, compreende-se que é a partir do *Povo da Rua* que se pode visualizar uma ética-estética da existência afro-religiosa.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras. Cosmopolítica. Corpo. Estética da Existência.

Abstract

This article presents how the entities of the People of the Street are activated in Afro-Brazilian religions. By the ethnography carried out next to two terreiros located in Rio Grande do Sul, we see that this line mobilizes meetings, affections and crossings in people that incorporate exus and pombagiras. Entities da rua have relationships with other entities that are involved in functions established by cosmic dimensions in which there is a need for mediation to trigger them. This religiosity operates as experimentation of worlds, in which are constantly forming ways of living that are equated and produced in the intensive relations between mediums and entities. Thus, I understand that it is from the People of the Street that we can visualize an aesthetic of existence, ethical and political, Afro-religious.

Keywords: *Afro-Brazilian Religions. Cosmopolitics. Body. Aesthetic of the Existence.*

I Introdução

Para a religiosidade afro-brasileira, o encontro das diferenças se dá na *P encruzilhada*¹, que é o território existencial no qual vivem as entidades do *Povo da Rua* (Exus, Pombagiras, ciganos). Essa territorialidade é percorrida pelas pessoas que vivenciam *a religião*, e é onde os corpos são afetados por diferentes ontologias: africana, ameríndia, cristã, espírita, do Oriente, do Povo Cigano, da Linha de Exus, entre tantas outras, denominadas como “lados”, ou *linhas*, e fazem parte de uma “diplomacia cósmica” (ANJOS; ORO, 2009).

As religiões afro-brasileiras constituem-se como uma filosofia prática na qual os afetos, perceptos e conceitos percorrem *caminhos* e perspectivas que compõem os modos de vida de seus/suas adeptos/as. O *cruzamento*, como possibilidade e atualizado como regime de existência pelas forças evocadas, não opera apenas nos territórios e sim nos corpos das pessoas, *iniciadas* ou não (BARBOSA NETO, 2012). Intensivamente ligada à abertura, a *encruzilhada* é uma conectividade não fixa, uma *passagem* das diferenças que seguem como diferenças. As entidades, as energias e o axé agem e ligam o corpo e a pessoa afro-religiosa a outros entes. O diferente permanece diferente, mas com um grau de transformação que difere daquele grau inicial: cada elemento (ou mesmo as entidades) alocado nas relações é singularizado nos acontecimentos. Não estamos diante apenas de um sincretismo ou de uma “síntese mulata”, na qual as diferenças fenotípicas e existências são unificadas e, sim, diante de forças que irrompem nos corpos e descentram qualquer identidade unificadora.

As religiões de matriz africana são, portanto, pujantes cosmo-ontologias que, em suas relações, fazem emergir uma maneira de existir

que é política e cósmica, além de ser, evidentemente, religiosa. Com essas religiões, estamos mais próximos daquilo que Anjos e Oro (2009) ponderam como uma diplomacia cósmica, na qual o sincretismo opera como forma de encadear ícones (diferenças) e como uma modulação dos entes existentes; não é uma mera fusão de/entre religiões. Assim, elas se constituem como experimentação de mundos, em que conceitos, *passagens*, maneiras de viver estão em constante formação, se equacionam e se produzem nas relações intensivas entre diferentes agentes.

José Carlos dos Anjos, em diversas pesquisas, vem demonstrando essa “filosofia política” afro-brasileira que se estende a uma dimensão cosmo-ontológica e que pode ser relacionada com a noção foucaultiana de “cuidado de si”. Segundo Castro (2015, p. 133), Foucault, ao ler a filosofia grega, “[...] tiende a mostrar, precisamente, cómo la espiritualidad formaba parte de la práctica filosófica”. De minha parte, vejo que estão em jogo, nas relações cosmo-ontológicas afro-brasileiras, perspectivas humanas e extra-humanas e isso não tem como fim último a constituição de um Ser, mas de vários modos de existir, de uma variabilidade de mundos e de existências, uma política da afecção que um ente tem/faz com outros entes. Por isso, a noção de “cuidado de si” pode ser uma possibilidade de pensamento, em *cruzamento*, aqui operado, com os princípios afro-centrados das diferentes formas do que se chama de afro-religiosidades, na intenção de propor outro modo de compreensão acerca dos modos de existência.

Além disso, corrobora-se com a ideia de Luiz Rufino (2019), quando este fala de Exu como entidade-chave para a nossa percepção dos princípios da mobilidade, da transformação, das imprevisibilidades, trocas, linguagens, comunicações e toda forma de ato criativo (RUFINO, 2019). As religiões de matriz africana operam conceitos e, assim, estamos diante daquilo que Deleuze e Guattari (2010, p. 59-60) atribuem como “plano de imanência”. Este, por sua vez, é sempre marcado por um “empirismo radical”, que apresenta acontecimentos, isto é, mundos possíveis como conceitos ou “personagens conceituais”. Logo, o acontecimento “[...] não remete o vivido a um sujeito transcendente = Eu, mas remete, ao contrário, ao sobrevoio imanente de um campo sem sujeito [...]”. Na *religião*, a efetuação dos acontecimentos dá-se

com a incorporação, que irrompe no corpo da pessoa iniciada e/ou que está praticando a religião. A pessoa é *feita* junto com diferentes entes do Cosmos, no *aprontamento*, o que nos faz pensar sobre a possibilidade da travessia molecular de devires, desejos, intensidades que tomam os corpos e outros agentes, para atuar e participar da teia de relações.

A incorporação tem intensa relação com o *aprontamento* e a condição da pessoa, mas ela pode se dar em qualquer pessoa, sendo ou não iniciada. No entanto, a pessoa que possui *apronte* pode vivenciar diferentes modos de incorporação, com diversas *passagens*². *Aprontar*, nessas cosmo-ontologias afro-brasileiras, diz respeito ao processo contínuo, que começa na iniciação e vai sendo operado ao longo da vida do adepto, enquanto um *reforço* na religião, o que tem a ver com práticas de cuidado dos corpos, de si e dos outros, visto que esse processo depende da intensa relação entre pessoa e outros entes (que chamo, aqui, de extra-humanos, ou seja, animais, divindades, espíritos, pedras, plantas, substâncias, energias, entre outros).

A incorporação é uma das formas de efetuação da cosmopolítica afro-brasileira, pois, no dizer de Anjos (2006, p. 21), ela é um “[...] ato intelectual desterritorializante, em que o sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu”:

A diferença é carregada para dentro do sujeito a ponto de este não mais poder se suportar como tal. Diz-se que, quando o exu “se ocupa”, ele “encosta” a consciência e passa a comandar o corpo. O sujeito tem uma percepção vaga ou nenhuma do que acontece ao longo do ritual. Trata-se de uma experiência radical de alteridade: o “outro”, introduzido no “mesmo”. Que essa operação tenha a ver com território, a linguagem êmica o diz na expressão “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar – o corpo é o “cavalo-de-santo”, o terreiro é o lugar de sobreposição de territórios. O próprio corpo está na encruzilhada do “eu cotidiano” e das entidades que o “ocupam”. (ANJOS, 2006, p. 21)

O corpo suporta o acontecimento de uma incorporação, de uma ocupação, pois, seguindo o que diz Rodolpho (1995, p. 156),

[...] nos rituais afro-brasileiros, o corpo é o centro visível da ação divina, é a manifestação por excelência dessa presença, via transe possessivo. Odores, cores, sons: os sentidos são chamados à ação num movimento de exterioridade. [...] A voz gutural, os braços retorcidos acabando em mãos que se crispam como garras, o mancar dolorido de um Exu Caveira, as gargalhadas das pombajiras. O corpo expressa e atualiza um discurso mítico, rende-se à entidade que “o ocupa”, que “o possui”.

Para Anjos (1995, p. 148),

[...] a possessão é um momento de singularização da pessoa. Existe o orixá enquanto entidade geral. Mas esse orixá, que nasce com a pessoa que vai ao chão, é um orixá específico. É o orixá do iniciado. Guarda as características particulares do processo de formação que [o] pai-de-santo lhe conferiu.

Logo, ao classificar a que orixá a pessoa está ligada, somente a pessoa que o possui e sua mãe de santo/seu pai de santo tomarão conhecimento a respeito da *passagem* do/a orixá que Oxalá pôs na cabeça desta. Por exemplo, ser filho de Oxóssi quer dizer que o orixá da cabeça é o Oxóssi, mas somente a pessoa que o tem e sua mãe/pai de santo saberão de qual *passagem* de Oxóssi se trata, qual (de muitas) foi colocada em sua cabeça por Oxalá. Os búzios vão dizer isso. A pessoa faz a iniciação, *faz o chão*, e a/o mãe/pai de santo que vai *aprontá-la* joga os búzios para confirmar e saber qual orixá é o da pessoa.

Assim, vemos que, em cada *linha* da religião, ocorrem diferentes processos: no Batuque, a pessoa incorpora orixás; na Umbanda, caboclos/as, pretos-velhos, ibejis e, na Linha Cruzada, incorpora exus, pombagiras, ciganas/os, além de outros espíritos (por exemplo, eguns³). No *apronte*, o orixá eclode com a pessoa, que também renasce, na sua nova condição de ser um corpo que estará aberto às diferenças e às *passagens* dessas diferenças. Orixás não operam como essências imutáveis. O *aprontamento* é o modo de fazer o corpo “suportar” as incorporações, ter as relações com outros entes e faz, do corpo, o elemento no qual a cosmopolítica afro-brasileira se efetua. A pessoa *pronta* pode abrir sua própria *Casa*⁴, ter seus *acutás*, se tem o *delegum*, que

é o *axé de búzios*, pode jogar búzios, se tem o *axé de faca*, pode aprontar outras pessoas a partir de sacrifício de animais...

Mesmo que a pessoa tenha o dom para incorporar, ela precisa fazer o *aprontamento* e as obrigações para que seu corpo e suas relações se desenvolvam e suportem as incorporações. A pessoa faz o ritual de iniciação, o *aprontamento*, mas cada pessoa já nasce com o dom para a religião, pois as divindades estão na pessoa (e nos *acutás*, as pedras sagradas) e elas crescem juntas. Para essa cosmo-ontologia, o *acutá* é muito mais do que um “simples” objeto da “natureza”, é o próprio Orixá, que precisa ser *feito*.

Como dizem Anjos e Oro (2009, p. 110), “[f]azer’ é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, aprontada, assim como o próprio orixá, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas”. Logo, a possessão e a iniciação são acionadas em intensa relação entre elas:

São as alteridades interiores à pessoa que se singularizam no momento ritual. Na possessão, não é a pessoa como um todo que se singulariza, é uma parte de si, essa parte orixá. Trata-se de uma singularização, por um lado, mais minuciosa do que se pressupõe o individualismo ocidental; por outro lado, a pessoa acaba sempre absorvida pela instituição que a faz emergir. O processo de iniciação liga a pessoa a toda uma rede de relações que passam a ser intrínsecas a si, da qual ela não poderá se desfazer sem se desestruturar. (ANJOS, 1995, p. 148-149)

O *apronte* e o *reforço*⁵ na religião indica-nos essa intensa relação que não se dá apenas entre indivíduos, mas que atribuem a presença e a participação, de outros entes, singularizados nos acontecimentos. O *aprontar-se* é entrar num grupo maior de pessoas e de extra-humanos, nos modos políticos e éticos (ontológicos) nos quais os fluidos, energias, objetos, substâncias, espíritos, entidades, locais, etc. são acionados e colocados em relação. Esse processo cria os sentidos de uma estética de existência, pois é um *caminho*, não um preceito moral. São práticas de um fazer, em que o corpo e a pessoa podem ser entendidos como percursos diversos, nomádicos e em composição e transformação constantes, além de ser uma forma peculiar de conceber uma outra

noção de pessoa, segundo a qual existem as diferentes *passagens*, como numa encruzilhada em que os caminhos se encontram, mas seguem como diferenças. Em *cruxo* a isso, como diz Rufino (2019), penso que o cuidado de si foucaultiano pode desvencilhar-nos de uma leitura individualista sobre isso, sustentando que, ali, existe uma força de resistência, de não passividade e um desprendimento do conformismo. Aprontar-se e ser adepto de matriz africana indica caminhos de um cuidado de si ético-estético da existência.

Neste artigo, compreendo que entidades exus e pombagiras formam relações através de ressonâncias, encontros, afetos e *cruzamentos* possíveis, numa potente e desvencilhadora prática anticolonial, transgressora, possibilitando a pessoas afro-religiosas outros modos de estar no mundo. A partir de etnografias realizadas junto a dois terreiros⁶, o de Mãe Irma, o Centro Espírita Umbandista Reino de Oxum e Ogum Beira-Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, que está localizado no município de Mostardas, litoral-médio do Rio Grande do Sul e o de Mãe Jalba, o Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, situado na cidade de Rio Grande, sul do estado, apresento como estas entidades nos possibilitam pensar em uma intensiva estética da existência afro-brasileira. Por fim, busco compreender as práticas afro-religiosas enquanto modos de formar a “alacridade” ético-política, que é um “ponto de existência”, uma “[...] regência afetiva que propicia essa margem dentro de um contexto social marcado há séculos pela continuidade das políticas de servidão” (SODRÉ, 2017, p. 24).

2 Linha Cruzada, as *Passagens* e o Povo da Rua

A Linha Cruzada agrega diferentes rituais e práticas afro-religiosas que podem ser visualizadas enquanto intensos *cruzamentos*, fazendo com o que as diferentes formas – que se aliam a outras diferenças para se diferenciarem – coexistam. Cada uma de suas práticas possuem seus rituais e cerimônias independentes, que podem se conectar com outros *lados* ou *linhas*: orixás africanos e santos católicos são relacionados na Umbanda; pontos de caboclos e de pretos-velhos possuem referências cristãs, ameríndias e africanas; concepções advindas do espiritismo,

como evolução, aparelho e médium, são usadas largamente nos terreiros; espíritos ciganos e do *Povo do Oriente* chegam na *Linha dos Exus*... Esse jogo das diferenças (ANJOS, 2006) nos permite compreender outros modos de existência, presentes nas ações rituais e cotidianas que envolvem as diferentes cosmo-ontologias. Como diz Sodré (2017, p. 205, grifos do autor),

No caso dos cultos afro-brasileiros, trata-se mesmo de estratégias religioso-mítico-históricas (operações ritualísticas, que cultuam tanto os *princípios cosmológicos* quanto os *ancestrais*) com o objetivo de assegurar a continuidade simbólica de um agrupamento humano nas condições adversas da diáspora escrava. Esses princípios (*orixás, voduns, inquices, encantados* etc.), que mudam de designação no movimento de variação das práticas litúrgicas, não se entendem como entificações realistas e transcendentais (ao modo da onipotente transcendência da divindade cristã), mas como *perspectivas* existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homens e natureza, entre vida e conhecimento.

Em uma *Roda de Batuque*, por exemplo, Orixás ocupam os corpos das pessoas e, enquanto estão *na terra*, não chegam outras entidades, como caboclos, exus, pombagiras, do Povo do Oriente e pretas/os-velhas/os. Pode ocorrer um *cruzamento*, neste caso, se as próprias entidades, presentes em cada momento da religião, operarem conexões: um(a) Orixá pode dar *passagem* para um(a) caboclo(a) *chegar na Roda*, ou durante uma *Gira* (momento no qual as entidades da Quimbanda *vêm na terra*), uma pombagira pode dar *passagem* para uma cigana incorporar na pessoa que *pertence a ela*... Logo, o “[...] cruzar [...] não é tornar idênticos, mas sim fazer propagar uma forma ritual, a saber, usar a ação que se encontra aí implicada para transformar uma outra ação” (BARBOSA NETO, 2012, p. 42).

Partindo da percepção ontológica que indaga o que o corpo pode, ou seja, do que ele é capaz, vemos as *passagens* ocorrerem em diversos estados afetivos da relação *médium* – entidades⁷ e constituírem uma forma ética, na medida da complexidade dos corpos e dos espíritos, dos humanos e extra-humanos, inscrita nas singularidades dos entes e nos

acontecimentos que, não são, jamais, predeterminados. A expressão afro-religiosa de que a pessoa tem o *dom de berço*, provoca o entendimento de que, ao mesmo tempo, a pessoa precisa *se aprontar*, iniciar-se num terreiro e dar seguimento às práticas. O *dom* nasce com a pessoa e ela deve praticar esse dom. Trata-se de uma (est)ética cosmo-ontológica de existência, que mobiliza os devires, que convida o corpo a uma abertura de si, a possibilidades, a outras maneiras de ser, o que distingue a ética de uma moral (universal) e também de um particularismo simplista, centrado no indivíduo.

Vemos que é no cruzamento de diversos elementos que se pode pensar nessa ética. Assim, a “[...] *ética* não se resume a um conjunto de regras de conduta (o ajustamento moral dos usos e costumes) em função de um bem, e sim toda a envergadura das realizações transtemporais de um grupo humano guiado pelo brilho de sua verdade própria [...]”, ela implica uma “[...] *imanência dinâmica* [...] a todo e qualquer modo de existir” (SODRÉ, 2017, p. 112-113, grifos do autor).

Há, portanto, a multiplicidade de *passagens* das entidades, das divindades, de espíritos... E essas só são atualizadas, somente se se afirmam na existência, quando há um corpo, que é capaz de suportar as incorporações, quando há um corpo em constante *aprontamento*. Assim, a pessoa que está fazendo a iniciação na religião pode ter diferentes *donos* de seu corpo, em diferentes *linhas*. Conforme Mãe Irma *tem a Iansã na linha da Umbanda e tem a do Batuque. A pessoa pode ter uma delas na sua cabeça, numa linha, e ser de outro orixá, em outra linha. Na Nação, é um e, na Umbanda, é outro*. A pessoa pode ter diferentes *passagens* de Orixás e há, ainda, as *passagens* etárias, em suas formas de criança, adulto e velho: no contexto pesquisado, Orumilaia é o Oxalá mais velho, *dono dos búzios*, enquanto que Oxaguiã é o Oxalá jovem.

Já Mãe Jalba postula outro elemento acerca das *passagens*, quando fala do Caboclo Sete Encruzilhadas da Umbanda: *há um ponto, que diz ‘Seu Sete Encruzilhadas, Santo Antônio ele é’. Então, ele tem uma passagem [com Santo Antônio]. E o Santo Antônio, para o Batuque, é o Bará jovem. E, na Umbanda, tem o Ogum Haiti, o Ogum Beira-Mar... Então, o Ogum Haiti é aquele do Haiti e o Beira-Mar é o da beira do mar*.

As modulações que ocorrem na religião são importantes. As *passagens* que os entes dão a outros entes, da sua mesma *linha* ou de

outras, são também agenciamentos. Assim, seria interessante ver que, “[...] sob certo ponto de vista, só existimos quando fazemos existir outros, ou que ampliamos outras existências, ou quando vemos ‘alma’ ou ‘força’ ali onde outros nada viam ou sentiam [...]” (PAL PELBART, 2016, p. 398). Vejo que é no modo de um “empirismo radical” que se operam os agenciamentos nas e das religiões afro-brasileiras, ao fazerem existir as diferenças. Como disse Mãe Irma, certa vez, se uma pombagira não quiser dar *passagem* para outra pombagira *chegar numa pessoa*, isso se dá *no além delas*. O pacto ou a não relação é feita pelos próprios entes, que sempre possuem agência para fazer, ou não, alguma coisa. Destarte, a pessoa pode *sentir o fluido* de uma entidade, que é diferente de outra, quando o corpo estará apto às diversas afecções. Mãe Irma conta que, quando ela começou a trabalhar com o *povo da rua*, o exu que *chegava* nela, *tinha guampas*:

Agora ele não tem chegado porque a [Pombagira] Sete corta ele muito [não deixa ele incorporar]. Mas, quando ele chegava, eu sentia os fluidos diferentes e meu cabelo ficava todo para cima! E eu ainda vi ele, uma vez que eu morava em outra casa, que tinha porta para os fundos. Eu fiquei desacordada, um dia, e me disseram que, enquanto eu não seguisse na religião, eles [exus] viriam... Então eu comecei, sem ter a terreira ainda, a pegar [incorporar e ver as entidades] em casa! Veio a Oxum e os exus! Tu sabes o que é chegar tudo junto? A Oxum, eu estava na cama deitada quando ela chegou em mim. Estava dormindo e então clareou o teto da casa e era uma mulher com um manto. Já a [Pombagira] Sete, quando chegou, na primeira vez, eu vi uma mulher dançando e dando risada! Uma mulher morena, bonita, de roupa floreada! Mas com os dentes bem grandes. Claro, porque ela é uma exu! Tem os dentes para fora [da boca]. (Conversa com Mãe Irma, Mostardas, 25 de maio de 2013)

As *passagens* são, portanto, individualizações de entidades, faixas etárias de orixás, acontecimentos, pertencimento a um lugar e, também, aquilo que as próprias entidades realizam quando abrem o corpo de uma pessoa para que este receba outras entidades, aliadas ao processo e que estão, também, em outras formas (*acutás e imagens*):

Para a linha cruzada, Ogum é um só, podendo contudo apresentar várias manifestações espirituais. Ogum reside no acutá, a pedra que tem a forma de seu capacete, e na estatueta católica na figura de São Jorge. De alguma forma, o acutá ainda resiste ao antropomorfismo na medida em

que a concretude da presença sagrada na rocha é dada por força própria das características 'naturais' do objeto ritualístico em sua vinculação a episódios mitológicos, sem necessidade da forma humana como mediadora. (ANJOS, 2006, p. 81)

Falar em *passagens* é perceber a potência daquilo do que o corpo é capaz: as mãos de santo, essas especialistas em identificar e, também, produzir *passagens*, enfatizam que uma pessoa *pronta na religião* é capaz de receber qualquer *santo*, qualquer *espírito*. Estamos diante de uma ideia diferenciada sobre o corpo: há sempre indicações, por parte de praticantes afro-religiosos, de que o corpo se abre ou é aberto, de que a pessoa se *desdobra*, de que, ao *aprontar-se* constantemente, a pessoa pode *receber qualquer santo...* A singularização de uma entidade, de um(a) Orixá(a) também é fruto de uma produção de *passagem*, neste caso, feito pela mãe ou pai de santo. A multiplicidade que compõe essas diferentes concepções pode ser remetida à noção de *encruzilhada*: é nela que diferentes *caminhos* são possíveis e, no *cruzamento*, se efetua novas existências.

Podemos perceber que a extensa rede de relações que a *religião* tece está permeada de *passagens* de outras intensidades, extra-humanas, que irrompem o pensamento, as práticas e os momentos da vida. As religiões afro-brasileiras são entendidas aqui como modos possíveis de se tratar as intensidades diversas e, ainda, a individuação não só das pessoas, enquanto indivíduos humanos, mas de todas as partes que as compõem e as partes dessas partes. Na pessoa serão atualizadas potências nos corpos, potências dos *acutás* e, desse modo, serão possíveis criações e efetuações de *passagens*. Estas poderão estar ligadas tanto aos orixás da pessoa, aos da Casa, como também a determinados territórios. Se o território tem importância para localizar uma determinada *passagem*, ele possui importância também quando se trata das relações cosmopolíticas, nas quais diferentes espaços-tempos materiais e existenciais se cruzam.

Desse modo, é a partir da noção êmica de que *sem exu, não se faz nada* que teremos pistas de como se constituiu o cruzamento possível entre o *Povo da Rua* (*linha* composta por exus, pombagiras, ciganas/os e o *povo do Oriente*), as outras *linhas da religião* e a pessoa. As entidades *exus* e *pombagiras* carregam para dentro das religiões afro-brasileiras a *Linha*

Cruzada, enquanto potência de variação daquilo que, na concepção de mundo ocidental, é chamado de sagrado e profano, homem e mulher, animal e humano, objeto e sujeito... Na Linha Cruzada, todos estes domínios diluem-se pela intervenção do *povo da rua*, de entidades que defendem o corpo das pessoas daquilo que não deve ser agregado a elas, daquilo que não as causa um bom encontro, daquilo que deve ser afastado. Por isso, sem exu, não se faz nada e é, também por isso, que estamos além das concepções ocidentais de corpo, de pessoa e de relações. Estas entidades específicas modulam as relações na religião, que se formam entre elas, as pessoas e outras entidades, divindades e entes diversos. Em relação às transformações que o *Povo da Rua* opera, podemos seguir Paulo d’Ogum⁸ quando ele afirma que o exu

[...] é um mensageiro dos orixás. Porque o exu é um espírito ‘terra’, ele é bem terreno. Falo no exu em geral, mas incluindo a pombagira. O exu é uma entidade que tem uma fácil mutação, transformação, e uma fácil comunicação com o ser humano, porque ele vive na terra, 24 horas. Ele nos acompanha, nos guia, durante 24 horas por dia. É chamado de Bará, no Batuque. E ele se habitua a qualquer tipo de sistema: o exu é bem liberado, bem atualizado, hoje. São espíritos de pessoas que viveram na terra há muitos e muitos anos e que foram evoluindo e foram lapidados pela Umbanda para chegarem como exus. Por isso que tu não consegues fazer nada sem a permissão do exu: o exu é o caminho, o exu é quem carrega as chaves para tudo, não se consegue fazer nada sem ele. (Entrevista com Paulo d’Ogum, em Mostardas, em dezembro de 2012)

Para Paulo d’Ogum, é no envolvimento, na *lapidação*, que exus e pombagiras participam e se formam enquanto entidades, junto às pessoas e outras forças de atuação. Assim,

[e]xus e pombajiras são reconhecidos dentro do culto como os grandes guardiões dos templos, dos lares e dos frequentadores de terreiros, protegendo-os de espíritos trevosos, de trabalhos de magia e de todo tipo de violência [...] eles se tornam aqueles que fazem frente às trevas e à desordem. (MOURÃO, 2012, p. 77)

E o exu passa, de demônio para guardião. Estas entidades “[...] se apresentam como entes dedicados à prática do bem e à defesa dos viventes, fazendo frente aos verdadeiros espíritos maléficos” (MOURÃO, 2012, p. 80).

As entidades *da rua* possuem relações com outros entes que são envolvidos em funções estabelecidas por dimensões cósmicas nas quais há a necessidade de uma mediação para acioná-las (Ramos, 2016). Se o caso de atribuição do exu ao Demônio Cristão não pode ser entendido como um mero sincretismo católico, veremos que, nas próprias entidades, ocorrem elementos que os relacionam com o que chamam de *outro lado*.

3 Pombagiras: “arreda homem que aí vem mulher!”

Para as pombagiras, dentre as entidades do *povo da rua*, há a associação com a dimensão demoníaca, mas, no caso delas, o mais recorrente é dizer que elas estão associadas à prática da feitiçaria, à prostituição e às diáboas (de origem ibérica). Conforme Mourão (2012), as diáboas eram feiteceiras que faziam parte da cultura ibérica mesmo antes da chegada de portugueses e espanhóis na América, ou seja, já na Europa, e que foram trazidas por estes, em algumas de suas práticas. Também, Silvia Federici (2017) demonstra como a chamada “caça às bruxas”, realizada nos séculos XVI e XVII, tem intensa ligação com a acumulação primitiva de capital. Para a autora, a exploração das mulheres e o controle de seu poder reprodutivo são inerentes ao capitalismo, fazendo com que a figura do médico “substitua” a da bruxa e da curandeira, levantando a questão “[...] sobre o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas” (FEDERICI, 2017, p. 364).

Explicitar a potência feminina que a pombagira carrega é importante: estas entidades são vinculadas a uma inversão da santidade que uma Nossa Senhora Virgem Maria opera. É no ato de estar entre sentidos, funções e atuações que essa potência feminista e *revoltada* das pombagiras eclode. Conforme Mãe Irma diz: *quando comecei na religião, eu tinha que fazer tudo na minha casa e, ainda, eu trabalhava no hospital [do município, como enfermeira], cuidava de idosos em outras residências e fazia faxinas, para me manter economicamente... Então, a minha moça [pombagira], quando chegava na terreira, saía quebrando tudo! Ela vinha bem revoltada com tudo, mas, depois, ela foi se acalmando...* (Conversa realizada em julho de 2018).

As pombagiras podem mexer com o pensamento e com as nossas formas ontológicas de percepção. Elas é que *fervem no terreiro* – como me disse Mãe Irma e, depois, a sua própria Pombagira, a Dona Sete. É com elas que as coisas acontecem, que as coisas funcionam e, mais, que as coisas dão certo. Aqui, evoco dois *pontos*, tocados e cantados no terreiro de Mãe Irma, em Mostardas:

*“Sete com mais Sete, são as Sete Encruzilhadas.
Sem a Dona Sete, não se pode fazer nada!
Ela faz a sua gira, ela dá a sua gargalhada.
Ela é a Rainha das Sete Encruzilhadas!” (ponto Dona Sete)*

*“Maria Padilha, Rainha de Candomblé. Maria Padilha, arreda homem
que aí vem mulher! Saravá, saravá, saravá! É Pombagira, é mulher!”
(ponto de Maria Padilha)*

A pombagira é o inverso das santas, pois *trabalha* no domínio da sexualidade, da feitiçaria e ela é, ainda, a que trabalha para a saúde, para a defesa e proteção das pessoas e da terreira em si. É pela ligação ao elemento da sexualidade que as pombagiras são as prostitutas e, também, são as mulheres livres. Muitas vezes, elas são referidas como *viradas*, ou seja, como entidades que podem trabalhar para aquilo que, relacionando-se com o cristianismo, é compreendido por este enquanto “mal”. Se o exu é, no dizer de Anjos (2006, p. 87), a “[...] subversão completa ao regime cristão de representação do sagrado”, a pombagira é “o inverso da pureza da santa da igreja”.

Em uma das *linhas do Povo da Rua*, na qual participei, em outubro de 2013, foi marcante a constatação do quanto a força das pombagiras move o terreiro de Mãe Irma. Num certo momento da noite, cada entidade que *estava na terra*, *puxava um ponto*, o seu ponto específico, e, junto ao tambor, intensamente tocado pelo tamboreiro, fazia o que Mãe Irma me informou, em outro dia, o que seria uma *prova*. É que, *estando na terra*, no momento em que a entidade passa a *puxar* seu próprio *ponto*, ela exerce a mobilidade de seu axé e da própria religião, demonstrando que está *na terra*. A intensidade de cada *ponto* e de cada pombagira era tão forte que, após cada *ponto puxado*, elas gargalhavam alto e gritavam “*ei exu-mulher!*” Num determinado momento desta noite, a Pombagira Dona Sete se aproximou de mim, que filmava a

ocasião, e me disse: *eu não te falei, moço, que aqui são as fêmeas que fervem? Porque ali* [referindo-se ao momento dos pontos], *de macho, só tem o Seu Omulu e o Seu Zé Pulintra*. Isso era visível também, já que todas as outras pessoas da *corrente* (na época, era composta por 10 pessoas), estavam incorporadas por pombagiras. Quando concordei com ela, ela gargalhou alto e voltou para a roda das pombagiras, com seu cigarro e sua taça de espumante nas mãos. Quando cantavam, as entidades dançavam juntas, bebendo e fumando. Exus e pombagiras sempre acionam a sua intensidade transgressora onde estão: não é o macho que *ferve*, e sim a fêmea, a Exu-Mulher. Dois dias antes deste episódio, a mãe de santo me disse:

O pessoal aqui gosta mais das mulheres porque elas vêm mais refesteladas, entende? Pode ver que todo o Exu que chega, ele vem mais firme. Eles são mais durões e as Pombagiras chegam dando gargalhadas, querem dançar, entendeste? Então, é por isso que tem mais cavalo de mulher do que de homem. E isso vai muito da cabeça da pessoa também. As pessoas ‘puxam’ muito o lado das Pombagiras, entende? E, às vezes, quer chegar um Exu e elas [as pombagiras] cortam. E o bom é deixar chegar os dois, porque todo mundo tem que ter os dois, o homem e a mulher. Tanto na Linha de Caboclo como na Linha de Exu. Mas aqui o pessoal trabalha mais é com mulher, mais com Pombagiras. Aqui, os homens [exus] chegam, dão uma voltinha e depois vão embora, e as mulheres [pombagiras] ficam fervendo! [risos] É porque a vibração das pessoas é mais para as pombagiras. Até mesmo as pessoas que estão na assistência, elas vibram mais, entende? [...] Ai, as pombagiras chegam com mais força, não é, che!? Ficam mais felizes... (Mãe Irma, Mostardas, outubro de 2013)

A força da pombagira também se opera por meio da ligação estreita que esta estabelece com a pessoa que a incorpora (assim como ocorre com exus, caboclos e outras entidades). Conforme Mãe Irma, uma pessoa pode trabalhar com uma pombagira, mas *pode ser que outra* [pombagira] *encoste na pessoa*. A pombagira pode, ou não, dar a *passagem para essa outra*, o que, segundo a mãe de santo, depende muito. Segundo ela: *a minha pombagira, a Dona Sete, dar passagem para outra, é difícil! Elas se deitam na gente [se apegam] e não deixam as outras pombagiras trabalharem! E a pessoa fica, então, tombando, e não incorpora a outra, porque é uma outra* [pombagira] *querendo entrar, e a que já está* [no corpo, de que é dona] *não deixa*. As pombagiras também acabam determinando para

as pessoas que as incorporam, de diversos modos, o que elas preferem ou não, em vários sentidos: roupas, gostos, bebidas, cigarros, formas de fazer algo, etc. Como já me disse Mãe Irma, *a minha moça não gosta de cigarro ruim! Ela fica reclamando!*

Essas entidades operam em outros graus potenciais da relação pessoa – entidade – pessoa. Se as pombagiras são a imagem da prostituta, é porque essa imagem tem uma relação com um elemento da vida, a sexualidade, que não é “um” mal e nem é visto, na afro-religiosidade, como um “pecado”. Esse elemento é, também, tão importante para a vida, como são importantes os elementos da “saúde”, da “fé”, da cura, do trabalho ou da sabedoria. Para Contins (2009, p. 48), a pombagira Maria Padilha “[...] é, ao mesmo tempo, considerada uma entidade capaz de fazer o bem e agir para o mal [...]”; tem

[...] atributos femininos, tais como sedução, sensualidade, vaidade etc. Estes são seus poderes. A figura da Pomba-Gira enfatiza precisamente aqueles atributos femininos considerados ‘perigosos’, porque dificilmente controláveis pela sociedade. (CONTINS, 2009, p. 48)

Assim, para a autora,

A Pomba-Gira de certo modo é a “anti-esposa”, a negação da mãe de família na medida em que sua imagem é definida de forma não complementar aos homens (maridos, filhos etc.). A sexualidade, por exemplo, não está a serviço da reprodução [...] ela usa sua sexualidade em seu próprio benefício. Os poderes e perigos que fluem de sua imagem estão certamente associados a essa liminaridade. (CONTINS, 2009, p. 48)

Havendo uma relação estreita entre a pombagira e os elementos vitais, o fato de essa entidade gostar de bebidas alcoólicas e de fumar cigarros ou cigarrilhas, dar gargalhadas e dançar, já faz com que ela seja o inverso de uma pureza encarnada nas santas. Quando *está na terra*, a pombagira dança, fuma, bebe champagne e dá risada. Ela se movimenta pela sua dança, por sua sensualidade. Ela fala com as pessoas e *trabalha* sobre os assuntos que a elas estão mais ligados: o sexo, a vida afetiva e amorosa. No entanto, as entidades não diferem de forma tão opositiva: a pombagira pode também ser protetora, curadora, e pode

operar *feitiços* para o amor pois, um domínio mais ligado ao sexo ou à feitiçaria, será aquele no qual a pombagira irá trabalhar, efetivamente.

Mesmo que haja exigências, por parte dessas entidades femininas, para as pessoas que elas incorporam, podemos ver que elas as fabricam nas relações: com quem *recebe* a entidade, com as pessoas do terreiro, as que compõem a *corrente* e, ainda, com as pessoas que frequentam o local. A gente deve acionar, o tempo todo, a relação com as pombagiras, ao levar como presentes para elas, uma carteira de cigarro, uma champagne, uma taça de vidro... Elas sempre pedem aos homens que estão no terreiro que abram as champagnes ou espumantes que elas vão beber naquela noite.

A luta dessas entidades femininas contra o padrão-homem se estabelece porque uma pombagira tem *sete maridos, ela é a mulher da vida*. Há um ponto que diz: “*Pombagira é mulher, de domingo à segunda (2x); Mas na boca de quem não presta, Pombagira é vagabunda (2x)*”. Elas chegam num terreiro, num território existencial onde não mais a força masculina é dominante, pois elas transformam as relações no momento mesmo em que elas acontecem. Essas relações são moleculares: numa conversa entre uma pessoa e uma entidade, movem-se aspectos indiscerníveis nos quais a força da pombagira atua de forma contundente e entra, como intensidade primordial, no agenciamento que se opera (seja ritual ou cotidiano). Assim, podemos ver que o cuidar de si, em *cruzo* com o que as entidades pombagiras evocam, é deixar de seguir padrões e normas, movimentando desasujeitamentos para a construção ativa de uma vida outra, bela e potente.

Para Mourão (2012, p. 71), “[e]xus e pombajiras, quando se manifestam nos corpos dos médiuns falam palavrões, gargalham, bebem cachaça – características que contrastam com o comportamento das demais entidades [...]”, como as da *Linha Branca* (Umbanda). As entidades pombagiras “[...] podem trazer o marido de volta em sete dias, reacender o fogo de casamentos desgastados, transformar mulheres frígidas em amantes insaciáveis” (MOURÃO, 2012, p. 134). Os elementos da sexualidade, que são ligados mais às pombagiras do que aos exus, não deixam, ao mesmo tempo, de se relacionarem com elementos que envolvem a cura, o atendimento e o *conforto* das pessoas

(que é uma forma psicológica de atuação, terapêutica). Lembro que, várias vezes, vi pessoas pedirem para uma Maria Padilha ajudar na cura de algum problema de saúde ou, ainda, quando pombagiras iam falar com uma pessoa que estava recém curada de uma desobsessão⁹, e, assim, receitavam algumas coisas a se fazer..

Não se pode classificar, portanto, em regimes demasiadamente fechados, os elementos que envolvem as pombagiras e os exus como “sexualidade”, “comportamento mundano” e, até mesmo, como do âmbito da “cura”. Temos que pensar como esses elementos são trabalhados por essas entidades em suas relações, éticas, nas *Casas* e nos territórios onde agem.

Na linha cruzada, em seu culto ao exu e à pomba-gira, o álcool pode se inserir na cadeia que produz outros regimes de existências. Se a atenção à presença é induzida com (e não pelo) uso de bebidas de álcool no culto ao exu, já na reverência aos orixás, o uso de bebidas é incompatível com o regime de existência do sagrado que aqui se impõe. (ANJOS; ORO, 2009, p. 67)

As *imagens* das pombagiras (fabricadas em gesso ou outros materiais), geralmente, apresentam mulheres belíssimas com seios nus ou mostrando as pernas.

As imagens das belas mulheres sorridentes, que exibem sem pudores seus seios, de certa maneira, guardam parte da potência sexual do orixá Èsù, e, simultaneamente, como sugere Augras (2000), herdam a força sexual dos orixás femininos [...] as imagens desses entes femininos correspondem em especial à representação das mulheres brancas marginalizadas na história do ocidente cristão: a feiticeira e a prostituta. (MOURÃO, 2012, p. 122)

Conforme Anjos (2006, p. 84), “[...] a subversão ao regime católico de representação icônica culmina na linha de exu”. Se há mensageiros, como os exus, a mensagem que vai até os outros *lados* passa por outros lados, por outros regimes de desejos que não tomam a pureza como essência. É porque o “Exu é deus e é o diabo se realizando aqui e agora nesse corpo que o ‘recebe’ ou nessa ‘estatueta’ com guampas, que desagrada e afronta qualquer hierarquia estabelecida” (ANJOS,

2006, p. 88). Nesse sentido, a pombagira vai o tempo todo contra a moral cristã: ela é quem trabalha com o feitiço e é a *mulher de cabaré*. É que o devir-mulher da mulher – aquela que toma sua pombagira como potência, que ferve no terreiro e no seu corpo – opera em devires-moleculares também de homens que, na relação com essas entidades femininas, devêm-mulheres, pois “[...] uma linha de devir não se define nem por pontos que ela liga nem por pontos que a compõem: ao contrário, ela passa entre os pontos, ela só cresce pelo meio [...] Um devir está sempre no meio [...]” pois ele “não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 91). Por isso que, ao devir-mulher, o homem e a própria mulher, na relação entre a pessoa e a entidade, percorrem devires moleculares que vão além de corpos e espíritos, vão além de objetos e sujeitos: operam-se relações entre a pessoa que dá de presente à pombagira uma carteira de cigarros, entre o cigarro que ela vai fumar naquela noite e que vai fazer a limpeza, entre as entidades que com ela vão beber uma champagne e que vão oferecer um gole da mesma bebida a uma pessoa que, além da bebida, vai “beber” de alguma frase que a pombagira vai dizer a ela, apreendendo com a pombagira algo importante para levar para fora dali, na sua vida cotidiana, que não deixa de ser ritual...

Exu se torna em tantos caminhos, ele está em tudo e ao mesmo tempo. A pombagira também está em tudo, ela é o Exu-Mulher. Exus e pombagiras operam não só nos corpos: nas encruzilhadas, nos cemitérios e em outros territórios, eles e elas estão presentes. No acontecimento que irrompe nos corpos, na incorporação, exus e pombagiras atualizam suas potências, entram em relação – que estão sempre “entre” algo: há transgressões, linhas de fuga constantes, cruzamentos. Para a questão de como as pessoas se relacionam com suas entidades, no cotidiano, interpelei Mãe Irma sobre o fato de, tanto ela como Mãe Jalba, fazerem cuidados com seus corpos antes das *giras* de Exu ou de Umbanda (ambas procuram manicures e cabeleireiras antes das sessões), ela me respondeu que

[...] é que eu que sou da Oxum e a Mãe Jalba é da Iansã e elas não gostam que nós estejamos desarrumadas... elas [Orixás] gostam que a gente esteja sempre arrumada: unhas, cabelo... vaidades de mulher... eu

tenho costume de fazer isso já na sexta, um dia antes e, a Mãe Jalba, na noite de sábado, antes de começar a terreira, porque a Iansã é da noite e as pombagiras são todas da noite, entendesse? E, a Iansã da Mãe Jalba, é a rainha de todas as pombagiras! (Mãe Irma, julho de 2018, Mostardas)

A *encruzilhada* implica forçar a nossa capacidade intelectual e física para fazer o corpo humano suportar os acontecimentos, prepará-lo para que diferentes intensidades nele possam ganhar corpo (incorporações, *passagens*, curas, etc.). A rua é, nesta cosmo-ontologia, o lugar do ambular, é o lugar das *passagens*, dos espíritos nômádicos, dos fluxos contínuos e descontínuos, dos *caminhos*, dos encontros e desencontros... Como diz Rufino (2019, p. 18), a “[...] encruzilhada nos possibilita a transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo”.

Portanto, a potência transgressora das pombagiras está em consonância, a meu ver, com uma estética ética e política de realizar outros modos de estar no mundo, numa relação intensiva de composição de corpo, pessoa e outros entes, que possui outras práticas, de liberdade, ligadas à conquista de autonomia da subjetividade, resistindo a relações de poder e de dominação sobre o corpo das mulheres.

4 Caminhos de uma Estética da Existência

A pessoa afro-religiosa só é, e se faz, em relação com as alteridades (humanas e extra-humanas). Estamos diante de uma ética e de uma cosmopolítica afro-brasileira (ANJOS, 2006), que tomam a Linha Cruzada como agenciamento. Podemos pensar em uma politeia, constituindo um espaço alargado de contato e de confronto, em que ocorrem mediações e posicionamentos, variações e alteridade, em consonância com aquilo que Stengers (1997) fala sobre a insistência do Cosmos na política. Assim, podemos ver que não se trata apenas da Polis humana (no sentido clássico da política), mas do Cosmos, que nunca foi excluído da política – na qual insiste em estar, pois há uma exclusão de não-humanos nessa definição clássica da política, na classificação eurocentrada. Como pensar uma micropolítica (afro-religiosa, minoritária) atuando como essa insistência do Cosmos? E como pensar uma cosmopolítica enquanto uma força micropolítica, existencial, na “relação humana”?

Compreendo que existe uma cosmopoliteia afro-brasileira que toma a força da mulher, principalmente, das entidades femininas, como potência de atuação: são as pombagiras que *fervem no terreiro* e na vida dos entes diversos. A politeia, assim, teria um outro sentido: ela não trata apenas da guerra e da paz, de impostos e taxas de uma polis, de uma cidade, mas trata igualmente da felicidade, do infortúnio, da liberdade (FOUCAULT, 2011) de quem a compõe e, mais, sendo alargada ao Cosmos, ela trata com outros entes, que neste mundo, irrompem. Esse é um fator muito importante: um devir-mulher é agregado a um devir-minoritário, que nos convida a ver o que é a existência humana para nós e de que modo estamos cuidando disso... A insistência do Cosmos é para trazer isso à tona: o que pode ser feito? A religião afro-brasileira indaga-nos: como posso ser feito, como cuidar de si e dos outros?

Gros (2014, p. 479) refere que o “[...] que Foucault encontra no pensamento antigo é a ideia de inscrever uma ordem na própria vida, mas uma ordem imanente, que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais”. Então, o “[...] cuidado de si constitui [...] para Foucault, um enunciado fundamental da cultura antiga” (GROS, 2006, p. 130), ele “[...] não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ele, mas constitui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social. Não se trata de renunciar ao mundo e aos outros, mas de modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si” (GROS, 2006, p. 132). O cuidado de si, portanto,

[...] é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da epiméleia heautoû deve ser um tanto distinguida do gnôthi seautón, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância.¹⁰ (FOUCAULT, 2014, p. 9)

Nesse sentido, utilizo a noção de estética da existência para pensar a ética da religiosidade afro-brasileira como estratégia para dar outra forma, sentido e valor aos atos, atitudes e modos de viver possíveis.

A estética da existência nasce dessa possibilidade de insurgência do corpo, dessa liberdade que precisa ser trabalhada na impaciência, naquilo que nos constitui e no que somos. Ela é, antes de tudo, o início de uma problematização, que põe em dúvida aquilo mesmo que nós somos hoje, ou o que gostaríamos de ser (FIGUEIREDO, 2010). Aqui, opero a ideia de cuidado de si, enquanto um conjunto preciso de práticas que o indivíduo exerce sobre si mesmo com o fim último da transformação, da modificação, da transfiguração de si (MARCELLO; FISCHER, 2014). Conforme Castro (2015, p.133):

En lo que concierne a la época del cuidado de si (epimeleia heautou), en la que la filosofía y la espiritualidad formaban parte de una misma práctica, Foucault distingue tres etapas: el momento socrático, en el que la exigencia del cuidado de si hace su aparición en la reflexión filosófica; la edad de oro del “cuidate a ti mismo” em los siglos I y II (desde el estoicismo romano, representado por Musonius Rufus, hasta Marco Aurelio); y, finalmente, el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano en los siglos IV y V.

Além disso, aliado à Sodré (2017, p. 21), podemos dizer que estamos diante de uma “filosofia que começa na cozinha da casa em vez de nos desvãos celestes da metafísica”. É que, para este autor, falar em uma “[...] cultura que não separ[a] o real cósmico do humano – como é o caso dos hindus, dos chineses e dos africanos –, a *diátese filosófica é média* [...]”, ou seja, é dizer que se “[...] solicita o *corpo*, tanto individual quanto comunitário (a *corporeidade*) como âncora fundamental” (SODRÉ, 2017, p. 81, grifos do autor). Outrossim, Serra *et al.* (2002, p. 5-6), falando do Candomblé, indicam que este

[...] corresponde, em grande medida, ao que os gregos antigos, na sua linguagem religiosa, chamavam de *terapia*: um serviço divino, um culto, e, simultaneamente, um procedimento ritual voltado para a preservação/restauração do bem estar dos humanos, de sua saúde e boa disposição. Integra o corpus terapêutico do candomblé uma liturgia das folhas: itens vegetais que funcionam como elementos de um código sacramental e como fármacos. As folhas são, de longe, as partes dos vegetais mais empregadas no candomblé, em ritos diversos, e particularmente em operações de cura, em terapias.

A ideia de *terapia* condiz, no contexto etnográfico, aos elementos que compõem o uso das ervas e de diferentes práticas de cura e cuidado dos corpos (RAMOS, 2015b). As mães de santo teriam, portanto, o papel de mediação entre mundos e entes diversos, nos quais os perigos e as alianças possíveis, nas curas de doenças, para *vencer demandas* e para ativar a relação com *protetores*, por exemplo, indicam formas peculiares de atenção à vida física e espiritual e, não obstante, do cuidado de si e dos outros. Nesse sentido, considera-se que o trabalho efetuado pelas afro-religiosas, como vimos, põe em *cruzamento* diferentes potências de atuação sobre o corpo, onde a arte da dosagem é tarefa crucial.

Embora com diferenças, é isto que Hadot (2004, p. 154-155, grifos meus) pondera acerca do cuidado de si em relação à filosofia antiga:

[...] a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos, pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estoicos, e pelas falsas opiniões, segundo os cétricos [...] para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda sua maneira de pensar e de ser.

O autor, ao explicitar que a filosofia antiga era, de fato, um modo “médico” de atuação, indica que o indivíduo sábio era aquele que transformava seu modo de vida, pois tinha uma maneira de viver. Por exemplo, entre os cínicos antigos, era necessário transgredir, viver outra vida, uma vida de cão, livre, desimpedida e sem amarras morais. Assim, *cruzando* essa ideia ao que vejo com as práticas afro-religiosas de cuidado do corpo e de si, pondero que o processo de *aprontamento*, por exemplo, opera uma diversidade de elementos que, quando agregados, aliados aos efeitos e modos de fazer, produzem um outro modo de existência possível, no qual a pessoa está dividindo suas ações e intenções junto a outros entes.

Além disso, as práticas médicas e terapêuticas, de curas e uso de ervas e outros elementos, físicos e espirituais, a meu ver, dão a entender o aspecto do que Hadot (2004) chama de “exercícios”, ou seja, meditações e movimentos corporais, dieta e modos de relação que

a filosofia antiga propõe, vão constituindo a pessoa e produzindo, em si e nos outros, existências possíveis.

Acredito que, aqui, estamos numa percepção muito próxima daquela que Rabelo (2014, p. 265, grifos meus) desenvolveu sobre a “ética no candomblé”:

[...] quando participam dos ritos de feitura, os adeptos de uma casa não só se comprometem com a realidade produzida na feitura – que faz nascer uma iaô e um santo –, como assumem responsabilidade por seus desdobramentos na vida do terreiro. No candomblé a feitura¹¹ e o cuidado são, de fato, aspectos de um mesmo processo – fazer uma pessoa e um santo é sempre também cuidar para que uma relação seja firmada e desenvolvida. E cuidar de um filho ou irmão de santo não é apenas assumir responsabilidade pelo seu bem-estar e satisfação; é fundamentalmente comprometer-se e contribuir com sua constituição.

Cuidar de si é, como diz Foucault (2011), o cuidado com os outros, experienciando uma outra relação, sem conformar-se com a situação vigente e buscando resistir às diferentes formas de dominação. No contexto pesquisado, penso que, assim como vimos acima, o cuidado de si, na religiosidade afro-brasileira, tem a ver, por um lado, com os modos de atuação individuais, mas coletivos, em que as potências inseridas e alocadas nos procedimentos de *feitura*, por exemplo, devem estar em intensa conexão e, por outro, dizem respeito aos modos de relação do corpo e do sujeito consigo mesmo: em diferentes momentos, minhas interlocutoras dizem que o corpo, para *receber os orixás*, deve estar sadio, forte energeticamente, e, ainda, a pessoa deve estar *em dia com as obrigações*: o/a adepto/a deve manter a relação constante com suas entidades, por meio de oferendas periódicas e de sacrifícios de animais (no caso do Batuque e da linha cruzada)¹².

É preciso considerar que, nas religiões afro-brasileiras, o individual e o coletivo imbricam-se ao cósmico e nos mostram a interessante possibilidade de vermos a insistência do Cosmos (o que, por sua vez, não deixa de ser uma lembrança de que, neste mundo, nunca estamos sós). Se pensarmos desse modo, veremos que, o que está em jogo não são só os humanos, mas outros entes que participam das ações; eles

estão nos territórios, em locais que não são somente “sagrados”, são espaços-tempos existenciais: pede-se licença para o Exu quando se passa por uma *encruzilhada*; para Iemanjá, quando se *cruza* o Mar; pede-se para o Bará da Rua *calçar* o portão da terreira, dando segurança...

Nas intensas mobilizações de *axé* que estão presentes neste texto, só é possível fazer com que ele circule e que possa eclodir, como uma *encruzilhada*, em nosso pensamento. A experiência vivida é, certamente, do membro de um grupo afro-religioso e, ao mesmo tempo, é de todos os outros elementos que compõem essa vida (que é o Cosmos alargado): entidades e divindades e plantas e animais e substâncias e territórios e água e...e...e... onde, como nos diz Deleuze (2012), ao tratar sobre a ontologia e a ética espinosista, “todos os seres valem”. Uma vida e uma experiência de si que não se descola da possibilidade de uma vida outra e que, a partir de Sodré (2017), podemos alocar à noção de “alacridade”.

Para esse autor, “corporeidade é a coleção dos atributos de potência e ação” (SODRÉ, 2017, p. 106) e, portanto, a “alacridade/alegria enquanto modo fundamental da *Arkhé* nagô não é um afeto circunstancial”, pois “é uma *potência ativa*” (SODRÉ, 2017, p. 150, grifos do autor). Desse modo,

No ethos mítico e afetivo dos cultos afro-brasileiros, os ritos de renovação do *axé*, portanto da dinâmica de continuidade da existência, estão estreitamente associados à experiência dessa alacridade ou alegria, conforme o étimo nagô – ayó. Isto fica explícito na prática ritual, mas também em aforismos, invocações, narrativas e cânticos, a exemplo de alguns daqueles que celebram o poder feminino nas comunidades de culto. Cultuadas e invocadas como ancestrais, as “grandes mães” (Iya) representam personalidades femininas de linhagens e comunidades liturgicamente importantes, razão por que são fortes transmissoras de valores comunitários e do *axé* imprescindível à continuidade da existência física. (SODRÉ, 2017, p. 151-152)

Essa experiência de continuidade da existência da e na religião é, certamente, ligada à noção de cuidado: é preciso *preparar* o corpo afro-religioso e esse passa por uma constante terapêutica. Há vários entes que

participam e que vão operar a revitalização da relação entre pessoas e entidades por meio de oferendas, *serviços* e *trabalhos*. Nos *atendimentos* que Mãe Irma realiza, pessoas a procuram tanto apresentando problemas de saúde, de ordem psicológica e, ainda, problemas espirituais e religiosos. Para cada caso, a mãe de santo modula uma série de elementos: por exemplo, bruxas continuarão a existir, mas elas estarão longe das crianças que são atendidas por Mãe Irma – pois, além de acionar uma proteção da criança com a bênção de orixás, ela possivelmente receitará que se coloquem sementes de mostarda perto da cama, quando a criança for dormir, trocando a criança pelas sementes, relacionando estas com a bruxa e, astuciosamente, enganando-a.

Aqui, a noção de bruxaria pode ser acionada para dar conta de compreensão acerca destas práticas operadas pelas mães de santo. Podemos vê-las enquanto partes de uma arte, dentro de um modelo de dosagens, ou, naquilo que Stengers (2017, p. 12) diz:

O que as bruxas nos desafiam a aceitar é a possibilidade de abrir mão de critérios que julgam transcender os agenciamentos, e que reforçam, por repetidas vezes, a narrativa épica da razão crítica. O que elas cultivam, como parte de seu ofício (algo que faz parte de qualquer ofício), é uma arte da atenção imanente, uma arte empírica que investiga o que é bom ou nocivo – uma arte que o nosso apego à verdade muitas vezes nos faz desprezar, entendendo-a como superstição. As bruxas são pragmáticas, radicalmente pragmáticas, e experimentam efeitos e consequências do que, como elas sabem, nunca é inócuo, e envolve cuidado, proteção e experiência.

Outro fato é quando esta mãe de santo opera as *benzeduras* (herdadas de sua avó e de sua mãe, quilombolas): neste elemento, Mãe Irma produz uma diferenciação, pois suas ancestrais diretas utilizavam santos do catolicismo popular na mediação entre as potências, que é o benzer; ela, *chama os Orixás* e, durante os trabalhos que ela realiza no final de ano, as *proteções* e *benzeduras* estão aliadas ao *povo da rua*: é o Bará que é *chamado* neste caso, para a *proteção* de uma pessoa para o ano que virá.

O *Povo da Rua* vem, geralmente, na segunda parte das sessões que ocorrem ao longo do ano na *Casa* de Mãe Irma tendo, entre os meses

de julho e agosto de cada ano, uma celebração específica desta *linha*. Porém, quando na terreira inicia-se a *linha dos Caboclos*, um trecho do ponto cantado e tocado no tambor referencia a presença das entidades do movimento, das entidades da *Linha de Exu*: “*Roda Sete Encruzilhadas, vem na sua linha de Bará! Ele comanda a sua terreira, louvado seja em nome de Oxalá!*” As entidades exus vêm nesta primeira parte da sessão para fazer a assepsia do corpo do/a adepto/a, na *corrente*, para deixá-lo *limpo para chegar os caboclos*. Assim como operam na sua própria *linha* para eclodir devires: devir-mulher e devir-povo (*Povo da Rua*) e devir-minoritário (a religião afro-brasileira) e devires moleculares de uma champagne e de um cigarro e de uma dança e de um conselho. Quando uma mulher quilombola incorpora um exu, por exemplo, está em jogo não mais uma identidade essencialista que a colocaria como população a ser “atendida” pelo Estado. Num devir-minoritário – tanto como quilombola como quanto exu, seja *macho, fêmea* –, a pessoa, como terminal dessas e de tantas outras *passagens*, eclode em toda sua diferença, em toda sua potência de existir aliada a diversos entes.

Considero que há, nas religiões de matriz africana, como modo de atuação, um exercício constante de individuações intensivas que não produzem “um” indivíduo, um sujeito pleno, ocidental, mas, sim, entes, individuais, lugares e formas de se colocar no mundo¹³. E, nisso, o conceito de “cuidado de si”, retrabalhado por Foucault, como vimos, ajuda a entender como as intensas relações operadas entre os diferentes entes modula existências, da mesma forma que a mãe de santo opera dosagens em suas curas, em suas *feituras* de santo ou de filhos/as de santo...

A Linha Cruzada é uma religião, um território no qual as entidades e grupos humanos se inscrevem, e uma potencialidade ontológica de *cruzamento* existencial, onde todos os entes valem. Ou seja, estamos diante de concepções intensamente filosóficas, nas quais se singularizam a pessoa e os seus outros compósitos – o que nos leva a ver uma constituição do grupo, de *Casas* e do Cosmos, de modo corpóreo-rizomático, ético-estético.

Agradecimentos

Agradeço aos debatedores pelas valiosas críticas e sugestões realizadas ao texto inicial durante o Congresso mencionado na nota de rodapé no início deste artigo e aos pareceristas pela avaliação deste trabalho. Agradeço à Mãe Irma, à Mãe Jalba e aos demais integrantes dos terreiros com os quais convivo e à Josiane Wedig pela leitura atenta do artigo.

Notas

- ¹ As expressões êmicas estão em itálico. Para Rufino (2019), a encruzilhada esculhamba a linearidade e a pureza dos cursos únicos, portando outras epistemologias e modos de existência decoloniais. Êmicamente, *encruzilhada* é tanto o espaço físico, onde se realizam as oferendas para o *Povo da Rua*, como outros espaços de mediação/relação com as alteridades.
- ² *Passagem*, em outros contextos etnográficos, é chamada de *qualidade* (do Orixá, do Caboclo, do Exu...). Também, é o ato de dar vez para que outra entidade se ocupe de um corpo, por exemplo, quando uma Pombagira Maria Padilha dá *passagem* para uma Maria Mulambo *entrar num corpo de uma mesma pessoa*.
- ³ Os eguns são espíritos de pessoas mortas, diferentemente dos Eguns ancestrais do Candomblé. Na Linha Cruzada, as mães de santo, com muitos anos de iniciação, podem operar desobsessão de espíritos em pessoas por elas atendidas e, ainda, defenderem as pessoas da influência de eguns que podem ser, ou não, perigosos.
- ⁴ *Casa* é outro termo êmico para se referir a terreiro/terreira, assim como *tenda*, *ilê*, *saravá*, entre outros.
- ⁵ Este ocorre quando a pessoa já iniciada faz uma série de procedimentos, inclusive o *aprontamento* de mais orixás, no caso do Batuque e de outras entidades na Linha Cruzada, reforçando sua condição afro-religiosa e sua condição de pessoa que, ao mesmo tempo, reforça sua relação com os outros (humanos e extra-humanos).
- ⁶ Agradeço, especialmente, à Mãe Irma e à Mãe Jalba por todo aprendizado. Mãe Jalba é mãe-de-santo de Mãe Irma. Venho realizando pesquisas e convivência em ambos terreiros desde o ano de 2010. Mãe Jalba tem 96 anos e desde a adolescência é adepta de religiões de matriz africana. Mãe Irma tem 65 anos, é descendente de quilombolas – sua avó e mãe eram benzedoras e parteiras – e ela se iniciou na Umbanda, primeiramente, há quase 40 anos.
- ⁷ No contexto pesquisado, muitas vezes, as pessoas dos terreiros usam a expressão do espiritismo “*médium*” para se referirem a quem é *cavalo-de-santo*.
- ⁸ Importante interlocutor da pesquisa, de Rio Grande. Paulo é amigo de Mãe Jalba e de Mãe Irma, mas não possui, atualmente, um terreiro próprio mas, às vezes, participa de atividades de ambos terreiros.
- ⁹ Quando uma pessoa está atacada por espíritos, mães e pais de santo, assim como outras pessoas *prontas* na religião podem tirá-los, certamente, com ajuda de diferentes entidades e divindades do panteão afro-brasileiro.
- ¹⁰ Ao longo de todo este curso, Foucault chama a atenção para a diferenciação entre o “cuidado de si” e o “conhece-te a ti mesmo”, tendo o primeiro elemento sido

relegado a segundo plano... Outras reverberações disso estão em Hadot (2004), que descreve o cuidado de si em várias correntes filosóficas gregas antigas. Ver, também, Spinelli (2009).

¹¹ Em meu contexto etnográfico, a noção de *feitura* é pouco utilizada, sendo mais corrente a noção de *aprontamento*.

¹² Sobre o sacrifício animal neste contexto, ver Ramos (2016).

¹³ Sodré (2017) e Anjos (2006) nos mostram pujantes considerações sobre essa questão ontológica afro-brasileira. O primeiro ao associar a filosofia helenística antiga, o espinosismo e o pensamento nagô e, o segundo, ao problematizar o eurocentrismo aportando-nos a cosmopolítica afro-brasileira como possibilidade de resposta ao racismo instituído em nossa sociedade.

Referências

ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. *In*: LEAL, Ondina Fachel. (org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995. p. 139-153.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No Território da Linha Cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan.-jun. 2008.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. *In*: 33º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS – MR14: SABERES, ÉTICAS E POLÍTICAS DAS RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS. Brasil e Cuba, 2009. **Anais [...]**, Brasil e Cuba, 2009.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre**: Sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo**: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. 2012. 408p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Introducción a Foucault**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

CONTINS, Marcia. O caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. *In*: GOMES, Edlaine (org.). **Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira**. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza:** (Vincennes, 1978-1981). Fortaleza: EDUECE, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs:** capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2007 [1980]. v. 4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010 [1991].
- FEDERICI, Silvia. **O Calibá e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- FIGUEIREDO, Fernando. Arte de viver, modos de vida e estética da existência em Michel Foucault. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 15, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade:** o governo de si e dos outros II – Curso dado no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011 [1984].
- FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito:** Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1982].
- GROS, Frédéric. O cuidado de si em Michel Foucault. *In:* RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GROS, Frédéric. “Situação do Curso”. *In:* FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito – Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p.613-661.
- HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Editora Loyola, 2004.
- MARCELLO, F. A.; FISCHER, R. M. B. Cuidar de si, dizer a verdade: arte, pensamento e ética do sujeito. **Pro-Posições**, [S.l.], v. 25, n. 2 (74), p. 157-175, maio-ago. 2014.
- MOURÃO, Tadeu. **Encruzilhadas da cultura:** imagens de Exu e Pombajira. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.
- PAL PELBART, Peter. **O Averso do Niilismo:** cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1, 2016.
- RABELO, Miriam. **Enredos, feituuras e modos de cuidado:** dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador, EDUFBA, 2014.
- RAMOS, João Daniel Dorneles. **O Cruzamento das Linhas:** aprontamento e Cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. 2015. 273p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A religião é como uma medicina: aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. *In*: ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira. **Saúde e Cultura: diversidades terapêuticas e religiosas**. Fortaleza: EdUECE, 2015b. p. 22-55.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. **Revista Iluminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

RODOLPHO, Adriane. O corpo na Quimbanda: contrapontos entre Eros e Thánatos. *In*: LEAL, Ondina Fachel. (org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995. p. 153-161.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SERRA, Ordep *et al.* **O mundo das folhas**. Salvador: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. São Paulo: Vozes, 2017.

SPINELLI, Miguel. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Editora Loyola, 2009.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques VII: Pour en finir avec la tolérance**. Paris: La Découverte, 1997.

STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n 62, 2017.

Recebido em 08/02/2019

Aceito em 30/01/2020

João Daniel Dorneles Ramos

Doutor em Antropologia Social (UFRGS), atualmente é pós-doutorando (CAPES/PNPD – Bolsa Jacques Gutwirth), junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Endereço profissional: Av. Bento Gonçalves, n. 9.500, Prédio 43311, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (UFRGS), Porto Alegre, RS. CEP: 91.509-900.

E-mail: jodorneles@gmail.com

La Gruta: narrativas, resignificación y materialidades sobre la esclavitud en Pelotas (Brasil)

A Gruta: narrativas, resignificação e materialidades sobre a escravidão em Pelotas (Brasil)

Elis Meza¹

Lino José Zabala¹

¹ Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, Brasil

Resumen

El pasado permanece, tanto en narrativas como en materialidades que son re-significados, atravesando diversas memorias. En las ciudades que cuentan con una herencia esclavista, el pasado que persiste nos invita a reflexionar sobre sus consecuencias en la contemporaneidad. Al sur de Brasil, en la ciudad de Pelotas, uno de los enclaves a partir de los cuales podemos discutir estas interacciones multitemporales es “La Gruta”, ruinas de una caverna artificial ubicada en el jardín del Museu da Baronesa. Este espacio suscita una discusión pública sobre las dimensiones de las secuelas coloniales en el ámbito patrimonial local, especialmente en las representaciones de las memorias de la esclavitud.

Palabras clave: Memorias. Resignificación. Esclavitud. Patrimonio Cultural.

Resumo

O passado permanece, tanto nas narrativas quanto nas materialidades ressignificadas, atravessando várias memórias. Nas cidades com herança escrava, o passado que persiste nos convida a refletir sobre suas consequências no mundo contemporâneo. No Sul do Brasil, na cidade de Pelotas, um dos enclaves dos quais podemos discutir essas interações multitemporais é “La Gruta”, ruínas de uma caverna artificial localizada no jardim do Museu da Baronesa. Esse espaço provoca uma discussão pública sobre as dimensões das consequências coloniais no campo patrimonial local, principalmente nas representações das memórias da escravidão.

Palavras-chave: Memórias. Resignificação. Escravidão. Patrimônio cultural.

I Pensando los Discursos Patrimoniales en Pelotas

La cultura material, museos y ceremonias pueden tener un papel central en la producción de la naturalización de las desigualdades (SCHACKEL, 2001). En Brasil, así como en otros países latinoamericanos, desde la primera mitad del siglo XX se consolidó un discurso de “democracia racial”, es decir, de una misceginación que habría erradicado las discriminaciones raciales. Sin embargo, el sentido ideológico de tal propuesta es la manutención del *status quo* colonial, que es la “lógica del cautiverio” (FERNANDES, 1965). En el ámbito patrimonial, esto se configura a partir de la reproducción de narrativas que niegan la esclavitud, tanto como las contribuciones de los pueblos africanos esclavizados a la constitución social, cultural y económica del país.

La investigadora Myrian Santos (2005, p. 60) criticó los enfoques de la mayoría de los museos brasileros en relación a las memorias de la esclavitud, que van desde la inexistencia de tal discusión, a la representación estereotipada de los esclavizados como víctimas inertes, hasta el enaltecimiento de la abolición como dádiva blanca. Asimismo, cuando es referida, la esclavitud es presentada en espacios oficiales como algo que pertenece al tiempo que pasó (OLSEN *et al.*, 2008). No obstante, “[...] el pasado, frente a lo que piensan muchos, no pasa tan fácilmente. Insiste en asirse al presente y, a veces, en envenenarlo” (GONZALEZ-RUIBAL, 2012, p. 106). En ese sentido, retomamos el debate de Carlos Hasenbalg (2005), que muestra que las jerarquías sociales generadas en la época colonial se mantienen, y esto actúa como un hecho estructural que permite que persista la desigualdad en Brasil. Y esto es así también en el campo patrimonial, especialmente en

lo que respecta a discursos y materialidades vinculados a la herencia cultural de afrodescendientes e indígenas.

En lo que respecta a los discursos museológicos, una característica común a la mayoría de los museos históricos es la conceptualización desde una línea temporal teleológica. De modo que en la experiencia narrativa de los museos se estaría expresando “[...] el tiempo cronológico y cromométrico [...] una reminiscencia de la idea modernista de progreso, como proceso lineal que avanzaba hacia el futuro” (HAMILAKIS, 2015, p. 48). Tal argumento sugiere que el pasado corresponde a otra dimensión, de la cual nos encontramos alejados. Esta separación del pasado, el presente y el futuro hace parte del proceso de “purificación”, a través del que se establece el discurso de la modernidad (LATOURE, 1994). Podemos plantearnos una revisión de esta construcción a partir de la obra de Gilroy (2001), quien retomando las memorias de la esclavitud como parte de la experiencia de la Diáspora Africana, critica los fundamentos filosóficos occidentales, revelando las fisuras en las construcciones conceptuales modernas, entre las que se incluye la temporalidad unilineal. Pero también, en las narrativas de personas afrodescendientes en la actualidad, notamos una percepción de la interligación entre pasado y presente. En nuestro caso de estudio, las narrativas locales que insisten en expresar la importancia de la herencia esclavista de Pelotas, ciudad localizada al sur de Brasil, son en sí mismas críticas múltiples a la historia oficial y a la desvinculación discursiva generalizada entre la prosperidad económica que esta ciudad experimentó en la época colonial y la utilización de mano de obra esclavizada. Tal debate coloca el racismo como elemento fundante de la modernidad, tanto a nivel transatlántico como local (MBEMBE, 2003).

La producción de carne salada (*charque*) fue una industria que, desde el siglo XVIII, tuvo gran auge en la región platina (Argentina, Uruguay y Rio Grande do Sul, Brasil). La ciudad de Pelotas (en ese momento se llamaría Monte Bonito) llegó a tener más de 30 saladeros (GUTIERREZ, 2001), que a su vez tenían entre 21 y 127 esclavizados africanos o criollos, siendo en media 54 personas por saladero. En su mayoría eran hombres en edad productiva, pero también había mujeres, niños y ancianos. Existen excelentes investigaciones académicas sobre

la esclavitud en Pelotas (AL-ALAM, 2007; GUTIERREZ, 2001; DALLA VECCHIA, 1994; MAESTRI, 1984; DA ROSA, 2012; LONER; GIL; SCHEER, 2012; MOREIRA; AL-ALAM, 2014 VARGAS, 2014; ZABALA, 2018, entre otros), pero tales avances aún no han tenido suficiente presencia en las representaciones museológicas locales¹. Los discursos oficiales celebran la historia del llamado “Ciclo del Charque”, siendo el último proceso patrimonial (mayo 2018) la declaración de varias edificaciones históricas de la elite pelotenses como Patrimonio Cultural Brasileiro por el Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)².

Aún en la actualidad, Pelotas se proyecta como una ciudad de descendencia europea, silenciando la historia de los africanos esclavizados y sus descendientes (Trouillot, 1991). Sin embargo, es necesario mencionar que Pelotas en 1884 era la ciudad con mayor número de esclavizados en la provincia y en diversos momentos llegó a haber más esclavizados que blancos. De acuerdo con Maestri (1984, p. 60), de los 10.873 habitantes en 1833, 5.623 eran cautivos; 3.911, libres; 1.137, libertos; y 180 indios. Estas personas trabajaban en la producción de la carne salada, en actividades domésticas, agrícolas, producción cerámica, en la construcción civil y de obras públicas (GUTIERREZ, 2001). En muchas de las edificaciones de la época que son preservadas como patrimonio material, tales como las grandes residencias de los Barones del charque en el centro de la ciudad, muchos visitantes, especialmente afrodescendientes, critican la falta de reconocimiento de la construcción de los edificios por manos negras y cuestionan sobre los espacios en que habitaban y circulaban los esclavizados y esclavizadas, así como sus historias (MORALES, 2015). Tal es el caso de la antigua residencia de la familia Antunes Maciel, propietarios de estancias y saladeros esclavistas, cuya estructura fue donada como bien público y desde 1982 alberga el Museu da Baronesa.

2 ¿Dónde Está la Senzala del “Museu da Baronesa”?

El Museo Municipal Parque da Baronesa fue fundado con el propósito de albergar colecciones de la familia Antunes Maciel, así como otros objetos que retrataran “los usos y costumbres de la elite

pelotense en el siglo XIX e inicios del XX” (HALLAL; MULLER, 2016, p. 209)³. La propiedad original fue comprada en 1863 por el Coronel Aníbal Antunes Maciel, como regalo de bodas para su hijo Aníbal Antunes Maciel Junior, quien contrajo nupcias con Amélia Fortunata Hartley de Brito (SHWANZ, 2011), una carioca hija de ingleses establecidos en Rio de Janeiro. Para esa época, el centro de la ciudad se encontraba alejado de la casa, la cual poseía un vasto terreno. Éste hacía divisas con el Camino de las Tropas, actual Avenida São Francisco de Paula, por donde eran transportados los esclavizados y el ganado bovino que atracaban en el puerto del Canal São Gonçalo desde la ciudad vecina de Rio Grande, conocido como “Paso de los negros” (GUTIERREZ, 2001).

El casarón de los Antunes Maciel no solo era amplio, también fue profusamente dotado de elementos decorativos y recreativos, como jardines, obras de arte, una torre llamada casa de baño, un lago artificial

[...] que proveu de uma gôndola com lanternas, e um escravo de libré que fazia de gondoleiro para levar a senhora, suas amigas e as crianças, quando chegaram, para passear pelo jardim, como se estivessem em algum lugar diferente que a cidade que crescia à base do trabalho duro e inumano das charqueadas. (SCHWANZ, 2013, p. 542)

Figura 1 –Fachada del Museu da Baronesa



Fuente: Acervo personal de Elis Meza

Figura 2 – Vista interior del Museu da Baronesa



Fuente: Acervo personal de Elis Meza

Tal y como nos recuerda Gutierrez (2004), estos proyectos arquitectónicos de la élite solo fueron posibles a partir del trabajo y sangre de los esclavizados africanos y afrodescendientes. No obstante, en lo que respecta a la representación discursiva sobre la esclavitud, en el Museu da Baronesa es destacado el recibimiento del título del que recibió el charqueador en 1884, debido a que habría liberado a sus esclavos antes de la Ley áurea (1888), que prescribía la abolición de la esclavitud (PAULA, 2012). En tal sentido, la predominancia de la generosidad del señor, opaca la realidad de la libertad como una conquista de los negros y por otro lado, no esclarece que la abolición no eliminó las desigualdades, muy por el contrario, mantuvo las relaciones de dominación transformándolas para adecuarse al emergente sistema económico. Así, muchos de los ex-esclavizados, tenían que continuar trabajando en las estancias y residencias. Fue así en la propiedad de los Antunes Maciel. De entre la cantidad de personas que trabajaron como esclavizados en este lugar, en documentos históricos, encontramos algunos nombres: en el inventario del Coronel Anibal Antunes Maciel, están presentes Elena y su marido Henrique, Anacleto, Firmino, Antonio Porto Alegre, Serafim, Mathias, María, Bernardino. En el testamento de 1885 del Barão de Tres Serros, se menciona a Anastácia, ex-ama de leche, Bibiana, ex-ama de leche, Antonina, ex-ama de leche, João,

cochero, Antônio, copero, Ricardo, cocinero, Jozefa dos Santos, ex-ama de leite⁴. Sabemos que esclavizados y esclavizadas mantenían sus nombres africanos paralelamente a los nombres registrados en los documentos, pero aun así nos parece importante mencionarlos, porque nos permite pensar en términos de la experiencia humana y corporificada que representó la condición de esclavitud, diferentemente de la noción grupal homogeneizante (REDIKER, 2007).

Ahora bien, ¿qué pueden conocer los visitantes del *Museu da Baronesa* sobre estas personas? Una de las principales solicitudes que encontramos en los libros de visitas y sugerencias del museo, fueron precisamente críticas a la falta de información sobre los esclavizados y esclavizadas en la exposición permanente. De hecho, la única referencia era una figura de una negra en la cocina, que ya fue retirada de exposición. Tal representación fue criticada por Morales (2015), quien refirió a que la imagen de negros y negras en espacios museológicos en Pelotas se construía únicamente a partir de referencias a la servitud. Es interesante destacar que justamente son los grupos sociales que principalmente han ejercido presiones para la reformulación de las narrativas museológicas referentes a la diáspora africana. Por tanto, reproducimos aquí algunos de los comentarios en el citado libro de visitas:

- a) Em 1º/5/2010– “Gostaríamos de conhecer o andar superior e a senzala”. Obrigada. Flávia.
- b) Em 29/10/11 – “A visita foi ótima, é lindo saber que parte da história ainda sobrevive, pena que não exista mais detalhes sobre o povo africano que aqui permaneceram por muito tempo e construíram a cidade de Pelotas com suas próprias mãos”.
- c) Em 5/1/2012 – “Eu, como negro, proprietário das terras onde houve o massacre dos Porongos, onde negros foram chacinados, sinto-me angustiado ao saber que aqui nesta pomposa casa muitos negros sofreram dias e noites. Tratados como animais. À custa do sofrimento, muita riqueza foi construída!”
- d) Em 5/1/2012 – “Gostaria de ver objetos usados pelos negros. Onde está a história real do Brasil??!? Negros não têm memória?”.

- e) Em janeiro de 2013 – “Porque não há referência aos escravos do barão?”
- f) Em março de 2013 – “Colocar coisas da escravidão e do trabalho para a manutenção deste estilo de vida. Colocar também a história das pessoas que mantinham todo esse luxo, como os escravos principalmente, porque, com certeza, a “madame” nunca tomou nem banho sozinha.” S/I
- g) Em setembro de 2013 – “Onde ficavam os escravos?”

Por otra parte, también existen memorias que narran algunas de las visiones que personas de la localidad tenían en relación a esos antiguos esclavos en la propiedad de Antunes Maciel, aún antes de su disposición como museo, por ejemplo, un relato del cuestionamiento una visitante de 81 años al guía del museo, nos ilustra:

Onde está enterrado o escravo Conrado? Minha avó me contava que ele tinha sido agredido pelo Barão e devido aos ferimentos ficou-se morto. Sendo enterrado nos fundos do Parque. Minha avó nem gostava de passar aqui na frente, pois dizia que o casarão era mal-assombrado pelos espíritos dos escravos que aqui morreram. (SCHWANZ, 2013, p. 548)

Otra referencia, encontramos en Dalla Vecchia (1994), quien entrevistó en 1993 a Antenor Silveiras, de 77 años, quien declaró ser hijo y nieto de esclavizados de Piratini, residente en una casa contigua a ruinas de una antigua residencia esclavista frente al Museu da Baronesa, él relató que se han encontrado objetos y huesos humanos en las cercanías y las han atribuido “al tiempo de los esclavos”. Por su parte, Magalhães (2000, p. 10) refiere a un “[...] casarão entregue às sombras, habitado por aranhas, lagartos, morcegos e tudo mais que coubesse em nossa imaginação, inclusive fantasmas de negros”. Entonces, podemos preguntarnos el porqué de esa omisión de la esclavitud en la propuesta narrativa del Museu da Baronesa. Y así, pensando en el patrimonio cultural como elemento reproductor de ideologías, queremos referir a la metáfora de “la máscara”, así como es utilizada por la psicoanalista Grada Kilomba, quien vincula los artefactos de la esclavitud a la noción de represión de Freud, que consiste en “alejar algo y mantenerlo a

distancia del consciente” (KILOMBA, 2010, p. 177). En ese sentido, se produce un silenciamiento de verdades desagradables, como la persistencia de la esclavitud y el racismo. Además, funciona como un “[...] método que protege al sujeto blanco de reconocer el conocimiento [y las experiencias] del “Otro” (KILOMBA, 2010, p. 177).

Es muy claro como los procesos coloniales en Brasil han servido de base a las desigualdades contemporáneas y los discursos que legitiman la exclusión se encuentran también en monumentos, museos, que funcionan como discursos materiales de las ideologías dominantes (ZARANKIN, 1999). Pero tal forma particular de historicidad, no pasa sin contestación en vista de la pervivencia del pasado en el presente (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2012). De tal forma, paralela a la narrativa oficial, hay las narrativas vernáculas sobre esclavitud que remeten a imágenes más amplias sobre la época del Charque, relatos con la capacidad de cuestionar la versión autorizada del museo, proyectando nuevos discursos sobre el pasado de la ciudad.

3 Narrativas de un Pasado que Permanece: “La Gruta” y los Esclavos

El pasado permanece, tanto en narrativas como en materialidades que son re-significados, atravesando diversas memorias. En las narrativas sobre “la Gruta”, ruinas de una caverna artificial ubicada en el jardín del Museu da Baronesa, se suscitan discusiones públicas sobre las dimensiones de las secuelas coloniales en el ámbito patrimonial local, especialmente en las representaciones de las memorias de la esclavitud. De manera que no solo se establece un rechazo a la narrativa teleológica, sino que se produce una incorporación de la multi-temporalidad, es decir, el reconocimiento de que el pasado continúa vivo y actuante en el presente (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2012).

Figura 3 – Vista frontal de La Gruta



Fuente: Acervo personal Elis Meza

Por tanto, en nuestro abordaje en arqueología etnográfica, nos hemos propuesto retomar la propuesta de Kilomba (2010, p. 177), quien establece el escuchar a las personas como “[...] acto de autorización en dirección al/ a la que habla”. No colocamos esta idea en términos de que las asociaciones identitarias a partir de las memorias de la esclavitud en el contexto de la Gruta necesiten de la verificación antropológica para la corroboración del pasado auténtico, sino como reconocimiento de lo valioso en las memorias y tradiciones afrodescendientes (SCOTT, 1991) para repensar las formas actuales del patrimonio cultural. Esta perspectiva es fundamental en el mundo poscolonial debido a que la intersección de la modernidad nacional, colonial y racial constituyó los fundamentos a partir de los cuales establecemos una relación específica con el pasado (HAMILAKIS, 2018). Así, retomamos el cuestionamiento levantado por Marcia Bezerra (2011, p. 62) “Por que as teorias da cultura material têm sido aplicadas somente para o entendimento das relações entre ‘pessoas e coisas’ no passado? Porque não se estender tais estudos para as relações estabelecidas no presente com as coisas do passado?”.

Figura 4 –Ubicación de la Gruta en relación al Museu da Baronesa



Fuente: Google Earth (2019)

Este nuestro trabajo de investigación ha tenido lugar desde marzo de 2016, enfocándonos en identificar los distintos usos sociales que las personas dan a “La Gruta”, una estructura en ruinas, de más de tres metros, originalmente construida con ladrillos, cemento y vigas de metal, y que estuvo adornada con quartzo, según se pueden apreciar algunos vestigios. Los visitantes confluyen en aquél lugar como parte del uso de los jardines del Museu da Baronesa como espacio de disfrute al aire libre. De acuerdo con las fuentes del propio museo, la Gruta fue construida en la época de la Casa Grande (segunda mitad del siglo XIX) y habría sido una caverna artificial que simulaba una gruta natural, siguiendo los patrones decorativos románticos.

Figura 5 – Vista interna de la Gruta



Fuente: Acervo personal Elis Meza

Sin lugar a dudas, la Gruta es un espacio donde prima un impacto sensorial, en el que a pesar de la incerteza sobre su función original que expresan la mayoría de visitantes, también producen una asociación directa al régimen esclavista. Uno de los entrevistados, el señor Luis Pereira dijo: “que se conheça, é uma gruta construída por escravos, há mais de cem anos”,añadiendo la posibilidad de que fuera construida después de la casa para alojar los esclavizados que en ella trabajaban, “[...] pelos materiais se vê que não foi só construída por eles, que os barões deram os materiais para eles construírem a sua senzala... mas não se tem certeza disso, a única coisa certa é que é antigo, deve ter mais de duzentos anos”(Luiz Pereira, entrevista 24 de junio de 2016).

Cuando interrogados sobre por qué creen que este lugar era un espacio habitacional para esclavizados (especialmente en vista de sus dimensiones reducidas y su estructura poco funcional), varias personas respondieron que así era como se trataba en esa época a los esclavos, “[...] eles já zurravam o dia todo, então os donos não se importavam de meter eles ali a dormir, de pé, todos juntos” (entrevistada anónima, 18 de junio de 2016). Otras narrativas nos fueron proporcionadas por funcionarios del museo, a quienes los visitantes han indagado sobre la Gruta, sobre “[...] se aquilo era um forno para queimar os escravos, uma espécie de cárcere, ou a casa deles, isso se deve tal vez a que era a época final da escravidão, mas

nós não temos registro nem diário, de aonde tinham a senzala, ou em que ano foi construída a Gruta". (Flávia, entrevista 6 de julio de 2015).

No obstante, la concurrencia de narrativas propicia la insistencia en discutir la esclavitud en la antigua residencia de charqueadores. Podemos notar esto especialmente en las declaraciones de afrodescendientes, por ejemplo, Taigor (entrevista 5 de julio de 2016):

Al principio coincidió en que la Gruta era una casa de esclavos, pero cuando le pregunté cómo él sabía que era así, dijo: a minha bisavó falou para minha avó e assim. Taigor aseveró que su bisabuela fue esclava de la casa, y que después de ser liberta, su familia se radicó muy cerca de la casa de la Baronesa, donde viven aún, y concluyó en referencia a la Gruta: hoje em dia é brinquedo para crianças mas escravos morreram ali, tem uma passagem ruim ali, e eu falo isso para os meus filhos. Os escravos ficavam aqui a noite inteira depois de trabalhar o dia todo, mas antes o inverno era mais rigoroso do que agora, eles morreram aqui (notas de diario de campo Zabala 2016).

Si pensamos en la Gruta a partir de la noción de discurso material, entonces podemos entender una de las tesis de Walter Benjamin, que propone que “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (BENJAMIN, 2008, tesis 6). La validación de estas historias para muchos de nuestros interlocutores, procede a partir de la materialidad, en tanto justifican la no-patrimonialización de la Gruta por su status de espacio “subalterno”, diferentemente del casarón de la baronesa, que alberga el museo y para el cual es necesario pagar la entrada. Pero también, hay una profusión de memorias que remiten a la esclavitud, como en el caso de una señora que comentaba a familiares que estaban de visita en la ciudad, que antes estaban allí en la Gruta las cadenas y pesos donde amarraban a los esclavos.

La arqueología etnográfica contribuye a entender la percolación del tiempo, al articular narrativas sobre las “[...] cualidades duracionales que les permiten [a los recuerdos materiales] intervenir en el presente” (HAMILAKIS, 2015, p. 48). Es de resaltar que las narrativas que hemos recopilado son sintomáticas de estas relaciones multi-temporales, porque aun a pesar de que se esboce la dicotomización cronológica, el elemento

central – la esclavitud– es recurrente tal como un espectro que sigue habitando este espacio y estas materialidades. Y es precisamente en esa asociación de lugares, tiempos y objetos que las memorias re-imaginan el pasado en formas nuevas (ALDERMAN; CAMPBELL, 2008, p. 343; AGOSTINI, 2017; CASTAÑEDA, 2009; CICALO, 2015). Por lo tanto, las materialidades no son elementos pasivos en las consideraciones sobre las relaciones de poder que tratan del pasado y del presente. De acuerdo con Linenthal (2006, p. 2), “[...] los restos materiales y la fruición de reliquias, tanto dolorosas cuanto inspiradoras, permiten que las personas ‘sientan’ el pasado visceralmente”.

Nuestro caso de estudio no es un pasado lejano, no “ha pasado”, sigue estando allí, en el contraste de “la Gruta” y el casarón, así como es percibido por muchos visitantes, y en la ausencia de la esclavitud en las exposiciones museológicas. De esta forma, vemos que las relaciones con los monumentos nunca son en una sola vía, a pesar de que hayan sido construidos a partir de concepciones determinadas, las interacciones que tienen posteriormente con las personas, generalmente divergen de las intenciones con que fueron creadas (YOUNG, 1993). En Pelotas, la historia de la presencia esclava necesita trascender al ámbito académico, hacia la construcción de otras representaciones del patrimonio negro. La descripción que ofrece actualmente el *Museu da Baronesa* sobre sí mismo es la de un “museo de costumbres” principalmente relacionado a la elite pelotense (KOHLS, 2011)⁵. Pero, como indica Olsen *et al.* (2008, p. 154) “el pasado prolifera en el presente”. Así que la experiencia de la esclavitud sigue manifestándose, en este caso, a través de las interpretaciones que la mayoría de los visitantes del museo realizan sobre “La Gruta”.

4 Reflexiones Finales

Concordamos con Bhabha (1998) para quien los discursos son fundamentales en las relaciones de dominación, por lo cual es necesaria la producción poscolonial de revisiones críticas a la ideología de la epistemología occidental. En el caso que acabamos de discutir, podemos decir que las narrativas alternativas que asocian la Gruta con las memorias de la esclavitud constituyen un discurso material que reclama

por el reconocimiento de la presencia afrodescendiente en los espacios patrimoniales tradicionales. La herencia esclavista y racista en los discursos oficiales ha negado la importancia de la discusión sobre la esclavitud, pero esto no ha impedido que surja y tome cada vez más fuerza la transformación de las representaciones del pasado, porque estas claramente afectan el presente y el futuro. Podemos decir, que en la ciudad de Pelotas, este proceso de re-africanización de la historia y de ocupación de espacios culturales está en continuo progreso, conforme surgen otras narrativas y materialidades que expresan y combaten la persistencia de la esclavitud y el racismo.

Agradecimientos

En primer lugar, agradecemos a los interlocutores e interlocutoras que compartieron con nosotros sus perspectivas sobre La Gruta y sobre la esclavitud en Pelotas, así como a los funcionarios del Museu da Baronesa. Agradecemos a la profesora Loredana Ribeiro por la revisión de una versión previa de este texto y al profesor Francisco Pereira por sus comentarios sobre la investigación. Y especialmente a Manuela Zabala, nuestra hija, por quien conocimos el Museu da Baronesa y la Gruta en una tarde de paseo. Nuestras investigaciones han sido posibles gracias al apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 y del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico CNPq.

Notes

- ¹ Una excepción es la exposición temporal “O Encantamento do Mundo: Objetos dos escravos na Charqueada São João”, en la cual participamos con la curaduría para el Laboratório de Estudos Interdisciplinares em Cultura Material (UFPeL) y que ha sido presentada tres veces en la Charqueada São João, en conjunto con el espectáculo de la Compañía de Danza Daniel Amaro, “Dança dos Orixás” (MEZA, 2018) y una vez en el Museu do Doce, acompañando un taller de danza afro contemporánea, a cargo de Paco Gomes (GriotLab).
- ² Información disponible en <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/4652/conjunto-historico-de-pelotas-rs-agora-e-patrimonio-cultural-do-brasil>. Consultado el 20 de mayo de 2018.
- ³ El Museo fue declarado patrimonio por el Consejo Municipal de Patrimonio Histórico y Cultural de Pelotas el 3 de julio de 1985, a través de la ley n. 2.708.

- ⁴ Informaciones tomadas de: Inventário de Anibal Antunes Maciel, Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Pelotas, n. 815, M48, E25, 1875, y testamento de Anibal Antunes Maciel, acervo do Museu da Baronesa.
- ⁵ Queremos destacar que recientemente se está produciendo una posibilidad de transformación discursiva del Museu da Baronesa, a partir de un proyecto que han denominado “Visibilidade do negro no Museu da Baronesa” y que ha incluido la realización de charlas con activistas y académicos, una pequeña exposición temporal durante diciembre de 2017 hasta marzo de 2018, donde fueron expuestos algunos artefactos relacionados a la religiosidad de matriz africana, y finalmente, la organización de actividades culturales en el marco de la Semana de la Consciencia Negra (2018).

Références

AGOSTINI, C. **Temporalidades e Saberes Inscritos em Ruínas e Memórias**. 5. ed. do Prêmio Luiz de Castro Faria/IPHAN, 2017. (Manuscrito inédito)

AL-ALAM, Caiuá. **A negra força da Princesa: policia, pena de morte e correção em Pelotas (1830-1857)**. Orientador: Paulo Roberto Staudt Moreira. 2007. 250 f. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2007.

AL-ALAM, Caiuá; PINTO, Natalia; MOREIRA, Paulo Roberto Staud. Duzentos mil réis pela cabeça do Chefe Preto Padeiro e cem mil réis pelas dos demais malfeitores: notas de pesquisa sobre o Quilombo do Padeiro (Pelotas, 1835). **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, [S.l.], v. 11, n. 22, 3 out. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/view/3775>. Revisado en 15 de marzo de 2018.

ALDERMAN, D. H.; CAMPBELL, R. M. Symbolic Excavation and the Artifact Politics of Remembering Slavery in the American South: observations from Waterloo, South Carolina. **Southeastern Geographer**, [S.l.], v. 48, n. 3, p. 338-355, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26225537>. Revisado en 12 de junio de 2017.

BENJAMIN, W. **Tesis sobre filosofía de la historia**. Santiago: Archivo Chile, 2008.

BEZERRA, M. As moedas dos índios: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 57-70, 2011. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/3940/394034992005.pdf>. Revisado en 16 de junio de 2016.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CASTAÑEDA, Q. The “Past” as Transcultural Space: using ethnographic installation in the study of archaeology. **Public Archaeology**, [S.l.], v.8, n. 2-3, p. 262-282, 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1179/175355309X457277>. Revisado em 10 de outubro de 2017.

CICALO, A. Those Stones Speak: Black-Activist Engagement with Slavery Archaeology in Rio de Janeiro. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, [S.l.], v. 10, n. 3, p. 251-270, 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17442222.2015.1087833>. Revisado em 28 de outubro de 2017.

DA ROSA, E. **Paisagens negras**: arqueologia da escravidão nas Charqueadas de Pelotas (RS, Brasil). 2012. 199 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2012.

DALLA VECHIA, A. **Os filhos da escravidão**. Pelotas: Editora da UFPEL, 1994.

FERNANDES, F. O Mito da democracia racial. *In*: FERNANDES, F. **Integração do Negro na sociedade de classes**. São Paulo: Cia editora Nacional, 1965. p. 299 -327.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**: Modernidade e Dupla Consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: UCM – Centro de Estudos Afroasiáticos, 2001.

GIOVANETTI, J. Subverting the Master’s Narratives: Public Histories of Slavery in Plantation America. **International Labor and Working-Class History**, [S.l.], v. 76, p. 105-126, 2009. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/international-labor-and-working-class-history/article/subverting-the-masters-narrative-public-histories-of-slavery-in-plantation-america/04EEA108A960D19EC3B950E927E90F0B>. Revisado em 30 de outubro de 2017.

GONZALEZ-RUIBAL, A. The Past is Tomorrow. Towards an Archaeology of the Vanishing Present. **Norwegian Archaeological Review**, [S.l.], v. 39, n. 2, p. 110-125, 2006. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00293650601030073>. Revisado em 05 de Novembro de 2017.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. Hacia otra arqueología. Diez propuestas. **Complutum**, [S.l.], v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012. Disponível em: <http://digital.csic.es/handle/10261/137312>. Revisado em 5 de Novembro de 2017.

GUTIERREZ, E. **Negros, Charqueadas e Olarias**: um estudo sobre o espaço pelotense. Pelotas: Ed. Universitária UFPEL, 2001.

GUTIERREZ, E. J. B. **Barro e sangue**: mão-de-obra, arquitetura e urbanismo em Pelotas (1777-1888). Pelotas: Ed. Universitária UFPEL, 2004.

- HALLAL, D.; MULLER, D. Educação Patrimonial no Museu Municipal Parque da Baronesa como possibilidade de Turismo Cidadão. Pelotas/RS. **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad**, [S.l.], v. 2, p. 208-224, 2016. Disponível em: <http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/305>. Revisado en 08 de Noviembre de 2017.
- HAMILAKIS, Y. Arqueología y sensorialidad. Hacia una ontología de los afectos y los flujos. **Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica**, [S.l.], v. 9, n. 1, p. 29-53, 2015. Disponível em: <https://seer.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/10579>. Revisado en 15 de Noviembre de 2017.
- HAMILAKIS, Yannis. Decolonial archaeology as social justice. **Antiquity**, [S.l.], v. 92, p. 518-520, 2018.
- HASENBALG, C. **Discriminação e Desigualdade no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- KILOMBA, G. **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. UnrastVerlag Münster: [s.n.], 2010.
- KOHL, J. A chácara da baronesa e o imaginário social pelotense. **Diálogos**, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 489-493, 2011. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/3055/305526548013/>. Revisado en 18 de Noviembre de 2017.
- LATOUR, B. Revolução. In: LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. p.53-89.
- LINENTHAL, E. Epilogue: Reflections. In: HORTON, J. O.; HORTON, L. E. (ed.). **Slavery and public history: the tough stuff of American memory**. New York: The New Press, 2006. p. 213-224.
- LONER, B.; GILL, L.; SCHEER, M. Enfermidade e morte: os escravos na cidade de Pelotas 1870-1880. **História, Ciências, Saúde**, [S.l.], v. 19, p. 133-152, 2012. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/3861/386138072008/>. Revisado en 23 de Noviembre de 2017.
- MAESTRI, M. **O Escravo no Rio Grande do Sul: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- MAGALHÃES, M. **Pelotas, toda a prosa**. Pelotas: Armazém Literário, 2000.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public Culture**, Duke University Press, [s.l.], v. 15, n. 1, p. 11-40, 1 jan. 2003.

MEZA, E. **O sagrado e a performance na Diáspora africana:**

Arqueologia Colaborativa na Charqueada São João, Pelotas (RS). Dossiê de qualificação de Tese – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

MORALES, P. **A representação do negro nos museus de Pelotas (RS):**

entre os integrantes do Clube Fica aí para ir dizendo. 2015. 84 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Museologia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

LEAL, N. M. **Museu da Baronesa:** acordos e conflitos na construção de

narrativa de um museu municipal. 2007. 103 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

OLSEN, B. *et al.* Timely Things: from Argos to Mycenae and beyond.

In: OLSEN, B. *et al.* **Archaeology:** the discipline of things. Berkeley: University of California Press, 2008. p. 136-156.

PAULA, Débora. C. de. Conversas a distância: o cotidiano epistolar da Baronesa dos Três Serros no início do século XX (Rio de Janeiro/Pelotas-RS). **Varia História**, [on-line], v. 28, n. 48, p. 833-848, dez. 2012.

REDIKER, M. **The slave ship:** a human history. New York: Viking Press, 2007.

SANTOS, M. Canibalismo da memória: o negro em museus brasileiros.

Revista do Patrimônio, [S.l.], v. 31, 2005.

SCHWANZ, Jesuína. K. A chácara da baronesa e o imaginário social

pelotense. **Diálogos**, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 489-493, 2011.

SCOTT, D. That event, this memory: notes on the anthropology of African

diasporas in the new world. **Diaspora**, [S.l.], v. 1, n. 3, p. 261-284, 1991.

Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/443746/summary>. Revisado em 24 de Noviembre de 2018.

SHACKEL, P. Public Memory and the Search for Power in American

Historical Archaeology. **American Anthropologist**, [S.l.], v. 103, n. 3,

p. 655-670, 2001. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.2001.103.3.655>. Revisado em 31 de Enero de 2018.

TROUILLOT, M. **Silencing the Past:** Power and the Production of History.

Boston: Beacon Press, 1995.

VARGAS, J. Abastecendo plantations: a inserção do charque fabricado em

Pelotas (RS) no comércio atlântico das carnes e a sua concorrência com os

produtores platinos (século XIX). **História**, [S.l.], v. 33, n. 2, p. 540-566,

2014.

YOUNG, J. **The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning**. New Haven: Yale University Press, 1993.

ZABALA, L. **Criatividade e resistência cotidiana os vidros lascados e reutilizados pelos escravizados da Charqueada São João da cidade de Pelotas, RS, Brasil**. 2018. 88 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

ZARANKIN, A. Arqueología de la Arquitectura: another brick in the wall. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S.l.], v. 3, p. 119-128, 1999. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmaesupl/article/view/113463>. Revisado en 24 de Febrero de 2018.

Recebido em: 1º/04/2019

Aceito em: 1º/04/2020

Elis Meza

Doutoranda em Antropologia, Universidade Federal de Pelotas.

Endereço profissional: Instituto de Ciências Humanas UFPEL, Rua Alm. Barroso, n. 1.734, Centro, Pelotas, RS. CEP: 96.010-280.

E-mail: meza.elis@gmail.com

Lino José Zabala

Bacharel em Antropologia e Arqueologia pela Universidade Federal de Pelotas, UFPEL. Mestrando em Antropologia e Arqueologia pela Universidade Federal de Pelotas, UFPEL. Pesquisa arqueologia em contextos de diáspora africana.

Endereço profissional: Instituto de Ciências Humanas UFPEL, Rua Alm. Barroso, n. 1.734, Centro, Pelotas, RS. CEP: 96.010-280.

E-mail: linojzabala@gmail.com

Narrativa, Sofrimento e Riso: algumas reflexões suscitadas por uma experiência etnográfica

Narratives, Suffering and Laughter: some reflections provided by an ethnographic experience

Amanda Silva Rodrigues¹

¹Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Bahia, Brasil

Resumo

Narrativas de sofrimento têm orquestrado diversas reflexões antropológicas que buscam uma compreensão de experiências de adoecimento e de processos sociais relacionados a elas. Neste texto, argumento que essas narrativas podem comunicar não apenas experiências de circunscrição, como também de reinvenção de um mundo social. Ao examinar como o cômico é acionado na fala de pessoas que vivenciaram a hanseníase e foram submetidas a isolamento compulsório, considero o riso uma forma expressiva que possibilita um modo de conhecimento capaz de contribuir para a convivialidade, além de informar sobre o mundo social estruturado a partir de experiências de adoecimento e de sofrimento.

Palavras-chave: Narrativa. Sofrimento. Antropologia da Saúde. Hanseníase.

Abstract

Narratives on suffering have orchestrated several anthropological reflections that seek to understand experiences of illness and social processes related to them. In this work, I argue that these narratives can communicate not only experiences of circumscription, but also of reinvention of a social world. Examining how comicality is triggered in the speech of people who have experienced Hansen's disease and have been subjected to compulsory isolation, I see laughter as an expressive form that enables a mode of knowledge that contributes to conviviality and which informs the social world structured by experiences of illness and suffering.

Keywords: Narrative. Suffering. Anthropology of Health. Hansen's Disease.

1 Introdução

Uma expressiva vertente da Antropologia da Saúde se debruça sobre narrativas como forma de acessar e de interpretar fenômenos culturalmente construídos, como as experiências de adoecimento e de sofrimento. Trabalhos diversos (GOOD, 1977; KLEINMAN, 1988; CSORDAS, 2008) ilustram esse interesse e, inspirados por um prisma fenomenológico, exemplificam como narrativas de sujeitos sobre suas experiências oferecem meios para se compreender não apenas a perspectiva subjetiva da doença, mas também os processos sociais relacionados a ela e à busca da cura.

Esse enfoque antropológico tem revelado a centralidade das narrativas de experiências com doenças para a compreensão de modelos interpretativos de diferentes grupos pesquisados e explorado a polissemia da experiência, da doença como processo. É nesse movimento que emergem as discussões antropológicas sobre sofrimento social, somando-se a um conjunto de trabalhos cujas análises consideram a doença como uma experiência que desencadeia narrativas que procuram dar sentido ao sofrimento e ajudam as pessoas a tomar decisões (LANGDON, 2014).

Neste texto, volto-me para narrativas em que o sofrimento é tematizado, procurando reconhecer em suas *performances* seu potencial criativo. Interessa-me pensar o sofrimento como uma experiência, que pode assumir múltiplas formas expressivas, e perceber que as narrativas que o elaboram não revelam apenas vivências de circunscrição, mas também de reinvenção de si. Para tanto, valho-me de reflexões suscitadas por uma etnografia realizada junto a moradores de um ex-leprosário.

Doença milenar, a hanseníase ou lepra¹ acomete principalmente a pele, mas pode também afetar os nervos periféricos e outros órgãos, causando sequelas físicas irreversíveis. A trajetória de produção de conhecimento científico sobre a hanseníase é marcada por incertezas relacionadas às formas de transmissão, à susceptibilidade dos organismos ao bacilo responsável pela infecção e ao tratamento (CABRAL, 2013), de maneira que o protocolo farmacológico capaz de eliminar o referido micro-organismo só foi viabilizado pelas ciências biomédicas em 1964.

No Brasil, a Política Pública de Saúde para tratamento da lepra utilizou o isolamento compulsório dos doentes em colônias de leprosos como principal estratégia até 1972. A ideia era circunscrever os portadores nesses lugares e, por isso, a estrutura física dessas instituições incluía prédios administrativos, pavilhões de internação, hospital, cadeia, centros de recreação e casas construídas para os pacientes que iniciassem vida conjugal. Com o reconhecimento da eficácia epidemiológica do tratamento farmacológico, as internações foram proibidas em 1986 e, a partir de então, as políticas públicas de saúde passaram a orientar que esses lugares fossem progressivamente transformados em outras modalidades de serviços de saúde. Porém, mesmo já não sendo portadores do bacilo que transmite a doença, a maioria dos habitantes permaneceu nessas instituições.

As narrativas das experiências e trajetórias dos sujeitos internados nessas instituições são abordadas em vários trabalhos acadêmicos (SERRES, 2004; MACIEL *et al.*, 2003; FARIA, 2009). Outros pesquisadores têm abordado a política de reparação estatal para os que foram submetidos a isolamento compulsório (MARICATO, 2015) e a luta pelo direito à reparação empreendida por seus filhos e filhas (FONSECA; MARICATO, 2013; FONSECA *et al.*, 2015). Esta última gama de trabalhos levanta questões que nos levam a perceber o protagonismo dessas pessoas ao compartilhar depoimentos de sofrimento.

Diversos aspectos das falas das pessoas que conheci – que foram foco dessas políticas e que ainda residem nesses lugares construídos para conter e deter a ameaça da lepra – remetem à noção de sofrimento. Suas narrativas, contudo, apontam para algo mais do que a circunscrição advinda da presença da doença em suas vidas. Quando falam sobre suas

histórias, o que é colocado em relevo não são as marcas da hanseníase em seus corpos, mas as múltiplas maneiras de experienciá-la e de comunicar essas experiências, valendo-se para isso de diversas formas expressivas, incluindo o riso. Em seus depoimentos não existe uma ex-colônia, mas sim a colônia. Essa não é apenas uma instituição de tratamento da hanseníase, mas também um mundo que foi descoberto e construído por elas após a internação.

Assim, meu esforço neste ensaio é sublinhar o potencial criativo, imaginativo, que pode ser encontrado em narrativas de pessoas que vivenciaram experiências de adoecimento e de isolamento compulsório. Se, por um lado, como observou Gammeltoft (2006), a noção de sofrimento pode auxiliar pesquisadores a perceberem as forças estruturais que limitam e condicionam as escolhas das pessoas que o experienciam, por outro, as falas dessas pessoas não comunicam apenas restrições advindas do que viveram, mas também informam sobre a vida que foi possível a partir delas.

2 Antropologia, Saúde e Sofrimento

Experiências de sofrimento começaram a se fazer presente de maneira mais recorrente em produções das ciências sociais junto aos temas de *saúde e doença*, o que nos convida a sublinhar alguns marcos da trajetória de construção da Antropologia da Saúde como campo. Nesse sentido, vale remeter à guinada que a perspectiva simbólica, surgida na década de 1960 nos EUA, provocou nas discussões em torno desses temas. Para além de conceitos que enfocassem as representações simbólicas, passou-se então a considerar a qualidade emergente da cultura, a potencialidade da interação social, o que possibilitou que vários autores (KLEINMAN, 1973; YOUNG, 1982; TAUSSIG, 1986; LANGDON, 2001) elaborassem a ideia de doença como uma construção sociocultural. Enquanto tal, a doença passou a ser observada como uma experiência corporal mediada pela cultura, de maneira que produções na Antropologia têm se dedicado a mapear e analisar as maneiras de organizar essa experiência.

O que se convencionou chamar de Antropologia do Sofrimento emerge com as discussões propostas por Arthur Kleinman², um dos

representantes da chamada Antropologia da Experiência. Como destaca Nunes (2014), o interesse de Kleinman desdobra a preocupação da Antropologia Médica Crítica em explorar as relações entre capitalismo e sociedade ao se debater sobre temas como saúde e doença. O autor cunhou a categoria sofrimento social e propôs tomá-la como um eixo analítico de certas realidades sociais (KLEINMAN; DAS; LOCK, 1997). Por meio dessa categoria, ele se referia a uma variada gama de problemas vivenciados em decorrência da confluência de poderes políticos e econômicos e de seus danos. Na coletânea que organizou junto a Margaret Lock e Veena Das em 1997, encontra-se uma série de reflexões etnográficas que, conjuntamente, alertam para os riscos de desumanizar as experiências de sofrimento quando se tenta interpretá-las sem relacioná-las a seu contexto particular, aos domínios sociais e políticos que interpelam os grupos que vivenciam o sofrimento.

Desdobrando essas reflexões, Das e Kleinman (2001) revisitaram o tema enfocando as estratégias que os sujeitos empreendem para se reconstruir frente às experiências de sofrimento. Esse enfoque ganhou destaque em trabalho posterior de Das (2007), em que a autora concede um lugar analítico privilegiado ao cotidiano ao buscar reconhecer nele relações que permitem processar sentimentos, significar experiências e reconstruir sociabilidades. Ademais, em sua perspectiva analítica reside um convite para escapar de oposições binárias estanques ao tematizar o sofrimento – como vítima-agressor ou agência-opressão.

No que diz respeito à produção da antropologia brasileira, a partir da década de 1970 avolumaram-se discussões tematizando sentimentos, dor e perturbações de várias ordens (incluindo experiências relacionadas a adoecimento), constituindo objetos de um campo de estudo próprio e difuso (SARTI, 2010). Nesse campo, vale destacar o diferencial de alguns trabalhos que tematizam o sofrimento por assumirem uma perspectiva crítica à abordagem da antropologia médica norte-americana e a um certo “viés biológico” presente nela. Ancorado na tradição sociológica francesa, Luiz Fernando Dias Duarte emerge como o principal autor desse grupo e propõe, por exemplo, a noção de “perturbação físico-moral” como norteadora de análises antropológicas em saúde (DUARTE, 1985; 2003). Sua insistência em propor novas categorias analíticas

revela uma ênfase para evitar essencializações ao abordar os temas de saúde e doença, para demonstrar que se trata de construções sociais, já que nem sempre aquilo que é considerado como patológico em uma cultura o será em outra, bem como aquilo que desencadeia sofrimento. Esse antropólogo aponta o sofrimento como uma categoria que diz respeito à experiência de lidar com “disrupção das formas e funções regulares da pessoa” (DUARTE, 1998, p. 13) e salienta que ela aborda tanto uma dimensão física quanto uma dimensão moral.

Imprescindível para a discussão apresentada é apontar as instigantes produções de Claudia Fonseca, que colocam em tela a hanseníase e as experiências em torno dela. Quando tematiza as práticas e emoções ligadas à vida afetiva e sexual de portadores de hanseníase, a autora revela que a condição de doente nem sempre aparece em depoimentos como um empecilho insuperável à integração das pessoas à sociedade, pois essa condição também reordena essas interações e engendra novos padrões de socialidade dotados da capacidade de contestar a exclusão provocada pelos estigmas da doença (FONSECA, 2016). Em parceria com Gláucia Maricato, ela examina uma audiência pública, parte de uma campanha nacional que reivindica reparação do Estado para filhos e filhas de ex-internos dos hospitais-colônia. Sua análise destaca a produtividade do apelo ao afeto presente nos depoimentos de sofrimento. Esse apelo tanto apoia a construção de uma denúncia pública quanto atua como elo emocional de uma comunidade política (FONSECA; MARICATO, 2013).

Esse breve apanhado permite perceber o sofrimento social não apenas como tema, mas também, como apontou Ceres Victora (2011), como uma perspectiva teórica e metodológica.

Nas palavras da autora:

[...] trata-se de um sofrimento intrinsecamente vinculado ao que gosto de me referir simplesmente como as políticas e economias da vida, verificadas em condições e configurações históricas e sociais específicas. É nesse sentido que se torna fundamental observar como os poderes políticos, econômicos e institucionais se entrelaçam na experiência pessoal e cotidiana e como as pessoas reagem aos eventos no dia-a-dia. [...] Como uma experiência

sociocultural, existe como uma condensação corporificada do tempo histórico, ou seja, o sofrimento social é social não somente porque é gerado por condições sociais, mas porque é, como um todo, um processo social corporificado nos sujeitos históricos. (VICTORA, 2011, p. 3-4)

Essa *potência* da noção de sofrimento está atrelada a certa ênfase concedida ao *social*, paradigmaticamente na definição dada por Kleinman, Das e Lock (1997, p. IX, tradução nossa): “[...] sofrimento social é uma reunião de problemas humanos que têm suas causas e consequências nas feridas devastadoras que a força social pode infligir sobre a experiência humana”³. Todavia, é crucial perceber que essa ênfase não precisa orientar os estudos antropológicos que tematizam sofrimento a enfatizarem as forças estruturais que operam em diferentes contextos etnográficos em detrimento da agência individual. Pois, se por um lado o sofrimento alude às fraturas que as forças sociais podem exercer sobre a experiência humana, limitando a capacidade e a liberdade de escolha de certos indivíduos ou grupos, ele também remete à capacidade de ação e de imaginação das pessoas frente a essas experiências. Apontar isso não implica dizer que a agência é possível em extensão similar para todas as pessoas que vivenciam experiências de sofrimento. Implica apenas reconhecer que a imbricação entre agência e *padecimento* caracteriza a condição humana.

Hanna Arendt salienta essa relação em *A Condição Humana*. Nessa obra, ela está interessada em examinar as atividades humanas por meio das quais a vida foi dada ao homem na terra: o labor, o trabalho e a ação. Para a autora, nos inserimos no mundo humano com palavras e atos. A ação é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas, e é circundada pela teia de atos e palavras de outros homens. Por isso, há uma interligação entre agir e padecer. Nas palavras da autora:

Pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o ator nunca é simples agente, mas também, e ao mesmo tempo, paciente. Agir e padecer são como faces opostas da mesma moeda e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes. (ARENDR, 2005, p. 203)

Em diálogo com Arendt, Michael Jackson (2002, p. 13, tradução nossa) acrescenta:

Essa oscilação entre ser um ator e ser alguém sobre quem se age pode ser sentida em todo encontro humano, e a vida intersubjetiva envolve uma luta constante para negociar, reconciliar, equilibrar ou mediar essas potencialidades antitéticas do ser, de maneira que nenhuma pessoa ou grupo jamais arroga agência a si mesma de maneira tão completa e permanente que o outro seja reduzido ao status de uma mera coisa, uma cifra, um objeto, uma criatura anônima de destino cego.⁴

Essa negociação a que o autor se refere ganha expressão, por exemplo, por meio da narrativa. Reconstituir eventos em uma história é deixar de viver esses eventos em passividade e ativamente refazê-los, em diálogo com a imaginação de outros e com a sua. Nesse sentido, a produção antropológica que analisa narrativas de sofrimento pode colocar em relevo certa dimensão imaginativa, criativa das experiências de sofrimento.

3 Narrativas de Sofrimento e o Riso em Santa Marta

Entre fevereiro e agosto de 2008 visitei o Hospital de Dermatologia Sanitária Santa Marta – Ex-Colônia Santa Marta, localizado às margens da rodovia que liga as cidades Goiânia e Senador Canedo. O uso do prefixo *ex* junto à palavra *colônia* causou-me estranhamento quando iniciei a pesquisa, e estava presente não apenas na placa fixada sob a fachada da instituição, como também em publicações diversas do Ministério da Saúde. Perguntava-me: qual seria a diferença entre uma colônia e uma ex-colônia, se as pessoas estão aqui? Após chegar e estar em Santa Marta, compreendi que a distinção dos nomes marcava uma mudança na orientação de tratamento da hanseníase: na linguagem administrativa as colônias começaram a ser ex-colônias desde que deixaram de cumprir sua função primeira – internar portadores de hanseníase – e passaram a assumir uma função secundária – *comportar* pacientes que não tinham para onde ir.

A paisagem do lugar também comunicava essa transição. Era possível identificar três espaços distintos dentro da colônia: i) o espaço da administração – contendo vários prédios pequenos onde funcionavam a direção administrativa, farmácia, central de doações e central de transportes; ii) o espaço dos pavilhões de internação masculino e feminino – onde se encontravam 12 pavilhões de internação ativos, cinco pavilhões desativados, uma praça, um refeitório, um hospital que se encontrava em reforma, o serviço de fisioterapia, um posto policial desativado e um prédio onde funcionava o serviço de terapia ocupacional e o atendimento psicológico; iii) o espaço das casas, que foi surgindo à medida que foram ocorrendo casamentos entre os pacientes dos pavilhões e que ao longo dos anos foi sendo ocupado também por pessoas diversas.

Trata-se, como argumentei em outro momento⁵, de zonas que se interconectam e se distanciam diante da dinâmica do mundo social que Santa Marta é. À medida que alguém se desloca dos prédios da administração em direção às casas, passando pela área dos pavilhões, a distinção entre os espaços se comunica: alto e baixo; verde e não tão verde; amplo e não tão amplo; o lugar do trabalho e o lugar de moradia. E quanto mais esse alguém se aproxima dos pavilhões mais próximos às casas, maior a sensação de abandono que as ervas daninhas conferem.

Na primeira visita que fiz a Santa Marta permaneci apenas três dias e durante esse período não fiquei hospedada em suas dependências. Minha intenção era conhecer o lugar e ouvir o que as pessoas que moravam lá pudessem me dizer sobre suas vidas, sobre estar ali. Os pacientes, por sua vez, ao ouvirem o que me levou até lá, simplesmente falavam, com fluidez e generosidade estarrecedoras. Vi-me emaranhada em narrativas lancinantes que ressoavam ritmicamente: “ele teve que me trazer... os vizinhos queriam botar fogo na casa e disseram a ele que era melhor me trazer por bem”; “é como eu disse, pra cá não se vem por amôri... só por dôri... e eu tive que vir”; “quando eu descí da onça⁶, aí botaram eu e os outros pra esperar alguém pra levar nós pros pavilhões. Eu sentei debaixo da árvore e danei a chorar. Eu tava só”.

As três visitas subsequentes – duas com duração de oito dias e outra com 10 dias – não foram diferentes. Contudo, penso que o

período não deve ser visto sobre a perspectiva temporal conhecida no mundo fora da colônia, pois em Santa Marta o tempo é de outra ordem, e é a fala de uma moradora – que não foi minha anfitriã – que me permite insistir nisso: “[...] você não tá posando aqui com nós, não é isso. Você tá morando mais nós da Santa Marta”. Esses dias foram preenchidos por longas conversas nos pavilhões de internação, passeios em companhia de pacientes pelos diferentes pavilhões de internação, visitas aos moradores das casas.

Em agosto de 2008, quando encerrei minha temporada no lugar, residiam 52 pacientes internos nos pavilhões, sendo em sua maior parte idosos. Praticamente todos apresentavam sequelas físicas da doença, que variavam de deformidades físicas a patologias crônicas que fragilizavam sua integridade orgânica, como diabetes, hipertensão, cardiopatias, etc. Nas casas dispostas circularmente ao redor dos pavilhões, residiam cerca de 90 ex-pacientes – juntamente com suas famílias.

As casas que visitei chamavam atenção pela estrutura física precária, pois – diferentemente dos prédios administrativos e dos pavilhões de internações – não recebiam qualquer tipo de manutenção por parte da equipe administrativa. Também chamavam a atenção as adaptações das construções e dos utensílios domésticos às modificações na estrutura corporal que a doença havia causado: talheres sem ponta, rampas e corrimãos improvisados, sistemas de roldana para facilitar manuseio de água são alguns exemplos. “De tudo a gente inventa pra dar conta... e assim vamo vivendo”, respondeu sorridente o morador de uma casa ao me explicar como usar o sistema hidráulico que ele criara para facilitar a tarefa de abrir e fechar a torneira. A doença havia lhe causado amputação de uma perna e de dois dedos na mão esquerda, além de ter deixado seus dedos curvos, prejudicando sua força e a execução de movimentos simples com as mãos.

Falar de lepra e de isolamento compulsório implica em considerar as disrupções que ambos desencadeiam na vida de quem os vivencia; disrupções estas relacionadas à dimensão física e aos efeitos do adoecimento – aos efeitos da enfermidade sobre o corpo e dos desdobramentos simbólicos desta dimensão –, bem como ligadas ao impacto sobre as relações sociais da pessoa. Esses feixes de experiências

formam uma trama – a experiência do sofrimento – que me parece matizar o processo de construção de um novo mundo social que se deu a partir do isolamento compulsório. Desde minha primeira visita a esse lugar, foram comuns nos diálogos que estabeleci menções à tristeza e ao sofrimento que caracterizavam a história de cada paciente. Tanto os funcionários da administração e profissionais da saúde quanto os *ex-hansenianos* relacionavam o lugar a experiências de sofrimento. Ouvi falas como: “você se prepara para as estórias, viu?! É muita tristeza [...]”; “[...] mas aqui até que é bom. Aqui é triste mesmo no fim de tarde e no final de semana, quando todo mundo vai embora [...] dá uma coisa ruim na gente”.

As narrativas que ouvi sobre a experiência de ter vivenciado a hanseníase e ter vivido em Santa Marta registram desde as primeiras alterações causadas no corpo, a trajetória percorrida até a certeza do diagnóstico médico, o impacto que esses fatores imprimiram sobre as relações com a família, os parentes e os vizinhos e, ainda, como, articuladamente, essas mudanças foram seguidas pela internação na colônia. Todavia, embora as falas estivessem repletas de perdas vivenciadas por essas pessoas, e contivessem expressões que marcassem pesar (como lágrimas, silêncios, expressão de sentimentos como tristeza e raiva), chamou-me atenção a presença do cômico em meio às narrativas de sofrimento (DUARTE, 1998)⁷.

Essa dimensão do cômico parecia sublinhar determinados aspectos da experiência de adoecimento e de internação e se comunicava pelo uso de linguagem corporal, como gestos, intensificações no tom da voz e no modo de falar, denotando a função poética dos atos de fala (HYMES, 1962). Instigava-me o fato de que alguns pacientes faziam piada quanto à doença que lhes causou sofrimento e riam nesses momentos. Todavia, à medida que permaneci mais tempo na Santa Marta, pude perceber que o uso do riso não estava restrito a alguns pacientes, tampouco aos depoimentos sobre o sofrimento vivenciado. O cômico também faz parte do mundo social que encontrei nesse lugar, e aqui me interessa pensar sobre essa maneira de estar presente, antes do que me propor a generalizações ou comparações com outros mundos sociais.

Enquanto forma expressiva, rir constitui fenômeno complexo, e escolho examinar a relevância do riso nesse lugar antes de me ocupar com tecer reflexões sobre a natureza do cômico. Para tanto, meu enfoque será sobre como o cômico aparece na fala, especificamente em como ele é acionado nas narrativas sobre ter vivenciado a hanseníase e ter vivido em Santa Marta. As situações que apresento a seguir ilustram diferentes maneiras do cômico se fazer presente em Santa Marta, mas ambas se relacionam às narrativas de sofrimento: a primeira diz respeito à inserção cotidiana do riso; a outra aponta para a estética dos modos de falar e remete à performance (BAUMAN, 1975). A discussão que teço dialoga com aquelas empreendidas por Overing e Passes (2000) e Rosengren (2010), em que o cômico não aparece como uma espécie de válvula de segurança ou catalisador de conflitos sociais, mas sim como uma forma expressiva que possibilita um modo de conhecimento que participa na geração da convivialidade.

3.1 Cena A

Estava na casa de Jorge, morador da colônia desde 1954, e ele me contava sobre as dificuldades de começar a viver naquele lugar, sobre suas vivências de trabalho dentro da instituição. Ele me disse que a primeira delas foi no refeitório, pois “era fraco para ir trabalhar com serviços mais pesados”, e começou a detalhar como ele era naquela época, sua aparência física:

... tava feio demais naquela época (risos)... tinha caroço em tudo que era canto... aqui, aqui em cima... a orelha já tava caída...era magro que fazia pena... era tudo troncho... feio de dá dó! [...] E tinha muita gente pior que eu. Os que tavam mais feio que eu dizia: “ei, novatim, daqui um tempo você vai ficar que nem nós!”.

E dizendo isso, fazia gestos apontando para as sobrancelhas, o nariz, as bochechas, gargalhando enquanto falava e transformando sua descrição numa caricatura de um personagem de um show de humor. Esse trecho de sua história foi construído com vários elementos de comicidade: sua postura corporal, o tom de voz mais elevado, a ênfase através de gestos para descrever sua aparência física. Havia uma intencionalidade clara: provocar o riso na audiência.

O que me chamou atenção foi a mudança do *tom* na narrativa de Jorge. Se antes ele se referia a vivências onde expressava tristeza e pesar, a partir do momento em que começou a descrever a manifestação física da doença, as alterações irremediáveis que a hanseníase provocou em seu corpo e do sofrimento advindo desta dimensão, o *drama* deu lugar ao *cômico*. Enquanto ele ria, era seguido por sua mulher e por outra moradora da colônia, que também estavam presentes na conversa. A esposa disse, a seguir, entre risos:

Ele é bom demais pra contar as coisas! É assim mesmo... quando a boniteza pega a gente é pra deixar a gente bonito, assim como ele tá falando... e olha que essa boniteza toda não sai mais da gente... tá vendo hoje?!... ela ainda tá aqui no nariz, nas mãos...

Sônia apontou para as mãos em forma de garra, com dedos amputados, para o nariz – com implantação um pouco baixa – e para as pernas amputadas. Ela me explicou que *boniteza* é um dos nomes dados à hanseníase por um de seus amigos – também ex-hanseniano e morador de uma colônia localizada em Anápolis –, e que desde então o termo passou a ser usado por eles. Depois dessas palavras, seguiu-se um silêncio e ela completou: “ei, [...] é tanta coisa que a gente viveu que só rindo mesmo.”.

3.2 Cena B

Durante os dias em que morei em Santa Marta, pude acompanhar uma reunião promovida pela Associação dos Moradores das casas da colônia em articulação com uma freira, integrante da ordem vicentina. Ela promovia cursos de artesanato e grupos para leitura da bíblia, mas essas atividades foram interrompidas por problemas pessoais da religiosa desde maio de 2007. Diante de minha presença na colônia e sensibilizada pela possibilidade de registrar parte da “história de vida dos moradores da Santa Marta”, ela se dispôs a promover um evento que “estimulasse as pessoas a falarem” e que mostrasse a “união” das pessoas: “podíamos chamar de noite ao luar”.

Para apresentar a proposta aos moradores, ela convocou as frequentadoras mais assíduas dos eventos anteriormente promovidos

para uma reunião na sede da Associação. Ela explicou que o objetivo do evento era que cada morador pudesse falar sobre algum aspecto de sua vida na colônia: “[...] a gente pode se reunir à noite no campinho, fazer uma prece e depois cada um podia dizer como chegou aqui e contar alguma história que viveu aqui e vocês podem convidar também seus maridos, irmãos, todos que quiserem vir”.

Todavia, as mulheres não receberam a proposta com entusiasmo. Ao ouvir a proposta da freira, uma moradora falou: “valha, a irmã inventa cada coisa... (risos)”. A fala foi recebida com risos e gargalhadas pelas outras mulheres e imediatamente passou a se misturar a outras frases: “pra que isso, irmã?!”; “nós tudo já tamo cansada de saber as história e coisa ruim a gente não lembra”. A irmã retrucou, dizendo que era uma oportunidade para deixarem Deus entrar no coração e para que eu pudesse conhecer sobre a vida delas e assim registrar a história de Santa Marta.

Os risos sumiram e as mulheres se calaram por instantes, até que o silêncio foi quebrado por uma moradora: “a história é de sofrimento, é de dificuldade. Foi tanta coisa que se a gente for danar a falar, tome tempo”. Em seguida, dona Sônia falou: “a história é nós. Eita... que história! (Gargalhada)”. Dona Lira, rindo, continuou: “nós tudo caindo... quase tudo em nós caiu ou tá caindo... nós só tem resto de pé, resto de nariz... que história bonita!!!... dá pra fazer um museu (gargalhada)”. As outras mulheres riam descontraidamente, e esse momento de riso perdurou por alguns instantes. Por fim, uma delas disse: “mas vamos lá, irmã... mas tem que ter comida”. E novos risos acompanharam a fala.

4 Sobre Narrar, Rir e Fazer Rir

As narrativas dos moradores de Santa Marta condensam dimensões diversas do vivido: as primeiras alterações no corpo provocadas pela doença, a impotência diante da lepra e do isolamento social imposto, as perdas vivenciadas. Enquanto gênero de comunicação, entendendo-as como um caminho para ordenar coerentemente a experiência, possibilitando criar maneiras de habitar o mundo. Ao narrar, essas pessoas fazem conexões de eventos, interpretam o vivido e lhes atribuem

sentido (WHITE, 1980). Ainda que o pesar acompanha essas narrativas, em alguns momentos ele parece não bastar para comunicar, e outras formas expressivas são acionadas. Nesse sentido, a presença do cômico nessas narrativas aponta para a dimensão poética e estética do narrar, pois sinaliza a potência criativa da narrativização.

Turner (1982) aponta para essa potência da narrativa quando coloca que os componentes narrativos sinalizam esforços para rearticular valores e objetivos opostos numa estrutura significativa que é compartilhada. Embora a discussão do autor nos instrumentalize a pensar antes sobre eventos narrados do que sobre eventos narrativos – já que seu enfoque se dá em torno da teoria dos dramas sociais –, ele reconhece que tanto a narrativa quanto o drama cultural possuem uma tarefa de *poesis*, de gerar o novo. Bauman (1975) também sublinha esse potencial do poder da performance, ao destacar que esta oferece aos participantes um aprimoramento especial da experiência, ligando intérprete e público de tal maneira que, à medida que o público valoriza o desempenho do performer, concede prestígio a ele, e ao mesmo tempo passa a ser afetado por tal prestígio. A partir desse momento, o intérprete pode determinar o fluxo de sua interação com o público e, por meio do uso estratégico de suas habilidades de *performer*, pode transformar situações de interação, desenhando uma estrutura social onde ocupa uma posição social diferente, na qual ocupa o centro.

Enquanto forma expressiva, há que se reconhecer que o riso constitui um fenômeno complexo. Na antropologia, encontramos produções que buscam examinar o cômico embaladas por um enfoque que prioriza a interrelação entre humor e estrutura social. Radcliffe-Brown (1949; 2013), por exemplo, examina a função social dos parentescos por brincadeira e destaca como o cômico pode ser caminho para as pessoas se recolocarem socialmente. Todavia, ao invés de pensar a *função* do cômico, estou chamando atenção aqui para pensar na *expressão* do cômico; o que me motiva é pensar no que seu uso *comunica* e menos em *para que* ele serve, seja do ponto de vista social ou psicológico.

Inspirada por Mauss (2005), vejo que a presença do riso nessas narrativas é, por si só, expressiva. Ao examinar choros, risos e uivos

presentes nos rituais orais australianos, o autor nos diz que a eficácia dessas expressões está no ato em si. Cada uma delas tem um significado que está relacionado à função coletiva desses sentimentos e ao efeito que sua expressão causa na coletividade. Os sentimentos são expressos *por causa de e para* os outros; expressá-los é um fim em si mesmo. O que destaca na discussão de Mauss é o convite para pensar antes em *socialidade* do que em *estrutura social*. Lagrou (2006) realiza um movimento reflexivo que corrobora com esse convite, ao analisar a presença do humor em mitos, narrativas e cantos do povo Kaxinawa. A autora argumenta que o uso do humor expressa um conhecimento de como agir no mundo que os protagonistas dos mitos demandavam. Em rituais, esses seres são alegrados para acionar a potência de seu riso – riso esse que é poderoso, produtivo, criador.

Os trabalhos de Overing e Passes (2000) e de Rosengren (2010) também ilustram esse enfoque. Em suas discussões, o cômico, o riso, aparece como uma forma expressiva que possibilita, engendra um modo de conhecimento que participa na geração da convivialidade em um grupo. Ademais, tais obras destacam que o modo pelo qual uma história é contada contribui não apenas para seu caráter cômico, mas também para marcá-la como história engraçada e provocar no público uma reação forte. Partindo disso, e considerando que o significado da narrativa não existe sem um contexto (BAUMAN; BRIGGS, 1990), a questão que me coloco é como o riso aparece, como passa a compor a narrativa enquanto forma expressiva. Destaco dois aspectos relacionados à presença do cômico nas narrativas: i) alterações nos elementos da fala que compõem as narrativas; e ii) *localização* da tensão que acompanha as experiências com a hanseníase.

O primeiro deles diz respeito ao *fazer*, à maneira de narrar, à dimensão estética do modo de falar, à performance (BAUMAN; BRIGGS, 1990). A *performance* coloca o ato de falar em destaque, objetifica-o. Nos casos acima narrados, essa dimensão é ilustrada pelos gestos corporais e faciais que buscam expressar determinadas estruturas e/ou movimentos e que, em conjunto, constituem um todo. Como Bauman (1975) coloca, a performance acentua a experiência, usando, para tanto, habilidades especiais de linguagem. Por isso, performance envolve a

competência particular do performador. Como a performance facilita a entextualização, vejo que, por meio dessas performances narrativas, os moradores não apenas imprimem uma nova organização em suas experiências, como também as recontextualizam, possibilitando novos enquadres para elas e ampliando as maneiras de significá-las.

O segundo aspecto implica em perceber o riso como expressão de um conflito cuja arena começa no corpo (FASSIN, 1996). O corpo media e possibilita as interações sociais porque é aquilo que percebe no corpo do outro e em seus movimentos que me faz antecipá-lo na relação, pois esse conjunto me indica suas experiências anteriores (SCHUTZ, 1979). Sendo assim, a apresentação pessoal e a atitude corporal são fatores que atuam decisivamente na interação face a face e na definição da situação em que essa interação se dá. Isso nos faz vislumbrar os efeitos que a lepra teve (e tem) sobre a *maneira de se relacionar* dos moradores da Santa Marta. As deficiências físicas e os outros efeitos que essa doença provoca no corpo de quem ela acomete – morte do tecido da pele que acarreta amputações de membros, a formação de feridas abertas por todo o corpo, o odor visceral que essas feridas provocam – têm também uma carga moral que é trazida para o âmbito das relações. Esses *efeitos*, esses valores, são de difícil manejo: eles estão indissociados das alterações que estão no corpo, e essas alterações, essas marcas da doença, não são passíveis de serem escondidas, ou disfarçadas. Diferentemente de outros doentes acometidos por doenças crônicas, os pacientes acometidos por hanseníase não podem se livrar das evidências corpóreas dessa doença, pois ela se manifesta na superfície do corpo.

Além disso, não há uma localização topográfica dessa expressão corpórea: os efeitos estão distribuídos por toda a superfície. As marcas corporais da hanseníase remetem a um universo simbólico de deformação diante do qual a pessoa acometida detém uma possibilidade ínfima de negociação. Há uma desigualdade que caracteriza as interações dos moradores de Santa Marta com *outros* que não tenham sido acometidos pela hanseníase; desigualdade esta que é incorporada e que se expressa corporalmente. O conflito que se processa no corpo diz respeito a essa ação coercitiva que os efeitos da doença exercem sobre suas relações. Esse conflito aponta para uma situação de tensão que se processa, que tem expressão no corpo. Mas há uma dimensão *positiva* nele: ele

engendra interações sociais ao invés de rompê-las (SIMMEL, 1988). Nesse sentido, enxergo que o riso nessas narrativas também expressa a natureza problemática da existência, assim como sublinha a análise de Overing e Passes (2000).

Ademais, vejo que essas performances narrativas que transitam pelo cômico apontam para uma certa dimensão criativa desses eventos, para a qualidade emergente da performance (BAUMAN; BRIGGS, 1990). Quando um morador da colônia ri de suas deformações, ele aciona o que Goffman (1998) chama de *keying*; ele muda o patamar da interação para outro no qual a distinção corporal que ele porta não precisa ser levada a sério, tampouco sua posição desigual (que já está dada pela desigualdade que está incorporada) durante a relação deve permanecer. O *keying* possibilitaria redefinir a situação da interação de modo a torná-la mais favorável à apresentação de si que se está desempenhando, e, nesse sentido, o riso oferece possibilidade de se recolocar numa relação (GOFFMAN, 1981), numa posição menos assimétrica, e de banalizar uma distinção que foi conferida pela doença. Ao mesmo tempo, esse *keying* indica certo *frame*, certa estrutura interpretativa compartilhada que confere uma significância adicional à performance narrativa. Esse *frame* está ilustrado pela difusão do riso junto aos expectadores. Como por contaminação, os moradores presentes são *afetados* pelo cômico; todos passam a rir também, denotando que integram certa comunidade discursiva (BAUMAN, 1975).

5 Considerações Finais

Em diálogo com a reflexão de Hartmann (2011)⁸, entendo que as narrativas das pessoas que conheci em Santa Marta (e o exercício de interpretá-las) são um caminho para conhecer suas experiências, já que é por meio do narrar, do performar, que se atribui significado às experiências no âmbito da intersubjetividade. A autora destaca que as pessoas envolvidas em um evento narrativo não necessariamente partilham experiências ou significados comuns, mas sim sua participação no evento em si. Ademais, vejo que na performance criam-se coisas através do investimento produtivo sobre as palavras e imagens acionadas nela (HARTMANN, 2011; LANGDON, 2013). Em Santa Marta, essa

pulsão de criação aciona o riso para atualizar a potência de habitar esse mundo; para atualizar a potência de tornar esse mundo possível para si, apesar de cada mudança orquestrada pelo Estado que ameaçou sua habitabilidade.

Quando os moradores usam do riso, do cômico, em suas narrativas, eles contemplam aquilo que foi fisicamente desafiador em meio ao que precisou ser rearranjado para que a vida nesse mundo fosse possível, a saber, a experiência de ter contraído hanseníase e ter sido isolado compulsoriamente na colônia. Por outro lado, ao usar o riso, eles buscam assumir para si a posição de mudar as regras e o patamar assimétrico da interação com o Estado, da experiência de ter constituído uma população qualificada como problema de saúde pública. Em Santa Marta o sofrimento é o emblema dessa experiência e por ser emblema é também aquilo que move, impulsiona; que propicia riso e pesar; que gera tolerância e conflito/tensão; que une e diferencia.

As narrativas dos moradores de Santa Marta repousam sobre a mesma origem fenomenológica, a saber, a ideia de que quando uma experiência não se encaixa na esfera daquilo que já fora vivido, por um “ato de reflexão” atribui-se significado a ela (Schutz, 1979). Nesse sentido, as narrativas integram um processo de construção de significado daquilo que é vivido no presente. Diante de uma experiência presente, as pessoas buscam em seu repertório situações semelhantes àquelas já vividas e com isso não só procuram se instrumentalizar para lidar com a situação, como também atribuem significado às novas experiências. A abordagem teórica sobre narrativa nos permite vislumbrar que esse processo é dialógico, criativo, e que, quando aciona a dimensão estética dos atos de fala, potencializa os efeitos de entextualização e de contextualização, aumentando assim as possibilidades de significação; diversificando as maneiras de habitar seu mundo social e de tornar a vida possível. O riso nas narrativas que ouvi em Santa Marta é caminho para multiplicar as formas de existir.

Notas

- ¹ Abraão Rotberg, médico, foi o mentor da substituição do nome *lepra*. Diretor do Departamento de Lepra de São Paulo em 1967, ele aboliu o nome *lepra* e propôs para o Ministério de Saúde o nome *hanseníase*, que foi adotado em 1975. Houve discussões a respeito da mudança no nome da doença. O Brasil é o único país no mundo que adota essa nomenclatura diferenciada. Muitos dos moradores que conheci em Santa Marta insistem em dizer que a lepra nunca deixou de existir, questionam a mudança da nomenclatura e se referem à doença que vivenciaram como *lepra*.
- ² Embora cunhe a categoria em 1997, as discussões referentes ao sofrimento aparecem em obras anteriores do autor. Ver Kleinman (1980; 1988; 1995).
- ³ No original em inglês: “social suffering is an assemblage of human problems that have their origins and consequences in the devastating injuries that social force can inflict on human experience”.
- ⁴ No original em inglês: “This oscillation between being an actor and being acted upon is felt in every human encounter, and intersubjective life involves an ongoing struggle to negotiate, reconcile, balance, or mediate these antithetical potentialities of being, such that no one person or group ever arrogates agency so completely and permanently to itself that another is reduced to the status of a mere thing, a cipher, an object, an anonymous creature of blind fate”.
- ⁵ As reflexões tecidas aqui fazem parte de uma etnografia realizada entre os anos de 2008 e 2009 e que originou dissertação defendida em 2009. No referido trabalho, a autora elabora uma reflexão detalhada sobre os mundos sociais percebidos em Santa Marta.
- ⁶ Onça é o termo dado pelos moradores da colônia para se referir ao carro que transportava os doentes das cidades para a colônia.
- ⁷ Na dissertação a que me referi na nota anterior, A AUTORA argumentou que as referências ao sofrimento eram múltiplas e assumiam dois fluxos, que corriam paralelos e imbricados: por um lado, o sofrimento que diz respeito ao padecer do corpo, ou que surge como uma das manifestações da doença; por outro, o sofrimento que ultrapassa essa origem e se lança na dimensão do ontológico.
- ⁸ A autora elabora uma reflexão sobre experiência e expressões da experiência (como narrativas e performances, por exemplo), pautada na hermenêutica de Wilhelm Dilthey.

Referências

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BAUMAN, Richard. Verbal art as performance. **American Anthropologist**, [S.l.], v. 77, n. 2, p. 290-311, 1975.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles L. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. **Annual Review of Anthropology**, [S.l.], n. 19, p. 59-88, 1990.

- CABRAL, Dilma. **Lepra, medicina e políticas de saúde no Brasil (1894-1934)**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013. (Coleção História e Saúde)
- CSORDAS, Thomas J. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- DAS, Veena. The anthropology of violence and the speech of victims. **Anthropology Today**, [S.l.], v. 3, n. 4, p. 11-13, 1987.
- DAS, Veena. **Critical events**: an anthropological perspective on contemporary India. New Delhi: Oxford University Press, 1995.
- DAS, Veena. Wittgenstein and Anthropology. **Annual Review of Anthropology**, [S.l.], v. 27, p. 171-195, 1998.
- DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur. Introduction. *In*: DAS, Veena *et al.* **Remaking a world**: violence, social suffering and recovery. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 1-30.
- DAS, Veena. **Life and words**: violence and the descent into the ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1985.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução. *In*: DUARTE, Luiz Fernando Dias (org.). **Doença, sofrimento, perturbação**: perspectivas etnográficas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 9-27.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S.l.], v. 8, n. 1, p. 173-181, 2003.
- FARIA, Amanda Rodrigues. **Hanseníase, experiência de sofrimento e vida cotidiana num ex-leprosário**. 2009. 174 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, 2009.
- FASSIN, Didier. **L'espace politique de la santé**: essai de généalogie. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- FONSECA, Claudia. A vida amorosa diante da doença crônica e invalidez: O caso de portadores de hanseníase no Brasil. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 77- 92, 2016.
- FONSECA, Claudia; MARICATO, Glaucia. Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. **Interseções**, [S.l.], v. 15, p. 252-274, 2013.

FONSECA, Claudia *et al.* Project Reencontro: ethical aspects of genetic identification in families separated by the compulsory isolation of leprosy patients in Brazil. **Journal of Community Genetics**, [S.l.], v. 6, n. 3, p. 215-222, jul. 2015.

GAMMELTOFT, Tine. "Beyond being": emergent narratives of suffering in Vietnam. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S.l.], v. 12, n. 3, p. 589-605, set. 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4092509>. Acesso em: 23 abr. 2019.

GOFFMAN, Erving. **Frame analysis**: an essay on the organization of experience. Boston: Northeastern University Press, 1974.

GOFFMAN, Erving. **Forms of talk**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

GOFFMAN, Erving. A situação negligenciada. *In*: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. (org.), **Sociolinguística Interacional**. Porto Alegre: AGE, 1998. p. 13-19.

GOOD, Byron J. The heart of what's the matter: the semantics of illness in Iran. **Culture, Medicine and Psychiatry**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 25-58, 1977.

GOOD, Byron J. Illness representations in medical anthropology: a reading of the field. *In*: FARMER, Paul; GOOD, Byron J. (ed.). **Medicine, rationality and experience**: an anthropological perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 25-63.

HARTMANN, Luciana. **Gesto, palavra e memória**: performances narrativas de contadores de casos. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

HYMES, Dell. The ethnography of speaking. *In*: GLADWIN, Thomas; STURTEVANT, William C. (org.). **Anthropology and human behavior**. Washington, DC: Anthropol. Soc. Wash, 1962. p. 15-53.

JACKSON, Michael. **The politics of storytelling**: violence, transgression and intersubjectivity. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2002.

KLEINMAN, Arthur. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. **Social Science and Medicine**, [S.l.], v. 12, n. 2B, p. 85-93, 1973.

KLEINMAN, Arthur. **Patients and healers in the context of culture**: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry. Berkeley: University of California Press, 1980.

KLEINMAN, Arthur. **The Illness Narratives**: Suffering, Healing and the Human Condition. New York: Basic Books, 1988.

KLEINMAN, Arthur. Suffering and its professional transformation: toward an ethnography of interpersonal experience. *In*: KLEINMAN, Arthur. **Writing at the margin: discourse between anthropology and medicine**. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 95-118.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. Introduction. *In*: KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret (ed.). **Social suffering**. Berkeley: University of California Press, 1997. p. ix-xxvii.

LAGROU, Els. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa. **Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 49, n. 1, p. 55-90, 2006.

LANGDON, Esther Jean. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. **Etnografica**, [s.l.], v. 2, p. 241-260, 2001.

LANGDON, Esther Jean. La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. **Revista Colombiana de Antropología**, [S.l.], v. 49, n. 1, p. 129-152, 2013.

LANGDON, Esther Jean. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para políticas públicas. **Ciência & Saúde Coletiva**, [S.l.], v. 19, n. 4, p. 1.019-1.029, 2014.

MACIEL, Laurinda Rosa *et al.* Memória e história da hanseníase no Brasil através de depoentes (1960-2000). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, [S.l.], v. 10, supl. 1, p. 308-336, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v10s1/a15v10s1.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2019.

MARICATO, Glauca. **Atingidos pela hanseníase, reparados pelo Estado**: as múltiplas histórias performadas da Lei n. 11.520/2007. 2015. 114f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Porto Alegre, 2015.

MAUSS, Marcel. A Expressão Obrigatória dos Sentimentos (rituais funerários australianos). *In*: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 325-335.

NUNES, Mônica de Oliveira. Da aplicação à implicação na antropologia médica: leituras políticas, históricas e narrativas do mundo do adoecimento e da saúde. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v. 21, n. 2, p. 403-420, 2014.

OVERING, Joanna. The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality. *In*: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (ed.). **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia**. Londres; Nova York: Routledge, 2000. p. 64-81.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan. Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". *In*: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (ed.). **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia**. Londres; Nova York: Routledge, 2000. p. 1-30.

RADCLIFFE-BROWN, Albert Reginald. A further note on joking relationships. **Africa**, [S.l.], v. 19, n. 2, p. 133-40, 1949.

RADCLIFFE-BROWN, Albert Reginald. Nota adicional sobre os parentescos por Brincadeira. *In*: RADCLIFFE-BROWN, Albert Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 98-107.

ROSENGREN, Dan. Seriously laughing: on paradoxes of absurdity among Matsigenka people. **Ethnos**, [S.l.], v. 75, n. 1, p. 102-121, 2010.

SARTI, Cynthia Andersen. Saúde e sofrimento. *In*: DUARTE, Luiz Fernando Dias. (coord.). **Antropologia – Coleção Horizontes das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Barcelona, 2010.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SERRES, Juliane Conceição Primon. **“Nós não caminhamos sós”**: o hospital colônia Itapuã e o combate à lepra no Rio Grande do Sul (1920-1950). 2004. 261 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2004.

SIMMEL, Georg. **Georg Simmel on individual and social forms**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

TAUSSIG, Michael. Reification and the consciousness of the patient. **Social Science and Medicine**, [S.l.], v. 14B, p. 3-13, 1986.

TURNER, Victor. Social dramas and stories about them. *In*: TURNER, Victor. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**. Nova York: PAJ Publications, 1982. p. 61-88.

VICTORA, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, [S.l.], v. 5, n. 4, dez. 2011. ISSN 1981-6278. Disponível em: <https://www.reciis.icict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/764>. Acesso em: 4 set. 2018.

WHITE, Hayden. The value of narrativity in the representation of reality. *In*: MITCHELL, William John Thomas (org.). **On narrative**. Chicago: University of Chicago Press, 1980. p. 5-27.

YOUNG, Alan. The anthropologies of illness and sickness. **Annual Review of Anthropology**, [S.l.], v. 11, p. 257-285, 1982.

Recebido em 05/09/2019

Aceito em 1º/04/2020

Amanda Silva Rodrigues

Graduada em Enfermagem pela Universidade Estadual do Ceará, mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professora assistente do Departamento de Ciências da Saúde da Universidade Estadual de Santa Cruz. Atua principalmente nos seguintes temas: antropologia da saúde, saúde coletiva, políticas públicas de saúde.

Endereço Profissional: Universidade Estadual de Santa Cruz, Departamento de Ciências da Saúde, Pavilhão Jorge Amado, Campus Soane Nazaré de Andrade, Rodovia Jorge Amado, Km 16, Bairro Salobrinho, Ilhéus, Bahia. CEP: 45.662-900.
E-mail: amasilrod@gmail.com

Movimentos Sociais: o desafio de mobilizar, propor e afirmar

Social Movements: the challenge of mobilizing, propose and affirm

Claudia Regina Bonalume¹

¹Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo

Um caminho em permanente construção percorrido pelos movimentos sociais que fazem parte das mudanças culturais, econômicas, sociais e políticas das sociedades. Procuo fazer uma análise acerca dessa história, focada no período mais recente, tomando como ponto de partida as organizações em torno de demandas específicas e as questões de classe, passando pela incorporação de grupos e de pautas identitárias, causas ambientais e sociais e pela inclusão de dimensões subjetivas, chegando aos atuais movimentos e contramovimentos, cada qual com suas demandas que podem ser específicas, múltiplas, ou mesmo sem foco. Busco pistas que permitam e provoquem a reflexão acerca do momento atual, abarcando as mobilizações, os protestos e o uso das plataformas digitais pelos movimentos sociais, tentando apontar formas de organização, motivações, aproximações e especificidades que os colocam no complexo cenário atual.

Palavras-chave: Movimentos Sociais. Poder. Resistência.

Abstract

A path in permanent construction covered by social movements, which are part of the cultural, economic, social, and political changes of societies. I try to do an analysis of this history, focused on the most recent period, taking as a starting point the organizations around specific demands and class issues, then, secondly, the incorporation of groups to identity politics, environmental, and social causes, and also the inclusion of subjective dimensions, and, lastly, the current movements and countermovements, each one with its demands that can be specific, multiple, or even without focus. I look for clues that not only allow, but also provoke reflections on the current moment, encompassing mobilizations, protests, and the use of digital platforms by social movements, while also pointing out forms of organization, motivations, approaches and specificities that place them in the current complex scenario.

Keywords: Social Movements. Power. Resistance.

1 Introdução

Trago a pauta dos movimentos sociais em um contexto histórico no qual as polaridades estão em alta, as certezas sendo dissolvidas e a capacidade de resistir pela organização e mobilização reduzida. Falar em movimento social nesse contexto implica tentar organizar o movimento caótico de informações encontradas que mistura movimentos como os tradicionais ou de esquerda, os velhos, novos e novíssimos movimentos sociais, os movimentos populares, os movimentos de direita, os de protesto, os contramovimentos, entre outros, cada qual com histórias, especificidades e singularidades inter e intramovimentos que o torna singular.

Debord (2011) chama atenção para a impossibilidade de apreciação de uma sociedade tendo como verdade a concepção que ela tem de si própria, assim como olhar para épocas em transformação tendo como referência a consciência que quem vive nessas épocas tem da própria transformação. Vivenciamos atualmente um momento de transição o qual afeta inclusive o que era entendido por movimento social até o início dos anos 2000. São muitas as mudanças que demandam análises em relação aos dias atuais, sem a pretensão de encontrar respostas, mas sim pistas.

Muitos de nós estamos nos perguntando o que estaria acontecendo com a sociedade brasileira e com parte do mundo neste momento histórico: os Estados Unidos são governados por Donald Trump, um republicano que defende ideias de extrema direita, e os crimes de ódio naquele país vêm crescendo. O governo da Itália foi tomado por um neofacista que tem extinguido direitos a todo momento. Aqueles que defendem o nazismo têm crescido na Europa, e o Brasil está com um

governo que defende questões, como ditadura, machismo, homofobia, armamento da população, desenvolvimento sem responsabilidade social e ambiental e o desmonte de políticas públicas.

Se esses governantes estão sendo eleitos e ocupando cada vez mais espaços, é possível deduzir que ideias como as deles se proliferaram na sociedade. A misoginia, o machismo, a homofobia, a apologia à violência, a defesa do autoritarismo e da meritocracia, presentes nas manifestações de determinados grupos e em notícias falsas, têm feito aumentar o ódio, o extremismo e a intolerância e, conseqüentemente, o medo entre os brasileiros e brasileiras. Levitsky e Ziblatt (2018) alertam para o crescimento do campo liberal conservador, ou de uma extrema direita, estranhos ao que conhecemos e que comprometem a democracia. Se essas são as relações de poder estabelecidas no momento, como e onde estão as resistências, desafios, dissensos e contrapoderes? A chegada a esse cenário e o resistir a ele demandam organização em torno de objetivos políticos, em especial, da sociedade civil.

Apesar de, na linguagem corrente, aparentemente haver um certo consenso de que todos os projetos políticos defendem e buscam uma sociedade civil participativa e propositiva, isso escamoteia propostas antagônicas. O conceito de sociedade civil é variado e divergente, a depender, principalmente, do período e do projeto político ao qual está vinculado. No momento brasileiro atual, a sociedade civil organizada tem tido dificuldades para fazer parte da disputa de poder.

A forma de organização, participação e os motivos que mobilizam as pessoas também tem variado muito. Temos percebido, por exemplo, o crescimento de movimentos que levantam bandeiras contrárias aos interesses da coletividade. Hall (2003) nos ajuda a pensar nisso quando fala do caráter não racional, abordado por Gramsci (2018), no elemento fé; fé que está presente no grupo social no qual a pessoa esteja engajada e que permite a ela duvidar de um adversário argumentador, uma vez que não se encontra sozinha, pois faz parte de um grupo que pensa daquela forma. Se este elemento vale quando estamos falando de movimentos sociais pró-democracia e pró-direitos humanos, valeria também aos contrários? Seria essa uma explicação plausível para o cenário atual?

Tendo presentes essas inquietações, o objetivo deste artigo é fazer uma reflexão teórica acerca das pautas e formas de organização que vêm sendo utilizadas pelos movimentos sociais nas últimas décadas, em busca de pistas para compreender o momento atual. Foco minha busca mais em porquês e em possibilidades, do que em definições, estabelecimento de relação de causa e efeito ou em encontrar processos evolutivos lineares.

2 A Constituição dos Movimentos Sociais

Resistir ao poder do outro pode mobilizar pessoas e grupos em busca de novas possibilidades de subjetivação frente às normalizações. Falo aqui de poder como resultado das relações que se estabelecem entre grupos ou indivíduos e que produz a capacidade de um se sobrepor, mediante arranjos hegemônicos, sobre os interesses imediatos de outros grupos ou outros indivíduos. Recorro a Foucault (1979, p. 234) para abordar a relação entre poder e resistência “Se não há resistência, não há relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. A partir do momento que o indivíduo está em uma situação de não fazer o que quer, ele deve utilizar as relações de poder”. Para o autor, o poder nunca está em determinado (s) lugar (es) ou pessoa (s), por isso, não é apropriado em forma de riqueza ou bem (FOUCAULT, 1979). O poder funciona e se exerce em rede. Nessas redes, as pessoas não só circulam, como estão sempre em posição de exercer e/ou de sofrer ações de poder.

Dessa forma, as sociedades são constituídas por relações de poder e os que detêm esse poder em determinada ocasião edificam as instituições, a partir de seus valores e interesses. No caso do Brasil, podemos nos desafiar a pensar em como os valores e interesses do poder que aí está chegaram a essa posição e vêm sendo perpetrados. Castells (2017) afirma que isso pode ser feito por meio da coerção, da ameaça com persuasão e da construção de consenso, pelo significado na mente das pessoas, com o de mecanismos de manipulação simbólica. Trata-se da busca de construção da legitimidade, ou de anuência e ressignificação, assim, as relações de poder estariam embutidas nas instituições da sociedade, em especial, no Estado.

As relações estabelecidas com esses e outros canais são políticas e Mouffe (2015) trata do conceito de político iniciando pela distinção entre a política e o político. Para ela, a política estaria no campo ôntico, referenciada no aspecto empírico dos fatos da atuação política, às práticas e às instituições que organizam a coexistência humana, no contexto conflituoso criado pelo político que, por sua vez, estaria no âmbito ontológico, relacionado à própria formação das sociedades humanas, com seus espaços de poder, antagonismos e conflitos. A autora critica a negação do político e, conseqüentemente, do antagonismo, no campo teórico e em práticas políticas, a exemplo da liberal, tão presente nos dias atuais.

Mouffe (2015) acredita que, para que o político seja considerado constitutivo, as categorias hegemonia, antagonismo e conflito, enquanto dissenso, devem assumir papéis centrais no processo de construção da democracia. Nas sociedades, os indivíduos atuam motivados por interesses, pela razão e pelas paixões. Ao considerar que as identidades são relacionais e as diferenças fazem parte de sua constituição, pela distinção entre o nós e o eles, que é condição para a formação de identidades políticas, de acordo com a maneira como a relação nós e eles for tratada, teríamos a construção de agonismos ou de antagonismos. Enquanto que, no antagonismo, os lados são tidos como inimigos e não veem nada em comum, no agonismo, o oponente é reconhecido como legítimo e, embora ciente da inexistência de solução racional do conflito, é tido como adversário.

Os movimentos sociais, constituídos por pessoas, atuam como alavancas de mudança social, surgem e se formam para exercer o agonismo, enquanto contrapoder, cujas raízes estão nas injustiças sociais, presentes em todas as sociedades, confrontadas pelas aspirações humanas por justiça. O conjunto de causas estruturais, como as más condições econômicas, sociais e políticas, o desemprego, a carestia, a desigualdade, a pobreza, a brutalidade policial, a democracia deficitária, a corrupção e a piora nas condições de vida nas cidades, somado aos motivos individuais, contra uma ou mais dimensões dessas injustiças, não vistos como inevitáveis e ou insuperáveis, são constitutivos do que se pode chamar de movimentos sociais.

Iasi (2007, p. 13), estudioso do processo de formação da consciência, parte da indagação, a qual segue: “Como os indivíduos moldados para a conformidade e o consentimento podem se rebelar contra a ordem que os moldou?”. Trata da emoção como revolta, que abre a possibilidade de o indivíduo ir além do que ele chama de primeira forma de consciência e, mediante “certas condições”, essa “revolta pode se tornar uma passagem para uma nova etapa de consciência” que ele nomeia de “consciência em si” ou “consciência da reivindicação” (IASI, 2007, p. 28).

Tanto Castells (2017) quanto Iasi (2007) indicam o grupo como facilitador e catalisador, para que o medo e/ou a revolta, gerados pela crise ideológica, saiam do plano individual e alcancem uma dimensão coletiva. Isso se deve ao fato de o grupo possibilitar o reconhecimento no outro das mesmas injustiças sofridas e percebidas no âmbito pessoal. A segunda etapa de consciência de Iasi (2007) é onde se formam as lutas e movimentos populares e sindicais, pela “[...] percepção dos vínculos e da identidade do grupo e seus interesses próprios, que conflitam com os grupos que lhe são opostos” (IASI, 2007, p. 30).

Apesar de serem as emoções pessoais as sementes dos movimentos, seguidas pela constituição de redes de relações, baseadas na empatia coletiva, Castells (2017) chama atenção para o fato de as ideias, ideologias e propostas programáticas, construídas por e nessas redes, constituírem substâncias indispensáveis para a passagem da ação, provocada pela emoção, à deliberação e feitura de projetos, que visem conectar as demandas de hoje ao amanhã almejado. Os referidos aspectos diferenciam os movimentos sociais, essencialmente culturais e com objetivos políticos, dos de protesto que, não raras vezes, não avançam para o segundo estágio.

O movimento passa a existir a partir da ação, que gera a sensação de empoderamento. A passagem depende de um processo de comunicação eficaz, com consonância cognitiva entre interlocutores. No decorrer da história os movimentos sociais têm atuado enquanto sociedade civil, na produção de novos valores e objetivos, em torno dos quais as instituições sociais têm sido transformadas, incorporando parte desses valores a outras formas de organização da vida social.

Tratar da relação de poder e contrapoder entre Estado e sociedade civil é importante atentarmos para a tendência de que não se tratam de campos opostos, independentes, ou mesmo contraditórios. Cumpre lembrar que Gramsci (1987) afirma que a sociedade civil e a sociedade política não são lógicas reciprocamente excludentes, são partes do Estado em seu sentido ampliado. A dicotomização remete a uma visão positivista da realidade na qual um é definido por antítese do outro, enquanto antagonistas. Assim, caberia a reflexão: a quem serve o avanço da ideia de que o fortalecimento do que não depende do Estado é o caminho para a emancipação social?

Além de reforçar a noção de Estado mínimo, este tipo de entendimento, acerca da sociedade civil, diminui o papel da política e a democracia. Avritzer (2012) afirma que os estudiosos que defendem o conceito gramsciano de sociedade civil focam suas análises na ideia de conflito e de luta pela hegemonia cultural na sociedade civil, entendendo que “[...] o elemento central das sociedades civis latino-americanas deveria ser a tentativa de ir além de uma concepção funcional da política para se concentrar em disputas de hegemonia no campo da cultura e no território geográfico.” (AVRITZER, 2012, p. 384).

Trata-se de evidenciar que Estado, mercado e sociedade civil são faces de uma mesma realidade, se interconectam e são perpassados por disputas e definições de poder.

O “civil” não pode ser entendido como o apolítico, mas como espaço de descobertas e concepções de formas mais amplas e profundas de realização dos conflitos sociais, que enfatiza a ressocialização dos indivíduos e subjetividades. (ROCHA, 2007, p. 581)

Como faces da mesma realidade, o Estado, o mercado e a sociedade civil, historicamente, transformam-se e são transformados, em uma interação constante. Os movimentos sociais fazem parte desse processo tendo como um dos marcos iniciais, no caso brasileiro, a urbanização que demandou organização em busca de condições de vida no novo meio. Tendo em conta o limite desse artigo, dou um salto para a segunda metade do século XX, entendendo ser esse um período fértil para a busca de pistas que ajudem a compreender a atual cultura política que envolve os movimentos sociais.

3 Movimentos Sociais: contextos e desafios históricos

Quando falamos em nova cultura política, estamos supondo que existia a velha. Isso obriga-nos a refletir sobre como se constitui o novo. Toda a novidade nasce no corpo de uma ex-novidade, que começou a envelhecer. E as novidades não surgem por decreto, pois há interligação entre as coisas que vão ficando velhas e as coisas que vão nascendo. (FREIRE, 1995, p. 71)

Tendo presente esse olhar para o novo como fruto de um processo anterior, Foucault (2008) identifica na sociedade civil três tipos de lutas sociais, que ganharam forma a partir dos anos de 1960: 1) aquelas que fazem frente às formas de dominação (gênero, étnicas, religiosas) e afirmam o direito à diferença; 2) aquelas que contestam as formas de exploração do trabalho, formas estas que separam os indivíduos daquilo que produzem, e atuam contra os privilégios do saber; e 3) as lutas contra a sujeição, as formas de subjetivação e submissão, que confrontam aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete aos outros. São lutas transversais, objetivam efeitos do poder, por isso, são imediatas e anárquicas, não esperam soluções para problemas futuros, objetivam opor-se a uma forma de poder que submete um grupo de indivíduos a alguém e a sua própria identidade, pelo conhecimento.

Essas diferentes lutas sociais procuram enfrentar poderes que as oprimem resistindo a eles, não mais em termos de revolução, mas da emergência ou erupção de ânimos, oriundos de novas subjetividades coletivas, levantes, erupção de forças e sublevação de saberes dominados. Essas seriam algumas das formas contemporâneas de luta, não mais a revolução e a figura solitária do revolucionário, mas a subjetividade coletiva das insurreições, organizadas de forma dispersa e transversal, sem centro (FOUCAULT, 2008).

Abordando essa organização, Hall (2015, p. 20-21) enfatiza que:

As pessoas não identificam mais seus interesses sociais exclusivamente em termos de classe; a classe não pode servir como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora através da qual todos os variados interesses e todas as variadas identidades das pessoas possam ser reconciliadas e representadas.

Na mesma direção, Mouffe (2015) afirma que temos visto o crescimento quantitativo dos novos movimentos e lutas políticas, protagonizados por grupos sociais, os quais são organizados a partir de identidades, dentre eles: estudantes, mulheres, pessoas LGBTQs, grupos étnicos, religiosos, pacifistas, ecológicos e outros. Diante dessa nova realidade não é mais possível acreditar, como faziam até então os movimentos sociais tradicionais, em uma vontade coletiva hegemônica e absolutamente unitária, uma vez que isso tornaria inútil o momento da disputa política que é discursivo e, por sê-lo, trata-se de uma construção social não dada *a priori*, a qual envolve heterogeneidades, articulação entre os integrantes e construção das vontades coletivas que podem ser válidas apenas para determinado grupo e momento histórico.

Se antes as disputas políticas focavam na luta operária e nos interesses de classe, novos movimentos sociais passaram a enfrentar os dilemas partidários para afirmar que o que é pessoal é também político. Seriam movimentos cujas reivindicações incluíam, além da extensão de direitos supostamente universais, em prol de uma igualdade abstrata e da renovação das formas de vida política, questões não materiais, direitos específicos de determinadas identidades, destarte, não universalizáveis, o chamado direito à diferença.

Além da inclusão da questão da identidade, os movimentos sociais brasileiros ganharam força a partir dos anos de 1980, com o fim da ditadura militar, e vêm passando por uma série de mudanças que afetam e são afetadas por cada contexto histórico. Tais mudanças vão da forma de organização e manifestação aos objetivos que levam à luta. Identifiquei algumas mudanças que considero centrais e, embora tratem de especificidades, se interconectam em torno do tema central dessa reflexão, os desafios dos movimentos sociais.

A aproximação com o Estado, na elaboração de marcos legais, definição e implementação de políticas públicas foi uma dessas mudanças. Considerada luta por direitos, por alguns, forma de dar agilidade e eficiência às ações, por outros e subordinação, tutela, perda da autonomia dos movimentos por um terceiro grupo, essa é uma questão que divide opiniões entre estudiosos e militantes.

Aprofundando essa questão Avritzer (2012) que aponta duas diferenças em relação ao modelo dualista do século XIX, de diferenciação do Estado e da sociedade. A primeira diz respeito a um significado tripartite, representado pela diferenciação não só da sociedade civil com o Estado, mas também com o mercado, como esfera das atividades econômicas privadas, distinta da sociedade civil. A segunda está relacionada ao fato de o conceito de sociedade civil ser ressignificado para explicar processos sociais vivenciados pela Europa do Leste e pela América Latina que mostravam que a solidariedade social não encontrava uma solução satisfatória na esfera privada.

A sociedade civil no Brasil, no processo de democratização, seguiu por esse conceito tripartite, uma vez que, para Avritzer (2012), vinculou o surgimento do conceito ao processo de reconstituição dos laços sociais, pela população empobrecida da América Latina, e ao envolvimento de setores da classe média, pressionada pelo regime autoritário. A sociedade civil, neste contexto, permitia “[...] diferenciar os novos atores sociais emergentes tanto do mercado, aqui entendido como os interesses econômicos privados associados ao regime autoritário, como do Estado autoritário” (AVRITZER, 2012, p. 385).

Tal cenário levou quadros que atuavam assessorando os movimentos a participar da criação ou a incorporar organizações autônomas (Organizações não Governamentais – ONGs) que se propunham superar as deficiências organizacionais dos movimentos. Entre o público e o privado, cresceu o público não estatal, no qual as políticas de parceria foram ponte de articulação. As ONGs passaram a ser vistas como alternativa contra o afastamento e burocratização do Estado, na relação com o cidadão, por representarem uma oportunidade de controle público sobre este Estado. Gohn (2013) afirma que isso mudou determinados aspectos na forma de atuação dos movimentos sociais. Mobilizar deixou de ser focado no desenvolvimento de uma consciência crítica, pelo trabalho de formiguinha nas bases, e passou a significar arregimentar e organizar a população para a participação em projetos sociais: “O militante foi se transformando no ativista organizador das clientelas usuárias dos serviços sociais” (GOHN, 2013, p. 143). Os movimentos e ações coletivas do período foram marcados

por um misto de estratégias de ação de determinados grupos sociais versus as lutas e ações em prol de novas identidades sociais, culturais e políticas (GOHN, 2013). Parece ter faltado fôlego para dar conta de tudo, com isso a frente mobilizatória teria perdido espaço em prol da institucional, o que justificaria, em parte, as dificuldades de organizar a resistência enfrentadas atualmente.

Outra mudança foi marcada pelo avanço dos meios de comunicação, inicialmente da TV e dos jornais, nos anos de 1990, impulsionado pela era digital nos anos 2000 e alçado a um patamar muito diferente na era dos algoritmos. Tal avanço gerou uma pressão social que, para Gohn (1997), colocou esses meios como um quarto poder, uma espécie de termômetro do poder de pressão dos grupos que a eles têm acesso. A oralidade e a participação presencial foram significativamente substituídas pela escrita, pelos sinais dos computadores, pelos contatos virtuais e, agora, pelas *fake news*. Os efeitos disso ainda são pouco conhecidos.

Além dessas três questões, as ações em torno da cultura e da educação, no debate político dos anos de 1990, incorporaram a dimensão subjetiva, com temas como a felicidade, indicando uma mudança nos valores e nas orientações que informavam e fundamentavam a ação social. Goldman (2007) destaca esse aspecto por colocar a noção de cultura no centro dos discursos e das práticas de diversos grupos, sem com isso indicar um caráter evolucionista.

Na verdade, os debates aqui evocados de forma apenas alusiva continuam muito vivos, e é claro que o movimento operário, os movimentos sociais e culturais, as ONGs seguem coexistindo em diferentes graus de tensão, opondo-se e compondo-se não apenas entre si, mas com o Estado que, bem ou mal, também continua por aí. (GOLDMAN, 2007, p. 13)

Diante dessas mudanças e da nova cultura política que foi se desenhando, o perfil dos movimentos sociais se alterava, redefiniam-se. Ao mesmo tempo em que eles atuavam como coautores, eram também vítimas das novas conjunturas. Coautores, tendo em vista que suas ações provocavam mudanças na garantia de direitos e vítimas, quando as forças no poder os enfraqueciam, pela escolha deliberada

de políticas, a exemplo das neoliberais. Novas correlações de força e de poder demandavam aprendizagens, estratégias, práticas, laços, relações e explicações.

Canclini (2015) traz um complemento acerca da experiência dos movimentos sociais, inclusive na América Latina, a qual estaria gerando uma redefinição do entendimento de cidadão em relação tanto aos direitos à igualdade como à diferença. O autor acredita que a insatisfação com o sentido jurídico-político de cidadania tem provocado a busca de outras formas de cidadania, como uma cultural, outra racial, outra de gênero, outra ecológica e assim por diante. Ele vê dificuldade nisso, uma vez que cada uma foca-se em si, gerando uma multiplicidade de reivindicações isoladas.

Com um olhar mais otimista, Hall (2003) afirma que as diferenças apontadas são uma marca das sociedades modernas, nas quais existe uma pluralidade de centros de poder e não um único centro, como se acreditava. Como consequência, ampliam-se os jogos de poder, as divisões e as contradições internas. Não há determinismo nem homogeneidade na forma como as questões são recebidas. Nesse sentido, na luta cotidiana pela hegemonia, grupos sociais distintos fazem alianças e negociam, a depender do momento ou do contexto, o que nos leva a perceber que não existem oposições absolutas, tais como urbano e rural, popular e elitizado, moderno e tradicional.

Esse aspecto é abordado também por Goldman (2007), ao afirmar que, apesar de reunirem grupos aos quais se convencionou chamar de minorias, não significa que devam ser analisados em oposição a outros, sejam eles outras minorias ou a maioria. Nessas abordagens maioria supõe um estado de dominação. O autor sugere a necessidade de atentarmos para o aspecto de movimento dos movimentos, “[...] desde que recuperemos o duplo sentido que esse termo pode ter, o de grupo, certamente, mas também o de algo que se move” (GOLDMAN, 2007, p. 15). Além da busca pela afirmação de determinada identidade e/ou cultura, o movimento que é produzido traça linhas de fuga e constrói territórios existenciais. “‘Ser’ uma minoria pode consistir apenas em um modo de ‘não ser’ maioria, ou seja, uma forma para exprimir situações de resistência ou de deriva frente a uma situação majoritária qualquer” (GOLDMAN, 2007, p. 15).

As mudanças, sejam por questões econômicas, tecnológicas, sociais ou mesmo devido a políticas que se fundem, geram estruturas, práticas, movimentos, com novas formas de se organizarem. Canclini (2011) trata isso como positivo para a formação de uma sociedade. Diante de processos que ele denomina hibridização, constantes em época de globalização, a noção de identidade não pode ser tratada com anseios de pureza, autenticidade, pois são justamente as misturas que formam as identidades culturais. São as mudanças de significado, resultantes das interações, que precisam ser analisadas.

Seguindo as pistas dessas mudanças, chegamos ao momento no qual a ênfase na participação institucionalizada, normatizada, vivenciada no final dos anos de 1990 e início dos anos 2000, foi apresentando sinais de esgotamento na segunda década do século XXI. Esses sinais foram demarcados pelas manifestações civis nas ruas do Brasil, em junho de 2013¹. Castells (2017) afirma que tais manifestações fizeram parte de novíssimos movimentos sociais em rede ocorridos mundialmente.

Tentando trazer contribuições para esta reflexão, recorro à entrevista do *Jornal Nexo* com a professora Eugênia Carlos (Universidade Federal do Espírito Santo – UFES) e o professor Pablo Ortellado (Universidade de São Paulo – USP) acerca do que poderia ser considerado movimento social na atualidade, tendo presente os novos grupos, organizados de maneira diferenciada, que passaram a reivindicar o reconhecimento enquanto movimento social. Os professores destacaram a dificuldade de aplicação das definições clássicas da literatura acadêmica neste momento histórico. Tal literatura permite o reconhecimento de movimentos tradicionais, a exemplo do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra), do MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem Teto), dos diversos movimentos feministas, entre outros. No entanto, se movimento social implica a existência de grupos organizados (coletividades, redes de atores), em torno de objetivos (causas sociais, bandeiras de luta) e atuação política, o que diferencia os tradicionais dos novos movimentos de protesto seria suficiente para excluí-los da categoria movimentos sociais? Mesmo sem apresentarem uma resposta assertiva para esta questão, os entrevistados problematizaram o fato de se incluírem nesta categoria os grupos organizados de direita que, até a década

de 1980, eram raros e tratados como algo exótico, a exemplo dos Skinheads (neonazistas) e dos Klu Klux Klan (supremacia branca). São contramovimentos, os quais proclamam pautas contrárias aos movimentos sociais do campo político, pautas estas que retroagem o direito, o reconhecimento e a justiça social a respeito de certos grupos e segmentos da sociedade, a exemplo das mulheres (CARLOS; ORTELLADO, 2018).

Esses contramovimentos passaram a ganhar espaço e chamar nossa atenção, enquanto estudiosos, principalmente na última década. Castells (2017) e Gohn (2013) apontam que o momento político mundial que alimentou esse processo teria como marco a crise financeira de 2008, a qual provocou uma ruptura entre as etapas das lutas sociais em várias partes do mundo. A partir dela ganharam visibilidade os que são considerados novíssimos movimentos sociais que lutam por: 1) defesa das culturas locais, contra os efeitos da globalização; defesa esta que busca um padrão civilizatório orientado para o ser humano e para o resgate do caráter e sentido das coisas públicas (espaços, instituições, políticas); 2) ética na política e olhar atento à atuação estatal/governamental, chamando a atenção da população para o que é público e vem sendo mal direcionado ou utilizado indevidamente; e 3) mais tolerância às áreas do cotidiano, aspectos da subjetividade da vida das pessoas, como sexualidade, religiosidade, valores etc.

Como a sociedade é diversa, ao mesmo tempo em que movimentos sociais, sejam eles tradicionais, novos, novíssimos, de esquerda ou socialistas trouxeram essas pautas para a disputa pelo poder, outros grupos, que defendem projetos diversos de mercado, cultura e sociedade, também vieram compor esse cenário. Os movimentos de direita com bandeiras que divergem das mencionadas anteriormente, a exemplo da defesa do capitalismo e de uma pauta liberal conservadora, mais voltados aos interesses partidários do que aos da população. Parte desses seguem a lógica do agonismo, enquanto uma disputa de legitimidade que trata o outro como adversário. Há ainda os que vão pelo lado antagônico, pregando a intolerância, a não democracia e tratando o que consideram “outro” como inimigo, alimentando ódios e guerras. Essas identificações, embora baseadas na diferença, não são fixas ou

homogêneas, nesse sentido classificá-las como boas ou más, certas ou erradas seria arbitrário. No entanto, quando determinados grupos, a exemplo do último mencionado, vão contra os princípios básicos de um movimento social não há como considerá-los na mesma direção, daí a caracterização em contramovimentos.

No caso brasileiro, a divisão nesses três grupos ganhou ênfase a partir de 2013, durante o terceiro mandato de governos petistas², marcado, segundo Castells (2017), por significativo desenvolvimento econômico, substancial redução da pobreza, embora isso não tenha sido acompanhado de redução da desigualdade social, e melhora expressiva em áreas como saúde, educação e habitação. As manifestações de junho daquele ano tiveram como estopim os reajustes das passagens de ônibus, promovidos por prefeituras de grandes centros urbanos, no entanto, outras pautas e demandas foram sendo agregadas a esta, agravando a crise e alimentando manifestações pela saída da Presidenta, conhecidas como Fora Dilma.

Castells (2017) aponta a piora das condições de vida nas metrópoles – em termos de degradação ambiental, segurança, serviços urbanos, trânsito e transporte – como fatores determinantes às dimensões tomadas pelo movimento. O autor lembra que o país atravessou, nas últimas décadas, uma onda de metropolização, chegando a 82% da população vivendo em áreas urbanas. Além disso, adotou um modelo tradicional de desenvolvimento que, apesar de gerar recursos que permitiram a retirada de pessoas da pobreza e a promoção de aumento do bem-estar da população, deterioraram a qualidade de vida urbana. E, por fim, aponta que governos locais, com pouca capacidade de gestão dos recursos públicos e/ou, em alguns casos, corruptos, levaram a um modelo especulativo de desenvolvimento, o qual priorizou os interesses empresariais, em detrimento da qualidade de vida dos moradores.

Colaborando com o entendimento dos efeitos desses processos, Canclini (2015) fala de estudos antropológicos, os quais apontam que a desorganização dos grandes centros urbanos faz desaparecerem as regras para exercer o direito à cidade. A crise na representação política, gerada pelas arbitrariedades e pela corrupção, afeta a apropriação dos empregos e dos serviços. Esses estudos indicam que, nesses ambientes,

ganham força as reações individualistas ou as de entrincheiramento corporativo, em busca de proteção em agrupamentos setoriais, que podem levar à subordinação e a paternalismos carismáticos ou religiosos.

Alonso (2017) acrescenta a esses aspectos a transformação rápida da pirâmide brasileira, durante os governos Lula e Dilma, pelo aumento de acesso à educação superior e ao consumo, o que diminuiu a distância entre estratos sociais e trouxe à tona a dificuldade de reconhecimento e aceitação, por parte dos estratos mais altos, da aproximação social provocada pela mudança nesses dois aspectos. “O processo perturbou a representação simbólica da hierarquia social, ao tornar menos eficazes seus princípios organizadores (renda, escolaridade, raça).” (ALONSO, 2017, p. 50).

Além dessas questões, chamo a atenção para o aspecto da participação na disputa pela construção hegemônica na sociedade, presente em gestões petistas municipais e que parece ter ficado em segundo plano, tanto por parte dos governos federais petistas quanto dos partidos de esquerda e dos próprios movimentos sociais. Ocupados com as tarefas do Estado, que não eram poucas, priorizaram a participação representativa e institucionalizada ao trabalho de mobilização e à democracia participativa. As frentes que deveriam ser simultâneas e complementares tornaram-se concorrentes. Não estou querendo dizer que isso tenha sido uma opção deliberada, mas a tomada de decisões implica lacunas, seja na pesquisa, na vida diária, no movimento social ou no governo.

Um dos sinais de que essa lacuna existiu foram as manifestações de 2013, que deixaram explícita a insatisfação de segmentos diversos da sociedade. Analisando-as, Alonso (2017) afirma que não se tratou de um movimento homogêneo em que os manifestantes eram contra tudo. A autora identificou os três grupos nas mobilizações, cada qual com suas pautas dominantes. O primeiro, de repertório socialista e organização vertical, cobrando reformas e políticas públicas mais efetivas e a ampliação de direitos. Outro, com repertório autonomista, por justiça social, retomando signos e *slogans* anarquistas, combinando estilo de vida alternativo (contra a hierarquia de gênero, a favor do compartilhamento de espaços e objetos), organização descentralizada, deliberação por

consenso e ações performáticas e diretas, contra símbolos dos poderes financeiro e político (anticapitalismo, antiestatismo). O terceiro grupo, de repertório patriota, cujos manifestantes recuperavam a simbologia das Diretas Já (1984) e do Fora Collor (1992): bandeira, cores e hino nacionais, e uma pauta liberal conservadora, “[...] a favor do Estado enxuto e eficiente ‘padrão Fifa’ ao conservadorismo (pró-ditadura militar), com foco no rechaço a instituições públicas, políticos e partidos, e na identificação do PT com a corrupção” (ALONSO, 2017, p. 53).

A autora trata os três grupos como movimentos, sem a adjetivação sociais. Se olharmos o que os aproxima, afasta e difere enquanto movimentos populares, entendo que os dois primeiros tratam de pautas sociais, já o terceiro se divide entre os que fariam parte de um movimento de direita e os que representam o contramovimento, tendo em vista, principalmente, o antagonismo e o desrespeito a parcelas da sociedade e à democracia pregados. Foi esse terceiro grupo que mais ganhou espaço no período das manifestações que ocorreram de 2013 a 2016.

A extrema direita, defensora do liberalismo conservador, passou a dominar o movimento, com o foco no governo petista. Segundo Castells (2017), manifestantes internacionais, como o *Anonymous* e o *Black Blocs*, que já haviam sido identificados em manifestações de outros países, formaram grupos diversos e parte deles passou a atuar para esta extrema direita, financiados por grupos empresariais, tornando o movimento ainda mais multifacetado, menos espontâneo e ambíguo na crítica à ordem política.

Os movimentos geraram impactos políticos e eleitorais. Alonso (2017) aponta como um deles o avanço da direita no sistema político brasileiro que culminou na eleição de Jair Bolsonaro, em 2018, e no avanço das ideias defendidas pelo grupo ligado ao seu projeto de poder. Solidificou-se a retórica moralizadora pública (anticorrupção) e o moralismo (pátria, religião, família, valores da sociedade tradicional).

Diferente da maioria dos movimentos populares analisados por Castells (2017)³, e mesmo dos dois primeiros grupos identificados por Alonso (2017), que negavam a vinculação ao sistema político eleitoral, o grupo patriota e suas derivações no movimento brasileiro definiram

lideranças nas redes sociais, como também nas manifestações de rua e, nas eleições de 2018, as elegeram para diversos cargos, especialmente no legislativo. Esse fato indica a busca da reprodução dos próprios interesses e o estabelecimento de uma conexão direta com o sistema político, mesmo tendo se colocado enquanto críticos a este sistema, aos partidos e aos políticos profissionais.

Goldman (2007) nos ajuda a explicar este resultado, em relação ao início dos movimentos em 2013, ao se referir ao movimento dos movimentos, alertando que este, ao criar as linhas de fuga, pode desencadear processos incontrolláveis, que levam a resultados inesperados. Ou seja, o início de uma organização não dá a dimensão dos rumos e resultados a serem alcançados.

Gohn (2013) e Castells (2017) trazem mais um elemento à reflexão ao abordarem manifestações como as de 2013 e outras que ocorreram pelo mundo como movimento de massa, de protesto, de revolta coletiva. O autor e a autora identificam que o perfil predominante dos participantes desses atos era de jovens escolarizados, da classe média, articulados via redes sociais, na maior parte das vezes com o apoio significativo da mídia tradicional que, ainda em 2013, passou a ter papel determinante na convocação e na cobertura dos protestos no Brasil.

Diante do exemplo brasileiro, percebe-se que, se o associativismo dos anos de 1990 derivava de demandas específicas, pontuais, de núcleos militantes, que seguiam as diretrizes de uma organização em movimentos de associação político-ideológica, o século XXI vem indicando uma tendência ao crescimento de movimentos de massa que atendem a apelos variados em um tipo de associação que não demanda vínculo anterior nem envolve a pessoa direta e permanentemente com a organização. Duas exceções, que entendo serem resultado de um trabalho diferenciado na última década, são os movimentos feministas e raciais que vêm em uma escalada de afirmação, provocando reações sistemáticas dos conservadores.

Esses dois movimentos indicam ter resistido a parte das mudanças que Castells (2017) sintetiza como características desse novo período, vivenciado na relação Estado e sociedade civil: 1) o início da articulação

dos movimentos, via plataformas digitais, em torno de uma ou mais motivações, por pessoas não reconhecidas pela militância orgânica; 2) a posterior ocupação de espaços públicos; 3) a redução do distanciamento entre os participantes, pela ausência de lideranças ou de um núcleo, um centro orgânico; 4) a definição mais espontânea das prioridades, geralmente plurais; 5) a articulação e a atuação a partir do debate público.

Tendo em vista essas características creio estarmos diante de um outro tipo de movimento popular, o dos movimentos de protesto, cujas especificidades diferem dos mencionados anteriormente (movimentos sociais tradicionais, movimentos de direita e contramovimentos), em especial pela forma de organização, estreitamente vinculada à comunicação *on-line*.

Mesmo diante dessa pluralidade, o que temos vivenciado no último período, em especial em relação aos movimentos sociais tradicionais e, mais recentemente, dos de protesto, como consequência de todo esse processo, é uma grande dificuldade de organização, mobilização, proposição e afirmação. Questões como as reformas trabalhista e previdenciária, o aumento no preço dos combustíveis, a redução e os ataques às políticas sociais e o desrespeito à segmentos como as mulheres, as pessoas negras, LGBTs e indígenas têm encontrado resistências tímidas e pontuais, na maior parte dos casos restritas às redes sociais.

Considerando o papel assumido e a vinculação da *internet* com estas mudanças na configuração e atuação dos movimentos sociais, entendo ser necessário dedicar uma análise acerca do uso destes novos canais de comunicação.

4 Movimentos Sociais na era das Plataformas Digitais: desafios e perspectivas

A participação em redes sociais tornou-se um modo de vida das pessoas atualmente, em especial, daquelas mais jovens, para diferentes propósitos, inclusive, protestar. Unindo revoltas individuais a âmbitos gerais de inquietação social e de potencial de revolta, em determinada sociedade, surgem cada vez mais manifestações com esse perfil.

Para Ribeiro, Borba e Hansen (2016), a popularização da *internet* foi tão significativa quando as mudanças ocorridas na cidadania política, ao revolucionar a forma de comunicação entre as pessoas, retirar o monopólio dos meios de comunicação na produção de notícias e romper barreiras de acesso. Mesmo tendo presente que há um contingente de desconectados e outros que, apesar de conectados, limitam-se a acessar conteúdos pouco informativos, não há como negar que a polarização da *internet* gerou um aumento e diversidade de conteúdos que passaram a circular, fora do crivo do mercado da comunicação e seus editores, com possibilidade de interatividade e comunicação mais próxima entre o remetente e o receptor da informação. O estudo desenvolvido pelos autores teve como problema central

[...] responder se as supostas facilidades proporcionadas pela rede mundial de computadores para a mobilização e engajamento político estariam favorecendo o envolvimento de indivíduos não mobilizados no ativismo presencial. (RIBEIRO; BORBA; HANSEN, 2016, p. 499)

Os principais achados da pesquisa indicam que o ativismo on-line predomina entre as pessoas mais informadas e mais escolarizadas, da mesma forma que ocorre em relação às formas convencionais de atuação política, como protestos e participação em movimentos sociais e partidos políticos. Por um lado, a participação on-line não rompe as barreiras impostas pelas desigualdades sociais, por outro, exige menos habilidade cívica do que a participação off-line.

Ao diminuir os custos de entrada no envolvimento político, a participação on-line pode servir como um importante instrumento de socialização, com possíveis efeitos futuros positivos sobre a propensão do indivíduo participar em outras modalidades. (RIBEIRO; BORBA; HANSEN, 2016, p. 519)

Outro estudo relacionado às manifestações oriundas de movimentos iniciados pela *internet* é o de Castells (2017) que buscou validar a hipótese de que os movimentos sociais em rede podem ser característicos da sociedade em rede, ou seja, da estrutura social deste momento histórico, de predomínio da tecnologia e da informação.

O autor identifica como marco dessas sublevações políticas a Primavera Árabe⁴ na qual a alienação em relação ao Estado, o consenso entre a população participante do protesto e a defesa do movimento pela opinião pública internacional foram digitalmente mediadas.

Os movimentos começaram, em geral, com algumas ações na *internet*, resultantes de fatos impactantes, ocorridos em um momento em que a insatisfação com aspectos, como o cinismo e a arrogância das pessoas que estão no poder financeiro, político ou cultural, a corrupção e o sistema político era grande. Castells (2017) afirma que as revoluções atuais têm cada qual sua data de nascimento e um herói rebelde. Poderíamos ilustrar a fala lembrando o fato ocorrido no Brasil, a partir da página no *Facebook* “Mulheres unidas contra o Bolsonaro” que resultou no movimento *#elenão*, iniciado nas redes sociais e estendido pelas ruas do país.

Trata-se de uma ou algumas manifestações que foram agregando outras pessoas e ideias, inicialmente nas redes sociais da *internet*, que representam espaços de autonomia, que fogem do controle de governos e empresas, as quais, historicamente, monopolizam os canais de comunicação, como alicerces de seu poder. Compartilhando dores, expectativas e esperanças, livremente no espaço público da *internet*, pessoas com opiniões pessoais e filiações partidárias nem sempre próximas começam a desenvolver projetos, formar redes, unirem-se em torno de uma ou mais causas.

Essa constituição de redes de relações funciona, pelo ato da comunicação, como um processo de compartilhar, a partir da troca de informações, sejam elas reais ou não, que permite a produção social de significado. A produção das relações de poder é diretamente afetada pela mudança desse ambiente comunicacional.

Da segurança do ciberespaço, parte dos movimentos opta por ocupar espaços públicos, como forma de serem vistos e reconhecidos nos lugares da vida social, reivindicando, da forma que Castells (2017) nomina como autoconsciência, a qual historicamente caracterizou os movimentos sociais. Os espaços ocupados desempenham importante papel no processo de mudança social e nas práticas dos movimentos, ao criarem comunidade baseada na proximidade, que permite a superação

do medo de enfrentar a dominação e o dominante, superação esta imprescindível para que as pessoas se envolvam em um movimento. A constituição de comunidades livres em ambientes simbólicos permite a construção de um espaço público, político e de deliberação.

Em geral, os movimentos analisados por Castells (2017) optaram por não envolver os partidos políticos, tiveram pouco respaldo da mídia tradicional e, quando o receberam, foi de forma distorcida. Não tinham intenção de estabelecer lideranças nem de atuar com formas tradicionais de organização. O canal de comunicação iniciado pela *internet* é mantido nela, mostrando que é possível superar o bloqueio da mídia tradicional e comunicar os eventos. Este espaço é complementado pelas assembleias locais, primando pelo debate coletivo para a tomada de decisões.

A ideia de não definição de lideranças, percebidas como intermediários, que falariam por alguém, o que não é bem visto no movimento, afeta diretamente a relação entre cidadão e governos, sindicatos e mídia. Trata-se de um processo que visa reinventar a democracia em movimentos sem líderes, conduzidos por assembleias em que cada um representa a si e apenas a si, focando mais na autenticidade do que na instrumentalidade. Essas características se aproximam do segundo grupo dos protestos brasileiros, de 2013, identificado por Alonso (2017).

As pesquisas desenvolvidas por Castells (2017) indicam que a sociedade em geral tende a apoiar esse tipo de movimento, em especial suas causas que são plurais, apesar de ter críticas aos métodos utilizados, principalmente em relação à ocupação do espaço público. Já as reações dos governos vão do confronto violento ao reconhecimento de que as reivindicações procedem e merecem consideração. Ao serem desafiados em seu poder, os Estados reagem segundo suas regras, que tanto podem ser democráticas quando ditatoriais, ou mesmo uma mescla das duas possibilidades aqui apontadas.

Gohn (2013), Castells (2017), como também Ribeiro, Costa e Hansen (2016), indicam que nem sempre os movimentos de protesto têm um programa definido com demandas específicas, ao mesmo tempo em que aparentam ter todas as demandas cabíveis. As ideias

e propostas tendem a ser reveladas pelos conteúdos de seus atores, geralmente formados por *slogans* criativos, frases de efeito, palavras significativas e/ou de ordem e expressões poéticas.

Assim, os resultados podem ser mudanças concretas ou novas ideias, uma mudança cultural que passa a crescer na consciência das pessoas, não necessariamente boa ou má. Castells (2017) afirma que, uma vez iniciados, estes processos de movimentos de protesto em rede não cessam. Seu ritmo se altera, chega a ficar invisível por determinado tempo, mas as raízes seguem se espalhando, se movendo e estabelecendo novas conexões. No caso brasileiro, este tipo de conexão foi percebido em diversos momentos, a exemplo das já mencionadas Jornadas de Junho que foram sofrendo mudanças e se estenderam até 2016, em forma de protestos. Nas eleições de 2018, reapareceram no que Lobo e Moreira (2019) identificaram como características do processo eleitoral: foco nas redes digitais e suas bolhas; disputa de posições extremas entre progressistas e liberais e *fake news*.

Evitar a política tradicional representa, ao mesmo tempo, a força e a fraqueza desse tipo de movimento. Força, pela possibilidade de um autogoverno que supere os perigos representados pela burocratização, pela delegação de poder, pela corrupção e pela profissionalização política. Fraqueza, pelo risco de não conseguir construir estes novos caminhos, perder-se entre as tentativas, ou mesmo tomar rumos que agravem a situação a ser combatida, também pelo risco de que alimente os mencionados contramovimentos. Nas manifestações a atração pela multidão é “[...] um impulso para se perder num momento de fusão com as massas” (MOUFFE, 2015, p. 22).

Apesar da defesa da pluralidade como constitutiva da democracia moderna, Mouffe (2015) deixa claro que é preciso reconhecer que nem todas as lutas e reivindicações presentes na sociedade podem ser caracterizadas como legítimas. Dessa forma, o debate agonístico não deveria admitir demandas que colocam em questão a democracia e suas instituições básicas, nem considerar que hegemonias, como a ocidental, sejam impostas ao restante do mundo, enquanto modelo de direitos humanos, por exemplo. O que marca a fronteira entre o legítimo e o ilegítimo é a decisão política, sempre sujeita à contestação. Na mesma

linha, Castells (2017) aponta para a necessidade de se observar uma distinção fundamental entre o que ele chama de movimentos sociais em rede e reações populistas, de diversas naturezas ideológicas e abstratas, acirradas pelo dilema da legitimidade política, em tempos de crise e mudança no plano global.

Há outro viés, oriundo da influência da *internet*, que alimenta o crescimento desse tipo de reação e passou a ser percebido, inicialmente, nos processos eleitorais, como no caso estadunidense que elegeu Donald Trump em 2016, no das eleições brasileiras de 2018 e no *Brexit*⁵. Estou falando dos algoritmos, tratados por Menezes Neto e Morais (2018) como o manejo de informações (*big data*), lançadas pelas pessoas nas plataformas (principalmente *Facebook*). Empresas de análise e mineração de dados passaram a adquirir essas informações para avaliar a personalidade dos eleitores, aliá-las à publicidade e à comunicação eleitoral e desenvolver estratégias que guiam os votos por meio de algoritmos.

Menezes Neto e Morais (2018, p. 1.144) explicam que “[as] formas de conhecimento que resultam das análises desses algoritmos preditivos são extremamente opacas – embora deixem o indivíduo transparente à análise pelos detentores do poder”. Criam-se realidades fictícias, especulativas, com o objetivo de manipular as pessoas, direcionando-as aos interesses de quem contrata o serviço de manejo da tecnologia. Os autores alertam que: “[...] tomar decisões com base nesses sistemas, sob o falso argumento de que suas conclusões são verdades científicas, possui consequências nefastas para os direitos humanos” (MENEZES NETO; MORAIS, 2018, p. 1.144).

Essas questões, trazidas pelo avanço da tecnologia na pauta dos movimentos sociais, têm provocado uma queda nas formas convencionais de participação e uma ampliação das não convencionais, porém, as últimas não estão substituindo as primeiras. Em um ciclo histórico, movimentos sociais surgem, lutam, debatem, propõem e, em determinado momento, se dissolvem ou se transformam em relação a sua forma de organização e existência. Mudar é parte da sociedade e, também, dos instrumentos de intervenção, o que não significa enfraquecer. Durante este processo, sua produção histórica e social é

avaliada e lembrada pelos feitos sobre seus participantes, enquanto pessoas, ou seja, pela mudança cultural produzida.

Não são as tecnologias as responsáveis pelas manifestações e/ou pelo surgimento de um novo tipo de movimento(s) ou contramovimento(s). Como afirmam Mouffe (2015) e Castells (2017), tais circunstâncias são frutos das contradições e dos conflitos específicos de cada sociedade e período histórico. No entanto, a comunicação sempre foi fundamental para a formação e existência dos movimentos sociais, uma vez que é ela quem garante a conexão entre as pessoas e as condições para que estas desafiem os poderes instituídos. As plataformas digitais, por sua vez, contribuem, para além da instrumentalidade, ao favorecerem a comunicação ágil, horizontal, em larga escala e, em determinados momentos, oferecerem proteção. Diante dessas características, passam a representar o principal local de atuação de parte dos movimentos sociais, sem substituir, na totalidade, a comunicação face a face e a ocupação do espaço público, na ação coletiva.

Sobre a trajetória que temos visto surgir, Canclini (2015) afirma que foi a dissolução dos espaços políticos de negociação quem alimentou o caráter abstrato às lutas políticas dos movimentos sociais tradicionais. As cúpulas burocráticas dos movimentos não conseguiram assumir a densidade sociocultural do cotidiano, quando as indústrias comunicacionais substituíram as interações diretas pela mediatização eletrônica, sem permitir sequer sua combinação com a organização sindical e política. Nesses casos, ficam faltando ações que deem às negociações espaços e formas de interação concreta. “Agora os conflitos sociais e a gestão de suas interações se deslocaram para lugares herméticos, onde atuam forças às quais os cidadãos não podem confrontar” (CANCLINI, 2015, p. 209). O autor complementa afirmando que, atualmente, é raro nos depararmos com discursos intelectuais, confrontos diretos, imprevisíveis e tensões sociais. Age-se como se não houvesse luta, disputa, como se a negociação não fosse necessária, bastando a fotografia, a filmagem, a transmissão e o consumo das imagens. É o que o autor chama de pós-política, onde aprofundar as questões, considerar todos os pontos de vista conhecidos, ouvir a população e esclarecer os fatos são ações que aparentam não mais importar.

O desafio parece ser o de garantir que, no processo de organização e atuação via plataformas digitais, o espaço de relações, de luta, de disputa e de negociação seja conquistado de alguma forma, tendo presente o ensinamento de Gramsci (1987) de que o senso comum possui bom senso e o espírito crítico pode se desenvolver por meio dele.

Espinosa (2008) fala de dois sentimentos do ser humano, os quais precisam ser equilibrados, o medo e a esperança. Atualmente, em muitos países, a maioria da população vive com medo, sem esperança, e um pequeno grupo, econômica e politicamente forte, só vive com esperança, sem medo de que os seus privilégios sejam atacados e destruídos, sem receio de ser confrontado. Esperança sem medo leva à arrogância, medo sem esperança leva à resignação e à servidão. Para o autor, uma missão que se considere democrática deve objetivar construir algum medo para aqueles que não têm nenhum e construir esperanças para aqueles que não têm esperança alguma. Tamanho desafio exige da sociedade como um todo e dos movimentos sociais nela inseridos uma grande capacidade de discernimento e atuação.

5 Considerações Provisórias

Nas últimas quatro décadas, novos atores e novas atrizes passaram a compor o cenário histórico dos movimentos populares, com temas diversos e com variadas formas de organização e de mobilização. Em meio a uma multiplicidade de possíveis categorias de movimentos encontradas ao longo da elaboração deste artigo, considero importante arriscar uma cartografia das principais conexões percebidas com os dados produzidos. Trata-se de uma tentativa de construir aproximações e distanciamentos para encontrar pistas que ajudem na reflexão acerca das pautas e das formas de organização utilizadas pelos movimentos populares que compõem o cenário atual.

A heterogeneidade e a multiplicidade, presentes entre e em cada um deles, impede uma classificação totalizante, no entanto busquei uma aproximação construída a partir daquilo que os reúne, os aproxima, os afasta e os difere. Os fluxos seguidos me sugerem quatro agrupamentos, três deles diferem nas pautas, embora possam ter

forma de organização similar: os movimentos sociais tradicionais ou de esquerda, os movimentos de direita e os contramovimentos. O quarto, constituído pelos movimentos de protesto, difere significativamente na forma de organização e funcionamento.

Em linhas gerais, os movimentos tradicionais ou de esquerda adotam, majoritariamente, a forma de núcleos militantes, coletividades com lideranças definidas e organização vertical, embora a horizontalidade seja a meta de alguns. Definem objetivos e desenvolvem uma atuação política centrada no agonismo, na negociação e no tratamento do outro como adversário. Reúnem-se a partir de bandeiras de luta com demandas gerais e específicas que têm entre os eixos comuns a busca por justiça social, o enfrentamento ao capitalismo, ao machismo e ao racismo, enquanto causas estruturais das más condições econômicas, sociais, ambientais e políticas a que é submetida a sociedade. Defendem o combate à corrupção, políticas públicas universais e de qualidade, direitos sociais efetivos, em prol da igualdade com respeito à diversidade, um Estado atuante frente ao mercado, entre outras pautas que seguem nessa direção.

Já os movimentos chamados de direita podem ter uma forma de organização muito similar aos tradicionais ou de esquerda, no entanto levantam bandeiras liberais conservadoras, as quais pouco priorizam o social. Confiam no capitalismo como modelo de desenvolvimento e nas políticas neoliberais para sua efetivação, políticas essas que vão do Estado enxuto e eficiente à defesa da meritocracia e de valores conservadores como a pátria, a família, a religião e a propriedade privada. Acreditam no desenvolvimento econômico como motor da história. Apesar das divergências no conteúdo entre esse e o primeiro grupo de movimentos, ambos atendem ao critério do agonismo, no qual a disputa com o adversário se dá no campo das ideias. O mesmo não ocorre em relação ao terceiro grupo.

Os contramovimentos tendem a ter formas de organização variadas, no entanto lançam mão da disputa pela via do antagonismo, a qual trata quem discorda de suas ideias como inimigo a ser abatido, combatido. Assim como os de direita, priorizam as pautas conservadoras, mas não reconhecem a democracia e entendem que a justiça social deve

ser restrita a determinados grupos. Pregam ideias machistas, racistas, homofóbicas, misóginas, xenofóbicas, rechaçam as instituições públicas, a cultura, a educação, os direitos humanos e, quando convém, os partidos políticos, a política e a mídia. Esse tipo de postura e de posição coloca os grupos em questão em linhas e em conexões que se distanciam do que acredito que poderia ser considerado movimento social.

Transversalizando esses três movimentos estão os de protesto. Suas pautas podem se aproximar de qualquer um dos outros, ou mesmo mesclá-los. Colocá-los em uma quarta conexão foi uma opção, considerando características como as elencadas no decorrer do texto, em especial a pluralidade de causas, o caráter episódico, a ausência de projetos, de compromissos de longo prazo e de uma organização que possa viabilizar a ação política. No entanto, o papel que esse perfil de movimento tem desempenhado na última década o coloca no cenário.

Se estamos diante dessa diversidade de formas de organização da sociedade civil, o que aconteceu com a capacidade de mobilizar, propor e afirmar, tão cara ao processo democrático participativo? Porque, mesmo diante de um cenário de retirada de direitos, de empobrecimento, de desrespeito a determinados segmentos da população, de redução das políticas sociais e outros retrocessos, a reação tem sido tão difícil?

Uma das pistas pode estar na correlação de forças entre esses diversos movimentos populares. A bibliografia analisada sugere uma retração na capacidade de mobilizar, de propor e de afirmar dos movimentos sociais tradicionais ou de esquerda, como consequência de fatores diversos. Protestar passou a ser a principal maneira de mobilizar, mas deixou uma lacuna nas necessidades de propor e de afirmar. Essa retração e essa lacuna parecem ter contribuído para o avanço do campo liberal conservador que vem aprofundando a injustiça social.

Considerando esse arranjo atual das relações de poder, os movimentos populares, em especial os tradicionais ou de esquerda, aliados aos de protesto que dialogam com as mesmas causas, têm diante de si o desafio de construir a resistência, uma vez que as mudanças sociais prescindem da ação política da sociedade civil.

Ousando pensar em possibilidades, creio que essa construção poderia iniciar por uma reflexão coletiva acerca da realidade que

estamos vivenciando e de que discurso mobilizador conseguiria ser mais forte do que o que ocupa a posição de poder atualmente, ancorado em bases fundadoras da sociedade que se revelaram ainda ativas, a exemplo do conservadorismo liberal, da meritocracia, do agronegócio, do desrespeito às minorias, do ódio ao diferente, do descrédito às instituições públicas e à mídia, entre outras questões que abalam a justiça social. Identificar as contradições dessas bases fundadoras e construir um novo pode significar propor e afirmar a elaboração de referências comuns com as quais as pessoas possam se identificar, sem necessariamente terem que abandonar as suas, mas sim resignificá-las diante do novo que viria para somar.

Elaborado esse discurso seria preciso recuperar a capacidade de dialogar e de compartilhar com as bases para desconstruir o discurso dominante, mobilizar, propor e afirmar, rumo à construção de uma outra realidade. Comunicando-se, seja presencialmente, seja nas redes sociais, as pessoas tendem a superar o medo, diante de uma motivação poderosa, de uma força mobilizadora e, mais ainda, da fé no grupo e da esperança que ele lhe permite ter.

Em suma, para criar redes de contrapoder que consigam dialogar e quiçá se sobreporem àquelas que estão no poder será necessário reprogramar as bases sociais, a organização e a atuação políticas para disputar novas ideias e formas de atuação. Trata-se de um desafio complexo, mas imprescindível.

Notas

- ¹ Conhecido como Jornadas de Junho, trata-se de um ciclo de protestos que, no início, tinha como principal objeto de reivindicação o transporte público, centralidade que no decorrer do tempo sofreu alterações com a entrada de novas pautas, a exemplo dos protestos contra os gastos com as obras para realização da Copa do Mundo de Futebol em 2014, da vinculação ao PT com a corrupção e culminando com o “Fora Dilma”, que alimentou o processo de *impeachment*.
- ² Luiz Inácio Lula da Silva (Lula), do Partido dos Trabalhadores, governou o Brasil por dois períodos (2003 a 2006 e 2007 a 2010) e Dilma Rousseff, também do PT, foi eleita para outros dois mandatos (2011 a 2014 e 2015 a 2018), sendo o segundo interrompido em 2016, por um processo de *impeachment*.
- ³ O autor vem acompanhando a expansão de novas formas de movimentos sociais, iniciadas na Tunísia e na Islândia e disseminadas pelo mundo, a exemplo de países como a Espanha, Grécia, Portugal, Itália e Grã-Bretanha, do Parque Gezi (em

Istambul), da ocupação da Praça Maidan (em Kiev), a Revolução dos Guarda-Chuvas (em Hong Kong) e a mobilização dos mexicanos contra os assassinatos cometidos pelo Narco-Estado. Analisou também as manifestações brasileiras de 2013 e 2014.

- ⁴ Nome dado à onda de protestos da população do Egito, da Tunísia, da Líbia, da Síria, do Iêmem e de Barein contra os governos, em 2011. A raiz dos protestos foi o agravamento da situação dos países, provocado pela crise econômica, falta de democracia, elevadas taxas de desemprego e alto custo dos alimentos.
- ⁵ Como ficou denominado o referendo realizado no Reino Unido para decidir a permanência ou a saída da União Europeia.

Referências

ALONSO, Ângela. A Política das Ruas. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, p. 49-58, junho de 2017.

AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil e Estado no Brasil: da autonomia à interdependência política. Campinas, **Opinião Pública**, [S.l.], v. 18, n. 2, p. 383-398, novembro, 2012.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

CANCLINI, Néstor G. **Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Tradução: Maurício Santana Dias. 8. ed, 2. reimpr., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

CARLOS, Eugênia; ORTELLADO, Pablo. O que são Movimentos Sociais. E como está o debate sobre o uso do conceito. Entrevista a Paulo Flores, **Expresso, Nexo**, [on-line], 12 de jan. 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/01/12/O-que-s%C3%A3o-%E2%80%98movimentos-sociais%E2%80%99.-E-come-est%C3%A1-o-debate-sobre-o-uso-do-conceito>. Acesso: 13 nov. 2018.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. 2003. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>. Acesso em: 20 set. 2018.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. RJ: Graal, 1979. p. 1-14.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FREIRE, Paulo. A constituição de uma nova cultura política. *In*: VILLAS-BOAS, R.; TELLES, V. S. **Poder local, participação popular, construção da cidadania**. São Paulo: Instituto Cajamar; Instituto Pólis; FASE; IBASE, 1995. p. 69-76.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOHN, Maria da Glória. **Sociedade Civil no Brasil: movimentos sociais e ONGs. Meta: Avaliação**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 14, p. 238-253, maio-ago. 2013.

GOLDMAN, Marcio. Dossiê Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 8-22, 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Cartas do Cárcere**. 3. ed. Tradução de Noênio Spínola. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 12. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. [S.l.]: Lamparina, 2015.

IASI, Mauro L. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as Democracias Morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LOBO, Edilene e MOREIRA, Pedro H. C. E. Fake news e autenticidade das eleições brasileiras. *In*: OLIVEIRA, Armando A. *et al.* (Coord.). **Teoria da democracia e da filosofia do Estado e direito constitucional**. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019. p. 285-300.

MENEZES NETO, Elias J. de; MORAIS, José. L. B. de. Análises computacionais preditivas como um novo biopoder: modificações do tempo na sociedade dos sensores. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Eletrônica, v. 24, n. 3, set-dez. 2018. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/13769/7808>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes Ltda., 2015.

RIBEIRO, Ednaldo A.; BORBA, Julian, HANSEN, Jaqueline R. Participação on-line e off-line no Brasil: relações e condicionantes. **Revista do Serviço Público**, Brasília, v. 67, n. 4, p. 497-523, out.-dez. 2016.

ROCHA, Sandra D. da. Sobre dissensos, limites e possibilidades do conceito de sociedade civil. *In*: II SEMINÁRIO NACIONAL MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO E DEMOCRACIA. UFSC, Florianópolis, 2007. **Anais** [...], Florianópolis, 2007.

Recebido em 28/06/2019

Aceito em 1º/04/2020

Claudia Regina Bonalume

Doutoranda em Estudos do Lazer pela UFMG, mestre em Educação Física pela UnB, licenciada em Educação Física pela Universidade de Caxias do Sul (UCS), membro do Oricolé – Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional no Lazer da UFMG. Professora aposentada da Prefeitura de Caxias do Sul. Atuou, cedida ao Governo Federal, de 2006 a 2016, nos Ministérios do Esporte e do Desenvolvimento Agrário e nas Secretarias Geral e de Direitos Humanos da Presidência da República.

Endereço profissional: EEEFTO – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Av. Pres. Antônio Carlos, n. 6.627, Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG. CEP: 31.270-901.

E-mail: cbonalum@hotmail.com

Fantasma Holandeses e o Mistério da História: ritual e interpretações de colonizados e colonizadores sobre a rebelião de escravos de Berbice de 1763^{*}

Dutchman Ghosts and the History Mystery: ritual, colonizer, and colonized interpretations of the 1763 Berbice slave rebellion

Brackette F. Williams¹

Tradução: Marcelo Moura Mello²

Victor Miguel Castillo de Macedo³

¹University of Arizona, Tucson, AZ, EUA

²Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

³Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

* Este artigo foi publicado originalmente no *Journal of Historical Sociology*, v. 3, n. 2, p. 133-165, 1990. N.T. Os tradutores, Marcelo Moura Mello e Victor Miguel Castillo de Macedo, agradecem aos editores do periódico pela permissão para a publicação desta tradução e, em especial, a Brackette Williams, por seu estímulo e disposição em pensar conjuntamente certas escolhas de tradução.

Resumo

Em ordens coloniais, os subordinados mais empobrecidos e com menos poder tiveram poucas oportunidades de armazenar suas imagens do passado em formas tradicionalmente utilizadas por historiadores. Neste ensaio, eu exploro as interpretações históricas da rebelião de escravos de Berbice de 1763 presentes em três rituais, cuja maioria dos participantes são residentes empobrecidos de comunidades rurais guianenses. Eu contrasto os temas endereçados nessas imagens com aqueles endereçados por relatos da rebelião presentes em abordagens coloniais e pós-coloniais de colonizadores e de colonizados. O foco de minha descrição e de minha análise é a relação entre abordagens históricas e as identidades sociais de seus produtores.

Palavras-chave: Colonizado-Colonizador. Guiana. Fantasmas Holandeses. Rebelião de Berbice de 1763.

Abstract

In colonial orders the most impoverished and least powerful subordinates had few opportunities to store their images of the past informs traditionally used by historians. In this essay I explore historical interpretations of the 1763 Berbice slave rebellion presented in three rituals, the majority of whose participants are impoverished residents of rural Guyanese communities. I contrast the issues addressed in these images with those addressed in accounts of the rebellion presented in colonial and post-colonial accounts written by the colonizers and the colonized. The focus of my description and analysis is the relation between historical accounts and the social identities of those who produce them.

Keywords: Colonized-Colonizer. Guyana. Dutchman Ghosts. 1763 Berbice Rebellion.

I Introdução

Nas ordens coloniais os subordinados mais empobrecidos e menos poderosos tiveram poucas oportunidades de armazenar suas imagens do passado em formas tradicionalmente utilizadas por historiadores. Nessas situações, rituais tornaram-se um meio importante pelo qual se criaram e se mantiveram tais imagens. Como tais, são fontes valiosas de informação para o incremento de etno-histórias, histórias femininas e outros relatos gerados por vários segmentos de estratos sociais subordinados. Neste ensaio, eu exploro as visões da rebelião de escravos de Berbice de 1763 presentes em três rituais, cujos participantes são em sua maioria residentes empobrecidos de comunidades rurais guianenses. Nesses rituais, as várias ações, o caráter e as motivações de fantasmas holandeses, uma categoria de espíritos que os participantes de rituais acreditam ser o produto da rebelião, nos oferecem imagens sobre o impacto que os guianenses presumem que a rebelião teve nas relações entre holandeses e britânicos como categorias concorrentes do estrato dominante da ordem colonial vigente entre os séculos XVII e XIX.

Eu contraste as questões endereçadas nessas imagens com aquelas tratadas em narrativas da rebelião presentes em relatos coloniais e pós-coloniais escritos por colonizadores e por colonizados¹. Meu foco não é na rebelião, nos relatos de fantasmas holandeses ou nos de colonizadores/colonizados *per se*. Em vez disso, o foco de minha descrição e análise é a relação entre relatos históricos e as identidades sociais de seus produtores. É um enfoque nos mistérios analíticos em torno das diferenças de conteúdo e de construção de relatos históricos da rebelião e do significado interpretativo dado aos eventos e participantes nos

diferentes tipos de narrativas. Os mistérios aos quais me refiro são: 1) por que, se os fantasmas não estão de fato escrevendo as histórias que contam por meio dos guianenses contemporâneos que possuem, os temas e as preocupações da visão da história dos fantasmas, produzida por classes baixas guianenses, parecem não refletir as identidades desses produtores não espirituais; 2) por que, apesar do número maior de africanos ter morrido durante a revolta, não há espíritos de africanos produzidos pela rebelião que poderiam contar a sua visão da história ou interpretar seus eventos em relação às suas identidades sociais contemporâneas, como no caso tanto dos relatos dos colonizadores quanto dos colonizados sobre a rebelião e seus significados; 3) por que, dado o envolvimento de europeus não-britânicos no desenvolvimento histórico das relações de poder em Berbice, os fantasmas holandeses, como ‘donos supremos da terra’, enfatizam, não obstante, somente os britânicos; e, finalmente, 4) como podem ser comparados os relatos históricos reunidos dos comentários e das ações dos fantasmas holandeses, como participantes e não participantes de diferentes rituais focados em espíritos, com relatos históricos armazenados em fontes mais tradicionais, como histórias, biografias, discursos políticos, etc.

Embora muito se saiba sobre o desenvolvimento social, econômico e político da colônia Guiana Inglesa desde o início de 1800, muito pouco se sabe sobre o período formativo (o início dos seiscentos até o final dos setecentos) da colônia de Berbice. Na medida em que as relações sociais e políticas que caracterizaram essa era são o foco dos relatos dos fantasmas holandeses sobre os fatores que acarretaram a rebelião escrava de 1763 e sobre as consequências de seu desfecho, é necessário começar com uma descrição sumária das relações sociais desse período.

2 Berbice: o período pré-revolução²

Em janeiro de 1648, o Tratado de Münster reconheceu a colônia de Berbice, que, eventualmente, se tornou parte da colônia da Guiana Inglesa em 1831, como uma possessão holandesa. Naquela época, Abraham van Pere e seu parceiro, Abraham van Rhee, serviam como

chefes conjuntos da West India Company, que assumiu o controle, em 1621, de dois assentamentos holandeses estabelecidos, de acordo com algumas fontes, prematuramente em 1580. Com o consentimento da Companhia, em 1626 os parceiros fundaram e operaram um posto comercial na área. Navegadores e negociantes, servindo como comandantes, geriram o posto e revezaram-se em intervalos frequentes. Sem ser afetado por um ataque britânico em 1666 durante a guerra Anglo-Holandesa, que resultou na captura de outros assentamentos holandeses em Essequibo e no Pomeroun, o assentamento que se desenvolveu em torno do posto comercial de Berbice prosperou, e foi o Comandante de Berbice que, com auxílio francês, atacou os conquistadores britânicos para restabelecer o controle holandês de Essequibo.

Quando a West India Company, e com ela as concessões a van Pere e van Rhee, prescreveu em 1674, van Pere solicitou sua renovação à reconstituída West India Company. Sob o novo estatuto e sob o novo acordo concedido pelos Estados-Gerais em 20 de setembro de 1674, e por um comitê de dez pessoas, assinado em 14 de setembro de 1678, entre 1678 e 1700 a colônia de Berbice deveria ser propriedade de van Pere e de seus herdeiros e sucessores. Esse acordo foi posteriormente modificado a pedido da viúva de Abraham van Rhee sob o argumento de que o acordo inicial não levava em conta os direitos do falecido van Rhee. Com essa modificação, benfeitores controlaram conjuntamente a colônia novamente. Cornelius Demetris, o secundo marido da senhora van Rhee, representou o pedido de van Rhee. O modo de gestão permaneceu o mesmo, acompanhado por frequentes mudanças de comando entre 1678 e 1683, sob os quais não há registros até 1712.

O estatuto de 1678 e o acordo feito pelos benfeitores tornou-os responsáveis por todas as facetas de preservação da colônia, de seu desenvolvimento e de seu ordenamento civil. Além de manter a ordem pela criação de um sistema policial e jurídico, os comandantes deviam estabelecer contratos e alianças com os nativos do território, e garantir que a religião cristã reformada fosse ensinada e professada pelos habitantes. Era responsabilidade da Companhia fornecer escravos africanos aos benfeitores.

Até 1689, quando a colônia foi atacada pelo corsário francês Jean Du Casse, a ordem foi mantida e o assentamento escapou aos assolamentos ocorridos em Essequiibo e no Pomeroun. Embora Berbice tenha sido prejudicada financeiramente pelo ataque de Du Casse, os 20.000 florins inicialmente solicitados pelos agentes privados para resgatar a colônia foram reduzidos a 6.000 florins e diversos barris de açúcar, pois o Governador da Guiana Holandesa (Suriname) capturou como reféns 184 homens resgatados de um dos barcos encalhados de Du Casse, que bateu em retirada de um ataque anterior, e malsucedido, a Paramaribo. Em 1712 e 1713, agentes privados franceses atacaram novamente Berbice. Dessa vez, o corsário Barão de Mounans reivindicou ao Conselho de Governo da Colônia a quantia de 10.000 florins pelo resgate de mercadorias e plantations de plantadores privados (conhecidos como tal porque os dois benfeitores não eram donos de suas próprias plantations), além de 300.000 florins pelo resgate de propriedades pertencentes a seis benfeitores de plantations. Dos 300.000 florins, 118.024 foram pagos com açúcar, escravos e outras mercadorias locais. O saldo restante foi pago por uma nota promissória emitida pela casa de van Pere para o Barão.

Sem autorização formal para assim proceder, em vez de aceitar a nota promissória, os senhores de terras, não obstante, cederam a colônia aos corsários. Em um esforço para maximizar essa nota promissória, o embaixador francês em Haia tratou do assunto com os Estados-Gerais³. Os Estados Gerais, declarando o assunto como uma mera transação financeira entre mercadores, recusou-se a resolver o problema. Como resultado, Joseph Maillet, um dos cinco mercadores franceses que financiou o Barão para o ataque, viajou para Amsterdã com o objetivo ou de vender a nota promissória ou a colônia. Ele entrou em negociações com Nicolaas van Hoorn e Pieter Schuurman. Com o apoio secreto de Cornelius van Pere, um herdeiro dos direitos de van Pere em Berbice, van Hoorn e Schuurman conseguiram obter o apoio da West India Company, que concordou em fornecer-lhes escravos para o desenvolvimento da colônia. Em setembro de 1714, eles garantiram a sanção dos Estados Gerais para esse acordo, depois de pagarem a Maillet 180.000 florins pela nota promissória, que originalmente custava 181.706 florins.

Em outubro daquele ano, em nome dos cinco mercadores que apoiaram o Barão, Maillet executou um ato de cessão para transferir a colônia a Nicolaas van Hoorn, Pieter Schuurman, e seus associados. Essa transferência da colônia dos agentes privados franceses para um novo conjunto de benfeitores holandeses foi completada quando os herdeiros restantes de van Pere e van Rhee cederam seus direitos por meio de um ato de abandono, assinado em novembro de 1714.

O final do controle de van Pere marcou uma mudança no padrão de gestão. Entre 1714 e 1720, van Hoorn e seus associados interromperam a troca frequente de Comandantes que caracterizou o estilo de gestão de van Pere e van Rhee. Buscando uma forma de organização mais favorável para levantar o capital necessário para o desenvolvimento de novas plantations, van Hoorn e associados decidiram formar uma empresa de capital coletivo. Um conselho de sete diretores administrava os negócios da empresa. Cinco deles eram eleitos pela maioria dos votos de acionistas que possuíssem mais de dez cotas acionárias. Nicolaas von Hoorn e Pieter Schuurman detinham os dois cargos restantes.

Os diretores mantinham seu cargo ou pelo resto da vida ou até que tivessem menos de dez cotas acionárias, não comparecessem às reuniões por um ano, ou deixassem a colônia. Eles nomeavam o Comandante que, não mais escolhido entre os capitães e mercadores, serviu-lhes como advogado na colônia. Ao final de 1720, com todos os diretores eleitos e 921 das 1200 cotas acionárias ofertadas ao público vendidas, os diretores informaram ao Comandante de Berbice que a Associação de Berbice – nome dado à empresa de capital misto – era agora dona da colônia. Eles também lhe informaram que ele iria aumentar o número de plantations de oito (seis de açúcar e duas de cacau), já operadas por van Hoorn e associados, para até dezoito, com o objetivo de que essas novas plantations produzissem café, algodão e índigo. Um novo estatuto aprovado em 1732 alterou mais ainda o padrão de gestão e de autoridade civil. A administração executiva e a justiça criminal iriam ser geridas pelo Governador e pelo Conselho de Governo. A autoridade civil estava nas mãos do Conselho de Justiça, que era composto pelo Governador, como presidente, e outros seis conselheiros escolhidos pelo Governador e pelo Conselho de Governo. Embora o governador

controlasse os assuntos militares e civis, os diretores, obrigados pelos artigos do estatuto, nomearam-no e ele não poderia conduzir qualquer ação sem que eles a ordenassem.

Sob essa administração, com a sede do governo localizada no Forte Nassau, a colônia cresceu, assim como o número de plantations privadas e em sociedade, e novos escritórios foram agregados à estrutura administrativa. Em 1735 havia doze plantations em sociedade e cento e treze plantations privadas⁴. Tanto nas plantations privadas quanto nas em sociedade, a gestão diária dos empregados e do trabalho estava nas mãos de um gerente de fazenda. Entretanto, nas plantations em sociedade os gerentes dos plantadores não eram os donos das propriedades; eles eram indicados pelo Governador e pelos diretores. Enquanto os gerentes dos plantadores eram responsáveis pela operação diária, um superintendente geral foi também nomeado para supervisionar as operações de todas as plantações em sociedade. O ocupante desse cargo detinha o segundo cargo mais poderoso no Conselho do Governo e, em geral, era o segundo em importância, atrás apenas do governador. Em conjunto com gerentes dos plantadores da Associação, plantadores privados compartilharam a estrutura de poder por meio da seleção para atuarem como oficiais do Burgo ou da Cidade no comando das milícias. Em 1755, uma autoridade religiosa e um maestro/diretor de escola foram nomeados. Nesse mesmo ano o Governador foi liberado do dever de atuar como fiscal, quando essa responsabilidade foi agregada àquelas do novo secretariado designado naquele ano. Para apoiar esses serviços administrativos, impostos tornaram-se mais numerosos e diversificados. Em 1758, o novo Governador adicionou diversos novos impostos e taxas de licenças à usual tributação fiscal, à tributação eclesiástica e a outras tributações, como o imposto sobre a bandeira e a tributação com base na taxa de tonelagem,

Em resumo, e como iremos ver, contrariamente à visão da história do fantasma holandês, às vésperas da rebelião escrava de 1763 a colônia de Berbice não era nem uma possessão holandesa além-mar estável, nem uma rica sociedade de plantation firmemente controlada por administradores e fazendeiros holandeses. Apesar disso, havia cargos de poder e de autoridade contidos na estrutura administrativa

da colônia, e a riqueza, como tal, era gerada e ligada a essa estrutura administrativa. É essa estrutura e suas oportunidades que os fantasmas holandeses reclamam ter perdido para os britânicos, como resultado das consequências econômicas de longo prazo da rebelião de 1763. Embora muitos dos fantasmas holandeses resultaram diretamente dos eventos imediatos da rebelião de 1763, outros resultaram dessas consequências econômicas de longo prazo (i.e., o custo e os danos associados às frequentes capitulações, seja aos franceses seja aos ingleses). Sua existência correlaciona-se não com a rebelião em si, mas com os ‘falsos resgates’ que os fantasmas ou os guianenses criadores dos relatos sobre fantasmas proclamam terem sido encenados pelos britânicos em relação às ações de corsários não-britânicos.

Em seus relatos sobre a história de Berbice, os verdadeiros eventos da rebelião não são um foco, nem são centrais para como esses fantasmas justificam sua permanência na Guiana e a maneira como interagem com guianenses de hoje em dia. Suas histórias contrastam o poder e a posição social que tinham em Berbice antes da rebelião ao seu derradeiro ‘lugar’ social, político e econômico no mundo social que se seguiu. É essa comparação que se torna sua razão de ser. Ela explica por que, embora eles sejam vingativos, eles não buscam vingança contra os descendentes dos rebeldes africanos que mataram alguns deles durante a rebelião. Assim, embora a rebelião figure proeminentemente em seus relatos, seu significado não é nos eventos ou em seus participantes, mas em vez disso em sua representação como o golpe derradeiro no controle holandês sobre seu mundo social. Logo, ao nos voltamos agora para um resumo dos eventos da rebelião, nós devemos ter em mente que os fantasmas buscam vingar-se de guianenses contemporâneos como aqueles que, no final das contas, herdaram o poder e a propriedade que os fantasmas perderam durante os anos nos quais o poder mudou de mãos continuamente entre os holandeses e os franceses, e entre os holandeses e os britânicos, em vez de em termos de suas identidades como descendentes dos escravos rebelados.

3 “Foi um tempo terrível e sangrento, muito sangrento...”

De acordo com fontes históricas tradicionais, em 1763 a colônia de Berbice tinha uma população não-indígena de aproximadamente 4.000 escravos africanos e cerca de 350 europeus, principalmente de origem holandesa, 240 escravos indígenas, e um número não conhecido de ameríndios livres. Em 23 de fevereiro daquele ano, um bando de 100 escravos africanos, liderados por um escravo doméstico chamado Cuffy, pegou em armas contra seus senhores holandeses. Dentro de algumas semanas, seu contingente aumentou para cerca de 1000 escravos. Eles rapidamente ganharam controle territorial de Berbice, enquanto o Governador van Hogenheim, comandante das forças holandesas, foi instado a abandonar, sucessivamente, os dois fortes da região. Ele se refugiou em Dageraad, uma plantation de uma empresa na qual se diz que os escravos permaneceram leais a seus senhores.

Em Dageraad, van Hogenheim, conjuntamente com um punhado de soldados e um pequeno contingente de civis, aguardou por reforços. O primeiro deles chegou da Guiana Holandesa⁵ cerca de duas semanas após o início das batalhas. Em 07 de abril de 1763, com sua ajuda e com a artilharia da bergantim “Betsy”, na qual eles chegaram, ele conseguiu repelir o primeiro grande ataque lançado pelos africanos a Dageraad. Em 03 de maio, van Hogenheim recebeu reforços adicionais de Santo Eustáquio e com isso conseguiu impedir uma segunda ofensiva dos africanos, promovida em 13 de maio.

Em seguida ao segundo ataque, van Hogenheim foi deixado com um contingente civil desmoralizado, soldados amotinados e seu novo reforço dizimado por doenças. Sob essas condições, um novo ataque africano provavelmente iria significar a vitória desses combatentes. Não ocorreu um segundo ataque; ao invés disso, da segunda metade de maio de 1763 até janeiro de 1764, Cuffy tentou negociar um tratado de paz com os holandeses. Em comunicações escritas para van Hogenheim, Cuffy inicialmente informou-lhe que as hostilidades cessariam somente se ele e todos os outros europeus deixassem a colônia. Posteriormente, ele modificou essa demanda, propondo um tratado no qual: 1) a escravidão seria abolida em Berbice; 2) todos os senhores acusados de extrema crueldade seriam expulsos da colônia; e 3) o território seria

dividido, permitindo-se aos africanos livres ocupar as regiões a montante do rio Berbice, enquanto os europeus ocupariam e controlariam os cursos inferiores do rio Berbice.

Embora nenhum tratado tenha sido concluído, van Hogenheim continuou a responder às comunicações de Cuffy, discutindo os méritos de sua proposta. Enquanto estava envolvido nessa negociação, van Hogenheim continuou a requisitar, e eventualmente recebeu, reforços suficientes para conduzir uma ofensiva contra os combatentes africanos. Em janeiro de 1764, ele conduziu sua ofensiva. Assistido por um contingente de combatentes caribes e por dois navios de guerra, fornecido em junho pelo comandante dos Estados Gerais Lauren Storms van Gravesande, ele foi capaz de derrotar a força africana.

Ao cabo, dos líderes africanos (Cuffy e seu tenente Akkara; Atta, líder do segundo grupo; e Acabre, líder do terceiro), somente Atta e Akkara ainda estavam vivos para se render. Em uma disputa pela liderança, Atta matou Cuffy e então foi forçado, ele próprio, a se render quando Akkara auxiliou os holandeses a planejar sua captura. Accabre, a essa altura demasiadamente superado numericamente, lutou até que ele e seu pequeno bando de homens foram capturados. Em março, as autoridades prenderam 2.000 africanos. Seus julgamentos iniciaram-se em fevereiro e estenderam-se até abril. Dos 100 julgados, 47 condenados por crimes menores foram perdoados. Os outros 53 condenados por ofensas graves foram sentenciados à morte. Jagan⁶ (1972, p. 30-31) oferece uma descrição tipicamente colonizada sobre esses julgamentos:

Os prisioneiros capturados pelos holandeses foram tratados com crueldade. Um julgamento intempestivo (um falso julgamento seria uma descrição melhor) foi realizado em 16 de março de 1674. Aos escravos não foi permitido oferecer provas na corte de justiça; um réu não podia oferecer provas seja a seu favor, seja a favor de outros. O julgamento foi concluído na mesma data e 53 dos réus foram condenados à morte. No dia seguinte, 15 deles foram queimados até a morte em um fogo brando e 16 foram desmembrados em instrumentos de tortura. As 22 pessoas restantes foram enforcadas. Um julgamento similar ocorreu em 27 de abril de 1764,

quando 34 pessoas foram condenadas à morte. Dezesete delas foram enforcadas, 9 foram queimadas e 8 foram desmembrados em instrumentos de tortura.

Embora escolhidos por suas execuções especialmente horripilantes, como todos os outros subsequentemente condenados por ofensas graves, Atta e Accabre foram executados ante uma plateia de prisioneiros africanos, africanos que não tomaram parte ativa no combate, e ante europeus. Adicionalmente a essas execuções oficiais, africanos também perderam suas vidas por atos de vingança violentos que se seguiram à guerra. No total, mais do que 1.500 escravos (37.5% da população escrava) perderam suas vidas, enquanto 170 europeus, entre o número estimado de 350 (48.5%), foram perdidos pela colônia⁷. Nem todos os europeus morreram como consequência direta da guerra; alguns simplesmente fugiram da colônia.

De acordo com todas as descrições, a ‘insurreição’ foi custosa para os europeus que permaneceram em Berbice. Durante os onze meses de batalha, a colônia não exportou nenhum produto. A assistência que eles receberam de fontes exteriores legaram-lhes pesados passivos. As expedições enviadas da Guiana Holandesa e de Santo Eustáquio, e as embarcações e as tropas fornecidas pelos Estados-Gerais, vieram com preços estipulados. A Associação de Berbice coletou 160 florins por cota dos acionistas para pagar parte desse débito. Embora essa arrecadação tenha sido insuficiente para atender os passivos contraídos, os plantadores privados recusaram-se a arcar com qualquer parte das despesas. Os diretores foram forçados a voltar-se aos Estados Gerais em busca de ajuda, pois esses plantadores ameaçaram deixar a colônia caso fossem cobrados por despesas contraídas como resultado da insurreição. Os Estados Gerais forneceram um financiamento de 12.000 florins e a promessa de fundos anuais para apoiar as tropas pelos próximos 12 meses. Outro auxílio veio na forma de empréstimos de 50.000 florins dos estados da Holanda e de West Vriesland, pelo que a Associação foi paga anualmente com juros de 2.5%. Ademais, a Associação estava para receber fundos do empréstimo em instalações, condicionados à apresentação de relatórios de seus negócios e à renúncia de qualquer pagamento de dividendos até que se repagasse todo o débito. Nem essas

formas externas de assistência nem os impostos principais cobrados pela Associação mostraram-se suficientes para cumprir o pagamento principal e os juros. Em vez disso, em 1772 esforços para atender esses débitos simplesmente escalaram os conflitos entre a Associação e os plantadores privados, que formaram uma nova organização, The Planter's Society, para aliviar-se das novas formas de taxaço. Em 1774, após várias etapas de petições, os Estados Gerais decidiram a favor dos diretores. Os Estados Gerais permitiram-lhes dobrar as taxas existentes por três anos e incluir uma taxa adicional de 125 florins a aqueles que já haviam sido cobrados de cada plantation (até o limite máximo de 12.000 florins de taxaço total), condicionado à Associação equipar e manter uma força de 200 soldados (CLEMENTI, 1931, p. 76-77).

Berbice ainda estava em um período de recuperação quando, em 1781, agentes privados britânicos atacaram e capturaram Demerara e Essequibo, também conhecidos como Dois Rios. Berbice não estava em posição de fazer frente a um ataque. Muitos dias após a rendição dos Dois Rios [Demerara e Essequibo], Berbice seguiu o exemplo, aceitando termos similares de capitulação. Entre 1781 e 1784, embora sua estrutura constitucional permanecesse largamente inalterada, Berbice, conjuntamente com os Dois Rios, foi governada alternativamente pelos britânicos e pelos franceses. Em 1784 os franceses devolveram o controle do território aos holandeses e seu governo mais uma vez ficou nas mãos da Associação de Berbice, que novamente foi forçada a solicitar apoio financeiro dos Estados Gerais. Até 1795, quando a república da Batávia foi estabelecida, nada mudou muito. Naquele momento, o controle governamental da colônia passou da Associação de Berbice para o Conselho Colonial da República. Essa mudança resultou na perda do status especial da Associação de Berbice para os plantadores privados. Contudo, a Associação reteve a maior parte de seu poder administrativo, pois o estatuto de 1732 permaneceu vigente e seus oficiais retiveram seus cargos na estrutura administrativa. E, com a assistência da Associação, que em 1785 apropriou-se de terras que foram consideradas como ilegalmente tomadas durante as ocupações francesa e britânica, os holandeses retiveram sua posição como o elemento numérico predominante da população de plantadores.

Ainda assim, apesar do firme domínio dos controles administrativos e constitucionais, nem os plantadores holandeses e nem a colônia em geral experienciaram muito progresso econômico. A colônia foi forçada novamente a se render aos britânicos em 1796. Os britânicos permitiram ao Governador, van Batenberg, continuar a administrar a colônia, e os artigos de capitulação protegeram os direitos da propriedade privada. Em acordo com esses artigos, ao tratar a Associação de Berbice como nada mais que uma companhia privada, o governo foi capaz de proteger suas propriedades. Entre 1796 e 1802, quando o controle da colônia foi novamente repassado aos holandeses, sua prosperidade cresceu, uma vez que a população escrava dobrou.

As propriedades da Associação de Berbice, competindo com o aumento de plantadores de Barbados, entretanto, não contabilizaram muito, ou não experimentaram muito dos benefícios positivos dessa prosperidade. Em 1803 a Colônia novamente se rendeu aos britânicos. Menos de dez anos após, a Associação tinha apenas quatro plantações e 791 escravos. Seis anos depois, a Associação vendeu essas quatro plantations e os 683 escravos restantes a três mercadores britânicos, e em 1848 não existia mais como entidade legal, econômica ou social. Em 1831, Berbice e os Dois Rios foram amalgamados para formar a Guiana Inglesa, que reteve o status de colônia britânica até 1966, quando ganhou sua independência, tornando-se subsequentemente a República Cooperativa da Guiana.

Em livros didáticos utilizados para o ensino da história da Guiana, a rebelião é agora incluída como um valioso esforço de revolução social e Cuffy foi tornado um herói nacional oficial, substituindo St. George, com uma estátua que lhe confere um lugar definitivo na paisagem física e histórica⁸. Todavia, são principalmente os residentes do interior que continuam a ser diretamente afetados pelas consequências da rebelião⁹. Por meio de sua participação em rituais e em encontros ocasionais, eles confrontam os ‘fantasmas holandeses’. Na medida em que esses fantasmas tentam ganhar novamente o controle do território e das oportunidades perdidas para os britânicos antes da emancipação dos escravos em 1838, suas ações ameaçam a saúde, as boas relações sociais e a prosperidade desses residentes.

4 A Origem e a Disseminação de Fantasmas Holandeses

Todos os espíritos resultam de problemas de transição entre a vida e a morte. Entre os problemas mais típicos estão mortes injustas, especialmente assassinatos equivocadamente tomados como mortes por suicídios ou por causas naturais, enterro inadequado ou ausência dele, e a incapacidade de permanecer confortavelmente no mundo dos mortos enquanto se ‘testemunha’ uma pessoa, ou pessoas, indesejadas desfrutando dos benefícios da propriedade que pertenciam aos mortos no mundo dos vivos. Nos sangrentos meses durante e após a rebelião de 1763, mais de mil homens e mulheres africanos, a maioria dos quais não rebeldes, foram escaldados, queimados em chamas, cozinhados em fogo brando ou decapitados, com os restos de seus membros despedaçados (cabeças foram encravadas em estacas e outras partes estripadas em pedaços). Normalmente, humanos tratados tão injustamente em seus momentos finais não conseguem descansar pacificamente no mundo dos mortos. Não são, entretanto, esses homens e essas mulheres que se tornaram fantasmas buscando reparações ou a compaixão dos vivos. Ao contrário, são os espíritos não satisfeitos de homens e mulheres holandeses que morreram durante a rebelião que têm, desde 1764, vagado pela terra, buscando modos de reivindicar sua propriedade, de vingar suas mortes repentinas e/ou receber um funeral adequado.

Essa categoria de homens e mulheres holandeses ‘falecidos há muito tempo’ é composta de pessoas assassinadas por combatentes africanos, por aqueles que cometeram suicídio para evitar de serem assassinadas pelos combatentes, por mulheres que cometeram suicídio para evitar de serem estupradas ou porque afirmam que foram estupradas por soldados britânicos, e por famílias inteiras que cometeram suicídio porque foram deixadas sem dinheiro pela espoliação de combatentes africanos ou soldados britânicos. Entre 1764 e 1831, quando sua terra natal Berbice foi finalmente amalgamada com Demerara e Essequibo para oficialmente se tornar a Guiana Inglesa, esses fantasmas se juntaram a outros membros da população colonial holandesa. Em sua maioria, membros dessa última categoria morreram por causas naturais ou acidentais, mas eram todos extremamente descontentes

com as perdas pessoais para os plantadores, mercadores ou membros do governo britânicos.

Embora os primeiros fantasmas holandeses ‘pertencam a Berbice’ porque este é o local de seu trágico fim (criação), como primeiros colonizadores da região eles consideravam a si mesmos como os donos ‘supremos’ da terra e, portanto, fizeram de toda a Guiana sua casa. Eles vagam pela terra procurando ‘lugares de descanso’, locais onde ficam à espera de um transeunte inocente. Seus lugares de descanso favoritos são normalmente locais isolados em propriedades que eles reivindicam que pertenceram a eles ou a seus parentes. Eles também podem selecionar um lugar porque é esteticamente aprazível, porque é associado de alguma maneira com a forma como eles morreram, porque é o local onde enterraram seus bens preciosos para evitar que os ‘rebeldes’ os espoliassem, ou porque os residentes de uma localidade particular são prósperos. Toda localidade, entretanto, é hoje pensada como tendo um ou mais fantasmas holandeses. Eles vagam por onde desejam, mas são sempre mais ‘problemáticos’ para aqueles em cuja propriedade ou cuja comunidade eles selecionam como seu local de descanso.

Como donos supremos da terra, eles são primeiramente e, acima de tudo, invejosos de quem quer que se beneficie das relações com a terra e com as estruturas de poder. Eles são vingativos contra todos que vivem e prosperam na Guiana porque buscam ganhar novamente o poder e a prosperidade que acreditam terem sido retirados injustamente deles pelos escravos rebeldes, ou perdidos por meio da subsequente tomada de poder pelos britânicos – algo tornado possível, esses espíritos sustentam, pela espoliação conjunta de soldados britânicos e escravos da qual a colônia nunca se recuperou.

Em adição a essa inveja generalizada e da vingança que a inspira, uma vez que suas mortes resultaram de atos específicos cometidos durante a batalha, os membros dessa categoria também invejam pessoas hoje envolvidas com atividades próximas ou iguais. Por exemplo, a jovem noiva holandesa, assassinada em seu casamento enquanto esperava a chegada de seu noivo, inveja todas as noivas e recém-casadas. Aqueles que, no momento de suas mortes, ocupavam cargos

de autoridade invejam figuras de autoridade, especialmente qualquer pessoa em um cargo similar àqueles que os fantasmas deixaram. Alguns dos colonizadores que se tornaram fantasmas holandeses foram simplesmente encontrados mortos e as causas de suas mortes permanecem desconhecidas. Em suas interações com humanos, os falecidos fantasmas buscam recontar suas tragédias pessoais para ter suas histórias conhecidas. Outros colonizadores eram muito jovens, ou 'no início de suas vidas', e seus fantasmas buscam humanos por meio dos quais eles podem, se não viver em harmonia suas vidas, ao menos experimentar prazeres de algum aspecto da vida ao qual eles anseiam.

Em seus esforços para resolver ressentimentos passados, fantasmas holandeses assaltam o bem-estar dos vivos, as relações sociais cooperativas e a prosperidade, tornando necessário que os humanos tentem expeli-los tão rápido quanto possível. Interações entre humanos e espíritos dos mortos não necessitam ter um impacto negativo nos humanos. O fato de as interações entre fantasmas holandeses e humanos não poderem ter resultados positivos é parte da imagem desses fantasmas, a qual os informantes associam seus entendimentos sobre o que aconteceu em 1763 e como a rebelião esteve relacionada à natureza geral das relações sociais sob domínio holandês.

5 Poder Espiritual e Especificidade Histórica

Fantasmas holandeses são espíritos. Como tais, apesar das circunstâncias únicas de sua criação, compartilham algumas características com outros fantasmas e seres sobrenaturais. Para tornar claro por qual razão fantasmas holandeses não são fantasmas comuns, os informantes comparam seus 'talentos e poderes', e a qualidade das relações que eles estabelecem com humanos, a aqueles de outros tipos de espíritos. Como todos os espíritos, os fantasmas holandeses que iniciam e desenvolvem interações com humanos, 'agem sobre' (possuem) o humano, assumindo o controle do corpo da pessoa e cometendo atos que outros acreditam que a pessoa seria incapaz. Ou eles podem tomar o caminho de 'estar com' a pessoa (uma força ou presença invisível), fazendo com que ela ou ele fiquem inexplicavelmente doentes e suscetíveis a acidentes, ou fazem que a pessoa não prospere,

mesmo com trabalho duro e com o desenvolvimento de relações sociais cooperativas. Como outros espíritos, os fantasmas holandeses podem voltar sua atenção para um indivíduo ou para todo um núcleo familiar. No último caso, o núcleo familiar falha em prosperar, mesmo com os melhores esforços de seus membros. Ele é constantemente acochado por conflitos intrafamiliares e sofre com eventos trágicos, doenças ou infertilidade.

Espíritos podem ‘vir’ (adentrar no mundo dos vivos ou na vida de uma pessoa em particular) por conta própria, ou podem ser enviados por outra pessoa ou ser sobrenatural. Quando são enviados, não têm interesses próprios. Eles são simplesmente instrumentos para a satisfação de quem os enviou. Se enviado por um humano, os esforços dos espíritos são, provavelmente, dirigidos para simplesmente causar problemas ou influenciar a pessoa visada a fazer algo que o emissor quer que seja feito. Quando um espírito vem em nome de um Ser Supremo, é uma mensagem para ganhar a atenção do alvo para encorajar ele, ou ela, a ‘servir’ o Ser. Nesse caso, o espírito normalmente não pode ser persuadido a partir permanentemente. Em vez disso, o indivíduo ou o núcleo doméstico faz as pazes com o espírito adentrando em uma relação recíproca permanente. Em troca de servir o espírito, e por meio do Ser Supremo, os alvos recebem proteção, boa saúde e prosperidade. Eles ‘amarram’ o espírito (i.e., ganham uma dose de controle sobre suas ações). Por meio dessa conexão de reciprocidade, interações inicialmente mais malévolas com os espíritos tornam-se benéficas.

Em contraste, fantasmas holandeses não podem ser ‘enviados’ por um humano para influenciar a conduta de outro, embora alguns fantasmas holandeses, conhecidos como Di ou Senhor da Terra, ajam como emissários de Surg. Eles não podem ser amarrados e não desenvolvem o tipo de relação recíproca implicadas por amarrações. Eles são, apesar de suas constantes declarações em contrário, sempre interessados em si mesmos. Informantes dizem que fantasmas holandeses são egoístas, interessados somente em si próprios, e para sempre vingativos. Eles são enganadores, mentirosos malévolos que fingem se importar com os humanos, mas cujas preocupações são sempre pretextos para outras intenções, menos benevolentes.

Para explicar como fantasmas holandeses diferem de outros fantasmas, os informantes traçam paralelos entre o comportamento dos fantasmas e as características que estereotipicamente associam a colonizadores holandeses, homens e mulheres. Eles dizem que fantasmas holandeses são cruéis, traiçoeiros, não cooperativos e invejosos porque essa era a maneira como os holandeses eram em vida. Eles eram os senhores de escravos mais cruéis e, assim como enganaram Cuffy e assassinaram cruelmente os rebeldes capturados, da mesma forma seus espíritos são cruéis com aqueles com quem se ligam. Assim como van Hogenheim fez promessas a Cuffy somente para ganhar tempo para induzi-lo à derrota, da mesma forma fantasmas holandeses fazem promessas que eles não pretendem manter, de modo a ganhar tempo para realizar seus objetivos malévolos.

Todos os espíritos demandam algo dos humanos com quem interagem. Entretanto, fantasmas holandeses, como o estereótipo dos holandeses em vida, são essencialmente gananciosos. Os informantes dizem que durante a rebelião, quando alertados que os africanos iriam saquear suas plantations, homens e mulheres holandeses reservaram tempo para enterrar seus pertences, antes de fugirem para manter sua vida. Quem, a não ser aqueles cegos pela ganância, (perguntam os informantes) teria tempo para enterrar seus pertences em tais condições? Como espíritos, os holandeses permanecem sigilosos e de difícil acesso porque estão mais interessados em seus tesouros e em roubar os outros do que em cooperar até mesmo para realizar tarefas que eles afirmam que lhes permitiriam descansar em paz no mundo dos mortos.

Todos os espíritos são difíceis de controlar e ainda mais difíceis de exorcizar permanentemente. As características específicas dos fantasmas holandeses os tornam especialmente difíceis de se lidar. O caso a seguir, de esforço de um *pujarie* (um especialista religioso que realiza uma *puja*, o termo genérico para todos os rituais religiosos hindus) para *jharai* (exorcizar) um espírito holandês chamado Miss Lynch, ilustra a conduta típica dos fantasmas holandeses e sugere as interpretações que os informantes têm da rebelião de 1763 enquanto tentam entender e controlar esses espíritos.

6 “Eu apenas queria ajudá-la, seu estúpido”

O *jharai*, ritual de exorcismo, mistura elementos do cristianismo, hinduísmo e práticas baseadas em crenças religiosas ameríndias. Ele não é realizado apenas para expelir fantasmas holandeses, mas na medida em que alguns espíritos aflitivos acabam por ser fantasmas holandeses, essa situação fornece tanto à vítima quanto ao especialista religioso a confrontação mais direta a tais fantasmas. Quando as pessoas recontam as visões dos fantasmas da história de 1763-1764, frequentemente é de informações que eles dizem ter adquirido diretamente de sua observação de um ritual de *jharai*, ou baseados naquilo relatado por outros que estiveram envolvidos em tais rituais. Então nós começamos aqui com um *jharai* realizado por um homem indiano¹⁰, a pessoa que se presumia mais capacitada para conduzir tal ritual¹¹.

Um *pujarie* do tipo ideal foi convocado a realizar um *jharai* para uma jovem mulher indiana cujo marido estava desesperado para salvar sua esposa, que, tornada tão infeliz por repetidas possessões espirituais, estava ameaçando cometer suicídio. Por meio da possessão, o espírito fez a mulher agir de forma bastante insensata, xingando membros da família, quebrando pratos e bagunçando a casa. Ela também sofria de uma febre alta crônica, e delírios ocasionais. Armado com a Bíblia, o *pujarie* foi à casa, onde ele encontrou a mulher sentada, quieta, em um canto. Ela não olhou para ele e ele não falou com ela. Em vez disso, ele abriu a Bíblia e começou a ler rapidamente, expirando e batendo palmas. Essas ações visavam ‘pressionar’ (expor) o espírito, pois espíritos malignos, incluindo fantasmas holandeses, devem fazer conhecer sua presença quando confrontados com o Bom. Ele continuou a leitura, pausando-a ocasionalmente para perguntar ao espírito seu nome. O espírito não respondeu até ele ler vários versos. Nesse momento, a mulher-espírito começou a rir alto. Ela estava sentindo a pressão e, ao rir, tentou quebrar a concentração do *pujarie* para se aliviar. Ainda incerto do gênero do espírito e sem saber de sua identidade como espírito holandês, o *pujarie* agarrou uma mecha do cabelo da mulher, um ato que previne o espírito de ser capaz de partir sem identificar-se.

Incapaz de escapar, o espírito identificou a si mesma como Miss Lynch. Ela disse ao *pujarie* que ela estava ali para proteger a mulher.

Ela apenas queria ajudar alguém necessitada. Quando perguntada do que estava protegendo a mulher, Miss Lynch disse que ela tinha visto a mulher brigando com outra indiana e que ela teve que vir à sua vítima subsequente, ajudando-a a derrotar sua oponente. Ela continuou para dizer que desde então permaneceu ao lado da mulher por recear que a outra mulher a atacasse de novo. Então, em um acentuado inglês padrão (eu nunca ouvi a vítima falar a não ser *creolese*, o termo geralmente utilizado por guianenses, em oposição ao inglês¹²), ela perguntou: “Eu não lhe disse que meu nome é Miss Lynch? Lynch é um nome holandês, seu idiota!”. Por vários minutos, desde então, ela xingou de forma muito abundante.

Quando finalmente se acalmou, ela explicou que ela havia morrido há mais de 200 anos. Ela havia se enforcado para evitar ser estuprada por um soldado inglês. Após sua morte, ela foi viver em um montículo próximo a um banco de areia no rio Demerara. Foi de seu lugar de descanso que ela viu pela primeira vez a jovem mulher com seu marido em uma viagem de barco de pesca que fizeram pelo rio Demerara. Miss Lynch disse que ela “pegou gosto” pela jovem e a seguiu, esperando por uma oportunidade para assisti-la. A briga forneceu essa possibilidade.

Aceitando a estória de Miss Lynch, o *pujarie* disse a Miss Lynch que apesar de sua professada preocupação, ela estava machucando a jovem mulher, devendo deixá-la. Estava chovendo naquele momento e Miss Lynch, afirmando que entendia e iria cooperar, pleiteou ao homem a permissão de deixá-la permanecer até que a chuva cessasse, ao que ela iria poder achar seu lugar de volta, para regressar ao seu lugar de descanso. Somente se ele concordasse com isso ela iria embora e nunca mais regressaria!

Acreditando que ela iria embora se ele se comprometesse, ele esperou mais de uma hora para que a chuva cessasse. Quando isso aconteceu, Miss Lynch não partiu. Em vez disso, ela começou a xingar novamente, chamando o *pujarie* de idiota e afirmando que ela apenas queria ajudar a garota. Foi somente após o homem aspergir água enquanto lia rapidamente versos da bíblia que Miss Lynch finalmente partiu. A mulher foi ela mesma apenas por alguns minutos, antes de Miss Lynch novamente possuí-la. Entre cusparadas, xingamentos e

gargalhadas, ela explicou que ela não foi capaz de completar sua jornada para o lugar de descanso porque ela se deparou com fortes chuvas. Naquele dia, ela finalmente foi banida quando o homem, segurando o cabelo da mulher e lendo versos bíblicos, pressionou Miss Lynch até ela fazer um juramento de fogo (cubos de vela de cânfora acesos colocados na boca da vítima) para partir e nunca mais retornar. Antes de ela partir, ela admitiu que ela estava atraída pela jovem mulher porque, tendo morrido antes de se casar, ela invejava a casa da jovem mulher e a atenção do marido.

Consequentemente, enquanto todos os espíritos são espertos e difíceis de lidar, fantasmas holandeses são especialmente difíceis, e o seu tipo de dificuldade faz paralelo com o que foi enfrentado pelos escravos rebeldes em 1763. Suas promessas são sem valor, eles não podem ser satisfeitos por nenhuma ação humana, e eles apreciam mentir e enganar humanos que tentam lidar com eles honestamente. Ainda assim, os informantes notam que, sob cerco e derrotados, os holandeses enquanto fantasmas apresentam características similares àquelas atribuídas aos escravos em descrições coloniais sobre seu ‘caráter tumultuado’ e sua ‘preguiça diária’. Ademais, derrotados, os holandeses ao cabo tornaram-se como outros subordinados quando eles foram alocados em posições de ter que responder à vida por meio de símbolos do grupo europeu dominante. É somente nesse simbolismo de subordinação que os informantes formularam qualquer conexão entre a identidade social dos humanos participantes do ritual e ao caráter histórico da interação ritual com fantasmas holandeses.

Por exemplo, para notar apenas o mais óbvio potencial dos símbolos, todos os nomes de fantasmas holandeses que eu coletei eram ingleses. Embora alguns espíritos que eu observei pudessem falar algumas palavras de ‘holandês’, para identificar a si mesmos eles rapidamente mudavam para o inglês, reclamando que a mudança era necessária porque guianenses contemporâneos somente sabiam inglês, e eram, hoje, muito estúpidos para aprender holandês. Assim, no *jharai* de Lynch, seu nome, a língua que ela falava e as reclamações que externava podem ser todos tomados como simbolizações, assim como a derradeira subordinação dos holandeses para os britânicos, na

medida que simbolizam tudo sobre a interação entre os holandeses e os escravos rebelados, durante a rebelião ou em seu desfecho. Miss Lynch alega, como todos os outros fantasmas holandeses que acusam os britânicos de terem agido durante a batalha, a intervir como um socorrista em uma batalha entre duas partes, para logo depois somente dominar a vida de sua vítima para seus próprios interesses. Ela é uma 'linchadora', embora tenha se enforcado; ela é ciumenta do atencioso marido da garota porque ela teve que se sacrificar para salvar sua virtude de soldados britânicos agressivos; ela é uma mentirosa capciosa porque, como seus líderes durante a rebelião, essa é a única maneira pela qual ela pode se manter com sua vítima. Ela foge antes que a Bondade – expressões das coisas corretas e justas a fazer – chegue, mas também aguarda alerta sua oportunidade de voltar a tirar vantagem de sua vítima enfraquecida, tal como os fantasmas holandeses acusam os britânicos de terem procedido em 1764 e em momentos posteriores de dificuldades em Berbice.

Muito mais detalhes etnográficos do que é factível de se incluir aqui seriam necessários para embasar completamente a plausibilidade de tais interpretações simbólicas. O ponto importante para os presentes propósitos é simplesmente que a estrutura e o conteúdo do *jharai*, conjuntamente com os comentários dos informantes sobre isso, tornam a rebelião de 1763 um grande ponto de inflexão da história da Guiana. No decorrer desses rituais, as conversas com fantasmas holandeses podem ser longas. Os espíritos contam suas histórias, oferecendo suas interpretações sobre o modo como as coisas eram antes da revolta. Essas histórias que eu ouvi, e que outros informantes me relataram, incluíam algumas referências às ações dos combatentes/rebeldes africanos. Os espíritos buscam descrever o contexto no qual os holandeses estavam em competição com poderes externos, especialmente os britânicos, pelo território. Eles não alegam que esses poderes encorajaram a rebelião escrava, somente que eles tiraram proveito disso. Sua reclamação mais amarga é sobre a injustiça dos resgatadores que subsequentemente se tornaram dominadores. Seus esforços para manter controle do território e de expor as injustiças de um falso resgate moldam suas personalidades e estruturam suas interações com os humanos.

Em suas interpretações fantasmas holandeses convenientemente esquecem que o papel de resgatador-vilão foi desempenhado tanto pelos franceses (a metrópole retornou o que alguns de seus agentes privados ajudaram a levar) como pela metrópole britânica e seus corsários. Essa pequena parcela de esquecimento é melhor entendida como uma representação do resultado das relações de poder entre europeus no decurso da história guianense, em vez de representação das relações Anglo-Holandesas durante o período da rebelião. Corsários franceses colocaram em marcha a queda holandesa, e a rebelião escrava a acelerou, mas os fantasmas holandeses focam nos beneficiários – os anglo-guianenses e suas contrapartes contemporâneas.

Informantes contemporâneos guianenses utilizam características e representações da história das relações anglo-holandesas para formular o conteúdo e a estrutura dos rituais dos quais fantasmas holandeses participam. Eles também as utilizam para decidir quais rituais envolvendo espíritos de outros humanos mortos (todos os quais, por razões a serem discutidas, são etnicamente identificados) os fantasmas holandeses não podem ou não desejariam participar. As consequências das relações anglo-holandesas que os fantasmas alegam ter sido consequências da rebelião explicam sua autoidentificação como donos supremos da Guiana e de sua prosperidade, e informam as respostas humanas à presença continuada dos espíritos.

7 De Mestre e Dono a Mestre dos Espíritos Malignos

O *jharai* é um esforço para se livrar de fantasmas holandeses como influências malignas e aflitivas. Entretanto, nem todos os encontros com fantasmas holandeses são destinados a expeli-los; alguns são realizados para homenagear seu poder como donos supremos da terra. Embora um humano não possa controlá-los para influenciar a conduta de outro, eles podem ser requisitados a usar seu poder para controlar outros espíritos malignos menos poderosos e para salvaguardar-se de maus pensamentos de seres humanos comuns invejosos. A esse respeito, alguns informantes indianos dizem que o *Dig Dutty/Mati Kore*, o ritual de abertura (realizado para as bênçãos da Mãe Terra) na série de atividades que constituem o casamento sanatanista¹³, é também

um *puja* em honra a Di, o senhor fantasma holandês. Di assume essa posição porque ele é o compósito de todos os gerentes de plantations falecidos há muito tempo. Seu poder deriva do poder modelado por aqueles plantadores privados e seus contrapartes subsequentes na Guiana Inglesa – esses gerentes de plantations tinham, naquele tempo, sua palavra como a lei das propriedades. Aqueles que acreditam que o Dig Dutty é também uma *puja* para Di dizem que é realizado para encorajar Di a utilizar seu considerável poder para manter pensamentos malignos e espíritos fora do vilarejo enquanto o casal de noivos está especialmente vulnerável tanto a espíritos malignos quanto aos desejos ruins de pessoas invejosas.

Quer realizem o Dig Dutty para Mati Kore ou para Di e Mati Kore, a estrutura ritual e seu conteúdo são os mesmos. Apenas ofertas de alimentos e flores durante o culto são feitas, em nome de ambos. Entretanto, outro ritual, o *Di Puja*, inclui símbolos e ações específicos para representar e propiciar Di. Esse ritual é uma mistura sincrética de elementos do *jhandi* de Sanathan Dharma e *Shiva-Lingas pujas*, do culto à Kali¹⁴, o ritual de agradecimento africano¹⁵ baseado no cristianismo e outras crenças cristãs gerais. Rituais desse tipo variam em sua complexidade, em parte em relação ao conhecimento e à habilidade do médium de realizar a tarefa. Um indiano de ascendência sul-indiana (conhecidos na Guiana como Madrasi) realizou a versão mais complexa que testemunhei. Ele foi ensinado sobre como conduzir o culto por uma mulher africana que dirige uma igreja espiritualista em Georgetown. Ele tinha sua própria prática, participava do culto à Kali regularmente e continuava a ser um assistente de sua mentora africana durante os rituais de agradecimento que ela conduzia.

No Di Puja, que é mais frequentemente realizado para solicitar ajuda divina para problemas de infertilidade, Di figura como assistente de Surg. Surg, também conhecido como o Destruidor, é uma manifestação de Shiva (o controlador das forças de destruição e de regeneração). Ele recebe solicitações humanas para auxiliar problemas mundanos e, sem tempo para lidar pessoalmente com todas essas solicitações, delega-as às sete “formas” (anjos ou santos) para as quais ele dá poder para completar tarefas de tipos particulares. Entretanto, é por meio de

Di que Surg transmite suas mensagens e as informações necessárias para uma Forma completar suas tarefas.

Di, também conhecido como Chefe de Seção, ou Dono da Terra, acompanhado de sua esposa, a Dona da Terra, conduz a carruagem que transporta as Formas do céu à terra. Além de seus papéis como mensageiro e condutor da carruagem, nessa aparência, Di não é simplesmente senhor de todos os fantasmas holandeses falecidos há muito tempo, mas também, na medida em que os fantasmas holandeses são considerados mais malignos, o senhor de todos os espíritos malignos nascidos na terra. Ainda assim, ao passo que ele tem o poder de controlar tais espíritos, por não ter interesse algum em ajudar humanos, ele não forçará nenhum espírito a ajudá-los. É somente como subordinado de Surg que ele tem a responsabilidade de encorajar todos os espíritos malignos a interromper atividades que possam interferir no trabalho positivo das Formas. Para encorajar sua arrebatadora atenção, a condução desses seres malignos, Di recebe *prasad* – ofertas de flores e alimentos – e um pedaço de dois suínos *brahmacharri* (um deve ser um javali castrado, a outra uma porca virgem) que são sacrificados ao final da *puja*.

Infelizmente, uma análise simbólica completa desse ritual, que se estende por um dia todo, está para além do escopo desse artigo. Contudo, alguns dos símbolos, e as interpretações mais frequentes dos informantes, devem ser suficientes para ilustrar a maneira pela qual eles formulam seus entendimentos ‘fantasmagóricos’ da rebelião de 1763 para construir esse ritual.

Ao lado do óbvio simbolismo de seu status assexual/virgem, os porcos sacrificados para Di devem ter suas cabeças apontadas para Berbice. Com suas cabeças colocadas em buracos vazios com cerca de três centímetros de distância, uma faca especial, sustentam os informantes, similar àquelas utilizadas no século XVIII em Berbice, é utilizada no primeiro estágio até o derradeiro sacrifício. A garganta dos porcos deve ser cortada em um movimento da direita para a esquerda, de uma tal maneira que o sangue escorra rapidamente para o chão. Somente então a cabeça é removida com uma machete normal. O sangue nos buracos torna-se uma oferta, primeiramente para a Dona da Terra, que, se ficar

enciumada, irá tornar o ritual ineficaz, e, secundariamente, para os espíritos de todos os colonizadores holandeses que morreram durante a rebelião. Para aplacar a Senhora da Terra mais adiante, particularmente em *pujas* realizadas para aliviar problemas de infertilidade, a ela se dão dois ovos brancos. Sem serem quebrados, os ovos são colocados no buraco para serem enterrados com o sangue. Interpretando o significado desses ovos, alguns informantes os associam com o simbolismo da fertilidade/virgindade (por exemplo, restaurar a virtude de mulheres estupradas). Outros consideram os ovos ‘tesouros enterrados’, incluídos para ‘esfriar’ o sangue, o calor que simboliza a raiva dos espíritos acerca da perda de suas propriedades. Esses exemplos de modo algum exaurem seja os símbolos rituais relevantes seja a gama e a sutileza das diferentes interpretações que os informantes fazem dos símbolos. Além do mais, a idade dos informantes, o número de rituais que eles presenciaram ao longo dos anos, os encontros que eles podem ter tido com fantasmas holandeses fora de qualquer contexto ritual, todos servem para adicionar camadas e dimensões às imagens que eles constroem da rebelião e de suas consequências.

No último ritual a ser considerado aqui – o ritual de agradecimento africano – é a ausência de um papel para os fantasmas holandeses que revela uma conexão entre história e ritual. Outros espíritos holandeses, como as pessoas nascidas na Holanda e no Suriname (anteriormente, Guiana Holandesa), podem tomar parte nesse ritual como tipos de europeus, mas é impossível para os fantasmas holandeses fazerem o mesmo – por razões específicas às circunstâncias de sua criação, e o poder e as habilidades conferidos a eles. Para entender o porquê disso, primeiramente devemos dispensar um breve olhar ao papel que os estereótipos desempenham na construção tanto dos espíritos quanto de grupos étnicos na Guiana.

8 Espíritos e Estereótipos: as interfaces entre o mundo dos vivos e dos mortos

Estereótipos servem como a interface entre o mundo dos vivos e dos mortos. Espíritos retêm suas identidades étnicas. Fantasmas, enquanto os espíritos de humanos etnicamente identificados, conquistam o

poder e as habilidades associados a esses estereótipos. Seus poderes e habilidades em relação aos humanos e em relação uns aos outros são parcialmente definidos pelos estereótipos que os guianenses utilizam para caracterizar o grupo étnico ao qual o espírito pertence. Assim, estereótipos retêm o papel que desempenharam na era colonial.

Durante a era do colonialismo britânico (1807-1966), a facção dominante, ou o bloco de poder da população europeia (*i.e.*, principalmente plantadores e mercadores), justificou sua dominação política e econômica em termos de superioridade cultural (ROBINSON, 1970; SMITH, 1962). Ingleses e elementos culturais ingleses eram considerados superiores às pessoas e aos elementos culturais associados com outros grupos étnicos. Ainda assim, embora as racionalizações anglo-europeias ligando a dominação política e econômica à superioridade cultural inglesa situassem anglo-europeus e as ‘coisas inglesas’ no topo do status hierárquico sociocultural, e situassem os outros europeus, como os holandeses, acima de subordinados não-europeus, elas nunca especificaram claramente a classificação de não-europeus relativamente uns aos outros (WILLIAMS, 1983; 1991). Em vez disso, o ranqueamento relativo de outros segmentos tendeu a alterar-se com mudanças nos estereótipos emanados principalmente do grupo de plantadores, que tomou decisões e tentou alocar diferencialmente papéis econômicos por meio de contornos étnicos (BARTELS, 1977). Administradores coloniais, especialmente aqueles que também eram plantadores, tenderam a justificar essas alocações em termos de alegadas diferenças nas habilidades inatas e nas propensões culturais de diferentes grupos étnicos.

De sua parte, os africanos, os ameríndios, os chineses, os indianos e os portugueses, que compunham a população subordinada, engajaram-se em uma dupla resposta a estereótipos e classificações. De um lado, cada grupo adotou os aspectos mais positivos de seus estereótipos como critério para justificar reivindicações de certos papéis econômicos. De outro lado, cada grupo apontou para aspectos negativos de estereótipos de outros grupos como justificção tanto para a exclusão desses grupos de posições sociais desejadas como para as restrições em seus direitos a cargos de poder político e econômico (BARTELS, 1977).

Nesse processo de estereotipia, características físicas utilizadas para distinguir grupos étnico/raciais tornaram-se também ‘incorporações’ nas quais propensões culturais e capacidades intelectuais foram associadas. Conhecer a identidade étnica de outra pessoa era conhecer qual comportamento esperar dela, e quais tarefas e papéis ela poderia desempenhar melhor. Estereótipos desse tipo mantiveram-se um meio central por meio do qual a maior parte dos guianenses pensa sobre relações sociais, cultura e história (DRUMMOND, 1980; WILLIAMS, 1983; 1991). Nesse mesmo sentido, as visões guianenses das relações entre mundos sociais dos mortos e dos vivos são, em larga medida, descrições das interações entre estereótipos incorporados e desincorporados.

Os espíritos que participam dos rituais de ação de graças africanos são todos espíritos de humanos mortos. Todos eles têm identidades étnicas e se comportam de acordo quando possuem aqueles com quem estão ligados. Eles são brancos (europeu e norte americano), africano (guianense), indiano, chinês, ameríndio. Os portugueses, estereotipados como judeus que traíram Jesus Cristo, não têm lugar nesse ritual cristão¹⁶.

Em acordo com caracterizações estereotipadas de suas identidades étnicas, espíritos participantes diferem nos poderes e nas habilidades que têm, nas demandas que fazem naqueles que desejam amarrá-los e na maneira como respondem às solicitações dos crentes. A esse respeito, uma primeira pista para a identidade étnica de um espírito é a língua que ele fala. Espíritos de brancos falam ou inglês britânico ou americano, ou holandês. Quando um participante se torna (é possuído por) um espírito de branco, ela ou ele (há mais mulheres do que homens envolvidos) alerta a plateia, cantando ou falando na língua apropriada. Entretanto, após algumas palavras, espíritos que falam outras línguas que não o inglês, atestam suas identidades étnicas, frequentemente reclamando da barreira da língua, e então continuam em inglês pelo restante do culto. Espíritos de brancos britânicos e norte-americanos (Estados Unidos) falam inglês padrão com o sotaque apropriado. Espíritos africanos falam creolese, em vez de uma língua africana ou uma variação mais padrão de inglês britânico ou guianense.

No decorrer do ritual, cada espírito também sinaliza aos participantes sua identidade étnica ao demandar que os músicos (conhecidos como *sanko bands*) mudem a música para adequá-la ao seu gosto étnico. Para esta música, o espírito realiza danças que os participantes associam com um grupo étnico particular. Para um outsider, algumas das músicas e das danças são facilmente associadas com identidades étnicas, enquanto outras são reconhecíveis somente caso se conheça a relação histórica entre o grupo étnico e o estilo musical ou da dança. Em alguns aspectos essa é uma história em um sentido muito frouxo. As músicas tocadas para os espíritos de ameríndios guianenses, por exemplo, enfatizam o tambor, e o estilo de dança mimetiza as versões filmicas norte-americanas dos índios da planície dançando em torno de uma fogueira, complementadas com gritos de guerra intercalados.

Além da língua, da música e da dança, as identidades étnicas dos espíritos são posteriormente marcadas por suas demandas de objetos com cores particulares. Espíritos de brancos britânicos e americanos demandam velas, flores ou tecidos brancos ou azul-claros. Espíritos de brancos holandeses são distinguidos de outros espíritos de brancos por suas demandas de azul-escuro – uma escolha irônica, pois em outros contextos é uma cor que os informantes associam com a escravidão. Eles acreditam que o azul-escuro é a cor típica da cota de tecidos dadas a escravos anualmente¹⁷. Africanos demandam verde; indianos, vermelho; ameríndios, rosa; e chineses, amarelo. As cores implicam um conjunto de diferentes conexões. O verde, para os africanos, simboliza renascimento por meio de luta e suas ‘raízes’ com a terra como cultivadores. O amarelo para os chineses é uma associação fenotípica, como o vermelho para os indianos é uma referência às bandeiras vermelhas de *Hanuman*, que abençoa os terrenos da maioria dos indianos hindus, o maior segmento religiosa da população indiana. Com o vermelho já atribuído, aos ameríndios se atribui o rosa porque sendo ‘avermelhados’, considera-se fenotipicamente correto, e sua intensidade ‘fraca’ torna tudo mais apropriado.

Assim como os espíritos etnicamente identificados associados com essas cores diferem em poder e habilidades, assim também o grau

de poder associado às cores difere. Branco é a cor dos espíritos mais poderosos e divinos (deuses, anjos e santos), mas é também a cor dos europeus porque eles eram os mais poderosos entre os seres humanos antes de se tornarem espíritos. Como espíritos, entretanto, eles são menos poderosos que deuses, anjos e santos, e sua associação com duas cores, em vez de uma só, marca essa diferença. Entre humanos e fantasmas, europeus são espíritos brancos; relativamente a outros seres sobrenaturais, eles são azul-claros. Desse ponto de vista, os holandeses, por terem sido subordinados aos ingleses, são menos poderosos, e azul-escuro para indicar um espírito branco holandês, marca essa distinção.

Esse esquema de cores é o primeiro ponto de objeção que os fantasmas holandeses têm para o ritual de agradecimento. Não há, eles e os informantes dizem, nenhum lugar para eles porque eles não aceitarão a derrota implícita pelo esquema de cor. Como donos supremos da terra, eles estão acima de todas essas representações hierárquicas da ordem colonial ou das ‘nações’ (*i.e.*, as raças) do mundo.

Embora informantes frequentemente salientem que cada espírito tem suas diferentes habilidades, não melhores, eles também contradizem essa disputa no modo como tratam as diferenças. Tal como a referência à fraqueza do rosa e, conseqüentemente, sua adequação como cor dos ameríndios, eles também consideram os talentos e os poderes dos ameríndios como ‘menores’. O conjunto de tarefas para as quais um humano busca assistência ameríndia é mais restrito, ao passo que para os espíritos europeus é mais ampla.

Diferenças nos poderes e nas habilidades atribuídos aos espíritos significam que eles são capazes de realizar ou auxiliar os humanos com diferentes tipos de tarefas. Espíritos de brancos são muito instruídos e capazes de auxiliar os humanos com qualquer tarefa. Isso não significa que se deva se voltar para eles primeiramente ou exclusivamente, pois eles são também muito arrogantes e insensíveis. Eles são difíceis de amarrar porque usualmente afirmam estarem muito ocupados para serem incomodados, ou eles insistem que o assunto é muito trivial para eles se incomodarem, ou que a pessoa que deseja amarrá-los é de pouca importância para tal relação recíproca. Eles frequentemente agem como

emissários de Seres Supremos, limitando ainda mais sua disponibilidade e as oportunidades que os humanos têm para amarrá-los. Espíritos de chineses também são muito talentosos e conhecedores e, se desejarem, podem lidar com tarefas difíceis. Eles estão frequentemente dispostos a ajudar, entretanto preferem não se envolver com ‘os problemas de outras pessoas’. Eles preferem, em vez disso, indicar a pessoa a outro espírito, de outro grupo étnico. Espíritos de indianos são esforçados e capazes. Se eles gostam de um humano, eles lidarão mesmo com o problema mais difícil. Entretanto, eles falham pela tendência a se autoglorificarem, o que resulta em fazerem promessas para realizar tarefas que estão além de seus poderes e de suas habilidades. Africanos são simpáticos e cooperativos, mas limitados em poderes e habilidades. Para completar muitas solicitações, eles acham necessário consultar e ganhar a assistência de outros tipos de espíritos. Ameríndios não são apenas os espíritos mais limitados; seus maiores talentos são para tarefas destrutivas.

Em suma, durante os rituais africanos de ação de graças, espíritos são estereótipos desincorporados de grupos étnicos aos quais eles uma vez pertenceram. Embora, como seus congêneres humanos, espíritos variem em personalidade de acordo com os estereótipos étnicos, somente pessoas de ascendência mista podem genuinamente combinar as habilidades e os poderes ‘pertencentes’ a diferentes grupos étnicos.

Obviamente, fantasmas holandeses consideram esse espaço ritual objetável, assim como difícil, se não impossível, de entrar. Fantasmas holandeses agem somente como emissários de Surg, e somente sob a forma de Di. Assim, eles não podem adentrar esse espaço ritual por ordem de um Ser Supremo. Eles não permitem a si mesmos serem enviados por humanos, então eles não podem ser enviados para participar ou a interferir. Mais importante, dado que amarrar é o modo que os espíritos efetivamente adentram o ritual africano de agradecimento e que os fantasmas holandeses não permitem a si mesmos serem amarrados (*i.e.*, não estabelecerão relações de reciprocidade), eles não podem participar. Além disso, esse é um ritual de agradecimento à proteção recebida, para as realizações assistidas por espíritos e por recompensas adquiridas. Como reconhecimento, ao espírito amarrado é dado uma parte da

riqueza que sua proteção tornou possível. Para o espírito holandês, a quem toda a Guiana e sua prosperidade pertencem, nenhuma dessas dádivas é possível. Elas irão simplesmente servir como lembrete das perdas do espírito, desse modo marcando um roubo ao doador ou a alguém que se beneficiou da pilhagem britânica.

Mesmo se houvesse uma maneira de os fantasmas holandeses adentrarem esse espaço ritual, é improvável que pudessem ser persuadidos a assim proceder. Seu esquema de cor ofensivo em geral torna-se ainda mais ofensivo pelo fato de que claramente subordina os holandeses aos britânicos quando, em dado momento do ritual, todos os espíritos são renomeados espíritos da água cristalina (o mar e o oceano) ou espíritos da água escura (rios e canais de drenagem). Europeus são os espíritos da água cristalina nessa parte do ritual porque eles controlavam viagens oceânicas e outras coisas relacionadas aos oceanos ou mares. Embora isso seja verdade para os fantasmas holandeses também, isso prejudica sua ênfase na terra como símbolo-chave de sua existência. Entretanto, ainda mais tarde no ritual, quando todos os espíritos novamente são renomeados seja como espíritos ‘celestiais’ ou ‘terrestres’, fantasmas holandeses enfrentam um dilema classificatório similar. Para poderem ser associados com a terra, eles deveriam estar na categoria de africanos e indianos, ao invés da categoria celestial com outros europeus. Isso não somente poderia situá-los abaixo dos britânicos e de outros europeus, como também poderia situá-los abaixo dos chineses, que, por razões que não é necessário detalhar aqui, também são espíritos celestiais (WILLIAMS, 1983). Não é surpreendente, então, que tanto quanto eu pude determinar por meio de entrevistas, fantasmas holandeses nunca fossem encontrados em um culto africano de agradecimento.

Para evidenciar ainda mais a plausibilidade de interpretações simbólicas recolhidas desses rituais e de relatos históricos orais suplementares, e para sugerir como elas são ligadas umas às outras por meio de rituais, se requer mais informações detalhadas do que eu posso oferecer aqui sobre cada ritual e sobre as variedades de outras concepções culturais guianenses que informam o uso daquelas imagens rituais. Assim sendo, eu queria destacar um ponto mais estrito

sobre a relação entre interpretações da rebelião de Berbice de 1763, interpretações que marcam o envolvimento de fantasmas holandeses com os rituais guianenses contemporâneos, e aqueles contidos em relatos de colonizados e de colonizadores sobre a rebelião baseados em fontes tradicionais de documentação.

Miss Lynch, Di, a dona da terra, e a variedade de outros fantasmas holandeses ainda povoam a Guiana, participam de rituais e reclamam das suas perdas do século XVIII. Características de suas identidades sociais que os fantasmas e os informantes enfatizam, assim como seus comportamentos durante os rituais, contrastam de modos significativos com características de relatos escritos que colonizadores holandeses e britânicos produziram logo após o início da rebelião, e aos quais as elites das lideranças dos grupos colonizados previamente subordinados – africanos e indianos – produziram durante a luta pela independência da Guiana. Relatos desses colonizadores e grupos previamente colonizados tendem a amplificar aqueles elementos da rebelião que são mais consistentes com suas identidades políticas e sociais atuais. Embora esses relatos rituais da rebelião, mais especificamente relatos de suas consequências duradouras, não são livres de influências que podem ser indiretamente associadas com as posições políticas e sociais atuais desses humanos que constroem e participam delas – em contraste seja com os relatos de colonizadores, seja de colonizados –, elas não são marcadamente moldadas pelas identidades sociais dos humanos envolvidos. Isso, como se notou anteriormente, é um dos mistérios que torna uma análise detalhada da visão de história dos fantasmas holandeses um empreendimento valioso.

9 Interpretações Contrastantes: relatos de colonizados e de colonizadores

Um exame de panfletos, memórias e histórias mais ambiciosas escritas por colonizadores no século XIX e no início do século XX (pré-independência) oferece uma leitura consistente de certas características da rebelião. Em geral, as abordagens de colonizadores começam com uma discussão do contexto social no qual a insurreição, a rebelião,

ou massacre, como eles referem-se de modo intercambiável, de 23 de fevereiro ocorreu. Esse contexto, argumentam, foi extremamente instável. Batalhas intertribais, conspirações ibéricas¹⁸ e a presença de renegados europeus degenerados abalaram o desenvolvimento de formas refinadas mais civilizadas de conduta humana a serem encontradas em sociedades metropolitanas. Nesse ambiente social degenerado, eles continuam a afirmar, atrocidades e crueldades eram tão comuns a ponto de cegar a sensibilidade de membros mais sábios da população. Esses fatores, combinados com tempos econômicos difíceis, produziram condições de vida empobrecidas para a população escravizada.

Segue-se rapidamente desses relatos um argumento de que os escravos não se rebelaram em resposta às condições gerais, mas antes reagiram à extrema severidade de sua péssima situação momentânea. Ao notar que os escravos não se sublevaram em massa, autores sugerem que sob essas condições particulares os senhores mais brutos e desregrados não fizeram nada para tentar aliviar o sofrimento dos escravos. Em vez disso, em sua própria frustração econômica, os senhores amontoaram sofrimento adicional com tratamento cruel e formas severas de castigo por infrações menores.

Típicas dessa volta interpretativa são as conclusões esboçadas pelo negociante e político A.R.F. Webber em seu *Centenary and Handbook of British Guiana* (1931). Após delinear a ausência geral de civilidade e humanidade que tornaram atrocidades banais, ele continua:

“Não pode haver dúvida de que as crueldades dos plantadores em Berbice foi a centelha da insurreição de 1763. Parte de sua inspiração pode ter vindo de renegados europeus, agindo sob a conspiração ibérica sobre a qual já se fez referência; mas sem dúvida, a reação a esses casos foi a de anos de ressentimento contra crueldades, ao invés da objeção à escravidão *per se*. Para a maior parte dos escravos, a escravidão era uma das economias sociais normais da humanidade; enquanto o açoitamento era considerado como uma prerrogativa parental do senhor. Somente essas desculpas podem contar para a longa duração da tolerância da escravidão em todos os países do mundo. (WEBBER, 1931, p. 59)

Relatos de colonizadores tenderam a tratar a rebelião de 1763 como nada mais do que a “poderosa eclosão de uma raiva e de um revanchismo acumulados por uma massa incivilizada após sofrerem por muitos anos de maus tratos” – Netscher, um dos maiores historiadores do período colonial inicial, citado por Jagan (1972, p. 29). Sua consistência nesse ponto deriva em larga medida dos limites colocados em sua interpretação por duas pressuposições compartilhadas, ou, para utilizar-se do termo de Webber, desculpas. Primeiro, eles insistiram que os escravos aceitaram a legitimidade da escravidão como sistema. A insurreição de 1763 foi, portanto, uma rebelião contra os maus-tratos, não uma revolução contra a escravidão. Em segundo lugar, eles foram convencidos de que os maus-tratos que motivaram a rebelião não foram características inerentes da escravidão como instituição. Foi uma consequência infeliz e temporária, indicativa do que acontece quando as dragas de uma população de outro modo refinada, inspirada por agitadores externos e estimulados por sua própria frustração, não são colocadas em xeque pela presença de membros mais refinados dessa população.

Embora os relatos de colonizadores sejam similares nas conclusões que vocalizam, diferenças sutis nos fatores ressaltados para fundamentar conclusões particulares revelam divisões no interior do estrato colonizador. O inglês Webber, por exemplo, toma como fator chave o caráter degenerado da população europeia (uma população predominantemente de origem holandesa), enquanto Netscher, um holandês, coloca igual ênfase na degeneração e na conspiração ibérica. Nos relatos colonizadores holandeses, é mais frequentemente o caráter incivilizado da população escrava que exibe a crueldade atípica dos senhores de escravos que, em sua frustração e isolamento do contexto civilizatório da sociedade metropolitana, sucumbem à sua natureza mais básica enquanto lutam contra as propensões tipicamente negativas de uma população escrava incivilizada.

Essas diferenças atentam para os estereótipos gerais e duradouros dos holandeses versus o caráter e a competência britânica. Os holandeses, os primeiros colonizadores europeus, perderam em dado momento o controle do território para os britânicos, que então frequentemente os

caracterizaram como morosos, deficientes em inventividade e propensos a reações frustradas à sua própria incompetência. Estereótipos britânicos sobre os holandeses alegavam que entre os senhores, estes eram os mais cruéis com os escravos, com a implicação, e às vezes com a acusação direta, de que eles eram incapazes de manter os escravos ou controlar o território. O fato de que o território finalmente se tornou britânico era tomado como prova dessas acusações estereotipadas. Estereótipos dos holandeses sobre si mesmos, é claro, ressaltavam características positivas enquanto alegavam que os britânicos eram gananciosos e ciumentos da propriedade e do sucesso dos outros.

Não é de surpreender que conclusões gerais encontradas nos relatos de colonizadores, e que os estereótipos que caracterizaram divisões entre os colonizadores, se tornassem as questões e as coordenadas dentro das quais os relatos de colonizados foram construídos. Políticos e acadêmicos colonizados construíram tais abordagens como parte de suas lutas por independência, e de seu esforço pós-independência de deslegitimar e reestruturar a ordem socioeconômica colonial. Em discursos, autobiografias, livros didáticos e outros trabalhos acadêmicos, eles notam o tratamento inumano e a emergência e o declínio de atrocidades e crueldades extremas. Em oposição a conclusões colonizadoras, entretanto, esses fatores são considerados inerentes à instituição da escravidão. O caráter “incivilizado” da população escrava o qual os senhores de escravos tiveram que responder é reinterpretado como a larga variação, e as pequenas ações, por meio das quais escravos diariamente lutaram por sua liberdade.

Nas abordagens de colonizados, a rebelião de 1763 é distinguida de revoltas escravas que a antecederam e a sucederam pelo fato de, contrariamente às outras revoltas, não ter se circunscrito, mas se disseminado por Berbice. Não foi, esses relatos argumentam, uma resposta momentânea a condições extremas, mas antes um esforço organizado para derrubar um sistema injusto. Os líderes, esses relatos concordam, buscaram uma mudança revolucionária nas relações políticas e socioeconômicas entre estratos dominantes e subordinados. Elas notam que Cuffy inicialmente declarou-se Governador de Berbice e demandou a partida de todos os europeus. Indicativa, entretanto, de

sua humanidade e razoabilidade, ele ajustou esse ponto, oferecendo aos europeus não identificados aos mais cruéis senhores de escravos o direito de permanecer em coexistência pacífica com uma população africana livre. Por estar fora do quadro de seu debate com as interpretações colonizadoras, essas abordagens frequentemente fornecem muita informação sobre os mais de 1.000 africanos que, embora julgados e executados, ou assassinados por outras formas de violência, não eram nem líderes nem seguidores.

Relatos colonizados objetivam menos suplementar o dado histórico, adicionando a ele vozes não incluídas, do que acertar contas com construções anteriores que são potencialmente nocivas à sua agenda política. Esse é um objetivo que vale a pena, mas igualmente um objetivo distorcido, pois leva os colonizados a ignorar quaisquer fatores que eles não necessitam invocar em seus debates. Também os leva a contradizer características de construções anteriores, ao invés de focar leituras inteiramente diferentes baseadas em características previamente desconsideradas. Assim, em oposição aos relatos de colonizadores, nas abordagens colonizadas o que é considerado como requerendo explicação não são as causas primeiras da Revolução de 1763, mas antes porque os combatentes pela liberdade africana foram derrotados, e quais lições sobre liderança devem ser retiradas de um entendimento sobre sua derrota. A natureza “verdadeira” de sua derrota torna-se a problemática, enquanto os criadores dessas leituras buscam por características a partir das quais se constroem suas ficções plausíveis. Narrativas colonizadas, então, seletivamente amplificam certas características do esquema básico da rebelião de acordo com a situação social, com a identidade e com os objetivos políticos do comentador.

Chedi Jagan (1972) examina essas questões em sua autobiografia. Jagan, um indiano, foi líder do People’s Progressive Party (PPP), que governou a Guiana até que sua administração foi vencida, em parte, pelas agitações raciais hostis de americanos e britânicos que, dadas as políticas coloniais de dividir para conquistar, e em parte pelas dificuldades usuais associadas com o desenvolvimento de uma relação de trabalho com a oposição num sistema bipartidário,

pouco necessitaram para se inflamar. Não surpreendentemente, sua abordagem ressalta a divisão entre os líderes africanos tanto como a causa da derrota quanto como fator que seus rivais contemporâneos (Burnham e outros membros do predominantemente africano People's National Congress) deveriam extrair.

Primeiramente Jagan nota que a verdadeira natureza da derrota africana não foi militar. Cuffy e seu tenente-coronel Akkara, Atta (líder do segundo regimento) e Accabre (líder do terceiro regimento) derrotaram uns aos outros, ele argumenta, por sua inabilidade de controlar a divisão causada por suas diferentes posições (*e.g.*, escravo doméstico versus escravo do campo) no sistema escravista. Em uma disputa pela liderança, Atta matou Cuffy e então foi, ele próprio, obrigado a se render porque Akkara ajudou os holandeses a planejarem sua captura. Somente Accabre, o escravo do campo, mesmo muito excedido em número então, lutou, até finalmente ele e seu pequeno bando de homens ser capturado. Citando o diário de von Hogenheim, Jagan em seguida nota que mesmo derrotado e trazido à presença de von Hogenheim acorrentado, Accabre manteve sua dignidade e seu compromisso para com a legitimidade de sua causa revolucionária.

O esforço de Jagan é situar a revolução de 1763 no contexto mais amplo de disputas passadas e presentes entre aqueles que julga como os mais subordinados do estrato subordinado. A lição que ele retira da derrota é que foram os mais subordinados dos subordinados que permaneceram comprometidos com a revolução face a probabilidades intranponíveis, enquanto alguns voltaram-se uns contra outros. Assim, ele conclui que a derrota poderia ter sido evitada por meio da formação de uma coalizção “humanitária”. Tal interpretação e conclusão são totalmente consistentes com sua identidade social enquanto um político engajado com aquilo que Mandle (1982) descreveu como uma luta intraclasse, oposta à luta interracial, pelo poder pós-independência.

O falecido L.F.S. Burnham, um líder africano do People's National Congress (PNC) que assumiu o poder após a derrocada do PPP, fornece uma leitura diferente. Sua leitura compartilha a visão de Jagan e de outras abordagens de colonizados segundo a qual a rebelião de 1763 foi um esforço revolucionário para erradicar o sistema escravista.

Burnham, entretanto, enfatiza certas características da rebelião que ou contradizem ou ignoram aquelas ressaltadas por seu opositor político, Jagan. Em discurso proferido na Assembleia Nacional em 28 de agosto de 1969, ele argumenta que um país sem sua própria história, sem seus heróis e lendas irá encontrar dificuldades para sobreviver. Ele continua: “analisando nossa paisagem histórica nós chegamos ao que é inegavelmente uma rebelião muito significativa – a rebelião escrava, como é chamada por alguns; a revolução escrava, como é chamada por outras – que se iniciou em 23 de fevereiro de 1763, em Magdalenemberg, em Berbice” (*apud DALY*, 1975, p. 68). Após notar de passagem que Berbice deu a Guiana tanto uma liderança da oposição, uma referência a Jagan, quanto seu herói nacional, Cuffy, ele continua a dizer que:

Cuffy liderou aquela revolta. A revolta foi diferente de muitas sublevações que tiveram lugar na Guiana. Houve sublevações anteriores, mas essas foram, por assim dizer, passageiras. Elas foram, por assim dizer, meras reações espasmódicas à crueldade. No caso da revolta de Berbice, nós acreditamos que pela primeira vez os escravos, sob liderança, decidiram não apenas que eles deviam acabar com a escravidão como que eles deveriam controlar o país, e embora, em sua tradição de razoabilidade, eles sugeriram que talvez uma partição da Guiana entre brancos e negros fosse desejável, por meio de seu líder Cuffy eles tornaram particularmente claro de que não havia intenção, desejo ou disposição de sua parte de retornar ao sistema da escravidão. O que eles viram como futuro do país era a existência de suas nações independentes separadas. Ninguém irá discordar que a revolução em Berbice, que se iniciou em 23 de fevereiro, diferia de sublevações anteriores e que foi precursora da muito mais conhecida revolta liderada por Toussaint L’Overture cerca de 30 anos depois, no que hoje é a República do Haiti. (*apud DALY*, p. 1975, p. 68-69)

Em outra passagem do mesmo discurso, Burnham, de um lado, justifica a seleção de Cuffy, um africano, como herói nacional em uma sociedade que ainda tentava decidir o que fazer com a divisão colonial entre africanos e indianos (os dois segmentos numericamente predominantes da população multiétnica) e, de outro lado, liga essa escolha à sua posição no então debate não resolvido sobre se a Guiana

deveria tornar-se uma república constitucional. Também vale a pena notar que esse discurso foi proferido em um momento no qual rumores relativos aos desejos de africanos e indianos repartirem o país em linhas étnicas abundavam.

Amplificações dessas características permitiram a Burnham construir uma ficção utilizável, plausível, que falava para sua oposição mais imediata – Cheddi Jagan e suas visões já publicadas sobre Cuffy. Ele precisou somente reexaminar o significado da distinção entre escravo doméstico *versus* escravo do campo para completar sua interpretação oposicional. Burnham assim sustenta que a posição de Cuffy como escravo doméstico, o estrato favorecido do sistema escravista, tornou-lhe ainda mais significativo como líder. Embora menos maltratado do que os escravos do campo, sua vontade de liderar demonstrou o comprometimento com, e seu objetivo de, levar adiante a revolução. Ele não poderia, argumenta Burnham (*apud* DALY, 1975, p. 69), ser comprado por algumas patacas e por essa razão “[...] pode-se destacar a dignidade e a presença de Atta e Accabre, mas se não houvesse um Cuffy, talvez não haveria um Accabre”.

A narrativa de Burnham, como outros relatos de colonizados, é tecida por movimentos de vai e vem entre a reinterpretção de características tornadas proeminentes por conclusões de colonizadores e pelo desenvolvimento de interpretações alternativas usando características adequadas para direcionar posições assumidas em relação a temas políticos contemporâneos. Como político de origem de classe média, enfrentando a oposição que reivindicava uma base de classe popular, Burnham procurou dissipar conflitos entre características de sua identidade social e concepções pós-independência sobre as características adequadas de liderança.

10 Conclusão

Nem os relatos dos colonizados nem dos colonizadores são surpreendentes ou misteriosos. Eles não tentam ser neutros. Nem são desinteressados nas descrições de relações dominantes e subordinadas. Os relatos de colonizados, projetando sua presença no passado, no mínimo fornecem interpretações alternativas do efeito que as ações de

um estrato dominante “indiferenciado” tiveram nas ações de uns poucos membros selecionados de um estrato subordinado “diferenciado”. Eles, como os relatos de colonizadores que debatem, tentam fazer o passado se alinhar a seus problemas atuais e às suas especulações futuras. Assim procedendo, eles reordenam e enfatizam seletivamente características iniciadas por relatos de colonizadores enquanto interpretam qual efeito as ações de um estrato dominante diferenciado tiveram na massa de subordinados indiferenciados. Eu suspeito que foi esse tipo de esforço que inspirou Voltaire a argumentar que não há história, apenas ficções mais ou menos plausíveis.

Ainda assim, na medida em que objetivamos reescrever histórias para construir ficções plausíveis de nossos próprios encontros com o passado, nós somos forçados a considerar como nós devemos acessar a plausibilidade de nossas ficções expandidas. Nós poderíamos começar com um olhar crítico à nossa própria pressuposição, frequentemente não explícita, de que somente se localizarmos onde os subordinados e desfavorecidos armazenam suas memórias nós seremos capazes de construir imagens melhores deles, de seu passado e de suas interações com membros do estrato dominante.

Rituais oferecem tal fonte. Eles são catálogos historicamente constituídos e em constituição dos diversos aspectos de uma variedade de eventos passados e do conjunto de interpretações plausíveis que podemos associar com os eventos e suas características. Em si, entretanto, essa revelação não resolve mistérios colocados por uma fonte – os fantasmas holandeses e suas manifestações rituais –, uma visão que não nos fala sobre os subordinados, tanto em relação uns com os outros quanto com o estrato dominante. Diferentemente dos relatos de colonizados e de colonizadores, essas interpretações fantasmagóricas não são estruturadas em torno da identidade social – racial, étnica ou política – desses participantes que constroem essas imagens da história: isto é, assumindo que nós não acreditamos realmente em fantasmas. Em vez disso, seu relato desse encontro com a história é construído seletivamente a partir das características consideradas importantes por suas contrapartes fantasmagóricas. Em suas próprias construções, seus ancestrais, a população longamente subordinada

que não produziu fantasmas há muito tempo falecidos, tornou-se o pano de fundo de um evento traumático e horrendo que resultou em consequências que por séculos eles foram forçados a prestar contas. Mas então, talvez essa seja sua história.

Notas

- ¹ Escolhi por usar os termos colonizador e colonizado, em vez de relatos históricos ortodoxos e revisionistas, de modo a ressaltar a noção de que nas colônias a criação de documentos históricos e interpretações é, como as políticas sociais, econômicas e de poder, um aspecto da colonização e do colonialismo. Relatos de colonizadores formulam as premissas e as problemáticas de acordo com as quais temáticas coloniais e pós-coloniais devem, ao menos inicialmente, construir seus relatos, caso esses relatos objetivem revisar ou complementar aqueles produzidos por colonizadores. É nesse sentido que eu me refiro aos últimos como relatos de colonizados. Eu reconheço que essa dicotomia deixa inexplorado o problema de quando o colonizador se torna o colonizado. Esse problema é parte de um processo maior de produção e autenticação cultural, que, como tal, está fora do escopo deste ensaio.
- ² O resumo desse período e dos eventos da rebelião é baseado principalmente nos trabalhos de Clementi (1931), Netscher (1931 [1888]) e Harris e Villiers (1911).
- ³ N. T. À época, os Estados Gerais faziam parte do corpo legislativo dos Países Baixos.
- ⁴ Um entendimento mais detalhado sobre as relações sociais e sobre o papel da identidade nacional em disputas locais de poder nesse período deve aguardar a coleta de dados sobre as identidades nacionais dos plantadores que formaram a Associação de Berbice, comparativamente a aqueles que organizaram, ou se associaram, a Society of Planters, pois essas organizações serviram como os principais locais de disputa pelo controle social e político no território até o declínio da Associação de Berbice.
- ⁵ N. T. Designação do Suriname, até sua independência, em 1975.
- ⁶ N. T. Trata-se de Chedi Jagan (1918-1997), uma das principais lideranças da luta pela independência da Guiana, de origem indo-guianense. Jagan elegeu-se presidente da Guiana em 1992.
- ⁷ As descrições variam relativamente à porcentagem de africanos e europeus perdida na colônia. Por exemplo, Clementi (1931:75), comparando os censos de 1762 e 1764, e excluindo indígenas livres, apresenta os seguintes números para 1762: 346 brancos, 244 escravos indígenas e 3.833 escravos negros; de um total de 4.423, reduzido a um total de 3.486 no censo de 1764. Do total deste último ano, apenas 116 eram brancos. Logo, ele conclui que a população branca se reduziu em 66%, enquanto a população total reduziu-se em 21%.
- ⁸ N. T. Referência a um monumento de Cuffy, que celebra a Rebelião de 1763. Esculpida pelo artista guianense Philip Moore, esse monumento localiza-se no “Square of Revolution”, na região central da capital do país, Georgetown. O monumento foi encomendado pelo então presidente Forbes Burnham (1923-1985), advogado de origem afro-guianense e outra liderança fundamental do processo de independência. Jagan e Burnham, inicialmente parceiros, tornaram-se, nesse processo, rivais políticos.

- ⁹ Os dados nos quais esta discussão está baseada foram obtidos no interior da Guiana em 1976 e 1979-1980. Rituais foram observados em Berbice e na região do Corentyne. Entretanto, os rituais cujos dados são mais completos são aqueles observados em uma única comunidade na Costa Oriental de Demerara, ou foram conduzidos por membros dessa comunidade em outras comunidades da região.
- ¹⁰ N. T. Embora a literatura especializada tenda a utilizar o termo East Indian em referência a descendentes de trabalhadores contratados [*indentured labourers*] provenientes da Índia que se estabeleceram na Guiana entre 1838 e 1917, na Guiana membros desse grupo utilizam do termo 'Indian' para designar a si mesmos.
- ¹¹ Essa suposição sobre sua pertinência é baseada primordialmente em sua identidade étnica – assume-se que indianos retiveram maior conhecimento do espiritualismo do que africanos porque, diferentemente de religiões africanas, o hinduísmo não foi “destruído” pelos europeus. Em segundo lugar, como um homem hindu, ele é considerado mais instruído que seus pares femininos. Ainda assim, o ritual é sincrético e de fato depende principalmente do uso da Bíblia cristã e de técnicas de respiração ameríndias, conhecimento do qual o *pujarie* a ser tratado adquiriu como resultado de ter sido um cristão convertido, versado no espiritualismo e com estudos em práticas islâmicas antes de retornar ao hinduísmo Sanatan Dharma [vertente hindu ortodoxa na Guiana – comentário dos tradutores]. Em geral, sobre o tema da etnicidade e da produção étnica da cultura, uma nota de prudência é necessária. Embora seja frequentemente feito, não serve a qualquer proposta analítica útil reduzir todas as formas culturais guianenses a um catálogo de elementos culturais 'indianos' ou 'africanos'. Tal dicotomia, como muitos críticos do pluralismo em geral, e do uso dessa teoria na análise da cultural guianense em particular, notaram, confunde ideologia política com cultura e, portanto, fabrica suposições simplistas e errôneas sobre a natureza da produção cultural em situações multiétnicas. Visões simplistas do 'pluralismo' encorajaram o pressuposto da relação isomórfica entre produção cultural e divisões políticas que outros trabalhos sobre a Guiana, como aqueles de Walter Rodney (1981) demonstraram ser errôneas. Além disso, como Drummond (1980) e Bartels (1977), claramente indicaram, tal quadro simplista pluralista de análise não é consistente com os processos sincréticos de produção cultural que produziram as formas agora rotuladas de indianas e africanas, e continuam a estar implicadas na encenação de performances culturais como os rituais descritos neste ensaio.
- ¹² N. T. Como diversos linguistas notaram, na Guiana atos verbais alternam-se, incessantemente, entre diferentes modulações do creolese, língua crioula que tem o inglês como língua lexificadora, e o inglês padrão. Na prática, a maior parte dos guianenses fala creolese, embora alternem, em suas interações verbais, a modulação das suas falas para o inglês padrão. No caso em pauta, Williams pontua o fato de a mulher atacada pelo espírito não ter domínio do inglês padrão em interações 'normais'.
- ¹³ N. T. Sanathan Dharma, no original, a “Eterna Verdade”, em tradução literal. Trata-se de vertente hindu autoproclamada ortodoxa e bramânica. Membros do Sanathan Dharma são conhecidos, dentre outras formas, como sanatanistas.
- ¹⁴ N. T. A autora se refere aqui a rituais hindus. Jhandi consiste, basicamente, em rituais nos quais se erguem bandeiras, que simbolizam a vitória do bem sobre o mal, para divindades hindus. Shiva-Lingas pujas consistem em ofertas ao deus Shiva, enquanto o culto à Kali é uma vertente hindu de origem sul-indiana, na qual se glorificam divindades do Norte e do Sul da Índia.

- ¹⁵ N. T. Originalmente, “thanksgiving”. É importante notar, como acentuou a própria autora em troca de mensagens, que a tradução literal do termo “ação de graças” pode remeter à famosa celebração estadunidense. Não é esse o caso. Thanksgiving, aqui, remete a rituais de agradecimento e de propiciação de diversos espíritos, sobretudo entre tradições religiosas afro-caribenhas que amalgamam referentes cristãos e afro-diaspóricos.
- ¹⁶ Enquanto alguns informantes acreditavam que os primeiros imigrantes portugueses eram judeus, frequentemente a designação português-enquanto-judeu é explicada nos termos dos estereótipos sobre o seu comportamento econômico no período colonial da Guiana em 1840 e 1850, um período no qual eles desenvolveram e mantiveram o monopólio sobre o comércio varejista.
- ¹⁷ Para esse ritual, e explicando o significado do azul escuro em outras formas de expressão simbólica, os informantes invariavelmente deram essa explicação histórica como uma característica de seu entendimento de sua significação. Entretanto, sua visão é contradita por algumas fontes históricas. Por exemplo, Jagan (1972, p. 61), sintetizando as regulações escravistas, atesta que “as quantidades estipuladas pelas regulações eram seis jardas de tecido vermelho e seis jardas de tecido amarelo a cada seis meses”.
- ¹⁸ Conspirações ibéricas referem-se às suspeitas sobre os portugueses e espanhóis instigarem a insurreição em áreas não-ibéricas ao redor do Mar Caribenho e no Golfo do México. Em parte, o recurso às conspirações ibéricas é um comentário óbvio sobre a posição precária resultante da localização das colônias espanholas ao redor do Mar Caribenho e no Golfo do México, e, em parte, foi motivada pela referência a uma rebelião de não-escravos precedente no Rupununi, na qual alguns ibéricos tomaram parte.

Referências

- BARTELS, D. Class Conflict and Racist Ideology in the Formation of Modern Guyanese Society. **Canadian Review of Sociology and Anthropology**, [s.l.], v. 14, n. 4, p. 396-405, 1977.
- CLEMENTI, C. **A Constitutional History of British Guiana**. London: Macmillan, 1931.
- DALY, V. **A Short History of the Guyanese People**. London; Basingstoke: Macmillan Education Ltd., 1975.
- DRUMMOND, L. The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. **Man**, [s.l.], v. 15, n. 2, p. 352-374, 1980.
- HARRIS, C.; DEVILLIERS, J. **Storm Van’s Gravesande: the Rise of British Guiana**, Compiled from his Dispatches. London: Hakluyt Society, 1911. v. 1 and 2, Series 11, v. XXVI and XXVII.
- JAGAN, C. **The West on trial: the fight for Guyana’s Freedom**. New York: International Press, 1972.

MANDLE, J. The Post-Colonial Mode of Production in Guyana. *In*: MANDLE, J. R. **Patterns of Caribbean Development: an Interpretative Essay on Economic Change**. New York and London: Gordon & Breach, 1982.

NETSCHER, P. **History of the Colonies of Essequibo, Demerary and Berbice from the Dutch Settlement to the Year 1888**. Gravenhagen: Provincial Utrecht Society for the Arts and Sciences, 1888.

ROBINSON, P. The Social Structure of Guyana. *In*: SEARWAR, L. (ed.). **The Cooperative Republic of Guyana**. Georgetown: Government of Guyana, 1970.

RODNEY, W. **A History of the Guyanese Working People, 1881-1905**. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1981.

SMITH, R. T. **British Guiana**. London: Oxford University Press, 1962.

WEBBER, A. R. F. **Centenary History and Handbook of British Guiana**. Georgetown, 1931.

WILLIAMS, B. **Cockalorums in Search of Cockaigne: Status Competition, Ritual and Social Interaction in a Rural Guyanese**. Ph.D. Dissertation, The Johns Hopkins University, 1983.

WILLIAMS, B. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. **Annual Review of Anthropology**, [S.l.], v 18, 1989.

WILLIAMS, B. Nationalism, Traditionalism, and the Problem of Cultural Inauthenticity. *In*: FOX, Richard (ed.). **Nationalist Ideologies and Cultural Production: American Ethnological Society Monograph 2**. Washington, D.C.: American Ethnological Society, 1990.

WILLIAMS, B. **Stains on My Name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle**. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.

Recebido em 10/10/2019

Aceito em 28/03/2020

Brackette F. Williams

Obteve seu doutorado (PhD) pela The John Hopkins University em 1984.

É professora recentemente aposentada da School of Anthropology, University of Arizona, Tucson. É autora de “Stains on my name, war in my veins. Guyana and the politics of cultural struggle” (Duke University Press, 1991) e organizou o volume “Women out of place: the gender of agency and the race of nationality” (Routledge, 1995).

Endereço profissional: School of Anthropology, University of Arizona, Tucson. Emil W. Haury Anthropology Bldg, 1009 E South Campus Dr, Tucson, AZ 85721, Estados Unidos.

E-mail: bfw@email.arizona.edu

Marcelo Moura Mello (Tradutor)

Mestre e doutor em antropologia social, respectivamente pela Universidade Estadual de Campinas e pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professor adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. Recentemente, foi Cientista Convidado da Universidade de Lisboa.

Endereço profissional: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Avenida Aristides Novis 197. Federação, Salvador, Bahia. CEP: 40.210-630.

E-mail: mmmello@gmail.com

Victor Miguel Castillo de Macedo (Tradutor)

Doutorando em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ. Mestre em antropologia pela Universidade Federal do Paraná. Membro do Laboratório de Antropologia e História – LAH e ex-Visiting Fellow do Dominican Studies Institute – DSI/CUNY.

Endereço profissional: Quinta da Boa Vista, s/n, Rio de Janeiro. CEP: 20.940-040.

E-mail: victormcmacedo2@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2020v22n1p234>

JENKINS, Janis H. **Extraordinary conditions**: culture and experience in mental illness. Oakland, CA: University of California Press, 2015.

Fernando José Ciello¹

¹Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, Roraima, Brasil

Por uma Retórica do Extraordinário: loucura, cultura e experiência

*Extraordinary conditions: Culture and Experience in Mental Illness*¹ é um livro dedicado à reflexão sobre cultura e experiência da doença. O livro é composto de um conjunto de artigos da antropóloga Janis H. Jenkins, professora na Universidade da Califórnia, San Diego (UCSD) e resultado de uma longa trajetória dedicada à pesquisa sobre saúde mental a partir da antropologia. A obra é dividida em duas partes, *Psychosis, psychopharmacology, and families*² e *Violence, trauma, and depression*³, cada uma das quais contendo três artigos, escritos em diferentes momentos da trajetória da autora. O livro cobre quase três décadas de investigações com temas relacionados ao campo da saúde mental, incluindo o surgimento e o impacto da neurociência e da psicofarmacologia no tratamento psiquiátrico, populações mexicanas vivendo nos Estados Unidos e os impactos de processos migratórios, pessoas em situação de refúgio político, relações entre saúde mental e religiosidade, entre outros tópicos.

O Capítulo 1, *Cultural Chemistry in the Clozapine Clinic*⁴ é uma discussão etnográfica sobre a primeira clínica norte-americana a utilizar o psicofármaco conhecido como Clozapina. Visto como o primeiro da linha dos antipsicóticos atípicos, o surgimento da Clozapina foi

considerado revolucionário. A autora retoma imagens de cura, milagre e transformação que foram evocadas em torno do surgimento da Clozapina e mostra como a hegemonia do uso de fármacos é atravessada pela experiência do estigma e da precariedade de recursos, gerando diferentes formas de relação com os medicamentos. Uma das principais construções do capítulo, associada com a ideia de *pharmaceutical selves*⁵, busca discutir, nesse sentido, como a experiência da ingestão de drogas psicotrópicas relaciona-se com a constituição de sujeitos e subjetividades. A autora demonstra isso olhando para sessões de terapia em grupo e como diferentes retóricas profissionais transmitiam sentidos sobre doença, tratamento, comportamento, conformidade, normalidade, forjando relações entre o uso de medicamentos, tratamento e *self*. Mostra também como a ingestão de antipsicóticos é entrelaçada com a vida de cada sujeito, revelando dificuldade de adaptação com os medicamentos, descontentamento com as consequências de sua ingestão, críticas à sua eficácia, busca de autotransformação, diferentes sensações corporais, percepções de controle e de identidade, entre muitos outros processos. A ideia de um *pharmaceutical self* emerge, assim, dos meandros dessas relações entre medicamentos e pessoas, destacando o que a autora chama de uma “química” cultural do processo de tratamento com medicações antipsicóticas.

O segundo capítulo toma de modo central as experiências de um jovem mexicano americano diagnosticado como psicótico e suas lutas para compreender um Deus todo-poderoso cujos comandos habitam seu cotidiano. Jenkins acompanha momentos da trajetória de Sebastián em suas lutas para viver o trabalho, família, processos de tratamento e uso de medicamentos. *This is how God wants it? The struggle of Sebastián*⁶ evoca de modo central o significado não somente psicológico, mas também cultural e social da “experiência psicótica”. O capítulo oferece possibilidades interpretativas para os sentidos e os problemas que o fenômeno da alucinação mobiliza, incluindo o que se chamaria de *delírio* e *ilusão* no próprio conjunto de processos existenciais e experienciais humanos. A proposição de *struggle* (luta) ao invés de *suffering* (sofrimento) como categoria central ressalta que os sentidos de uma vida com esquizofrenia implicam também

agência e estratégias para existir, deixando claro que Sebastián está “presente” em sua vida, atuando, buscando e interpretando suas relações. Janis oferece uma abordagem não ortodoxa para narrativas psicóticas, demonstrando que o *self* é afetado pela realidade social e entrelaçado com significados culturais e objetos da vida cotidiana. A autora sugere que uma interpretação antropológica é possível a partir do rastreamento da experiência concreta de sujeitos.

O terceiro capítulo, *Expressed Emotion and Conceptions of Mental Illness: Social Ecology of families living with Schizophrenia*⁷, faz uma leitura das experiências de famílias vivendo com transtornos relacionados ao espectro da esquizofrenia. A autora propõe a utilização crítica do conceito de Emoção Expressa (EE), comum em estudos da área de saúde e que tem impacto importante em estudos que envolvem ambientes familiares e as relações com saúde mental⁸. O ponto central é o de que aspectos culturais formatam tanto interpretações familiares sobre doença quanto, também, respostas emocionais que se pronunciam nesse ambiente. Esse arranjo, por sua vez, tem um impacto no curso de processos de tratamento, de recaídas e de melhoras, e na relação geral com sujeitos ditos psicóticos. Jenkins defende, no entanto, uma influência recíproca e uma interação entre diferentes fatores, constituindo “ecologias familiares” complexas. Inspirada pelos trabalhos de Michele e Renato Rosaldo, a autora afirma que a emoção deva ser pensada não como um sistema cultural abstrato, mas como o resultado de posicionamentos do sujeito dentro de um campo de relações sociais. Criticando diferentes argumentos da tradição explicativa associada com a ideia de “famílias esquizofrenogênicas”⁹, Jenkins defende uma abordagem de família que não estereotipe o papel da mulher e não deposite na família a causação única do que se chama de psicose. A autora conclui que o método de EE é baseado em um modelo de família e de emoção definido por abstrações euro-americanas. A utilidade de um modelo estaria, nesse sentido, em poder ser contraposta com os diferentes modos por meio dos quais a emoção é construída culturalmente e, nesse sentido, como são reconhecidos conceitos de família, raiva, aceitação, etc.

Adentrando a segunda parte do livro, temos, no quarto capítulo, *The Impress of Expremitry among Salvadoran Refugees*¹⁰, uma etnografia

da vida de mulheres salvadorenhas refugiadas em Boston (EUA) durante o período de guerra civil em El Salvador. Jenkins se dedica ao entendimento da vida e das rotinas dessas mulheres cujas experiências subjetivas incluíam a violência, a migração forçada, o distanciamento de suas famílias, o desaparecimento de amigos, o testemunho da brutalidade da guerra em seu país, entre outras condições limites. Jenkins propõe uma reflexão antropológica sobre o encontro entre experiência subjetiva e processos sociais mais amplos, com atenção para como o Estado constitui um *ethos* político que condiciona, organiza e promove determinadas formas emocionais, neste caso por meio da guerra e da violência. A atenção recai sobre a ação combinada de aspectos culturais, eventos sociopolíticos e a emergência do adoecimento, particularmente de diagnósticos relacionados à doença mental. Em uma poderosa etnografia das histórias de mulheres e o modo como lidavam com *La Situación*, Jenkins permite avançar na discussão sobre processos migratórios e também sobre os modos como os sujeitos habitam estados de violência e extremidade.

O quinto capítulo, *Blood and Magic: No Hay que Creer ni dejar de Creer*¹¹, dá continuidade à discussão sobre a vida de refugiadas vivendo nos Estados Unidos e busca discutir especialmente sobre as relações entre saúde mental e religião. Fazendo uso da noção de múltiplas realidades de A. Schütz, Janis reforça a ideia de que as mulheres salvadorenhas habitavam distintas e complexas realidades em sobreposição. Para a autora, é importante perceber como os sujeitos se movem nessas realidades e como se relacionam com ideias disponíveis sobre religiosidade, permitindo que esses trajetos tracem as divisões entre o que é religioso ou não. A discussão focaliza as histórias de Mariela e Ceres, cujas vidas são povoadas por diferentes entidades, seres, “trabalhos”, que as afligiram e causaram diferentes males, demandando também variados posicionamentos religiosos e enfrentamentos. Em ambas as trajetórias, tratamentos em centros de saúde mental e limpezas espirituais, mostravam-se igualmente relevantes. O capítulo ressalta críticas importantes na reflexão envolvendo religião e saúde mental, como a tendência de buscar nas práticas religiosas equivalências (psico) terapêuticas ou, a necessidade de descrever fenômenos religiosos

como entidades discretas e bem delimitadas de eventos. Ao contrário, Jenkins reforça como seu campo de pesquisa é atravessado por diversas e, às vezes contrastantes, práticas terapêuticas, sem que isso colocasse em xeque a coerência dos modos por meio dos quais Mariela e Ceres perseguiam o alívio de seus sofrimentos diante da doença mental e também diante da permanente violência da crise política em El Salvador.

O capítulo final da obra, *Trauma and Trouble in the Land of Enchantment*¹² enfrenta a importante discussão envolvendo sofrimento social (*social suffering*) e razão humanitária (*humanitarian reason*), ao mesmo tempo em que segue investigando sobre a relação entre violência política e trauma, aqui, particularmente, a partir da categoria do Transtorno do Estresse Pós-Traumático (TEPT). Jenkins avalia a categoria a partir de extensa pesquisa desenvolvida junto a adolescentes do estado norte-americano do Novo México, conhecido como “terra do encantamento” e, também, um dos estados mais pobres dos Estados Unidos. A autora argumenta que as categorias psiquiátricas que buscam classificar os adolescentes (em grande parte uma combinação extrema de depressão, TEPT e psicose) apenas alcançam minimamente toda a complexidade, precariedade, vulnerabilidade e violência que atravessa suas vidas. Jenkins argumenta, assim, em favor de uma superação do TEPT como uma forma de descrever estados de trauma psíquico e, ao mesmo tempo, também sugere aspectos problemáticos da categoria geral do trauma, apontando a necessidade de pensar o enlace entre corpo, mente, subjetividade e estrutura social na construção de categorias mais reflexivas e abrangentes.

Um dos aspectos marcantes do livro de Janis Jenkins é o de reforçar a importância da cultura para pensar a experiência do transtorno psíquico e também as próprias categorias de doença. Central nesta proposição está a concepção de “condições extraordinárias”, que busca tanto chamar atenção para a existência de *vida* – agência, lutas – no conjunto das experiências da doença, quanto também ressaltar as qualidades intrínsecas do *ser* ser humano. A autora reconhece que o uso da palavra “extraordinário” carrega ambiguidades e, ao que parece, busca trabalhar justamente em torno dessa potência. O termo enfatiza tanto a existência desse algo que é culturalmente definido como

“doença mental”, trazendo para a etnografia um convívio constante com transtornos, doenças, adoecimentos, síndromes; quanto, ao mesmo tempo, as condições de precariedade, violência política, violência doméstica, abusos, negligência de direitos humanos básicos, guerra, que a autora toma como condições que emergem de situações sociais e que levam a vida humana aos seus limites.

Além desse movimento, a autora propõe que a loucura seja tomada como um terreno privilegiado também para teorizar sobre cultura, contribuindo, assim, para o reclame de um lugar mais central da loucura nas pesquisas antropológicas, principalmente para discussões que tematizam a construção cultural e as imbricações entre “transtornos” e categorias psiquiátricas com outros processos sociais, indo além do mero argumento de que as doenças são culturalmente construídas. A relação entre antropologia e psiquiatria, psicologia e cultura, antropologia e loucura, antropologia e experiência de doença, entre outros, são constantemente enfatizadas ao longo dos artigos, trazendo uma diversidade de contribuições para a pesquisa de natureza etnográfica com esses campos. Por defender de modo irrestrito uma abordagem da “*vida no limite da experiência*”, Jenkins reforça que os aspectos envolvidos no transtorno mental não são desprovidos de sentido e que eles devem ser objetos de reflexão antropológica, indicando que se leve em conta tais experiências, emoções e “desatinos” como caminhos para pensar cultura, ao mesmo tempo em que também engajando a antropologia na compreensão dos processos fundamentalmente humanos que atravessam a loucura.

Notas

- ¹ *Condições extraordinárias: cultura e experiência na doença mental* (tradução livre). Ao longo da resenha oscilo entre diferentes modos de traduzir a expressão *mental illness*, utilizada largamente pela autora. “Doença” ou “transtorno mental” aparecem como traduções mais literais. Ao mesmo tempo, fica claro que o termo não é objeto dos mesmos atravessamentos que no contexto brasileiro, onde existe um investimento forte na crítica destas terminologias. Ainda assim, diferentes nomenclaturas explicitam diferentes enquadramentos e campos de saber-poder. Em alguns momentos, portanto, mantenho o uso das formas “doença mental” ou “transtorno”, pois parecem engajar mais rapidamente com a medicalização, evocando a complexidade dos transtornos, das síndromes, diagnósticos e processos abstraídos no campo psiquiátrico, bem como da captura biomédica da experiência da loucura.

Mantenho, também, como o título indica, o uso de “loucura”, principalmente como um descritor mais arejado para a obra da autora, pelo afastamento de abordagens medicalizantes e por chamar atenção para o caráter de “extraordinariedade” para o qual o livro chama atenção. “Saúde mental” também aparece em alguns momentos como forma de descrever o campo mais geral onde se inscrevem muitos dos debates da autora. Ao longo da resenha, ofereço traduções livres dos títulos das seções e dos capítulos para melhor compreensão.

² *Psicose, psicofarmacologia e famílias.*

³ *Violência, trauma e depressão.*

⁴ *Química cultural na Clínica da Clozapina.*

⁵ *Selfs farmacêuticos.* A noção de *self* empregada pela autora está situada dentro dos marcos de uma antropologia psicológica, não como uma “entidade discreta”, mas como “configuração de processos por meio dos quais as pessoas orientam a si mesmas em direção ao seu próprio *ser*, aos outros e também ao mundo ao redor.” (JENKINS, 2015, p. 24).

⁶ *É assim que Deus quer? A luta de Sebastián.*

⁷ *Emoção expressa e concepções de doença mental: uma ecologia social de famílias vivendo com esquizofrenia.*

⁸ Atribui-se o surgimento da metodologia de EE ao contexto de desenvolvimento da Psiquiatria Social e Comunitária, nos anos 1950/1960, principalmente aos desdobramentos do trabalho do psiquiatra George W. Brown. É apontada como uma metodologia eficaz para reconhecer o que se chama de atmosfera emocional que circunda pacientes ditos esquizofrênicos (WEARDEN *et al.*, 2000; ZANETTI *et al.*, 2018; SANTOS *et al.*, 2005). Amaresha e Venkatasubramanian (2012) informam que ela emergiu do próprio processo de desinstitucionalização que se seguiu ao surgimento da *clorpromazina*, processo que foi, apesar do “sucesso” da medicação, sucedido pela readmissão de muitos sujeitos a contextos institucionais devido a recaídas e reincidência de sintomas. A EE permitiria compreender quais elementos tornariam as recaídas possíveis e mapearia as atitudes das famílias com elas relacionadas.

⁹ A ideia de mães ou famílias esquizofrenogênicas é tanto uma ideia difusa presente em contextos clínicos, quanto um modelo que emerge de diferentes etiologias e interpretações. Uma leitura atribuída à psicanálise é a de que a mãe teria um papel central na formação psíquica do sujeito, permitindo que o pai apresentasse a função simbólica para a criança. Enquanto a relação mãe-filho/a seria de demanda biológica, simbiose, a relação pai-filho/a teria o jogo, a linguagem e, em última instância, a socialização como objetivo/destino. Outra ideia apareceria, ainda, relacionada aos trabalhos de G. Bateson e seu conceito de duplo-vínculo, que apesar de enfatizarem o caráter interativo de diferentes ambientes e configurações, também sugeriria uma desordem comunicativa subjacente à estrutura familiar. O conceito de *ethos* em Bateson, segundo a autora, seria mais adequado por sua inclinação em direção ao emocional (JENKINS, 2015, p. 102-103; 272). O próprio conceito de EE também reforçaria a busca por um modelo universal de família. A reflexão de Jenkins indica a existência de uma crítica feminista contundente à ideia de *mãe esquizofrenogênica*, pela razão óbvia de que o conceito atribuiria o surgimento de patologias à supostas inadequações do cumprimento do “papel de mãe”.

¹⁰ *A marca do extremo entre refugiadas salvadorenhas.*

¹¹ *Sangue e Magia: não precisa acreditar nem deixar de acreditar.*

¹² *Trauma e Problema na Terra do Encantamento.*

Referências

AMARESHA, Anekal C.; VENKATASUBRAMANIAN, Ganesa. Expressed emotion in schizophrenia: an overview. **Indian Journal of Psychological Medicine**, [S.l.], v. 34, n. 1, p. 12-20, 2012. DOI:10.4103/0253-7176.96149.

JENKINS, Janis H. **Extraordinary conditions**: culture and experience in mental illness. Oakland, CA: University of California Press, 2015.

SANTOS, José Carlos; BRAZ SARAIVA, Carlos; SOUZA, Liliana de. Emoção Expressa: Caracterização, Estabilidade e Importância no Para-suicídio Recorrente. **Revista de Enfermagem**, Escola Superior de Enfermagem de Coimbra, [S.l.], v. II, n. 1, p. 39-51, dez. 2005.

WEARDEN, Alison J. *et al.* A review of expressed emotion research in health care. **Clinical Psychology Review**, Elsevier, v. 20, p. 633-666, ago. 2000. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0272735899000082?via%3Dihub>. Acesso em: 30 jan. 2020.

ZANETTI, Ana Carolina Guidorizzi *et al.* Expressed emotion of family members and psychiatric relapses of patients with a diagnosis of schizophrenia. **Rev. Esc. Enferm. USP**, São Paulo, v. 52, e03330, 2018. E-pub May 24, 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/s1980-220x2016042703330>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342018000100416&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 jan. 2020.

Recebido em 31/01/2020

Aceito em 05/02/2020

Fernando José Ciello

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, com período sanduíche na Universidade da Califórnia, San Diego. Pesquisador afiliado ao Instituto Brasil Plural (INCT/UFSC) e ao Center for Global Mental Health (UCSD). Tem desenvolvido pesquisas no campo da Antropologia da Saúde, com foco para saúde mental, etnografia em instituições, práticas terapêuticas e diagnóstico. Atualmente desenvolve projeto de pesquisa sobre curadores no extremo Norte do Brasil, conhecimentos tradicionais e saúde indígena. Professor Adjunto na Universidade Federal de Roraima no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena e no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGANTS/UFRR).

Endereço profissional: Universidade Federal de Roraima, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Avenida Capitão Ene Garcez, n. 2.413, Aeroporto, Boa Vista, RR. CEP: 69.310-000.

E-mail: fernando.ciello@gmail.com

Normas editoriais

ILHA – Revista de Antropologia aceita artigos, ensaios, resenhas e entrevistas originais que estejam de acordo com sua linha editorial. Os artigos são submetidos à avaliação de pareceristas *ad hoc*.

A submissão dos trabalhos será feita *on-line*, diretamente no *site* da revista (www.periodicos.ufsc.br/ilha).

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

Artigos ou ensaios (incluindo os artigos para dossiês e seções temáticas): (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Debates: artigos com especial interesse teórico-metodológico, acompanhados de comentários críticos assinados por outros autores (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Entrevistas: (até oito mil palavras), acompanhados de introdução situando a obra e o autor entrevistado), resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Ensaio bibliográfico: resenha crítica e interpretativa de vários livros que abordem a mesma temática (até oito mil palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas), título, palavras-chave e resumo em português e inglês.

Resenhas biblio/disco/cine/videográficas: pequenas resenhas de livros, discos, filmes ou vídeos recentes (até dois anos, até 2.500 palavras, incluindo as referências e notas).

Notas de pesquisa: relato de resultados preliminares ou parciais de pesquisa (até 3.500 palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas).

Cartas: manifestações sobre textos publicados em números anteriores (o editor se reserva o direito de publicar apenas trechos).

Normas de apresentação e de redação:

As normas de redação e citação seguem o padrão da **NBR 6022:2003** da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) a seguir.

1. Os textos deverão ter a seguinte formatação:
 - formato de papel = A4;
 - editor de texto: Word for Windows 6.0 ou posterior;
 - margens: superior e esquerda de 3 cm, direita e inferior de 2,5 cm;
 - fonte: Times News Roman ou Arial, corpo 12, entrelinhas 1,5; e
 - número de páginas: no mínimo 15 e no máximo 25 laudas.
2. O texto deve conter:
 - o título e o subtítulo (se houver) do texto e sua versão para a língua estrangeira (inglês);
 - o(s) nome(s) do(s) autor(es) devem estar por extenso, com a respectiva filiação institucional (Faculdade, Instituto ou Universidade, sem usar siglas ou acrônimos), seguida de cidade, estado e país em que está localizada;
 - o resumo, que deverá ser redigido de acordo com a **NBR 6028:2003** da ABNT, com no máximo 150 palavras – se houver “agradecimentos”, recomenda-se incluir no último parágrafo da introdução;
 - o *abstract*, que deverá ser a tradução do resumo, também com no máximo 150 palavras;
 - entrada numérica nos títulos e subtítulos. Exemplo: 1 Introdução; 2 Desenvolvimento; 2.1 Subtítulos do Desenvolvimento; e 3 Conclusões/Considerações Finais.
3. As chamadas autor/data deverão ser incluídas no texto e não em nota de rodapé. Exemplo: (CASTELLS, 1999) ou Segundo Castells (1999).
4. As referências devem ser incluídas no final do texto, seguindo as orientações da **NBR 6023:2018** da ABNT. Os apêndices e os anexos são elementos não obrigatórios.

5. As citações no corpo do texto deverão ser redigidas de acordo com a **NBR 10520:2002** da ABNT. As citações diretas devem ser destacadas com aspas, se for menos de três linhas; ou recuadas, se for com mais de três linhas. É **imprescindível** indicar a página da citação, quando ela for direta.
6. As notas devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas como notas de fim, ou seja, no final do texto, antes das Referências.
7. Documentos pesquisados em meio eletrônico devem trazer todas as informações exigidas pela **NBR 6023:2018**, além da data de acesso com dia, mês e ano.
8. Serão aceitas no máximo cinco ilustrações por artigo. As tabelas devem vir no mesmo programa do texto e as demais ilustrações em formato jpeg. ou tiff, com resolução de 300 dpis.
9. Ilustrações (fotos) de pessoas somente poderão ser publicadas com prévia autorização por escrito da pessoa em destaque.

Copyright: A ILHA – Revista de Antropologia tem o copyright dos trabalhos publicados em suas páginas, sendo que qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à revista.