

ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 23, número 3
Setembro de 2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

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: Profa. Viviane Vedana

Comissão Editorial Viviane Vedana, Bruno Reinhardt e Vânia Zikán Cardoso

Editora Viviane Vedana

Conselho Editorial Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Bruno Mafrá Ney Reinhardt, Carmen Silvia 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 Bozidar Jelenik, 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 Giobalina Brumana, 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; Soheila Shashahani, Shahid Beheshti University, 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

Imagens da Capa Ruth Goldestein e Isabel Santana de Rose

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 23, número 3, 2021.
Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2021 – 243 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
Site: <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.

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.

Editorial

Prezadas Leitoras, Prezados Leitores,

A *Ilha – Revista de Antropologia* do Programa de Pós-Graduação da UFSC apresenta seu mais último número do ano de 2021. Finalizamos este volume em meio aos recentes acontecimentos que marcaram o feriado de 7 de Setembro e que certamente vão impactar a vida social e política do país por muitos anos. Além dos sombrios desdobramentos da pandemia de Coronavírus no Brasil, tanto para a saúde como para a economia do país, já mencionados em outros editoriais da revista, esse feriado foi marcado por sérias ameaças ao regime democrático, que já não anda em todo o seu vigor desde pelo menos 2016. Essas ameaças não são apenas palavras proferidas ao vento, elas se materializam em atitudes e em comportamentos violentos que visam a impor uma visão única de país, como atestam, por exemplo, as tentativas de invasão do Ministério da Saúde em Brasília, ou mesmo do Supremo Tribunal Federal, entre outros acontecimentos similares. Em nome de uma ideia desvirtuada de “liberdade de expressão”, os movimentos de apoio ao presidente da república pedem, clamam, contraditoriamente, pela volta do regime de exceção da ditadura. Aparentemente, essas pessoas pretendem com suas manifestações neutralizar a diferença, que compreendem como sendo o inimigo. Nada mais distante da ideia de liberdade do que um regime autoritário. Nada mais distante da democracia do que a incapacidade de conviver com as fricções da diversidade cultural. Esse clamor por autoritarismo, por ditadura, pelo enfraquecimento das instituições democráticas é alimentado por redes de distribuição de notícias falsas que tomam conta das redes sociais de milhares de brasileiros. Em um contexto como esse, de intensa alienação política e social, parece um trabalho inócuo seguir publicando artigos científicos. O que nos move, porém, é a insistência na possibilidade de uma educação transformadora, no desenvolvimento do senso crítico e da abertura para o diálogo, bem como o compromisso com a pesquisa e o debate de ideias. Não se trata, no entanto, de nos colocarmos em uma luta do “bem” contra o “mal”, ou do “certo” e o “errado”, mas sim de manter nossa capacidade de colocar perguntas e de fugir das certezas que aprisionam.

Os textos que apresentamos neste número, portanto, seguem este caminho: procuram observar fenômenos muito diversos e, a partir deles, repensar ideias, provocar novas concepções, descrever situações cotidianas e propor reflexões originais sobre elas. Neste número, reunimos artigos que descrevem as formas do fazer da política, seja em processos eleitorais, seja nas lutas de movimentos populares, seja ainda nas formas de habitar a cidade por corpos dissidentes. Ainda, temos artigos que nos falam sobre as diversas formas do saber e da educação, sobre xamanismo e também sobre religiosidade, sobre gênero e sobre ciência. Todos são temas fundamentais para o campo da antropologia. Além disso, duas traduções e uma resenha também fazem parte deste número, contribuindo com nossa proposta de divulgação do conhecimento antropológico. Esperamos que os leitores e as leitoras possam aprender com esses escritos.

A Ilha – Revista de Antropologia é uma publicação que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que contribuam 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 todos boas leituras!

Viviane Vedana

Editora-Chefe

SUMÁRIO

ARTIGOS

- Gestão do Sofrimento e Luta pela Moradia por Famílias Trabalhadoras** 6
Priscila Tavares dos Santos
- Xamanismos Guarani e Tradução no Encontro de Saberes**.....21
Isabel Santana de Rose e Geraldo Karáí Okenda
- Política na Capela: eleição municipal no Vale do Paraíba Paulista**41
Carlos Eduardo Pinto Procópio, Ana Keila Mosca Pinezi e Gilson Nascimento de Oliveira
- Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil**..... 61
Bruno Rodrigo Carvalho Domingues e Fabiano de Souza Gontijo
- Luzes e Sombras: notas para um balanço crítico da antropologia do turismo** ...84
Roque Pinto
- Corpo e Cidade no Comércio Senegalês em Santa Maria (RS)**..... 108
Filipe Seefeldt de César e Maria Catarina Chitolina Zanini
- Mulheres Universitárias no Trânsito Campo/Cidade: Metamorfose de Vidas, Metamorfose de Projetos**..... 130
José Ricardo Marques Braga e Elisete Schwade
- Mimetismos Afro-Brasileiros: dependências e algumas formas de ser**..... 155
Leonardo Oliveira de Almeida
- Entre Experimentos, Controvérsias e Invisibilidades: a constituição do transplante de órgãos como prática terapêutica**..... 176
Vitor Jasper

TRADUÇÕES

- Etnobotânicas da Recusa: Metodologias de Engajamento com a Resistência Humana-Implantada** 197
Ruth Goldstein, Daniel Belik e Daniel Silva
- Ansiedades de Influência: Teoria da Conspiração e Cultura Terapêutica na América do Milênio** 214
Susan Harding, Kathleen Stewart, Bruno Reinhardt e Vânia Z. Cardoso

RESENHA

- FLEISCHER, Soraya; LIMA, Flávia (org.). Micro: contribuições da antropologia**..... 240
Ana Paula Marcelino da Silva

Gestão do Sofrimento e Luta pela Moradia por Famílias Trabalhadoras

Priscila Tavares dos Santos¹

¹Maxwell School of Citizenship & Public Affairs, Syracuse University, Syracuse, New York, Estados Unidos

Resumo

Proponho neste artigo refletir sobre as condições de acesso aos direitos sociais dos moradores do Predinho, moradia popular constituída nas instalações do antigo Hotel Bandeirantes, na região central do Rio de Janeiro. A adoção da perspectiva processual e a análise interpretativa dos dados permitiram compreender as diferentes formas de gestão e os agenciamentos morais que buscam legitimar os processos decisórios que correspondem a essa forma de viver e habitar a cidade. Valorizo a compreensão simbólica do direito à moradia e os aspectos simbólicos, afetivos e não institucionais que compõem relações de poder entre moradores e representantes do Estado. As condições de possibilidade de reprodução social dessas famílias evidenciam a situação de vulnerabilidade social e revelam que o Estado não garante direitos, mas condiciona o mecanismo perverso de resistência ao tempo pela apropriação de escassos recursos individuais complementados por redes de relações intrafamiliares e intervencionistas.

Palavras-chave: Luta por Moradia. Direitos Sociais. Gestão Autônoma. Habitação Popular.

Management of Suffering and Struggle for Housing by Working Families

Abstract

I propose to reflect on the conditions of access to the social rights of the residents of Predinho, a popular dwelling built on the premises of the former Hotel Bandeirantes, in the central region of Rio de Janeiro. The adoption of the procedural perspective and interpretative analysis of the data allowed us to understand the different forms of management and moral agencies that seek to legitimize the decision-making processes that correspond to this way of living and inhabiting the city. I value the symbolic understanding of the right to housing and the symbolic, affective and non-institutional aspects that make up power relations between residents and representatives of the State. The conditions for the possibility of social reproduction of these families show the situation of social vulnerability and reveal that the State does not guarantee rights, but conditions the perverse mechanism of resistance to time by the appropriation of scarce individual resources complemented by networks of intrafamily and interventionist relationships.

Keywords: Struggle for Housing. Social Rights. Autonomous Management. Popular Housing.

Recebido em: 28/10/2020

Aceito em: 17/03/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Neste texto, apresento algumas reflexões tecidas no âmbito do Projeto “Lutas pela Moradia no Centro da Cidade” (em andamento desde 2016), que têm como objetivo a compreensão dos esforços empreendidos por conjunto de famílias na demanda pela moradia na região portuária e suas adjacências na cidade do Rio de Janeiro. Por esta pesquisa, objetiva-se compreender os esforços empreendidos pelos moradores mobilizados e beneficiários de políticas habitacionais pela permanência em um espaço imbricado por competições pelo uso e pela apropriação do território, foco de projeto de “revitalização” subsidiado pelo Estado, a exemplo de outras regiões metropolitanas do chamado Terceiro Mundo que sofreram com os efeitos da transformação de áreas de baixo valor das propriedades em áreas de alto valor imobiliário. No âmbito do projeto, foram valorizadas diferentes experiências de mobilização comunitária sob a perspectiva dos valores das famílias trabalhadoras na luta pelo acesso ao direito à moradia.

Adoto, para tanto, investimentos dos moradores do antigo Hotel Bandeirantes, experiência autônoma de mobilização familiar para ocuparem e permanecerem em imóveis desocupados e em situação de litígio judicial. Como almejo destacar, a *ocupação* do Predinho corresponde a uma forma de resistência ao projeto desenvolvimentista que levou ao deslocamento de famílias de baixa renda da região central para bairros de periferia da cidade que exacerbaram as condições de vulnerabilidade em que vivem essas famílias, que, durante o período de desenvolvimento do trabalho de campo etnográfico, reivindicavam o acesso a direitos fundamentais, como o de moradia, saúde, educação, assistência social, além do acesso aos recursos disponibilizados nos centros urbanos, como luz, água, transporte, eventos culturais, e que inclusive operam como espaços de trabalho informal nesse contexto fundamental à subsistência desses interlocutores.

Considerando diferentes investimentos e abordagens teórico-metodológicas, priorizei a compreensão da construção de empreendimentos habitacionais sobre a estrutura das relações sociais dos moradores do antigo Hotel, destacando diferentes arranjos espaciais e seus efeitos sobre os projetos de reprodução social¹ das famílias residentes no chamado Predinho (alcunha atribuída pelos moradores ao projeto de moradia popular que construíram nas dependências do desativado Hotel Bandeirantes). O trabalho

¹ Como projetos de reprodução social elaborados pelas famílias de moradores do Predinho, valorizo a incorporação de recursos prioritariamente utilizados para a gestão produtiva do espaço de moradia, segundo sistema de valores localmente construído e reconhecido (BOURDIEU, 2011). Em análise junto aos horticultores em Teresópolis, Santos (2015) destacou a diversidade de possibilidades de constituição de projetos de reprodução social, muitas vezes, a partir de investimentos para obtenção de recursos situacionais como necessários para a garantia e a manutenção de uma determinada posição social.

de campo etnográfico priorizou ferramentas como a observação direta e a observação participante, além de entrevistas e conversas informais com os moradores do Predinho nas unidades residenciais e nos espaços de utilização coletiva, como corredores e áreas de serviço. Em muitos desses encontros, as entrevistas não foram gravadas em respeito aos entrevistados e pelo risco imposto aos moradores diante das temáticas abordadas nos encontros. Com o intuito de complementar algumas lacunas para compreensão do processo de ocupação e dos significados atribuídos pelos moradores ao Predinho, valeu-se de dados arquivísticos e de publicações em jornais, além de dados oficiais compilados pelo acesso à parte do processo judicial de reconhecimento de usucapião coletivo do imóvel. As entrevistas foram realizadas sem utilização do gravador e, portanto, correspondem a anotações no diário de campo e aos dados obtidos pela observação participante.

A perspectiva processual que adoto na compreensão dos dados permite valorizar as diferentes formas de gestão e o uso do espaço de moradia e dos princípios que orientam a constituição de redes de relações de solidariedade e ajuda mútua entre essas famílias. A realização do trabalho de campo esteve orientada conforme as técnicas e ferramentas consideradas por Malinowski (1998), especialmente o exercício da observação participante em encontros formais (nas reuniões de moradores) e informais do grupo (festividades e outros encontros). O olhar atento aos engajamentos e às situações de participação coletiva, às condições de moradia, às circulações das famílias para constituição de alianças e às redes de relações viabilizadoras do projeto de permanência no centro da cidade foram fundamentais para a obtenção dos dados e a compreensão dos princípios que orientam as ações desses moradores em situações de tomada de decisão.

Privilegiei ainda a realização de entrevistas e conversas informais, além da observação participante nas unidades residenciais e espaços de utilização coletiva, como corredores e áreas de serviço. A experiência de pesquisa por mim valorizada é composta de um grupo de 41 famílias que, sob a liderança majoritária de mulheres, ocuparam esse espaço por eles reconhecido como Predinho. Nesse sentido, busco demonstrar ainda o quão produtivo é o trabalho das mulheres, além do trabalho gratuito realizado no espaço doméstico.

Por esses investimentos, busquei trazer à tona fatores que influenciaram no processo de organização coletiva dessas famílias na luta pela moradia e na gestão do sofrimento imposto como realidade social e política a essas famílias (FASSIN, 1999). As formas de mobilização coletiva dessas famílias com as quais pude ter contato (desde 2016) correspondem a estratégias locais para enfrentamento da situação de exclusão dessas famílias do acesso a recursos materiais e da negação do acesso pelo Estado do direito à moradia.

2 O Hotel Bandeirantes e a Construção Social do Predinho

O Hotel Bandeirantes foi construído durante meados da década de 1970 e correspondeu a um projeto desenvolvimentista do Rio de Janeiro, em especial para atendimento ao mercado consumidor associado ao turismo em expansão, mediante a oferta de instalações luxuosas de suas dependências.

Refletindo com os interlocutores sobre a história do espaço por eles ocupado e diante das dificuldades encontradas para acesso a trabalhos acadêmicos que tivessem investido na compreensão dos processos de construção do sistema hoteleiro no estado, busquei outra fonte de dados² com a qual pudesse dialogar e que ajudasse a elucidar o que os interlocutores mencionavam. Por esse investimento metodológico, pude chegar à compreensão de alguns dos princípios ordenadores de uso daquele espaço e do processo de urbanização que afastou da região central a classe de trabalhadores que, na contracorrente da política pública de desenvolvimento, integraram-se à cidade a partir de outras estratégias, quase sempre colocadas em prática a partir de recursos próprios e em condições de relativa precarização, como é o caso das favelas cariocas (LEEDS; LEEDS, 2015). Os textos jornalísticos aos quais se teve acesso anunciavam, durante a década de 1980, formas de consumo dos diferentes espaços do hotel pela elite empresarial e pela classe média carioca. Especialmente na unidade de Copacabana, eram recorrentes as publicações de convites para eventos sociais e *workshops* sobre temáticas diversas (com destaque para aqueles voltados para o desenvolvimento de aptidões humanas). No entanto, concomitantemente eram noticiados acontecimentos que podem ser considerados preponderantes para o afastamento da elite consumidora das dependências do hotel, como aqueles decorrentes de uma possível associação com eventos criminosos no final da década de 1990. Após esses episódios considerados de crise e de colocação em suspeição da capacidade de atendimento às exigências de oferta de instalações adequadas aos hóspedes da classe média, o Hotel Bandeirantes foi interditado em 1988 e, decorrido um ano após o encerramento das atividades, os gestores das redes Othon e Bandeirantes renovaram o contrato de arrendamento, entretanto deixando de lado a unidade Centro do Rio (JORNAL DO BRASIL, 1988; TRIBUNA DA IMPRENSA, 1999).

Foi então que, em 2003, um conjunto formado por famílias de trabalhadores na região do entorno da Central do Brasil (especialmente mobilizados pelo desemprego e pela violência no Morro da Providência) ocuparam o imóvel. A arquitetura do prédio se assemelha à estrutura de hotéis de meados do século XX: escadas em mármore, corredores estreitos e com pouca iluminação que convergem em quartos pequenos (com aproximadamente 15m² e uma área que funciona como um pátio interno³. O grupo era constituído principalmente por mulheres com faixa etária entre 30 e 50 anos, quase todas com filhos dependentes de cuidado intensivo (crianças na faixa entre 2 e 7 anos de idade), sem vínculo formal de trabalho, com moradia precária. Em sua maioria, são originários de bairros próximos (Centro e Tijuca) e da Zona Norte (Nova Iguaçu e Duque de Caxias), e alguns são provenientes de estados do Nordeste do país (Rio Grande do Norte e Ceará) que, segundo relatos, vieram para o Rio estimulados pelo desejo de realização do sonho da casa própria e do acesso ao mercado de trabalho pelo vínculo formal em expansão pela política de urbanização e de desenvolvimento industrial na década de 1980, conforme mencionou uma entrevistada.

² Foram utilizados textos jornalísticos a partir de consulta a Hemeroteca Digital (no período de 1980 a meados de 1990) que faziam referências aos usos diversos das dependências do Hotel.

³ Essa arquitetura predial também foi relatada por Paterniani (2013) no trabalho etnográfico realizado na ocupação Mauá, na região central da cidade de São Paulo.

Esse projeto de melhoria de vida corresponde a um conjunto de investimentos autônomos operacionalizados a partir de deslocamentos de famílias, muitas vezes, da área urbana para a periferia das cidades. A autonomia como princípio norteador das ações dos moradores do Predinho se contrapõem à condição de subordinação a projetos desenvolvimentistas com a alcunha de revitalização de espaços já ocupados (como é o caso da região central do Rio de Janeiro) e, por outro lado, de valorização de estratégias diversificadas na elaboração de projetos de reprodução social, tal como destacou Bourdieu (2011).

Como afirmou Moraes (2020), a permanência dessa parcela da população – seja a partir de ocupações em espaços baldios, seja a partir da ocupação de prédios públicos e/ou privados – nesses espaços, à despeito da política habitacional, aponta para formas de enfrentamento que evidenciam novas experimentações de “voltar à vida” (MORAES, 2020, p. 20). De acordo com o autor:

Entre empregos e desempregos, baixas expectativas em relação a qualquer estabilidade relacionada ao trabalho, aos pobres na cidade exige-se, cada vez mais, a disponibilidade total – seja para acessar uma política pública ou para candidatar-se à uma vaga de emprego subalternizado e sem garantias [...]. (MORAES, 2020, p. 20)

No caso em tela, o movimento observado é o inverso: as famílias migraram de zonas de periferia e de “favelas” para ocuparem o centro urbano. Esse sentido do deslocamento pode estar associado ao que Lefebvre (2001) considerou a partir das projeções da sociedade sobre um local. Nesse sentido, a cidade em si agrega as diferenças entre as cidades, porque é constituída “pela pluralidade, pela coexistência e simultaneidade” de padrões e de maneiras de viver a vida urbana (LEFEBVRE, 2001, p. 63).

O valor do trabalho, mesmo que sob afiliação ao mercado informal, é muito mais do que o “instrumento da sobrevivência material” dessas famílias, mas constitui o “substrato da identidade”, da “autonomia moral” (SARTI, 1996, p. 66), que, no caso do Predinho, se expressa a partir da identidade das mulheres. Segundo mencionaram em situação de entrevista, identificam-se como diaristas, auxiliares de pedreiro, camelôs, vendedoras ambulantes, formas de inserção produtiva que têm viabilizado o projeto de desenvolvimento urbano, desempenhando papel central no coração da sociedade carioca para colocação em prática do projeto de revitalização da zona portuária, como “força de trabalho dócil e barata” (FASSIN, 1999, p. 184).

3 A Construção da Moradia Digna

As moradias correspondem a uma forma de resistência a esse projeto desenvolvimentista que levou ao deslocamento de centenas de famílias de baixa renda para a periferia da cidade. A luta pela moradia, *ocupação* e pela posse dos quartos do antigo Hotel Bandeirantes e o reconhecimento do uso social de suas instalações como unidades residenciais independentes se potencializam pela instalação de processo judicial, em 2007, sob mediação da Defensoria Pública estadual. Por essa demanda, os moradores

pleiteiam pelo reconhecimento do trabalho que desenvolveram na transformação⁴ do espaço e aguardam pelo documento de concessão da usucapião coletivo do imóvel. A luta pela moradia passou então a ganhar visibilidade quando incorporou dinâmicas de mobilização nesses espaços governamentais que estão associados a demonstrações públicas da capacidade mobilizadora dessas famílias, como também foi demonstrado por Moraes (2020), que tem se dedicado à análise dos sentidos das lutas sociais e às relações entre formas de vida em acampamentos em terrenos baldios na cidade de São Paulo.

As tratativas para encaminhamento da demanda do direito à moradia se maximizam na esfera cotidiana dessas famílias de moradores que, com recursos próprios e como expressão de um desejo coletivo autônomo, realizam inúmeros investimentos na melhoria do espaço com o objetivo de criar, como expressão local, uma *moradia digna* que, segundo os interlocutores, pode ser definida como o acesso à casa e também a recursos e serviços públicos disponíveis em espaços centrais da cidade. Cabe aqui destacar que a categoria também foi valorizada por Paterniani (2013) em investimento para compreensão da extensão dos deslocamentos da relação entre os movimentos de moradia e os representantes da administração municipal em São Paulo. Priorizando como interlocutores militantes do movimento de luta por moradia e moradores da ocupação Mauá (situada na região central da capital paulista), a autora aponta os investimentos realizados pelo movimento de moradia na luta pelo acesso ao “direito à moradia digna para pessoas de baixa renda”, caracterizadas, nesse contexto, por famílias cuja renda mensal é entre zero e três salários mínimos (PATERNIANI, 2013, p. 3).

O uso desse termo pelos moradores do Predinho é recorrente e corresponde ao projeto de moradia que, tal como analisado por Sarti (1996) e Domingues (2011), aponta para expectativas de atendimento a condições por eles consideradas essenciais para residência, especialmente no que tange à infraestrutura e à oferta de recursos públicos (como luz e água encanada). No entanto, a situação de invisibilidade dos *ocupantes* (termo designativo da situação de vulnerabilidade pela ilegalidade da condição de moradia atribuída) do Predinho, espaço ainda não contemplado pelo projeto de reconstrução da zona central da cidade como área de interesse social (como se pode observar pelos esqueletos de prédios comerciais e públicos que teimam em sobreviver aos efeitos do tempo, à falta de investimento e de manutenção nos arredores do imóvel ocupado) constitui esse cenário de negligência do poder público no Rio de Janeiro, tal como percebido pelos atores sociais. Assim, na condição de excluídos do acesso ao direito à moradia pela ineficiência do estado na tramitação do processo de demanda coletiva de usucapião do imóvel, os moradores do Predinho têm realizado uma série de investimentos para minimizarem os efeitos do exercício precário à moradia que se distingue da experiência de vida na favela.

Segundo relatos, o período de permanência dos moradores no prédio tem se caracterizado por uma *ocupação* contínua e pacífica e, diante da delonga processual quanto ao reconhecimento por parte do Estado do direito à moradia desses sujeitos, as condições de possibilidade de reprodução social dessas famílias que vivem em situação de vulnerabilidade social estão restritas à capacidade individual de se constituírem como sofrendores e, portanto, mercedores da dádiva de vizinhos e das relações com comerciantes

⁴ Adoto o uso do termo “transformação” como forma de distinção proposta por Balandier (1969) para analisar movimentos que equivalem a uma operação da própria estrutura que configura o sistema.

locais, além de redes de relações intrafamiliares e intervicinais. A requalificação da condição de pobreza produz, como apontou Neves (2011), efeitos classificatórios a partir da noção de merecimento como valor orientador das ações de construção do espaço de moradia familiar. A autora, para compreender os efeitos dos extremos índices de desigualdade socioeconômicas e os modos de enfrentamento político daqueles que vivem em situações miseráveis de vida, investiu no estudo da constituição dessas famílias (NEVES, 2011). Por esse exercício, ela destacou a centralidade da posição da mulher, mãe ou esposa na elaboração de projetos de reprodução social⁵.

Os investimentos realizados pelos moradores na transformação das instalações do que até meados da década de 1990 integrava a rede de hotéis de luxo na cidade do Rio de Janeiro não devem ser compreendidos apenas sob o prisma da forma de uso do espaço, mas também como ação política intencional de disputa pelo controle do uso de recursos até então privilegiados de consumo da classe média (LEEDS; LEEDS, 2015).

Na tentativa de reconstruir com os interlocutores a história social do prédio, o que chamou a atenção foram as condições de completo abandono e de destruição das instalações do que há cerca de uma década correspondeu ao centro social e cultural do Rio de Janeiro. Esse abandono também se expressa no processo judicial em que o então proprietário do imóvel, tal como inscrito no Imposto Territorial Urbano, não se apresentou ao litígio. Descreveram os moradores as ações em *mutirões* para retirada dos móveis degradados pelo tempo e para realocar os resíduos depositados por moradores de rua que, recorrentemente, utilizavam os corredores do antigo hotel como abrigo nos dias de chuva e frio. Esses episódios de mobilização coletiva agregadora eram organizados para viabilizar a entrada no prédio – fase denominada pelos moradores como *invasão* –, e para assegurar condições mínimas de permanência, etapa por eles identificada como *ocupação*. Moraes (2020, p. 20), ao analisar as experiências da vida-ocupação experimentadas pelos sem-teto na região central de São Paulo, destacou que esse período de luta para acesso à ocupação se distingue da luta como “tomada de consciência” e se aproxima de uma luta enquanto movimento em busca dos sentidos de habitar que mobiliza uma “nova trama relacional, imprevisível e provisória”.

Durante essa etapa, a luta pela posse do prédio exigia dos interlocutores a manutenção do estado de vigília constante, especialmente diante dos inúmeros ataques de “famílias que também não tinham onde morar” e do enfrentamento da força policial que cotidianamente fazia visitas ao prédio, relatou Lucia (61 anos). Ela comentou ainda:

Antes aqui, eu tinha muito medo. A gente sentia muito medo quando os policiais chegavam aqui fora de hora e saíam assim esculachando a gente. Eles não batiam na porta da gente. Às vezes, a gente estava dormindo, todo mundo deitado, e eles vinham e arrombavam a porta da gente. Por que não batiam? Eles queriam mesmo humilhar a gente. Não respeitavam o horário da gente descansar! Eles sabiam que a gente aqui era trabalhador. Os policiais sabiam quem era morador e quem queria bagunça. (Lucia, entrevista realizada em junho de 2019)

⁵ Inúmeros foram os investimentos realizados por Neves para compreensão dos fatores que influenciam na constituição da condição de existência de famílias em situação de vulnerabilidade social, dos quais destaco: *As idosas provedoras e o enraizamento familiar*, incluída na obra organizada intitulada *Etnografias da Participação*, pela editora Edunisc, em 2006, p. 359-379; além de *A trajetória da população de rua e suas estratégias de sobrevivência*, apresentada no 1º Seminário de População de Rua, em 1995, em São Paulo, e de *População de Rua Brasil e Canadá*, São Paulo, pela Hucitec, em 1995, p. 61-70.

Pires (2011), tendo se dedicado à compreensão dessa categoria esculacho, qualificado por comerciantes da região da Central do Brasil que sofriam com a retenção das mercadorias por policiais e agentes da vigilância, chamou atenção para a violência tanto física quanto moral da ação do esculacho pelos policiais. A descrição desses atos em muito se aproxima da experiência dos moradores do Predinho que, como demonstrou o autor, ressaltaram a humilhação e o constrangimento como sentimentos que marcavam a trajetória de vida do sujeito (PIRES, 2011).

Nesse período inicial da ocupação do imóvel, o prédio encontrava-se “dominado pelo lixo, havia lama pelos corredores” do primeiro e segundo andares do prédio, as louças sanitárias, lâmpadas, fiações e encanamentos foram encontrados em estado de completa degradação e “nada pôde ser aproveitado”, destacou Lucia. Seu esposo, João (62 anos) comentou o processo aleatório de distribuição dos apartamentos aos recém-chegados:

Aqui era assim: chegou, se não tinha nada, podia pegar que não tinha dono. Eu cheguei aqui, e o apartamento aqui do segundo andar estava vazio. Não tinha colchão de ninguém lá. Não tinha roupa. Nada. Eu entrei e botei minhas coisas lá. Enquanto eu trabalhava, Lucia ficava com a menina. Tinha que deixar alguma coisa, senão alguém vinha e pegava mesmo. Deixava assim algum pertence: colchão, uma televisão, o que tivesse. (João, entrevistado em junho de 2019)

Esse período de investimento autônomo dos sujeitos da pesquisa para ressignificarem aquele hotel não correspondeu a um processo pacífico, mas pode ser compreendido como uma ação política intencional de ocupar um espaço que antes não estava disponível em termos de possibilidade de moradia temporária, mesmo que na condição de hóspedes, segundo relataram os interlocutores. Esse processo de transformação do imóvel abandonado em moradia familiar correspondeu a projeto autônomo das famílias. Relatou Lucia:

Eu sempre fui voluntária aqui. Nunca fui de cobrar nada a ninguém não. Eu cuidava do caderninho, anotava tudo, cuidava do caixa do prédio. Ia organizando tudo. Eu fazia o registro com despesas de compra de material de limpeza. Hoje, o que a Antônia faz aí, de ter que comprar o cloro e o sabão do próprio bolso. Não existia. Ia de porta em porta vendo quem não tinha pago. Não deixava atrasar o salário da limpeza. Era tudo direitinho. A gente chegou até botar câmara no prédio! Também consertamos o telhado que, na época, estava muito ruim, desabando mesmo, sabe? Só que com o tempo, não fomos mais tendo condições de pagar a taxa. Hoje, uns pagam, outros não. A maioria não paga. Sem trabalho, pagar como? (Lucia, entrevista realizada em junho de 2019)

O tempo de investimento e o grau de comprometimento dos moradores na viabilização do projeto de moradia são fatores considerados na concessão de imóveis avaliados como melhores (em relação à luminosidade, à proximidade com a escadas de acesso – tanto no primeiro quanto no segundo andar e tamanho do apartamento). Nesse sentido, os investimentos para concretizar a moradia nesse espaço distinguem-se ao longo desse processo de transformação de um espaço abandonado e impessoal em ambiente habitável e com condições adequadas de residência relativamente estável.

Na superação dos entraves para acesso ao prédio, foi fundamental o papel de liderança desempenhado pelas mulheres. A potencialidade das mulheres na constituição de espaços de mobilização é concebida como princípio orientador das práticas de luta pelo acesso à moradia e que, no caso do Predinho, tem assegurado às mulheres e aos demais moradores acesso a um conjunto de recursos escassos pela confluência de interesses

situacionalmente valorizados. Em contraste ao que demonstrou Furno (2015), as diferenças de gênero nesse contexto do Predinho não são responsáveis pela diferenciação de papéis sociais específicos.

A residência, mesmo que precária em termos de recursos materiais, é alternativa valorizada pelos moradores diante da possibilidade de acesso a recursos que, comparativamente à moradia na favela, estão disponíveis, como é o caso de luz elétrica, suprimento de água, serviço de esgoto.

Os princípios que orientam esse sistema de classificação local dos moradores permitem entrever que as fronteiras são fluidas, porque as relações que as constituem são operacionalizadas segundo os diferentes estágios de desenvolvimento da unidade doméstica e da composição familiar; bem como os níveis diferenciados de adesão aos projetos comuns privilegiados a cada contexto pelos interlocutores da pesquisa, inclusive adesão a projetos político-partidários. Mencionou Maria (58 anos)

Nós somos ocupantes, para o governador, né. Mas nós aqui somos moradores. Estamos aqui há muito tempo, e eles (os representantes do governo) não dão apoio nenhum para a gente. Como você pode votar em um candidato que é contra a gente?! Ele é contra as ocupações e vai tirar a gente daqui?! Eu aqui coloquei adesivo na minha porta! Coloquei mesmo! Como você vota em alguém deste partido aí? (Maria, entrevistada em maio de 2019)

No relato acima, fica evidente o modo como os moradores do Predinho percebem a condição de excluídos como um fenômeno relacionado a políticas estatais. Essa concepção se aproxima das reflexões de Fassin (1999) sobre a condição de homens sem direitos e os investimentos que grupos de indígenas e imigrantes africanos empreendem no sentido de terem acesso a direitos básicos.

4 A Gestão do Sofrimento e a Constituição do Merecedor

No caso dos moradores, o papel de liderança desempenhado pelas mulheres produz efeitos classificatórios a partir da noção de *merecimento* como noção associada a investimentos individuais na luta pela construção do espaço coletivo de moradia, tal como uma confluência de forças, que permite ao *ocupante* tornar-se merecedor de um apartamento (e, portanto, ter os atributos sociais igualmente reconhecidos) e, por consequência, ser reconhecido como um *morador*. Os atributos sociais que as lideranças locais têm destacado evidenciam a experiência do sofrimento, de exploração da força de trabalho. *Ser merecedor* é ter experimentado uma vida de instabilidade, por vezes sob ameaças de violência.

A lógica do *merecimento* nesse contexto se aproxima da concepção weberiana do trabalho, da valorização do esforço que precisa estar associado ao reconhecimento público para viabilizar o acesso a recursos (WEBER, 2001). O *merecimento* está marcado pela trajetória de *necessidade* não apenas de moradia, mas como símbolo moral de recompensa pela condição de abandono do Estado e também da ausência do companheiro. Por outro lado, *ter necessidade* está associado à abertura de um outro universo de relações sociais marcadas pela solidariedade e camaradagem, especialmente entre mulheres, que organizavam suas ações conforme a lógica do *ganha quem precisa*.

No caso do sofrimento provocado pela exclusão a recursos materiais, uma moradora descreveu em situação de entrevista as diversas vezes em que precisou “*pedir ajuda a comerciantes*” do entorno do prédio para garantir o “*sustento do filho*”, relatou Ana (40 anos). Distinguem-se duas ocasiões de favorecimento do morador como merecedor das benesses: ter *necessidade* e *precisar*. A *necessidade* está associada ao reconhecimento público da condição de precariedade e, por outro lado, *precisar* é ato individual e demanda por parte do sujeito a capacidade de articular redes ou de se inserir em redes de acesso a recursos que estejam disponíveis em momentos pontuais de escassez. O reconhecimento pelo outro da condição de necessitado não garante o atendimento à demanda, porque depende da constituição de um acúmulo de recursos que possam ser distribuídos ou mesmo realocados. Portanto, ganhar e pedir são ações comuns aos moradores do prédio, no entanto, o ato de ganhar demanda reconhecimento como alguém que merece ajuda; por outro lado, quem pede não foi reconhecido como merecedor, mas tem a possibilidade maior de ser atendido em seu pedido, especialmente se se reconstitui na condição de humilde. “*Para ganhar o que pede, é preciso ter humildade*”, afirmou Ana.

A gente aqui nunca passou fome, fome de comida, a gente não passa. Nós temos necessidade de comprar uma coisa ou outra. Às vezes, a gente quer comprar uma blusinha, não tem dinheiro. A gente quer comprar uma coisa assim e não tem. Mas comida sempre tem. Então, fome a gente não passa. E é isso que a gente precisa. Quando precisa de uma comida, vai lá e pede. (Lúcia, entrevistada em agosto de 2018)

Lucia descreveu ainda as redes de relações de atendimento aos casos de urgência: “*eles aqui são minha família, aqui eu me sinto em família. Se eu preciso de qualquer coisa, eu vou ali na fulana, vou na beltrana e peço*”. Como se pode compreender, as condições de possibilidade de acesso a recursos diversos pelas famílias de moradores, quase sempre marcadas pela escassez, contribuem na construção de um sistema de classificação que está pautado em princípios morais que tangenciam a luta pela moradia e que varia segundo a capacidade de gestão da precariedade, mormente pela articulação de redes de acesso a recursos.

Maria, moradora do prédio há 15 anos, reside em apartamento ampliado (pela incorporação de um quarto situado à direita) com dois filhos solteiros (João, 14 anos, estudante do ensino fundamental; e Pedro, 18 anos, estudante do ensino médio). A filha Ana, 25 anos, administradora, recentemente foi beneficiada com apartamento (mediante transferência de uma das moradoras que, há cerca de cinco meses, desistiu do projeto de residência no Predinho). Há cerca de dois anos, vive em união estável e fixou residência em um quarto ofertado na casa da sogra, enquanto realiza melhorias no apartamento para o qual pretende se mudar com Hugo (27 anos) e o filho Junior (1 ano).

A entrevistada se identifica e assim também é reconhecida pelos demais residentes como madrinha das crianças do Predinho e afirmou que “*desde sua chegada, ainda no período da ocupação, ajuda a cuidar das crianças*”. O cuidado com as crianças se manifesta desde a oferta de alimentação em diferentes períodos do dia, mas também no asseio à saúde (dando banho e arrumando cabelo e roupas), como também está disponível para levá-las e buscá-las na escola, principalmente nos períodos em que os pais constituem vínculos de trabalho, mesmo que temporários.

Em situação de entrevista, pode-se observar as inúmeras vezes em que as crianças entram em seu apartamento “*sempre de portas abertas*”, como reconheceu que faz questão de

manter. A recepção em seu apartamento de boa parte das 20 crianças e adolescentes que residem no Predinho “*sempre com carinho e muito amor*”, por vezes, é também acompanhada de advertências em casos de observação de desrespeito às regras do que considera como de “*bom comportamento: jogar lixo pelos corredores do prédio, danificar as paredes e janelas, jogar bola nos corredores e fazer barulho durante o período da noite*”, avaliou Maria. O papel desempenhado pela entrevistada no cuidado com as crianças do prédio é fundamental para viabilizar que as mães possam buscar trabalho remunerado e terem acesso a recursos, mesmo que escassos, pelo baixo nível de formação profissional.

Outro caso de moradora que compartilha com Maria o desempenho do papel de apadrinhamento é Lúcia. A unidade residencial desta entrevistada é composta de seu esposo, Roberto (55 anos, desempregado) e de um casal de filhos: Julia (9 anos) e André (14 anos), ambos estudantes do ensino fundamental em escola filantrópica no Centro do Rio, mediante obtenção de bolsa de estudos. O casal teve uma filha que faleceu aos 5 anos de idade com leucemia e, nesse período, ainda não residiam no Predinho.

A chegada ao prédio pelo casal, em 2004, foi provocada pela impossibilidade de continuar o pagamento do aluguel do imóvel que residiam no Morro da Providência. Lúcia foi demitida da farmácia que trabalhava, e Roberto, após demissão da padaria, firmou vínculo informal como trabalhador de lanchonete na Central do Brasil. O rompimento do vínculo formal de trabalho inviabilizou a renovação do contrato de locação do imóvel e, mesmo rejeitando o projeto como *ocupante*, não encontraram à época outra alternativa de residência.

O casal, nesse período, passou a residir em um dos quartos do antigo hotel e trouxe a sobrinha de Lúcia (residente em bairro de periferia em Natal/RN), uma adolescente com 12 anos de idade. Segundo comentou, a sobrinha sofria maus-tratos e havia fugido de casa, passando a morar na casa de amigos. Ainda quando estudante do ensino médio, a sobrinha Aline teve um relacionamento amoroso com um dos moradores do Predinho e engravidou de uma menina. O rapaz, usuário de drogas, fugiu do prédio, deixando para trás a sua sobrinha e a filha recém-nascida (Juliana).

Além da adoção informal de Juliana, Lúcia também é responsável direta por André, filho da antiga vizinha Mariana (atualmente apenas sua mãe, Dona Regina, permanece no Predinho). Esclareceu: “*André dorme aqui comigo, ele não fica com a avó dele. Ele fica comigo que sou a mãe, eu que cuido dele...*”. André tem acesso aos mesmos recursos que sua sobrinha-neta Juliana: estudam na mesma escola, no entanto, além da aula de luta na Vila, realiza curso preparatório para acesso ao Colégio Militar. O cursinho é particular, mas obteve bolsa de 80%. Os recursos financeiros para pagamento da mensalidade são obtidos pela comercialização, em seu apartamento, de doces e guloseimas às crianças residentes do Predinho e àquelas que esporadicamente vêm visitar familiares.

Assim, para contemplar a diferenciação de condições de vida quanto aos espaços de habitação e de acesso a recursos, Neves (2014) destacou o papel das mulheres na construção de redes de integração. Pelo investimento etnográfico junto às mulheres de Santarém (AM), ele chamou atenção para o intercruzamento entre trabalho e gênero, vida familiar (doméstica e profissional) e relações vicinais e de parentesco. A construção das redes de solidariedade e de reciprocidade correspondem a “[...] modos de inserção em planos de ação coletiva ou de construção de quadros institucionais de proximidade

[...]” (NEVES, 2014, p. 21), tanto no caso do papel de liderança desempenhado pelas mulheres em Santarém quanto aquelas que constituem uma das situações etnográficas priorizadas neste texto, em especial as mulheres do Predinho. A presença de mulheres, mães e esposas em ambas as situações etnográficas evidencia modos de viver/sobreviver e de compensação de limites impostos pela situação de vulnerabilidade social.

5 Considerações Finais

O paradoxo da figura do homem sem direitos, segundo considerou Fassin (1999), coloca em evidência, no caso do Predinho, investimentos coletivos autônomos mobilizados pelos moradores para viabilizarem o acesso ao direito à moradia e a recursos materiais por eles considerados essenciais no projeto de constituição da *moradia digna*, termo local que se contrapõe aos modelos de “cidade do progresso” e aos arranjos precários que impõem o ritmo desenfreado de novas formas de metropolização. O modelo imposto de constituição de “cidade do progresso” evidencia arranjos precários para pensar a desigualdade social, bem como os limites no acesso a recursos e serviços públicos pela população residente de baixa renda que reivindica a permanência nesses espaços.

Os inúmeros investimentos realizados pelos interlocutores para obtenção de recursos situacionalmente disponíveis e valorizados como fundamentais para assegurar a reprodução física e social apontam para a diversidade de projetos de reprodução social. Atenta às narrativas, pude compreender que as famílias do Predinho não projetam para si posições considerando apenas a relativa facilidade quanto ao acesso a recursos internos ao grupo familiar. Atividades produtivas marcadas pelo trabalho informal, como camelôs, cuidadoras de crianças, faxineiras, vendedores ambulantes em períodos de feriados prolongados (como o do Carnaval), apontam para um amplo espectro de ação e de quadro de alternativas em que os fatores que integram universos sociais mais amplos são relevantes para sua colocação em prática. Os fluxos de ações na constituição de redes de solidariedade e de afeto que busquei demonstrar neste texto só foram possíveis porque vali-me de perspectiva processualista e de análise interpretativa para apreensão de dados.

As famílias de moradores do Predinho, há cerca de 17 anos, lutam cotidianamente para serem reconhecidos como mercedores do direito à moradia. Ao longo desses anos, privados do acesso legal à casa, são também privados de um espaço no mundo social. Como tentei demonstrar, a condição de vulnerabilidade dessas famílias faz com que esses moradores sejam transformados em presas fáceis desse sistema de dominação e de exploração que se materializa nos centros urbanos no país (LEFEBVRE, 2001).

Como forma de minimizar os efeitos dessa condição de precarização na qual vivem, as mulheres têm desempenhado papel fundamental na condução de ações que buscam atender às necessidades básicas de consumo das unidades familiares e criar um espaço relativamente favorável de relações sociais na oferta de apoio àquelas reconhecidas como mercedoras do cuidado extra com filhos. No caso das mulheres do Predinho por mim entrevistadas, as narrativas apontavam para formas explícitas de uma dedicação mais declarada para alcançar assistência direta, especialmente no caso daquelas entrevistadas que não contavam efetivamente com a presença de um companheiro provedor e que

pudesse exercer a função de membro produtivo na família, como também considerou Neves (2014). Há uma valorização interna do trabalho produtivo desempenhado pelas mulheres, mesmo que precarizada e sujeita a menores ganhos. Trabalho e família nesse contexto convergem para uma única esfera de produção e reprodução social desses moradores e, tal como proposto por Moreira e Moser (2017), aponta para um modelo insustentável no qual cabe às mulheres a responsabilidade pelo trabalho produtivo.

Além disso, a valorização do sistema de posições de agentes sociais como decorrentes de situações contextuais, segundo Geertz (2013), chama atenção para a fluidez com que os agentes se estabelecem entre si e com os outros. Nesse sentido, as rearticulações das redes de relações tecidas pelos moradores do Predinho correspondem às possibilidades diferenciadas de conformação de novos campos de ação. No entanto, as distinções internas aos moradores se contrapõem ao modo de vida daqueles que se encontram em condições de completa escassez, tal como é o caso dos moradores do Morro da Providência (local de origem de muitas famílias de moradores do Predinho).

Assim, vivendo na ilegalidade imposta pela impotência do Estado (FASSIN, 1999) em assegurar o direito à moradia, essas famílias constituíram no Predinho um espaço de resistência e de enfrentamento a desfechos institucionais insatisfatórios, tal como observado a partir da delonga processual junto à Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. Como parte dessa estrutura de ação possível (ASAD, 1993), os moradores orientam suas ações no sentido de assegurarem a continuidade do projeto de moradia que idealizaram.

Como considerou Lefebvre (2001, p. 13), “[...] os violentos contrastes entre a riqueza e a pobreza, os conflitos entre poderosos e os oprimidos não impedem nem o apego à cidade, nem a contribuição ativa para a beleza da obra”. Nesse sentido, esses confrontos corroboram para a valorização do sentimento de pertencimento à cidade, tal como pode observar a partir dos relatos dos moradores.

Apesar de estarem situados na região central do Rio de Janeiro, nas proximidades da Central do Brasil, espaço de confluência de políticas públicas e de canalização de recursos, inclusive de agregação de uma pluralidade de maneiras de viver e ocupar esse espaço, as discontinuidades das relações sociais mais gerais e entre os moradores estabelecem um meio caminho entre aquilo que está na lei e os recursos que podem ser adquiridos a partir de uma ordem próxima de relações. Como busquei demonstrar, os sentidos da luta pela moradia digna se pautam segundo princípios morais e afetivos que orientam fluxos de investimentos na constituição de redes de solidariedade e de afeto pelas mulheres do Predinho. Essas redes de relações operam conforme a condição de vulnerabilidade dessas famílias que resistem, a despeito da política urbanística da capital carioca, na gestão do sofrimento pela permanência na cidade e no atendimento de necessidades básicas da reprodução física e social.

Referências

- A TRIBUNA. **Três hotéis que dão prestígio ao bairro mais badalado do Rio. A 200 metros da praia mais linda, Copacabana**, Rio de Janeiro, Seção Anúncios, n. 14985, p. 23, 1999.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. USA: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BALANDIER, G. **Antropologia Política**. São Paulo: Editora da USP, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. A lógica da prática. *In*: BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011. p. 133-163.
- DOMINGUES, Michelle Lima. **Habitação e comunidade organizada: uma etnografia da mobilização coletiva de famílias trabalhadoras cooperadas em São Gonçalo, RJ**. 2011. 356f. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGA, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
- FASSIN, Didier. El hombre sin derechos. Uma figura antropológica de la globalización. **Maguaré**, [s.l.], n. 14, p. 179-190, 1999.
- FASSIN, Didier. Patetización del mundo. Ensayo de antropología política del sufrimiento. *In*: VIVEIROS, Mará; GARAY, Gloria (ed.). **Cuerpos, diferencias y desigualdades**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999. p. 31-41.
- FURNO, Juliane da Costa. **O Trabalho das Mulheres: entre a produção e a reprodução social**. Campinas, SP: [s.n.], 2015. p. 1-9.
- GEERTZ, C. **O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 169-238.
- JORNAL DO BRASIL. **Hotel Bandeirantes**, Rio de Janeiro, Seção Notícias, n. 292, p. 42, 1988.
- LEEDS, A.; LEEDS, E. **A Sociologia do Brasil Urbano**. 2. ed. Rio de Janeiro: Faperj; Fiocruz, 2015.
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1998.
- MORAES, A. **Experimentações baldias & paixões de retomada. Vida e luta na cidade-acampamento**. 2020. 440f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- MOREIRA, T. A.; MOSER, L. O conflito entre trabalho e vida familiar no contexto da produção e reprodução social capitalista. *In*: II SEMINÁRIO NACIONAL DE SERVIÇO SOCIAL, TRABALHO E POLÍTICAS SOCIAIS. Florianópolis, 2017. **Anais [...]**. Florianópolis, 2017.
- NEVES, D. P. Habitantes de rua e vicissitudes do trabalhador livre. **Antropolítica**, [s.l.], n. 29, p. 99-130, 2011.
- NEVES, D. P. **Mulheres e mercado de trabalho: afiliações e conquistas**. Niterói: Alternativa, 2014.
- PATERNIANI, S. Z. Movimento é movimento, governo é governo? A luta por moradia e a política habitacional em São Paulo. *In*: IV COLÓQUIO INTERNACIONAL DE DOUTORANDOS DO CES. São Paulo, 2013. **Anais [...]**. 2013.
- PIRES, L. **Esculhamba, mas não esculacha!** Niterói: EdUFF, 2011.

SANTOS, P.T. dos. **Campos de ação de agricultores de Vargem Grande, Teresópolis (RJ):** princípios de afiliação e redes de interseção. 2015. 259f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

SARTI, C. A. **A família como espelho:** um estudo sobre a moral dos pobres. São Paulo: Autores Associados, 1996.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

Priscila Tavares dos Santos

Pós-doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil. Expert consultant na Maxwell School of Citizenship & Public Affairs, Syracuse University, desde 2017, no projeto de pesquisa intitulado *Helping the Poor Stay Put: Affordable Housing and Non-Peripheralization in Rio de Janeiro, Brazil*. Pesquisadora associada do Instituto de Estudos Avançados em Administração de Conflitos (INCT/InEAC/UFF). Mestre e Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Campus do Gragoatá, Bloco O, 3º andar, Niterói, Rio de Janeiro. CEP: 24220-900.

E-mail: pris_tavares2000@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8189-539X>

Como referenciar este artigo:

SANTOS, Priscila Tavares dos. Gestão do Sofrimento e Luta pela Moradia por Famílias Trabalhadoras. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 6-20, setembro de 2021.

Xamanismos Guarani e Tradução no Encontro de Saberes*

Isabel Santana de Rose¹
Geraldo Karáí Okenda²

¹Universidade Federal de Alagoas, Maceió, AL, Brasil

²Pesquisador guarani independente, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Neste trabalho, propomos abordar o material de um dos módulos da disciplina “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: curas e cuidados”, vinculada à Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. Esse módulo foi ministrado por Alcindo Wherá Tupã e Geraldo Karáí Okenda, lideranças espirituais guarani de Santa Catarina. Com base no material das aulas, chamamos atenção para a criatividade presente em suas falas ao levantar aspectos centrais da cosmologia e do sistema xamânico guarani, procurando traduzi-los para os alunos não indígenas. Também propomos relacionar este material com nossas pesquisas anteriores sobre a participação dos moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* (Biguaçu, SC) em uma rede xamânica contemporânea denominada Aliança das Medicinas. Trata-se de um movimento protagonizado especialmente pelos integrantes de uma família extensa indígena específica e que se encontra ligado a um projeto amplo de fortalecimento do xamanismo e de manutenção do *nhandereko* ou “modo de ser” guarani.

Palavras-chave: Encontro de Saberes. Xamanismo. Tradução. Medicina Tradicional.

Guarani Shamanisms and Translation in the University

Abstract

In this text we intend to approach the material from one of the modules of the course “Arts and crafts of traditional knowledge: care and healing”, which is part of the Traditional Knowledge Program from the Federal University of Minas Gerais (Belo Horizonte, Brazil). This module was taught by Alcindo Wherá Tupã and Geraldo Karáí Okenda, Guarani spiritual leaders from Santa Catarina state. Based on the material from their classes, we highlight Alcindo and Geraldo’s creativity in bringing up central aspects of the Guarani cosmological and shamanic system and attempting to translate them to the non-Indian students. We also propose to connect this material with our previous research about the participation of the inhabitants from the Guarani village *Yynn Morothi Wherá* in a contemporary shamanic network called Medicine Alliance. This movement involves especially members from a specific extended Indigenous family, and is connected to a broad project of shamanic revival and maintenance of the *nhandereko*, or Guarani “way of being”.

Keywords: Guarani Knowledge. Shamanism. Translation. Traditional Medicine.

* Isabel de Rose realizou trabalho de campo na aldeia *Yynn Morothi Wherá* entre 2006 e 2008. Geraldo Karáí Okenda, que foi um interlocutor central da pesquisa já nesse período, participou como professor-assistente na disciplina “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: curas e cuidados” na UFMG em 2015.

Recebido em: 10/02/2020

Aceito em: 05/06/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Neste trabalho, propomos abordar o material de um dos módulos da disciplina de “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: curas e cuidados”,¹ vinculada à Formação Transversal em Saberes Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Esse módulo foi realizado em maio de 2015 e ministrado por Alcindo Wherá Tupã e Geraldo Karáí Okenda, lideranças espirituais guarani do litoral Sul de Santa Catarina. Também propomos relacionar este material às nossas pesquisas de campo anteriores a respeito da participação dos moradores da aldeia *Yynn Morothi Wherá* (Biguaçu, SC) em uma rede xamânica contemporânea denominada Aliança das Medicinas. Trata-se de um movimento que vem sendo protagonizado especialmente pelos integrantes da família extensa de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá e que se encontra ligado a um projeto amplo de fortalecimento do xamanismo e de manutenção do *nhandereko* ou “modo de ser” guarani².

O texto encontra-se dividido em três partes. Nesta primeira parte apresentamos um histórico do Encontro de Saberes no Brasil e sua relação com a Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. A seguir, trazemos alguns dados sobre os Guarani no Sul do Brasil e descrevemos a trajetória de Alcindo Wherá Tupã e Rosa Poty Djá, apontando para o papel desse casal e de sua família em um amplo processo de fortalecimento e de revitalização cultural que vem ocorrendo entre os Guarani no Sul do Brasil e que envolve reivindicações políticas e iniciativas em áreas como educação, saúde e xamanismo – ver, entre outros, Rose (2010), Langdon e Rose (2012; 2014), Rose e Langdon (2013). Situamos dentro desse contexto mais amplo a participação dessa família indígena na formação da Aliança das Medicinas, rede xamânica contemporânea estabelecida ao longo dos últimos 20 anos no Estado de Santa Catarina. Já na terceira parte do texto, enfocamos a análise do material das aulas de Alcindo e Geraldo na disciplina “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: curas e cuidados”. Buscamos estabelecer relações entre este material tanto com uma reflexão sobre o Encontro de Saberes e sua potencialidade quanto com nossas pesquisas anteriores sobre a participação dos moradores da aldeia

¹ Esta disciplina foi ministrada por quatro mestres e mestras que vieram de diferentes regiões do Brasil, sendo cada um deles acompanhado por um assistente: Seu Badu, liderança quilombola da comunidade do Matição, Jaboticatubas, MG; Lucely Pio, especialista em plantas medicinais e moradora da comunidade quilombola de Cedros, Goiás; Dona Jaçanã, indígena pataxó, parteira e curandeira da Bahia; e Alcindo Wherá Tupã, liderança espiritual guarani de Santa Catarina. Os mestres e assistentes foram convidados por professores ligados à Formação Transversal em Saberes Tradicionais que tinham relações prévias com eles e suas comunidades.

² As referências ao *nhandereko* são recorrentes nas análises recentes sobre os Guarani. Esse termo costuma ser traduzido como “sistema”, “ethos”, “estilo de vida”, “modo de ser” ou “cultura” guarani (DARELLA, 2004; LADEIRA, 2007; MELLO, 2006; PISSOLATO, 2007; MACEDO, 2010; entre outros).

Yynn Morothi Wherá na rede da Aliança das Medicinas. Destacamos, entre outros aspectos, a criatividade presente nas falas de seu Alcindo e Geraldo nas aulas na UFMG, ao levantar aspectos centrais da cosmologia e do sistema xamânico guarani e procurar traduzi-los para o público não indígena que participou da disciplina.

Coordenado pelo antropólogo José Jorge de Carvalho e desenvolvido na Universidade de Brasília (UnB) a partir de 2010, o Encontro de Saberes constitui um desdobramento da luta por uma política de inclusão e de ações afirmativas, principalmente para negras, negros e indígenas, nas universidades brasileiras. Esse programa encontra-se vinculado às atividades do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa e pode ser considerado como um marco inaugural no que diz respeito às iniciativas direcionadas para a inclusão dos mestres e mestras dos saberes tradicionais nas universidades. Carvalho, o idealizador dessa proposta, tem sido um importante ativista na luta pelas políticas de ação afirmativa desde o final dos anos 1990, trazendo em muitos de seus trabalhos uma denúncia à desigualdade étnico-racial dramática que caracteriza as universidades brasileiras – ver, entre outros, Carvalho (2010; 2011). Ele considera que a entrada dos negros e indígenas nas universidades deve passar necessariamente pela inclusão dos *saberes negros e indígenas* (CARVALHO, 2010). Nesse sentido, para além de políticas de ações afirmativas para estudantes indígenas e afro, é importante uma ampliação do universo dos saberes presentes nas universidades, possibilitando abranger uma “multiepistemia”; e “[...] uma ampliação radical do corpo docente universitário, englobando os mestres e sábios indígenas e afro como professores de cursos regulares em diferentes áreas” (CARVALHO, 2010, p. 241).

Pensadas em termos mais amplos, as experiências de encontros de saberes em contextos acadêmicos incluem pelo menos três tipos de iniciativa: aquelas em que os professores são os mestres e mestras dos conhecimentos tradicionais, como é o caso da iniciativa que enfocamos neste texto; aquelas nas quais os(as) estudantes tiveram acesso à universidade por meio de políticas de ação afirmativa ou vestibular diferenciado; e os cursos de natureza intercultural, que incluem as licenciaturas (ou bacharelados) indígenas e quilombolas, entre outros³. Essas experiências remetem diretamente a debates anteriores ligados à crescente afirmação e reconhecimento das diferenças étnicas, de gênero, orientação sexual, religiosa, entre outras, tanto na América Latina quanto no âmbito internacional. Reflexos desse processo incluem o reconhecimento do caráter multiétnico, pluricultural e multilíngue dos países latino-americanos, que se encontra presente nas constituições de muitos desses países, redigidas entre os anos 1980 e 1990. Abrangem também a proliferação de políticas públicas que passaram a valorizar as diferenças culturais, especialmente em áreas-chave como território, educação, saúde e patrimônio. Um exemplo particularmente relevante para a presente discussão está nos debates sobre interculturalidade, termo que emergiu na América Latina no contexto educacional, mais precisamente com referência à educação escolar indígena,

³ Para um dossiê recente que engloba trabalhos que abordam o encontro de saberes pensado nesses termos mais amplos, ver Barbosa Neto, Rose e Goldman (2020).

paralelamente ao fortalecimento dos movimentos indígenas a partir da década de 1980 – ver, entre outros, Candau e Russo (2010) e Candau (2010)⁴.

A inclusão do conhecimento dos mestres e mestras de comunidades tradicionais nas universidades é importante, entre outros aspectos, porque possibilita romper com a monoepistemologia que em geral caracteriza os meios acadêmicos no Brasil. Ao mesmo tempo, essa inclusão propicia um questionamento do caráter eurocêntrico das universidades brasileiras, bem como o diálogo com as lógicas, racionalidades e cosmovisões indígenas e africanas, que costumam ser confinadas à condição de objetos de estudos antropológicos (CARVALHO, 2010). Outro objetivo importante do Encontro de Saberes, que ressoa com discussões contemporâneas da antropologia e outros campos da ciência, é buscar uma aproximação simétrica entre os saberes acadêmicos e aqueles provenientes de outros modos de experimentar e conhecer o mundo, em especial os das matrizes indígenas e afrodescendentes, colocando a ciência em intenso diálogo com um manancial de conhecimentos historicamente invisibilizados (BRASIL *et al.*, 2014; GUIMARÃES *et al.*, 2017).

A partir de 2014, a proposta do Encontro de Saberes começou a crescer e atualmente abrange pelo menos 13 universidades públicas no país, além de duas instituições internacionais⁵, o que sugere uma tendência de consolidação e de expansão dessa proposta (CARVALHO; VIANNA, 2020). Segundo dados sistematizados recentemente, até o ano de 2020 estas iniciativas contaram com a participação de 155 mestres e mestras das mais diversas culturas e regiões do país; 120 professores e professoras de diferentes áreas do conhecimento acadêmico; e abrangeram mais de 3.000 alunos e alunas (incluindo graduação, pós-graduação e extensão), totalizando cerca de quatro mil horas de carga horária (CARVALHO; VIANNA, 2020). Na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), essa iniciativa teve início em 2014 por meio de um projeto piloto e foi oficializada em 2015 por meio da Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), tornando-se a Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Desde então, esse programa conta com uma oferta semestral regular de disciplinas, que são abertas para alunos e alunas de todos os cursos de graduação⁶.

Isabel de Rose participou entre 2014 e 2017 como colaboradora do Comitê Gestor da Formação Transversal em Saberes Tradicionais, tendo acompanhado diversas disciplinas como professora parceira. Ela também foi responsável por fazer o convite para Alcindo

⁴ Não é nosso objetivo aqui aprofundar esta questão. Em suma, é possível dizer que tanto a categoria de interculturalidade quanto o debate sobre este tema foram constituídos na América Latina a partir principalmente dos movimentos indígenas e afrodescendentes e de lutas, práticas e processos que questionam os legados eurocêntricos e os processos de homogeneização cultural – ver, entre outros, Candau e Russo (2010), Candau (2010), Walsh (2010) e Montardo e Rufino (2017).

⁵ De acordo com José Jorge de Carvalho e Letícia Vianna (2020), as universidades situadas no Brasil são: Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Universidade Estadual do Ceará (UECE); Universidade Federal do Pará (UFPA, campus de Belém e Bragança); Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB); Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Universidade Federal do Cariri (UFCA); Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM); Universidade Federal Fluminense (UFF); Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Universidade Federal de Roraima (UFRR); Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) (Carvalho e Vianna, 2020). Já as instituições internacionais são a Universidade de Música de Viena, Áustria, e a Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, na Colômbia.

⁶ Entre 2014 e 2019, esta formação ofereceu 23 disciplinas, contando com a colaboração de mais de 40 mestres e mestras das mais diferentes culturas e regiões do Brasil. Para mais informações, consultar <http://www.saberestradicoinais.org/>.

Wherá Tupã e Geraldo Karáí Okenda ministrarem um dos módulos da disciplina “Curas e cuidados” em 2015, motivada por sua interlocução prévia com eles durante a pesquisa de campo realizada na aldeia *Yynn Morothi Wherá* entre 2006 e 2008.

2 Os Guarani no Sul do Brasil e a Trajetória de Alcindo Wherá Tupã e de Rosa Poty Djá⁷

Os Guarani mbyá e chiripá que vivem no Sul e Sudeste do país totalizam cerca de 10 mil indígenas⁸. Eles formam uma rede de aldeias que são, ao mesmo tempo, cercadas pela crescente ocupação não indígena e conectadas entre si por laços de parentesco, trocas e práticas xamânicas. Mais recentemente, esses laços envolvem também articulações políticas relacionadas a demandas por território e por políticas públicas (PIMENTEL *et al.*, 2010; MACEDO, 2010).

Ao longo da história desse povo, a manutenção da língua nativa, do *corpus* mitológico e das práticas espirituais tradicionais tem funcionado como importante estratégia de resistência. A família extensa constitui a referência básica da unidade política, econômica e espiritual nas aldeias guarani e consiste na unidade da reprodução social e biológica por meio da reciprocidade. Ela é formada por várias famílias nucleares, que se relacionam entre si por meio de um par comum de progenitores comuns, ou “avós”. Estes geralmente atuam como “líderes espirituais” (*karaikuery*)⁹ e têm atributos xamânicos (CICCARONE, 2004). Um lugar central nas aldeias são as *opy* ou casas de reza, em que o *karaí* (líder espiritual) e sua companheira (*cunhá karaí*) realizam os rituais noturnos de reza, canto e dança que são fundamentais para manter a saúde individual e coletiva da comunidade¹⁰.

Até a segunda metade do século XX, a presença dos Guarani no Sul e Sudeste do Brasil foi pouco visível, e eles frequentemente usavam as estratégias de invisibilidade ou mimetismo, buscando desaparecer e/ou parecer com os não indígenas (ASSIS; GARLET, 2004). Foi principalmente a partir da década de 1970 que aconteceu uma mudança significativa no que diz respeito às suas estratégias, marcada por uma maior abertura para estabelecer diálogos com os não indígenas. No Estado de Santa Catarina, a presença e a visibilidade guarani começaram a aumentar durante a segunda metade do século XX, quando várias famílias extensas indígenas passaram a reocupar áreas que

⁷ Esta seção encontra-se em grande medida baseada na tese de Isabel de Rose (ROSE, 2010) e em um conjunto de textos escritos em coautoria com Esther Jean Langdon – ver, entre outros, Langdon e Rose (2012; 2014) e Rose e Langdon (2013).

⁸ Partindo de uma classificação baseada principalmente nas diferenças linguísticas, Egon Schaden (1974) propôs uma divisão dos Guarani em três subgrupos: kaiowá, mbyá e nhandeva. Atualmente, embora essas categorias continuem sendo uma referência importante, muitos pesquisadores vêm questionando essa classificação e apontando para a complexidade da divisão dos subgrupos guarani – ver, entre outros, Bartolomé (2008), Assis e Garlet (2004) e Mello (2006).

⁹ Os termos *karaí*, *karaikuery* no plural, ou o feminino *cunhá karaí*, são muitas vezes considerados equivalentes ao termo “xamã”. Como veremos, Geraldo frequentemente se refere aos *karaikuery* como “líderes espirituais”, e tanto ele quanto seu Alcindo também os definem como “médicos tradicionais”. Em suma, os *karaikuery* atuam como protetores dos seus parentes e dos humanos em geral, trabalho que é realizado por meio da comunicação com os diferentes mundos e seres que constituem o cosmos, e que ocorre principalmente durante os sonhos, as visões e os rituais (MELLO, 2006).

¹⁰ A *opy* constitui o lugar de convergência de toda a aldeia e um contexto aglutinador de pessoas. As cerimônias de reza, canto e dança têm entre seus principais objetivos a produção de boas condições de vida, como saúde, alegria e fortalecimento (CICCARONE, 2001; PISSOLATO, 2007).

fazem parte de seu território tradicional (DARELLA, 2004). Esse movimento refletiu no aumento do número de aldeias e na intensificação da ocupação guarani nessa região (DARELLA, 2004).

Em suma, podemos dizer que as comunidades guarani no Sul e Sudeste do Brasil emergiram da invisibilidade cultural que em geral os caracterizou até os anos 1990 por meio de uma série de iniciativas criativas que incluíram o aumento da agência política, que se expressa, entre outros aspectos, na criação de uma série de organizações políticas indígenas a partir do início dos anos 2000; e a entrada no mundo dos eventos e produtos culturais, principalmente por meio dos corais de crianças e da gravação de CDs e DVDs com os cantos tradicionais (MACEDO, 2010; 2011). Por outro lado, a maioria das aldeias nessa região ainda não tem seu território legalmente demarcado, e a população guarani em geral continua tendo um lugar marginalizado. Somado a isso, os mbyá e chiripá carregam o estigma de “índios aculturados” e são frequentemente considerados como errantes ou nômades (LADEIRA, 2007).

Fazendo parte desse movimento de reocupação dos territórios tradicionais guarani, Alcindo Wherá Tupã Moreira e Rosa Poty Djá Mariano Cavalheiro chegaram em Santa Catarina no final dos anos 1980 com seus filhos e familiares, vindo do Sul numa migração inspirada por sonhos xamânicos. Eles se fixaram na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, ou M'biguaçu, localizada no município de Biguaçu e situada a cerca de 30 km de Florianópolis, a capital de Santa Catarina. Essa aldeia foi demarcada em 2003, com 59 hectares, tendo sido a primeira Terra Indígena guarani oficialmente reconhecida nesse estado.

Alcindo e Rosa são amplamente conhecidos e respeitados na rede das aldeias guarani do Sul e Sudeste do Brasil como curadores e líderes espirituais dotados de grandes poderes e conhecimento (MELLO, 2006). Nascidos nos anos de 1920, eles passaram grande parte de sua vida adulta migrando de um lugar para outro nos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Suas migrações foram muitas vezes motivadas por fatores que incluem o aumento da ocupação não indígena no território guarani e a violência que frequentemente resultou desse processo, e, durante alguns períodos de sua trajetória, eles chegaram a viver e a trabalhar entre não indígenas. Em 1987 eles se estabeleceram em M'biguaçu com o sonho de voltar a viver de acordo com o “modo de vida guarani”, ou *nhandereko* (OLIVEIRA, 2011).

As características pessoais desse casal de anciões como lideranças espirituais e sua vida de migrações em busca do modo de vida guarani, que os levou a se fixarem por um longo período em M'biguaçu,¹¹ diferencia a eles e sua família extensa da maioria dos Guarani. Sua preocupação com a revitalização cultural se expressa, entre outros aspectos, por meio de uma série de iniciativas criativas empreendidas em áreas como saúde, educação e xamanismo. Três dos filhos de Alcindo e Rosa são professores bilíngues e se dedicam à alfabetização das crianças guarani. Geraldo Karáí Okenda, o segundo filho homem do casal, foi o primeiro professor bilíngue em M'biguaçu quando a escola foi implementada na aldeia em 1998. Ele também é graduado no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina, especialmente

¹¹ No início de 2015, devido a disputas familiares e políticas, Alcindo, Rosa e parte de sua família extensa se mudaram para outra aldeia vizinha, a Reserva Indígena Amaral, ou *Tekoa Mbyá Roká*, também localizada no município de Biguaçu (SC). Infelizmente, Rosa Poty Djá faleceu em abril de 2019.

criado para os povos indígenas desse estado. Geraldo é o principal assistente de Alcindo nos rituais realizados na casa de reza. Ele também é um dos principais mediadores nos contatos e negociações com os não indígenas e é um especialista na tradução de ideias e conceitos guarani para o público não indígena. Como veremos adiante, essas experiências prévias tiveram implicações interessantes em sua participação no Encontro de Saberes da UFMG.

A reocupação de M'biguaçu pela família de Alcindo e Rosa coincide com o início de um processo que os moradores dessa aldeia definem como sendo de “valorização da tradição”, e que começou a se intensificar a partir dos anos 1990. Algumas iniciativas importantes nesse processo incluíram a criação do coral *Yvychi Ovy* (nuvens azuis) em 1996; a construção de uma casa de reza nova na aldeia em 1998; e a edificação da primeira escola bilíngue neste mesmo ano. Esse processo também esteve relacionado à retomada da realização frequente dos rituais noturnos de reza, canto e dança na casa de reza.

M'biguaçu, como outras aldeias do Estado de Santa Catarina, tem sido o foco do interesse de uma série de atores não indígenas, principalmente ao longo das últimas duas décadas, o que se reflete em uma série de investigações etnográficas recentes e também em diferentes projetos, desenvolvidos em parceria com ONGs e agências governamentais. Tudo indica que as lideranças guarani das aldeias da região estão rapidamente aprendendo a dialogar de maneira estratégica com essa rede de apoio e com o crescente interesse na cultura indígena por parte de certos setores da sociedade; em muitos casos, eles conseguem direcionar os benefícios que vêm desses diálogos para suas comunidades.

É dentro desse contexto mais amplo que podemos situar o papel da família extensa de Alcindo e Rosa na formação da rede da Aliança das Medicinas e a inclusão da bebida amazônica popularmente designada como ayahuasca¹² como parte dos ritos noturnos de reza, canto e dança, realizados na casa de reza de M'biguaçu. Essa rede emergiu em Santa Catarina no final dos anos de 1990 com base nos diálogos estabelecidos entre os moradores dessa aldeia; a vertente brasileira do grupo xamânico internacional Fogo Sagrado de Itzachilatlan, também conhecido como Caminho Vermelho¹³; e uma comunidade do Santo Daime¹⁴. Em síntese, podemos dizer que o Fogo Sagrado do Brasil, essa comunidade do Santo Daime e os integrantes da família extensa de Alcindo e Rosa estão estreitamente vinculados em relações de influência mútua, formando uma rede que tem como um dos seus eixos centrais o interesse comum em torno da “medicina tradicional” e da “espiritualidade”.

¹² Há muito tempo a ayahuasca (*Banisteriopsis SP*) tem sido associada com o xamanismo ameríndio e com a medicina tradicional indígena. Ao longo das três últimas décadas, os usos desta bebida têm se expandido para fora da região amazônica, entre populações urbanas nas mais diferentes partes do mundo. Nessas redes urbanas ligadas ao universo da Nova Era, a ayahuasca circula como uma substância xamânica pan-indígena e costuma ser associada a ideias como espiritualidade, cura holística e autoconhecimento – ver, entre outros, Labate e Cavnar (2014).

¹³ O Fogo Sagrado de Itzachilatlan foi fundado nos Estados Unidos nos anos 1980 e posteriormente se expandiu para vários países latino-americanos e para a Europa. Seus rituais são inspirados na Igreja Nativa Norte-Americana, uma religião pan-indígena que teve início no século XIX e é conhecida pelo uso ritual do cacto peíote (*Lophophora williamsii*), e em outras práticas dos grupos indígenas norte-americanos, especialmente dos Lakota – para mais informações, ver, entre outros, Rose (2010) e Rose (2019).

¹⁴ O Santo Daime, uma das religiões ayahuasqueiras brasileiras, foi criado no Acre entre os anos 1930 e 1960 inspirado por experiências visionárias dos seus líderes carismáticos com a ayahuasca. A partir dos anos de 1980 se expandiu por todo o Brasil e nos anos de 1990 para outras partes do mundo – ver, entre outros, Labate e Araújo (2004).

A introdução do uso da ayahuasca, na aldeia *Yynn Morothi Wherá* teve como ponto de partida a elaboração de um projeto no final dos anos 1990, tendo como protagonistas centrais os membros da família extensa de Alcindo e Rosa, lideranças nacionais do Caminho Vermelho e funcionários da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) que atendia às aldeias da região. Esse projeto tinha como principais objetivos fortalecer a “medicina tradicional”, a transmissão dos conhecimentos xamânicos e a formação de novas gerações de lideranças espirituais indígenas entre os Guarani no Sul do país. Com base no conceito de “medicina tradicional”, que constitui um eixo central da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), essa iniciativa foi financiada pela FUNASA durante quatro anos, resultando na implementação de um conjunto de práticas rituais, incluindo o uso da ayahuasca, em pelo menos dez aldeias guarani no Sul do Brasil. Entretanto, sua aceitação não foi consensual e muitos indígenas rejeitaram a proposta como sendo “coisa de brancos”. Na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, houve uma adesão mais ampla, respaldada pela liderança de Alcindo e Rosa, e essas práticas foram reconhecidas como “medicinas tradicionais guarani”. Na época da pesquisa de campo conduzida por Isabel de Rose no final dos anos 2010, muitos moradores dessa aldeia consideravam que essas práticas tinham sido importantes para lidar com uma série de problemas que a comunidade vinha enfrentando, como desorganização social e alcoolismo, bem como para revitalizar a vida ritual coletiva e o sistema xamânico. Por outro lado, é fundamental levar em conta a heterogeneidade, a falta de consenso, bem como os equívocos e limites envolvidos nesse processo, tanto no que diz respeito aos atores não indígenas quanto entre os próprios Guarani¹⁵.

Esse movimento de valorização da cultura protagonizado pelos integrantes da família extensa de Alcindo e Rosa faz parte de um processo mais amplo de revitalização cultural que vem sendo empreendido pelos Guarani do Sul e Sudeste do Brasil por meio de estratégias que incluem a educação bilíngue, a promoção de *performances* culturais e a realização de projetos de autossustentabilidade e resgate de conhecimento – ver, entre outros, Macedo (2010). No caso específico da família extensa de Alcindo e Rosa, o interesse dos integrantes do Santo Daime e do Fogo Sagrado nos povos e conhecimentos indígenas, em geral, e nos Guarani, em particular, também fez parte desse processo. Esse interesse é motivado por imagens comuns nesses grupos e no amplo e diverso movimento designado com Nova Era, como as do “indígena espiritual” ou “ecológico”, da “sabedoria primordial”, do “resgate do passado” e da “medicina indígena” (LANGDON; ROSE, 2012; ROSE; LANGDON, 2013).

Como veremos na próxima seção, essas imagens aparecem nas falas de seu Alcindo e, principalmente, nas de Geraldo durante as aulas que eles ministraram na UFMG. Consideramos que a forma como eles agenciam essas imagens dentro desse contexto constituem um exemplo de como as lideranças indígenas muitas vezes fazem uso de representações como essas de forma reversa e criativa, empregando-as de maneira a atender às suas próprias reivindicações e interesses. Pensamos que é possível sugerir que o uso criativo dessas imagens e conceitos encontra-se ligado em parte ao trânsito dessas

¹⁵ Por questões de recorte e de espaço, não pretendemos nos aprofundar nesta discussão aqui. Para maiores informações sobre o uso da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá* – ver, entre outros, Rose (2010), Langdon e Rose (2012; 2014) e Rose e Langdon (2013).

lideranças indígenas em redes xamânicas contemporâneas, como é o caso da Aliança das Medicinas, mas também em outros espaços de trocas e diálogos entre diferentes sistemas de conhecimento, como o Encontro de Saberes. Desse modo, essas reinvenções criativas têm implicações em múltiplas direções.

O intercâmbio de conhecimentos xamânicos como parte das redes de troca na América do Sul está longe de ser uma novidade. Estudos realizados no Peru, Colômbia, Equador e Brasil documentaram redes xamânicas que, desde os tempos pré-coloniais, acompanham as rotas de comércio, ligando os grupos indígenas das Terras Baixas entre si e também com os grupos das Terras Altas andinas – ver, entre outros, Chaumeil (1992) e Langdon (2012). Somado a isso, pesquisas sobre as trocas entre grupos indígenas e seus vizinhos “mestiços” ou “caboclos” indicam que o fluxo de influências nessas redes nunca foi unidirecional – ver, entre outros, Gow (1994). Entretanto, desde os anos 1980, as redes xamânicas passaram a conectar os xamãs indígenas também a outros circuitos, mais amplos e que incluem diferentes grupos e atores não indígenas. Esse fenômeno emergente envolve contínuos deslocamentos de larga escala de especialistas rituais e de praticantes; forte presença na internet; e entrecruzamentos e reconfiguração de discursos e práticas, criando novas formas de itinerância ou novas redes (LOZONCZY; MESTURINI, 2010).

A pesquisa de Isabel de Rose sobre a Aliança das Medicinas foi uma das primeiras investigações sobre o atual processo de entrada de indígenas brasileiros nos circuitos da Nova Era e da ayahuasca (ROSE, 2010). Especialmente ao longo dos últimos 15 anos, os rituais indígenas direcionados para um público urbano e de classes média e alta conduzidos nas grandes cidades em diferentes partes do país estão crescendo. Ao mesmo tempo, vêm se multiplicando os festivais culturais realizados nas aldeias indígenas – principalmente na Amazônia, mas também em outras regiões – e que são voltados especialmente para participantes não indígenas – ver Labate e Coutinho (2014). Como consequência, os intercâmbios e as alianças entre grupos indígenas e grupos espirituais não indígenas também estão aumentando, bem como as pesquisas sobre essas redes xamânicas contemporâneas¹⁶. Embora esse seja um processo recente, essa tendência está apenas crescendo e está transformando profundamente os circuitos da Nova Era e da ayahuasca, tanto no Brasil quanto no exterior.

3 Xamanismos Guarani Contemporâneos no Encontro de Saberes

Nesta seção enfocamos a análise do material do módulo da disciplina “Curas e cuidados”, ministrado por Alcindo Wherá Tupã e Geraldo Karáí Okenda na UFMG em maio de 2015 para uma turma de 40 alunos e alunas. Esse módulo foi composto de quatro aulas, de cerca de quatro horas cada uma. As aulas aconteceram em salas de

¹⁶ Entre outros exemplos recentes dessa tendência encontra-se a chegada da ayahuasca entre os Yudjá no Alto Xingu, processo inicialmente intermediado por uma equipe médica ligada à União do Vegetal, uma das religiões ayahuasqueiras brasileiras (STOLZE LIMA, 2018). Segundo Tânia Stolze Lima (2018), o contato entre os Yudjá e esta bebida contribuiu para impulsionar a pajelança e para ativar a transmissão de conhecimentos xamânicos entre as velhas e novas gerações.

aula convencionais e também ao ar livre na Estação Ecológica da UFMG¹⁷. Elas foram marcadas pelas falas de Alcindo e Geraldo e por rodas de perguntas com os alunos e alunas. Também foram caracterizadas por cantos guarani e pela fumaça do tabaco (fumado nos *petynguás* ou em cigarros de palha)¹⁸ e do fogo que seu Alcindo fez questão de sempre ter aceso nas aulas ao ar livre. Outro aspecto muito importante foram os momentos de silêncio, que apontavam para um outro modo de lidar com a palavra e com o próprio conhecimento. Os silêncios, a falta de um início e um final claramente demarcados, a aparente informalidade, os temas e questões abordados, entre outros aspectos, contribuíram para evidenciar a relação com a alteridade. Tratava-se claramente de um tipo de aula não convencional no contexto da universidade, o que gerava interesse, mas também causava incômodos e inquietações entre os alunos. As aulas foram gravadas e filmadas, depois foram posteriormente transcritas na íntegra. A estratégia para abordar este material foi selecionar alguns temas-chave que aparecem nas falas de seu Alcindo e Geraldo e procurar agrupar o material de acordo com esses temas. Paralelamente, apontamos como essas falas se relacionam com aspectos centrais da cosmologia e do sistema xamânico guarani.

No caso das falas de Alcindo, os principais temas abordados incluíram: a importância de se lembrar de Nhanderu¹⁹ e da oração; comentários sobre seu processo de aprendizado xamânico, contando sobre como aprendeu com seu pai, que era “um médico dos guarani”, e envolvendo comparações entre o próprio conhecimento e o conhecimento dos médicos não indígenas; a importância do *petynguá* (cachimbo guarani) e do tabaco nesse processo de aprendizado, envolvendo uma comparação entre o *petynguá* e a Bíblia, e trazendo implícita também uma comparação entre sistemas de conhecimento distintos; a importância do cuidado com a alimentação e suas implicações na saúde, envolvendo também uma comparação entre a alimentação indígena “de antigamente” (“tradicional”) e a alimentação atual, tanto indígena quanto não indígena; uma ênfase em como eram as coisas “antigamente”, ressaltando que nessa época não existiam doenças, médicos ou escola; e um destaque para a importância dos pais, da família, das pessoas mais velhas e de seu conhecimento, em especial para orientar os mais jovens.

Como vimos, Geraldo pode ser considerado como um especialista em traduzir ideias e conceitos indígenas para o público não indígena, o que possivelmente se relaciona com sua trajetória como professor e educador bilíngue e, também, como pesquisador indígena. Por fazer parte de outra geração, ele está mais familiarizado com o português e domina melhor os códigos implícitos nas interações com os não indígenas. Assim, em muitos

¹⁷ A Estação Ecológica da UFMG é uma unidade de conservação, pesquisa e educação ambiental situada dentro do campus, que atua como parque e escola e que conta com muito espaço verde.

¹⁸ De acordo com Pissolato (2007, p. 352), o tabaco constitui o principal “[...] meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses [...]”, sendo sua fumaça “[...] o veículo por excelência do conhecimento-poder que o xamã pode ‘passar’ para os demais”. O *pety* ou tabaco é “[...] uma planta de grande importância cosmológica, fundamental na maioria dos rituais xamânicos” (MELLO, 2006, p. 231). Fumado no *petynguá*, ele funciona como “um escudo para os humanos” (MELLO, 2006, p. 231), sendo que sua fumaça é fundamental para produzir o estado de neblina, quando os *karaikuery* conseguem fazer contato com outros planos (MELLO, 2006, p. 231-32). Somado a isso, sua fumaça “[...] confere a sabedoria necessária para se tomar as boas decisões e escolher os caminhos certos” (MELLO, 2006, p. 233).

¹⁹ Embora os *mbya* reconheçam uma variedade de divindades que são invocadas nas rezas e estão associadas a direções distintas no céu, na referência à relação com o divino, é comum falar-se de *Nhanderu* ou “nosso pai” de modo unificado (PISSOLATO, 2007, p. 58).

momentos da disciplina, ele comentou e explicou as falas de seu Alcindo, procurando deixá-las mais claras para os alunos do curso. Somado a isso, temas recorrentes nas suas falas incluíram comentários sobre o próprio processo de aprendizado xamânico e sobre a importância da espiritualidade para os Guarani, relacionados com a questão enfatizada por seu Alcindo a respeito da importância da oração e de sempre lembrar de Nhanderu. Com relação ao processo de aprendizado do conhecimento indígena, reaparece outro tema enfatizado por seu Alcindo, a importância dos mais velhos, que são definidos por Geraldo como “uma biblioteca viva”, tendo um papel fundamental na educação guarani e na transmissão do conhecimento. Esse aspecto se relaciona com a importância que ele dá à história e ao conhecimento oral, que são repassados de geração em geração, como forma de preservação e de continuidade do povo e da cultura guarani.

Selecionamos a seguir algumas dessas falas que abordam aspectos importantes do sistema xamânico guarani, incluindo o processo de aquisição do conhecimento xamânico.

Olha, no tempo do paizinho [...] era um médico, viu, um médico dos Guarani. Então, quando eu tinha sete anos eu era curioso, viu. Parece que eu queria aprender, [...]. Enquanto o paizinho estava vivo, ele dizia “ó filhinho, tu quer [aprender]? Então vamos, vamos!”. Aí nós íamos na floresta. Cada madeira, cada medicina que chegava [que a gente encontrava], ele dizia: “essa aqui é uma madeira para aquele problema” [...]. Então [eu] colocava na cabeça [...]. Eu estava estudando. É a mesma coisa, como vocês [...]. Então, tudo isso eu coloquei na cabeça [...]. Na minha família só eu que queria saber, “Ah filhinho” [meu pai dizia], “tem que estudar até que chegar lá, viu...”. Graças a Deus, ele [indicando o Geraldo] e o Wanderlei [seu outro filho, mais novo] estão aprendendo, viu. Estão repartindo minha sabedoria. Um dia eu vou embora, né... Que todos nós aqui ficamos para semente; um dia a gente vai embora. Mas pelo menos podemos deixar essa lembrança para nossos parentes, né... Então, eu sei que no final eu aprendi, aprendi do paizinho mesmo. Aprendi tudo, viu. Graças a Deus! [...].

É por isso que muitos lá em Santa Catarina me respeitam, [dizem] você é o médico dos Guarani mesmo... Qualquer problema que as pessoas têm, elas chegam do meu lado, eu já sei como é que é, né... Só que eu explico, porque um chazinho é natural, não mata, né... E o médico de vocês, todo engravatado, empacotadinho, para combater os problemas de vocês tem que tomar várias garrafinhas [remédios], meu Deus! [...] Já com esse [remédio] natural, tomou, curou, [a doença] não volta mais... A minha história é essa aí, viu [...].

(Alcindo Wherá Tupã, aulas ministradas na UFMG em maio de 2015)

Então, vocês entenderam como é a relação entre a espiritualidade com a nossa vida [...]. É porque a educação indígena, principalmente guarani, nós somos da etnia Guarani, a educação já vem desde criança. É ensinado dessa maneira. Por exemplo, a respeitar. De que maneira é repassado o conhecimento do pai para o filho, da mãe para a filha. Então ela [a educação] já vem desde o início. Quando [a pessoa] chegar na puberdade ela já se transforma, é transformada, para que possa também repassar o conhecimento para o próximo. Então, tudo isso é um relacionamento que a gente repassa para os nossos filhos, através da educação, através da alimentação, através dos conhecimentos dos mais velhos [...]. Porque os mais velhos para nós são uma biblioteca viva. Eles estão sempre formando, sempre orientando de que maneira que a gente caminha na nossa vida. Porque o seu Alcindo sempre fala que o caminho que ele percorreu os mais novos que estão vindo atrás vão percorrer também, mas de outro jeito. Porque o mundo de hoje é diferente que o dos antigos. Então, ele orienta como a gente pode viver. De maneira que a gente possa estar mais tranquilo nessa caminhada da nossa vida [...].

(Geraldo Karáí Okenda, aulas ministradas na UFMG em maio de 2015)

Um dos aspectos centrais abordados nas falas transcritas acima é o processo de aquisição do conhecimento entre os Guarani, em particular o conhecimento xamânico, ou o conhecimento relacionado com a “espiritualidade”, seguindo a definição de Geraldo. Seu Alcindo e Geraldo definem os *karaikuery* como “líderes espirituais” e como “médicos tradicionais”, ressaltando seu papel como dirigentes das cerimônias realizadas na casa de reza e também suas habilidades de cura. Geraldo enfatiza ainda a conexão dos *karaikuery* com Nhanderu, que se manifesta em capacidades como os conhecimentos sobre a “Mãe Terra” e o céu, e a habilidade para dar nomes às crianças²⁰ (Geraldo Karáí Okenda, entrevista realizada em 2008).

Transcrevemos a seguir falas a respeito de outro tema, também relacionado ao xamanismo, que foi recorrente nas aulas, em especial nas narrativas de seu Alcindo: a importância do *petyngué* e do tabaco; e seu papel no processo de aprendizado xamânico e na obtenção de conhecimento. Como vemos, o cachimbo guarani é comparado por Alcindo a uma Bíblia, ao mesmo tempo que ele aponta para as diferenças entre os conhecimentos que adquire assim e os conhecimentos não indígenas presentes na Bíblia escrita no papel. Novamente, essa fala é seguida por um comentário de Geraldo, que busca explicar as ideias colocadas por Alcindo de uma maneira mais acessível para os alunos não indígenas da disciplina. Assim, ele atualiza as comparações sugeridas por Alcindo, propondo que o *petyngué* funciona como um “celular indígena”, por meio do qual é possível se conectar com o Grande Espírito.

Eu acho que vou contar só um pedacinho. Então, minha Bíblia já é diferente, viu. Minha Bíblia não é dessa aqui [de papel]. Acho que você sabe, né... Minha Bíblia é diferente [...]. São aqueles [lá de cima] que me dão ensinamentos, viu... É no sonho mesmo: vai por aqui, não vai nessa [direção] aqui. Eu já não vou... O petyngué, aquilo é minha Bíblia, viu. Trazem ensinamentos... Como vocês brancos eu uso tabaco também, mas eu sei usar [...]. Então minha Bíblia já conta. No sonho mesmo conta o que vai acontecer, o que já aconteceu [...].

Esse aqui é a minha Bíblia... Esse aqui é que me dá o ensinamento, de como foram as coisas, como existe a água, de onde as coisas começaram. Minha prova é essa... Então esse aqui é que me deu o ensinamento, de como antigamente se vivia. Naquele tempo não tinha doença mesmo. A hora que eu estou trabalhando coloco tabaco aqui [apontando para o petyngué], coloco aqui o tabaco, queimo ele... Ele [Nhanderu] está junto conosco aqui, nós não estamos enxergando. Parece que nós estamos sozinhos, mas não, ele que está [nos] levando. Aonde é nosso caminho, [ele] tá indo junto. Nós não estamos enxergando. Então eu coloco o tabaco aqui, eu puxo ele, ele [Nhanderu] entra aqui, tá aqui a escadinha dele [apontando para um detalhe no petyngué]. Ele entra aqui, eu puxo ele, então eu solto as maldades, as perturbações. Mas eu tenho que acreditar aqui [apontando para o próprio peito]... A gente não enxerga, viu. Ele está junto com a gente. Aonde é seu caminho [ele] está indo junto, viu... É por isso que a gente deve, quando a gente sair, parar mais ou menos meio minuto e orar para Ele, pedir... Na hora que a gente tropeça, aí [ele pergunta] “ó filhinho, porque que não se alembrou de mim?” Por que nós não estamos enxergando nosso caminho. Às vezes tem uma pedrinha e a gente não enxerga. Então, essa é minha sabedoria, graças a Deus! Esse aqui [meu petyngua] me avisa, viu. Esse aqui me avisa, fala para mim... Me avisa dos problemas que vão acontecer... Mas não é igual a gente de carne e osso [trecho editado], a

²⁰ A pessoa mbyá é formada por duas “almas” ou “essências vitais” principais, uma de origem divina e outra de origem animal. O primeiro é o *nhe'e*, a alma enviada dos planos cósmicos superiores pelos deuses protetores dos humanos. Já o segundo, o *a'ã*, representa a parte mundana da alma, ligada ao corpo, ao sangue e à carne, sendo perecível e sujeita à contaminação (MELLO, 2006). O *nhe'e* encontra-se estreitamente relacionado com o nome guarani, que é visto, sonhado ou recebido pelos *karaikuery* e proclamado no *nhemongarái*, ritual durante o qual ocorre a nomeação das crianças e o batismo do milho (MELLO, 2006; PISSOLATO, 2007).

gente não enxerga, não. Então, na hora que me avisa: “ó filhinho, tu não vai pra roça, tem um perigo”. Então eu já fico, já não vou... Então, esse aqui me avisa.

(Alcindo Wherá Tupã, aulas ministradas na UFMG em maio de 2015)

Porque na tradição guarani é muito usado esse cachimbo, cachimbo de barro. Ele [o seu Alcindo] sempre fala, dá um exemplo de Bíblia. Esse que a gente chama de petynguá, que é o cachimbo, ele traz todas as informações, traz proteção e faz cura também. A gente coloca esse pety, tabaco, com um propósito. No momento que a gente vai usar esse cachimbo também usa o tabaco. O tabaco é uma palavra que a gente está colocando, um propósito dentro desse cachimbo. No momento que é acendido esse tabaco, são puxadas todas as informações, o desejo que tem dentro do seu coração, para que possa levar com essa fumaça até o Grande Espírito. Então, é tipo um celular, um celular indígena. É mais rápido e não precisa carregar. Então o seu Alcindo usa muito isso. Ele está me repassando todo seu conhecimento, sua sabedoria. O processo de espiritualidade. Eu me dediquei com isso. Eu estou aprendendo há mais de 25 anos com ele [...]. Então, esse nosso petynguá, como a gente chama o cachimbo, ele traz toda a harmonia. Isso depende do propósito que a gente vai colocar. A gente reza com esse cachimbo, faz cura. Principalmente o seu Alcindo faz cura com ele. É o raio-X dele [...]. Ele é o Guarani mais velho da tribo guarani. E ele é conhecido em toda a etnia, principalmente dos Guarani, do Rio de Janeiro até o Rio Grande do Sul. E ele lê muito pensamento, ele gosta de ler os pensamentos dos outros. Ele vê no momento que a pessoa está passando uma dificuldade, ou até mesmo está com [um problema] de saúde. Ele pega, só olha, e [sabe], “você tem essa doença”. [...]. Às vezes a gente só pensou e ele já fala [o que estamos pensando]. Então, é através desse cachimbo que ele consegue buscar as informações, e repassa para nós também.

(Geraldo Karáí Okenda, aulas ministradas na UFMG em maio de 2015)

Nessas falas aparecem vários aspectos que são centrais na cosmologia e no sistema xamânico guarani, incluindo a importância conferida aos sonhos e ao papel do tabaco. Ao longo das últimas duas décadas, várias etnografias têm indicado a importância dos sonhos para os Guarani, sugerindo que estes estão relacionados às atividades de reza e cura. Os sonhos também são considerados como mensagens divinas, e sua narração é valorizada (PISSOLATO, 2007). Ver em sonhos põe a pessoa em comunicação com outros mundos e seres, e a realidade vista nos sonhos têm o poder de interferir no plano da realidade cotidiana (MELLO, 2006). Nesse sentido, é frequente que os saberes relacionados ao xamanismo e à feitiçaria se manifestem nos sonhos, que remetem aos outros mundos. Assim, é no sonho que o *karaí* adquire seus poderes de adivinho, curador e dirigente cerimonial. É nos sonhos que ele recebe a revelação dos cantos, por meio dos quais se comunica com as divindades (CICCARONE, 2001, p. 186). Somado a isso, é no sonho que o *karaí* viaja para outros mundos, e também é pela experiência do sonho que se processa sua iniciação. A interpretação do conteúdo dos sonhos, uma das funções importantes dos *karaikuery* (“xamãs”) guarani, influi tanto nas atividades cotidianas como nas decisões importantes (MONTARDO, 2009), propiciando um guia para a existência (CICCARONE, 2004).

Entre os Guarani, o tabaco é central para a realização de todos os atributos e atividades dos *karaikuery* e aparece como uma planta de uso indispensável, bem como o *petynguá*, instrumento ritual usado para fumá-lo. Como vemos nas falas de Alcindo e Geraldo transcritas acima, o *petynguá* e o tabaco têm um papel importante na cura e também são usados como uma forma de se concentrar e rezar. Para Geraldo, o *pety* (tabaco) e o *petynguá* (cachimbo) podem ser considerados, respectivamente, como o “alimento

da palavra” e o “centro da palavra” (Geraldo Karáí Okenda, entrevista realizada em 2008). Em suma, o tabaco constitui um instrumento fundamental para a realização das atribuições dos *karaikuery*, entre as quais se encontram a cura; a comunicação com os deuses e a intermediação entre eles e os humanos, o que inclui a direção das cerimônias; e a interpretação dos sonhos.

Sugerimos anteriormente que a atuação de Geraldo como “tradutor” das falas de seu Alcindo possivelmente se relaciona com sua trajetória como professor e pesquisador indígena. Entretanto, somado a isso, essa capacidade também pode ser pensada em relação ao seu papel como aprendiz xamânico. Nos estudos clássicos sobre xamanismo, o termo “xamã” costuma ser associado à função de tradução e mediação entre os diferentes mundos e planos que compõem os cosmos, e entre os diversos seres que habitam esses mundos – ver, entre outros, Chaumeil (1998), Langdon (1996) e Langdon (2015). Existem também trabalhos que apontam que no contexto atual os xamãs atuam muitas vezes como mediadores entre os mundos e discursos indígenas e não indígenas, e como tradutores do conhecimento indígena nas negociações com o chamado “mundo não indígena” (ALBERT, 2002; CARNEIRO DA CUNHA, 2009; KOPENAWA; ALBERT, 2010). Ainda nesse sentido, recentemente Tânia Stolze Lima (2018) sugeriu que as associações entre os xamãs e as lideranças indígenas especializadas nas conexões com “os de fora” podem atuar de modo a fazer da política indígena um dos modos de existência do xamanismo. Cabe apontar, entretanto, que essas operações de tradução e conexão implicam em estabelecer relações entre conceitos que partem de pressupostos ontológicos radicalmente diferentes. Desse modo, elas frequentemente esbarram em limites e equívocos – ver Viveiros de Castro (2004).

Outra discussão muito interessante levantada por Geraldo nas aulas, e possivelmente relacionada com sua própria experiência, tanto como professor e pesquisador indígena quanto como aprendiz xamânico, aparece nas várias comparações que ele propõe entre o conhecimento indígena e a universidade, e os processos de aprendizado envolvidos nos dois casos. Somado a isso, várias vezes ele também afirmou que os Guarani mais jovens frequentemente precisam transitar entre “dois mundos”, indígena e não indígena, e fazer mediações entre dois sistemas de conhecimento distintos. Além da espiritualidade, outro aspecto, relacionado com este, ressaltado por Geraldo como sendo importante para a sabedoria indígena, é o conhecimento da natureza. Optamos por transcrever a seguir um trecho longo de uma de suas falas nas aulas, no qual ele discute estes temas. Consideramos que esta fala evidencia por si mesma a capacidade de Geraldo como tradutor, em múltiplos planos, e ao mesmo tempo a criatividade presente nas suas narrativas, que transitam entre diferentes registros de saberes.

Então, nesse momento a gente está unido, para que possamos levantar esse conhecimento, dentro de nós mesmos, e ter relação com a natureza, porque a gente faz parte dela. A natureza dá o ensinamento e repassa o ensinamento. Na cultura indígena, a mata é um livro, um livro botânico, e o céu um livro didático, principalmente as constelações. Que a gente vê bastante estrela, no inverno, principalmente. O caminho da anta, que a gente fala muito. Esse é um caminho que todo o conhecimento do Grande Ser, do Grande Criador, deixou para nós, observar o céu. Com ele a gente aprende a fazer as coisas, e dá o ensinamento. Então, é uma relação que nós todos temos, mas às vezes a gente esquece. Esquece porque o mundo de hoje é diferente que o dos antigos, então às vezes a gente esquece de nós mesmos [...]. O conhecimento dos

anciões faz parte de todas as relações. Por isso que a gente fala aguydjéveté,²¹ tem alguns que conhecem aho mitakuye oyas'in.²² Essas palavras [querem dizer] todos por nossas relações. Que a natureza, a gente faz parte dela também. Nós somos todos irmãos. As árvores, a água, os animais. A gente faz parte da família da natureza. E às vezes a gente se esquece mesmo de agradecer a natureza, que é a nossa vida também. No ensinamento dos anciões, no momento que a gente aprende o caminho, a gente aprende a caminhar, ela repassa todas as informações. Na prática que a gente começa a aprender toda a nossa vida. As crianças, no momento que elas nascem elas já vêm com uma missão, já vêm com um propósito para continuar esse caminhar. A relação que a gente tem com a natureza é importante. Porque ela dá a vida para nós, e ela pede ajuda para nós também. Então é uma ligação que a gente tem. Por isso que tem que agradecer as árvores, a água, a cachoeira, principalmente. Porque no conhecimento indígena a cachoeira e as árvores têm alma, tem um espírito, elas sentem também que falta a gente cuidar delas. É uma relação que a gente tem, [e temos que] repassar esse conhecimento. Principalmente os anciões, os mais velhos, quando entram na mata, eles veem todos os espíritos. Conhecem as medicinas, conhecem todas as árvores, e eles conversam com as árvores, porque têm espírito. E quando morre, é porque o espírito já foi. Igual nós também: a gente vai crescendo, vai ficando velhinho, a gente morre também. E as árvores também. Elas não vivem muito tempo. Ela cresce, dá fruta, dá semente, e depois morre. O corpo físico. O espírito está no céu.

Então a relação entre o céu e a terra é importante para nós também, como a gente conhece. Porque a gente faz parte dela, e a gente nasce dela. Por exemplo, o nascimento da criança, quando vem, vem de um lugar. Às vezes vem do norte, vem do leste, oeste, do centro do universo... Então todos nós somos parte dessas estrelas, nós somos filhos do Grande Espírito. A gente que às vezes esquece [disso], a gente está perdido nesse mundo... A gente não pensa na espiritualidade; a gente pensa mais na matéria, não no espírito. E o conhecimento indígena não, conhece o espírito e conhece o material. Então, tudo é um relacionamento que a gente tem, [entre] o céu, a terra. A gente chama a terra de mãe porque é dela que a gente sobrevive, dela que a gente nasce, nasce fruto. E as crianças de hoje são uma semente. Seu Alcindo sempre fala que a gente dá semente, depois a gente vai embora, vai para o céu, e nossos filhos carregam esse conhecimento adiante. O conhecimento que a gente tem é muito amplo, e quem está caminhando por esse caminho da espiritualidade tem que conhecer todos os detalhes. A gente vai aprender muito mais do que na universidade, principalmente a universidade de vocês. A universidade da espiritualidade é muito ampla, não acaba, a gente vai aprendendo mais, a gente vai caminhando, vai crescendo, vai ficando velhinho e vai aprendendo mais. É infinito. Mesmo assim, a gente vai dando conselho, dando ensinamento para as crianças, os jovens, que podem caminhar também, com pé no chão, firme. Caminhando com força, fortalecimento que busca essa esperança no futuro, que possa repassar para as futuras gerações. Eu estou repassando um pouquinho do que eu aprendi com o seu Alcindo. Esse é o nosso conhecimento, repassado de geração em geração.

Espero que a gente vá se unir, vá entrelaçar esse conhecimento, o conhecimento de vocês e o nosso conhecimento. Que possamos caminhar todos juntos por esse caminho, porque o caminho da nossa vida de hoje é muito difícil. A gente tem muitos obstáculos pela frente, então às vezes a gente tropeça. Como o seu Alcindo falou ontem no encontro: antes da gente sair para o trabalho, para o estudo, a gente não para para sentar um pouquinho e pedir para o Grande Espírito, que possa caminhar bem. Ir lá e voltar para casa. Porque às vezes a nossa vida, a nossa caminhada, a nossa ida é muito longa, a gente pode ir e não voltar.

²¹ O termo *aguydjéveté* está relacionado ao conceito de *aguydje*, que significa aproximadamente “perfeição”, “completude”, ou ainda “imortalidade do espírito”; “superação da condição humana” (MELLO, 2006, p. 35), enquanto o sufixo *ete* quer dizer “verdadeiro”. Assim, uma tradução aproximada para *aguydjéveté* seria “perfeição verdadeira”. A expressão remete ao tema da instabilidade e provisoriedade da condição humana: para os mbya, a humanidade oscila entre dois polos: a perfeição ou divinação em vida – *aguydje* – a que aspira e a transformação animal possível, ameaça sempre presente (PISSOLATO, 2007).

²² Expressão Lakota muito usada pelos membros do Fogo Sagrado, comumente traduzida como “por todas as nossas relações”. Durante sua pesquisa de campo, várias vezes, Isabel de Rose notou pessoas que transitam na rede da Aliança das Medicinas usando os termos *aguydjéveté* e *aho mitakuye oyas'in* de forma intercambiável (ROSE, 2010).

Então a gente tem que parar e pensar, e pedir para o Grande Espírito que possa abrir o nosso caminho. Que o nosso trabalho seja mais tranquilo, nosso estudo seja mais tranquilo, e a gente volte para casa com tranquilidade. Porque às vezes falta isso para nós. Às vezes a gente tem tanta coisa na mente, tanta coisa para fazer, a gente esquece de nós [mesmos]. Eu sei por mim mesmo. Às vezes o seu Alcindo pega na minha orelha [e diz]: “você não para e pensa?”. Porque às vezes a gente quer fazer tudo de uma vez só, e acaba não fazendo tudo. Acaba esquecendo alguma coisa, deixa para depois, e vai acumulando as coisas. É isso que os mais velhos repassam para nós: que a nossa vida é uma só, e nós temos que cuidar da nossa vida. Ter boas relações com todos no universo. Então acho que [esse] é um conhecimento que podemos repassar para cada um de vocês, como é que é a vida, o cotidiano, na aldeia, principalmente. Porque na comunidade indígena tem um tempo diferente, tem que fazer uma coisa de cada vez. Bastante coisa de uma vez só não vai dar certo. E no mundo de vocês já é diferente, horário, é tudo marcadinho. Às vezes vocês ficam até perdidos, não sei se eu vou para cá ou vou para lá, fazer as coisas aqui ou não. Às vezes acaba não fazendo nada, esquece tudo. Então no nosso costume dentro da comunidade o tempo é regular, tempo devagar. Com cada passinho a gente vai fazendo a construção, construir o pilar da nossa vida. Esse é um conhecimento que a gente tem, que podemos repassar para as novas gerações que estão vindo. Mas alguns índios que estão na aldeia também, principalmente as lideranças, o cacique, eles têm que ter dois conhecimentos, do mundo não-indígena e do mundo indígena. Porque já vão partir para a política, que não é da cultura. Então, a liderança tem que estar bem formada. E liderança espiritual já é diferente, é da comunidade, da natureza, pode fortalecer as crianças, a cultura, o costume, para não se perder. Porque hoje o mundo está um pouco maluco, né. A gente mesmo fica perdido. Mas quem é o pilar da comunidade? São os mais velhos. Por isso a gente fortalece mais os anciões, os mais velhos da comunidade, porque a gente diz que é o conhecimento deles que está mantendo essa cultura. A gente fala que eles são uma biblioteca viva, têm todas as histórias. Os nossos costumes na comunidade são dessa maneira, ligados à natureza [...].

Nós [estamos] aqui, para repassar um pouco de sabedoria... Como a cultura indígena se relaciona com o universo e a natureza... Não sei se vocês estão me entendendo. Às vezes o meu português é muito complicado... Mas espero que sintam no coração de cada um, que possamos ter união, ter a força, ter o conhecimento para a nossa caminhada, e repassar um pouco dessa experiência para as novas gerações que estão vindo [...].

(Geraldo Karáí Okenda, aulas ministradas na UFMG em maio de 2015)

4 Reflexões Finais

Neste texto abordamos o material das aulas ministradas por Alcindo Wherá Tupã e Geraldo Karáí Okenda na disciplina “Curas e cuidados”, que aconteceu na UFMG em 2015, como parte da Formação Transversal em Saberes Tradicionais. Buscamos estabelecer relações tanto com uma reflexão sobre o Encontro de Saberes e sua potencialidade, quanto com o material das nossas pesquisas anteriores realizadas na aldeia *Yynn Morothi Wherá*.

Aspectos que chamaram nossa atenção nas aulas incluem a criatividade presente nas narrativas de seu Alcindo, e especialmente de Geraldo, ao levantar pontos centrais da cosmologia e do sistema xamânico guarani e ao mesmo tempo procurar traduzi-los para o público não-indígena que participou da disciplina. Como indicamos anteriormente, isto possivelmente aponta para uma atualização do papel do xamã no mundo contemporâneo. Assim, além de ser responsável por viajar entre os diferentes mundos que compõem

o cosmos e negociar entre os distintos seres (humanos e não humanos) que habitam esses mundos, os xamãs indígenas de hoje também são responsáveis pelas negociações cosmopolíticas e pelas conexões com o “mundo não-indígena”. Essas negociações frequentemente passam pela tradução de conceitos que fazem parte do pensamento e da cosmovisão indígena. Essas traduções muitas vezes são feitas buscando analogias com aspectos da vida atual – por exemplo, a comparação do *petyngúá* com o celular. Entretanto, como indicamos, é preciso lembrar que sempre há limites e equívocos envolvidos nesses processos de tradução.

Como vimos, o trânsito de grupos e representantes indígenas nos circuitos da Nova Era e da ayahuasca no Brasil e as alianças entre grupos indígenas e grupos espirituais não indígenas vêm se multiplicando ao longo dos últimos vinte anos. Nesse sentido, cabe destacar que as falas de seu Alcindo e Geraldo nas aulas ministradas na UFMG apontam para agenciamentos criativos de imagens associadas a um xamanismo indígena genérico de ampla circulação nessas redes, e também em outros contextos, tais como as do “indígena espiritual” e “ecológico”, do “resgate do passado” e da “medicina tradicional”. Tanto as traduções dos conceitos indígenas quanto os agenciamentos dessas imagens são realizados de modo a chamar atenção para os direitos, demandas e reivindicações políticas dos povos indígenas, em termos gerais e também em contextos particulares, ligados a famílias e a comunidades específicas.

Agradecimentos

Gostaríamos de agradecer a todos os mestres e mestras com quem tivemos a oportunidade de conviver e de aprender durante nossa colaboração com a Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG, entre 2014 e 2017. Agradecemos também a todos os(as) colegas que fazem parte da equipe desse programa. Este trabalho contou com o apoio do CNPq e da CAPES, via bolsa PDJ e PNPd, respectivamente. Contou ainda com recursos da Formação Transversal em Saberes Tradicionais e da PROGRAD/UFMG. Dedicamos este texto à memória da *tchedjaryi* Rosa Poty Djá.

Referências

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (org.) **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP, 2002. p. 239-275.
- ASSIS, Valéria de; GARLET, Ivori J. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. **Revista de Índias**, [s.l.], v. LXIV, n. 230, p. 35-54, 2004.
- BARBOSA NETO, Edgar R.; ROSE, Isabel S.; GOLDMAN, Marcio (org.). Encontro de saberes: transversalidades e experiências (dossiê). **Revista Mundaú**, [s.l.], v. 9, n. 1, p. 306, 2020.
- BARTOLOMÉ, Miguel A. *Oguerojera* (desplegarse). La etnogénesis del pueblo mbya-guaraní. **Ilha**, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 105-140, 2008.
- BRASIL, André G. *et al.* **Proposta do Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais, enviada à PROGRAD da UFMG**. [S.l.: s.n.], 2014.

- CANDAU, Vera Maria F. Educacion intercultural en America Latina: distintas concepciones y tensiones actuales. **Estudios Pedagógicos**, [s.l.], v. 36, n. 2, p. 333-342, 2010.
- CANDAU, Vera Maria F.; RUSSO, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Revista Diálogo Educacional**, [s.l.], v. 10, n. 29, p. 151-169, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Xamanismo e tradução. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela **Cultura com aspás**. São Paulo: CosacNaify, 2009. p. 101-114.
- CARVALHO, José Jorge. Los estúdios culturales en America Latina: interculturalidade, acciones afirmativas y encuentro de saberes. **Tabula Rasa**, [s.l.], v. 12, p. 229-251, 2010.
- CARVALHO, José Jorge. **Inclusão étnica e racial no Brasil**: a questão das cotas no ensino superior. São Paulo: Attar Editorial, 2011.
- CARVALHO, José Jorge; VIANNA, Letícia C. Rodrigues. O Encontro de Saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, [s.l.], v. 9, n. 1, p. 23-49, 2020.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Ver, saber, poder**: El chamanismo de los Yagua de la Amazônia Peruana. Peru: IFEA, CAAP, CAEA/CONICET, 1998.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. Varieties of Amazonian shamanism. **Diógenes**, [s.l.], v. 158, p. 101-113, 1992.
- CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani**. 2001. 415p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.
- CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya. **Revista de Índias**, [s.l.], v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.
- DARELLA, Maria Dorothea. Territorialidade e territorialização guarani no litoral de Santa Catarina. **Tellus**, [s.l.], v. 4, n. 6.1, p. 79-110, 2004.
- GOW, Peter. River people: shamanism and history in Western Amazônia. *In*: THOMAS, Nicolas; HUMPHREY, Caroline (org.) **Shamanism, history and the State**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. p. 90-114.
- GUIMARÃES, César *et al.* Por uma universidade pluriépistêmica: a inclusão de disciplinas ministradas por mestres dos saberes tradicionais e populares na UFMG. **Tessituras**, [s.l.], v. 4, n. 2, p. 179-201, 2017.
- KOPENAWA, Davi Y.; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (org.) **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, [2002] 2004.
- LABATE, Beatriz C.; CAVNAR Clancy Cavnar (org.) **Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond**. New York: Oxford University Press, 2014.
- LABATE, Beatriz C.; COUTINHO, Thiago. O meu avô deu ayahuasca a para o Mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 57, n. 2, p. 216-250, 2014.
- LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: Território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.
- LANGDON, Esther Jean (org.) **Xamanismo no Brasil**: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LANGDON, Esther Jean. Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações**, [s.l.], v. 17, n. 1, p. 61-84, 2012.

- LANGDON, Esther Jean. **La negociación de lo oculto**: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015.
- LANGDON, E. Jean; ROSE, Isabel S. Contemporary Guarani shamanisms: “traditional medicine” and discourses of native identity in Brazil. **Health, Culture and Society**, [s.l.], v. 3, n. 1, p. 29-48, 2012.
- LANGDON, E. Jean; ROSE, Isabel S. Medicine Alliance: contemporary shamanic networks in Brazil. In: LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy (org.). **Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond**. New York: Oxford University Press, 2014. p. 81-104.
- LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI, Silvia. La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. **Religião e Sociedade**, [s.l.], v. 30, n. 2, p. 164-183, 2010.
- MACEDO, Valéria. **Nexos da diferença**: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. 2010. 331p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MACEDO, Valéria. Tracking Guarani songs: between villages, cities and worlds. **Vibrant**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 377-411, 2011.
- MELLO, Flávia Cristina. **Aetchá nhanderukuery karai retará**: entre deuses e animais. Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. 300p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MONTARDO, Deisy L. Oliveira. **Através do mbaraka**: música dança e xamanismo Guarani. São Paulo: EdUSP, 2009.
- MONTARDO, Deisy L. Oliveira; RUFINO, Márcia Regina C. F. (org.). **Saberes e ciência plural**: diálogos e interculturalidade em antropologia. Florianópolis: Editora da UFSC; Instituto Brasil Plural, 2017.
- OLIVEIRA, Diogo. **Arandu nhembo’ea**: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina. 2011. 283p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- PIMENTEL, S. *et al.* **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Tenondé Porá**. Brasília, DF: CGID; FUNAI, 2010.
- PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (Guarani). São Paulo: Editora da UNESP, 2007.
- ROSE, Isabel S. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado**: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho. 2010. 435p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- ROSE, Isabel S. Notas sobre os usos contemporâneos do peiote e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra Lucia (org.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma; NEIP, 2019. p. 347-364.
- ROSE, Isabel S.; LANGDON, Esther J. Chamanismos guarani contemporâneos en Brasil: un estudio de transfiguración cultural. **Revista Colombiana de Antropología**, [s.l.], v. 49, n. 1, p. 105-127, 2013.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: EdUSP, [1954] 1974.
- STOLZE LIMA, Tânia. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [s.l.], v. 69, p. 118-136, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti**, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WALSH, Catherine. Estudos (inter)culturais na chave descolonial. **Tabula Rasa**, [s.l.], v. 12, n. 1, p. 209-227, 2010.

WHERÁ TUPÃ, Alcindo Moreira; OKENDA, Geraldo Karáí. **Aulas ministradas na disciplina “Artes e ofícios dos saberes tradicionais: curas e cuidados”**: na Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. [S.l.: s.n.], 2015.

Isabel Santana de Rose

Doutora em Antropologia Social pela UFSC. Professora Visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Alagoas (PPGAS/UFAL).

Endereço profissional: Av. Lourival Melo Mota, s/n, Tabuleiro do Martins, Maceió, AL. CEP: 57072-900.

E-mail: belderose@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5629-8203>

Geraldo Karáí Okenda

Professor e Pesquisador guarani. Graduado no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica pela UFSC. Professor na Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG.

Endereço profissional: Aldeia Yynn Morothi Wherá, BR 101, Praia João Rosa, Biguaçu, SC. CEP: 88160-000.

E-mail: karaigeraldo@gmail.com

Como referenciar este artigo:

ROSE, Isabel Santana de; OKENDA, Geraldo Karáí. Xamanismos Guarani e Tradução no Encontro de Saberes. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 21-40, setembro de 2021.

Política na Capela: eleição municipal no Vale do Paraíba Paulista

Carlos Eduardo Pinto Procópio¹

Ana Keila Mosca Pinezi²

Gilson Nascimento de Oliveira¹

¹Instituto Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

²Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG, Brasil

Resumo

Este texto pretende analisar as eleições municipais de 2016 na cidade paulista de Aparecida, centro de uma das maiores devoções marianas no Brasil, enfatizando as disputas entre atores políticos e religiosos a partir das demandas materiais e simbólicas da cidade. No contexto desse pleito, os postulantes à prefeitura e os administradores religiosos do Santuário Nacional se concentraram no levantamento de problemas a serem sanados e nas soluções necessárias para o atendimento dos moradores locais e dos romeiros. Os atores em disputa colocaram suas perspectivas sobre a cidade tendo como ponto de partida a condição de terra santa e a função religiosa que, como tal, deveria executar. Na medida em que o processo eleitoral se desdobrava, os limites entre atores políticos e religiosos eram deslocados, confrontando os sentidos e imagens da cidade, tomados e endereçados a partir do interesse das partes em disputa.

Palavras-chave: Aparecida. Eleições Municipais. Arena Pública. Religião. Política.

Policy on the Capela: elections in the Paraíba Valley

Abstract

This paper analyzes the elections of 2016 in Aparecida, emphasizing the disputes between political and religious actors from the material and symbolic demands of the city. In this election, the candidates for mayor and religious administrators of the Santuário Nacional sought to list problems that affected local residents and pilgrims. Their arguments mentioned the condition of holy land and the religious function that the city should perform. In this context, the boundaries between political and religious actors were displaced, confronting the senses and images of the city, taken and addressed from the interests of the disputing parties.

Keywords: Aparecida. Elections. Public Arena. Religion. Policy.

Recebido em: 13/04/2020

Aceito em: 31/07/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

A cidade de Aparecida, localizada no Vale do Paraíba Paulista, é conhecida por ser a Capital Mariana do Brasil, recebendo nos finais de semana e feriados quase 13 milhões de peregrinos anualmente. Em torno do Santuário Nacional, seja o antigo ou o novo, desenvolve-se ampla atividade comercial, desde hotéis e pousadas para atender aos romeiros, passando por bares e restaurantes, até lojistas e ambulantes, que tiram do turismo religioso sua fonte de renda. Contudo, nos dias em que a presença de peregrinos é muito rala, a cidade ganha um contorno bastante diferente. O movimento das ruas ganha uma toada mais pacata, e os quase 40 mil habitantes de Aparecida se veem, por alguns dias, vivendo em uma cidade com seus ares interioranos.

Esse centro sagrado, para usar um termo utilizado por Turner (1973), não só vai desenvolver e administrar os aspectos religiosos da vida local, mas também os efeitos dos aspectos econômicos e políticos derivados da função religiosa original, o que acaba incidindo sobre a maneira como Aparecida será pensada, organizada e disputada. Isso se acirra quando a eleição municipal que vai escolher prefeito e vereadores é realizada, escancarando as disputas que aproximam e distanciam atores seculares e religiosos. Os primeiros, distribuídos por inúmeros segmentos políticos que vão ganhar a forma de partidos e coligações, registrando e patrocinando nomes para buscar a adesão dos cidadãos aptos a votar. Os segundos, organizados dentro de uma corporação chamada de Igreja Católica, que vai ser pauta e vai pautar quase que toda a agenda e plataforma daqueles que miram as vagas representativas do poder público municipal. Ao se colocaram em face um do outro, se observam em cena discursos tríplices (MONTERO; SILVA; SALES, 2018), colocando em evidência a maneira como atores seculares e religiosos fazem arenas públicas tanto quanto se fazem nelas.

Em Aparecida, os dilemas relacionados à conformação da cidade como a capital mariana do Brasil e os problemas relacionados a seu desenvolvimento são elementos que fomentam as controvérsias em torno da disputa pelo poder municipal, especialmente no pleito de 2016, foco de nossa pesquisa. Às vésperas de comemorar os 300 anos do descobrimento da imagem por pescadores no rio que corta a cidade e sob críticas de que a prefeitura não havia preparado a cidade para o tamanho do evento que se realizaria, seis candidatos lançaram suas candidaturas à prefeitura pela preferência dos 27 mil munícipes habilitados a votar, movimentando diuturnamente a cidade entre os meses de agosto e setembro. Nesse cenário, a disputa pela prefeitura forçou os candidatos a dialogarem com os usos e sentidos religiosos da cidade, sofrendo pressão não só das demandas da

população local, mas também de grupos de interesse que reivindicam coisas em nome dessa população, especialmente os gestores do Santuário Nacional.

2 Aparecida: cotidiano, religião e política

As eleições de 2016 em Aparecida podem ser pensadas a partir de alguns aspectos que atravessavam o imaginário da cidade. Neste ano em que o pleito eleitoral era realizado, Aparecida estava às vésperas de completar 300 anos do descobrimento da imagem de Nossa Senhora Aparecida. Desse modo, seus habitantes eram confrontados com temas projetados desde as esferas da religião e da política. O Santuário¹, que administra os aspectos religiosos da cidade, organizava-se para celebrar o acontecimento, estimulando os fiéis, vindos de várias partes do Brasil, a se empenharem para celebrar o momento com pujança, mas também procurando produzir reflexões veiculadas na sua rádio, televisão, livros e materiais diversos sobre a importância do descobrimento da imagem e a sua importância para a fé religiosa católica na região e no país. Ao mesmo tempo, é do próprio Santuário que vêm as pressões para que a administração municipal se empenhe em fazer sua parte, organizando a cidade e melhorando aspectos de mobilidade urbana e atendimento ao romeiro para que a celebração do terceiro centenário da Imagem da Padroeira pudesse ser gozada com júbilo por todos aqueles que visitariam a cidade em 2017.

Para o Santuário, a cidade apresentava problemas de diversas ordens e que afetavam a recepção de romeiros vindos de várias partes do país. O fato de Aparecida receber nos finais de semana e feriados uma população que, às vezes, chega a cinco vezes seu tamanho cotidiano fazia com que o Santuário reclamasse da ineficácia do atendimento na área da saúde, na falta de organização do trânsito nos dias de movimento pedestre e motorizado mais intenso, dos problemas de segurança e da qualidade de atendimento feita por hotéis, pousadas e restaurantes da cidade, além do problema da feira livre que se desenvolve aos pés da Basílica Nova, que, apesar de atrativo para os romeiros, seria um agravante em termos de atendimento e segurança. Em 2016, parecia ser lugar comum a visão de que a administração da cidade pouco estava fazendo para celebrar os três séculos do aparecimento da Imagem. Apesar de ser uma demanda vinda do Santuário, esses problemas não eram alheios aos cidadãos locais, que, em muitas ocasiões, reclamavam da maneira como a cidade estava sendo administrada.

Em relação à política, esses elementos administrativos e de infraestrutura, que tencionavam o cotidiano do município, atrelavam-se à questão da história política recente da cidade. O pleito anterior, em 2012, foi marcado pela vitória expressiva de um político local emblemático, Zé Louquinho, que teve sua candidatura impugnada pela Lei Ficha Limpa e acabou não assumindo a administração local, que se manteve na mão do então prefeito Márcio Siqueira, segundo colocado no pleito de 2012. Este acabou sendo afastado pela justiça, acusado de improbidade administrativa por pelo menos

¹ O uso da expressão Santuário é ambivalente no contexto aparecidense. Pode fazer referência ao templo consagrado nos anos de 1980 pelo Papa João Paulo II e é também chamado de Basílica ou Basílica Nova. O Santuário também é utilizado como substantivo para a gestão religiosa da cidade, que congrega toda a burocracia que administra o templo e suas atividades em geral. É nesta última acepção que vamos utilizar ao longo deste texto, tal como era tomado no contexto das eleições de 2016.

quatro vezes, levando seu vice, Sargento Ernaldo, a assumir a prefeitura nessas ocasiões. O maior período de afastamento começou a agosto de 2015, durando oito meses. Márcio foi reconduzido definitivamente ao cargo pelo Supremo Tribunal Federal em abril de 2016, mas a política da cidade já se encontrava com suas veias abertas. Os grupos políticos locais alimentavam controvérsias sobre as condições do prefeito de se manter em seu cargo, disseminando críticas ao seu mandato, estendendo-as a seu vice. Este, por sua vez, procurava marcar os êxitos da sua ação como administrador temporário do município, deslocando as críticas dos seus opositores. Ao chegar às eleições, Márcio Siqueira era letra morta, cujo capital político, se algum ainda lhe restava, não foi buscado por ninguém. Novos nomes vão despontar como portadores de capital político deslocados do eixo de políticos mais experientes, mas personagens notórios também ressurgiram, lançando candidaturas próprias ou apoiando candidaturas de outras pessoas.

Aparecida é um espaço de produção e de reprodução da fé católica e isso reflete na organização de seu território, visto pelos nomes religiosos católicos dos estabelecimentos e bairros da cidade, bem como na pertença religiosa de seus moradores à igreja romana, que chega a quase 90%. A existência da cidade se deve ao fato de ter que cumprir uma função religiosa (FRANÇA, 1975). Guardar a Imagem de Maria, aparecida nas redes dos pobres pescadores nas águas do Rio Paraíba, destinou à então pequena capela reservada para a devoção da santa, ver nascer, ao longo dela, uma cidade, que não só serviria como ponto de passagem de seus devotos, mas uma estrutura voltada para o atendimento destes, que, ao longo dos anos, engrossavam a peregrinação visando conhecer a imagem da santa considerada milagrosa (BRUSTOLONI, 1998). Tal dinâmica se amplia quando a capela dá lugar a uma igreja no mesmo local, maior e que será a primeira Basílica da Santa, o mesmo acontecendo depois quando uma Nova Basílica é erguida, próxima da anterior². Com o intuito de dar suporte à função religiosa do lugar, pousadas, hotéis, restaurantes e serviços das mais diversas ordens vão ganhar forte presença na cidade, que passa a demandar uma administração que pudesse dar conta de gerir a ocupação do território (GODOY, 2015; 2017). De uma forma geral, os problemas da cidade de Aparecida não são apenas de ordem religiosa, mas derivados da maneira como suas dinâmicas sociais e culturais emergem em torno da religião.

Se a cidade demanda a emergência de uma gestão que permita organizá-la, o modo de fazê-lo vai dividir Aparecida em grupos que vão, cada qual a seu modo, lutar para fazer valer o seu modo de organizar. Tal como pode ser encontrado em outros casos etnográficos (GOLDMAN; PALMEIRA, 1996; BARREIRA; PALMEIRA, 2006; HEREDIA; TEIXEIRA; BARREIRA, 2002), o processo eleitoral de 2016 que se deu na capital mariana permite observar um palco de disputas em relação aos rumos a serem tomados pela cidade, que permitiu com que propostas e projetos fossem endereçados e promovessem engajamentos. Em Aparecida, são muitas as vozes que vão procurar agregar em torno de si o máximo de adeptos possíveis visando assumir o único posto capaz de programar o tipo de administração pública desejada, a prefeitura. Esta vai ser o ponto de encontro das demandas dos cidadãos que a ela levam cotidianamente seus problemas, que passam pelo atendimento de necessidades locais pontuais a questões

² A construção da Basílica nova foi iniciada em 1946, mas só foi consagrada no ano de 1980.

que podem produzir modificação da estrutura da cidade. Também vai ser na prefeitura onde o Santuário, corriqueiramente reconhecido como o quarto poder da cidade (GODOY, 2017), vai pressionar pela resolução de problemas que vez ou outra ele identifica, quase sempre atrelado ao bem-estar do romeiro.

Iniciada a corrida eleitoral, dois conjuntos de problemas passam a ser fortemente tematizados, tanto pelos moradores quanto pelos clérigos do Santuário. Trânsito, segurança e saúde são questões que devem ser pensadas para atender aos moradores locais ao mesmo tempo em que devem atender às demandas dos romeiros. Estes últimos são em grande parte aqueles que mantêm a economia local. Por outro lado, a centralidade no atendimento ao romeiro não pode levar a uma exclusão do atendimento das demandas dos moradores locais, que, por sua vez, são aqueles que prestam o atendimento ao visitante e colaboram para sua satisfação e vontade de retorno. É em torno desses dois conjuntos de questões que são suscitadas muitas controvérsias, evidenciando o que Montero, Brum e Quintanilha (2016) chamam de públicos políticos, na medida em que aquelas questões mobilizam e engajam numerosos atores oriundos desde a esfera clerical até a temporal.

Apesar de o engajamento direto dos moradores na eleição ser pontual e tímido, os grupos que vão sendo formados, a partir e para as candidaturas a prefeito e vereador, movimentam a cidade. Bandeiras, adesivos, faixas, sons, placas e *banners*, estampados em carros e fachadas de casas e apartamentos que vão acusar o pertencimento a um grupo, marcam a cidade no tempo da política (BARREIRA, 1998). Por sua vez, espaços próximos a igrejas e comércios são acessados para serem lugares de campanha e, mesmo não tendo visto sequer uma bandeira, *banner* ou adesivo em hotéis, pousadas, restaurantes ou bares da cidade em favor de algum candidato, em alguns poucos estabelecimentos comerciais foi possível encontrar em seu interior “santinhos” de pleiteantes ao cargo de prefeito e vereador. Na Basílica, velha ou nova, bem como nas demais igrejas e capelas católicas da cidade, as campanhas se desdobram no entorno de seus muros, pelo menos em relação à entrega de materiais, mas são sempre pontos de passagem em qualquer caminhada dos candidatos pela cidade.

Por conta disso, podemos afirmar que os usos políticos desses espaços não são inviabilizados, haja vista que igrejas e comércios foram visitados por candidatos que nelas adentraram para pedir votos (no comércio) ou simplesmente serem vistos (em igrejas e também em alguns momentos no comércio). Isso porque, por um lado, muito do espaço público em Aparecida está entre estas duas esferas da vida: praças que se conformam como extensão de igrejas ou calçadas feitas para o atendimento do comércio ali desenvolvido. Por outro lado, porque esses lugares são parte da cidade e é preciso reconhecer a importância deles, fazendo-se presente e dando a eles significado para a vida da cidade: é nesses lugares em que os candidatos podem ser vistos pelos eleitores de Aparecida, na medida em que são espaços de presença constante dos moradores locais e por onde parte de suas vidas se realiza. Tal comportamento faz parte da dimensão imagética que perpassa as campanhas eleitorais (BALANDIER, 1982; ABÈLÈS, 1989), bem como das articulações que cada campanha procura estabelecer com os aspectos mais locais, no seu sentido geográfico, na qual ela se desenvolve (AGNEW, 1998).

Por fim, ao olharmos para a instituição Santuário, esta não se exime de tentar pautar o que vai ser debatido na cidade ao logo do processo eleitoral. O Santuário

promove encontros, debates, encomenda pesquisas de opinião e intenção de voto, além de publicizar os meandros da disputa na cidade por meio de seu sistema de comunicação. Diante das necessidades em colocar em funcionamento determinados setores da cidade relacionados aos atendimentos ao morador e aoromeiro, cuja responsabilidade seria do poder público municipal, o Santuário aponta temas que levam ao engajamento na arena pública. Reconhecendo sua função pedagógica, tal como mostra a etnografia de Godoy (2015; 2017) sobre a atuação do Santuário em Aparecida, o clero parece querer forçar a cidade a melhorar serviços e atendimentos, legitimando-se como a voz de moradores e romeiros. Ao fazer isso, mesmo que demostre uma preocupação com a cidade, o Santuário, ao borrar as fronteiras entre o religioso e o político, gera tensões que revelam a maneira como essas duas esferas da vida imbricam-se em Aparecida.

3 As Candidaturas para o Poder Executivo

Nas eleições de 2016, foram seis os candidatos que se lançaram a prefeito: Sargento Ernaldo (PMDB); Celso Alves (PDS); Jeffercy (PR); Toninho Barão (PHS); Gustavo Lopes (PEN); Paulo Caputo (PROS)³.

Paulo Caputo tinha 47 anos, casado, natural de Bananal, contador, e lançou-se à candidatura para a prefeitura de Aparecida pelo PROS com o lema “Renova Aparecida”. Ele não possuía experiência política, mas apenas administrativa na esfera do mercado. Paulo Caputo fez uma campanha discreta. Seu material de campanha nas ruas era pouco e era possível contar nos dedos os adesivos em carros e em casas acusando adesão do eleitor. No material que coletamos sobre o candidato era possível ver sempre estampado o lema de sua campanha, “Renova Aparecida”, ao lado da expressão “Chega de blábláblá”, aludindo à necessidade de mudança no modo de gerir a cidade diante das promessas demasiadas em detrimento de ações efetivas em prol dela. Alegando ausência de recursos financeiros, a campanha dele resumiu-se a visitas e conversas com os moradores das comunidades de Aparecida. Tinha pouco espaço na televisão e rádio locais, e a maior visibilidade que possuía se dava ao longo das entrevistas e debates promovidos pela Rede Aparecida ou pela Rádio Monumental⁴. Não possuía correligionários suficientes que pudessem produzir volume em sua candidatura, sendo raras as bandeiras suas e de seu partido cruzando a cidade em carros de som que pudessem contagiar os olhares e ouvidos dos eleitores.

Entretanto, destaca-se em sua campanha a necessidade de se mostrar vinculado com o símbolo religioso maior da cidade, a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Esta foi trazida como escudo estampado nas poucas camisas fabricadas para sua campanha,

³ Apesar de muitos partidos terem diretórios em Aparecida e lançarem seus candidatos, a pertença partidária não é levada em conta como retórica ou justificção no momento das eleições, seja por parte dos candidatos, seja por parte dos eleitores. A ideologia partidária dá lugar à notoriedade costurada ao longo do tempo por personagens que capitaneiam o que a antropologia da política chama de facção política (PALMEIRA, 1995; 1997). A grande quantidade de partidos pode ser explicada pela também grande quantidade de personagens que possuem graus diferentes de capital político que, concorrendo entre si, produzem alianças que modificam o tempo todo a maneira como a política é feita em cidades como Aparecida.

⁴ A Rádio Monumental é a segunda em audiência e sintonia em Aparecida. É bem menor e funciona como alternativa à hegemônica radiotransmissora católica.

que propagandeavam mais o seu partido do que a própria candidatura. A imagem da santa também se fez presente em fotografias vinculadas à campanha, em que o candidato fez questão de veicular sua presença ao lado dela. Dois sentidos parecem despontar como plausíveis para esses atos: por um lado, como um sinal de busca de proteção para a jornada política na qual o candidato se lançara; por outro, como apelo à intimidade cultural da cidade, assentada na reverência à santa, apontando para a noção de que a legitimidade do futuro gestor está nela alicerçada. Terminada a apuração, Caputo não conseguiu mais que 535 votos (2,43%), quantidade inferior ao número de votos nulos e brancos contados separadamente e menor até que o nono vereador mais votado.

Gustavo Lopes, jovem arquiteto de 31 anos, é natural de Aparecida e tem família ligada ao ramo de hotelaria, ao qual ele também esteve inserido. Se formou pela Universidade de Taubaté, obtendo posteriormente o título de mestre em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade do Vale do Paraíba. Durante a graduação iniciou trabalho social e chegou a participar diretamente de organizações de comunidades e bairros, o que o levou a ocupar a Secretaria de Obras de Aparecida durante a gestão de Márcio Alves, cargo que teria lhe fornecido, segundo seu material de campanha, uma ampliação da percepção das demandas dos moradores da cidade de Aparecida. Em 2012, tinha sido candidato a vice-prefeito pelo PV, em chapa encabeçada por Ana Alice⁵. Em 2016, filiado ao PEN, lançou-se a prefeito com o lema “Renovação Já”.

Gustavo Lopes fez uma campanha um pouco mais combativa. Procurou percorrer mais ativamente as ruas e os bairros de Aparecida, mesmo andando por ela sozinho e sem muita pompa. Desenvolveu um plano de governo bem apresentável, do ponto de vista imagético, por mais que esse plano tenha circulado apenas no formato on-line, sob a alegação de contenção de despesas e compromisso com o meio ambiente. Em alguns momentos da campanha, Gustavo Lopes pode contar com correligionários que percorriam a cidade vestindo sua camiseta, portando sua bandeira ou distribuindo seus santinhos. Não mais que dois carros de som e uma bicicleta com alto-falante foram colocados na rua e uma pequena carreata foi feita na última semana da campanha. “Renovação Já” era o lema e seu foco estava na elaboração de propostas sustentáveis para a cidade. Tal como Caputo, o acesso aos símbolos religiosos da cidade não deixou de se fazer presente. Porém, ao contrário do candidato anterior, que fez uso da Imagem da Santa, Gustavo Lopes fez uso da imagem da Basílica Nova, utilizada como pano de fundo dos adesivos da campanha, em que, além do nome e número do candidato, estava estampada a frase “Aparecida Merece Respeito”. Mesmo usando um pouco mais de recursos e criatividade, o volume de sua campanha foi incipiente e acabou não contagiando o eleitorado local de forma a garantir seu êxito no escrutínio, tendo acabado em penúltimo lugar na disputa, com 1.231 votos (5,59%).

Antônio de Pádua dos Santos Gomes, o Toninho Barão, com 53 anos, casado, natural de Aparecida, empresário do ramo de automotivos na cidade, não possuía experiência no campo político. Porém, em sua biografia espalhada por meio de panfletos, o candidato reforça sua origem como nativo da cidade e empresário de sucesso, que o credencia

⁵ Ana Alice foi candidata a prefeita nas eleições de 2008 e 2012, obtendo respectivamente 934 e 1.998 votos. Em 2016 se lançou a vereadora, quando conquistou 1.252 votos, o que lhe deu a posição de vereadora mais votada da cidade.

como entendedor das demandas dos munícipes e capacitado como gestor⁶. O desejo dele, segundo sua propaganda política, era o de servir a população, ao mesmo tempo transmitindo suas qualidades empresariais para a administração do município. Nessa sua primeira candidatura, ele lançou-se pelo PHS, propalando o lema “quem ama cuida”. Toninho Barão desenvolveu uma campanha mais efetiva dos que os anteriormente citados. Tinha carros de som nas ruas, pessoas flamejando suas bandeiras em algumas praças da cidade e conseguiu organizar uma carreata com algumas dezenas de participantes, bem como procurou entregar seu plano de governo impresso a partir de seu comitê localizado na Praça São Benedito, no centro da cidade, ou nos encontros que tinha com seu eleitorado em potencial. Percorreu os bairros da cidade junto com seus correligionários, que distribuíam seu material de campanha enquanto ele conversava com os moradores locais. Com seu lema “quem ama cuida”, aproveitou o contato com as comunidades para fotografar e denunciar as mazelas de cada bairro: praças abandonadas e tomadas pelo mato, obras inacabadas, terrenos baldios cheios de lixo e sujeira e descaso com o patrimônio da cidade.

Ao contrário de Caputo e Gustavo, as atividades de campanha de Toninho Barão tinham bom público, o que certamente justifica muitas casas e carros nos bairros da cidade com adesivos de sua candidatura. Entretanto, um dos principais contatos com o eleitor, que se dava por meio de um comitê fixado temporariamente na praça São Benedito, no centro da cidade, levou a campanha a pairar num imobilismo. A intenção era que ali Toninho Barão pudesse aguardar o contato do eleitor e conversar com ele, mas isso raramente acontecia, deixando o candidato conviver com uma campanha para si mesmo, amparado por correligionários, mas sem impactar o eleitorado que passava ao longo da praça. Fez pouco uso dos elementos religiosos da cidade, evidenciando no seu plano apenas a imagem da Basílica Nova, que se posicionava no canto superior esquerdo do seu panfleto⁷. Ao final das eleições, o quarto lugar conquistado, com 1.261 votos (5,72%), refletiu, em parte, a (in)capacidade do candidato de atingir ampla parcela do eleitorado local.

Jeffercy de Souza Nunes Chad, 52 anos, casada, natural de Aparecida e engenheira, atuou como Diretora do departamento de obras de Aparecida na gestão Zé Louquinho, entre os anos 2005-2008. Posteriormente, foi candidata a vice-prefeita, em 2012, com Zé Louquinho para prefeito, chapa impugnada logo após o fim do escrutínio que elegeu mais uma vez esse emblemático político regional. Em 2016, Jeffercy lançou-se candidata a prefeita pela coligação “Mudar para ser Feliz”, composta de seu partido PR e do PSB. A trajetória de sua campanha é reforçada pelo carisma do antigo prefeito e também pela sua atuação na presidência do PR Mulher de Aparecida/SP. Jeffercy fez uma das campanhas mais combativas da cidade. Não lançou mão dos símbolos religiosos da

⁶ O trabalho de Coradini (2009) discorre sobre a maneira como as origens e os recursos sociais dos candidatos têm passado pela ocorrência do uso da especialização profissional, que é lançada como forma de endereçar o sentido da campanha e da representação política.

⁷ Entretanto, não se pode desconsiderar o fato de que seu partido foi reduto de muitos candidatos oriundos de movimentos religiosos, especialmente da Renovação Carismática Católica, o que marcou a composição ideológica do partido. Esses elementos não apareceram na campanha de 2016, mas se seus membros acreditavam que portavam um projeto político e religioso, acessando elementos religiosos numa cidade concebida como religiosa poderia parecer redundante.

cidade na produção imagética de sua campanha e ancorou-se no já mencionado capital político do Zé Louquinho.

A candidata procurou acessar os problemas dos moradores da cidade a partir de uma diversificada campanha. Percorreu a cidade montando comitês itinerantes, tendas decoradas com faixas da candidata, que contavam com um amplificador que tocava os *jingles* da campanha e uma pequena mesa na qual se avolumavam adesivos, santinhos, bandeirinhas, *folders* e plano de governo para serem distribuídos aos passantes. Esses comitês itinerantes eram montados de manhã e desmontados no final da tarde. Nesses dois momentos, Jeffercy estava presente, procurando conversar com os moradores dos bairros, sempre rodeada de correligionários que distribuía o material de campanha ou tremulavam sua bandeira. Antes de ser implementado, o comitê era anunciado previamente, por meio de panfletos e de carros de som que passavam pelo bairro. Diferentemente de Toninho Barão, Jeffercy tinha a iniciativa de se aproximar do(a) eleitor(a) que passava pelo comitê, procurando conversar com ele(a) e mostrar suas propostas. Essa atividade era alternada com caminhadas, visitas e reuniões com moradores de cada um dos bairros de Aparecida, sempre realizado com a presença de seu principal cabo eleitoral e de correligionários. Além disso, Jeffercy tinha tempo razoável no horário eleitoral gratuito na rádio e na televisão locais, que era ocupado quase que totalmente pelas falas de Zé Louquinho, que ora elencava seus feitos quando prefeito, ora criticava o modelo de gestão vigente na cidade. Entretanto, os limites orçamentários da campanha produziram uma propaganda inerte nessas mídias e com escassos recursos imagéticos. Isso era compensado com a movimentação de redes de apoio, como a visita de dois deputados de seu partido a um de seus comitês itinerantes, o deputado estadual André do Prado e o deputado federal Márcio Alvino, que ali foram prestar apoio à candidatura dela. Nesse evento, o anúncio prévio da presença dos deputados levou à instauração de um palanque adaptado na calçada, convertendo o momento em um comício que aglutinou centenas de pessoas, que se solidarizavam com a candidatura e ouviam as declarações de apoio dos deputados e de Zé Louquinho. Este último era personagem principal, como na maioria dos eventos da candidatura, mostrando-se, ao mesmo tempo, locutor e orador. Apesar dos esforços empreendidos, contados os votos, ela obteve 19,89% da preferência dos eleitores locais (4.384 votos), ficando em terceiro lugar na disputa pela prefeitura.

Celso Alves, com 39 anos, solteiro, comerciante e natural de Aparecida, foi vereador na legislatura 2009-2012 e tinha participado da corrida eleitoral para a prefeitura em 2012, sem obter êxito. Em 2016, concorria novamente ao cargo do executivo com a coligação “Respeito por Aparecida”, composta dos partidos PP, PTN, PSC, PSD, PRB, PSDC e PRB. Seu mote de campanha era a defesa da renovação como forma de atuação na relação da prefeitura com o aparecidense, por meio de uma participação mais ativa e inclusiva. Para tanto, procurou percorrer os bairros da cidade durante as convenções de seu partido, debatendo e elaborando um plano de governo, expressando a necessidade de realizar uma grande mudança na cidade, convidando todos a caminhar juntos com o projeto de renovação política de Aparecida. A ideia de renovação aparecerá nos *jingles* e nos esforços de marcar a diferença entre sua candidatura e as demais que foram apresentadas para a cidade, especialmente as relacionadas ao atual grupo mandatário do município. Os apoios recebidos externamente foram bastante expressivos, como a do Governador do Estado

de São Paulo Geraldo Alckmin (PSDB) e do deputado estadual Padre Afonso Lobato (PV). Este último chegou a estar em Aparecida em uma das atividades de campanha do candidato. Ainda, contou com apoios de deputados federais e estaduais dos partidos de sua coligação que foram divulgados nos programas eleitorais na rádio e na televisão.

Os usos dos recursos simbólicos ligados à religiosidade da cidade foram bem ativados na campanha de Celso Alves. Suas convenções contavam com a imagem de Nossa Senhora Aparecida sobre a mesa, a quem sempre fazia referência. As propagandas nas mídias impressa e audiovisual lançavam mão de metáforas bíblicas ou do fato de que a cidade era uma terra abençoada, ponto de irrupção de fé e esperança, que atribuía à cidade um lugar de destaque para a vida não só dos aparecidenses, mas de todos os brasileiros. É por isso que nos folhetos e vídeos a imagem das Basílicas velha e nova, as igrejas dos bairros e do Rio Paraíba, onde foi achada a imagem que foi tomada como milagrosa, aparecem com grande destaque. A importância da catolicidade da cidade na campanha de Celso levou o candidato a percorrer ruas e espaços que possuíam função religiosa, bem como comparecer a festas e romarias, que, por mais que fosse limitada a participação dele como pessoa religiosa, demonstrava um reconhecimento do político com o acontecimento. Seus esforços lhe renderam o segundo lugar no pleito, com 7.238 votos (32,84%).

Sargento Ernaldo, 52 anos, casado, militar reformado, elegeu-se em 2004 como vereador, tendo sido presidente da Câmara Municipal no biênio 2005/2006. Participou das eleições majoritárias da cidade nos dois últimos pleitos, 2008 e 2012. Em 2008, como candidato pelo PDT, ficou em terceiro lugar. Em 2012, como vice-prefeito na chapa de Márcio Siqueira, conquistou a prefeitura, com a resolução do processo eleitoral que caçou a chapa vitoriosa encabeçada por Zé Louquinho. Em 2015, Ernaldo, com o afastamento temporário, por força da justiça, de Marcio Siqueira, tomou a frente do executivo municipal, exercendo a função interinamente até meados de 2016. Em 2016, agora pelo PMDB, com a coligação “Aparecida no caminho certo”, formada por PDT, PT, PTB, DEM, PSR, PPS, SOLIDARIEDADE, PCdoB, PV e PRTB, lançou-se novamente como postulante a exercer as funções administrativas do município. Sua campanha foi marcada pela organização de grandes eventos, com uma convenção e uma carreata que reuniram milhares de pessoas, além da defesa da gestão que realizou durante alguns meses na cidade e a preocupação em reforçar o papel da mulher na política, que fez com que tivesse Dina da APAE como sua vice e firmasse o compromisso de nomear mulheres para metade das secretarias da prefeitura. Nas ruas, procurou percorrer os bairros com caminhadas, visitas e reuniões com os moradores, assim buscava propalar o que chamou “corrente do bem”, cuja intenção era construir uma cidade melhor, colocando, como sugeria, Aparecida no caminho certo. Além do forte apoio popular, contou com o respaldo de deputados federais do Estado de São Paulo e da declaração aberta de um frei católico, que havia sido diretor da Santa Casa da cidade.

As referências à catolicidade da cidade ganharam várias frentes. A convenção que efetivou sua candidatura foi realizada diante da imagem da padroeira, exibida em um púlpito que se posicionava à frente da mesa em que as falas eram feitas. Suas propagandas audiovisuais traziam vários panoramas da cidade, que se concentravam em marcar os aspectos religiosos, como o Rio Paraíba, a Basílica Velha e a Basílica Nova.

Essa ligação, religiosamente orientada, desdobrava-se nas falas em encontros e comícios, que evidenciavam o caráter abençoado e acolhedor da cidade, o que sugeria a necessidade de um cuidado com ela, e nos *jingles* que propalavam a condição de homem de fé e benfeitor do candidato. Ao final da contagem dos votos, Ernaldo foi o preferido dos eleitores, atingindo 7.388 votos (33,53%).

Celso Alves e Sargento Ernaldo fizeram um uso expressivo dos elementos religiosos que atravessam o imaginário local. Foram também, junto com Jeffercy, os que mais estiveram nas ruas procurando atingir o eleitorado, com caminhadas, reuniões, bandeiras e panfletagens. Essas três últimas candidaturas são as que mais tiveram carros de som nas ruas e material de campanha distribuído e adesivos pregados em carros e casas. Entretanto, em termos de identificação com a cidade, Celso e Ernaldo produziram uma retórica mais efetiva, mobilizando em seu favor os sentidos da cidade em termos de sua função religiosa e os problemas que a Aparecida se defrontava no momento em termos de saúde, segurança e trânsito.

Essas duas candidaturas apresentaram-se como exemplos da imbricada relação entre identidade, política e religião que é possível encontrar na cidade. Elas acessam os símbolos religiosos a partir de várias dimensões. Os candidatos são filmados e fotografados em capelas dos bairros e nas basílicas velha e nova da cidade. Marcam essa presença religiosa em seus materiais de campanha, dando a ideia de que o catolicismo habita fortemente aquele lugar. Seus *jingles* e o comportamento ao longo da campanha procuraram colocá-los como homens de fé e que estão a serviço da cidade marcada pela religião. Essa atenção pela cidade religiosa é estendida não apenas para a preocupação que tem em atender às demandas relacionados à presença dos romeiros como também para os bairros e moradores de Aparecida, que carecem de ação do poder público para satisfazerem demandas relacionadas à saúde, à segurança e ao transporte. Por conta das semelhanças em termos de retórica de campanha, Ernaldo e Celso dividiram o centro das atenções nos confrontos apresentados nos debates em rádio e TV e também a preferência do eleitor aparecidense. Ao final do escrutínio e com uma diferença de apenas 150 votos, Ernaldo saiu vencedor⁸.

4 O Papel do Santuário nas Eleições Municipais

O Santuário Nacional, por mais que não declarasse apoio a um ou outro candidato, tem papel de destaque no processo de escolha do administrador do município. Alguns eventos que promoveu ajudam a mostrar essa presença política do Santuário, se destacando: uma reunião dos candidatos a prefeito com o Arcebispo na Cúria Diocesana; dois debates entre os prefeitáveis na Rede Aparecida de Televisão; divulgação de pesquisa de intenção de votos para prefeito. Essa participação nas eleições recolocou a maneira como as esferas religiosa e política se articulam em um espaço cuja existência em muito se justifica pela presença de elementos que são tomados como sagrados. Por um lado, não podemos deixar de acentuar que essas relações são marcadas por uma tensão, que antagonizam as percepções que se tem sobre a cidade e que podem ser vistas nas posições dos clérigos,

⁸ O número de abstenções chegou a 5.571 votos. Brancos e Nulos somaram 1.891 votos.

candidatos, fiéis e eleitores: as escolhas na gestão pública e as demandas a serem atendidas esbarram em interesses diversos, limitando a ação pública e contrariando interesses dos envolvidos; quem vota é o eleitor e não se pode deixá-lo sempre em segundo plano quando a questão é a intervenção na paisagem urbana; entretanto, não se pode deixar de levar em conta aquilo que as instituições e as corporações demandam porque mobilizam recursos materiais e simbólicos que podem minar o poder municipal. Por outro lado, é preciso considerar que essa relação entre a esfera religiosa e a política leva a níveis de colaboração. Nesse caso, são os clérigos que se tornam porta-vozes da comunidade de fiéis e eleitores, falando por eles ou convidando-os para falar de suas necessidades. Mas são também os políticos que vão encontrar na esfera religiosa um ponto de canalização de projetos e recepção de demandas, já que não pode ser negligenciada a força do Santuário em termos sociais e econômicos, bem como sua capacidade de mobilizar e engajar a cidade em torno de interesses coletivos.

O primeiro evento acima elencado, a reunião dos candidatos a prefeito e a vice-prefeito com Dom Raymundo Damasceno, Arcebispo de Aparecida, foi realizado na noite do dia 12 de setembro de 2016, segunda-feira, em um salão da Cúria. Todos os candidatos estiveram presentes para discutir os problemas do município e os desafios para os próximos quatro anos. Além dos candidatos, estiveram presentes no evento os párocos de três paróquias de Aparecida: Padre José Antônio Dal Bó (Nossa Senhora Aparecida); Padre Jalmir Carlos Herédia (Santo Afonso) e Padre Lauro Firmino (São Roque), o Reitor do Santuário Nacional, Padre João Batista de Almeida, e o administrador da Santa Casa, Frei Felipe Salatiel. O evento foi noticiado no *site* da Rede Aparecida, que procurou salientar que o encontro serviu para confrontar os candidatos com as necessidades das comunidades, que foram trazidas pelos párocos. O papel da igreja católica para a cidade foi acentuado no noticiário relacionado ao acontecimento, especialmente como porta-voz de demandas populares como saúde, educação e lazer. O noticiário relatou que na reunião foi reforçada a necessidade de se fazer uma gestão que possa envolver investimento em todo o município, integrando a cidade, e permitir com que os recursos possam circular em todos os bairros. Tal evento foi posteriormente divulgado pelos candidatos em suas páginas na internet, sinalizando demonstração de reconhecimento e de interesse em debater os problemas da cidade com o Santuário.

Além dessa reunião, o Santuário, por meio da Rede Aparecida, organizou e transmitiu dois debates entre os candidatos à prefeitura de Aparecida. O primeiro foi realizado no dia 31 de agosto, às 9 horas da manhã, e o segundo no dia 29 de setembro, às 9 horas da noite. Esses dois debates foram transmitidos localmente com faixa de frequência direcionada aos munícipes pela rádio e também por meio da página oficial da emissora na rede social facebook, por videotransmissão. Ambos contaram com a presença dos seis candidatos a prefeito. De uma forma geral, o debate levantou temas ligados diretamente às demandas do município, em que cada candidato podia apresentar genericamente suas propostas e serviu como mais um meio de contato do eleitor com os candidatos bem como destes entre si, confrontando propostas e ideias. A cobertura de cada um desses debates teve duração de aproximadamente duas horas, com cinco blocos divididos em momentos com perguntas elaboradas por representantes do Santuário, advindas dos moradores de Aparecida, e perguntas feitas entre os próprios candidatos.

Ao organizar um debate envolvendo os candidatos a prefeito na cidade de Aparecida, o Santuário atua de forma ambivalente. Por um lado, coloca-se como interessado na formação política em geral pelas seguintes razões: ao ajuntar sob sua rede de comunicação políticos dos quais sairá o administrador da cidade pelos próximos quatro anos, permitindo com que falem à comunidade local; ao abrir espaço para os eleitores indagarem os prefeitáveis com questões sobre a cidade em geral; ao permitir com que os candidatos confrontem suas ideias e projetos sobre a cidade, em que cada qual elabora e apresenta a maneira como pensam a gestão municipal. Por outro lado, o Santuário não se furta de pautar parte do debate: na medida em que endereça questões a cada um dos candidatos, fazendo uso dos especialistas em comunicação que trabalham na sua emissora; quando membros do clero vinculado ao Santuário lançam questões aos aspirantes a prefeito e dão, pela notoriedade que possuem, legitimidade ainda maior à pergunta feita, exigindo com isso melhor desenvoltura e retidão em relação à resposta a ser devolvida, uma vez que pode implicar sinal de mais ou de menos compromisso com aquele que pergunta.

Nas duas ocasiões de confronto entre os candidatos, a mediação ficou a cargo do jornalista André Costa, vinculado à Rede Aparecida de Comunicação, sinalizando uma dimensão de cobertura política para o debate em consonância com a moda jornalística vigente no país. Tal impressão só volta a ser dada quando o jornalista da Rede Aparecida faz uma pergunta aos candidatos. Entretanto, também nesses dois momentos, a primeira fala para os candidatos era feita pelo superintendente da emissora, Padre Evaldo Souza, trajando hábito eclesiástico, que apresentava a importância do debate e endereçava aos candidatos alguma pergunta. Esse tipo de comportamento sugere que há um interesse em pautar o debate por parte do Santuário, o que pode ser reforçado com a presença de outros clérigos que também fazem o papel de interrogadores. Entre esses nomes estão o do administrador da Santa Casa de Aparecida (Frei Felipe Salatiel), o reitor do Santuário Nacional (Padre João Batista de Almeida), o diretor administrativo da Rede Aparecida de Comunicação, missionário redentorista e diretor administrativo da Fundação Nossa Senhora Aparecida (Padre José de Vilas Boas), o Cardeal Arcebispo de Aparecida (Dom Raymundo Damasceno Assis), o administrador-ecônomo do Santuário Nacional de Aparecida (Padre Daniel Antônio da Silva). A ingerência da religião em assuntos públicos que pode ser sugerida nessa postura dos clérigos é relativizada quando se atenta para o tipo de pergunta realizada. Mesmo que algumas questões sejam de interesse do Santuário, o diálogo procura expressar questões advindas do eleitorado, na medida em que alguns clérigos se apresentam como que falando em nome da população com a qual estabelecem contato, atuando como mediadores entre esta e os candidatos.

No primeiro debate, quando Padre Evaldo toma a palavra, ele a utiliza para enfatizar o trabalho de conscientização do cidadão que é realizada pela Rede Aparecida, expressado no debate por ela promovido, para, em seguida, perguntar aos candidatos sobre a questão da feira livre da cidade⁹. Sua questão passava pela desorganização do espaço, sem transparência e que atrapalha a circulação de veículos e pessoas no coração da cidade e desejava saber as propostas dos candidatos para o problema. Ao longo do debate, outros clérigos foram convidados a tomar a palavra e a endereçar questões para os candidatos.

⁹ A etnografia de Godoy (2015), realizada no ano de 2013, já apontava para a persistência das tensões relacionadas à questão da feira livre e à manutenção da Santa Casa no cotidiano da cidade.

O Administrador da Santa Casa perguntou sobre custeio do atendimento da Santa Casa, que atende a população local, a população das cidades vizinhas e também os romeiros que visitam a cidade durante todo o ano. Segundo o administrador haveria um déficit, fruto da falta de repasses, que estaria prejudicando a qualidade dos atendimentos. O Reitor do Santuário Nacional, por sua vez, fez duas perguntas. A primeira se o candidato é ficha limpa e a segunda sobre as propostas dos candidatos sobre a geração de emprego e renda na cidade, uma vez que há falta de emprego em Aparecida para além das oportunidades oferecidas pelo Santuário. Por fim, o Diretor Administrativo da Fundação Nossa Senhora Aparecida indagou os candidatos sobre suas propostas para ordenar o comércio, garantindo a organização e a segurança da cidade. Para esse clérigo, não existiria fiscalização no setor, fazendo com que aumentasse a insatisfação do romeiro diante da exposição de mercadorias nas calçadas e de também andarilhos pelas ruas, principalmente na região da Basílica.

No segundo debate, Padre Evaldo, após aplicar um sermão aos candidatos em prol da civilidade na condução do debate, diante dos atritos entre eles no debate anterior promovido pela Rede Aparecida, bem como no promovido pela Rádio Monumental, perguntou aos candidatos sobre seus posicionamentos e seus projetos para a organização da cidade que contemplassem o crescimento ordenado, manutenção do que já existe e a preocupação com os romeiros que chegam diariamente, especialmente em razão da comemoração dos 300 anos da devoção mariana da região. O Arcebispo de Aparecida, quando convidado para participar do debate, demandou saber sobre projeto dos prefeitáveis para o Pronto Atendimento da cidade, que funciona na Santa Casa. Tal como no debate anterior, a questão passou pela situação deficitária da instituição, causada pela falta dos repasses por parte da prefeitura, que, de acordo com Dom Raymundo, seria a responsável pelo setor na Santa Casa. Por fim, o Administrador-econômico indagou sobre como cada candidato pensava melhorias concretas relacionadas à recepção e à infraestrutura da cidade para a celebração dos 300 anos da Padroeira no ano de 2017. Reforçou, ainda, que o Santuário tem feito sua parte no que tange ao investimento na acolhida aos romeiros, justificando o mote propalado pela instituição, “acolher bem também é evangelizar”, que significava um atendimento desde a entrada na cidade pelos romeiros ao acolhimento dentro dos muros do templo. Por outro lado, acentuou que é necessário a prefeitura fazer sua parte nesse projeto de acolhimento, investindo em estacionamento, limpeza da cidade, em pessoal treinado para receber os visitantes, em infraestrutura de segurança e, principalmente, em banheiros públicos.

Nos dois debates, diante das perguntas endereçadas, os candidatos reagiram conforme a conveniência. Em quase todos os casos, eles agradeceram pela pergunta feita, asseguraram que seriam parceiros do Santuário na administração do município e procuraram responder o questionamento. A questão da feira, por exemplo, permitiu com que candidatos como Jeffercy e Celso Alves atacassem os descasos da prefeitura, acusando Ernaldo, que era prefeito interino, por parte dos problemas. Comprometeram-se em investir na feira e melhorar a vida dos feirantes e dos romeiros que circulam por ela, planejando melhor a distribuição das barracas, a segurança e a higiene. Nessa mesma direção foram as falas de Caputo, Gustavo Lopes e Toninho Barão, que disseram que investir nesses aspectos é fundamental para garantir a sustentabilidade do comércio ambulante que se realiza às

portas da Basílica Nova. Ernaldo, por sua vez, buscou ressaltar que estes investimentos já vinham sendo feitos, especialmente durante o tempo que foi prefeito, o que acarretou numa melhora na circulação e no serviço oferecido na região da feira.

Os temas da Santa Casa, da geração de emprego e renda, da gestão do comércio, o planejamento urbano e os investimentos em infraestrutura para receber as festividades relacionadas aos 300 anos de devoção em Aparecida foram outras questões que mobilizaram o imaginário local e impactaram a resposta dos candidatos. Suas respostas e projetos, entretanto, acabavam seguindo um patamar demasiadamente genérico. Saúde sempre é prioridade para os postulantes a prefeito e todos são unânimes em reconhecer os trabalhos realizados pela Santa Casa nessa área, bem como em entender a necessidade de se desvincular o Pronto-Atendimento, de responsabilidade da prefeitura, dos demais serviços oferecidos pela Santa Casa, que, em parte, são custeados por recursos repassados diretamente pelos governos federal e estadual. O planejamento da cidade é sempre entendido como uma ação que deve contemplar não apenas as regiões centrais, mas todo o município. Os candidatos procuraram não sinalizar as prioridades dos investimentos públicos, mas reconheceram que há problemas relacionados à coleta de lixo, ao tratamento de esgoto e à limpeza de ruas e terrenos. A ordem das opiniões dos candidatos oscilou entre aqueles que disseram que já fizeram isso quando estiveram à frente de funções no executivo na prefeitura e aqueles que criticaram a má execução dos serviços básicos oferecidos na cidade. Já sobre a questão dos investimentos para a comemoração dos 300 anos de devoção, três posições emergiram: Caputo, Gustavo Lopes e Toninho Barão mostraram-se realistas ao ponto de dizer que não há tempo para fazer grandes intervenções, apenas investir no básico, como limpeza e iluminação; Celso Alves e Jeffercy criticaram os descasos com a data comemorativa que se aproximava e assumiram que eram capazes de mobilizar recursos para intervenção na cidade até a data da festa; Sargento Ernaldo, por sua vez, afirmou que já havia encaminhado, quando prefeito interino, os procedimentos para arrecadar recursos para investir na cidade no ano de 2017 e dar conta de modificar a cidade para acolher os romeiros.

Por fim, o último evento que marcou as eleições em Aparecida, envolvendo o Santuário, se deu ao final do segundo debate, quando a Rede Aparecida divulgou uma pesquisa de intenção de voto para prefeito. Durante a transmissão, os dados foram anunciados pelo Padre Evaldo, que após explicar os procedimentos da pesquisa e sua margem de erro, que era de 5%, deu ênfase aos números relacionados ao voto espontâneo e rejeição do eleitorado aparecidense em relação aos candidatos. No primeiro caso, Sargento Ernaldo aparece com 22,5% das intenções de voto, seguido por Celso Alves com 17,3%, Jeffercy com 12,8%, Toninho Barão com 5,5%, Gustavo Lopes com 2,5%, Paulinho Caputo com 0,5% e brancos e nulos com 7%. O Padre, na ocasião, ainda ressaltou a grande percentagem de eleitores indecisos, que na pesquisa chegou a 32% dos entrevistados, o que daria um caráter indeterminado para as eleições, de acordo com o clérigo. No segundo caso, a pesquisa divulgada levou a uma rejeição maior em relação ao próprio Sargento Ernaldo, que atingia 20,5% dos entrevistados, seguido por Jeffercy (17,5%), Celso Alves (13,3%), Paulinho Caputo (12%), Toninho Barão (10,8%) e Gustavo Lopes (10%). Foi destacado também que entre os entrevistados o percentual daqueles que não rejeitam a nenhum candidato chega a 41,8%, enquanto apenas 6,3% rejeitam todos os candidatos.

A divulgação dessa pesquisa escancarou as tensões na cidade, na medida em que foi apropriada para diversas direções. Na observação realizada junto aos correligionários que acampavam em frente à sede da Rede Aparecida, à espera de seus candidatos, a sensação em relação à pesquisa era ambígua. Independentemente da compreensão do que seja uma pesquisa de intenção de voto e das lógicas que se escondem por trás da tabulação de dados coletados via amostragem, os presentes se mostravam cheios de ânimo e empolgação, quando seu candidato despontava na pesquisa, ou perplexidade e apatia, quando seus candidatos estavam atrás na disputa. Ao longo da noite, as candidaturas não deixaram de programar o dia seguinte, com o propósito de ampliar, manter ou reverter a lógica dos números. No dia seguinte, os candidatos foram às ruas e levaram seus correligionários. Zé Louquinho, que apoiava Jeffercy, chegou a convocar uma caminhada pelas ruas da cidade na manhã de sábado, visando reverter votos a favor de sua candidata e/ou conquistar os votos indecisos, que, pela pesquisa, eram muitos. Nas redes sociais, a empolgação com a vitória eminente de um dos candidatos andava junto com as críticas à pesquisa e a acusação da falta de sentido dela, uma vez que o candidato que se queria ver na frente não era o candidato do internauta. Na manhã de sábado, a pesquisa foi assunto na cidade. Nas ruas e praças, bem como na Rádio Monumental, não se falava de outra coisa. Alguns moradores da cidade questionavam a validade da pesquisa, duvidando da competência da empresa que a realizou, ou argumentavam enfaticamente que o resultado expressava a vontade do Santuário, que queria ver na prefeitura um dos candidatos, sem dizer seu nome abertamente. A Rede Aparecida, por sua vez, não só divulgou todo o material da pesquisa na internet como comentou em um dos seus programas de sábado seu conteúdo e formulação.

5 Considerações Finais

Os achados apresentados ao longo deste texto mostram como atores individuais, organizacionais e institucionais engajavam-se nas eleições em Aparecida para expressar, discutir e julgar opiniões sobre os problemas e rumos da cidade. Nesse momento, o que foi colocado em jogo passou pela localização de problemas a serem enfrentados, as disputas em torno da direção a ser tomada, promovendo polêmicas e controvérsias, mas também assinalando soluções e compromissos diante de conflitos. Aparecida se via imersa em um conjunto de problemas que passavam pela expectativa das comemorações do terceiro centenário da imagem de sua padroeira e pela instabilidade política e administrativa do município devido à mudança constante de prefeitos. Mas também era revolvida por problemas que atingiam corriqueiramente seu cotidiano, como o atendimento ao morador e ao romeiro em termos de saúde, mobilidade e organização, sem contar com a presença do Santuário, que tencionava frequentemente o funcionamento da política aparecidense com suas demandas e posicionamentos.

Tomando a eleição para prefeito em Aparecida e valorizando a dimensão das práticas dos atores engajados nas eleições, como sustentam os trabalhos de Goldman (2006) e Paley (2008), conseguimos perceber como são produzidos públicos políticos. Candidatos a prefeito se mobilizam por meio de recursos imagéticos e performativos que colocam

em evidência os aspectos de intimidade da cidade, seja em matéria de religiosidade ou de tratamento de problemas de ordem social. A aproximação do eleitorado dependeu de uma boa dose de retórica que conseguisse promover a adesão à campanha do candidato, seja abertamente com a declaração de voto, seja secretamente como confiança depositada na urna. Nesse ínterim, o Santuário performa-se como espectro, vigiando ou tutelando o desdobramento das campanhas. Diluindo as fronteiras entre religioso e político, o Santuário fala em nome de moradores e romeiros para direcionar os temas que deveriam ser levados em conta. Ao agir de tal maneira, essa instituição evidencia os dilemas que diz observar no cotidiano dos aparecidenses. Esses dilemas, durante as eleições, são passíveis de serem reveladas em momentos de suspensão, como podemos observar nos desdobramentos das eleições em outros contextos etnográficos (PALMEIRA; HEREDIA, 2010).

Ao lançarem como recurso imagético as imagens da Virgem de Aparecida, das Basílicas, do Rio Paraíba, bem como de outras igrejas, os candidatos fizeram uso de um conjunto de símbolos que evidenciam e caracterizam a cidade, acionando o que Herzfeld (2014) chamou de intimidade cultural. A etnografia de Godoy (2015; 2017) mostra muito bem como essa simbologia mariana e católica atravessa o cotidiano aparecidense, sendo invocada como signo de reconhecimento e pertença. Olhando pelo lado das práticas de campanha, temos exemplos de uso da linguagem religiosa no processo de produção de repertórios cívicos, no mesmo sentido que mostra o trabalho de Montero, Brum e Quintanilha (2016) para o caso das celebrações da Catedral da Sé. Em Aparecida, os candidatos pretendem mostrar algum grau de reverência e de intimidade para com o símbolo maior da cidade. Panfletos e bandeiras estampados com a imagem da Santa ou de suas Basílicas, caminhadas e carreatas por espaços marcados pela religiosidade, propagandas evidenciando lugares santificados. Uma cidade que nasceu em razão da emergência e da consolidação de uma devoção mariana, marcando suas funções em termos de religião, não poderia eximir seu corpo político, quando estabelecido, de recorrer a esta condição para justificar suas intenções políticas.

Essa imagética ressoou sobre as performances, quando os diálogos e os compromissos com o Santuário foram valorizados nas retóricas de campanha ou *jingles* e movimentações, ressaltando os aspectos mais religiosos da cidade ou a condição de “crente” do candidato. Por mais que existam tensões e embates entre Santuário e prefeitura, como mostra Godoy (2015; 2017), não se pode deixar de notar a inclinação dos candidatos nas eleições de 2016 ao reconhecimento do papel do Santuário em Aparecida, especialmente em termos da saúde e da economia. Ao mesmo tempo, espaços consagrados foram pontos de passagem obrigatórios, reforçando os vínculos e marcando a pertença dos candidatos. As campanhas eleitorais, especialmente por meio de caminhadas e instalação de comitês, procuraram reconhecer pontos estratégicos que possibilitavam não só o acesso ao eleitor, mas a publicização do reconhecimento que o candidato confere ao lugar onde a ação está sendo executada (PROCÓPIO, 2014). Os espaços de peregrinação e penitência religiosa em Aparecida convertem-se em lugares de promoção de candidaturas, em grande medida devido ao préstimo que os candidatos têm pelos locais por onde decidem passar.

Mas se a cidade foi feita em benefício da devoção mariana, o que justifica a passagem pelos marcos dessa devoção, não é só de questões decorrentes das demandas da religião

que a prefeitura vai ter que se ocupar¹⁰. Saber das dificuldades dos moradores para além da religião endereça as performances em outra direção, voltando-se para os problemas ordinários de Aparecida. Basta olharmos para os lemas das campanhas, que salientam os descasos com a cidade e a população e focalizam a necessidade do cuidado, para entendermos os esforços dos candidatos em denunciar as mazelas. Os eventos das campanhas não se eximem das andanças pela cidade para mostrar problemas e conversar com o eleitor. Nas franjas do Santuário, os candidatos à prefeitura se vêm na obrigação de buscar uma Aparecida profunda, para além daquilo relacionado a sua função religiosa, verbalizando os desmandos em matéria de saúde, saneamento e lazer, que foram exibidos nos encontros com o eleitor ou no debate com seus adversários. Essa outra gramática cívica, deslocada da dimensão religiosa que engaja a cidade, foi motivo de contenda e dividiu Aparecida em segmentos que se conformaram em adesões distintas até o final do escrutínio.

A atuação do Santuário no pleito, por sua vez, manteve-se sintonizada com a relação ambígua que estabelece com a cidade. Submetida a críticas, mas também a elogios, o Santuário procura marcar a dependência que a cidade de Aparecida tem de sua instituição. Deixa revelar que sabe que tem papel importante na economia local, bem como na organização da população. Por isso, atua de modo vigilante, fomentando espaços para diálogo e consultado a população sobre os destinos da cidade, abrindo lugar para os moradores falarem, seja nos debates ou encomendando pesquisa de opinião, para saber com que os aparecidenses pensam em relação ao processo eleitoral. No entanto, também não abre mão de tutelar o que será discutido, trazendo seus clérigos mais notórios para marcar posição em relação a determinadas questões de interesse da instituição ou promovendo discussões sobre a cidade nos seus programas diários. Essa presença pública do Santuário, mesmo que seja reconhecida sua importância na dinamização da cidade temporal, não se faz sem tensões. A divulgação da pesquisa de intenção de voto e sua conformação como pauta do dia na cidade mostra isso. Essas tensões são escancaradas nas eleições, mostrando como as fronteiras entre Santuário e cidade são porosas.

Essa atuação do Santuário mostra como a “religião” e o “público” são tomados e entendidos ao longo do processo em que ambos se confrontam, processo que está na base do que Montero, Silva e Sales (2018) consideraram como sendo parte das (re) configurações do secularismo brasileiro. Nesse sentido, as expressões e formas religiosas postas em cena, por meio de estéticas, sensações e materialidades, mudam a maneira como a própria religião é feita, mudança que fica em função das *mise-en-scène* que são apresentadas nas diferentes arenas em que está situada. Desse modo, conforme sugerem os autores, em diálogo com a abordagem de Beyer (1998), a produção do religioso não tem sua definição dada institucionalmente de antemão, uma vez que a compreensão de sua emergência como experiência pública acaba por fazer parte do problema geral de sua articulação com outros sistemas funcionais, que, no caso em análise, estaria na participação (in)direta nas eleições municipais.

¹⁰ Turner e Turner (1978) já apontavam para um alargamento das funções dos santuários católicos para além da religião, impactando no crescimento de cidades, nos sistemas de mercado, na construção de estradas e na dinamização da economia e da política.

Referências

- ABÉLÈS, M. Rituel et communication politique modern. **Hermés** (ISCC/CNRS), [s.l.], n. 4, p. 127-141, 1989.
- AGNEW, J. Mapping politics: how context counts in electoral geography. **Political Geography**, [s.l.], v. 2, n. 15, p. 129-146, 1998.
- BALANDIER, G. **O poder em cena**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BARREIRA, C.; PALMEIRA, M. (org.). **Política no Brasil: visões de antropólogos**. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2006.
- BARREIRA, Irly; PALMEIRA, Moacir (org.). **Candidatos e Candidaturas: enredos de campanha eleitoral no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2009.
- BARREIRA, I. **Chuva de papéis**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.
- BEYER, P. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: STONE, M. F. (org.). **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 395-419.
- BRUSTOLONI, J. **História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a imagem, o santuário e as romarias**. Aparecida: Editora Santuário, 1998.
- CORADINI, O. Origens Sociais, mediação e processo eleitoral num município de imigração italiana. In: BARREIRA, I.; PALMEIRA, M. (org.). **Candidatos e Candidaturas: enredos de campanha eleitoral no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2009. p. 81-104.
- FRANÇA, M. C. **Pequenos centros paulistas de função religiosa**. 1975. 142f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1975.
- GODOY, A. S. **Aparecida: espaços, imagens e sentidos**. 2015. 161f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2015.
- GODOY, Adriano Santos. “O Papa é o melhor prefeito que a cidade já teve”: uma etnografia da paisagem urbana na capital da fé. **Religião & Sociedade**, [s.l.], v. 37, n. 2, p. 38-63, 2017.
- GOLDMAN, M. **Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- GOLDMAN, M.; PALMEIRA, M. (org.). **Antropologia, voto e representação política**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.
- HEREDIA, B.; TEIXEIRA, C.; BARREIRA, I. (org.). **Como se fazem eleições no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2002.
- HERZFELD, M. **Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state**. New York/London: Routledge, 2014.
- MONTERO, P.; BRUM, A.; QUINTANILHA, R. Ritos católicos e ritos civis: a configuração da fala pública da Igreja Católica em dois atos em memória de Vladimir Herzog (1975/2015). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 705-735, 2016.
- MONTERO, Paula; SILVA, Aramis Luis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], n. 52, p. 131-164, 2018.
- PALEY, J. (ed.). **Democracy: anthropological approaches**. Santa Fé: School for Advanced Research, 2008.
- PALMEIRA, M. Os comícios e a política de facções. **Anuário Antropológico**, [s.l.], n. 94, p. 31-94, 1995.
- PALMEIRA, M.; HEREDIA, B. **Política Ambígua**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.

PROCÓPIO, C. E. P. A produção ritual da candidatura política. **Cadernos de Campo**, [s.l.], v. 23, n. 23, p. 91-108, 2014.

SANCHIS, P. Desencanto e formas contemporâneas do religioso, **Ciencias Sociales y Religion**, Porto Alegre, ano 3, 2001.

TURNER, Victor. The Center out There: Pilgrim's Goal. **History of Religions**, University of Chicago, v. 12, n. 3, p. 191-230, 1973.

TURNER, V.; TURNER, E. **Image and pilgrimage in Christian culture**. New York: Columbia University Press, 1978.

Carlos Eduardo Pinto Procópio

Professor de antropologia e sociologia no Instituto Federal de São Paulo. É pesquisador-colaborador no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Coordena o Grupo de Pesquisa Território, Fronteira e Socialidades (IFSP). Atualmente pesquisa as interfaces entre catolicismo e espaço público.

Endereço profissional: Rua Pedro Vicente, n. 625, Canindé, São Paulo, SP. CEP: 01109-010.

E-mail: procopiocso@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6442-3833>

Ana Keila Mosca Pinezi

Professora Associada do Departamento de Saúde Coletiva (DESCO) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM), é atualmente Visiting-Scholar no Behner Stiefel Center for Brazilian Studies (San Diego State University (SDSU) – Califórnia, USA). Pesquisa temas como Religião, Pentecostalismo e Protestantismos; Saúde e Religião; Políticas Públicas em Educação e Ações Afirmativas. Coordena o Grupo de Pesquisa IPLURES – “Identidades Plurais e Representações Simbólicas”.

Endereço profissional: Departamento de Saúde Coletiva DESCO, Av. Getúlio Guaritá, n. 159, Centro Educacional Abadia, Uberaba, MG. CEP: 38025-440.

E-mail: keipinezi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9190-7246>

Gilson Nascimento de Oliveira

Licenciado em Geografia pelo Instituto Federal de São Paulo (IFSP). Foi bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica e Tecnológica do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de São Paulo (PIBIFSP) entre 2015 e 2019. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Território, Fronteira e Socialidades (IFSP).

Endereço profissional: Rua Pedro Vicente, n. 625, Canindé, São Paulo, SP. CEP: 01109-010.

E-mail: gilsonnasc27@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6113-1870>

Como referenciar este artigo:

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto; PINEZI Ana Keila Mosca; OLIVEIRA, Gilson Nascimento de. Política na Capela: eleição municipal no Vale do Paraíba Paulista. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 41-60, setembro de 2021.

Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil

Bruno Rodrigo Carvalho Domingues¹
Fabiano de Souza Gontijo²

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

²Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil

Resumo

No Brasil, há uma vasta e consolidada produção antropológica e sociológica sobre a relação entre o mundo rural e o contexto urbano, apontando geralmente de forma crítica para a dificuldade de se considerarem esses domínios como opostos absolutos. No cotidiano, muitas pessoas falam de *interior* ou de uma qualidade *interiorana* para designar lugares e relações sociais, para além dos domínios analíticos do rural e do urbano definidos pela produção acadêmica. Embora tenha-se dado atenção às realidades interioranas em inúmeras pesquisas, a indefinição do conceito ainda persiste. Trata-se aqui de contribuir para o aprimoramento da definição do conceito, propondo a noção de *interioridade* para lidar com a relação entre ruralidade e etnicidade/raacialidade na conformação da urbanidade, principalmente no contexto amazônico.

Palavras-chave: Interioridade. Urbanidade. Poder. Antropologia Urbana. Amazônia.

What Do You Mean by Countryside City? Anthropology, Urbanity and Interiority in Brazil

Abstract

In Brazil, there is a vast and consolidated anthropological and sociological production on the relationship between the rural world and the urban context, generally pointing critically to the difficulty of considering these domains as absolute opposites. In everyday life, many people speak of *interior* [countryside] or an *interior* quality, to designate places and social relations, beyond the analytical domains of rural and urban defined by academic production. Although attention has been paid to the realities of the interior in countless studies, the vagueness of the concept still persists. It is about contributing towards improving the definition of the concept, proposing the notion of *interiority* to deal with the relationship between rurality and ethnicity/racality, mainly in the Amazonian context.

Keywords: Countryside. Urbanity. Power. Urban Anthropology. Amazon Basin.

Recebido em: 19/05/2020

Aceito em: 14/08/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Entre as décadas de 1960 a 1980, sob influência das Escolas euro-norte-americanas de Chicago e Manchester, a antropologia brasileira iniciou um processo de produção de conhecimentos baseado nos contextos das cidades, palcos do pungente processo de industrialização, do êxodo rural e das migrações. Muito embora as pesquisas além-mar tenham já uma pequena e recente tradição na antropologia brasileira, assim como aquelas junto a povos tradicionais e populações rurais possuem uma vasta e consolidada tradição, foi também a partir da experiência dos fenômenos urbanos e suas transformações problemáticas (VELHO, 1967) que se institucionalizou e se manteve o que Peirano (2006) chamou de *anthropology at home* – ou seja, quando as críticas e as postulações antropológicas deixaram de ter matriz de elaboração somente a partir de um outro distante e partiram, portanto, de um outro que não estava mais necessariamente deslocado em perspectiva geográfica.

Destacam-se como pioneiros/as na antropologia urbana brasileira, Eunice Durham Gilberto Velho, Ruben George Oliven e Ruth Cardoso (além de Alba Zaluar, Janice Caiafa e Néstor Perlongher), entre outros/as, cujas filiações institucionais se situavam principalmente em três tradicionais Programas de Pós-Graduação em Antropologia – no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na Universidade de São Paulo e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul –, que ainda hoje formam antropólogos/as atentos às reflexões sobre as transformações, narrativas e imaginações urbanas e também às críticas à dicotomização rural-urbano.

A partir dessas instituições – e de outras formadas a partir da expansão do ensino superior público¹ – é que milhares de páginas sobre *cidades, espaços de sociabilidade, regiões morais, urbanidades, coletivos urbanos* e tantas outras categorias referentes ao que não era o rural foram escritas e passaram a ocupar um lugar privilegiado entre as linhas de pesquisa de parcela relevante dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Ciências Sociais no País – muitas vezes, estabelecendo diálogos estreitos com a Sociologia – ver Frúgoli (2005). Persistem, porém, lacunas que dizem respeito ao viver-fazer urbano para além das metrópoles ou grandes centros urbanos, que se configuram não somente pela ausência de publicações, mas pela indefinição ou falta de atenção às situações e aos contextos do que se convencionou chamar em geografia de cidades médias e pequenas e que, no cotidiano da relação metrópole *versus* não metrópole, se anuncia como o *interior*

¹ A expansão, ocorrida a partir da segunda metade da década de 2000, foi responsável, como bem apontado por Bemerguy (2019), por incrementar e diversificar o fazer antropológico, com novas possibilidades de estudos em antropologia urbana críticas ao imaginário que se criou de que determinadas regiões – a partir da região amazônica – não se figuram como lugares privilegiados para a subárea. Este artigo também é um reflexo dessa expansão do ensino superior e da desconstrução de lugares “impossíveis” para a antropologia urbana.

do Brasil. O interior carece de análises a partir das situações e dos contextos próprios, pois não está dado que a experiência urbana é uniforme e singular, cabendo, logo, questionar se as categorias pensadas a partir da e para a metrópole e os grandes centros urbanos conformam aquilo que se conhece como interior – e cabe ainda refletir sobre como o interior impinge na metrópole, reelaborando-a, ressignificando e transformando as suas formas de se constituir como tal².

Busca-se aqui refletir sobre outras formas de produzir reflexões sobre situações urbanas, a partir das suas configurações interioranas, atreladas aos contextos sócio-históricos que estabelecem tais configurações. As ideias apresentadas abaixo surgiram a partir de um movimento anterior que buscava – e ainda busca – preencher as lacunas persistentes nos estudos da diversidade sexual e de gênero referentes às situações etnicamente diferenciadas e aos contextos rurais e interioranos. Embora se apresente, assim como a antropologia urbana, como uma subárea bem consolidada no Brasil, os estudos da diversidade sexual e de gênero ignoravam o *interior*, como bem apontaram Gontijo (2015a; 2015b; 2017) e Gontijo e Erick (2015) em revisão sobre o tema. Assim, reforça-se que, para além do que sugeriu Bemerguy (2019, p. 4), os estudos sobre diversidade sexual e de gênero em outros descentramentos não dão contribuições indiretas para pensar o urbano interiorano (situando-se a partir das pesquisas desenvolvidas na Amazônia), mas contribuições bem diretas, ao relacionar a experiência da vida cotidiana e da vivência *real*, da dissidência sexual, da memória sensível do prazer, das políticas do desejo, entre outros aspectos, aos espaços e às cidades, constituindo-se em paisagens alternativas ou configurações particulares, singulares (DOMINGUES, 2019; ERICK, 2020).

Na apresentação do dossiê “Cidades do Interior, Interior das Cidades”, publicado no periódico *Ponto Urbe*, sob a organização de Noleto, Magni e Rieth (2019), quando se mencionou a trajetória da antropologia urbana no Brasil, partindo-se das grandes escolas já mencionadas acima, também não constavam menções aos estudos sobre a diversidade sexual e de gênero em cidades do interior como uma possível fonte de informações para os estudos urbanos³. Faz-se aqui essa defesa dos estudos da diversidade sexual e de gênero por se tratar de um campo que contribuiu para a antropologia urbana brasileira em seus primórdios, como com o trabalho pioneiro de Perlongher (1987), cujas reflexões sobre os espaços permitiram que hoje pudéssemos compreender como o território – sobretudo a partir das suas noções sobre gueto – influencia ou se relaciona com as dinâmicas da corporalidade e das sexualidades –, sem citar os inúmeros trabalhos produzidos em outros contextos nacionais. Seja ainda pelos estudos pioneiros em gênero e sexualidade em espaços urbanos, como os estudos de Guimarães (2004 [1977]), Heilborn (1984; 2004 [1994]), Parker (1986) e Mott (1987), além da obra pioneira de Fry (1982a; 1982b) – para citar somente poucos/as pesquisadores/as –, apontando que esses campos estão de certo modo intimamente conectados⁴.

² Não se trata aqui de negar as categorias pensadas para e a partir da metrópole e suas aplicações no interior do país, mas, sim, de pontuar que a ausência de empreendimentos teóricos a partir da experiência interiorana – para além da ruralidade – e de suas especificidades nos fazem pensar quais formas e categorias alternativas podem ou não surgir, deixando a reflexão sempre aberta a aportes diversos.

³ O dossiê conta, no entanto, com um artigo tratando das temáticas da diversidade sexual e da performatividade de gênero na cidade do Crato, Ceará (OLIVEIRA JÚNIOR; FORTES, 2019).

⁴ Uma reflexão nesta mesma direção foi feita por Simões em “#27. Néstor Perlongher – O negócio do michê, com Julio Simões” do “Larvas Incendiadas – *podcast* de divulgação científica de estudos de gênero e sexualidade”. Disponível em: www.larvasincendiadas.com. Último acesso em fevereiro de 2020.

As reflexões a seguir partem da região amazônica, sobretudo a paraense, a partir dos projetos de pesquisa *Preenchendo Lacunas: as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos rurais e interioranos e em situações etnicamente diferenciadas na Amazônia e no Nordeste do Brasil*⁵, *Um Estudo sobre as Dimensões Humanas da Biodiversidade em Abaetetuba, Pará*⁶ e *Patuá de Atração: ou sobre como objetos podem narrar a invenção das sexualidades na Amazônia Paraense*⁷, bem como a partir dos diários pessoais e experiências docentes e discentes dos pesquisadores, sobretudo em cidades amazônicas – mas não somente.

Iniciaremos com um esboço conceitual sobre o que se constitui enquanto *cidade do interior*, partindo de pressupostos sócio-históricos que contribuíram para a construção de imagens inevitavelmente essencializadas sobre as cidades interioranas. Em seguida, ampliaremos as noções sobre *interioridade* já elaboradas na forma de um esboço preliminar por Gontijo e Erick (2015), tomando-a como ferramenta de resistência e agência contrárias àquelas imagens essencializadas. Enfim, será proposta uma reflexão sobre outras formas de viver-fazer o urbano a partir das considerações teóricas elaboradas ao longo do texto.

2 Urbanidade

Como assim, cidade do interior? Interior não, cidade ribeirinha! Abaetetuba é uma cidade ribeirinha! Colocar como interior é muito ruim, reforça um passado de dominação onde se objetivava desbravar o interior do país ou ocupar o interior inabitado da Amazônia, interior é pejorativo!

Trata-se de um comentário feito ao primeiro autor em setembro de 2017 por uma amiga docente da UFPA que o hospedava durante a pesquisa de campo (para o seu Trabalho de Conclusão em Curso em Ciências Sociais na mesma Universidade)⁸. A fala surgiu enquanto o primeiro autor escrevia seu diário de campo e em um dos trechos mencionava Abaetetuba como uma “cidade do interior localizada na Região paraense do Baixo Tocantins”. A docente discordou de como o jovem antropólogo definia a cidade, insinuando-lhe que *interior* trazia em si uma série de imagens que estigmatizavam aquele espaço e, de fato, pareciam reforçar relações de poder e de dominação estigmatizantes. O primeiro autor concordou com a docente, mas alegou que não achava que evitar a denominação para uso acadêmico faria com que os problemas da estigmatização do *interior* fossem resolvidos, pois permaneceria o grande problema por trás da questão colocada, qual seja: quando se fala em cidades médias e pequenas, perdura o problema

⁵ Projeto desenvolvido nas Universidades Federais do Pará e do Piauí, coordenado pelo segundo autor deste artigo; o projeto contou com recursos de Bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida pelo Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

⁶ Projeto desenvolvido na Universidade Federal do Pará, coordenado pelo Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros e que resultou no Trabalho de Conclusão de Curso/Monografia do primeiro autor; o projeto contou com recursos de Bolsa de Iniciação Científica do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), durante os anos de 2017 a 2018, ao qual somos gratos.

⁷ Projeto de mestrado do primeiro autor, em desenvolvimento junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob a orientação da/o Prof./a. Dr./a. Paula Sandrine Machado e Pablo Quintero; o projeto está sendo desenvolvido com Bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES).

⁸ O TCC se intitulou *Entre Tradição, Desejo e Poder: uma Amazônia Cosmoerótica*, foi orientado pelos professores Flávio Bezerra Barros e Fabiano de Souza Gontijo e defendido em janeiro de 2019.

da indefinição – logo, dois estigmas deveriam ser analisados, o do conteúdo indefinido do interior e o da própria elaboração desse conteúdo.

Seriam essas cidades pequenas e médias as antíteses da metrópole? A ausência de definições produz lacunas que, por um lado, possibilitam a não reflexão sobre o que essas cidades produzem a nível conceitual ou o evitamento de se encarar a complexidade de suas realidades. Isso se dá ao situá-las geralmente a partir de alguma formação teórica já conhecida relativa a outros contextos epistemológicos (de cunho étnico, por exemplo), mas que singulariza a experiência do urbano. Por outro, as lacunas geram imagens estigmatizantes sobre as pequenas e médias cidades. Atentando-se para essa carga pejorativa mencionada pela professora acima citada, trata-se de pontuar quais são os motivos que fazem com que haja uma discordância do uso do termo *interior* por parte dos/as colegas universitários/as. Os grandes problemas do termo estariam entre os que se elencam abaixo:

1) A sua associação às estratégias de exploração, colonização e de ocupação do território nacional, desde o período colonial com os desbravadores bandeirantes, grupos de descendentes diretos de europeus que incentivaram a exploração mineral do território colonial ao longo dos séculos iniciais do período pós-invasão europeia, deixando em suas trilhas os rastros do sangue daqueles que historicamente já habitavam essa vasta região fazia alguns milênios. Outro processo foi o da imigração, sobretudo europeia, destinada às plantações de café (embora também tenham tido como destino os centros urbanos). Os imigrantes europeus na zona rural brasileira, no entanto, conseguiram estabelecer empreendimentos e não tiveram as dificuldades de mobilidade social como a população negra, escravizada e trazida à força da África para alimentar a economia colonialista, o que reforçava a desigualdade social já latente no Brasil. Ou num passado recente com os governos militares, quando difundia-se pelo Brasil a ideia do *vazio demográfico* da Amazônia, cuja necessidade de ocupação se transformaria no projeto de integração nacional e colonização agrária demarcado pelo famoso slogan *integrar para não entregar* – foi neste período que se implantou no Brasil o Ministério do Interior, que, de 1967 a 1990, foi responsável por uma série de políticas para o *desenvolvimento* da nação a partir das relações *interiores* – o termo frisado opera aqui não somente como oposição ao *exterior* do Ministério das Relações Exteriores, mas também aos lugares que eram majoritariamente atingidos pelas políticas de ocupação. Cabe mencionar que foi a partir daquele Ministério que se estabeleceu a criação de Órgãos de Desenvolvimento, como a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) – criada em 1959, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) – em 1966, a Superintendência do Desenvolvimento do Sul (SUDESUL) – em 1967, e a Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO) – em 1967.

2) Possui uma dimensão relacional, ou seja, o interior se transforma em um *lugar do outro* em uma identidade relacional que é nomeada a partir de um ponto de referência: para quem está na capital, o interior é a pequena e média cidade; para quem está no núcleo urbano da pequena e média cidade, o interior é a periferia ou a zona rural; nas periferias e zonas rurais destas pequenas e médias cidades, o interior é onde vivem povos e comunidades tradicionais; e assim por diante. O interior, nesta perspectiva, recebe

sempre uma determinação a partir de um ponto tido como centro (“moderno”), sendo a periferia (“tradicional”) deste centro, como bem apontado por Erick (2020).

3) A ideia difundida entre as grandes cidades de *interior* como sinônimo de *atraso* e *conservadorismo*, lugares não passíveis de expressão da diversidade cultural, do *cosmopolitismo* e da *modernidade*, como os grandes centros urbanos.

Todas essas imagens acerca do interior impingem, aos moldes de Goffman (1988), um estigma, não somente ao termo, mas às pessoas e às suas relações em áreas tidas como interioranas. Ou seja, a imagem sobre o interior e seus sujeitos que se projetam nas mentes externas a essas pessoas se constituem sob uma forma que parece ser única e – por que não dizer? – Opressora? Essas imagens ganham particular expressão por meio dos discursos daqueles que estão em posições privilegiadas nas relações de poder e dominação oriundos das metrópoles e grandes centros urbanos. Para estes, o *interiorano* é o *caboclo* (utilizado de modo pejorativo), o *matuto*, o *bicho do mato*, o *atrasado* ou o *jeca*, aquele que é eximido de tecnologias, aquele que vive onde a *modernidade* jamais chegou ou dificilmente chegará – posto que, se chegar, fará com que os grandes centros urbanos deixem de ser os garantidores dos valores civilizatórios da modernidade no jogo relacional hierárquico assim estabelecido e mantido como um importante dispositivo de poder.

Esses discursos cumprem um papel: o de frisar as dicotomias e alocar o *interior* na periferia, fomentando a dominação dos grandes centros urbanos, que por vezes não são as cidades mais produtivas (em termos econômicos), mas possuem um *status quo* de *plena civilidade*, enquanto o interior é visto como aquele que não conseguiu atingir esse *status*, o que já era sugerido por Buarque de Holanda (1995 [1936]) ou Cândido (1997 [1954]). Assim, os discursos sobre o interior cumprem bem a proposta de Foucault (1996, p. 8-9), segundo o qual “[...] a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada, e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. Buarque de Holanda (1995 [1936]) já apontava para o fato de que as cidades fundadas por portugueses e espanhóis nas colônias americanas serviram como verdadeiros instrumentos de dominação, inclusive em relação ao *interior*, uma dominação discursiva.

A construção de um discurso que coloca aqueles que estão fora dos grandes centros urbanos em lugar subalterno é essencial para a manutenção das hierarquias sociais e para a construção de um *ethos* urbano que seria *superior* a qualquer outra forma de ser e estar no mundo – como proposto por alguns estudos clássicos da antropologia urbana, segundo Hannerz (1980). Essa parece bem ser a primeira ação para a dominação: inferiorizar o outro e as suas práticas, essencializando as suas formas de vida, colonizando o seu pensamento e, assim, tornando a dominação *naturalmente* irresistível, como uma forma de poder simbólico (BOURDIEU, 1989).

Essas construções aconteceram no curso da história em diversos processos sociais, entre diversos grupos. Kilomba (2010) nos diz que, desse modo, era preciso imprimir no *outro* colonizado as características que o *eu* colonizador possuía, mas negava. Utilizando como estudo os constantes silenciamentos que as pessoas negras sofrem e sofreram ao longo da história, a autora nos apresenta uma reflexão sobre a maneira como os estereótipos da *selvageria*, da *sensualidade* e da *violência* foram vinculados à população negra;

mas, na realidade, apresentam características daqueles que há anos, de forma selvagem e violenta, desapropriam essa população, colonizando-a, matando-a e expropriando-a. No pensamento conceitual branco/eurocêntrico (FERNANDES; GONTIJO, 2019), povos diferentes deles deveriam ter a sua humanidade negada para que o projeto de dominação pudesse ser possível. Desumanizar é, nos moldes destes, instituir uma oposição entre *natureza* e *cultura*, legando a natureza ao *outro* e outorgando a cultura ao *mesmo* dominante. Quanto mais próximo da natureza, mais próximo da selvageria, do incivil, do violento, como o *caboclo*, o *bicho do mato*, o *matuto* ou o *jeca* – geralmente negros, indígenas ou mestiços. Quanto mais próximo da cultura, maior a sua humanidade e sua civilidade – mais *claridade* em suas peles, como nas brancas capitais estaduais.

Elias (1993a; 1993b), ao discorrer sobre a formação das sociedades modernas, que se deu, entre outros fatores, a partir da constituição de modos de ser, costumes comportamentais e técnicas corporais, apresenta a noção de *natureza incivil* como marco importante para o estabelecimento do *ethos* urbano e do aparecimento da modernidade, o processo civilizador. O autor analisou o modo como antigos manuais de *bons costumes* estabeleciam os costumes aceitáveis ou reprováveis, definindo diversas atitudes que distinguiam as pessoas em classes altas e baixas e suas práticas em costumes *civilizados* ou *bárbaros*, notados por meio de alguns trechos desses manuais, como por exemplo: “Algumas pessoas metem as mãos nas travessas mal se sentam, diz Erasmo. *Lobos e glutões fazem isso*. Não seja o primeiro a servir-se da travessa que é trazida à mesa. *Deixe para os camponeses enfiar os dedos no caldo [...]*” (ELIAS, 1993a, p. 70, grifos nossos). A modernidade teria se constituído a partir da abjeção em relação ao sujeito do campo, do universo rural e dos burgos e vilarejos, pelo seu associar constante à *natureza* representada neste trecho pelos “lobos e glutões”. Em outro momento, o sujeito do campo e dos vilarejos também é inferiorizado nos escritos de Erasmo citados por Elias:

Você talvez queira oferecer a alguém de quem gosta a carne que está comendo. “Evite isso” diz Erasmo. “Não é muito decoroso oferecer a alguém coisa semimastigada”. E acrescenta: “Mergulhar no molho o pão que mordeu é *comportar-se como um camponês e demonstra pouca elegância retirar da boca a comida mastigada e recolocá-la na quadra*. Se não consegue engolir o alimento, vire-se discretamente e cuspa-o em algum lugar”. (ELIAS, 1993a, p. 71, grifos nossos)

Tornar abjetos o camponês e o habitante das pequenas cidades caminharia lado a lado com a rejeição da natureza. O objetivo seria o de domesticar a animalidade humana, construir um mundo onde se negasse no cotidiano a natureza das funções corporais; seria preciso assim polir o comportamento dos indivíduos para torna-los distintos, como também o mostrou Bourdieu (1979). Segundo Carvalho (2001, p. 66), “[é] nesse momento que se constrói historicamente a representação da natureza como lugar da rusticidade, do incultivado, do selvagem, do obscuro e do feio”. A cidade tornar-se-ia, portanto, o contraponto da natureza; e a natureza, o “outro” por excelência da civilização. Para a autora:

A cidade, contraponto da natureza selvagem, então se apresentava como *locus* da civilidade o berço das boas maneiras, do gosto e da sofisticação. Sair da floresta e ir para a cidade era um ato civilizatório. As pessoas criadas na cidade eram consideradas mais educadas que aquelas que viviam nos campos.

A natureza, tida então como o Outro da civilização, representava uma ameaça à ordem nascente. (CARVALHO, 2001, p. 66-67)

O uso dos manuais de civilidade e, *a posteriori*, de *urbanidade*, também foram uma prerrogativa da forma como era transplantada a modernidade para as mais diversas regiões colonizadas do Sul Global. Se tomarmos a experiência da América Latina, encontra-se o uso do *El Manual de Urbanidad y Buenas Maneras*, de Manuel de Carreño, publicado em 1853 na Espanha ou do *Código do Bom-Tom: ou regras da civilidade e de bem viver no século XIX*, de José Ignacio Roquete, publicado em 1845 em Portugal. Ambos se baseavam nas ideias de civilidade e urbanidade cunhadas particularmente a partir dos escritos de Erasmo em outra área da Europa. Assim, o colonialismo parece ter impresso, não somente os costumes, mas os ideais de *urbanidade*, ao processo de modernização das antigas colônias, criando assim a persistente situação colonial (LANDER, 2005). Urbanidade, nos dicionários, designa tanto a qualidade ou a condição do que é urbano ou cidadão, quanto a cortesia e a afabilidade entre os cidadãos, ou seja, as “boas maneiras”; a urbanidade, em ambos os casos, adquire marcas bastante particulares com a modernidade.

Segundo Simmel (2005), a modernidade implica em uma intensificação da vida nervosa, ou seja, a aceleração fabril também recai na aceleração da rotina do nascente sujeito urbano, que passa a receber estímulos intensificados no seu cotidiano, geralmente maiores do que o que consegue absorver. O caráter *blasé* das grandes cidades é justamente o processo de individualização que decorre do fato de o sujeito não conseguir atender aos irresistíveis estímulos, o que se deve a uma “atitude de reserva”: embora haja a necessidade de socialização, o sujeito urbano faz uma seleção do que se pode ou não dar atenção. Assim, as metrópoles e grandes cidades e a atitude de reserva conduziram o/a seu habitante a uma pluralidade de experiências e ao anonimato ao mesmo tempo.

O processo de modernização das sociedades ocidentais estabeleceu com viés histórico uma estrutura de dominação, segundo a qual aquilo que estava no topo (as metrópoles e grandes cidades) determinaria tudo sobre o subalterno (o interior), imprimindo nas pessoas que não possuíam a mesma intensidade de estímulos nervosos no seu cotidiano o status de *não evoluído*, *atrasado*, *conservador* que ainda hoje operam no pensamento e nas práticas sociais pela via daquilo que se definiu como colonialidade do saber (LANDER, 2005; QUIJANO, 2000).

Cabe lembrar que, como afirma Said (2001), essas imagens e discursos atravessados por relações de poder (ou seja, discursividades, como sugerido por Foucault (2007)), não se criariam só por si, mas serviriam para consolidar os projetos de dominação. Considerando que se está inserido em um sistema-mundo, como proposto por Wallerstein (2001), haveria portanto a formação de centros, semiperiferias e periferias e essas discursividades não serviriam para alimentar apenas os centros, uma vez que se colonialidade existe, haveria de se pensar que nas realidades semiperiféricas e periféricas, essas lógicas estariam constantemente se reproduzindo, recriando-se e estabelecendo relações microssociológicas de dominação para serem expandidas ao nível macrossociológico das relações sociais globais.

Mesmo nas periferias, seria possível verificar a heterogeneidade entre as regiões, que proporciona desse modo formas desiguais de produzir a própria cidade. Quando as grandes multinacionais se instalam em países periféricos ou semiperiféricos, há

regiões dentro do país que são imaginadas como mais propícias para o estabelecimento do aparato econômico administrativo e outras para o aparato de exploração. Enquanto escritórios e relações administrativas se situam nas metrópoles e grandes centros urbanos, em razão da *natural civilidade* reinante nesse ambiente, as fábricas que se destinam à exploração da matéria-prima – elemento que configura as periferias de Wallerstein (2001) –, se instalam no interior, onde se encontra a mão de obra geralmente etnicizada e/ou racialmente demarcada tão necessária para a manutenção do sistema-mundo. Assim, as discursividades consagram grandes cidades tidas como centros e outras, pequenas cidades, como semiperiferias e periferias. É necessário ressaltar, porém, que isso não é generalizado, mas relacional. Nem todo interior se figura como periferia, já que isso depende de inúmeros fatores, sobretudo históricos, de como estes territórios foram construídos, se mantêm e se projetam ao exterior, como será visto abaixo.

3 Poder

Vim a Juquiá, no Vale do Ribeira, em São Paulo, para uma ocasião familiar. Há dois dias meu primo, enquanto dirigia para outra cidade também do vale para ir à faculdade onde cursa sua segunda graduação, me disse que passaríamos na casa de uma pessoa que ele queria me apresentar e que me faria companhia no barzinho de fora da faculdade enquanto ele fazia uma prova. “É meu namorado”, ele disse, e foi assim que meu primo me partilhou que é homossexual. Eles se conheceram na cidadezinha de pouco mais de 20 mil habitantes, estudaram juntos, se formaram em profissões diferentes e somente depois começaram a namorar. Notificaram a família pouco antes das eleições presidenciais de 2018, cindida entre um candidato da esquerda e um da extrema direita. Enquanto meu primo fazia sua prova, eu conversava com seu namorado, falávamos sobre os dois, sobre a cidade, sobre a vida, enfim, e retornamos. Hoje aconteceram as despedidas de solteiro e solteira dos noivos (a ocasião familiar é, na verdade, o casamento de minha prima); meu primo e eu não nos enquadrámos em um padrão de masculinidade dos amigos do noivo, e somos homens, logo, as amigas da noiva não se sentiriam à vontade com nossa presença; decidimos então ir tomar sorvete e aproveitar para “colocar o papo em dia”. Dentre as conversas, falamos sobre as eleições e sobre as brigas geradas naquela ocasião que tive com parte de nossa família. Neste ponto, meu primo lamentou profundamente que sua cidade tenha se manifestado a favor do candidato da extrema direita, disse que é muito difícil ser gay no interior, há lugares onde se pode andar sem temer com o namorado, outros lugares que se deve ficar atento, mas os primeiros sempre são respaldados pela presença de amigos ou pela solidão das ruas em determinados horários. Falávamos sobre o quanto gostamos de viver no interior, ele em São Paulo, eu no Pará, mas ponderou “*é difícil ser gay no interior por causa do conservadorismo, mas fazer o que se eu não pretendo morar na capital e se todo interior é conservador?*”. Neste momento precisei discordar de meu primo, disse que não penso desta forma, pois as minhas pesquisas no interior do Pará e as minhas experiências enquanto pessoa interiorana não me sugerem isso; ou, pelo menos, o conservadorismo não age da mesma forma em todos os “interiores” e que seria necessário compreender os processos históricos que compõem cada cidade. Aprofundamos a conversa enquanto terminamos nossos sorvetes e voltamos para casa. (Diário pessoal do primeiro autor, 16 de novembro de 2018, Juquiá, SP, grifos nossos)

Na medida em que visualizamos realidades interioranas distintas, há de se observar quais são os aportes que fundamentam tal distinção. A anedota que abre essa seção, embora apenas uma conversa entre primos, possibilita-nos refletir sobre as distinções entre cidades do interior do Brasil a partir do conservadorismo que é atribuído ao interior de forma genérica e essencializada. Não se ignora que algumas cidades podem ter em sua maior expressão as fórmulas do conservadorismo, mas tomar o discurso que atribui o conservadorismo ao interior como único possível inflexibiliza a visualização e a visibilização de outras experiências. Foi pensando por esse viés que os estudos das experiências e expressões da diversidade sexual e de gênero em contextos para além dos grandes centros urbanos começaram a caminhar na década de 2010 (GONTIJO, 2015b).

O conservadorismo apresentado na anedota se refere às eleições de 2018, durante as quais a experiência democrática estava sendo colocada em causa à medida em que a campanha se polarizava entre um candidato à Presidência da República autorreconhecido como ultraconservador e de extrema-direita e um candidato progressista e de esquerda. Assim, aqueles/as que apoiaram os candidatos da extrema-direita para a Presidência ou para as vagas do Congresso Nacional, em sua grande parte, pareciam fazê-lo por pactuarem com os discursos de ódio às minorias, vistos como discursos representativos da necessidade de se *limpar* o país de seus *elementos* mais incômodos. Outros/as consideravam aqueles/as que estavam à frente da gestão do Estado nacional como culpados/as por um suposto caos moral, ético e político vigente – como nas palavras proferidas pelo Presidente eleito –, para além ainda de muitos outros fatores, como a dinâmica da divulgação de notícias comprovadamente falsas ou *fake news*. Nunca na experiência da redemocratização, desde a década de 1980, havia-se presenciado um pleito onde ser conservador ou não parecia a principal pauta da polarização, com o surgimento ou a visibilização, inclusive, de movimentos abertamente autointitulados de conservadores, como movimentos favoráveis à instauração de um regime militar forte ou à volta da monarquia, sempre se dizendo tributários dos princípios e valores cristãos da sociedade brasileira. Rapidamente, uma série de preocupações com o *interior* começaram a aparecer em jornais e análises que apontavam que Jair Bolsonaro, o Presidente que viria a ser eleito, venceria em quase todas as cidades dos interiores das Regiões Sul e Sudeste.

O documentário produzido por VICE Brasil, intitulado *O Mito de Bolsonaro*⁹, por exemplo, a partir dos estados de São Paulo e Rio Grande do Sul, buscou apresentar como se mobilizaram os apoiadores de Jair Bolsonaro no período eleitoral. Chama-nos a atenção que novamente o interior generalizado ou genérico aparece como o lugar por excelência da essência do conservadorismo: no documentário, a maioria, por exemplo, das pessoas entrevistadas era de cidades do interior e, questionados se eram *liberais* ou *conservadores*; a maioria respondia que era *conservador*. O documentário encerra com a declaração de um palestrante dizendo que é preciso “reivindicar a cultura judaico-cristã”, representativa dos povos que estabeleceram o “padrão civilizacional” brasileiro – portanto, um padrão branco e cristão.

Após as eleições, atestou-se que, de fato, Jair Bolsonaro obteve muitos votos no interior do País, o que novamente levou ao reforço do imaginário do *interior conservador*.

⁹ Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/594wdb/documentario-mito-de-bolsonaro. Último acesso em 20 de fevereiro de 2020.

Contudo, é preciso produzir uma reflexão relativista sobre quais cidades se mostraram *conservadoras*, nesse sentido do jogo político eleitoral, e quais não se mostraram assim, para que se possa mapear as especificidades que tornam esses lugares insistentemente reconhecidos como conservadores¹⁰. Na reportagem intitulada *Bolsonaro divide o Brasil: arrasa nas cidades mais brancas e mais ricas*, de autoria de Kiko Llaneras (2018), publicada em 20/10/2018 na versão brasileira do jornal espanhol *El País*¹¹, anuncia-se que o candidato da extrema-direita obteve êxito em cidades interioranas da região Sul, como Bento Gonçalves (RS), Blumenau (SC), Brusque (SC), por exemplo, mas perdeu em cidades como Abaetetuba (PA), Bragança (PA) e Cametá (PA), entre outras da Amazônia paraense. Ora, essas cidades possuem precisamente formações históricas distintas e talvez por isso também se expressem de formas distintas no que diz respeito à oposição entre *progressistas* e *conservadores* no presente.

Destaca-se aqui a importância de se refletir sobre os processos históricos que concorreram para as configurações atuais das realidades interioranas, sob a influência das prerrogativas de Charles Wagley (1967), quando estudou junto a *comunidades amazônicas*: para o antropólogo estadunidense, essas comunidades precisavam ser analisadas a partir de pressupostos históricos, sociais e econômicos da formação e ocupação humana dos seus territórios, visto que algumas questões do presente podiam ser consequências de um passado muito singular, assim como os acontecimentos passados podiam ter se estendido até o presente de múltiplas formas. Estruturalmente, a comunidade, para o autor, estaria próxima de um centro urbano do município, sendo, assim, uma vizinhança rural que se relacionava com o centro urbano, geralmente comercial e/ou administrativo. A vizinhança rural, por sua vez, teria origem a partir das formações étnicas do lugar, sendo composta em contexto amazônico por indígenas, caboclos, quilombolas, ribeirinhos, entre outros sujeitos amazônidas.

O interior contemporâneo parece apresentar muito do que Wagley comenta sobre as *comunidades amazônicas*, que hoje podemos dizer que estão inseridas num contexto urbano amplo, não sendo consideradas somente vizinhança rural. Ou seja, os povos e grupos que no curso da história ocuparam um território interiorano majoritariamente rural não mais se relacionam com os centros urbanos apenas como *outsiders*, mas como parte que constrói também as expressões do ser-estar e viver-fazer o urbano, onde os elementos da ruralidade e da etnicidade se apresentam sempre como partes constituintes das cidades, o confronto das comunidades com o centro urbano, portanto, produz as cidades.¹² Assim como Wagley, partilha-se aqui do pensamento de que, embora nossas palavras ao longo desse texto versem sobre construções ideológicas do interior a partir da Amazônia, é possível identificar essas construções em qualquer outra região do País, atentando-se para as suas particularidades sociais e singularidades históricas.

¹⁰ Não se ignora aqui que o comportamento eleitoral ainda é um paradigma para os cientistas políticos, visto que por vezes o voto não se dá seguindo uma lógica partidária com base reconhecidamente ideológica. Mas deve-se destacar que o alto grau de polarização gerado por pautas conservadoras em um lado da disputa permitiu que refletíssemos sobre a oposição entre “progressistas” e “conservadores” e a maneira como essa oposição moldou mais ainda o imaginário de um interior sempre tido como “atrasado”, logo, “conservador”.

¹¹ Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/29/actualidad/1540828734_083649.html. Último acesso em fevereiro de 2020.

¹² Não se ignora, contudo, que existam comunidades que não se relacionem tão facilmente com os centros urbanos, por diversas razões.

As cidades mencionadas pela reportagem de *El País* estão localizadas geograficamente no Sul e no Norte do Brasil. No entanto, as diferenças entre elas não são meramente geográficas, pois se distinguem na medida em que possuem formações sociais, econômicas e políticas também singulares. O Sul passou por processos de colonização bastante peculiares em relação ao Norte, havendo ali *colônias* – como eram chamadas as instalações invasivas em terras devolutas – formadas por pessoas oriundas de diversas partes da Europa, destacando-se as colônias alemãs e italianas, que ganharam maior notoriedade, como muito bem apontaram os diversos estudos já clássicos de Willems (1980) ou Seyferth (1999; 2000; 2001). As colônias, fruto das imigrações europeias, no entanto, produziram muito mais do que um sentimento de pertencimento étnico (SEYFERTH, 1999) àqueles que ainda hoje se afirmam enquanto *alemães* ou *italianos* nascidos nas terras do Sul do Brasil. Parecem ter produzido e/ou reforçado discursos acerca de um interior sulista superior aos demais, ao serem estabelecidas por estratégias que privilegiavam os imigrantes europeus, não somente com a finalidade de ocupar territórios fronteiriços às zonas eminentes de conflitos (que eram pungentes à época, com o Uruguai, o Paraguai ou a Argentina), mas que tinham, desde as origens dos estabelecimentos, imigrações em que o *elemento branco* foi – inicialmente nas entrelinhas dos acordos, depois explicitamente – a principal característica do *imigrante ideal*: “[...] o agricultor branco que emigra com a família [...]” (SEYFERTH, 2001, p. 4), como se vê nas propostas de Romero (1953 [1888]), Oliveira Vianna (1936 [1920]) e outros pensadores do final do século XIX e início do XX, fortemente marcadas pelo raci(al)ismo da época. Seyferth (2001) aponta para a preferência atestada pelo governo brasileiro pela imigração europeia, bem como as ideias de *raças superiores* elencadas pelo Estado brasileiro para prestigiar um certo ideal civilizatório como parte do projeto de construção da identidade nacional.

Nota-se que a imigração europeia para o Brasil partilhava também da construção de ideais de *civilização* para o povo brasileiro, tendo o Estado oferecido as condições para o estabelecimento desses imigrantes e, portanto, reforçado a desigualdade racial já latente no País. A ocupação desses territórios por parte dos imigrantes *benquistos* concentrou-se sobretudo em áreas de florestas e savanas temperadas que hoje compõem o interior da região Sul (SEYFERTH, 2000; 2001) e que se tornaram rapidamente diversas cidades interioranas, como inclusive aquelas mencionadas pela reportagem do *El País*. Percebe-se que há uma formação socioeconômica e histórica que parece ter privilegiado essas cidades sulistas desde a sua gênese e que também as coloca como aquelas que foram, de certo modo, responsáveis pelos projetos conformadores da ideologia de *nation-building* em construção. Por meio de suas fundações étnicas, essa formação tentava incutir ideais que foram valorizados como *superiores* e, logo, exemplares, não somente pelo Estado, mas pelos discursos nacionalistas que reivindicavam certa pureza histórica dos colonos.

O privilégio de ser respaldado pelo Estado para poder imigrar não parece ter sido conferido, no entanto, aos povos não brancos do Brasil, já que os povos originários e a população negra padeceram (e continuam a padecer), vítimas do etno/genocídio perpetrado insistentemente pelo Estado e suas diversas instâncias de (bio-necro)poder – em nome do projeto nacional – por meio da ausência ou da inadequação de políticas públicas e sobretudo com a imagem de *incivil* que lhes foi conferida, ao mesmo tempo em que os/as camponeses/as europeus/eias – que, se lembrarmos dos manuais de *urbanidade* de Erasmo,

sequer eram reconhecidos/as como *civilizados/as* na Europa –, ganharam aqui o status de *civilizados/as* e, principalmente, civilizadores/as plenos/as por possuírem exemplarmente o gozo do direito de *ser (humano)*. Dessa maneira, as cidades impulsionadas pela imigração europeia incorporaram os ideais de moralidade, família heteronormativa¹³, religiosidade cristã, educação cívica e saúde física como instituições voltadas para a celebração da civilidade europeia e mantenedoras da conservação dos *valores étnicos* considerados arbitrariamente como superiores (SEYFERTH, 2000, p. 164). Logo, pergunta-se: seria possível sugerir que a imagem de um interior conservador *por essência* está fundamentada em padrões de urbanidade fundados em *conservar valores étnicos* de grupos dominantes, tais como *brancos, cristãos, heteronormativos, etc.*?¹⁴

Nossas experiências em cidades como as do Norte mencionadas no *El País* em nossas pesquisas sobre as experiências e expressões da diversidade sexual e de gênero apontam para uma resposta positiva à pergunta acima (DOMINGUES, 2019; GONTIJO; DOMINGUES; ERICK, 2016; GONTIJO; ERICK, 2020). Não se trata de afirmar que as cidades médias e pequenas em que nossas pesquisas foram realizadas não experimentam de alguma maneira o conservadorismo ou não partilhem dos sistemas de crenças e valores dos grupos dominantes, pois elas também o experimentam e os partilham. No entanto, pode-se sugerir que a forma como essas localidades foram configuradas historicamente pode indicar que elas lidam com essas experiências de formas alternativas ou que as formas de *ser conservador* se espriam a partir de outras prioridades, outras modalidades organizativas dos sistemas de crenças ou, enfim, outras moralidades. Abaetetuba, por exemplo, é uma cidade da região paraense do Baixo Tocantins e sua ocupação está muito atrelada aos povos originários e às populações negras que se aquilombaram nas áreas de várzea mantendo fortes vínculos com os povos originários, assim como àqueles que migraram a partir da Cabanagem ou Guerra dos Cabanos – uma revolução popular ocorrida na primeira metade do século XIX e que se concentrou em Belém e proximidades, como na região do Baixo Tocantins (SALLES, 2004). Assim, Abaetetuba está posicionada em relação ao conservadorismo, não a partir da conservação de valores étnicos brancos e eurocêntricos, porque se fundou a partir da dissidência e da resistência, mas a partir precisamente desses valores e moralidades dissidentes e resistentes.

Refletir sobre os processos históricos que concorrem para a configuração presente de cada localidade interiorana permitiria compreender como se deram, de modo fluido, as definições de interior em relação a centros – e também as indefinições – e as elaborações das moralidades e formas de conservadorismos. O conservadorismo brasileiro poderia ser provisoriamente postulado como proveniente de culturas ocidentais colonialistas, brancas, cristãs, heteronormativas que ocupam o topo das estruturas de dominação globais, já que se baseia na essencialização da hierarquização racial, na supervalorização da moralidade cristã, na naturalização da heteronormatividade e da dominação masculina,

¹³ O termo teria sido forjado pelo crítico literário estadunidense Michael Warner (*Fear of a Queer Planet: queer politics and social theory*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1993) para dar conta do caráter compulsório da heterossexualidade, naturalizado do dimorfismo sexual e essencializado do binarismo de gênero e a maneira como são impostos como um sistema normativo que atravessa todas as instituições sociais.

¹⁴ Não significa, porém, que não existam formas de manifestar a diversidade e que essas cidades sejam “essencialmente” conservadoras, haja vista os fluxos, as dinâmicas culturais e as constantes transformações nas sociedades complexas; mas, cabe destacar que a formação étnico-racial de um território contribui em grande parte para o quanto a diversidade será bem-vinda ou não e o quanto as estratégias de resistência deverão ser mais ou menos acentuadas.

entre outras características. Ou seja, quanto mais um território possui elementos culturais marcadamente representativos da modernidade ocidental ou euro-norte-americana, mais conservador pareceria ser, em termos ideológicos, de acordo com as discursividades predominantes. Por outro lado, quanto mais características culturais de povos e populações cujas práticas e saberes não são tão legitimamente representativos da modernidade ocidental ou euro-norte-americana – hoje obviamente inseridas nas periferias do sistema-mundo e partícipes da situação colonial –, menor seria a relação com o conservadorismo tal qual definido até aqui.

Pode-se partir da proposta – de hipótese provisória – de que as normas estipuladoras das crenças e sistemas de valores e dos princípios morais que sustentam como padrões a heterormatividade, o casamento monogâmico, a religiosidade cristã, os *bons costumes* e o *bom tom*, entre outros, teriam sido inculcadas no mundo não moderno ocidentalizado (hoje em vias de ocidentalização, como dito acima) como elemento crucial do colonialismo e se tornado parte da ideologia hegemônica com os colonialismos internos que fomentam as desigualdades no Brasil e, assim, composto a própria ideia de nação e a identidade nacional (KROTZ, 1996; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993). Dessa maneira, não é difícil compreender que algumas cidades, aquelas, cujas estratégias de ocupação territorial se deram por meio das colônias europeias, foram colocadas na posição de destaque como exemplares no processo civilizatório, enquanto outras, originadas a partir da exploração dos povos não brancos/europeus – e, algumas vezes, como consequência de sua resistência à truculência da colonização – foram colocadas na posição de *atraso*.

Não parece existir uma história única sobre o interior do Brasil, pois não haveria uma formação social única para definir o interior, nem uma identidade nacional homogênea ou, enfim, um sentimento único de pertença, embora haja a imposição de modelos identitários e de pertença que têm o objetivo de se tornar hegemônicos. Por isso, é preciso lançar um olhar para as regiões e suas múltiplas áreas de forma situada, buscando verificar, a partir das configurações históricas da ocupação dos territórios e da construção das territorialidades, como se dá a experiência urbana e suas relações com as moralidades e formas de conservadorismo em vigor ou com a dinâmica do próprio sistema-mundo. Assim, postula-se aqui que há, no mínimo, um interior relacional, não somente no sentido de quem o define desta forma, mas no *ethos* e na forma de experienciar o mundo e a sua diversidade.

4 Interioridade

Pressupor o interior como *atrasado*, *conservador* ou recair em essencializações, tais como como *cidade cabocla* e *cidade ribeirinha*, seria de certo modo ignorar que a sociedade é composta de pessoas dotadas de agência, além de limitar as experiências desses/as agentes e as múltiplas formas de se fazer cidade e de determinar o/a outro/a a viver sempre dentro de um escopo que foi imaginado para si, e não aquele em que de fato vive. Esse modo de determinar o/a outro/a vem sendo criticado por autores como Said (2001) e Spivak (2010), entre tantos outros latino-americanos, africanos e indianos, que denunciam esse determinar como uma forma de inventar o/a outro/a em sua modalidade exótica e

genérica, por um lado, e de silenciar as suas particularidades, por outro, enquadrando-as ou ocultando-as. Difundiu-se assim o imaginário de que o subalterno não deve falar ou ser autorrepresentado (DAS, 1998; DAS; POOLE, 2004; JIMENO SANTOYO, 2004; 2007; KROTZ, 1996).

Parece haver sistematicamente e de modo bem politicamente orquestrado, como parte da governamentalidade instrumentalizada pela biopolítica (FOUCAULT, 2004a; 2004b), uma espécie de invisibilização dos processos sociais que acontecem na dinâmica das pequenas e médias cidades, dos interiores, particularmente na Amazônia. Ser caboclo/a não é autodeterminação dos/as moradores/as dos núcleos urbanos e, portanto, entra-se na mesma plêiade de definições externas, como sugerido por Castro (2013) e Taketa (2019). Ser ribeirinho/a é algo que, para o/a morador/a das áreas de várzea ou de terras-firmes próximas aos rios, não carrega a mesma carga de elementos culturais de ser morador/a de uma cidade com dinâmicas urbanas, porém cortada pelo rio (RENTE NETO; FURTADO, 2015). O termo caboclo ainda é mais problemático, pois há uma grande discussão sobre o uso dessa categoria em antropologia (CASTRO, 2013). Para Lima (1999), embora tenha sido definido como um conceito fixo para determinar as populações camponesas, acaba sendo relacional quando pensado em seu uso pela comunidade não acadêmica. A autora, cuja tese de doutorado tratou do caboclo e suas relações sociais (LIMA, 1992), acredita que a produção acadêmica não deveria mais utilizar tal categoria, assim como Castro (2013) e Taketa (2019), pois estaria, se continuasse a fazê-lo, fomentando a desigualdade e os estereótipos: caboclo acabou por se tornar uma categoria que define o outro. No entanto, parar de utilizar o termo não é suficiente, como muito bem apontou Rodrigues (2006a, p. 127):

[...] matar o caboclo enquanto conceito/categoria seria fingir que não existe uma diferença que se construiu historicamente, que se instalou de fora para dentro, do nacional para o local, e que se desdobra continuamente, contra, entre, dentro do espaço-tempo amazônico, com relação a seus diversos grupos populacionais pensados, nesse contexto, como primordiais e, portanto, essencializados, como uma raça de cultura mestiça e costumes atávicos; resistentes à modernidade, verdadeiros exemplos da contra-modernidade que ainda sobrevivem no mundo ocidental.

Embora o termo ainda seja utilizado, pois *matá-lo* não resolve o problema, cumpre frisar que parece não se adequar ao contexto das cidades interioranas, uma vez que está fortemente atrelado a uma visão de sociedades camponesas – termo que também possui problemas por ser outra construção analítica (CARNEIRO, 1998). Além do mais, a população dos centros urbanos das cidades interioranas não desenvolve totalmente relações camponesas, mas relações outras que atendem a dinâmicas urbanas, tradicionais, caboclas, ribeirinhas, ao mesmo tempo de modo situado.

Assim, deve-se sugerir tal qual para a perspectiva acima citada de Rodrigues sobre o caboclo, que *matar* o interior ou tentar forjá-lo homogêneo não resolve o problema dos colonialismos internos. Pelo contrário, nega-se a estrutura real que foi descrita ao longo desse texto e o potencial que o termo *interior* tem para ser ressignificado de modo a permitir que se aborde a maneira como as pessoas que ali vivem descrevem as suas existências em pequenas e médias cidades a partir do que elas mesmas chamam de identidade

interiorana. Gontijo e Erick (2015, p. 31) cunharam o conceito de *interioridade*, ainda que de forma preliminar, como “[...] um espaço-tempo que transita entre ruralidade e urbanidade, confundido pela dinâmica da etnicidade, em contexto amazônico, nas figuras do caboclo e do ribeirinho, além do indígena e do quilombola [...]” sem a pretensão, àquela altura, de aprofundar a definição. Em outros contextos nacionais, propôs-se uma definição muito próxima da de Gontijo e Erick, como em Gray, Johnson e Gilley (2016), para definir o *countryside* – palavra inglesa mais próxima do português *interior*.

Retomando aquele texto de Gontijo e Erick de 2015, propõe-se aqui que a interioridade seja definida como o conjunto de elementos socioculturais atribuídos à ruralidade e à etnicidade (e eventualmente a outros marcadores sociais) operando simultaneamente à urbanidade (aqui entendida como o conjunto das identidades e atributos urbanos). O conjunto assim constituído age contra e resiste ao processo civilizador que visa desvincular humanidade/cultura de animalidade/natureza, ao atentar para a possibilidade de formas alternativas de experiência (ou experimentação) da cidade e da urbanidade correlata (aqui entendida como cortesia e afabilidade exclusiva de cidadãos/as). Seria, então, viver um *presente ambivalente*, como Harris (2006) ensinou, onde tradição se fundiria com modernidade (para além da pós-modernidade?). Interioridade seria a identidade que as pessoas situadas no interior carregam consigo em suas diásporas múltiplas, para além dos tempos físicos e dos espaços materiais, embora essa generalização deva ser cautelosa. É possível, assim, encontrar interioridade mesmo nas metrópoles e grandes cidades: ao se refletir sobre as dinâmicas de pequenos bairros que foram construídos a partir de antigas unidades rurais ou feiras livres, pode-se verificar a interioridade em formas de socialidades que são categorizadas no cotidiano (sensivelmente ou sensorialmente) como *coisas do interior* ou como *cenar pitorescas que remetem ao interior*.

Na década de 1980, Heilborn (1984) desenvolveu sua pesquisa de mestrado num bairro carioca considerado como suburbano que operava pelas vias da forte individualidade típica das camadas médias urbanas. Anos mais tarde, a autora escreveu que Ricardo de Albuquerque, o bairro onde se desenrolou a pesquisa, “[...] ostentava nos anos 80 um aspecto de quase cidade do interior, com cadeiras na calçada e namoro de portão” (HEILBORN, 1999, p. 97). Ainda no contexto carioca, Oliveira (2017) publicou um artigo no dossiê *Antropologia de Cidades Médias*, no periódico *Iluminuras*, tratando da Zona Oeste do Rio de Janeiro que, mesmo compondo uma metrópole e portanto um lugar muito atrelado às concepções de urbanidade, a partir da memória coletiva, da geografia estudada e da história da ocupação daquele território, a autora aponta reivindicações de que a “[...] identidade de grupo se apresenta na contradição que a oposição entre urbano e rural facultam” (OLIVEIRA, 2017, p. 348). Ou ainda, também, no contexto da Zona Oeste carioca, Vieira (2019) apontou para o fato de que a ruralidade ainda permeia o imaginário e as formas de viver em Jacarepaguá, remetendo essa experiência também ao que chamamos de interioridade.

Assim, nota-se que as lógicas do que aqui se propõe como *interioridade* estão a todo momento coabitando as dinâmicas da cidade, em diversos espaços, de modo que se reconheça aquilo que Velho (1981) e Velho e Viveiros de Castro (1978) escreveram sobre o fato de que as sociedades complexas seriam compostas pela heterogeneidade dos grupos que se relacionam na dinâmica social, quer harmoniosamente, quer por meio

de conflitos. O que se sugere aqui é que se considerem com mais atenção esses lugares com *jeitinho de interior* para além dos estereótipos e das imagens cristalizadas do que seja o *interior*, mas que se compreendam quais as relações que são tecidas por esses *jeitinhos* na conformação da urbe, nas dinâmicas dos espaços de sociabilidade, nas formas de experimentar a diversidade, entre tantas outras possibilidades, como apresentado nas etnografias que produzimos (DOMINGUES, 2019; GONTIJO; DOMINGUES; ERICK, 2016; GONTIJO; ERICK, 2020). Acostumamo-nos a buscar a compreensão dos grupos sociais a partir das interações ditas propriamente urbanas ou essencialmente rurais, ou relacionadas a aspectos de *interior* – quando sequer se sabe o que isso quer dizer –, sem atermo-nos mais atentamente às relações que estão sendo construídas nesses *espaços entre* ou *in-between...* ou *para além de*.

Rodrigues (2006b), em sua tese de doutorado sobre as construções identitárias a partir das festas realizadas no bairro do Jurunas, em Belém – um bairro comumente considerado localmente como tendo características de “interior” (WANZELER, 2018) – já chamava a atenção para os espaços que são construídos a partir de relações mistas (entre rural/étnico e urbano):

Ao se estabelecerem na cidade, [os ribeirinhos] colocam em operação formas de sociabilidade baseadas em redes mistas de relações sociais, ou seja, baseadas nas relações de parentesco e conterraneidade anteriores à migração, combinadas com outras relações atualizadas com parentes que moram na cidade, ao mesmo tempo em que constroem novas redes de sociabilidade, baseadas em novas relações de trabalho, amizade e vizinhança, como demonstram os dados da pesquisa de campo. Se diferentes formas de apropriação do espaço podem gerar diferentes formas de sociabilidade, também diferentes formas de sociabilidade podem produzir diferentes espaços sociais, de modo que as múltiplas formas de apropriação dos *pedaços* do bairro, assim como as diferentes atribuições de sentido aos lugares vividos pelos sujeitos, chocam-se com os padrões considerados propriamente urbanos de vida, trabalho, lazer e consumo. Nesse sentido, muitos lugares apropriados pelos sujeitos migrantes confundem as distinções habituais entre rural e urbano, tradicional e moderno, e fundem as múltiplas identificações dos sujeitos migrantes na cidade. (RODRIGUES, 2006b, p. 94)

Assim, as diferentes formas de produzir sentido, ao se chocarem com outras ditas urbanas, continuam a produzir a cidade, mas sem ignorar as relações anteriores, se difundem a partir do cotidiano e rompem as barreiras temporais, ao manifestar relações de interioridade nas relações sociais, nos empreendimentos estabelecidos, na paisagem, na estética urbana e de muitas outras maneiras. As regiões com maiores traços de interioridade podem também depender dos atributos étnico-raciais de seus/uas moradores/as, habitantes ou transeuntes e serem assim regiões estigmatizadas pelo poder público ou padecerem com a ausência de políticas públicas que atendam às especificidades da população local, pois acabam sendo vistos como lugares de *cultura popular* e de pessoas que não partilham dos mesmos elementos identificadores daqueles que compõem os grupos dominantes, os legítimos definidores da cultura legítima (BOURDIEU, 1979). Mas, essas são somente algumas provocações (assim como muitas outras neste texto) que serão deixadas em aberto para serem aprofundadas em outro momento.

5 Perspectivas

Ao longo deste texto, problematizamos as imagens por vezes essencializadas que se criam a respeito das cidades do interior e como isso se relaciona com a ausência de definições ou indefinições e de análises situadas sobre essas localidades, sobretudo assumindo-as como cidade qualquer e partilhando da experiência urbana genérica. Por um lado, o estabelecimento da *civilização* pré-julgava que o que estivesse próximo à *natureza* deveria ser considerado *incivilizado*, *interior*, e o que se afastasse da *natureza* fosse estabelecedor da urbanidade. Por outro, com suas relações de proximidade com a ruralidade, com a etnicidade e com a *natureza típica*, o *interior* se relaciona com as cidades na conformação de uma idealização do que é o urbano. Esses lugares interioranos, que muitas vezes são tratados a partir dos estudos sobre comunidades ou sobre grupos étnicos (BEMERGUY, 2019), constroem-se a partir do confronto com aquilo que se diz propriamente urbano. Reelaboram-se assim novas formas de produzir a cidade que, agora sim, estão o tempo todo vinculadas às formas de se viver em comunidade e de se experimentar a etnicidade; no entanto, também são reelaboradas pela cidade, num jogo dialético onde o rural/interior/eticamente diferenciado faz a cidade, mas também é feito por ela, não podendo mais estar atrelado a imagens essencialmente externas à experiência urbana.

As discursividades que se cristalizam sobre o interior também tendem a determinar o que se considera sobre os seus/uas moradores/as, colocando o interior como homogêneo e incapacitado de se representar pela diversidade. É preciso, portanto, atentar, por um lado, para as condições sócio-históricas que concorreram para as configurações atuais do interior e suas paisagens culturais e, por outro, para o modo como esses discursos e imagens cristalizados podem estar ou não atrelados a aspectos da dominação mais ampla, seja do centro com relação à periferia, seja da metrópole com relação ao interior, seja de outras cidades do interior que são sempre tomadas como exemplos e modelos de interior devido a uma histórica formação étnico-racial que foi prejulgada como superior às demais para todas as outras – e mesmo dentro da norma, é preciso ir a fundo e refletir sobre as particularidades situacionais de cada cidade. Enfim, o trânsito entre interior e metrópole também produz formas interioranas de viver a metrópole, o que aqui se tentou designar como interioridade.

Agradecimentos

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado para o primeiro autor e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de produtividade em pesquisa para o segundo autor.

Referências

- BEMERGUY, Telma de S. Antropologia em qual Cidade? Ou Por Que a “Amazônia” Não é Lugar de “Antropologia Urbana”. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 24, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.6464>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- BOURDIEU, Pierre. **La Distinction**. Paris: Seuil, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. O Semeador e o Ladrilhador. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 [1936]. p. 93-138.
- CÂNDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Editora 34, 1997 [1954].
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Movimento dos Conceitos na Antropologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 36, p. 13-31, 1993. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111381>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, n. 11, p. 53-75, 1998. Disponível em: <https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/135>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- CARVALHO, Isabel. **A invenção do sujeito ecológico: sentidos e trajetórias em educação ambiental**. 2001. 354p. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.
- CASTRO, Fábio. A Identidade Denegada. Discutindo as Representações e a Autorrepresentação dos Caboclos na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 431-475, 2013. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/82538>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- DAS, Veena. **Critical Events – An Anthropological Perspective on Contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1998.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (orgs.). **Anthropology in the Margins of the State**. Nova Delhi; Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. **Entre Tradição, Desejo e Poder: uma Amazônia cosmoerótica**. 2019. 130p. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.
- ELIAS, Norbert. **O Processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993a.
- ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993b.
- ERICK [da Silva], Igor. **Entre Corpos, Sensações e Paisagens: Reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia**. 2020. 189p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.
- FERNANDES, Estêvão; GONTIJO, Fabiano. Como ser um Queer não enquadrado: axialidades radicais para tempos obscurantistas. **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas, v. 13, n. 1, p. 66-84, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/rap.v13i1.8654870>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- FOUCAULT, Michel, **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France (1977-1978)**. Paris: Gallimard; Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. **Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)**. Paris: Gallimard; Seuil, 2004b.

- FRÚGOLI, Heitor. O Urbano em Questão na Antropologia: Interfaces com a Sociologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 133-165, 2005. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000100004. Acesso em: 18 fev. 2020.
- FRY, Peter. Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros. *In*: FRY, Peter. **Para Inglês Ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a. p. 54-86.
- FRY, Peter. Da hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. *In*: FRY, Peter. **Para Inglês Ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b. p. 87-115.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GONTIJO, Fabiano. As Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero no Interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais. **Ciência e Cultura**, [s.l.], v. 69, n. 1, p. 50-53, 2017. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252017000100017. Acesso em: 18 fev. 2020.
- GONTIJO, Fabiano. Antropologia Fora dos Eixos? Algumas considerações sobre as particularidades da formação de um campo de pesquisas no Piauí, Brasil. **Revista FSA**, Teresina, v. 12, n. 5, p. 49-62, 2015a. Disponível em: <http://www4.fsnet.com.br/revista/index.php/fsa/article/view/962>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- GONTIJO, Fabiano. Sexualidade e Ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação? **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal, v. 1, n. 45, p. 145-158, 2015b. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8256>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- GONTIJO, Fabiano; DOMINGUES, Bruno; ERICK, Igor. As Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero em Quilombos do Nordeste e do Norte do Brasil. **Amazônica: Revista de Antropologia**, Belém, v. 8, n. 1, p. 62-89, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4725>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e... Exortações. **ACENO**, Cuiabá, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015. Disponível em: <http://www.periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/viewFile/3181/pdf>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero e Pertencimento Étnico na Amazônia Brasileira. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCAR**, São Carlos, v. 10, n. 1, 2020. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/issue/view/26/showToc>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- GRAY, Mary L.; JOHNSON, Colin R.; GILLEY, Brian J. (org.). **Queering the Countryside**: New frontiers in rural queer studies. Nova York; Londres: New York University Press, 2016.
- GUIMARÃES, Carmem D. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977].
- HANNERZ, Ulf. **Exploring the City**. Nova York: Columbia University Press, 1980.
- HARRIS, Mark. Presente Ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. *In*: MURRIETA, Rui; ADAMS, C.; NEVES, Walter (org.). **Sociedades Caboclas Amazônicas**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 81-108.
- HEILBORN, Maria L. **Conversa de portão**: juventude e sociabilidade em um subúrbio carioca. 1984. 212p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1984.

- HEILBORN, Maria L. Corpos na Cidade: sedução e sexualidade. In: VELHO, Gilberto (org.). **Antropologia Urbana**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999. p. 93-102.
- HEILBORN, Maria L. **Dois é Par**: conjugalidade, gênero e identidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1994].
- JIMENO SANTOYO, Myriam. La Vocación Crítica de la Antropología Latinoamericana. **Maguaré**, Bogotá, n. 18, p. 33-58, 2004. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10833/11317>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- JIMENO SANTOYO, Myriam. Naciocentrismo: tensiones y confinguración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 43, p. 9-32, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v43/v43a01.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**: episodes of everyday racism. Münster: Unrast Verlag, 2010.
- KROTZ, Esteban. La Generación de Teoría Antropológica em América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. **Maguaré**, Bogotá, n. 11-12, p. 25-39, 1996. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/17147>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LIMA, Deborah de M. **The Social Category Caboclo**: the History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (the Middle Solimões). 1992. 347p. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Cambridge, Cambridge, 1992.
- LIMA, Deborah de M. A Construção História da Categoria Caboclo. Sobre Estruturas e Representações Sociais no Meio Rural. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 13-51, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- MOTT, Luiz. **Dez Viados em Questão**: tipologia dos homossexuais da Bahia. Salvador: Ed. Bleff, 1987.
- NOLETO, Rafael da S; MAGNI, Claudia T; RIETH, Flávia. Cidades do Interior, Interior das Cidades: apresentação. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 24, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/6875>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- OLIVEIRA, Maria A. Zona Oeste da Cidade do Rio de Janeiro: entre o rural e o urbano. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 18, n. 45, p. 325-349, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/79137>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Ribamar José; FORTES, Lore. Táticas de Ocupação Política da Rua Álvaro Bomilcar no Interior de Crato-CE. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 24, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/6437#quotation>. Acesso em: 18 fev. 2020.
- OLIVEIRA VIANA, Francisco, J. **Populações Meridionais do Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1936 [1920].
- PARKER, Richard G. Masculinity, Femininity, and Homosexuality: on the anthropological interpretation of the sexual meanings in Brazil. In: BLACKWOOD, Evelyn (org.). **Anthropology and Homosexual Behavior**. Nova York: The Haworth Press, 1986. p. 142-172.
- PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal of World-Systems Research**, [s.l.], v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2020.

RENTE NETO, Francisco; FURTADO, Lourdes G. A Ribeiridade Amazônica: algumas reflexões. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 24, n. 24, p. 158-182, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/97408>. Acesso em: 16 fev. 2020.

RODRIGUES, Carmem I. Caboclo na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 9, n. 1, p. 119-130, 2006a. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/60>. Acesso em: 16 fev. 2020.

RODRIGUES, Carmem I. **Vem do Bairro do Jurunas**: sociabilidade e construção de identidades entre ribeirinhos em Belém. 2006. 360p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006b.

ROMERO, Sílvio. **História da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953 [1888]. (Tomo Primeiro)

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SALLES, Vicente. **O Negro na Formação da Sociedade Paraense**. Belém: Editora Paka-Tatu, 2004.

SEYFERTH, Giralda. Etnicidade, Política e Ascensão Social: um exemplo teuto-brasileiro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 61-88, 1999. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131999000200003&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 18 fev. 2020.

SEYFERTH, Giralda. As Identidades dos Imigrantes e o Melting Pot Nacional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 143-176, 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v6n14/v6n14a07>. Acesso em: 18 fev. 2020.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, Imigração e a Questão Racial no Brasil. *In*: 25º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2001. **Anais [...]**. 2001. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st10-3/4610-gseyferth-colonizacao/file>. Acesso em: 18 fev. 2020.

SIMMEL, Georg. As Grandes Cidades e a Vida do Espírito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005 [1903]. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200010. Acesso em: 18 fev. 2020.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAKETA, Brenda. **O Novelo de Dalcídio**: Mundo Ribeirinho e Subalternidades Amazônicas no Romance ‘Belém do Grão-Pará’. 2019. 221p. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELHO, Otávio (org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

VELHO, Gilberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Conceito de Cultura e o Estudo das Sociedades Complexas: uma perspectiva antropológica. **Artefato: Jornal de Cultura**, Rio de Janeiro, Conselho Estadual de Cultura, n. 1, jan., 1978. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/nsnec>. Acesso em: 16 fev. 2020.

VIEIRA, Isabelle. Jacarepaguá: uma cidade do interior cravada no imaginário de seus moradores. **Ponto Urbe**, São Paulo, n. 24, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/6156>. Acesso em: 16 fev. 2020.

WAGLEY, Charles. O Estudo das Comunidades Amazônicas. *In: SIMPÓSIO SOBRE A BIOTA AMAZÔNICA*, (Antropologia), v. 2, p. 41-55, 1967. **Anais** [...]. 1967.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo Histórico & Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WANZELER, Rodrigo. **Peixe Frito, Santos e Batuques**. 2018. 335p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

WILLEMS, Emílio. **A Aculturação dos Alemães no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.

Bruno Rodrigo Carvalho Domingues

Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES).

Endereço profissional: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Campus do Vale, Av. Bento Gonçalves, n. 9.500, Prédio 43311, Porto Alegre, RS. CEP: 91509-900.

E-mail: brunodomingues121@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4724-8380>.

Fabiano de Souza Gontijo

Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e da Faculdade de Ciências Sociais (FACS) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutor e Mestre em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHES), França, e graduado em Sociologia pela Université de Provence, França.

Endereço profissional: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Rua Augusto Corrêa, n. 1, Guamá, Belém, PA. CEP: 66075-110.

E-mail: fgontijo2@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4153-3914>

Como referenciar este artigo:

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; GONTIJO, Fabiano de Souza. Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 61-83, setembro de 2021.

Luzes e Sombras: notas para um balanço crítico da antropologia do turismo

Roque Pinto¹

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

Resumo

Este artigo procura abordar alguns dos principais vetores que tornaram possível o surgimento do turismo no mundo, esboçando de forma panorâmica seus desdobramentos políticos, econômicos, socioculturais e simbólicos. A pesquisa indica, ainda, como foi se constituindo a literatura acadêmica do campo das Ciências Sociais que tem a atividade turística como objeto de estudo. O artigo também delinea como os principais eixos temáticos da antropologia do turismo se consolidaram no tempo e problematiza o lugar desse subcampo no contexto da tradição antropológica brasileira. Esta pesquisa conclui apontando para a importância dos estudos vindouros da antropologia do turismo como subsídio para as políticas relativas ao setor.

Palavras-chave: Antropologia do Turismo. Antropologia, Turismo.

Lights and Shadows: notes for a critical assessment of the anthropology of tourism

Abstract

This article seeks to address some of the main vectors that made the emergence of tourism possible in the world, outlining its political, economic, socio-cultural and symbolic developments in a panoramic way. It also indicates how academic literature in the field of Social Sciences has been constituted, with tourism as an object of study. The article also outlines how the main thematic axes of anthropology of tourism have consolidated over time and questions the place of this subfield in the context of the Brazilian anthropological tradition. It concludes by pointing to the importance of future studies of anthropology of tourism as a subsidy for policies related to the sector.

Keywords: Anthropology of Tourism. Anthropology. Tourism.

Recebido em: 23/05/2020

Aceito em: 17/08/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Foi no ano de 1974, na Cidade do México, no Congresso da *American Anthropological Association*, que pela primeira vez um grupo de antropólogos se reuniu para discutir o turismo como objeto de investigação de forma sistemática. Muitos autores assinalam que (ao menos simbolicamente), a partir daquele instante seminal, começaram a se delinear os principais eixos temáticos da antropologia do turismo, que viria a se tornar foco de intensos debates até os dias de hoje (SMITH; BRENT, 2001; SANTANA TALAVERA, 2015; SALAZAR, 2020).

Quase 50 anos depois do emblemático *Host and Guest* (SMITH, 1977), livro derivado daquele encontro no congresso de 1974, a atividade turística se tornou altamente complexa e muitos países desenvolveram em relação a ela uma dependência econômica quase temerária, dada a volatilidade do setor.

Paralelamente, a antropologia do turismo foi refinando sua ferramentaria teórica e metodológica ao se aproximar de áreas contíguas como a geografia, a sociologia, a economia e a arquitetura, além dos estudos próprios ao turismo (SANTANA TALAVERA, 2015). E se tornou uma subárea consagrada da antropologia, dispensando escusas ou apresentações, como indica Nogués Pedregal (2020, p. 1):

Os estudos turísticos conformam um âmbito de investigação que goza de uma excelente saúde e uma grande projeção acadêmica em nível mundial. Basta comprovar, por exemplo, que entre as cinco primeiras revistas com maior índice de impacto nos últimos cinco anos nas categorias *Anthropology, Hospitality, Leisure, Sport & Tourism, Sociology & Social Sciences, Interdisciplinary* do *Social Science Citation Index* (2017), figuram três revistas especializadas em estudos turísticos: *Tourism Management, Annals of Tourism Research* e *Journal of Travel Research*.

O turismo se configura como uma zona de contato intercultural, mas também funciona como um produtor e consumidor de culturas, territorialidades e identidades. E, do ponto de vista etnográfico, apresenta-se como uma janela privilegiada para a observação processual de mudanças e adaptações das diversas sociedades (BURNS, 2002; PEREIRO, 2020, p. 3).

Por meio dos *brokers* que compõem a complexa teia (econômica e relacional) de empresas e pessoas que se interpõem e/ou envolvem a relação elementar entre visitantes e visitados, a atividade turística é, muitas vezes, investida localmente da importante capacidade de nomear e renomear (SALAZAR, 2020, p. 2). Desse modo, o turismo representa simbólica e empiricamente um espaço segregado de poder no qual estão imbricados mediação cultural, imaginários e mobilidades.

Ora, o destino turístico é também um lugar de história: “é feito de memória”, como ressalta Hernández Ramírez (2020, p. 5). E assim, um efeito secundário (mediato) importante do turismo é o de estimular uma reelaboração do passado-presente do lugar, na maioria das vezes com um viés utilitarista, quando não francamente segregador de comunidades ou frações de comunidades incômodas e/ou desnecessárias para fins da atividade turística. Em termos mais abstrados, trata-se da própria legitimidade de determinar os usos e os sentidos do lugar.

Do mesmo modo, sendo complexa e multifacetada, a atividade turística se mostra para a antropologia como um campo fértil para a descrição, análise e entendimento de alguns aspectos importantes da vida social, inclusive por metáfora ou metonímia, parafraseando Lévi-Strauss. E é dessa mesma forma que entende Marc Augé (2001), para quem o turismo é a própria transnomação da contemporaneidade, com uma presença incontornável (ora desejável ora incômoda) em praticamente todos os lugares do planeta (PEREIRO; FERNANDES, 2018; PINTO-COELHO; PINTO, 2018).

Há ainda muitos debates (inclusive) conceituais em aberto. Por exemplo, diante do turismo, onde se encaixam as segundas residências e os veranistas em termos teórico-conceituais? Quais são os “limites” do turismo? Como “medir” seus efeitos sociais no lugar? Como definir o pós-turismo?, etc.

Mas, por outro lado, ao longo dessas décadas, houve um acúmulo formidável a respeito de vários subtemas como expectativas e condutas dos turistas, formação da imagem turística, segregação e dualidade de espaços, turismo e desenvolvimento ou a questão da autenticidade e dos simulacros (JAFARI, 2001; GRABURN; BARTHIEL-BOUCHER, 2001; BURNS, 2002; LAGUNAS, 2007; GRABURN *et al.*, 2009; PEREIRO, 2009; SANTANA TALAVERA, 2009).

Inclusive os antropólogos do turismo não se furtaram de novas demandas teóricas a partir da própria complexidade empírica (como o *dark tourism*, *overtourism*, áreas pós-turísticas híbridas, etc.) e do necessário entendimento das relações e das correlações do turismo com objetos contíguos (e muitas vezes sobrepostos), como a gentrificação, a prostituição, as mobilidades (e imobilidades), o imaginário do lugar, a invenção das tradições, a questão patrimonial, a pressão imobiliária e as alterações locais nos padrões socioculturais e econômicos.

Procurando fazer uma delimitação mais estrita, o que se pretende aqui é apresentar de modo esquemático a dimensão processual da constituição da antropologia do turismo, inicialmente esboçando o surgimento, o desenvolvimento e o espraiamento da atividade turística em si mesma. Em seguida, traçando as linhas mais gerais da antropologia (ou socioantropologia) do turismo no contexto global. E, posteriormente, apresentando seus avanços no contexto brasileiro. Nas considerações finais são feitas referências aos desafios a serem enfrentados pelos cientistas sociais quanto à temática do turismo e à importância de se compreender um objeto tão complexo e mutável quanto onipresente.

Vale ressaltar que este artigo se apresenta, ao fim e ao cabo, como uma espécie de esboço de inventário da antropologia do turismo no contexto brasileiro (entre várias outras possibilidades), com vistas a uma figuração mais precisa do estado da arte (BARRETTO, 2009a; PINTO, 2015). É uma tentativa de condensar um debate amplo e complexo e que

possui fronteiras móveis, sempre a evocar reinvenções de pertencimentos (ANDERSON, 1983; APPADURAI, 1995)¹.

2 Férias, Trens, Literatura e Buffalo Bill

Diferentemente das viagens de crescimento pessoal (*bildungsreise*) dos filhos da aristocracia europeia do século XVIII – o chamado *Grand Tour* –, a incipiente atividade turística do século XIX já não era algo restrito a um escol privilegiado que solitariamente viajava o mundo por esnobismo ou “cultivo do espírito” (SALGUEIRO, 2002). Tratava-se, ao contrário, do movimento de pessoas comuns que dispunham de meios e desejos para, mediante um pagamento correspondente, ocupar seu tempo de não trabalho (ócio) com uma mescla de viagem e de entretenimento dentro de uma estrutura logística corporativa capitalista.

Alguns fatores heteróclitos se combinaram em meados do século XIX, tornando possível o surgimento da atividade turística no mundo: as disposições socioeconômicas que vão associar deslocamento físico com a ocupação do tempo de ócio, gerando, assim, um produto comercializável (LAGUNAS, 2007); o importante fator tecnológico da melhoria dos sistemas de transporte, especialmente do trem (CHAMBERS, 2000); e o surgimento de uma nova visão e segmentação simbólica do mundo, visto de forma panorâmica, isto é, como uma paisagem (PINTO-COELHO; PINTO, 2018).

Essa forma nova de viajar combinada com algumas atividades de entretenimento surgiu no ocidente industrial sob a influência do romantismo da literatura de viagem, no âmbito do emergente espírito capitalista. Por conta das suas raízes “orientalistas”, ela incidia no exótico, no pretensamente autêntico, no misterioso, no velado a ser descoberto, reforçando estereótipos e ressaltando as diferenças entre visitantes e visitados.

A Alhambra de Irwing e Chateaubriand ou obras como *As Memórias de um Turista*, de Stendhal, e *Viagens na Minha Terra*, de Almeida Garrett, tiveram uma importância considerável nesta nova experiência de busca pelo outro ou mesmo por si próprio por meio de deslocamentos voluntários (URRY, 1999; PEREIRO, 2009; GASTAL, 2003; SANTANA TALAVERA, 2015).

Pode-se verificar os desdobramentos desse processo ainda hoje na conformação do olhar do turista a partir de uma matriz literária que vincula Buenos Aires a Jorge Luís Borges, Lisboa a Fernando Pessoa, Soria a Antonio Machado, Dublin a James Joyce, Praga a Franz Kafka, Málaga a Pablo Picasso ou a Bahia a Jorge Amado (HERNÁNDEZ RAMÍREZ, 2006; PINTO, 2006; DELGADO, 2007).

Vinte e seis anos antes de criar o *voucher*, que em 1891 seria aperfeiçoado pela American Express no formato de *traveler's* cheques, Thomas Cook fundou a Thomas Cook and son, uma das primeiras agências de viagens, no ano de 1841 (a portuguesa Agência Abreu, insituída em 1840, reivindica o pioneirismo de ser a primeira do mundo. De qualquer modo, antes de criar seu próprio negócio, Cook havia trabalhado na agência britânica Cox & Kings, constituída em 1758). Pouco tempo depois, Búfalo Bill (William Cody) foi trabalhar para a Union Pacific Railroad, promovendo caçadas de búfalos como

¹ Sou grato ao professor Antônio Luz Costa pela avaliação crítica deste texto e por suas valiosas sugestões.

um *plus* às viagens de trem. E é mais ou menos nesse mesmo período que a empresa Fred Harvey Company passou a organizar viagens de grupos para observar índios hopi e navajo (SANTANA TALAVERA, 2009).

Do ponto de vista teórico-metodológico e conceitual, portanto, o turismo se inscreve num tipo de deslocamento vinculado a uma mentalidade que sanciona positivamente o consumo do tempo de ócio em viagens que fazem uso de infraestruturas, bens e serviços num espaço físico não ordinário para o viajante, com uma contrapartida pecuniária (SMITH, 1977).

Portanto, diferentemente do que se vê em algumas publicações para-acadêmicas e até mesmo acadêmicas ligadas ao turismo, não faz muito sentido falar de “atividade turística” no âmbito das Grandes Navegações, do Império Romano ou em qualquer outro contexto histórico anterior ao século XIX. Dizendo de outro modo, há diferenças substantivas e estruturais que distinguem o turismo de qualquer outra forma de deslocamento humano, de modo que a atividade turística não se confunde com qualquer locomoção independentemente do seu significado (GRABURN 1992; SIMONICCA 2001; SMITH; BRENT 2001; PEREIRO; FERNANDES, 2018).

Por volta da década de 1930, houve um crescimento exponencial do turismo na Europa. O que se deveu em grande parte ao incremento da base de consumidores pertencentes a segmentos sociais beneficiados com as conquistas sindicais e à relativa acessibilidade aos meios de transporte privados (automóvel e motocicleta). Também contribuiu nesse processo a influência da publicidade e especialmente um *ethos* que vinculava a “conquista do lazer” a uma atitude psicologicamente revigorante e politicamente progressista (KRIPPENDORF, 2001; PEREIRO; FERNANDES, 2018).

A expansão do turismo europeu deita raízes num conjunto de vetores econômicos e sociais anteriores, gestados mais especificamente na Grã-Bretanha entre as décadas de 1870 e 1930. Para Urry (1999), a prática do turismo como uma atividade cíclica e largamente difundida teve como ensaio – como fenômeno sociológico, econômico e semiótico – a Inglaterra vitoriana, especialmente as regiões têxteis algodoeiras de Lancashire e os balneários fabris do norte do país, onde, emulando as práticas de segmentos sociais mais abastados, a classe operária britânica “aprendeu” a gozar seu tempo de ócio no período de férias em lugares distintos das suas cidades de origem (WALTON, 1981).

O momento seguinte ao surgimento e ao espraiamento do turismo foi sua massificação no pós-guerra. A sociogênese da atividade turística massiva só foi possível consoante um conjunto de elementos que, embora não estejam intrinsecamente relacionados ao turismo em si mesmo, foram decisivos como um lastro sociológico e econômico para o sucesso da atividade.

Entre esses fatores, tem-se: (i) a regulação do tempo social em função do trabalho, cronometrado pelo relógio; (ii) a institucionalização de férias remuneradas, criando-se, assim, um lapso temporal cíclico anual dedicado ao não trabalho, que se oporá às regulações do restante do ano, pautadas pelo mundo da produção; (iii) o surgimento de uma classe trabalhadora relativamente homogênea e, portanto, produtora de um *habitus* característico, que será o “*benchmarking*” social dos lugares de passeio por meio dos seus critérios de distinção de *status*; (iv) o desenvolvimento e o conseqüente barateamento dos meios de transporte, tanto coletivos quanto particulares, como o trem e o ônibus

(e posteriormente o avião), e especialmente o automóvel; (v) a modelagem, dentro da moral vitoriana, de formas de recreação que estimulavam a prática de exercícios físicos e a realização de excursões regulares, por um lado, e, por outro, a aproximação com o “típico” e o “tradicional” dentro do processo de conformação da “*englishness*”; (vi) a “descoberta” da praia como espaço de saúde e cura e, depois, de fruição (THOMPSON, 1967; URRY, 1999; BURNS, 2002).

Assim, no ocidente industrial, e especialmente na Europa, o turismo se “democratiza” a partir da década de 1950, convertendo-se numa atividade de massa e num importante lastro econômico ligado à indústria de serviços sob o controle dos *tour* operadores. Tem-se, então, a convergência do crescimento exponencial da atividade turística com um sistema econômico que começa a se orientar para o consumo massivo. Conjuntamente com o descenso de uma ética puritana ligada ao trabalho e o surgimento de uma ética hedonista voltada para o gozo, “começarão a servir as indústrias culturais nas quais se enquadra a nova mercadoria do turismo, o individualismo e o culto do corpo” (PEREIRO, 2009, p. 20).

Não tardaria para que praticamente todas as classes sociais da fração do mundo ocidental ou ocidentalizada começassem a praticar o turismo, agora já transformado em um fim em si mesmo, considerado como mais um item no rol de produtos a serem consumidos, adquirindo importância tanto nas sociedades emissoras (especialmente no âmbito urbano dos países industrializados) quanto nas receptoras, tornando-se um importante componente na vida econômica e social do mundo contemporâneo (MATHIESON; WALL, 1990).

Rapidamente o turismo foi engolfado pelo sistema capitalista de forma orgânica e global, passando de um modelo quase artesanal para um modelo industrial de larga escala. Fatores como o rápido crescimento econômico dos países capitalistas, a modernização e o acesso mais amplo aos meios de transporte, o processo global de concentração urbana, a facilidade de trânsito de pessoas entre os países, o amparo legal da viagem e da estadia, as férias remuneradas e a relativa estabilidade político-social e econômica, tanto nas sociedades emissoras quanto nas receptoras, foram decisivos para a consolidação dessa simbiose.

Assim, os destinos turísticos passam a ser modelados econômica, social e institucionalmente por um conjunto de profissionais cada vez mais especializados para receber uma massa populacional instável e sazonal motivada pela expectativa de ter experiências contrastantes àquelas vividas no cotidiano das suas sociedades de origem (NASH, 1996; GRABURN *et al.*, 2009; PINTO, 2011).

Mas, com o avanço do turismo de massa em praticamente todos os lugares do mundo, foi ficando cada vez mais evidente – especialmente para as populações afetadas – que, para além de um visitante ingênuo apreciador das particularidades locais, o turista também se constituía num voraz consumidor de recursos e, portanto, um agente que competia diretamente com os moradores locais pelo uso, consumo e apropriação de bens comuns que então já se antevia como não renováveis (SANTANA TALAVERA, 2009).

Desde então, a partir dos grandes centros consumidores de turismo, passou-se a ter em conta que a atividade turística se desenhava como um sistema entrópico que nos moldes então praticados tenderia a exaurir os recursos locais, a menos que houvesse uma barreira

de contenção institucional baseada na previsibilidade do sistema, no planejamento e na gestão, com o intuito de prevenir mudanças irreversíveis nas comunidades autóctones (SANTANA TALAVERA, 2015).

Essas constatações empíricas auxiliaram no redimensionamento dos órgãos internacionais ligados à atividade, como a Organização Mundial do Turismo – hoje vinculada à Organização das Nações Unidas (ONU) –, que se originou em 1925, mas que só passou a ter as feições políticas e institucionais atuais a partir de 2003, depois de ter sofrido reformas importantes nas décadas de 1950 e 1970. E, desse modo, a atividade turística passou a ser objeto de interesse não apenas de grupos corporados, localidades e países, mas também de entidades multilaterais e intergovernamentais que atuam no monitoramento de políticas globais e de oscilações econômicas do setor (JAFARI, 2001).

3 Turismo e Antropologia: fluxos, fronteiras e territórios

No ano de 1899, o economista e estatístico italiano Luigi Bodio publicou o texto *Sul movimento dei foresteri in Italia e sul dinero chi vi spendono* (“Sobre o movimento dos forasteiros na Itália e o dinheiro que gastam”, em tradução livre), que pode ser considerado o primeiro artigo acadêmico a tratar do turismo a partir do ponto de vista das Ciências Sociais. Três décadas depois, o sociólogo alemão Leopold von Wiese publicou um trabalho intitulado *Fremdenverkehr als zwischenmenschliche Beziehung* (“O Turismo como Relação Interpessoal”) (SANTANA TALAVERA, 2009; MANTECÓN, 2008).

As primeiras referências antropológicas do turismo remontam aos estudos de Robert Redfield, da Universidade de Chicago, nas décadas de 1930 e 1940, que investigou os efeitos do turismo nas festividades em Chicxulub, na península de Yucatán (NOGUÉS PEDREGAL, 2020). Alguns autores atribuem, ainda, como texto fundador da jovem tradição da socioantropologia do turismo o artigo “*Tourism, tradition and acculturation: weekendismo in a mexican village*”, de autoria de Theron Núñez, publicado em 1963 na revista *Ethnology*, por ocasião do encontro da *American Anthropological Association* no ano anterior (NÚÑEZ, 1963).

No começo da década de 1960, Boorstin publicou um trabalho a respeito dos “pseudoeventos” no contexto da América do Norte (BOORSTIN, 1961). Cerca de uma década depois, MacCannell retoma o problema, discutindo a respeito da autenticidade no turismo (MACCANNELL, 1973). No ano anterior, o sociólogo israelense Erik Cohen apresentou uma primeira tipologia de turismo e de turistas (COHEN, 1972).

Mas esses trabalhos, que sem dúvida alguma demonstram o aatilamento antropológico dos seus autores em obras escrupulosas e originais, resumiam-se a iniciativas singulares. Sem embargo, o turismo só passaria a figurar como um objeto central na antropologia (nos Estados Unidos e Europa, sobretudo) a partir da década de 1970, com suas abordagens balizadas pela noção de aculturação e pelas teorias da modernidade, do desenvolvimento e do colonialismo, tendo como conceitos centrais o “nativo” e a “comunidade”. Produzia-se, então, etnografias funcionalistas que, basicamente, caracterizavam o turismo como um agente externo desestabilizador dos padrões socioculturais locais (SMITH; BRENT, 2001; PEREIRO, 2020, p. 4).

No ano de 1973, foi fundado pelo antropólogo Jafar Jafari o importante periódico *Annals of Tourism Research*, com uma perspectiva do turismo com base nas Ciências Sociais, sendo uma das mais relevantes e prestigiosas publicações acadêmicas de turismo no mundo até hoje. No ano seguinte, em 1974, a União Internacional de Organismos Oficiais de Turismo (IUOTO) se transformou na influente Organização Mundial de Turismo.

Naquele mesmo ano, no âmbito do congresso da *American Anthropological Association* na Cidade do México, um grupo de antropólogos se reuniu para discutir a temática emergente do turismo. Derivou daí uma publicação do que viria a ser uma espécie de marco zero ou divisor de águas da antropologia do turismo: o livro *Host and Guest: the Anthropology of Tourism* (SMITH, 1977).

Os resultados apresentados no livro delineavam um quadro pessimista, marcando especialmente os efeitos negativos da atividade turística nas comunidades receptoras (SMITH, 1992; COHEN, 2005). Mas sobretudo foi uma antologia que se tornaria uma referência incontornável da antropologia do turismo (SALAZAR, 2020, p. 3).

Posteriormente, o mesmo grupo (com algumas adições e deserções) revisou os trabalhos publicados, refletindo uma perspectiva mais relativizada e ampliada, considerando outros fatores de mudança social nas comunidades receptoras, que tendencialmente se atribuía ao turismo (SMITH; BRENT, 2001).

As décadas de 1970-1980 definiram a pauta da antropologia do turismo, a partir das proposições de autores como Cohen, Dann, MacCannel, Jafari, Nash, Smith ou Grabrun, que estabeleceram os principais pontos a serem problematizados e que se tornaram importantes focos de investigação para as gerações posteriores de investigadores.

Ao serem definidas algumas linhas de estudos do turismo: o “encontro” entre visitantes e visitados; os efeitos do turismo nas comunidades receptoras; a atividade turística como ritual; o turismo como uma relação imperialista; os sentidos do olhar do turista ou o tema da autenticidade, os trabalhos pioneiros promoveram debates que resultaram na cristalização de alguns eixos de investigações no campo da antropologia do turismo que permanecem vivos e polêmicos (BURNS, 2002; TRIBE, 2004; LAGUNAS, 2007; MUNSTERS; MARJAN, 2015; PEREIRO; FERNANDES, 2018; SANTANA TALAVERA, 2020).

Nas décadas de 1980 e 1990, se viu um grande crescimento quantitativo e qualitativo da antropologia do turismo, especialmente na Commonwealth e na Europa Ocidental, inclusive com a presença de antropólogos e sociólogos no desenho do produto turístico, no esforço para buscar soluções práticas para minimizar os efeitos negativos da atividade e na busca de uma ativação patrimonial sustentada nas comunidades receptoras (SMITH; EADINGTON, 1994; JAFARI, 2007; PEREIRO; FERNANDES, 2018).

Na medida em que se passou a entender melhor o objeto em sua complexidade, ele foi se apresentando mais matizado e heteróclito. E foi justamente por conta das suas peculiaridades ontológicas – por exemplo, o surgimento dos seus efeitos antes mesmo de sua implementação, como no caso da especulação imobiliária – que alguns autores passaram a classificá-lo, do ponto de vista acadêmico, não como uma disciplina, mas sim uma indisciplina (TRIBE, 1997) ou mesmo uma pós-disciplina (COLES; DUVAL; HALL, 2005).

Atualmente há um entendimento mais ou menos unânime de que a melhor forma de entender o turismo, em termos conceituais, metodológicos e teóricos, é pensá-lo como

um sistema complexo (SANTANA TALAVERA, 2015; PINTO; PEREIRO, 2010). Mas, como ressalta Tribe (2004), a produção de conhecimento em turismo – donde se inscreve a antropologia e outras áreas de conhecimento contíguas – se dá majoritariamente mediada por um núcleo estabelecido e orientado pelo setor empresarial (economia, administração de negócios, *marketing*, etc.).

Pari passu à expansão do turismo no mundo (e o aumento da sua dependência econômica), houve um aumento significativo das investigações em diversas áreas de conhecimento, resultando no salto quantitativo e qualitativo da produção acadêmica sobre o tema especialmente a partir da década de 1990, com a consolidação dos estudos temáticos, a circulação de periódicos de destaque em fluxo constante, a formação de grupos multidisciplinares de investigação e o apoio a eventos internacionais cíclicos (JAFARI, 2001; 2005; VELASCO GONZÁLEZ, 2005).

Tem-se, então, uma multiplicidade de interesses que influenciam na definição das formas de abordagem do objeto: investigações teóricas x trabalhos aplicados; foco humanista x foco empresarial; uma orientação mais ou menos comprometida com a sociedade receptora x uma orientação voltada estritamente para o lucro, etc.

É nesse contexto que a socioantropologia do turismo divide seu objeto com disciplinas adjacentes e com elas compartilha enfoques, métodos e técnicas, com ênfase maior ou menor em alguns temas-problemas segundo sua própria dinâmica (SANTANA TALAVERA, 2009). E, nesse âmbito, a antropologia, de acordo com Nogués Pedregal (2020, p. 3), teria uma especial condição de “prestar atenção às condições socioeconômicas e ideológicas que *fabricam* o turista”. Segundo o autor:

As práticas turísticas implicam em consumo do território em nome do direito individual de satisfazer um desejo induzido. Falamos da tríade *desejo-consumo-território* e sua materialização no diálogo conflituoso que se dá entre um valor econômico que reivindica o individualismo da satisfação e aquele valor que reivindica a urdidura dos laços comunitários como cimento da sociabilidade e da construção do *lugar*. (NOGUÉS PEDREGAL, 2020, p. 3, grifos do autor)

Inclusive porque a atividade turística se tornou tão onipresente no mundo ocidental – na economia, nos retículos político e social, na arena simbólica e identitária – que alguns autores passaram a classificar o turismo como a própria metonímia da contemporaneidade (AUGÉ, 1998). Como ressalta Santana Talavera (2020, p. 1), “[...] a prática do turismo é concebida nas sociedades economicamente desenvolvidas do século XXI como uma necessidade”. Essa visão é corroborada pela Organização dos Estados Americanos, ao afirmar que o turismo é “[...] a maior indústria do mundo e o principal deslocamento humano em tempos de paz na história da humanidade” (OEA, 1996; SMITH, 1992).

Contudo, embora sejam notáveis os avanços da antropologia do turismo desde a década de 1970, o turismo não se constitui em uma unanimidade entre antropólogos nem mesmo no “continente internacional”, para usar uma expressão de Gerholm e Hannerz (1982). Trata-se de um campo marcado por recusas, resistências e evitamentos, inclusive em lugares em que a atividade turística é econômica e socialmente relevante (NASH, 1996; LEAH BURNS, 2004; HERNÁNDEZ RAMÍREZ, 2006; NOGUÉS PEDREGAL, 2009).

4 Um Silêncio Ensurdecedor: seria o turismo um não objeto da antropologia brasileira?

Nélson Rodrigues utilizou a expressão “silêncio ensurdecedor” para descrever a reação da estupefata torcida brasileira ao término da partida final do mundial de futebol de 1950 quando, contra todos os prognósticos, a equipe do Brasil perdeu o título para o Uruguai em pleno Maracanã.

Essa mesma expressão foi tomada de empréstimo, em outro momento, para ilustrar a hesitação das Ciências Sociais brasileiras em reconhecer efetivamente o turismo como um objeto de investigação relevante, a despeito da sua importância simbólica, sociopolítica e econômica no âmbito da vida vivida (PINTO, 2010).

Vale ressaltar que a perspectiva aqui está orientada para o âmbito institucional, isto é, para a falta de reconhecimento acadêmico e de recursos para pesquisa em turismo pela via das Ciências Sociais no Brasil e pela necessidade de implementação de núcleos fortes de investigação, cujos embriões já vêm se desenvolvendo em várias instituições brasileiras, ainda que com relativa baixa conectividade entre si e com muitas décadas de atraso em relação ao grandes centros receptores de turismo no mundo.

Mas é crucial reconhecer, por outro lado, a existência de pesquisadores abnegados que por décadas a fio vêm trabalhando com a temática do turismo no contexto nacional e que quase sempre se encontram em grupos de trabalho específicos das reuniões bianuais da Associação Brasileira de Antropologia e em outros eventos congêneres.

E é sintomático que provavelmente todos eles trabalhem com o turismo como um objeto ou associado ou paralelo a temáticas canônicas da antropologia, como comunidades tradicionais, religião, urbanização, avaliação de políticas públicas ou interações entre sociedade e meio ambiente. Talvez, ao esboçar esquematicamente a trajetória dos estudos acadêmicos voltados para o turismo no Brasil, se possa melhor compreender esse *gap* entre o que se vê e o que se estuda no âmbito da antropologia brasileira.

O primeiro curso de graduação em turismo no país foi implantado no ano de 1971, na então Faculdade de Turismo do Morumbi, atual Universidade Anhembi-Morumbi, em São Paulo. Vários autores anotam que ao longo das décadas de 1970 e 1980 tanto a produção acadêmica sobre o turismo como a oferta bibliográfica eram bastante limitadas no Brasil (REJOWSKI, 1998; BARRETTO, 2009a; NETTO; CALCIOLARI, 2010).

Nas décadas de 1990 e 2000, com o crescimento da oferta de cursos de turismo, verificou-se um aumento da demanda pela literatura especializada e uma expansão numérica em termos de publicações, tanto de livros quanto de periódicos, e também de produção de teses e dissertações (REJOWSKI, 2010; REJOWSKI; ALDRIGUI, 2013).

Contudo, a produção brasileira ainda se mantinha distante – em termos de qualidade e de quantidade – do que se produzia no mundo acadêmico internacional, embora essa defasagem tenha sido mitigada nas últimas décadas com a melhoria dos indicadores de produção/publicação nacionais e com uma aproximação maior com universidades e grupos de pesquisa mais cênicos do ponto de vista de uma produção global.

Ainda assim, conforme indicam vários autores, persistem “pendências” importantes, especialmente nos âmbitos de teorias que possam dar conta das peculiaridades nacionais, locais e regionais e da metodologia de pesquisa na perspectiva social (BARRETTO, 2003;

BARRETTO; DOS SANTOS, 2005; LOPES; TINÔCO; DE SOUZA, 2011; HERNÁNDEZ RAMÍREZ; PEREZ; PINTO, 2015; PINTO, 2015; MILANO, 2017).

De qualquer modo, é importante anotar que desde seus primórdios os estudos sobre o turismo no Brasil estão associados de algum modo às áreas de Comunicação, Administração de Negócios e Economia. A partir da década de 1980, o turismo passou também a ser objeto de interesse da Geografia e, na década seguinte, das Ciências Sociais, especialmente da Antropologia, embora muito mais por conta dos esforços dos investigadores individualmente do que por algum tipo de estímulo ou planejamento institucional (BANDUCCI JR., 2002; STEIL, 2002; GRÜNEWALD, 2001; BARRETTO, 2009a).

No contexto brasileiro há uma convergência de fatores que contribuem para uma subvalorização ainda maior da atividade turística como objeto de investigação no âmbito da antropologia, em que pesem importantes trabalhos já realizados. Tem-se desde as peculiaridades históricas da antropologia brasileira, marcada por um acentuado traço militante e comprometido com o projeto de construção do nacional (PEIRANO, 2000), até o contexto empírico mais amplo marcado por uma forte desigualdade econômica e social, que tende a ampliar a visão do turismo como algo frívolo e esnobe, restrito a um *happy few* privilegiado quase descolado da sociedade real (PINTO, 2010).

Vale notar, contudo, que, a partir de meados da década de 2000, o Brasil experimentou um *boom* turístico doméstico sustentado pela melhoria da qualidade de vida da população em geral e fomentado por políticas específicas desenvolvidas pelo poder público. Afinal é sintomático que o país só tivesse criado um Ministério do Turismo no ano de 2003, com décadas de atraso (a Secretaria de Turismo do México, por exemplo, foi criada em 1975).

No Brasil não faltam questões importantes relativas aos efeitos da atividade turística. Para relacionar apenas algumas geograficamente localizadas, tem-se o imbricamento étnico no Sul do país relativo à imigração europeia, especialmente a italianidade e a germanidade (SAVOLDI, 2001); no Nordeste tem-se a questão da ocupação territorial no litoral e os embates entre empresários de turismo e setores imobiliários com as populações locais, inclusive indígena (GRÜNEWALD, 2002; 2003; RODRIGUES, 2015; RODRIGUES; ARAÚJO, 2016), além dos diversos móveis identitários que se entrecruzam em grandes eventos como o carnaval (PINTO, 2006); no Brasil Central, o turismo se vincula a relações complexas com comunidades piscatórias e seu entorno ambiental (BANDUCCI JR.; MORETTI, 2001; BANDUCCI JR., 2003).

Além de situações locais que envolvem o turismo de algum modo, espraiam-se em diversos lugares do país os grandes deslocamentos humanos nas romarias e peregrinações (STEIL, 2003; ALMEIDA; PINTO, 2017); os intrincados arranjos de interesses econômicos, identitários e patrimoniais (BARRETTO, 2007; CASTRO; PINTO, 2013; FERREIRA; OLIVEIRA, 2019); e a grave problemática da exploração sexual (PISCITELLI, 2007).

Mas, a despeito da significância empiricamente verificável do turismo, não é de se estranhar que a atividade, em contraste com as imensas demandas sociais no contexto brasileiro, seja vista para um contingente expressivo de antropólogos como algo desimportante e indigno de nota. Enfim, esse silêncio ensurdecido da antropologia brasileira em relação ao turismo, do ponto de vista institucional, resulta, paradoxalmente, mais por revelar do que ocultar.

A negação ou ao menos a evasiva da antropologia em relação ao turismo radica em diversos fatores. Antropólogos hoje referenciais nos estudos sobre o tema, como Leiper ou Valene Smith – e que relataram também terem sido desencorajados a trabalhar com o turismo no começo das suas carreiras –, apontam algumas dessas questões. A mais notável delas seja, talvez, a ideia muitas vezes mal dissimulada de que o turismo seria um campo de investigação pouco respeitável por se tratar de uma atividade ligada ao ócio e ao prazer, entendida como algo frívolo, desimportante e burguês (CRICK, 1992).

Daí que não é incomum que muitos etnógrafos que tenham encontrado turistas acidentalmente no terreno de investigação – inclusive numa frequência que justificasse sua figuração no cenário etnográfico – dessem um jeito de tirá-los da cena. Afinal parece ser apropriado divisar explicitamente o duro trabalho etnográfico de uma estadia turística associada aos célebres 5s: *sun, sea, sand, saving and sex* (NASH, 1996). Obviamente que o impetuoso antropólogo não gostaria de ser confundido com um turista ingênuo, ainda que isso seja muito mais recorrente do que desejaria (NÚÑEZ, 1963; GALANI-MOUTAFFI, 2000; SWAIN, 2000).

É emblemática, nesse aspecto, a experiência descrita pelo antropólogo japonês Shinji Yamashita. Ao realizar seu primeiro trabalho de campo na Indonésia entre os Toraja de Sulawesi, ele reconheceu que via a presença de turistas no local “como uma monstruosidade”, e por isso se assegurava de excluí-los da objetiva da câmara ao tirar fotografias (CRYSTAL, 1992). Vale notar que posteriormente Yamashita reconheceu a importância do turismo no terreno, cotejando seu objeto num marco mais amplo e dinâmico e assumindo o próprio turismo como um importante vetor de mudança social no contexto investigado (BURNS, 2002; YAMASHITA, 2003).

Ao discutir o tema da resistência dos antropólogos ao turismo, Hernández Ramírez (2006, p. 33) chama a atenção para o que define como “dualidade de atividades, espaços e tempos hierarquizados”, isto é, o entendimento de que as bases epistemológicas (moderna e industrial), donde são forjadas as Ciências Sociais, são fortemente marcadas pela ideia do trabalho como um elemento basilar da organização social e um potente catalisador moral, produzindo percepção de realidade, da consciência e da identidade.

Por essa ótica, o ócio e o turismo seriam o “lado de fora”, o espaço de fuga da realidade cotidiana, assinalado pela fantasia e pela acentuação da alienação e, portanto, de certa forma um espaço-tempo identitariamente estéril, marcado pelo consumo passivo e entendido como um mero epifenômeno dependente do campo “produtivo”. O ócio e especificamente o turismo dentro dele teriam, assim, nada mais do que um caráter utilitarista (numa função reparadora, voltada para o aumento da produtividade no trabalho), moralista e romântico (PINTO, 2015).

Portanto, a dicotomia que opõe o tempo consumido pelo trabalho compulsório ao tempo consumido voluntariamente com o lazer tende a atribuir ao ócio um caráter instrumental e acessório ao trabalho, segundo uma lógica compensatória de repor no lazer o que é retirado pelo trabalho (GRONAU, 1977; DUMAZEDIER, 1979; MAGNANI, 2003).

Isso é particularmente notável quando Lafargue relaciona a supressão dos santos católicos pelo protestantismo às “novas necessidades industriais e comerciais da burguesia”. Segundo o autor, com a finalidade de reduzir os 90 dias anuais de descanso popular

(52 domingos e 38 feriados), a nova ordem puritana “[...] tirou todos os santos do céu para abolir suas festas na terra” (LAFARGUE, 2001, p. 160).

Para Nash (1996), a hostilidade dos antropólogos em relação ao turismo se dá não apenas por ele ser um objeto “tardio” e eminentemente “ocidental”, como também porque as Ciências Sociais o capturaram inicialmente com um olhar impregnado pelo senso comum, como algo “bom ou ruim” (LEAH BURNS, 2004; NOGUÉS PEDREGAL, 2009; 2020).

Conforme observam alguns autores, o turismo parece evocar uma espécie de expressão extemporânea da síndrome do bom selvagem (BOISSEVAIN, 1977; CRICK, 1992), uma noção difusa de que a atividade turística causaria a destruição do “objeto antropológico”, com a desagregação de sociedades e o esfacelamento de tradições pelos bárbaros modernos, como relata Hernández Ramírez (2006, p. 31): “uma de minhas estudantes de doutorado me comentou que uma amiga sua, também aluna de antropologia, ao saber que ela ia cursar estudos de turismo, a contestou, enojada: ‘você vai trabalhar a favor do inimigo?’”.

Contudo, para os moradores do destino turístico (população local e trabalhadores locais e estrangeiros, no caso dos destinos maduros), a relação com o turismo é quase sempre ambígua. Se, por um lado, pode haver uma grande dependência econômica, por outro, se tem a especulação imobiliária, as pressões inflacionárias, as alterações nas pautas sociais locais, e mesmo efeitos negativos em atividades tradicionais como a mariscagem e a pesca nas sociedades haliêuticas (BANDUCCI JR.; BARRETTO, 2001; PERALTA, 2003; SANTANA TALAVERA; PASCUAL FERNANDEZ, 2003; BIANCHI; SANTANA TALAVERA, 2004; PASCUAL FERNANDEZ, 2004; RIAL; GODIO, 2006).

A atividade turística reflete tanto na conformação da imagem e do estereótipo dos turistas e de si mesmos (por contraste), quanto em relação à adoção de práticas virtualmente exógenas. O aumento do consumismo, do estresse cotidiano, da delinquência juvenil ou da prostituição são exemplos recorrentes. E que repercutem diretamente nas unidades familiares tocadas pelo turismo, tanto nos seus efeitos primários (imediate) quanto nos secundários (mediato) (NASH, 1996; BURNS, 2002; PISCITELLI, 2007; MILANO, 2018; PINTO, 2019; SANTANA TALAVERA, 2020).

Vale notar que aqui se opta pelo termo “efeito” ao invés do termo “impacto”, concordando com Barretto (2009b), para quem a ideia de impacto pressupõe, equivocadamente, um choque (turismo) sobre uma tábula rasa (sociedade receptora), desconsiderando, por um lado, a própria natureza negocial e relacional do turismo e, por outro, toda uma série de estratégias locais de resistência, numa gama que vai da negociação ao conflito aberto (GRÜNEWALD, 2002; BOISSEVAIN, 2007; GRABURN *et al.*, 2009; RODRIGUES, 2014). O ponto de convergência de visitantes e de visitados é, para o antropólogo italiano Alessandro Simonicca, o campo privilegiado de investigação da antropologia do turismo. Portanto, para ele

[...] a *antropologia do turismo* tem como objeto de análise fundamental o encontro (*encounter*) que se produz na relação de aceitação mútua entre o hóspede e o anfitrião (*guest/host*) dentro de um espaço antrópico e natural específico (*território*). A mobilidade humana que se origina em tal contexto se manifesta de várias formas nas fronteiras culturais e revela graus distintos de conflitos identitários em relação aos sujeitos implicados. (SIMMONICA, 2007, p. 28, grifos do autor).

As alterações verificáveis num dado lugar turístico, como a implantação de equipamentos públicos e privados e o incremento de recursos financeiros, podem ser consideradas positivas de certo ponto de vista – como a melhora da qualidade de vida material e a diminuição das desigualdades sociais – mas, por outro lado, podem também ser apreendidas como um estorvo quanto à alteração das pautas relacionais locais marcadas pela tradição, o incremento da mercantilização, da competição, do efeito demonstração, da dualidade de espaços, da desagregação social, inflação, especulação imobiliária, etc. (SMITH, 1992; SMITH; BRENT, 2001; BURNS, 2002).

Contudo, aparentemente o que mais se verifica no contexto dos países em vias de desenvolvimento é que, em lugar de brindar mais oportunidades igualitárias de benefício e crescimento humano, o turismo incrementa desequilíbrios econômicos e reforça as assimetrias sociais (DE KADT, 1991; JURDAO ARRONES, 1992; BARRETTO, 2009b; RODRIGUES, 2015; RODRIGUES; ARAÚJO, 2016).

Simmonica (2007) aponta três modelos metodológicos básicos de encontro entre visitantes e visitados, pressupondo que a depender do fluxo de visitantes opera-se uma transformação observável e mesurável no lugar. O primeiro modelo de representação das fronteiras culturais no encontro é o “modelo Alarde”, em que o fluxo de visitantes produz efeitos tão intensos de mercantilização que as próprias pautas culturais locais se reduzem a meros motivos para o intercâmbio de mercadorias, provocando inclusive a desintegração das próprias tradições.

O segundo é o “modelo Amish”, que embora apresente características econômicas semelhantes ao anterior, evidencia melhor a divisão entre o palco (*frontstage*) e os bastidores (*backstage*) do sistema turístico, resultando no reforço de elementos identitários locais na medida em que se desenvolve uma espécie de barreira de contenção social/cultural que pode assegurar a integridade do interno frente ao externo.

Entre esses dois modelos há uma difusa politomia marcada pela ausência de padrões de comparação etnográfica, impossibilitando estabelecer um gradiente relativamente fiável a ser aplicado para o entendimento dos efeitos do turismo no destino. De qualquer modo, pode-se concluir que o modelo Amish representa uma parcela bastante reduzida no conjunto global dos destinos turísticos.

Há, ainda, um terceiro modelo, muitas vezes apontado como referência de avivamento cultural espoletado pelo turismo: o “modelo Bali”, no qual, segundo Simonicca (2007, p. 35), “todos os aspectos da vida cotidiana se animam com a ‘cultura turística’, caracterizada pela contínua oferta de ‘dramatizações’ por parte da ilha aos viajantes, restituindo e reforçando o sentido de pertencimento étnico”. Contudo, o caso Bali é bastante peculiar, já que se originou segundo um conjunto de circunstâncias e contextos culturais e políticos dificilmente repetíveis.

Deve-se ter em conta, no entanto, a complexidade que envolve o turismo em si mesmo e que reverbera nos seus estudos (especialmente na perspectiva humanista). Por exemplo, o rol dos sujeitos de estudo da antropologia do turismo não se limita ao simples binômio anfitrião x visitante. Ele é formado por todos que direta ou indiretamente desempenham algum papel ou são afetados *no e pelo* cenário turístico (SANTANA TALAVERA, 2009).

Isso inclui as diferentes fases do sistema produtivo da atividade turística, desde sua concepção até sua conclusão, desde a sociedade emissiva, a viagem, a fruição, até

o retorno do turista, contabilizando-se inclusive os investidores e os responsáveis pelo desenho do produto turístico, que podem até mesmo situarem-se geograficamente fora tanto da sociedade emissiva quanto da receptiva (BOISSEVAIN, 1977; SELWYN, 1996; SHARPLEY; TELFER, 2002). Desse modo, tem-se, do ponto de vista da investigação, um universo complexo, multifacetado e que se transforma rápida e constantemente.

Interessa, portanto, desenvolver trabalhos de campo e estratégias metodológicas no sentido de aferir e de cotejar tipologias e modelos operativos, delinear relações e correlações, definir critérios comparativos. Nesse sentido, são pelo menos quatro valências que conectam turismo e antropologia (PINTO; PEREIRO, 2010): (i) o aspecto metodológico, especialmente as possibilidades da pesquisa participante e da descrição etnográfica no contexto de encontros transitórios entre portadores de papéis sociais díspares; (ii) o aspecto teórico-conceitual, ao pensar um objeto em uma abordagem sistêmica, processual, complexa e holística; (iii) o recurso etnológico, ao buscar padrões observáveis e virtualmente comparativos nas diversas sociedades receptoras dentro de uma ampla politomia social, cultural, econômica, política e simbólica; (iv) uma deontologia antropológica voltada para o suporte de práticas e políticas que favoreçam um turismo sustentável e/ou minimizador de efeitos danosos às comunidades receptoras (SMITH; EADINGTON, 1994; GRÜNEWALD, 2002; STEIL, 2002; BARRETTO, 2006; PEREIRO PÉREZ; SMITH INAWINAPI, 2007; PEREIRO, 2015a; 2015b).

Em relação aos subcampos e/ou às abordagens de investigação no âmbito do turismo, cientistas sociais vêm atuando ativamente há décadas em estudos que tratam de temas como a formação da imagem turística (*Tourist Destination Image ou TDI*) (SELWYN, 1996; PINTO, 2012b), o turismo como uma forma de imperialismo/colonialismo (NASH, 1989), turismo e desenvolvimento local (BURNS, 2002; SHARPLEY; TELFER, 2002), as relações entre turismo, política e poder (PIRES, 2003; BOISSEVAIN, 2007), a questão da autenticidade (BOORSTIN, 1961; MACCANNELL, 1976; COHEN, 1988), as tipologias de turismos e turistas (SMITH, 1977; COHEN, 2005), o patrimônio (PEREIRO, 2009; PEREIRO; FERNANDES, 2018), o próprio entrechoque entre visitantes e visitados (SIMONNICA, 2007; MILANO, 2018), a dimensão simbólica/imaginária/semiológica do olhar do turista (URRY, 1999; SANTANA TALAVERA, 2015), turismo e etnicidade (MUNSTERS; MARJAN, 2015), a dimensão ritual (GRABURN, 1992; PINTO, 2011), os limites éticos da atividade e seus desdobramentos econômicos, ecológicos e sociológicos (URBAIN, 1993; DE KADT, 1991; GASCÓN; CAÑADA, 2005).

Obviamente todos esses pontos estão interconectados com as dimensões sociocultural e simbólica de uma atividade cuja essência é o deslocamento voluntário de pessoas de seu lugar de origem para conhecer outros lugares e outras pessoas no intuito de viver experiências extracotidianas (PINTO, 2011). Portanto, algo que sempre estará imbricado a relações de poder necessariamente assimétricas (cuja dimensão econômica será um desdobramento óbvio), com projeções de estereótipos, com simulacros e simulações do imaginário e com um dinâmico jogo de identidades (LAGUNAS, 2007; SANTANA TALAVERA, 2009; PEREIRO; FERNANDES, 2018).

Em um ponto de vista assaz crítico do turismo, Chambers e Buzinde (2015) propõem uma abordagem da atividade a partir de uma perspectiva decolonial, considerando que as aproximações teóricas pós-coloniais e correlatas ainda não se debruçaram o

suficiente sobre o tema para desenvolver uma epistemológica do turismo que forneça um contraponto alternativo ao conhecimento vigente que, para as autoras, ainda é predominantemente colonial.

De qualquer modo, considerando a dimensão aplicada da antropologia, profissionais acadêmicos ou não vêm atuando junto a governos e organizações não governamentais no âmbito de investigações e assessorias para a avaliação dos efeitos do turismo nas sociedades receptoras, tanto em intervenções práticas mais pontuais como em planejamentos estratégicos de longo prazo com vistas a minimizar as consequências negativas da atividade turística (SANTANA TALAVERA, 1990; BIANCHI; SANTANA TALAVERA, 2004; CASTRO; PINTO, 2013).

Além disso, um campo emergente de investigação e de intervenção na socioantropologia do turismo é a gestão da atividade turística por comunidades autóctones, especialmente no sentido de auxiliar na elaboração de políticas e práticas sustentáveis e preservacionistas. No ano de 2015, o periódico galego *Agália – Revista de Estudos na Cultura* publicou um número especial intitulado “*Turismo em Terras Indígenas*”, que apresenta um conjunto de investigações tratando do tema, contendo ainda um amplo e sistemático exame do estado da arte no mundo (PEREIRO, 2016; MUNSTERS; MARJAN, 2015).

Pina Cabral (2007) ressalta que na metatradução antropológica em que operamos – essa espécie de supervia global em que passam as antropologias que se desenvolveram depois das tradições canônicas inglesa, estadunidense e francesa – a tônica é o entendimento da fluidez do outro. Essa perspectiva auxilia na calibragem do foco de investigação no âmbito do turismo ao pensar no viajante como portador de uma pauta cultural itinerante de efeito cíclico e um “consumidor de culturas” (SANTANA TALAVERA, 2015). E pensar no anfitrião como alguém que terá sua própria cidade sendo usada pelo outro como um objeto de consumo (HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, 2020).

Nesse sentido, é inegável o manancial etnográfico fornecido pela atividade turística, ao esquadrihar as comunidades receptoras como *loci* de mediação, de negociação e de reelaboração de tradições e de simbolismos diante de forças econômicas e políticas que interatuam em sistemas dentro de sistemas, imprimindo dinâmicas particulares ao lugar (PEREIRO; FERNANDES, 2018; PINTO-COELHO; PINTO, 2018).

5 Considerações Finais

Pretendeu-se aqui fazer um balanço esquemático e apresentar algumas linhas mais gerais de investigação que vêm sendo vivamente discutidas no plano global relativamente aos estudos sociológicos e especialmente antropológicos que têm o turismo como objeto. Dada a grande amplitude heurístico-metodológica e teórico-conceitual da socioantropologia do turismo, foram selecionados alguns eixos mais recorrentes na literatura especializada, deixando-se de lado outros pontos igualmente importantes.

Uma vez que parece ser ponto pacífico que a coexistência com o turismo na contemporaneidade é algo incontornável (AUGÉ, 1998; 2001; LAGUNAS, 2007; GRABURN *et al.*, 2009; RODRIGUES, 2015; HERNÁNDEZ RAMÍREZ, 2020), a antropologia do turismo, isto é, os estudos antropológicos que têm o turismo como objeto (SANTANA

TALAVERA, 2009), vem desde a década de 1960 aportando sistematicamente questões de suma importância para o entendimento da atividade, na dimensão teórico-conceitual, no refinamento da metodologia de investigação, no uso da etnografia como evidência empírica e no provimento de uma perspectiva humanista, centrada nas comunidades receptoras e minimizadora de efeitos danosos (PINTO; PEREIRO, 2010; PEREIRO; FERNANDES, 2018).

Portanto, como afirma Santana Talavera (2015, p. 96), o desafio do antropólogo que investiga o turismo é, em uma perspectiva multidimensional e processual, compreender a atividade turística em sua mudança permanente, responder às suas demandas de modelização complexa e prever seu comportamento no tempo, incluindo suas consequências imediatas e mediatas para o entorno político, econômico, sociocultural e ecológico.

Assim, tendo em conta os intrincados fatores sociais que interagem na atividade turística e em suas adjacências, o interesse antropológico pelo turismo se dá não apenas pela sua relevância como fato total, com importantes desdobramentos socioeconômicos, político-culturais, psicofisiológicos, simbólicos e ecológicos, mas também pelas suas peculiaridades ontológicas, figurando como um objeto de investigação singular, complexo e dinâmico e que mais do que nunca requer a atenção de cientistas sociais no Brasil e no mundo.

Referências

- ALMEIDA, A. S. A. de; PINTO, R. Religiosidade e turismo: o primado da experiência. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, [s.l.], v. 12, p. 615-627, 2017.
- ANDERSON, B. **Imagined Communities**. London: Verso, 1983.
- APPADURAI, A. The Production of Locality. In: FARDON, R. (ed.). **Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge**. London and New York: Routledge, 1995. p. 178-199.
- AUGÉ, M. **El Viaje Imposible: El Turismo y sus Imágenes**. Barcelona: Gedisa, 1998.
- AUGÉ, M. Rapports Entre Tourisme, Culture et Territoire. **Turisme i Cultura – Debats del Congrés de Turisme Cultural: Saló Internacional del Turismo a Catalunya**. Barcelona: Fundació Interarts, 2001. p. 21-31.
- BANDUCCI JR., A. Turismo y Antropología en Brasil: un estudio preliminar. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, [s.l.], v. 11, n. 1, p. 9-26, 2002.
- BANDUCCI JR., A. Turismo cultural e patrimônio: a memória pantaneira no curso do Rio Paraguai. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 9, n. 20, p. 117-140, 2003.
- BANDUCCI JR., A.; BARRETTO, M. (org.). **Turismo e identidade local: uma visão antropológica**. 2. ed. Campinas: Papirus, 2001.
- BANDUCCI JR., A.; MORETTI, E. (org.). **Qual Paraíso? Turismo e ambiente em Bonito e no Pantanal**. São Paulo; Campo Grande: Chronos, Editora da UFMS, 2001.
- BARRETTO, M. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e à compreensão do turismo. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 9, n. 20, p. 15-30, 2003.
- BARRETTO, M. **Turismo, Cultura e Sociedade**. Caxias do Sul: Educs, 2006.
- BARRETTO, M. **Turismo y Cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas**. El Sauzal: Asociación Canaria de Antropología y Pasos Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, 2007.

- BARRETTO, M. Os estudos antropológicos sobre turismo no Brasil: uma história recente. *In: Graburn, N. et al. Turismo e Antropologia: novas abordagens*. Campinas: Papirus, 2009a. p. 53-66.
- BARRETTO, M. **Turismo y Cultura: Relaciones, Contradicciones y Expectativas**. El Sauzal: Pasos, 2009b.
- BARRETTO, M.; DOS SANTOS, R. Fazer científico em turismo no Brasil e seu reflexo nas publicações. **Turismo-Visão e Ação**, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 357-364, 2005.
- BIANCHI, R.; SANTANA TALAVERA, A. Between the sea and the land: exploring the social organization of tourism development in a Gran Canaria fishing village. *In: BOISSEVAIN, J.; SELWYN, T. (org.). Contesting the Foreshore: Tourism, Society and Politics on the Coast*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004. p. 83-108.
- BOISSEVAIN, J. Tourism and Development in Malta. **Development and Change**, [s.l.], v. 8, p. 523-538, 1977.
- BOISSEVAIN, J. Confrontando la Industria Turística en Malta. *In: LAGUNAS, D. (org.). Antropología y Turismo. Claves Culturales y Disciplinarias*. México D.C.: Plaza y Valdés, 2007. p. 73-90.
- BOORSTIN, D. **The Image: a guide to Pseudo Events in America**. New York: Harper & Row, 1961.
- BURNS, P. **Turismo e Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Chronos, 2002.
- CASTRO, L.; PINTO, R. Sustentabilidade e turismo comunitário: aspectos teórico-conceituais. **Caderno Virtual de Turismo**, [s.l.], v. 13, n. 2, p. 213-226, 2013.
- CHAMBERS, D.; BUZINDE, C. Tourism and Decolonisation: Locating Research and Self. **Annals of Tourism Research**, [s.l.], v. 51, p. 1-16, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.annals.2014.12.002>.
- CHAMBERS, E. **Native Tours: the Anthropology of Travel and Tourism**. Long Grove: Waveland Press, 2000.
- COHEN, E. Toward a Sociology of International Tourism. **Social Research**, [s.l.], v. 39, p. 164-182, 1972.
- COHEN, E. Authenticity and Commoditisation in Tourism. **Annals of Tourism Research**, [s.l.], v. 15, n. 3, p. 371-386, 1988.
- COHEN, E. Principales Tendencias en el Turismo Contemporáneo. **Política y Sociedad**, [s.l.], v. 42, n. 1, p. 11-24, 2005.
- COLES, T.; DUVAL, D. T.; HALL, M. Sobre el turismo y la movilidad en tiempos de movimiento y conjetura posdisciplinar. **Política y Sociedad**, [s.l.], v. 42, n. 1, p. 85-99, 2005.
- CRICK, M. Representaciones del turismo internacional en las ciencias sociales: sol, sexo, paisajes, ahorros y servilismos. *In: JURDAO ARRONES, F. (comp.). Los Mitos del Turismo*. Madrid: Endimión, 1992. p. 339-404.
- CRYSTAL, E. El Turismo en Toraya (Sulawesi, Indonesia). *In: SMITH, V. (org.). Anfitriones e Invitados: La Antropología del Turismo*. Madrid: Endymion, 1992. p. 217-256.
- DE KADT, E. (ed.). **Turismo: ¿Pasaporte al Desarrollo?** Madrid: Endymion, 1991.
- DELGADO, M. Ciudades sin Ciudad. La Tematización "Cultural". *In: LAGUNAS, D. (coord.). Antropología y Turismo: Claves Culturales y Disciplinarias*. México, D. C.: Plaza y Valdés, 2007. p. 91-108.
- DUMAZEDIER, J. **Sociologia Empírica do Lazer**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

- FERREIRA, H. C.; OLIVEIRA, M. A. Memória, identidade e gastronomia: turismo como alternativa de desenvolvimento local para “populações tradicionais” em unidades de conservação. **Revista Iberoamericana de Turismo**, [s.l.], v. 9, p. 170-190, 2019.
- GALANI-MOUTAFFI, V. The Self and the Other: Traveler, Ethnographer, Tourist. **Annals of Tourism Research**, [s.l.], v. 27, n. 1, p. 203-224, 2000.
- GASCÓN, J.; CAÑADA, E. **Viajar a Todo Tren: Turismo, Desarrollo y Sostenibilidad**. Barcelona: Icaria, 2005.
- GASTAL, S. Imagem, paisagem e turismo: a construção do olhar romântico. **Pasos – Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, [s.l.], v. 11, n. 3, p. 123-133, 2013.
- GERHOLM, T.; HANNERZ, U. Introduction: the Shaping of National Anthropologies. **Ethnos**, [s.l.], v. 42, p. 5-35, 1982.
- GRABURN, N. Turismo: el viaje sagrado. In: SMITH, V. (coord.). **Anfitriones e Invitados: Antropología del turismo**. Madrid: Endymión, 1992. p. 45-68.
- GRABURN, N.; BARTHIEL-BOUCHER, D. Relocating the Tourist. **International Sociology**, [s.l.], v. 16, n. 2, p. 147-158, 2001.
- GRABURN, N. *et al.* **Antropologia e Turismo, discussões contemporâneas**. Campinas: Papyrus, 2009.
- GRONAU, R. Leisure, Home Production, and Work-the Theory of the Allocation of Time Revisited. **The Journal of Political Economy**, [s.l.], v. 85, n. 6, p. 1.099-1.123, 1977.
- GRÜNEWALD, R. **Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- GRÜNEWALD, R. Tourism and Cultural Revival. **Annals of Tourism Research**, [s.l.], v. 29, n. 4, p. 1.004-1.021, 2002.
- GRÜNEWALD, R. Turismo e Etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 9, n. 20, p. 141-160, 2003.
- GRÜNEWALD, R. Turismo na Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha: imperialismo e pós-colonialidade na região do Descobrimento do Brasil. **Pasos – Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, [s.l.], v. 13, n. 2, p. 411-424, 2015a.
- GRÜNEWALD, R. Turismo Pataxó: da renovação identitária à profissionalização das reservas. **Agália – Revista de Estudos na Cultura**, [s.l.], v. Especial Turismo em Terras Indígenas, p. 43-57, 2015b.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J. Producción de Singularidades y Mercado Global. El Estudio Antropológico del Turismo, **Boletín Antropológico**, [s.l.], v. 24, n. 66, p. 21-50, 2006.
- HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, J. El turismo y la construcción de los paisajes urbanos. **Disparidades. Revista de Antropología**, [s.l.], v. 75, n. 1, p. e001d, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001d>.
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J.; PEREZ, X. P.; PINTO, R. Panorama de la Antropología del Turismo desde el Sur. **Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, [s.l.], v. 13, n. 2, p. 277-281, 2015.
- JAFARI, J. The Scientification of Tourism. In: SMITH, V.; BRENT, M. (org.). **Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century**. New York: Cognizant Communication, 2001. p. 28-41.
- JAFARI, J. El Turismo como Disciplina Científica. **Política y Sociedad**, [s.l.], v. 42, n. 1, p. 39-56, 2005.

- JAFARI, J. Modelos del turismo: los aspectos socioculturais. *In*: LAGUNAS, D. (coord.). **Antropología y Turismo: Claves Culturales y Disciplinarias**. México, D.C.: Plaza y Valdés, 2007. p. 47-71.
- JURDAO ARRONES, F. **Los mitos del turismo**. Madrid: Endymion, 1992.
- KRIPPENDORF, J. **Sociologia do Turismo: por uma compreensão do lazer e das viagens**. São Paulo: Aleph, 2001.
- LAFARGUE, P. Um Dogma Desastroso. *In*: DE MASI, D. **A Economia do Ócio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- LAGUNAS, D. (coord.). **Antropología y Turismo: Claves Culturales y Disciplinarias**. México, D.C.: Plaza y Valdés, 2007.
- LEAH BURNS, G. Anthropology and Tourism: Past Contributions and Future Theoretical Challenges. **Anthropological Forum**, [s.l.], v. 14, n. 1, p. 5-22, 2004.
- LOPES, A.; TINÔCO, D.; DE SOUZA, L. Avaliação de Políticas Públicas de Turismo: uma análise bibliométrica dos periódicos de turismo. **Revista Turismo em Análise**, [s.l.], v. 22, n. 3, p. 614-631, 2011.
- MACCANNELL, D. Staged authenticity: Arrangement of social space in tourist setting. **American Journal of Sociology**, [s.l.], v. 79, p. 586-603, 1973.
- MACCANNELL, D. **The Tourist: a New theory of the leisure class**. Londres: Macmillanm 1976.
- MAGNANI, J. G. A Antropologia urbana e os desafios da metrópole. **Tempo Social**, [s.l.], v. 15, n. 1, p. 81-95, 2003.
- MANTECÓN, A. **La Experiencia del Turismo: un estudio sociológico sobre el proceso turístico-residencial**. Barcelona: Editorial Icaria, 2008.
- MATHIESON, A.; WALL, G. **Turismo: repercusiones económicas, físicas y sociales**. México: Trillas, 1990.
- MILANO, C. Otherness Anthropologies: Toward Ibero-American Anthropologies of Tourism. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 119, n. 4, p. 736-739, 2017.
- MILANO, C. Overtourism, malestar social y turismofobia: Un debate controvertido. **Pasos – Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, [s.l.], v. 16, n. 3, p. 551-564, 2018.
- MUNSTERS, W.; MARJAN, M. (ed.). **Anthropology as a Driver for Tourism Research**. Antwer: Garant Publisher, 2015.
- NASH, D. **Anthropology of Tourism**. Pergamon: New York, 1996.
- NASH, D. El Turismo Considerado como una forma de Imperialismo. *In*: SMITH, V. (org.). **Anfitriones e Invitados: La Antropología del Turismo**. Madrid: Endymion, 1989. p. 217-256.
- NETTO, A.; CALCIOLARI, G. Quantos são os livros teóricos de turismo publicados no Brasil?: uma análise da produção bibliográfica nacional (1990-2010). **Revista Turismo em Análise**, [s.l.], v. 21, n. 3, p. 668-686, 2010.
- NOGUÉS PEDREGAL, A. M. Genealogía de la difícil relación entre antropología social y turismo. **Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, [s.l.], v. 7, n. 1, p. 43-56, 2009. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2009.07.004>.
- NOGUÉS PEDREGAL, A. M. El turismo como contexto. **Disparidades. Revista de Antropología**, [s.l.], v. 75, n. 1, p. e001c, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001c>.
- NÚÑEZ, T. Tourism, Tradition, Acculturation: Weekendismo in a Mexican Village. **Ethnology**, [s.l.], v. 2, n. 3, p. 347-352, 1963.

- OEA – ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Apoio às atividades da OEA em matéria de turismo. Departamento de Direito Internacional. **Resoluções da Assembleia Geral de 7 de junho de 1996**. AG/RES. 1426 (XXVI-O/96). [1996]. Disponível em: <http://www.oas.org/juridico/spanish/ag-res96/Res-1426.htm>. Acesso em: 15 maio 2020.
- PASCUAL FERNANDEZ, J. Littoral Fishermen, Aquaculture, and Tourism in the Canary Islands: attitudes and economic strategies. *In*: BOISSEVAIN, J.; SELWYN, T. (org.). **Contesting the Foreshore: Tourism, Society and Politics on the Coast**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004. p. 61-82.
- PEIRANO, M. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. **Etnográfica**, [s.l.], v. 4, n. 2, p. 219-232, 2000.
- PERALTA, E. O Mar Por Tradição: O Patrimônio e a Construção das Imagens do Turismo. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 9, n. 20, p. 83-96, 2003.
- PEREIRO, X. **Turismo Cultural: uma Visão Antropológica**. Tenerife: PASOS, RTPC, 2009.
- PEREIRO, X. Anthropological research on the impacts of indigenous tourism. *In*: MUNSTERS, W.; MARJAN, M. (ed.). **Anthropology as a Driver for Tourism Research**. Antwer: Garant Publisher, 2015a. p. 47-68.
- PEREIRO, X. Pelos trilhos do(s) turismo(s) indígena(s). **Agália – Revista de Estudos na Cultura**, [s.l.], número especial “Turismo em Terras Indígenas”, p. 9-34, 2015b.
- PEREIRO, X. A review of Indigenous tourism in Latin America: Reflections on an anthropological study of Guna Tourism (Panama). **Journal of Sustainable Tourism**, [s.l.], v. 24, n. 8-9, p. 1-18, 2016.
- PEREIRO, X. Antropología del turismo: ¿Para qué? ¿Y para quién? Crítica de la razón turística. **Disparidades – Revista de Antropología**, [s.l.], v. 75, n. 1, p. e001b, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001b>.
- PEREIRO, X.; FERNANDES, F. **Antropologia e Turismo: teorias, métodos e praxis**. Tenerife: PASOS, RTPC, 2018.
- PEREIRO PÉREZ, X.; SMITH INAWINAPI, C. **Los Impactos del Turismo en Kuna Yala (Panamá): Turismo y Cultura entre los Kuna de Panamá**. Madrid: Fitur/Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2007.
- PINA CABRAL, J. de. El canon y la condición humana: Retos de la Antropología actual. *In*: LISÓN TOLOSANA, C. (ed.), **Introducción a la antropología social y cultural: Teoría, método y práctica**. Madrid: Akal, 2007. p. 569-589.
- PINTO, R. **Turismo e Identidade: a gestão da Baianidade e a Produção de Tradições**. Caxias do Sul: Educs, 2006.
- PINTO, R. Um silêncio ensurdecedor: o turismo como um objeto ausente na Antropologia brasileira. **Adra – Revista dos socios e socias do Museo do Pobo Galego**, [s.l.], v. 5, p. 153-172, 2010.
- PINTO, R. Rito, cambio cultural y la naturaleza cíclica del turismo. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, [s.l.], v. 20, n. 5, p. 1.144-1.153, 2011.
- PINTO, R. Tourism, trade and cocoa: politics and tourist space in Ilhéus, Brazil. *In*: VALENÇA, M.; CRAVIDÃO, F.; FERNANDES, J. (org.). **Urban Developments in Brazil and Portugal**. New York: Nova Science Publishers, 2012a. p. 353-369.
- PINTO, R. A formação das imagens no turismo: itinerário teórico e proposta de um modelo operacional. **Revista Turismo em Análise**, [s.l.], v. 23, n. 3, p. 552-574, 2012b.

- PINTO, R. O turismo na tradição antropológica brasileira. **Pasos – Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, [s.l.], v. 13, n. 2, p. 295-303, 2015.
- PINTO, R. Esporos do Novo Mundo: “Gabriela, Cravo e Canela” em Portugal e a visão edênica do Brasil. In: ESCALLIER, C.; BIGET, D. **Controverses et appropriations des espaces et des territoires**: approche ethnographique. Lisbonne; Brest: Universidade da Madeira; Université de Bretagne Occidentale, 2019. p. 245-255.
- PINTO, R.; PEREIRO, X. Turismo e Antropologia: contribuições para um debate plural. **Revista Turismo & Desenvolvimento**, [s.l.], v. 13/14, n. 1, p. 447-454, 2010.
- PINTO-COELHO, Z.; PINTO, R. Discourses and images of cultural tourism. **Lusophone Journal of Cultural Studies**, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 23-36, 2018.
- PIRES, E. **O Baile do Turismo**: Turismo e Propaganda no Estado Novo. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2003.
- PISCITELLI, A. Tropical sex in a European country: Brazilian women’s migration to Italy in the frame of international sex tourism. **Revista Estudos Feministas**, [s.l.], v. 15, n. 3, p. 717-744, 2007.
- REJOWSKI, M. Realidade versus necessidades da pesquisa turística no Brasil. **Revista Turismo em Análise**, [s.l.], v. 9, n. 1, p. 82-91, 1998.
- REJOWSKI, M. Produção Científica em Turismo: análise de estudos referenciais no exterior e no Brasil. **Revista Turismo em Análise**, [s.l.], v. 21, n. 2, p. 224-246, 2010.
- REJOWSKI, M.; ALDRIGUI, M. Periódicos científicos em turismo no Brasil: dos boletins técnico-informativos às revistas científicas eletrônicas. **Revista Turismo em Análise**, [s.l.], v. 18, n. 2, p. 245-268, 2013.
- RIAL, C.; GODIO, M. (org.). **Pesca e Turismo**: Etnografias da Globalização no Litoral do Atlântico Sul. Florianópolis: NUPPE/CFH/UFSC, 2006.
- RODRIGUES, L. Elites empresariais e a configuração dos espaços Turísticos na Ilha de Cozumel, México. **Ideias**, [s.l.], v. 5, p. 89-119, 2014.
- RODRIGUES, L. Turismo em espaços urbanos: processos de turistificação no Nordeste brasileiro e no Caribe Mexicano. **Revista Iberoamericana de Turismo**, [s.l.], v. 5, p. 81-104, 2015.
- RODRIGUES, L.; ARAUJO, A. Pesca artesanal e projetos de desenvolvimento em Bitupitá, Ceará: os direitos das populações costeiras frente aos interesses empresariais e estatais. **Vivência**, [s.l.], v. 1, p. 13-32, 2016.
- SALAZAR, N. La antropología del turismo se hace mayor: ¿Más que un matrimonio de conveniencia? **Disparidades – Revista de Antropología**, [s.l.], v. 75, n. 1, p. e001e, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001e>.
- SALGUEIRO, V. Grand Tour: uma contribuição à história do viajar por prazer e por amor à cultura. **Revista Brasileira de Historia**, [s.l.], v. 22, n. 4, p. 289-310, 2002.
- SANTANA TALAVERA, A. Turismo, Empleo y Dependencia Económica: Las Estrategias de las Unidades Domésticas en las Poblaciones Pesqueras (Gran Canaria). **Eres**, [s.l.], v. 2, 25-38, 1990.
- SANTANA TALAVERA, A. **¿Nuevas hordas, viejas culturas? La antropología y el turismo**. Barcelona: Ariel, 1997.
- SANTANA TALAVERA, A. **Antropologia do Turismo**: Analogias, Encontros e Relações. São Paulo: Aleph, 2009.
- SANTANA TALAVERA, A. Turismo, Incursiones Interdisciplinarias desde la Antropología Social. **Estudios y Perspectivas en Turismo**, [s.l.], Edición Especial “25º Aniversario”, p. 83-99, 2015.

- SANTANA TALAVERA, A. Turismo, un objeto de estudio para la antropología social. **Disparidades – Revista de Antropología**, [s.l.], v. 75, n. 1, p. e001a, 2020. DOI: <https://doi.org/10.3989/dra.2020.001a>.
- SANTANA TALAVERA, A.; PASCUAL FERNANDEZ, J. J. Pesca y Turismo: conflictos, sinergias y usos múltiples en Canarias. **Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico**, [s.l.], PH 4, p. 86-97, 2003.
- SANTANA TALAVERA, A.; PINTO, R. Tourism in the consumer society: Anthropologic subsidies to the static subsystem figuration. **Journal of Hospitality and Tourism**, [s.l.], v. 6, p. 87-110, 2008.
- SANTANA TALAVERA, A.; PINTO, R. Bordes y límites del modelo de Ciclo de Vida del producto turístico: Reflexiones desde el terreno de investigación. **Aportes y Transferencias/Tiempo Libre: Turismo y Recreación**, [s.l.], v. 14, n. 1, p. 119-135, 2010.
- SAVOLDI, A. A Reconstrução da Italianidade no Sul do Estado de Santa Catarina. *In*: BANDUCCI JR., A.; BARRETTO, M. (org.). **Turismo e identidade local: uma visão antropológica**. Campinas: Papyrus, 2001. p. 89-116.
- SELWYN, T. (ed.). **The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism**. Chichester: John Wiley & Sons, 1996.
- SHARPLEY, R.; TELFER, D. J. (ed.). **Tourism and development: concepts and issues**. Clevedon: Chanel View Publications, 2002.
- SIMONICCA, A. **Antropologia del turismo: strategie di ricerca e contesti etnografici**. Roma: Carocci, 2001.
- SIMONICCA, A. Conflicto(s) e Interpretación: Problemas de la Antropología del Turismo en las Sociedades Complexas. *In*: LAGUNAS, D. (coord.). **Antropología y Turismo: Claves Culturales y Disciplinarias**. México, D.C.: Plaza y Valdés, 2007. p. 27-46.
- SMITH, V. (org.). **Hosts and Guests: the Anthropology of Tourism**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1977.
- SMITH, V. (org.) **Anfitriones e Invitados: La Antropología del Turismo**. Madrid: Endymion, 1992.
- SMITH, V.; BRENT, M. (ed.). **Hosts and guests revisited: tourism issues of the 21st century**. New York: Cognizant Communication, 2001.
- SMITH, V.; EADINGTON, W. (org.). **Tourism Alternatives: potentials and problems in the development of tourism**. Chichester: John Wiley & Sons, 1994.
- STEIL, C. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. *In*: RIEDL, M.; ALMEIDA, J.; VIANA, A. (org.). **Turismo Rural: tendências e sustentabilidade**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2002. p. 51-80.
- STEIL, C. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 9, n. 20, p. 249-261, 2003.
- SWAIN, M. Anthropology. *In*: JAFARI, J. (org.). **Encyclopedia of Tourism**. London: Routledge, 2000. p. 23-26.
- THOMPSON, E. P. Time, work-discipline and industrial capitalism. **Past & Present**, [s.l.], v. 38, n. 1, p. 56-97, 1967.
- TRIBE, J. The indiscipline of Tourism. **Annals of Tourism Research**, [s.l.], v. 24, p. 638-657, 1997.
- TRIBE, J. Knowing about Tourism: Epistemological Issues. *In*: PHILMORE, J.; GOODSON, L. (org.). **Qualitative Research in Tourism: Ontologies, Epistemologies and Methodologies**. New York: Routledge, 2004. p. 46-62.

URBAIN, J. D. **El Idiota que Viaja**. Madrid: Endymion, 1993.

URRY, J. **O Olhar do Turista**: Lazer e Viagens nas Sociedades Contemporâneas. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1999.

VELASCO GONZÁLEZ, M. ¿Existe la Política Turística? La Acción Pública en Materia de Turismo en España (1951-2004). **Política y Sociedad**, [s.l.], v. 42, n. 1, p. 169-195, 2005.

WALTON, J. The demand for working-class seaside holidays in Victorian England. **Economic History Review**, [s.l.], v. 34, p. 191-209, 1981.

YAMASHITA, S. **Bali and Beyond**: Explorations in the Anthropology of Tourism. New York; Oxford: Berghahn Books, 2003.

Roque Pinto

Professor Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Santa Cruz. Doctor Europaeus em Antropologia pela Universidad de La Laguna. Atualmente desenvolve trabalhos em cooperação com investigadores brasileiros e estrangeiros relacionados às temáticas de Turismo; Consumo; Território e Poder; Políticas Públicas.

Endereço profissional: Universidade Estadual de Santa Cruz, Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, Campus Soane Nazaré de Andrade, Rod. Jorge Amado, Km 16, Salobrinho, Ilhéus, BA. CEP: 45662-900.

E-mail: roquepintosantos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5347-0901>

Como referenciar este artigo:

PINTO, Roque. Luzes e Sombras: notas para um balanço crítico da antropologia do turismo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 84-107, setembro de 2021.

Corpo e Cidade no Comércio Senegalês em Santa Maria (RS)

Filipe Seefeldt de César¹
Maria Catarina Chitolina Zanini²

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

²Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil

Resumo

Este artigo trata da venda de rua senegalesa em Santa Maria (RS, Brasil), procurando responder à seguinte pergunta: de que forma os vendedores de rua senegaleses estabelecidos em Santa Maria lidam com a constante perspectiva de perda de mercadorias frente às ações da fiscalização municipal? Partindo de uma pesquisa etnográfica desenvolvida entre agosto de 2016 e dezembro de 2017, procuramos perseguir dois objetivos principais: (i) descrever o aprendizado da investigação empírica na identificação e na interpretação social e histórica do fenômeno considerado; e (ii) descrever a relação corporal estabelecida por tais senegaleses com a materialidade urbana presente em seus espaços de trabalho irregular. Propomos que a forma prática pela qual os senegaleses concebiam tal materialidade urbana constituía o que chamamos de “saber estar”, um conjunto de conhecimentos políticos de vigilância, antecipação, evasão e precaução dispendidos a fim de evitar a apreensão de mercadorias pelos fiscais públicos.

Palavras-chave: Migração Senegalesa. Venda de Rua. Corpo. Materialidade. Cidade.

Body and City in the Senegalese Trade in Santa Maria (RS)

Abstract

This paper deals with the Senegalese street sale in Santa Maria (RS, Brazil), trying to answer the question: How do the Senegalese street vendors in Santa Maria deal with the constant prospect of losing their merchandise in face of the actions of municipal inspection?. Based on an ethnographic research developed between August of 2016 and December of 2017, we sought to pursue two main objectives: (i) to describe the learning experience of empirical research in the identification and social-historical interpretation of the phenomenon under consideration; (ii) to describe the corporal relationship established by these Senegalese with the urban materiality present in their irregular spaces. We propose that the practical way in which the Senegalese conceived such urban materiality constituted what we call “knowingness”, a set of political knowledges of surveillance, anticipation, avoidance, and precaution expended in order to avoid the seizure of merchandise by public inspectors.

Keywords: Senegalese Migration. Street Sale. Body. Materiality. City.

Recebido em: 15/06/2020

Aceito em: 06/11/2020



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

O presente artigo é fruto do aprofundamento de parte dos resultados analíticos alcançados em uma etnografia realizada entre 2016 e 2017¹. No centro de atenção do trabalho anterior estavam as diferentes formas cotidianas de inserção no comércio informal de seis senegaleses estabelecidos na cidade de Santa Maria (Rio Grande do Sul, Brasil). Entre agosto de 2016 e dezembro de 2017, um dos presentes autores (Filipe de César) desenvolveu trabalho de campo com tais imigrantes vendedores de rua, acompanhando seu ofício diário. Dividindo a tarefa de interpretar os caminhos empíricos resultantes, descrevemos, na pesquisa original, técnicas comerciais e sociabilidades relevantes para a inserção destes senegaleses no contexto social e histórico do comércio informal santamariense. Após o encerramento da mencionada pesquisa, De César manteve contatos ocasionais com os interlocutores em seu cotidiano de trabalho, registrando informações que contribuem para o aprofundamento aqui pretendido.

Para isso, tomamos a concepção geertziana de etnografia (GEERTZ, 1989) como ponto de partida, concebendo o texto etnográfico como uma interpretação de interpretações em que o antropólogo constantemente relê, circulando do campo à escrita e vice-versa, as próprias induções parciais feitas sobre os fenômenos observados e as dinâmicas de sua cotidianidade (DAS, 2007). Disso resulta que, durante todo o trajeto de pesquisa, consideramos parciais nossas proposições analíticas, resultantes das negociações intersubjetivas que perduraram entre a observação participante, as conversas informais, a análise sócio-histórica e a escrita dialógica entre os autores². Além disso, os cuidados éticos com relação aos colaboradores da pesquisa também foram constantes.

¹ Originalmente, tal etnografia resultou em uma pesquisa de Mestrado. Partindo da relação de orientação e de reflexões conjuntas entre os dois autores do presente trabalho, manteve-se o esforço analítico posterior de aprofundar os resultados alcançados na mencionada dissertação. De César e Zanini desenvolveram a atual análise subsequente em conjunto, sendo que a investigação empírica ficou a cargo do primeiro. Vale destacar que alguns caminhos analíticos sinalizados no presente artigo foram melhor debatidos em tal dissertação, disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/15916/DIS_PPGCS_2018_CESARO_FILIFE.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

² A inserção no campo em que De César esteve presente se iniciou em 2015 e sem a intenção de pesquisa. À época, estabeleceram-se breves conversas informais com os senegaleses em seus pontos de venda, sendo que, em meados de 2016, o autor passou a participar de uma das atividades de extensão do MIGRAIDH (Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão Mobilidade Humana e Direitos Humanos, e Cátedra Sérgio Vieira de Mello UFSM), que envolviam aulas de português a um grupo de imigrantes de diferentes nacionalidades estabelecidos em Santa Maria. Desempenhando o papel de tutor provisório em tal ambiente de aulas, foi possível ao pesquisador estabelecer proximidade e relações de confiança com os dois senegaleses que, à época, participavam da atividade. Apresentando-lhes a proposta de pesquisa de Mestrado, começou a lhes acompanhar em seu dia a dia de trabalho nas calçadas, aproximando-se dos demais vendedores senegaleses e centrando uma investigação empírica nas interações face a face deste processo.

O apontamento das complexas variáveis contextuais vinculadas à mobilidade internacional de senegaleses ao Brasil e à Argentina, como as relacionadas aos fatores de catalisação da migração, à religião *murid* e ao associativismo nos contextos de destino, já recebeu a atenção aprofundada de outros estudos (MAFFIA, 2010; BITTENCOURT; REDIN, 2015; DE CÉSARO; ZANINI, 2017; REITER, 2017; entre outros). Desse modo, apenas nos propomos a uma rápida contextualização inicial que nos leve ao caminho analítico pretendido.

De primeira vista, pode-se notar os anos de 1990 como marcantes no fluxo migratório de senegaleses à Argentina (ZUBRZYCKI, 2011), enquanto, no Brasil, a chegada de senegaleses se torna destacada entre 2007 e 2012 (BARBOSA; DE CÉSARO; ZANINI, 2017). Trata-se de dois dos novos destinos de uma mobilidade internacional historicamente consolidada no Senegal, agora voltada ao Sul Global por efeito do fechamento europeu de fronteiras e do melhor desempenho macroeconômico dos países do Cone Sul na década de 2000 (UEBEL, 2017). No país de origem, a emigração é concebida não só como uma oportunidade de melhoria da qualidade de vida dos migrantes e de suas famílias, mas também como empreendimento cultural e religioso de sacrifício. Nele, é comum que se remeta tanto ao imaginário do migrante que retorna triunfante à sua pequena cidade de origem quanto à trajetória de vida de Ahmadou Bamba. Líder fundador do mouridismo³, tal figura acumula episódios de migração como buscas sagradas de formação pessoal e conhecimento, algo que Fall (2017, p. 473, tradução nossa) identifica como uma “filosofia da mobilidade” construída sobre a noção de que a migração é uma “grande escola da vida”.

Retraçando os caminhos de entrada tomados anteriormente pela onda imigratória haitiana, estes fluxos inéditos passaram a acessar o Brasil, na maioria das vezes, por meio da parcela peruana da Rodovia Interoceânica, partindo de Quito (Equador) (onde não lhes era demandado visto de entrada) (HERÉDIA, 2015). Foi esse o caso dos senegaleses chegados a Santa Maria entre 2014 e 2016, cidade de porte médio localizada no centro do Estado do Rio Grande do Sul (IBGE, 2010). No período, o grupo de seis imigrantes foi atraído pelas maiores possibilidades de emprego formal no Sul do Brasil conforme compartilhadas pelas redes sociais típicas para a migração internacional pós-colonial (SAYAD, 1998). Após situações de racismo e exploração do trabalho nas experiências de emprego local (MOCELLIN, 2017), a pequena comunidade formada se lançou à venda irregular nas calçadas da cidade⁴. Tal mudança de ofício significou, ao grupo, a imbricação cotidiana com um conjunto de relações de poder já estabelecidas entre atores sociais dedicados e/ou interessados ao comércio de rua (PINTO, 2015). Vendedores, comerciários do setor formal, poder público e imprensa estão entre os principais conjuntos de atores que, cambiantes em seus arranjos de disputa a cada circunstância, faziam variar a forma e o grau da atuação da Superintendência de Fiscalização⁵, órgão municipal

³ O mouridismo é uma corrente muçulmana sufi expressiva no Senegal. Todos os imigrantes senegaleses acompanhados na venda de rua em Santa Maria se identificavam como murids.

⁴ Durante o período da pesquisa, somente um dos seis senegaleses acompanhados recebeu o *status* de refugiado. O pedido de refúgio ainda representa a possibilidade de regularização aos senegaleses recém-chegados, dada a série de vetos com que foi aprovada, em 2017, a nova Lei da Migração.

⁵ Parte da Coordenadoria de Fiscalização de Atividades Econômicas e da Secretaria de Município de Estruturação e Regulação Urbana de Santa Maria, a função da Superintendência de Fiscalização é especificada pelo Decreto Executivo n. 93/2017.

direcionado ao confisco de produtos irregularmente comercializados nas calçadas santamarienses. Trata-se de um campo (BOURDIEU, 1990) de disputas históricas na cidade e que constantemente nos remete ao poder de determinadas relações e posições sociais.

Tendo isso em vista, inserir-se em tais espaços para vender exigia dos senegaleses, como já era realidade para os demais vendedores de Santa Maria, uma capacidade de interpretar o que se passava nos traços do entorno urbano imediatamente acessíveis durante o ofício para, momento a momento, agir sobre os mesmos como forma de diminuir as possibilidades de perda de mercadorias. Nessa esteira, é às técnicas corporais cotidianas desenvolvidas pelos senegaleses para lidar com sua situação de vulnerabilidade que pretendemos nos dedicar a seguir, aprofundando as reflexões iniciadas na pesquisa original já introduzida. Paralelamente, salienta-se que os migrantes senegaleses comumente já têm um aprendizado acerca da venda de rua⁶ e da migração no Senegal (STOLLER, 2002; RICCIO, 2005; GLOVER, 2007; ZUBRZYCKI, 2011; DE MELLO; TEDESCO, 2015): trata-se, portanto, de desenvolver novas e já estabelecidas habilidades em novo contexto interativo e numa historicidade em que esta prática está enquadrada na cidade de Santa Maria. Derivamos nossas proposições analíticas do diário de campo produzido por De César que, no seio de tal empreendimento, desenvolveu observação participante e conversas informais com os seis senegaleses então atuantes no comércio de rua de Santa Maria. Chamamos os interlocutores de Abdoulaye (27 anos), Ahmadou (23 anos), Cheikh (25 anos), Maba (27 anos), Mamour (26) e Maodo (33), nomes fictícios que previnem a exposição desnecessária do grupo, que já é alvo pessoalizado das ações violentas dos agentes fiscalizadores em questão⁷. Pelo mesmo motivo, lugares também são denominados por nomes fictícios.

Para guiar a narrativa analítica dos dados empíricos, mobilizamos especialmente as categorias de *corpo*, *materialidade*, *modo de fazer* e *agenciamento*. Essas se mostraram relevantes partindo do fluxo originalmente tomado pelo trabalho de campo, formando uma linha teórica possível para a compreensão da imensa variedade de atos corporais dispendidos pelos senegaleses e que, conforme se percebeu em campo, justificavam-se pela necessidade de precaução e vigilância nas calçadas da venda. Questionamo-nos, então: de que forma os vendedores de rua senegaleses estabelecidos em Santa Maria lidavam com a constante perspectiva de perda de mercadorias frente às ações da fiscalização municipal? Começamos, agora, por descrever o caminho etnográfico que nos levou à análise do que passamos a chamar de *saber estar*. Esse recebe atenção específica subsequentemente.

⁶ Utilizamos a expressão *venda de rua* para designar o ofício de comercializar produtos em espaços públicos, englobando a exposição de produtos tanto de modo ambulante/itinerante quanto de modo fixo, sobre calçadas.

⁷ Recorrentemente, os senegaleses comentavam que os fiscais e guardas municipais eram pouco numerosos e que, por isso, sabiam identificar cada vendedor de rua senegalês entre as operações de apreensão de mercadorias. Os relatos sobre a perda de produtos em situações violentas foram comuns durante o trabalho de campo desenvolvido, ainda que nenhuma apreensão tenha sido testemunhada (provavelmente porque, com o tempo, os senegaleses passaram a expressar sua preferência de horários e dias, comumente os *mais calmos*, para que fossem acompanhados). Essa condição de investigação empírica encontrada, em que as circunstâncias violentas passadas e a preparação para as futuras eram assuntos diários nas calçadas da venda, levou-nos a centrar nossa análise na vivência cotidiana das apreensões de mercadorias como possibilidades sempre latentes, para as quais o corpo era preparado de determinadas formas. Com isto, também fizemos a opção ética de uma escrita que não identifique os sujeitos e os locais específicos de trabalho.

2 Aprendendo a Fazer Pesquisa em um Contexto Histórico de *Ilegalidade*

Entre os esforços de pesquisa recentes acerca do fluxo de senegaleses ao Brasil e à Argentina, pode-se sublinhar uma direção marcante. Trata-se do enfoque analítico sobre as formas de associativismo postas em prática pelos diferentes grupos nos contextos urbanos locais em que se estabelecem, entre a manutenção de redes sociais e organizações políticas e/ou religiosas a servirem de porta-vozes para a comunicação coletiva dos senegaleses com o poder público, e a imprensa, os contratantes, a sociedade local e outros grupos imigrantes próximos (KLEIDERMACHER, 2013; ALVARADO; ZUBRZYCKI, 2015; HERÉDIA, 2015; GUILHERME, 2017; HEIL, 2018; entre outros). Mesmo tendo em vista a importância desta atenção difundida, expressa pela qualidade dos trabalhos relacionados, é possível notar que outras formas pelas quais os imigrantes senegaleses fazem política, menos institucionalizadas e evidentes, permanecem fora do escopo analítico desse conjunto de pesquisas. Queremos atentar para os agenciamentos, no sentido dado por Michel Callon (2013) ao termo, por meio dos quais os vendedores de rua senegaleses em Santa Maria se relacionavam com a materialidade urbana à sua volta para evitar as frequentes apreensões de mercadorias. Mas como isso foi identificado em campo?

A urbe do cotidiano laboral dos senegaleses em Santa Maria se constituía pela proximidade, por vezes até mesmo de poucos metros, em relação a um dos principais conjuntos de lojas do comércio formal da cidade. Majoritariamente situados em sentido diagonal à localização de tais lojas, na mesma quadra do espaço urbano, os senegaleses dividiam trechos de calçada com outros vendedores de rua: com a exceção dos casos minoritários em que o vendedor tinha bom relacionamento com algum lojista, os pontos de venda eram montados nos limites laterais dos acessos a prédios residenciais ou de empreendimentos de não concorrentes, como farmácias, restaurantes e museus. Nessa região de extensão próxima a duas quadras, ao longo de trechos de no máximo vinte metros, os vendedores de rua se aglomeravam de acordo com o costume de ocupação de cada grupo. Nas calçadas mais distantes desses espaços, outros vendedores também atuavam, mas ao longo de uma região próxima à extensão de seis quadras, ao longo das quais os pontos de venda se distribuíam de forma mais esparsa. De um lado a outro da avenida que acompanha todas essas quadras de distância, constituía-se um mapa de formato estreito em uma direção e comprido em outra, correspondente à maioria das atividades do comércio informal da cidade.

Com o tempo de trabalho de campo, essas características gerais da cidade acessada passaram por uma ressignificação. Conversas informais sobre os perigos de se vender irregularmente, dada a fiscalização⁸ constante dos arredores ocupados pelos senegaleses, foram o ponto inicial para que isso acontecesse. Em interações envolvidas nesse assunto, era comum que esses vendedores se mostrassem sujeitos políticos conscientes do espaço social em que se inseriam, expondo suas formas próprias de manter a cautela requerida pela profissão. Certa vez, Mamour se envolveu em uma discussão tensa com um professor universitário que, junto a estudantes, pretendia desenvolver uma aula prática de fotografia

⁸ Disponível em: <http://www.camarams.rs.gov.br/camara/proposicao/LeiComplementar/2012/1/0/9101>. Acesso em: 10 jun. 2020.

nas proximidades da venda de rua senegalesa. Moveu-se em direção ao homem, com ele argumentando e, em seguida, compartilhando seus motivos com De César:

Um indivíduo, que me pareceu professor universitário, estava com um grupo de alunos fazendo fotos justamente no espaço ocupado pelos três senegaleses, e tudo permanecia calmo enquanto os fotógrafos, em ensaio, mantinham suas lentes em um cachorro que, curiosamente, dormia estirado no meio da calçada. Enquanto Maba e Ahmadou negociavam produtos com clientes, em dada hora, notei Mamour discutindo com esse homem [...]. Ao captar as frases “não, mas tu só tem que entender que é uma aula de fotografia... amanhã nós vamos voltar aqui” e “não pode tirar foto cara, tem que perguntar primeiro...”, e notar a expressão dos alunos que já não fotografavam mais nada em volta, comecei a entender a situação. Após os clientes terem se retirado, Maba foi até lá intermediar, e eu permaneci imóvel [...]. Maba se aproximou muito mais calmo, em tom baixo: não pude ouvir nada, e parece que os ânimos não se acalmaram, com Maba voltando e Mamour ali ficando na discussão. Após algum tempo, o homem saiu e eu fiquei sem me mexer mais um pouco. Dentro de alguns minutos, fui até Mamour, que explicou tudo: tiravam fotos da paisagem, mas, em dado momento, um aluno posicionou a câmera de forma a captar o rosto do senegalês com clareza, algo que o incomodou. Não notei o estopim do desentendimento, mas me pareciam adequadas as razões do senegalês [...]. Isso tendo em vista que, como Maba e Mamour logo me relataram, não gostam de ser fotografados: pelo que disseram, já aconteceu de pessoas entregarem à fiscalização municipal fotos não apenas deles, mas dos produtos em exposição. Alguns deles já teriam ido tentar recuperar uma maleta na prefeitura e, lá, os fiscais teriam mostrado as “provas” entregues por algum acusador (De César, diário de campo, 10/05/2017).

Ocasões como essa gradualmente apontavam para a necessidade de, na interpretação dos dados empíricos, definir *corpo* não apenas como envolvido por técnicas do vender, articuladas nos gestos e na fala, por exemplo. Em outras palavras, o campo tornou necessário tratá-lo também como um lócus de técnicas do estar, articuladas na experiência e no aprendizado sensorial de se fazer presente em um espaço habitado por atores cujas subjetividades eram permeadas, ali, pela violência de Estado (DAS, 2007). Em análise, procuramos, então, conceber o corpo como movimento de percepção (CSORDAS, 2008), lembrando que, de um papel social a outro, “[...] os atores decifram sensorialmente o mundo de maneira diferenciada” (LE BRETON, 2007, p. 55). É o corpo como ferramenta social e histórica de estar/ser no tempo e no espaço. Em outras palavras, como é necessário para observar técnicas de produção de espaços comerciais (DE CÉSARO; ZANINI, 2018), começou-se a notar em campo, outra vez, uma série de saberes corporais com os quais os senegaleses de Santa Maria vivenciavam seu cotidiano enquanto vendedores de rua. Entretanto, agora, tais conhecimentos se mostravam voltados a evitar que a aproximação de fiscais passasse despercebida a estes vendedores: ao invés de saberes sobre como interagir nas situações face a face, eram saberes sobre como sentir os espaços urbanos ocupados.

Os fotógrafos em treinamento, flanando pelo centro de Santa Maria com suas câmeras a registrar tudo e todos, percebiam e significavam aquela redondeza de uma forma diferente (e oposta) àquela realizada pelos vendedores senegaleses. Como explicita a reação de Mamour, esses imigrantes reconheciam uma possível agência indesejada de materialidades circundantes caso fossem captadas em fotos (MEYER, 2010) – uma virada de perspectiva, aliás, em relação a como essas pareciam entendidas pela turma acadêmica como resultado da câmera como um *olho de Deus* (HARAWAY, 1988). Desse modo, trata-se de um grupo de indivíduos inseridos na condição de aprendizado do migrante internacional (SAYAD, 1998). Sobre isso, frequentemente, comentavam não

só sobre as diferenças da relação cliente-vendedor em comparação às que vivenciavam no Senegal, mas também sobre as diferenças de legalidade da atividade informal em ambos os países: em sua experiência no país de origem, comumente, essa também era irregular, mas, de tão costumeira, acabava relevada pelas autoridades municipais. Entre *o aqui e o lá*, em um cotidiano de contatos transnacionais facilitados (FOURON; GLICK-SCHILLER, 1997; GLICK-SCHILLER; LEVITT, 2004; VERTOVEC, 2009), os imigrantes senegaleses acompanhados tinham de reinventar a si mesmos na experiência do comércio de rua, aprendendo um sentido político da vida urbana que, até então, era desconhecido.

E os efeitos desta realidade no trabalho de campo realizado foram claros ao autor presente nas calçadas da venda de rua senegalesa em Santa Maria. Na maioria das vezes em que acompanhava os senegaleses em seu ofício, De César percebeu que os mesmos não perdiam a oportunidade de lhe dar dicas acerca da percepção sensorial do mundo. O autor, mesmo após meses de presença em campo, por vezes se posicionava e se movimentava sem as precauções necessárias (DE CÉSARO, 2018), levando em conta apenas as necessidades de sua observação participante e, no máximo, a preocupação em não atrapalhar as interações entre senegaleses, clientes e outros vendedores de rua. Essa era a percepção perdurante do antropólogo em relação aos espaços compreendidos pelos pontos de venda dos vendedores de rua senegaleses. Na condição de aprendiz permanente dos exercícios de atenção dos interlocutores, era frequente que De César cometesse deslizos ao conceber como passivo o *background* daquelas interações humanas. Já os senegaleses, a corrigirem as práticas corporais do antropólogo, pensavam-na como constituída por elementos materiais agentes: a qualquer momento, por exemplo, uma esquina poderia deixar de significar acesso a transeuntes para se tornar um ponto estratégico de aproximação de fiscais da prefeitura.

Daí a necessidade de pensar questões como a distância dos pontos de venda em relação a tal esquina, o posicionamento ideal para melhor observá-la, e suas características físicas (se seu formato possibilita ou dificulta a visibilidade dos pontos de venda próximos). Nas incessantes correções feitas pelos interlocutores, o antropólogo estava a ser treinado para estar naquele espaço. Assim, até o fim de seu trabalho de investigação, De César continuou a aprender a como significar politicamente os espaços urbanos de sua pesquisa empírica, de modo a não prejudicar uma vigilância que os senegaleses mantinham a todo o momento. Com o tempo, aprendeu-se que tal tarefa correspondia a um constante *desconfiar do ambiente* que, no papel do antropólogo em campo, também era *desconfiar de si mesmo*.

Em segundo momento do trabalho etnográfico, no qual cada retorno aos registros de campo incessantemente lhes joga nova luz (PEIRANO, 2014), esse posicionamento de si em campo foi atualizado pela evidência de clivagens de raça e nacionalidade características da história do Brasil-nação (SEYFERTH, 1996). Uma das situações sintéticas nesse sentido envolveu um cliente branco insatisfeito com o defeito apresentado por um relógio comprado de um vendedor senegalês que, insistia ele, era Mamour. Esse alegava que aquele acessório não fazia parte dos modelos por ele vendidos, enquanto o homem esbravejava que os senegaleses *“são tudo igual”* e que, por isso, não teria como distinguir um vendedor de outro para demandar a troca de mercadoria. Frente à contra argumentação de um vendedor brasileiro próximo, o cliente rebateu: *“não, eu já falei com*

todos esses moreno... foi de um moreno que eu comprei aqui, tenho certeza... mas aí fica nessa de passar pro outro a responsabilidade..." (De César, diário de campo, 22/03/2017). O autor branco relendo passagens como essa foi gradualmente levado a identificar sua pele em campo como a prerrogativa primária para a atitude antes predominante de naturalizar a presença e a objetividade de si nas calçadas da venda senegalesa. Desse modo, mais do que uma condição para a "coleta de dados", aprender com os interlocutores uma corporificação específica ao contexto significou, aqui, questionar a invisibilidade positivista branca (HOOKS, 1992) que era compartilhada com aquele cliente indignado, cada um (des)marcando a própria presença racial – e marcando a do Outro – de acordo com suas identidades sociais em jogo nas calçadas.

As próximas seções são atravessadas por esta reflexão a partir de três considerações próximas do cotidiano senegalês acompanhado: (i) a pele negra referenciada por brancos pelos vocativos "moreno" ou "negão" expressa parte do decoro racista tipicamente brasileiro (SCHWARCZ, 2012); (ii) a representação social hegemônica do estrangeiro o define como uma essência e, assim, algo inabilitado ao reconhecimento (HONNETH, 2011); e (iii) o pertencimento de classe média, branco e brasileiro de pesquisadores é uma variável em constante negociação com as interpretações etnográficas propostas (HARAWAY, 1988).

Essa reflexividade ensejada *in loco* é que nos direcionou a rever as situações em que o sentido dado por De César à cidade era considerado inadequado pelos senegaleses. De modo a aguçar sua percepção do entorno para nele se portar em contribuição à própria investigação empírica, o autor em campo passou a atentar, por exemplo, para os procedimentos cautelosos que tais vendedores cumpriam no processo de composição cotidiana de cada um de seus pontos comerciais. Com grande frequência, isso envolvia perceber quais pontos da cidade eram mais importantes aos interlocutores em cada situação de campo, posicionando-se de modo a não atrapalhar sua observação, bem como quais momentos do expediente eram adequados ou não para perguntas, comentários ou mesmo alguma ajuda direta do pesquisador (na montagem dos pontos de venda em dias muito ventosos, por exemplo). Ademais, entre o campo e a escrita, um olhar aguçado para o conteúdo racial e xenófobo sempre potencial nas interações cotidianas desses vendedores.

3 A Política Pública para o Comércio de Rua em Santa Maria (RS)

De outro lado, procedimentos análogos a estes podiam ser notados entre os demais vendedores de rua irregulares. Esses também se mostravam similarmente preocupados, de suas formas autênticas, em se precaver contra a latente possibilidade de aproximação de agentes fiscalizadores. Por toda a parte visível das calçadas ocupadas durante o trabalho de campo, figuravam olhos bem abertos em um circuito marcante que, de um lado a outro, repetia-se a dar certa sincronia rítmica e sensória a uma relação de poder comum aos que ali se posicionavam para vender. Entre passos a contornar produtos para o atendimento a interessados, braços ofereciam e recolhiam produtos, mas sem ficarem afastados por muito tempo do apoio traseiro mais próximo, como modo de ampliar o

campo de visão dos dois sentidos da calçada. As pernas seguiam, majoritariamente, a mesma lógica: era comum o agachar para, de uma posição inferior, mirar clientes nos olhos enquanto lhes era alcançado algum produto. Ainda assim, isso era feito sempre dentro de períodos de tempo que pareciam previamente estimados pelos vendedores, de modo que os pés nunca eram cruzados relaxadamente: ao invés disso, mantinham-se prontificados para o rápido caminhar de um escape.

Ademais, aquele cotidiano laboral continha pistas a algumas das diferenças técnicas de cada grupo de vendedores, por vezes evidenciadas em situações de estranhamento, como quando Mamour disse dar dicas a um vendedor de morangos que, a seus olhos, montava pontos de venda vulneráveis e, em partes por isso, tentava escapar das apreensões demasiadamente cedo, deixando para trás a maior parte do estoque exposto. Tendo em vista que a história dá movimento à dimensão prática da cultura por meio das relações de poder conjunturais nas quais indivíduos e grupos se inserem (SAHLINS, 2003; PISSOLATO, 2015), tivemos de remeter ao contexto social e histórico que tornava significativo esses aprendizados vividos e observados em campo. Em outras palavras, o sentido cultural dessas práticas corporais identificadas, ao ressignificarem a porção de Santa Maria diariamente ocupada pelos vendedores senegaleses, emerge por estar envolvido em determinada historicidade do comércio de rua local em suas relações de classe e raça.

A proibição do comércio de rua em Santa Maria foi realizada pelo mesmo processo jurídico que criou o Shopping Independência em 2010, espaço fechado destinado a regularizar os vendedores atuantes nas calçadas da cidade (DOS SANTOS, 2011). Em 2012, a Lei Complementar n. 92⁹ atualizou as normas de fiscalização do comércio de rua, apenas legalizado para a venda de artesanatos, tradicionalmente realizada por grupos indígenas e demais artesãos. Aos vendedores não regularizados no espaço do Shopping Independência, que costumavam relatar a falta de vagas para ingresso no mesmo ou a desvantagem econômica de fazê-lo, restava um cotidiano laboral de risco. Ao longo desse, circulavam latentes perspectivas de algum fiscal que se aproximaria, de certo lojista que havia feito uma denúncia às autoridades, de tais clientes que haviam defendido a honestidade dos vendedores informais, da atuação do MIGRAIDH¹⁰ em defesa dos vendedores senegaleses e de algum veículo midiático que havia feito uma matéria de ataque ou defesa do comércio de rua irregular. Essa conjuntura instável e marcada pelo conflito constituía de uma tendência consolidada desde os anos 1980, quando a regularização do (já difundido) comércio de rua em Santa Maria começou a ser concretizada pelo poder público (PINTO, 2015). Referimo-nos aqui ao duradouro embate entre duas noções contrárias de espaço público, processo histórico também presente em outras cidades brasileiras de expressivo comércio informal (MARQUES; CAVEDON; SOILO, 2013).

De um lado, diferentes grupos de comerciantes respondem às conjunturas de desemprego se lançando às calçadas, concebendo-as como lugares temporários de

⁹ Disponível em: <http://www.camaram.rs.gov.br/camara/proposicao/leicomplementar/2012/1/0/9101>. Acesso em: 10 jun. 2020.

¹⁰ Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão Mobilidade Humana e Direitos Humanos, e Cátedra Sérgio Vieira de Mello UFSM. O MIGRAIDH está entre os coletivos de maior destaque no apoio jurídico-político aos imigrantes de diferentes origens estabelecidos em Santa Maria.

sobrevivência que, com a necessidade de permanência maior, passam a ser lugares fixos de profissão. Grupos de clientes envolvidos não apenas nas interações de compra e venda, como também nas sociabilidades que delas emergem, tendem a se posicionar em favor a tal comércio informal. O mesmo costuma ser feito pelo estrato alternativo da imprensa local que tem dentre seus objetivos o de reimaginar, de forma inclusiva, a cidade na qual se vive. Em posição oposta, costumam estar a administração pública, os comerciantes formais e a imprensa local *mainstream*, propondo resoluções técnicas e instantâneas ao problema da venda de rua. Nesse caso, é comum que se ligue o comércio irregular ao contrabando, à pirataria, à poluição da paisagem e ao agravamento das condições de segurança pública.

No caso dos senegaleses, tais elementos negativos ligados ao ofício são comumente epidermizados (FANON, 2008) e colados ao imigrante enquanto bode expiatório (SAYAD, 1998), de maneira análoga a tantas outras destinações urbanas desse fluxo humano (JARDIM, 2013; PACECCA; CANELO; BELCIC, 2017; KLEIDERMACHER, 2019; NDIAYE, 2019). Mesmo sob uma linguagem que procura se refugiar no campo discursivo das relações de produção e consumo amparadas por lei, a narrativa hegemônica destes grupos de interesse opera pela lógica do que Homi Bhabha (1998) chama de *discurso colonial*. Ora conhecida pelo fetiche, como quando se fala em imigrantes *aliciados por uma rede criminosa*, ora desconhecida pela repulsa, como quando se fala em imigrantes *com intenções criminosas na venda de rua*, a diferença é tomada como objeto de vigilância, e não de compreensão. Tem-se aí uma expressão local, na cidade comumente chamada de “Coração do Rio Grande”, de uma noção de identidade gaúcha constituída na distinção entre populações de ascendência europeia daquelas de origem afro-indígena em termos de disposição ao trabalho produtivo (OLIVEN, 1992).

A criação dos denominados *shoppings populares* (em Santa Maria, o Shopping Independência) como pretensas formas de extinguir o comércio de rua representam, assim, a dimensão prática desta posição dominante. “O ideal seria uma cidade sem ambulantes”, opinava o Diretor Geral de Indústria, Comércio e Turismo de Santa Maria em 1991, mesmo ano de implementação do Camelódromo Municipal, outro espaço de regularização aos moldes dos mencionados shoppings populares (PINTO, 2015, p. 38). Em setembro de 2017, o Diário de Santa Maria¹¹, um dos principais veículos midiáticos da cidade, publicou matéria *online* sobre o comércio de rua de então. Na reportagem, reitera-se a ilegalidade dos vendedores de rua em um tom de denúncia pública: ou melhor, performa-se a noção de *ilegal* (SANTOS, 1982; RABOSSI, 2011; SOILO, 2017; entre outros) de um ponto de vista normativo e linear, confrontada pelo sentido paralelo que a ela é dado pelos senegaleses e outros vendedores desta cidade (DE CÉSARO, 2018). E, ainda que alguns dos mesmos tenham sido entrevistados de acordo com suas razões, a matéria ressalta promessa feita pelo então prefeito Jorge Pozzobom ao periódico: “Vamos tratar essas questões com regramento. Não é crível, não é aceitável que algumas pessoas paguem suas taxas e alvarás, e outras vão para rua sem vigilância, sem fiscalização. O Centro é de todos, não podemos permitir essa esculhambação. Vamos enfrentar tudo. Até o final do ano, estaremos com tudo delimitado, e a bagunça que está no Centro, não terá mais”. Tanto naquele quanto nesse contexto, em suma, a regularização foi tratada como sinônimo de anulação do comércio

¹¹ Disponível em: <https://diariodesantamaria.atavist.com/onde-quase-tudo-pode>. Acesso em: 10 jun. 2020.

de rua, num modelo de cidade a pretender calçadas livres, vitrines desobstruídas, atitude pública *blasé* e lojas cheias (DELGADO; MALET, 2007).

Vale salientar o distanciamento de tal modelo de urbanidade, expresso na mencionada estratégia de regularização, em relação à realidade cotidiana dos vendedores de rua com os quais se teve contato em trabalho de campo. O remanejamento de vendedores de rua a um espaço como o Shopping Independência encontrava limitações não só no número insuficiente de vagas (sublinhado pelo persistente crescimento de irregulares nas calçadas quando das conjunturas de crise econômica), mas também (e principalmente) na falta de diálogo do poder público com os grupos de trabalhadores impactados. O resultado é uma política que desconsidera as dificuldades da transição de um ambiente de comércio informal a outro formal, dados os saberes e significados interacionais distintos que cada um desses espaços sociais demanda (MARQUES; CAVEDON; SOILO, 2013). Em suma, seja pelo número limitado de vagas ou pela desistência em razão dos baixos lucros do período de reaprendizado comercial, trata-se de uma postura de administração pública fadada a manter ilegal parte dos vendedores de rua da cidade. Com o espaço regular lotado e as calçadas crescentemente preenchidas por novos vendedores de rua não contemplados ou não adaptados ao mencionado shopping, a conjuntura do trabalho de campo realizado evidenciou esta tendência: reprimir os que estão na rua, alegando sua irregularidade mesmo que não houvesse caminhos viáveis para a regularização.

Essa insistente via da repressão, que parece mais *mostrar serviço* a quem acusa os vendedores de rua de competição desleal do que alcançar a *solução* prevista pela própria lei, repetia a atuação do poder público historicamente consolidada em Santa Maria. Baseava-se em mais uma transferência de trabalhadores assentada na expectativa de que as atividades informais nas ruas viriam a se esgotar, como se o comércio de rua não constituísse de uma realidade social densa e historicamente consolidada em Santa Maria. Entre o fim de 2018 e o início de 2019, o mesmo cenário se repetiu. Com a pressão de lojistas e imprensa, agora formalizada pelo novo Comitê de Combate ao Comércio Informal de Santa Maria, bem como por um ponto de fiscalização fixa nas regiões ocupadas pela venda, os senegaleses contatados em campo pararam de trabalhar, alguns tendo de se mudar temporariamente para atuar em outras cidades¹². Passado o período natalino de consumo ampliado, novamente vieram à tona a inviabilidade da repressão constante e, assim, o caráter privado das forças que se esforçam por levar tal política pública às suas últimas consequências. Os vendedores gradualmente voltaram às ruas e ao perigoso jogo de trabalhar sob a mira das apreensões ocasionais.

Ao descrever os procedimentos autênticos e contínuos por meio dos quais se resiste a relações de poder cotidianas, esperamos revelar certos detalhes habituais de uma maneira específica de trabalhar que forneçam aos níveis formais de negociação (entre associações de senegaleses, prefeituras, organizações de apoio, etc.) novos elementos de debate em torno de planejamentos alternativos de regularização laboral. Advogamos pela consideração, nas instâncias de alta política, dos fazeres constituídos em nível da *política*

¹² Duas matérias *on-line* destacam-se na superficial legitimação destas circunstâncias repressivas no que toca à venda de rua irregular na cidade. Disponíveis em: <https://diariosm.com.br/not%C3%ADcias/economia/estudo-sobre-com%C3%A9rcio-informal-de-santa-maria-%C3%A9-apresentado-no-f%C3%B3rum-das-entidades-1.2084541> e <http://www.santamaria.rs.gov.br/noticias/17692-posto-de-fiscalizacao-da-prefeitura-ira-combater-o-comercio-informal-no-centro-da-cidade>. Acesso em: 10 jun. 2020.

das calçadas pelos mais impactados por uma legislação (FONSECA; SCALCO; DE CASTRO, 2018). Em sua potencialidade subversiva, tais capacidades sinalizam a necessidade de soluções alternativas às vigentes em contextos como o de Santa Maria.

4 Construção e Prática de um *Saber Estar* na Venda de Rua

Inseridos cotidianamente nesta estrutura histórica, aos senegaleses era fundamental compreender em quais pontos deveriam focar com maior intensidade a cada período do dia de trabalho, dadas as informações e rumores trocados entre vendedores, o fluxo de clientes e o histórico recente de apreensões. E, paralelamente, o rodízio regular de linhas, contornos e enfoques dispendidos corporalmente pelos vendedores contava sempre com o improvável. *Ali é de onde normalmente eles vêm, mas nada impede que, dessa vez, venham de lá e não sei, ainda não vi fiscal, mas não sei* eram tipos de frases bastante ouvidas. Em certa ocasião, em que De César comentava a um dos senegaleses que o local de venda no qual se encontravam lhe parecia de fácil vigilância pelo vendedor, deu-se a seguinte resposta: *“mas aqui o fiscal pode chegar dali, ó... [apontando com o dedo da mão esquerda] Se vem dali, eu nem vejo...”* (de César, diário de campo, 4/10/2017).

Nesse sentido, a densidade do fluxo de transeuntes, a largura de ruas, calçadas e travessas, os bloqueios provisórios de tapumes a proteger obras ou reformas, a necessidade (causada pela chuva) de trabalhar sob a cobertura de marquises e a proteção lateral fornecida por largas colunas de prédios antigos, por exemplo, apresentavam-se não como realidades materiais e objetos dados a formarem um mero fundo da *verdadeira* vida social. Eram o que Amade M'Charek (2010) conceitua como uma *materialidade da diferença*, um conjunto de objetos tratados como, paralelamente, o resultado e a continuidade indeterminada de uma rede de práticas sociais variadas e as diferenças por elas geradas relacionalmente nos cruzamentos entre trajetórias humanas e não-humanas.

Assim, tanto o fotógrafo quanto o pesquisador ali presentes, nas situações de campo narradas há pouco, tiveram suas práticas corporais sobre os pontos de venda enredadas aos demais conteúdos simbólicos vinculados à materialidade desses espaços pelos senegaleses. Perigo, passagem, permanência, fuga, proteção e atenção estão dentre apenas alguns desses conteúdos, não autossuficientes em sua significação do mundo material, mas imbricados (e reagentes, como vimos) ao sentido carregado pelas práticas corporais próximas sobre a mesma materialidade. Isso nos leva a pressupor que os elementos que compunham tal materialidade possuíam agência, pois se demonstravam como eixos a atarem diferentes interferências humanas cujos efeitos sociais não necessariamente se alinham às intenções simbólicas originais produzidas por cada indivíduo envolvido (LATOUR, 1993). Mantendo isso em mente, passamos agora a aprofundar, com algumas dinâmicas de maior destaque empírico, como os vendedores de rua senegaleses em Santa Maria construíam e praticavam uma significação própria acerca da materialidade urbana que cercava seus pontos de venda.

O trabalho de campo inteirado das mencionadas diferenças, especialmente as que impactavam o antropólogo engajado em observação participante e conversas formais, gradualmente levou nossa atenção para o convívio entre, por um lado, as formas

particulares com que cada grupo interpretava os arredores materiais do comércio de rua santa-mariense e, por outro, certos consensos acerca da territorialidade adequada para que a atenção corporal de cada grupo pudesse ser desenvolvida. Em outros termos, pontos de passagem de transeuntes, esquinas estratégicas para a observação do horizonte próximo, ou ainda pontos de venda já costumeiramente mantidos por certo grupo de vendedores não poderiam ser desavisadamente ocupados sem prejuízos à vigilância desempenhada pelos vendedores. Quando isso ocorria, era frequentemente na forma de impedimento das práticas corporais que, ao partirem de cada grupo de vendedores, entrecruzavam-se ao intervirem na materialidade urbana do entorno. Nesse sentido, em várias ocasiões, vendedores de rua discordavam acerca de quais pontos de acesso às mercadorias eram os mais vantajosos à ação dos agentes fiscalizadores. Ainda assim, mantinham sua discussão dentro de certo número limitado de materiais urbanos concernentes a esse tema e, portanto, relevantes para dada região do comércio de rua santa-mariense. Partindo deste consenso mínimo, pressupunham quais espaços recebiam o interesse da observação vigilante que era cotidianamente realizada. Ao invés de regras demarcadas acerca da significação de cada elemento da cidade imediata, então, o objeto de concordância nesse contexto social era a desobstrução das práticas corporais alheias: certa travessa poderia significar perigo a uns e tranquilidade a outros, mas deveria poder ser observada enquanto tal por cada um dos envolvidos.

Uma circunstância específica do trabalho de campo remete a esta realidade. Trata-se de conversa informal tida com um vendedor de rua (chamado aqui de Mateus) bastante próximo dos senegaleses, e com o qual De César costumava manter contato regular. Perto de seus DVDs de filmes e jogos eletrônicos, mantidos em um suporte metálico que o vendedor carregava com facilidade, notavam juntos alguns vendedores que ocupavam as calçadas mais próximas, e os quais nunca haviam visto pelos arredores do comércio de rua santa-mariense. Esses recém-chegados pareciam se dedicar, sobretudo, à venda de perfumes, pequenas máquinas de costura e variados acessórios em couro. A exposição de tais produtos, naquela ocasião, ocorria em espaços que De César já havia notado serem reservados, pelos demais vendedores de rua, a se manterem vazios. Ali, o mais comum era que fossem abertos intervalos entre um ponto de venda e outro, de modo que os movimentos de um não atrapalhassem os de outro e, especialmente, que certa margem de visão lateral fosse igualmente reservada a todos os vendedores envolvidos. Nos comentários partilhados, Mateus não perdeu a oportunidade de avaliar a posição desses vendedores recém-chegados, criticando o fato de que, com indiferença, tomavam conta de um fragmento material da cidade que deveria estar desobstruído para as práticas corporais interpretativas dos demais trabalhadores locais:

O primeiro assunto em que tocamos foi o de sua localização atípica, ao menos a meus olhos: “e hoje tu tá por aqui, cara?”, perguntei, solicitando simpaticamente por explicação. “Pois é, tem uns baianos ali onde eu fico, uns caras folgados... cheguei ali, tava o Ahmadou na minha direita não muito longe... aí o cara chegou e se enfiou no meio de nós dois, aí eu vim pra cá... pra não me incomodar, pra não dar tumulto, eu vim pra cá!”, respondeu. Ao contrário do curto relato dos senegaleses sobre a presença inédita em seu espaço de venda, Mateus demonstrava irritação em suas palavras, destacando que o lugar não é dele, mas que achava necessária uma dose de bom senso na divisão do espaço entre vendedores de rua. Após sua reclamação, comentei: “ah, eu vi ali, mas achei que fosse aquele vendedor lá da Catedral, que vende com um

carrinho de mercado... passei ali e achei que fosse ele...". "Não, não, aquele tá lá na Catedral ainda... esses aí não são daqui, são da Bahia, ou sei lá... falam diferente, nunca tinha visto eles aí, daí chegam fazendo isso... e tem lugar, cara, tem ali por exemplo [apontando para o outro lado da Rua B, em um ponto de venda desocupado localizado à frente do Banrisul]", retrucou Mateus, com face agressiva. Concordei com ele em seu argumento, que consistia em se eximir da pretensão de ser dono daquele espaço, mas, ao mesmo tempo, em defender sua primazia em ocupá-lo a partir do fato legitimador de que o faz diariamente: "não, a gente só trabalha ali, não somos donos da calçada... mas a gente mora aqui em Santa Maria né, eu, o Ahmadou, os guris ali... a gente vende todo o dia ali... aí chegaram os caras e agora tá cheio de gente ali, é até perigoso por causa da fiscalização", comentou em certa altura. Em suma, o vendedor argumentava por sua prioridade na ocupação daquele espaço mais movimentado, algo relativamente consensual entre os ocupantes comuns do centro da cidade para práticas de venda: sabe-se onde se pode ocupar "por direito", e quando se pode fazê-lo "por oportunidade" quando o vendedor legítimo, por algum motivo, não se encontra ali. É assim que os artesãos hippie, os vendedores de morangos, os senegaleses, os vendedores de panos de cozinha, os vendedores de amendoim doce e os vendedores de DVDs (como Mateus), dentre tantos outros, constroem cotidianamente um espaço comercial regular, ordenado quanto aos pontos de venda (onde estão, o quão grandes são e como se cruzam) e suas lógicas temporais de ocupação (quando se pode apropriar de um ponto do qual não se pertence). Com a chegada de indivíduos não inseridos nesse ambiente interacional, e pouco familiarizados com as práticas de venda e sentidos espaciais que ali são vividos, logo são potencializados conflitos e tensões, como se observa na indignação relativa de Mateus (De César, diário de campo, 04/10/2017).

Mais uma vez, a materialidade urbana se revelava um ponto de articulação de diferenças geradas por práticas corporais conflitantes. Torna-se possível notar, então, a importância do trabalho de significação da cidade levado a cabo pelos corpos dos diferentes vendedores de rua com os quais se teve contato. É nessa esteira que passamos a refletir analiticamente em termos de um *saber estar*. O definimos como um repertório de conhecimentos práticos, expressos em técnicas corporais (MAUSS, 2014), concernentes à necessidade de antecipação das operações de fiscalização municipal do comércio de rua santa-mariense. Mesmo que constituída em processos de diferenciação interétnica em relação a clientes e outros vendedores, conforme aprofundamos em outro trabalho (DE CÉSARO; ZANINI, 2018), queremos salientar aqui o fato de este repertório se definir por um tipo de relação humano-material.

Especificamente aos senegaleses, isso significava saber não apenas por quais pontos de acesso os agentes fiscalizadores teriam maior chance de se aproximar das mercadorias irregulares sem que o vendedor pudesse escapar com as mesmas, ou mesmo por quais desses pontos tais agentes mais circulavam, mas também qual a melhor forma de vigiar cada ponto de venda tendo vista suas especificidades materiais e a seletividade racial das operações de apreensão. É por isso que, em trabalho de campo, pôde-se observar a tendência, entre os vendedores de rua senegaleses, de alternância regular entre os mesmos pontos de calçada costumeiramente ocupados. A frequência não só lhes tornava usuários mais legítimos desse número limitado de pontos aos olhos dos demais vendedores próximos, como também, especialmente, era condição fundamental para que construíssem caso a caso o mencionado saber estar. Era preciso estar e sentir a materialidade de um ponto de venda para aprendê-la e, assim, compreender circunstancialmente as suas linhas de perigo e vantagem. Foi o que ficou claro quando, em certa ocasião, Cheikh explicou a De César as suas razões para passar a evitar dado ponto de venda que antes

era utilizado com frequência: ali, ficava-se próximo demais de um trecho de rua, do qual, portanto, fiscais desembarcados de um veículo poderiam facilmente apreender os produtos expostos. E mesmo no ponto de venda mais seguro escolhido desde então, o vendedor senegalês mantinha vigilância constante sobre os fluxos humanos bidirecionais nas calçadas e sobre um terceiro acesso que, perigosamente, aproximava-se da retaguarda do ponto de venda montado.

Daí surgia a possibilidade de se evitar situações de embate como a narrada há pouco, protagonizada por Mateus e seus amigos senegaleses. Enquanto ocupantes costumeiros de determinados pontos de venda do centro da cidade, esses imigrantes se tornavam encarregados de sua vigilância. E, na medida em que era embasada em saberes específicos sobre a materialidade que constituía tais locais, esta atividade se mostrava condição para a segurança dos outros grupos de vendedores atuantes em pontos próximos. Aos procedimentos corporais paralelamente resultantes e produtores deste saber estar senegalês, damos o sentido de *modos de fazer*, conforme define Michel De Certeau (1984). Para o autor, os modos de fazer são as práticas cotidianas de resistência geradas “[...] pela criatividade dispersa [...] e cambiante de grupos ou indivíduos já tomados pelas redes da ‘disciplina’” (DE CERTEAU, 1984, p. 14-15, tradução nossa). Viver em uma situação de ilegalidade nas calçadas, além de condição submetida à disciplina jurídica municipal, significava também estar à procura de formas instrumentais, cotidianas e discretas de seguir em frente com o que era tratado como um “trabalho vil” (HOLANDA, 2004) característico destes imigrantes negros. Dessa realidade resultava a interpenetração diacrônica entre os vendedores de rua senegaleses e as variações da paisagem urbana entre cada um dos diferentes pontos de venda ocupados (DE CERTEAU, 1984; ECKERT; ROCHA, 2003; MASSEY, 2008; VEDANA, 2017). Nesses espaços, o saber estar emergia de forma adaptável, entre o conhecido e o perceptível, bem como entre cooperações e conflitos das quais se fazia aquele espaço mercantil (POLICASTRO; RIVERO, 2005).

A questão dos produtos selecionados para venda em cada ocasião nos remete a tal característica desse saber estar. Frequentemente, os vendedores senegaleses contatados explicavam, em campo, as razões pelas quais haviam escolhido vender *este produto, e não aquele*. Como deviam fazer essa escolha antes da saída de suas casas, comentavam que se decidiam com base no que esperavam encontrar nos pontos de venda a serem ocupados: uma temporalidade estranha ao pesquisador em sua posição de classe, raça e nacionalidade, já que baseada na incerteza e na angústia como marcas da violência estrutural (FARMER, 2004) em jogo neste caso. De um lado, estavam as opções de exposição comercial com diferentes características de segurança ao vendedor, sendo as malas mais portáteis e capazes de carregar menos produtos, e as lonas mais portáteis e capazes de carregar maior quantia. De outro, considerava-se o ponto de venda e suas possibilidades latentes de variação. Desse modo, alinhar a materialidade prevista para cada ponto de venda com a materialidade conhecida da mala de bijuterias ou das extensas lonas de roupas (DE CÉSARO; ZANINI, 2017) se revelava uma experiência cotidiana relevante entre os vendedores de rua senegaleses em Santa Maria. Propomos que tal capacidade específica, assim como as demais descritas como componentes de um saber estar senegalês na venda de rua, define-se como um agenciamento mercadológico, conforme conceito proposto por Michel Callon (2013): ato pelo qual o indivíduo se

insere em uma rede de relações entre humanos e não-humanos, e que produz as trocas econômico-políticas na clássica forma simplificada que o modelo do *homo economicus* tenderia a pressupor como *o mercado*. Em poucas palavras, nosso olhar está aqui na mobilização de conhecimentos cotidianos que os senegaleses acompanhados mobilizam para agenciar, paralelamente, um conjunto bem específico de atores e, assim, realizar experimentações econômicas (PINCH, 2010). De um lado, as materialidades urbanas que envolvem seu ofício, entendidas como objetos da ação humana, mas cuja eficácia social não está presa aos esforços simbólicos da mesma (M'CHAREK, 2010); de outro, os fiscais do comércio de rua que circulam pelos mesmos espaços e procuram agenciá-los da perspectiva de quem procura o *perigo* para puni-lo.

Nesse sentido, aprender algo não é absorver um conjunto de informações prontas e as repetir para os mesmos usos originais, ou seja, não se trata de puro método. Ao invés disso, é seguir o caminho da ação indicado pela técnica, o qual, ao mesmo tempo, é capaz de transformá-la no processo do aprender fazendo. É o que nos demonstra uma das primeiras experiências de campo junto aos senegaleses de Santa Maria, em que De César notou Maodo, o primeiro dos seis interlocutores a chegar à cidade, instruindo Ahmadou na venda de rua dias após sua chegada ao Brasil. A cena incomum, em que os dois senegaleses atendiam pelo mesmo ponto de venda, não se dava apenas por conta das dificuldades do recém-chegado com a língua portuguesa: Maodo tinha maior conhecimento das *manhas* necessárias àquele local, referentes a como vigiá-lo, a como utilizá-lo para a exposição de produtos e a como dele evadir. Ao entrar em contato com a ajuda de Maodo, Ahmadou teria de desenvolver suas próprias formas de praticar as informações obtidas de acordo com as necessidades situacionais da venda de rua. Analogamente, quando posicionado entre pontos de venda próximos, De César registrava recorrentes discussões em *wolof* e francês entre os senegaleses acompanhados, normalmente traduzidas por um dos envolvidos momentos depois. Em grande parte desses debates, dava-se a troca de opiniões sobre como alguém fugiu ou foi pego por uma apreensão passada, sobre rumores acerca de apreensões futuras ou ainda sobre quais esquinas estavam sendo as mais utilizadas por fiscais para a abordagem. Dava-se, ali, o saber estar senegalês na venda de rua santa-mariense, em que construção e prática ocorriam paralelamente.

5 Considerações Finais

O objeto de nossa atenção neste artigo foi analisar, de um ponto de vista sócio histórico, o que chamamos de saber estar, conforme configurado empiricamente na venda de rua senegalesa acompanhada por De César em Santa Maria entre 2016 e 2017. Diferentemente dos exercícios de confrontação institucional, em que os modos de engajamento de cada lado se formalizam no embate (nas manifestações de rua, na representação midiática de um grupo imigrante ou nas declarações oficiais do poder público, por exemplo), analisamos um tipo de agência política em que tomar a vantagem de um embate com a fiscalização era saber antecipar quando esse poderia ocorrer e como seria possível evitá-lo momento a momento, em cada local de trabalho e considerando a ênfase racial e nacional das apreensões de mercadoria. Tratamos o processo de construção desses conhecimentos

como um de aprendizado prático de habilidades corporais situacionais e relacionais, tanto em sua eficácia de vigilância quanto em sua significação da materialidade urbana constituinte dos pontos de venda ocupados. Calçadas, esquinas, travessas, quadras, ruas e produtos estavam dentre os elementos materiais que, ali, articulavam tanto noções consensuais de espaço comum quanto diferenças de interpretação política do ofício em questão, por vezes socialmente restituídas nas interações entre os senegaleses e outros vendedores de rua.

Narramos também o caminho metodológico percorrido até a identificação e interpretação desta dimensão do trabalho de campo, a qual, até certo momento, parecia irrelevante de tão entranhada por conta das posições de classe, raça e nacionalidade do autor responsável pela investigação. Referimo-nos ao corpo e às suas formas discretas de fazer política, algo que, no trabalho etnográfico realizado, gerou uma tensão intersubjetiva específica: chegamos a notar a relevância antropológica de práticas corporais sobre e na materialidade urbana apenas por conta de experiências de embarço vividas em campo por De César, justamente por conta de como estava a pensar sua condição social e a posicionar seu corpo sobre os materiais que constituíam os pontos de venda acompanhados. Analisamos, então, os processos interacionais e sensoriais por meio dos quais os vendedores de rua senegaleses (re)construíam seu próprio saber estar, que lhes permitia possibilitar o ofício irregular da venda de rua. Respeitar os trechos de calçada reservados ao fluxo de transeuntes, reconhecer quais pontos de acesso eram mais perigosos em dada conjuntura e escolher os produtos adequados ao que se esperava encontrar sensorialmente em dado ponto de venda (e sua materialidade cambiante) se configuram, então, como *manhas* da cidade. Em outras palavras, “formas engenhosas por meio das quais o fraco faz uso do forte”, e que “dão então uma dimensão política às práticas cotidianas” (DE CERTEAU, 1984, p. 17, tradução nossa).

Tendo em vista as proposições analíticas feitas, podemos frisar a distância entre a política pública de Santa Maria para o comércio de rua e a realidade social dos vendedores de rua no que toca às potencialidades e modos de fazer pelos mesmos desenvolvidas. Mais do que grupos vulneráveis na situação de informalidade, procuramos demonstrar que se tratava de sujeitos políticos capazes de jogar à sua maneira o jogo estagnado e improdutivo das perseguições de fiscalização sancionadas em lei. À luz dessa aptidão construída na ilegalidade, procuramos expor o fracasso da política pública vigente em cumprir seu próprio fim, nomeadamente o de extinguir as possibilidades de comércio irregular nas calçadas de Santa Maria. Expressiva disto é a persistência nas operações de apreensão, enquanto respostas paliativas aos protestos discretos de lojistas do comércio formal próximo, e nada efetivas em gerar um diálogo concreto com os grupos mais impactados: os dos vendedores de rua. Assim, para uma política pública da venda de rua mais inclusiva e eficaz (considerando seus objetivos), mostra-se fundamental uma postura de compreensão e diálogo, que tome os atores cotidianos da rua como parte de uma realidade complexa e indeterminada (MASSEY, 2008), insurgente a simplificações como as que legitimam e legitimaram a repressão racista e xenófoba analisada no presente artigo.

Referências

- ALVARADO, Lina; ZUBRZYCKI, Bernarda. Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina. *In*: GUIGOU, Lelio (org.). **XI Actas de la Reunión de Antropología del Mercosur – Diálogos, Prácticas y visiones desde el Sur**. Montevideo: Universidad de la Republica/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2015. p. 1-21.
- BARBOSA, Lorena Salete; DE CÉSARO, Filipe; ZANINI, Maria Catarina. Um panorama das migrações internacionais para o sul do Brasil: haitianos e senegaleses em movimento. *In*: ZIMERMAN, Artur (org.) **Impacto dos fluxos imigratórios recentes no Brasil**. Santo André: Editora da UFABC, 2017. p. 80-101.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.
- BITTENCOURT, Luís; REDIN, Giuliana. Imigrantes senegaleses no Brasil: tratamento jurídico e desafios para a garantia de direitos. *In*: HERÉDIA, Vânia (org.). **Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015. p. 201-218.
- BOURDIEU, Pierre. **The Logic of Practice**. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- CALLON, Michel. **Sociologie des agencements marchands: textes choisis**. Paris: Presses des Mines, 2013.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2008.
- DAS, Veena. **Life and Worlds: Violence and the Descent into the Ordinary**. Los Angeles: University of California Press, 2007.
- DE CERTEAU, Michel. **The Practice of Everyday Life**. Los Angeles: University of California Press, 1984.
- DE CÉSARO, Filipe; ZANINI, Maria Catarina. “Tem que estar bonito pra vender”: a produção senegalesa de espaços de venda em Santa Maria (Rio Grande do Sul, Brasil). Brasília: UnB, **REMHU**, [s.l.], v. 26, n. 52, p. 95-110, 2018.
- DE CÉSARO, Filipe. **“Tem que conversar, senão não vende, né?”: a inserção de imigrantes senegaleses no comércio de rua de Santa Maria (RS)**. 2018. 245 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018.
- DE CÉSARO, Filipe; ZANINI, Maria Catarina. Migração senegalesa e mouridismo: um breve exercício interpretativo. *In*: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017. p. 255-274.
- DE MELLO, Pedro; TEDESCO, João. **Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul: imigração laboral e dinâmica social**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.
- DELGADO, Manuel; MALET, Daniel. El espacio público como ideología. **Anales de las Jornadas Marx Siglo XXI**, Rioja, v. 1, n. 1, p. 1-12, 2007.
- DOS SANTOS, Daiane. **Práticas e táticas de um “fazer econômico”**: os Kaingang do setor Pedra Lisa – TI Guarita. 2011. 122 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 4, n. 7, p. 1-22, 2003.
- FALL, Papa. **Des francenabe aux modou-modou: l’émigration sénégalaise contemporaine**. Dakar: L’Harmattan Sénégal, 2017.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

- FARMER, Paul. An Anthropology of Structural Violence. **Current Anthropology**, Chicago, v. 45, n. 3, p. 305-325, 2004.
- FONSECA, Claudia; SCALCO, Lucia; DE CASTRO, Helena. Etnografia de uma política pública: controle social pela mobilização popular. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 50, p. 271-303, 2018.
- FOURON, George; GLICK-SCHILLER, Nina. Laços de sangue: os fundamentos raciais do Estado-nação transnacional. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 1, n. 48, p. 33-66, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GLICK-SCHILLER, Nina; LEVITT, Peggy. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. **IMR**, Nova Torque, v. 1, n. 3, p. 1.002-1.039, 2004.
- GLOVER, John. **Sufism and jihad in modern Senegal: the murid order**. New York: University of Rochester Press, 2007.
- GUILHERME, Ana. **Imigrantes haitianos e senegaleses no Brasil: trajetórias e estratégias de trabalho na cidade de Porto Alegre – RS**. 2017. 110 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
- HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, Maryland, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.
- HEIL, Tillman. Uma infraestrutura muçulmana de chegada no Rio de Janeiro. **REMHU**, Brasília, v. 26, n. 52, p. 111-130, 2018.
- HERÉDIA, Vânia (org.). **Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil**. Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- HONNETH, Axel. Invisibilidad: sobre la epistemología moral del reconocimiento. *In*: HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p. 165-181.
- HOOKS, Bell. **Black Looks: Race and Representation**. Boston: South End Press, 1992.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 13 set. 2020.
- JARDIM, Denise. Os Direitos Humanos dos Imigrantes: Reconfigurações normativas dos debates sobre imigrações no Brasil contemporâneo. **Densidades**, Buenos Aires, v. 1, n. 14, p. 67-85, 2013.
- KLEIDERMACHER, Gisele. Compartiendo y disputando veredas en “Avellaneda”: El caso del colectivo senegalés y la (de)construcción de relaciones interculturales en el espacio público. *In*: FISCHMAN, Fernando (ed.). **Migraciones, movilidades e interculturalidad: nuevos espacios de (des)encuentro en la Ciudad de Buenos Aires**. Buenos Aires: Teseo, 2019. p. 85-126.
- KLEIDERMACHER, Gisele. Entre Cofradías y Venta Ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, v. 1, n. 38, p. 109-130, 2013.
- LATOUR, Bruno. **We Have Never Been Modern**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.
- M’CHAREK, Amade. Fragile differences, relational effects: stories about the materiality of race and sex. **European Journal of Women’s Studies**, Londres, SAGE Publications, v. 17, n. 4, p. 1-16, 2010.

MAFFIA, Marta. Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsaariana en la Argentina. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, v. 1, n. 31, p. 7-32, 2010.

MARQUES, Juliana; CAVEDON, Neusa; SOILO, Andressa. Representações sociais e comércio popular: o caso do Shopping do Porto, Porto Alegre (RS). **Revista Confluências Culturais**, Joinville, Univille, v. 2, n. 1, p. 48-58, 2013.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: GURVITCH, Georges; LÉVY-BRUHL, Henri (org.). **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 2014. p. 401-423.

MEYER, Birgit. "There is a spirit in that image": mass-produced Jesus pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, Cambridge University Press, v. 52, n. 1, p. 100-130, 2010.

MOCELLIN, Maria. Deslocamentos e trabalho ambulante entre jovens senegaleses no Rio Grande do Sul. In: TEDESCO, João; KLEIDERMACHER, Gisele (org.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, 2017. p. 339-358.

NDIAYE, Gana. Mobility and Cultural Citizenship: The Making of a Senegalese Diaspora in Multiethnic Brazil. In: MEERZON, Yana; DEAN, David; MCNEIL, Daniel (ed.). **Migration and Stereotypes in Performance and Culture**. Londres: Palgrave, 2019. p. 157-177.

OLIVEN, Ruben. **A parte e o todo**: a diversidade cultural no Brasil-Nação. Petrópolis: Vozes, 1992.

PACECCA, María Inés; CANELO, Brenda; BELCIC, Sofía. Culpar a los Barrio, y a los pobres. Los "manteros" senegaleses ante los allanamientos en el de Once. In: PITA, María Victoria; PACECCA, María Inés (ed.). **Territorios de control policial**: gestión de ilegalismos en la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos, 2017. p. 199-219.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PINCH, Trevor. Performativity and economic demonstrations: pitching quality and quantity. In: AKRICH, Madeleine *et al.* (dir.). **Débordements**: Mélanges offerts à Michel Callon. Paris: Presses des Mines, 2010. p. 369-380.

PINTO, Mateus. **As metamorfoses do trabalho urbano**: o caso dos comerciantes informais de Santa Maria – RS (1980-2011). 2015. 104 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

PISSOLATO, Elizabeth. Marshall Sahlins. In: ROCHA, Everardo; FRID, Marina (org.). **Os antropólogos**: de Edward Tylor a Pierre Clastres. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 265-281.

POLICASTRO, Betsabe; RIVERO, Emilse. Las relaciones de intercambio en el mundo de la venta ambulante. In: 7º CONGRESO NACIONAL DE ESTUDIOS DEL TRABAJO, Buenos Aires, 2005. **Anais [...]**. Buenos Aires, 2005.

RABOSI, Fernando. Negociações, associações e monopólios: a política da rua em Ciudad del Este (Paraguai). **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 83-107, 2011.

REITER, Paula. Contextos de origen: colonización y religiosidad en la región de Senegambia. In: TEDESCO, João; KLEIDERMACHER, Gisele (org.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina**: múltiplos olhares. Porto Alegre: EST Edições, 2017. p. 79-100.

- RICCIO, Bruno. Talkin' about migration - some ethnographic notes on the ambivalente representation of migrants in contemporary Senegal. **Stichproben**, Viena, v. 1, n. 8, p. 99-118, 2005.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. O direito e a comunidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 1, n. 10, p. 9-40, 1982.
- SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. *In*: SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 41-58.
- SOILO, Andressa. Produções Legais da Pirataria: O Streaming e a Incorporação das Demandas e Discursos Piratas no Mercado do Entretenimento Digital. **Campos**, Curitiba, v. 18, n. 1, p. 1-2, 2017.
- STOLLER, Paul. **Money has no smell: the africanization of New York City**. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- UEBEL, Roberto. Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório "África-Sul do Brasil". *In*: TEDESCO, João; KLEIDERMACHER, Gisele (org.). **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017. p. 185-208.
- VEDANA, Viviane. Técnicas corporais e ritmos de trabalho nos mercados de rua: um ensaio sobre a relação entre gestos e atos de fala. *In*: ZANINI, Maria; SANTOS, Miriam (org.). **Feiras, feirinhas e feirões: a "economia" dos centavos em foco**. São Leopoldo: Oikos, 2017. p. 40-58.
- VERTOVEC, Steven. **Transnationalism**. London: Routledge, 2009.
- ZUBRZYCKI, Bernarda. Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridyya y sus asociaciones religiosas. **Boletín Antropológico**, Bogotá, v. 29, n. 81, p. 49-64, 2011.

Filipe Seefeldt De César

Doutorando em Antropologia Social (PPGAS) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Mestre em Ciências Sociais (PPGCS) e Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Atualmente integra o Grupo de Antropologia da Economia e da Política (GAEP, PPGAS/UFRGS) e o Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL, PPGAS/UFRGS). Desenvolve pesquisa na interseção entre os estudos migratórios, a antropologia urbano-visual e a antropologia econômica, com enfoque atual sobre a imigração senegalesa no Brasil.

Endereço profissional: Rua Ildo Meneghetti, n. 20, Bairro Emílio Zuñeda, Alegrete, RS. CEP: 97544-200.

E-mail: fsdecesaro@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9605-1632>

Maria Catarina Chitolina Zanini

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1987); mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (1997); doutora em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2002); e pós-doutora pelo Museu Nacional (MN-UFRJ) (2008). Atualmente é Professora Titular da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), vinculada aos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em História. Coordenadora do NECON/UFSM (Núcleo de Estudos Contemporâneos). Membro do Comitê de Iniciação Científica e de Inovação Tecnológica da UFSM. Tem experiência na área de Antropologia, trabalhando principalmente com as seguintes temáticas: migrações, teoria antropológica, campesinato e etnicidade. Foi Visiting Scholar na Università Ca' Foscari Venezia (Itália) em 2019. É pesquisadora Associada do NIEM-UFRJ (Núcleo de Estudos Migratórios) e ao Instituto Histórico de São Leopoldo (ISHL). É membro do Migraidh-UFSM e da Cátedra Sérgio Vieira de Mello UFSM, na qual desenvolve atividades de pesquisa, ensino e extensão sobre migração e refúgio. É mãe de dois filhos e Pesquisadora PQ 2/CNPq desde 2012.

Endereço profissional: UFSM, Av. Roraima, n. 1.000, prédio 74, sala 2.236, Santa Maria, RS.
CEP: 97105-900.

E-mail: zanini.ufsm@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4523-9915>

Como referenciar este artigo:

CÉSARO, Filipe Seefeldt de; ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Corpo e Cidade no Comércio Senegalês em Santa Maria (RS). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 108-129, setembro de 2021.

Mulheres Universitárias no Trânsito Campo/Cidade: Metamorfose de Vidas, Metamorfose de Projetos

José Ricardo Marques Braga¹
Elisete Schwade¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil

Resumo

O artigo contempla experiências de jovens mulheres universitárias, oriundas de uma pequena comunidade rural no interior cearense, que se deslocam diariamente para cursar o ensino superior na cidade de Sobral. Metodologicamente, foi utilizada a técnica da observação participante nos espaços por onde transitam as estudantes (campo/cidade) e de entrevistas semiestruturadas, elegendo, entre essas jovens, quatro trajetórias para a análise aqui empreendida, no período de fevereiro a agosto de 2017. Buscamos identificar tensões na formulação de suas identidades e projetos de vida, provocadas pela experimentação do espaço urbano como parte desses deslocamentos. Atentando para as dimensões de gênero, interessamos compreender como os usos da cidade produzem metamorfoses no curso de vida das interlocutoras que tem repercussões na comunidade de onde são provenientes e, principalmente, nas relações com o núcleo familiar. As trajetórias dessas mulheres, construídas entre o campo e a cidade, apontam para o trânsito por universos de significado e domínios simbólicos heterogêneos, fomentados a partir da experiência urbana, que impactam na (re)formulação de seu próprio ser, dos seus projetos e da relação com a comunidade rural e a família.

Palavras-chave: Jovens Universitárias. Mulheres Rurais. Experiências Urbanas. Projetos de Vida.

University Women in the Field/City Transit: Metamorphosis of Lives, Metamorphosis of Projects

Abstract

This paper discusses experiences of young college-aged women, from a small rural community in the interior of Ceará, who travel daily to attend higher education in the city of Sobral. Methodologically, used participant observation technique on the students' places of passage (countryside/city) and semi-structured interviews, choosing, among these youngs, four trajectories for analysis, from february to august 2017. We aim to identify tensions in the formulation of their identities and life projects, caused by the experimentation of urban environments as part of these displacements. Paying attention to the dimensions of gender, we are interested in understanding how the uses of the city produce metamorphoses in the course of life of the interlocutors, which has repercussions in the community from which they come and, mainly, in the relationships with the family nucleus. The trajectories of these women, built between the countryside and the city, show the transit through universes of meaning and heterogeneous symbolic domains, fostered from urban experience, which impact on the (re) formulation of their own being, their projects and the relationship with the rural community and the family.

Keywords: University Youngs. Country Women. Urban Experiences. Life Projects.

Recebido em: 18/06/2020

Aceito em: 05/01/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Este artigo tem como enfoque experiências de jovens mulheres de uma comunidade rural do interior do Ceará¹, que vivenciam processos de deslocamentos diários para formação universitária na cidade de Sobral. Trata-se de uma reflexão sobre as experiências dessas mulheres em transição entre o campo e a cidade, identificando seus modos de vida, relações e significados produzidos no curso de suas vidas construídas no trânsito entre a pequena comunidade rural e o espaço urbano sobralense, para pensarmos o processo de (re)elaboração dos projetos de vida dessas interlocutoras. A ênfase da discussão está nas possibilidades singulares que a vivência da cidade oferece para as jovens mulheres, certos de que o gênero é um forte marcador na apropriação/significação dos espaços (MASSEY, 2000), no processo de construção de seus projetos individuais, bem como o contraste que se estabelece com a comunidade, desde que a ida para a cidade reverbera na vivência familiar comunitária, o que é possível perceber sublinhando tais interações como associadas a processos e deslocamentos. Portanto, tratamos de abordagem da vivência do urbano, nas complexidades e experiências cotidianas, que traz implicações significativas nas vidas das jovens estudantes, suas famílias e comunidade, e que considera também a necessária referência ao campo de estudos de gênero, importante clivagem para entendermos o delineamento dos projetos dessas mulheres.

O texto utiliza como referência pesquisa realizada por um dos autores para a dissertação de mestrado² (BRAGA, 2018) com interlocutoras jovens, mulheres universitárias, do distrito rural de Alto Novo, que se deslocam diariamente em ônibus cedidos pela prefeitura local até Sobral com o objetivo de cursar o ensino superior. O Brasil ainda concentra esse tipo de serviço nos centros urbanos, o que demanda o deslocamento espacial de indivíduos para amenizar a distorção e desigualdade de acesso à educação (HAESBAERT, 2008). É nesse contexto de mobilidade, fluxos e trânsitos entre um distrito rural e uma cidade média, entendendo os deslocamentos para além da dimensão espacial, mas também em sua seara simbólica (CRESSWELL, 2006; PARK, 1967), que são consideradas as experiências dessas jovens mulheres na universidade, na cidade, na comunidade onde nasceram e vivem até hoje, na tentativa de compreender os seus projetos de vida e suas

¹ Trata-se do distrito rural de Alto Novo (nome fictício), distante aproximadamente 80 km de Sobral, cidade polo da Região Norte do estado e a terceira maior e mais importante do Ceará que, há alguns anos, concentra um significativo número de instituições de ensino superior, aglutinando as juventudes de aproximadamente 50 municípios circunvizinhos, atraídos pela grande oferta de ensino superior localizada na cidade. Acrescentamos também que, além do nome da comunidade ser fictício, os nomes das interlocutoras também o são, com o intuito de proteger a identidade das sujeitas envolvidas nesta investigação.

² A escrita do texto alterna a primeira pessoa do singular e a primeira do plural. Tal recurso foi definido, uma vez que o primeiro autor foi quem realizou a pesquisa de campo.

metamorfozes no decurso de suas trajetórias, identificando os sentidos e os significados que as suas vivências universitárias imprimem à composição dos seus projetos, entendendo estes como resultado dos universos simbólicos múltiplos por onde elas transitam. Além disso, a condição de mulher ganha importante destaque para compreendermos como se desenham tais projeções. É fundamental marcarmos a peculiar relação dessas jovens com a cidade, que é, ao menos inicialmente, relacionada com o acesso ao ensino superior, o que produz uma relação particular com o espaço urbano. O significativo ingresso de mulheres dessa comunidade na universidade, que provoca um reposicionamento na configuração social daquele lugar, é também um importante aspecto a ser refletido, já que o diploma de nível superior é historicamente bastante valorizado, o que não é diferente em Alto Novo – embora, junto com o grau de escolaridade sonhado pela família, venham junto um complexo emaranhado de projetos que rivalizam com as aspirações familiares.

Como afirma Robert Park (1967), a cidade é um laboratório real para a investigação do comportamento coletivo e elemento central para a compreensão sociológica dos indivíduos que nela habitam e/ou transitam. Nesse sentido, a construção dos projetos das estudantes, jovens mulheres, que se deslocam diariamente, precisa ser pensada em conjunto com as experiências de vida no campo e na cidade que, interseccionadas, dão o tom dos projetos elaborados. O objetivo, portanto, é analisar como as experiências tecidas na cidade de Sobral, somadas às relações sociais e modos de vida da comunidade rural, impactam na constituição dos sujeitos em questão, partindo do princípio de que a cidade moderna influencia a personalidade dos indivíduos (SIMMEL, 2005). Observa-se como os fluxos tecidos na cidade e a experiência da universidade são fatores que marcam fortemente os indivíduos na costura dos seus projetos, bem como impactam outras dimensões que apontam, de modo especial, as relações entre cidade, juventude e gênero. Os deslocamentos espaciais (e suas implicações) estão, nesse sentido, associados a reestruturações constantes dos sujeitos e dos seus projetos, entendendo que, à primeira vista, eles provocam uma individualização destes, o que nem sempre se confirma, muito em razão do marcador gênero, como veremos nos casos analisados.

Na primeira parte do texto, argumenta-se como as interlocutoras da pesquisa e outros “universitários-viajantes” (FREITAS; BRAGA, 2013) se apropriam do espaço urbano e dele fazem uso, buscando compreender os significados da experiência urbana que esses indivíduos produzem em interação (SIMMEL, 2005), destacando a centralidade da individualidade, do sujeito singular, importante elemento para pensarmos, mais a frente, a ideia de projeto em Gilberto Velho (2003). Dessa forma, o texto elucida os trajetos dessas jovens na cidade, seus círculos de interação, suas representações sobre o espaço urbano experimentado e quais os significados produzidos nessas dinâmicas, que reverberam para além da cidade, implicando nas suas sociabilidades e modos de vida no campo. Uma mirada sobre os percursos e contrastes estabelecidos na vivência dos espaços na cidade, sobretudo a busca do lazer, em se tratando de jovens mulheres universitárias em deslocamento. Na segunda parte, destaca-se o processo de (re)construção dos projetos de vida das interlocutoras, analisando como estes se metamorfoseiam no decurso de suas trajetórias universitárias, marcadas pela influência da cidade, seus habitantes e suas práticas e como essas novas formulações do projeto dialogam, se contrapõem ou confluem com suas configurações familiares. Nessa direção, é possível perceber alguns

contrastes, diálogos e negociações, que envolvem comunidade, família, indivíduo, gênero e juventude, tendo em vista processos que alternam rupturas e continuidades entre a vida na comunidade de Alto Novo e a experiência no espaço urbano de Sobral.

Para atingir os objetivos deste artigo, utiliza-se uma abordagem qualitativa de pesquisa, tendo como norte metodológico a ideia de etnografia tal qual pensada por Mariza Peirano (2014), não como simples método, mas como teoria vivida, que faz pulsar e mantém vivos os arcabouços teóricos acumulados pelas ciências sociais, garantindo-lhes eterna juventude. A observação participante foi realizada entre fevereiro e agosto de 2017, tendo a etnografia multissituada (MARCUS, 2001) como marco, acompanhando deslocamentos e percorrendo os espaços nos quais a vida das interlocutoras se dava, a saber: a comunidade rural, o ônibus universitário e a cidade de Sobral, percorrendo as trilhas feitas por essas jovens. Em consonância a Magnani (2002), pensamos que a maior contribuição de uma antropologia urbana à antropologia e seu *modus operandi* é a de seguir os indivíduos em redes em seus múltiplos pertencimentos. É esse o exercício proposto aqui, acompanhar os caminhos, as relações, os medos, (in) certezas, os afetos construídos entre o campo e a cidade e como essa costura de fragmentos, que marca a realidade dessas jovens mulheres, corrobora para refletirmos sobre a constituição de suas vidas no presente e suas aspirações de futuro.

Ao longo do trabalho de campo, pude conversar e entrevistar diversas estudantes, à medida que ia me tornando mais familiar e próximo a elas nos ambientes pesquisados. É importante destacar que os jovens homens, apesar de não terem sido entrevistados, também foram buscados e acionados em alguns momentos, principalmente no transporte universitário, o que se fez importante para empreender uma análise comparativa de compreensão das trajetórias e projetos entre homens e mulheres nesse contexto. Entre todas as entrevistas realizadas, destacamos quatro jovens mulheres para analisar suas trajetórias.

O lócus de investigação foi escolhido pela alta quantidade de estudantes universitários dessa comunidade rural, com maioria feminina, além de um acesso privilegiado ao transporte universitário (pois em outras cidades tal possibilidade seria inexecutável) e à própria comunidade, na qual pude contar com o auxílio de uma amiga que me proporcionou moradia e, principalmente, maior facilidade de inserção entre os estudantes universitários do lugar. Foi a partir dos contatos intermediados por essa amiga que pude iniciar a pesquisa que aqui apresentamos.

2 Fluxos entre o Campo e a Cidade: modos de vida, relações familiares e experiências urbanas para pensar projetos

Junto com as localidades de Monte Azul e Pedra Preta, Alto Novo compõe o município de Águas Lindas, localizado na zona norte cearense, que dista aproximadamente 300 quilômetros da capital, Fortaleza, e 80 quilômetros da cidade de Sobral. Seu acesso se dá pela BR 222 até o sopé da Serra Grande ou Serra da Ibiapaba, quando é cortada pela rodovia estadual CE 240. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), a população de Águas Lindas era de 21.954 e densidade demográfica de 28,30 hab/km² (87^a

cidade com maior habitação no estado) com população predominantemente feminina e rural. Seu IDH é de 0,610, ocupando a 98ª posição no ranking dos municípios cearenses. Em termos religiosos, a imensa maioria da população se denomina católica.

Na comunidade de Alto Novo, quase todas as famílias, se não vivem exclusivamente da agricultura, possuem seus roçados em que plantam milho, arroz, feijão, legumes e verduras para consumo próprio. Algumas poucas famílias se sustentam apenas da venda dos produtos cultivados, com algum acréscimo oriundo de programas de transferência de renda, como o Bolsa Família, o que não é a situação atual de nenhuma das principais interlocutoras. Entre estas, três têm na agricultura uma forma de produzir o “grosso” (categoria êmica largamente utilizada para se referir aos principais gêneros alimentícios consumidos por essas famílias, como feijão, arroz e legumes) da alimentação – essa produção envolve, geralmente, todos os membros familiares, ainda que os filhos que cursam o ensino superior, homens ou mulheres, sejam poupados de boa parte do trabalho agrícola. Essas famílias, além da produção rural, contam com um ou mais membros em empregos de baixa qualificação ou autônomos, seja na zona urbana do município ou em cidades próximas, para completar a renda necessária à subsistência.

Ainda sobre a ocupação profissional dos moradores locais, é importante destacar que com a entrada dos primeiros jovens na universidade eles passaram a ocupar cargos considerados privilegiados no imaginário popular (que antes eram exercidos por profissionais de outros lugares), notadamente o ofício de professor, cujo salário é almejado por muitos das estudantes ouvidas. Fato corroborado ao observarmos que mais de 80% dos universitários de Alto Novo cursam alguma licenciatura. Nas conversas com as jovens universitárias foi percebida uma constante menção aos conhecidos e pessoas que já concluíram o ensino superior e hoje têm uma “vida boa e estabilizada” (o que significa, basicamente, um emprego, uma casa própria com boa mobília e um transporte – embora, haja variações do que seria uma “vida boa”). Para Margarida, por exemplo, esse é um dos ideais de futuro e motivação para cursar o ensino superior, muito em razão de um passado de difíceis condições financeiras.

Margarida tinha, na época da pesquisa, 24 anos e era estudante de Ciências Contábeis. Autodeclarada branca e heterossexual, professava a fé católica. Conheci a jovem através da rede mobilizada por minha amiga que facilitou minha inserção em campo. Era bastante “conversadeira”, como ela mesma se denominava, e era uma companhia de conversa constante no transporte para Sobral. Percebi, de imediato, que não é do tipo que possui dificuldades em fazer amigos, em se articular, em conversar. Mora com os pais, duas irmãs (mais velhas) e um irmão (caçula). O pai tem uma plantação e presta serviços em outras propriedades rurais. A mãe e uma das irmãs trabalham na cidade, no comércio. A outra irmã é graduada em Filosofia e está desempregada. Margarida vende produtos em catálogo, dinheiro que, segundo ela, usa para manter-se na faculdade sem ter que depender dos pais para cópias e lanche.

A vida de Margarida na comunidade era ilustrativa da maioria das jovens de sua idade. Seu tempo na manhã era ocupado com os afazeres domésticos (cuidado com a casa e feitura do almoço); no período da tarde, uma parte do tempo dedicado aos estudos e outra para receber ou fazer visitas às amigas e por volta das 16 horas começa a preparação para pegar o transporte e ir para Sobral, chegando de volta em casa aproximadamente

à meia noite. Aos fins de semana, a circulação dos jovens homens é muito mais intensa se comparada a das mulheres. Margarida, assim como a maioria das interlocutoras, reclama da falta de opções de lazer e das restritas possibilidades de sair para outros lugares, interdição que não se observa aos homens e que é destacada pelas jovens com quem conversei, embora existam meios de subverter a esse padrão, como indicam as interlocutoras. Tal situação também é percebida por Elisa Guaraná de Castro (2005, p. 293) entre mulheres de uma área rural fluminense, ao mostrar que “[...] estas não podem frequentar programas noturnos, a não ser em raras exceções [...] já os rapazes não parecem ser proibidos de sair, e assim, programas noturnos aparecem como suas preferências [...]”, pois “[...] os pais evitam que as filhas frequentem espaços onde não podem exercer controle ou que não existam redes de vigilância” (CASTRO, 2005, p. 294).

Para Margarida, a vida na comunidade rural, mesmo apesar desse maior controle, não é ruim e, antes de entrar para a universidade, não alimentava o desejo de sair de lá. Afirma que o fato da família desejar permanecer no lugar de origem e os fortes vínculos com boa parte dos moradores locais são fatores que a faziam pensar em continuar residindo na comunidade após a graduação.

A família dessa jovem confirma o desejo de que a filha permaneça lá. Ao conversarmos em sua casa sobre o que sonha para a filha, o pai afirma que gostaria de ver todos os seus filhos perto dele, no sertão, mas ocupando postos de trabalho fora da agricultura. O pai de Margarida dá como exemplo os jovens que se tornam professores (apesar da filha não cursar uma licenciatura), mas continuam em Alto Novo. Segundo o senhor, ganham bem, têm uma “vida boa” e moram perto da família, lugar de onde os filhos nunca deveriam sair, mantendo-se dentro de uma tradição camponesa (que não significa viver da agricultura, mas permanecer morando na comunidade).

Apesar de a grande parte das jovens ressaltar esse controle dos pais e uma vida mais limitada (de opções de lazer e trabalho, principalmente), muitas delas mostram desejo em permanecer desde que tenham emprego. Os atributos principais que destacam na vida do campo é o baixo custo de vida, uma rede de solidariedade e a tranquilidade (embora algumas pessoas mencionem o crescimento de assaltos na região nos últimos anos). Algumas mencionam também que gostariam de contribuir ativamente, de acordo com suas habilidades, para o desenvolvimento da localidade. Essas benesses do modo de vida no campo não são mencionadas por Lis, que nutre o sonho de viver fora de um meio que ela própria denomina como “cativeiro”. O desejo dessa jovem em migrar para uma cidade média ou grande advém da configuração de sua vida no campo, como apontado pela mesma.

Lis possuía 23 anos de idade à época do início da pesquisa. Era estudante de História. Declarou-se parda, heterossexual e católica. Namorava há aproximadamente um ano com um rapaz da localidade. Era a filha mais nova e possuía três irmãos, dois deles e a mãe trabalhavam na cidade, enquanto o pai tinha como ocupação o cuidado com a plantação num terreno próximo de sua residência. A referência a uma “casa cheia de homens machistas” liga-se à constante alusão feita por Lis em nossos diálogos ao que denominava como “cativeiro”, sinalizando para um forte controle realizado pelos homens da casa. Por isso, para Lis, viver em Alto Novo é sinônimo de falta de liberdade e de “castração”, termo lembrado frequentemente pela garota.

Ao ser perguntada sobre como esse controle se efetiva, a estudante é taxativa: “sempre!”. Dissecando o tema, Lis destaca que o que mais a incomoda são as proibições de sair de casa. Ironiza afirmando que já é quase uma parte da mobília de casa, pois quase nunca lhe é permitido deslocamentos para lazer e diversão, tendo que se contentar com programas como fazer visitas esporádicas às amigas em suas casas, permanecer nas calçadas, bater papo, ir à missa e passar um tempo na praça, importante lugar de sociabilidade juvenil local. O controle exercido sobre os deslocamentos femininos, para Lis, relaciona-se a dois fatores imbricados: o receio da filha ter uma vida sexual ativa e, conseqüentemente, da fofoca acerca desse fenômeno, o que nos faz pensar que a relativa restrição (ou sua tentativa) de ir e vir das jovens mulheres possui relação direta com o controle da sexualidade feminina, como já apontava Rosineide Cordeiro (2012) em trabalho com lideranças de trabalhadoras rurais pernambucanas. A partir do exemplo de Lis, mas que não é exclusivo dela, observamos a circunscrição de uma ordem moral de gênero (CORDEIRO, 2012), na qual os sujeitos se produzem dentro de um sistema prescritivo de ação que tem no gênero um marcador que assinala diferenças entre esses sujeitos – e, nesse sentido, destacamos que há adesão a esta ordem, mas também rejeição a ela. É importante salientar, como apontaremos, que essa ordem moral de gênero traz implicações para pensarmos as experiências vividas na cidade e na universidade, bem como a projeção do futuro.

Maria José Carneiro (1999) verifica que a ausência de atividades de lazer e diversão no espaço rural é, em grande parte, responsável por uma visão negativa que os jovens nutrem sobre o campo e, que muitas vezes, funciona como força motriz para as migrações para grandes centros urbanos. No caso das mulheres, além da falta de opções para diversão, ainda recai sobre elas algumas interdições. Lis reclama de não poder ir para festas e balneários mesmo nas proximidades, de não ter muita liberdade em casa e até mesmo de que o pai “empata” seu namoro, o que contrasta com os modos de vida de seus irmãos, plenos de liberdade desde a infância, quando lembra que ainda criança era mais “presa” à casa e aos afazeres domésticos e ensinada a “servir” os homens da casa.

Elisa Guaraná de Castro (2005) aponta nesta mesma direção: os mecanismos de socialização diferentes para meninos e meninas no campo provoca uma forte mobilidade destas últimas para os centros urbanos, pois além de excluídas da possibilidade do processo de sucessão das terras, reforça a divisão social do trabalho e a invisibilidade feminina, colocando a mulher em espaços inferiorizados. Além disso, o discurso de Lis sinaliza como as redes internas da comunidade, além do controle familiar, exercem fortes mecanismos de controle, que fica claro quando diz “não tem ninguém me controlando, dizendo o que eu posso ou não fazer”. A vida fora do campo significa liberdade, em contraste com a vida marcada pelo olhar vigilante da família e da própria comunidade, conclusão a que chega também Elisa G. de Castro (2005), que entende que “[...] quanto mais distante do espaço doméstico menor o alcance das redes internas do assentamento” (CASTRO, 2005, p. 281). Ir à Universidade significa um tempo de vigilância interrompida, pois é um espaço/momento não alcançado pela malha disciplinadora, de suspensão. A Universidade é compreendida pelos pais, geralmente, como responsabilidade e que as filhas ali estão para estudar – o que não significa que as pessoas da comunidade não usem do mecanismo da fofoca para levantar suspeitas sobre a honra das jovens

universitárias em relação ao que estas fazem em Sobral. É importante salientar que não foi observada nenhuma família que desejasse impedir ou dificultar a ida das filhas à Sobral, para a universidade, o que denota a valorização do diploma do ensino superior por parte das famílias – apesar da obtenção desse poder significar um afastamento, ainda que simbólico, entre as filhas e o núcleo familiar.

Se a comunidade rural e a família podem ser entendidas como cativo ou espaço que priva a liberdade das jovens, inclusive limitando os seus deslocamentos, a ida para Sobral se mostra, como apontam algumas interlocutoras, como rota de fuga da ausência de autonomia e como leque de opções para experiências que essas jovens não tinham na pequena comunidade. O caso de Lis é exemplar dessa premissa, que afirma desejar “viver tudo que Sobral pode proporcionar”, referindo-se a vivências que passou a cultivar na cidade onde estuda. Nesse sentido, devemos destacar que a própria interlocutora e a observação participante indicaram que existem jovens que usam como justificativa o fato de estudar em Sobral para “aproveitar” as benesses urbanas, isto é, muitas vezes faltam aulas ou viajam em dias em que sequer terão aulas apenas para desfrutar de um passeio no Boulevard do Arco, no shopping, em bares, no cinema e em outros lugares bastante usufruídos pelas juventudes universitárias que convergem para Sobral.

Para Lis, para quem o melhor de estudar na cidade é a liberdade que pode gozar, as experiências vividas em Sobral, junto com o sonho de concluir o curso e obter um emprego, são a grande motivação de sua vida. A estudante de História, diferente do modo de vida cultivado no campo, tem uma vida agitada em Sobral. Apesar de se declarar uma aluna aplicada, muito das horas que passa na cidade são dedicadas a outras atividades, de lazer, diversão, cultura e militância. Isso que a estudante chama de “aproveitar a cidade” não é uma prerrogativa apenas sua. A juventude universitária que converge para Sobral e os usos que fazem da cidade modelam tanto suas vidas como a própria configuração urbana.

Pode-se resgatar aqui a ideia de ecologia humana que permeia o pensamento de Robert Park (1967), segundo o qual agrupamentos de pessoas atuam sobre a cidade, conformando e influenciando o ordenamento urbano, no que diz respeito à população e às instituições. Sobral, enquanto “cidade universitária”, possui as marcas em seu funcionamento da influência do grupo de estudantes universitários. Além da especulação imobiliária, fruto da alta demanda por imóveis na cidade, sobretudo nas regiões próximas aos *campi* da UVA (bairros do Junco, Pedrinhas e centro), percebe-se, ao percorrer a cidade, comércios dedicados a atender ao público universitário, com “precinho de estudante”, como anunciam as placas à frente aos estabelecimentos. Contudo, é na noite, turno em que se concentra o horário de aulas da grande maioria dos estudantes da UVA e de outras IES, que se observa os usos que os jovens universitários, em sua maioria vinda de cidades vizinhas, fazem de Sobral, conformando-a.

É após as 19 horas, horário no qual o trânsito nas principais ruas sobralenses fica intenso com a presença de mais de uma centena de ônibus, micro-ônibus e vans vindos de municípios circunvizinhos, que podemos observar diversos jovens “aproveitando” a cidade. Notei, muitas vezes, que alguns estudantes sequer desciam nas respectivas paradas de suas instituições de ensino (algumas vezes não tinham aula e viajavam com o intuito de “passear” na cidade). O movimento de bares, sorveterias, shopping,

cinema e até mesmo supermercado aumentam significativamente quando os ônibus universitários chegam.

Os espaços que Lis mais frequenta são os que ela denomina de “alternativos”. Quando está no Centro de Ciências Humanas, onde estuda, está sempre rodeada de amigos, conversando nas mesas da lanchonete, nos corredores ou nas árvores ao redor do campus, geralmente com alguma bebida alcóolica e cigarros. Percebe-se que a jovem é bastante popular e protagoniza diversas interações no lugar onde estuda. Devemos acrescentar que Lis estava, no momento da pesquisa, ligada ativamente ao movimento estudantil da universidade. Além disso, outro importante lugar de socialidade da estudante era a Praça Quirino Rodrigues, conhecida popularmente como “Pracinha do FB”. Esse é o pedaço (MAGNANI, 1984) de Lis, que explica o seu “funcionamento” e como “entrou” no grupo:

Quando eu entrei na faculdade, eu fiz amizade com algumas pessoas daqui do campus e foi através delas que eu conheci o pessoal da Pracinha do FB, por que o pessoal daqui já conhecia, já frequentava lá [...] lá dá uma galera mais das humanas, das artes, uma galera mais politizada, sabe? A gente faz uns saraus, uns movimentos aqui, a galera da periferia vem [...]. Diferente daquela playboyzada que fica ali pelo Arco, a gente não vem pra pegar ninguém, pra mostrar que tá de roupa nova, a gente se reúne pra beber, tomar uns vinhos, umas cachaças, tocar violão, conversar da vida, fazer roda feminista, LGBT, articular o movimento estudantil. É claro que aqui também rola da galera se pegar, mas esse não é o objetivo principal, como parece ser em outros grupos, sabe.

A fala da estudante nos aponta para um processo também de politização do grupo, que impacta nos usos que são feitos da cidade. Nesse pedaço é comum encontrarmos, sobretudo, manifestações artísticas de grupos negros, LGBT e feministas. A universidade, a partir do curso de História, e as vivências nesse pedaço fizeram Lis encontrar-se como pessoa politicamente engajada, sobretudo pelo desejo de autonomia, sempre posto em suas falas. A reflexão feminista estava sempre presente nas suas narrativas, seja em entrevistas ou nas observações que fazia *in loco*. O que podemos observar é que, a partir da experiência urbana, Lis começa a contestar a cristalizada condição na qual foi educada e traçar rotas de fuga do que vivia no campo. A partir dos movimentos nos quais estava inserida, a estudante começa a viver um processo de empoderamento (termo utilizado pela interlocutora) que terá impactos também na comunidade rural e na maneira como a estudante nela é percebida, como apontaremos na próxima seção.

Açucena foi outra jovem de Alto Novo que tomamos como interlocutora. Na época de realização da pesquisa, tinha 26 anos, era estudante de Pedagogia de uma universidade pública, autodeclarada branca, heterossexual e católica. Entre as interlocutoras, era a mais próxima de concluir o curso superior, estava no último semestre e já atuava como professora de educação infantil na escola municipal da comunidade. Seus pais possuíam um pequeno comércio de fabricação de salgados (e seu pai também se diz agricultor, plantando esporadicamente no inverno) e suas duas irmãs trabalham fora, numa cidade vizinha, numa fábrica.

Antes de exercer o magistério afirma não ter tido nenhuma outra ocupação. É a única entre as interlocutoras que nunca realizou nenhum trabalho agrícola de ajuda aos pais. O fato de ter crescido num meio majoritariamente feminino e essas mulheres terem grande parcela no sustento da casa (Açucena gostava de repetir que suas irmãs

eram “mulheres independentes e autônomas”) pode explicar o fato da estudante de Pedagogia não ressaltar um intenso controle da sua vida por parte dos pais, como fez Lis. Em alguns lares, como no de Açucena, o trabalho feminino não representava apenas uma “ajuda em casa” ou “um dinheirinho a mais”, diferente do que observou Ignez Paulilo (1987) em contextos rurais paraibanos e catarinenses. Somente uma vez Açucena fez referência a certa influência do pai nos seus horários ou ambientes frequentados, o que comprova que há, de fato, um condicionamento da vida das jovens mulheres por parte sobretudo da figura paterna. Contudo, em nenhum momento, Açucena fala num destino de liberdade dos pais, da família e da comunidade, como faz Lis. Para ela, as experiências urbanas são oportunidades de “viver algo que não é possível viver no interior”, mas não se colocam como meta de vida, diferente de Lis.

Ainda em contraste com a estudante de História, os lugares preferidos de Açucena em Sobral são os territórios comerciais, como bares e restaurantes, na região do Boulevard do Arco, Teatro São João e Derby. Ela informa que sempre apreciou essa região, por “*achar bonito, jovem, iluminado, bem frequentado, coisa assim de rico, sabe [risos]*”. Confessa que sempre foi deslumbrada por aquele ambiente de Sobral, novidade para ela, que lhe “enchia os olhos” e que, mesmo que não ambicionasse morar lá ou em outro centro urbano, que desejava, vez por outra, usufruir daquele espaço e de tudo que ele é capaz de oferecer.

“Nos tempos de liseira”, diz Açucena, referindo-se ao período em que ela não trabalhava, ficava contemplando, da janela do ônibus ou mesmo das praças em que costumava passear com amigos, os jovens se divertindo nos bares e restaurantes, comendo, bebendo, rindo, se divertindo. Hoje, com seu salário de professora, reserva uma pequena parcela para o que chama de “pequenos prazeres” em Sobral. Afirma que se sente muito feliz de poder, com seus amigos, ir para um bar, conversar, falar sobre a vida, sobre as perspectivas de futuro, confraternizar. Foi em Sobral que diz ter realizado algo que aspirava desde criança: ir ao cinema. Aliás, as palavras de Açucena indicam a importância das novas experiências vividas em terras sobralenses:

Nossa, aqui em Sobral eu vivi muita coisa nesses anos de curso. Claro que teve muita dificuldade, mas também foi incrível e vou sentir muita saudade dessas aventuras que a gente vive aqui [...] por exemplo, aqui eu realizei o sonho de criança de ir ao cinema [risos] [...] das noites com os amigos, das vezes que fiquei na casa de alguma amiga aqui, das reuniões pra estudar, de reunir os amigos pra ir comer pizza, ir pro espetinho, as paqueras, isso tudo é muito bom, vai ficar na memória. É o tipo de coisa que não se vive lá no Alto Novo, então a gente aproveita essas coisas que Sobral oferece pra gente. Então, eu não sei como vai ser o futuro, onde vou morar, trabalhar, mas esse tipo de coisa que eu vivi aqui quero continuar tendo pro resto da vida. Essas coisas que a gente vive aqui acho que marca a gente, faz a gente pensar com outra cabeça, principalmente faz a gente pensar o que a gente quer pro futuro, né. Muito do que eu sonho hoje tem a ver diretamente com o que eu vivi, vivo aqui em Sobral. Aí tem outra coisa também, né, que é que parece que quanto mais você se insere nessa lógica da cidade, da própria universidade, isso parece que te afasta dessa outra lógica, dos costumes, do pensamento, do comportamento do interior.

“As coisas que Sobral oferece” aparece com destaque no discurso da estudante de Pedagogia – não só dela, mas de outras jovens do mesmo contexto. Percebe-se, pelo fragmento acima, como tais experiências, que adquirem significativa centralidade nesse período da vida dessas jovens mulheres, impactam tanto na constituição da identidade

dessas sujeitas como no delineamento dos seus projetos de vida, notadamente quando Açucena informa que *“as coisas que a gente vive aqui acho que marca a gente, faz a gente pensar com outra cabeça, principalmente faz a gente pensar o que a gente quer pro futuro”*. Lis também indica como esses anos em Sobral influenciaram naquilo que projeta para o porvir, sobretudo como as relações travadas a partir da universidade a impeliram a seguir uma vida de maior liberdade e autonomia, tendo na escolarização um sólido alicerce para sua efetivação. *“Meu diploma vai ser o que vai me possibilitar poder voar mais alto e ter uma vida diferente da que eu tenho hoje, dou muito valor a tudo que vivi em Sobral, aprendizados pra vida fora da universidade, mas principalmente ao meu futuro diploma”*, fala a estudante de História para destacar o peso da universidade em sua trajetória.

Maria José Carneiro (2005), ao realizar uma pesquisa sobre o “Perfil da Juventude Brasileira”, constatou que 95% dos jovens rurais conferem à escolarização uma condição ímpar para seu futuro profissional. É o que observamos com a maior parte das jovens investigadas que, independente dos caminhos escolhidos, assumem que a universidade é, para elas, uma importante mola mestra, definidora dos seus rumos (há uma metamorfose de projetos com a entrada na universidade e as experiências vividas em Sobral, como argumentaremos adiante) e lugar no qual “aprenderam a sonhar”. Essa última expressão foi muito utilizada por outra interlocutora, Rosa, que, à época da pesquisa, tinha 21 anos e era estudante de bacharelado em Ciências Sociais numa IES pública, em que cursava o terceiro semestre. Parda, católica e heterossexual, a vida de Rosa, na narrativa construída por ela própria, é marcada pela falta de reconhecimento, alguém cuja nem mesmo a família “botava fé”, expressão que faz menção à ausência de confiança na garota.

A estudante de Ciências Sociais morava com os pais e três irmãos (dois homens e uma mulher). A mãe, dona de casa, nunca exerceu atividade remunerada. O provedor da casa é o pai, que trabalhava num comércio na cidade e cultivava milho, feijão, hortaliças e legumes num terreno, em que os filhos costumavam ajudar. Rosa relembra que, na infância e adolescência, colaborava no serviço agrícola que ajudava no sustento da casa, embora destaque que realizava um “trabalho leve”, tipicamente infantil e/ou feminino, demonstrando que ainda é comum a hierarquização e naturalização das atividades agrícolas de acordo com o sexo, sendo o “trabalho pesado” o desempenhado pelos homens e o “trabalho leve” aquele exercido pelas mulheres (PAULILO, 1987). Entre as interlocutoras é a que carrega mais vivazmente memórias de um “trabalho na roça”, como ela frequentemente chamava.

Com uma trajetória escolar com certas irregularidades – diz sempre ter sido uma aluna dedicada, mas com bastante dificuldade de aprender – relata como foi difícil passar pela peneira do vestibular e a importância dessa conquista. Diz que a família nunca acreditou que seria possível vê-la ocupando uma vaga na universidade (reforça que seus pais nunca acreditaram no seu potencial), mas que esse resultado foi muito comemorado, como é comum entre as famílias dos novos universitários de Alto Novo.

Assim como Lis, a estudante de Ciências Sociais também menciona um controle paterno exercido sobre sua vida, o que corrobora o fato de, no mundo rural, o poder decisório da figura masculina, encarnada no pai, o patriarca, se sobrepõe às mulheres e filhos, sobretudo, filhas (GARCIA JR.; HERÉDIA, 2009). Pensamos que essa é uma premissa ainda mais verificável já que a maior parte do provimento do lar é garantido

pelo homem/pai, como nos casos de Lis e Rosa. Para esta última, as proibições paternas (que são similares as impostas à Lis e a outras jovens) não são vistas como motivo de saída da comunidade rural, diferente de Lis. Rosa entende que, com um diploma, o reconhecimento e valor oriundo deste e a independência financeira, resultado de um bom emprego, podem lhe render a vida que deseja, mesmo em Alto Novo.

Isso não significa que as experiências urbanas não apareçam com vivacidade no itinerário dessa estudante. Rosa, como a maioria das jovens que vêm de outros municípios para estudar em Sobral, tira um tempo para “aproveitar” a cidade e experimentar o que ela tem a oferecer. Durante o trabalho de campo, observei que a estudante costumava frequentar alguns espaços, fora a socialidade dentro do próprio campus. Era o supermercado localizado em frente à universidade, que abriga também algumas salas de cinema, um dos lugares frequentados praticamente todas as noites, seja antes ou depois das aulas ou ainda nos intervalos. Lá costumava, geralmente acompanhada por colegas de curso, comer um lanche e passar alguns minutos na praça de alimentação do estabelecimento. Diz também gostar de ir ao supermercado “só pra ficar vendo as coisas”, percorrendo as muitas alas do local, o que pode parecer estranho, o que para mim o foi, mas ela explica que “lá onde eu moro a gente só compra as coisas nas bodegas, aí eu acho bom ficar vendo os produtos, muitos que eu nunca nem tinha visto”.

Além do supermercado, em algumas noites, Rosa vai, também acompanhada por amigos do campus, tomar sorvete ou comer um espetinho em comércios próximos, o que vira uma grande festa, com muitas conversas, risos e fotografias que vão imediatamente para as redes sociais. Outrossim, outra prática comum no cotidiano de Rosa e outras jovens em Sobral é aproveitar quando o professor falta ou nos dias de provas, em que se sai mais cedo da universidade, para passear pelo shopping ou pelo Boulevard do Arco e ruas adjacentes, locais fartamente consumidos pela juventude universitária em Sobral. *“São momentos de descontração que a gente precisa e vão ficar marcados pra sempre na nossa memória [...] é muito bom poder viver isso, eu gosto demais”.*

“Aproveitar” a cidade de Sobral e os entretenimentos disponíveis não significa que Rosa e outras jovens não se dediquem aos estudos. Pelo contrário, para Rosa, de tudo o que a cidade pode lhe oferecer, “o mais importante, o que vai permanecer, o que vai decidir meu futuro” são as oportunidades acadêmicas que a universidade lhe propicia. Muitas horas do seu dia são voltadas para o estudo, pois em Alto Novo filhos e filhas costumam não exercer muitas funções para terem tempo necessário para aplicar aos livros e apostilas. Rosa, que carrega uma trajetória escolar “fraca”, como ela mesma diz, dedica-se bastante aos textos do curso, pois entende que só o diploma universitário será capaz de lhe dar um “bom futuro”, em qualquer lugar, em Alto Novo ou fora dali. Elisabete Silva (2013) entende que os processos de escolarização das jovens rurais, para além da perspectiva da migração para centros urbanos, estão relacionados à busca pela autonomia e diminuição das desigualdades entre homens e mulheres. É isso que observamos ao analisar a trajetória de Rosa. Sua busca por reconhecimento, por um diploma e por um emprego tem por motivação sua maior autonomia, ainda que no espaço rural, pois esse lugar também possui seus atrativos para algumas jovens, como Rosa, que entende que tanto a cidade como o campo têm seus aspectos negativos e positivos.

É importante destacar nesta seção os traços que distinguem a constituição de jovens universitários homens e mulheres de Alto Novo nesse trânsito entre campo e cidade. Apesar de o trabalho de campo ter se concentrado em trajetórias femininas, pode acompanhar, ainda que de forma secundária, o desenvolvimento das histórias dos jovens rapazes, seja na comunidade rural, seja em Sobral. Um fundamento básico é que, como dito anteriormente, o controle que se exerce sobre as mulheres (que agenciam estratégias de subversão, muitas vezes) não se verifica entre os homens. Tal fato, acreditamos, leva a pensarmos a fruição da cidade/universidade de forma distinta em relação ao gênero – o que também reverbera na própria formulação de projetos a partir de orientações e motivações diferentes.

Se a ida para a cidade (nesse caso, não se tratando de um movimento migratório) é entendido, por grande parte das mulheres, como estratégia de busca de um refúgio, um “lugar clemente”, como descreve Eribon (2008), em que as pressões sufocantes, típicas das pequenas cidades e áreas rurais arrefecem, não é isso que se observa entre os homens, já que, para estes, as diferenças entre a comunidade rural e a cidade são menores, pois o campo já funciona como esse “lugar clemente”, onde possuem o que falta às mulheres. Uma boa constatação observada para ilustrar isso é o fato de que é muito mais comum vermos as mulheres em locais de socialidade e entretenimento, enquanto os homens trocam menos a sala de aula por esses lugares ou até mesmo nos momentos em que estão sem aula não apresentam o mesmo desejo de “aproveitar Sobral”. Certa vez, compartilhei dessa percepção com Lis, ao que a jovem respondeu sorrindo: “É porque eles não precisam, eles já podem se divertir lá, pra gente é mais difícil, por isso é mais comum as mulheres aproveitarem esse tempo aqui, que é de mais liberdade”. A fala da estudante de História é bastante esclarecedora a respeito das implicações das relações de gênero no que concerne às experiências urbanas em Sobral. A cidade, para essas mulheres, é um lócus para “aproveitar” e desfrutar de oportunidades e vivências que lhes são negadas (ou melhor, dificultadas) no espaço rural.

Ainda sobre a reflexão acerca das experiências urbanas e, por conseguinte, ao itinerário universitário dessas jovens mulheres, cabe apontar para um fenômeno multifacetado, que deve ser lido com bastante cautela. Muitas falas das interlocutoras chamam atenção para pensar a alteração das relações e laços familiares após o ingresso na universidade, que coloca essas jovens mais diretamente em contato com “[...] os valores do universo simbólico da modernidade, adquiridos na sociabilidade na cidade” (CARNEIRO, 1999, p. 13). Tal como pensado por Bourdieu (2006), observamos como as jovens mulheres são mais suscetíveis à influência dos valores urbanos (é comum os próprios estudantes elaborarem o posicionamento de que os jovens homens “mudam menos” com a experiência universitária). Açucena aponta para essa dimensão:

Depois de entrar na universidade, em contato com algumas coisas novas, até a relação com a família muda, não sei muito dizer como, mas muda. A gente passa, querendo ou não, a viver um outro mundo, que as pessoas de Alto Novo não têm acesso. Minha mãe diz é muito isso, que eu antes era de um jeito e hoje eu mudei. Então, meio que muda nossos gostos, desejos, até do que a gente gostava antes, passa a ter um outro olhar hoje, passa a querer outras coisas que antes não queria. Então é isso. Parece que a gente vai se desprendendo de algumas coisas e se prendendo mais a outras [...] meu pai diz sempre que o povo que vai estudar em Sobral

fica tudo de cabeça virada [risos]. Aí tem isso, eu vejo que a relação com a família muda um pouco, fica diferente, mas é claro que continua sendo família e o amor é o mesmo.

Açucena exemplifica tal “mudança” com um tema interessante para pensar uma importante inflexão das jovens mulheres a partir de outras vivências distantes do rural: a instituição casamento. A estudante de Pedagogia relata que é comum às meninas, mulheres, cultivarem o desejo pelo matrimônio, que ocupa no espaço rural um lócus privilegiado e configura-se como fundamental rito de passagem à vida adulta (BOURDIEU, 2006; NASCIMENTO, 2008). Contudo, aquilo que já foi seu sonho, naquele momento não era mais, pois sua “visão de mundo” havia mudado e junto com a universidade veio a descoberta da existência de outras possibilidades, mais atrativas do que as aspirações anteriores – o que é, em certo sentido, motivo de tensão ou certo desconforto da família, cuja mãe, sobretudo, gostaria de ver a filha casada o quanto antes, pois também há uma preocupação dos pais de que as filhas não se envolvam com muitos parceiros antes de contrair matrimônio, assim como no contexto investigado por Grazielle Dainese (2017) no interior mineiro. Uma importante mudança pontuada por Lis, após o ingresso numa maior vivência urbana, é o uso de roupas, maquiagem e acessórios com o sentido de buscar uma maior proximidade com os valores que ela julga típicos das mulheres cidadinas, sobretudo a liberdade, associação também constatada por Bourdieu (2006). Assim como a família de Açucena, os pais de Lis não enxergam como positiva essa transformação e, por vezes, configura-se como motivo de discussão

O processo de escolarização no ensino superior, efetivado no espaço urbano, ocasiona um tensionamento com a família. O projeto educacional dos filhos, a nosso ver, não dialoga com uma proposta de fixação dessas jovens no campo, na maior parte dos casos, antes é majoritariamente pautado por uma lógica cidadina. Introduce-se, assim, um capital cultural que se choca com uma ética camponesa. Capital que a geração anterior e até a mesma geração (irmãos que não são universitários, por exemplo) não possuem. Lis afirma que, após o ingresso na universidade, as novas experiências e o que tem aprendido no curso de História tem a distanciado desse *ethos* em que foi criada, que não se sente bem na companhia de seus próprios irmãos, pois segundo a jovem, seus diálogos não mais se coadunam. Mesmo nos pequenos detalhes do dia a dia, a diferença de pensamento e comportamento é tão nítida e notória que a estudante diz preferir ficar sozinha em seu quarto, já que o universo fora dele não mais lhe cabe. Lis não gostava de que em sua casa alguém iniciasse uma conversa comigo, segundo ela por que seria só aborrecimento, pois são pessoas “ignorantes” e sem nenhum trato para conversar com alguém. Em um momento muito emocionante em que Lis falava acerca dessas questões, a jovem confessou que gostava de estar na minha companhia, pois eu me aproximaria do seu modo de pensar e entendia suas angústias.

Não desejamos afirmar que o prolongamento da escolaridade dessas jovens é incompatível com o desejo familiar. Pelo contrário, as famílias fazem grandes investimentos materiais e simbólicos na formação das filhas, que reconhecem que a rede de solidariedade tecida pela família é responsável por sua entrada na universidade. O que observamos é que pais e mães esperam que suas filhas portem um diploma para ascender socialmente e ter (e lhes dar) melhores condições de vida, desde que estas se mantenham morando

na comunidade ou ainda em localidades próximas, pois espera-se que as filhas se responsabilizem com os cuidados familiares. Acontece que as aspirações das filhas se expandem com a vivência urbana/universitária e passam, algumas vezes, a ir de encontro com os projetos familiares. Dessa forma, com um campo de possibilidades vertiginosamente ampliado, essas jovens, uma vez escolarizadas, tendem a desejar se descolar da lógica na qual cresceram.

As experiências urbanas, a imersão num universo simbólico diferente do qual foram socializadas, os projetos cultivados pela família e os sonhos fomentados a partir de viver a universidade se somam e resultam num processo contínuo e complexo que produzem, reproduzem e adequam projetos de vida, como veremos mais detidamente a seguir.

3 Os Projetos de Vida sob os Impactos das Experiências Urbanas

Apesar de a pesquisa envolver jovens mulheres que, à primeira vista, podem parecer um bloco coeso e homogêneo, possuidoras de *habitus* similar, e, por isso, com uma tendência de seguir as mesmas direções projetivas, observa-se que as experiências particulares produzem caminhos divergentes, a depender da trajetória de vida de cada uma (VELHO, 2003). Os projetos partem de experiências biográficas dos sujeitos, que vão se entrelaçando uma a outra, que implicam na (re)elaboração de suas aspirações. Se o desejo de todas é o que denominam “realização”, cada uma deseja percorrer diferentes itinerários para chegar a “ser alguém na vida”. Se para Lis, realizar-se é ter autonomia e liberdade em relação à família, para Margarida a ênfase se encontra na dimensão econômica, para ter tudo que sempre quis e dar uma vida confortável aos pais. Rosa, estudante de Ciências Sociais, com uma história escolar difícil e uma conturbada relação com o pai, pretende trilhar um futuro de reconhecimento de si mesma. Açucena coloca a ênfase do projeto nos sonhos familiares, mostrando que a família é seu grande alicerce, embora deseje subverter alguns passos e se “descolar” do grupo familiar. Nas palavras de Gilberto Velho (2003, p. 41):

Trata-se de diferenças de motivação vinculadas a trajetórias e leituras específicas do sistema simbólico que constitui a cultura de que participam [...] O objetivo seria demonstrar que dentro de um universo que, segundo critérios socioeconômicos como renda e ocupação, poderia ser visto como homogêneo, encontram-se fortes descontinuidades em termos de *ethos* e visão de mundo.

Embora os planos divirjam de acordo com os contextos vivenciais de cada uma das jovens, e elas tenham certa liberdade para elaborar seus projetos com relativa autonomia, suas aspirações futuras são sempre elaboradas num dado campo de possibilidades, isto é, dentro de condições delimitadas objetivamente pelo contexto social e cultural de uma sociedade. Sobre isso, pontua Velho (2003, p. 26-27):

Os projetos são elaborados e construídos em função de experiências socioculturais, de um código, de vivências e interações interpretadas [...]. Formula-se e é elaborado dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente [...] Em qualquer cultura há um repertório limitado de preocupações e problemas centrais ou dominantes.

Verifica-se no trabalho de campo como os projetos possuem uma capacidade de metamorfose, como indica Velho (2003). Se o campo de possibilidades das interlocutoras é bastante restrito até a entrada na universidade, este se amplia com as vivências universitárias e as demais experiências urbanas. Um exemplo recorrente disso é o fato de as interlocutoras relatarem o desejo por fazer mestrado e doutorado após a graduação, o que não fazia parte das suas aspirações ao entrarem no curso superior. Outro caso que elucida a metamorfose dos projetos é o fato das interlocutoras, em sua maioria, não desejarem mais morar na comunidade rural e sim em grandes centros urbanos, projeto incompatível com as aspirações familiares, que, via de regra, desejam que as filhas terminem a graduação e exerçam sua profissão no lugar de origem. Aliás, esse é um ponto controverso e interessante para refletirmos sobre os conflituosos processos de tensão e ambiguidade entre projetos familiares/coletivos e individuais.

Embora o desejo de Açucena para o futuro seja o de permanecer em Alto Novo, ela pontua que grandes realizações profissionais só podem ocorrer distante da comunidade. Essa questão apresenta-se como dilema na vida desta jovem. Se, de um lado, a família faz parte de um projeto coletivo e não deseja estar longe dos pais e irmãs, não vê grandes possibilidades de crescimento em Alto Novo e dimensão profissional da vida também se mostra importante para essa jovem. O desejo pela realização do mestrado, do doutorado ou ainda de outro curso superior, bem como o sonho original de ser enfermeira apresentam-se como angústia, uma vez que isso é incompatível com aquilo que a família precisa/deseja. Gilberto Velho (2003), citando Turner, afirma que os projetos em negociação com a realidade e a confrontação com outros sujeitos, indivíduos e grupos, podem gerar situações de drama social, como a qual se insere Açucena, entre seus sonhos e o projeto coletivo familiar. Acrescenta Velho (2003, p. 46):

A opção pode ser permanecer no seu grupo original com pouca gratificação, frustração e escasso prestígio ou sair em busca de novos espaços físicos e sociais. Essa experiência pode ser traduzida na aparentemente banal mudança de um subúrbio para Copacabana, na opção de um cavaleiro medieval que parte para as Cruzadas, num amante frustrado que muda de nome e vai para a legião estrangeira, ou até no suicídio propriamente dito.

Assim, apesar de Açucena já ter optado por ajudar a realizar o projeto coletivo, em alguns momentos, observa-se uma tensão na decisão, destacando que sair, estudar, seria muito bom para a construção de uma carreira bem-sucedida. Todavia, não parece haver um descolamento da jovem do grupo familiar, a individualização dos projetos encontra-se em segundo plano e permanecer significa a promessa de fidelidade ao conjunto familiar, tão valorizado e central na vida de Açucena, exibindo, destarte, que “[...] a família nuclear passa a ser um verdadeiro indivíduo-coletivo nos termos de Dumont” (VELHO, 2003, p. 70). Pensar no projeto de vida de Açucena requer registrar um jogo ambivalente, entre permanecer e sair, entre realizar os seus sonhos ou colaborar na realização dos sonhos familiares, entre hierarquia e individualização e potencialidade observados nos meandros de suas falas. No cotidiano, pensa e repensa os projetos para driblar as poucas condições objetivas de vida e entre incertezas e dificuldades, alimenta sonhos e projetos individuais e coletivos para satisfazer a si e aos seus. Uma escolha que surge do reconhecimento da

centralidade da família e corre para um futuro bifurcado, com algumas direções a seguir, mas ainda inconclusas e abertas a incertezas.

Conforme argumenta Gilberto Velho (2003), embora exista um projeto coletivo familiar, este é vivenciado e percebido de formas diferentes pelos diversos membros. Velho (2003) usa o exemplo de Catarina, jovem açoriana que migrou com a família para Cambridge, em busca de “fazer a América”, sonho compartilhado pelo núcleo familiar, que viu na escolarização dos filhos um caminho possível. O autor percebe, por exemplo, como as diferenças etárias fazem com que o projeto coletivo ganhe contornos diferentes, pois enquanto os pais de Catarina trabalhavam arduamente e tinham nos estudos dos filhos esperanças em relação ao futuro, o que mais encantava Catarina era a possibilidade de mudar de vida – não no sentido atribuído pelos pais, mas dentro do seu novo campo de possibilidades. Catarina transitava entre dois domínios socioculturais, vivendo um conflito característico das sociedades complexas, em que “[...] a multiplicidade de referências, seja em termos de grupos ou de atitudes, as vezes aparentemente contraditório, leva à problemática da fragmentação, para alguns autores, um dos indícios da modernidade” (VELHO, 2003, p. 97). Da mesma forma, o projeto coletivo/familiar que via na trajetória acadêmica de Açucena a solução para os problemas familiares (por exemplo, a irmã de Açucena teria seu curso superior financiado pelo salário de professora da primogênita), tal projeto passa a rivalizar com os novos sonhos alimentados pelas experiências urbanas adquiridas pela estudante de Pedagogia.

Além de o projeto familiar estar vinculado ao trabalho de Açucena para financiar os estudos de uma das irmãs (tido como “sonho”), outro impedimento para a realização de um projeto de extensão de sua escolaridade (como cursar o mestrado e doutorado que aparecem entre suas aspirações) é o de que cabe, tradicionalmente, às mulheres o cuidado com o núcleo familiar. Pude acompanhar algumas falas que corroboram essa premissa apresentada pela própria Açucena. Dessa forma, apesar dessas jovens frequentarem a universidade e fomentarem projetos alicerçados pela educação formal, elas sabem que uma responsabilidade da qual não podem fugir é a do “cuidar dos seus”, o que equivale a uma maior dificuldade de deslocamento para realizar projetos distantes do local de origem. Os rapazes não são limitados por essa lógica, exceto aqueles que são filhos únicos. As próprias interlocutoras apontaram que os homens são mais livres para circunscrever seus projetos, exceto se forem filhos únicos de sua família. De fato, a preocupação com o “cuidado” – que está diretamente ligado a “estar próximo” – familiar aparece muito mais entre as mulheres do que entre os homens.

A respeito da abdicação do projeto individual para a realização do projeto coletivo familiar, podemos concluir que a clivagem de gênero possui relação em tal “sacrifício”, termo utilizado por Açucena. O que nos parece claro, é que sendo o membro familiar com maiores possibilidades financeiras, seria “justo” colaborar com os demais, ainda que para isso tivesse que abrir mão de suas aspirações tecidas no seio da universidade, no curso de Pedagogia. Somado ao fato de mostrar uma interiorização daquela lógica rural em que cabe às mulheres os cuidados com os pais. Açucena passa por um processo de reorganização do projeto, tendo que transitar por caminhos não desejados, mas necessários para o bom andamento familiar, sob pena de uma ruptura com o grupo. Fleischer e Batista (2012), em etnografia com idosos portadores de “doenças compridas”,

como hipertensão e diabetes, atestam que essas patologias figuram como empecilhos e interrupção de um projeto de esperança e renovação, mas que podem ser burladas e seus projetos reinventados, à medida que lidando com elas, conseguem se reconfigurar e construir, em meio a adversidades, autonomia, refazendo um tempo de bonança, ainda que doentes. Entendemos que, embora Açucena necessite reposicionar seus projetos, vive um momento de tentativa de construir um caminho que, conquanto não seja o que desejava, ainda possa lhe levar à paragem almejada.

Para Lis, estudante de História, o cerne do projeto é o desejo de liberdade. Anseia ter uma vida diferente da que tem, “amarrada dentro de casa, sem poder fazer nada, obedecendo ordem de todo mundo”, como relata com suas próprias palavras. Seu desejo inicial era ser médica, mas precisou se adaptar às condições objetivas, dentro daquilo que Bourdieu (2007) denomina “causalidade do provável”. Ao tentar vestibular várias vezes para o curso de Administração e não lograr êxito, a jovem resolve por um “pragmatismo”, como ela mesma coloca, cursar uma licenciatura, já que o retorno financeiro é imediato, “não falta emprego para professor”, relata, explicitando a racionalidade presente no projeto. Consideramos que a estudante de História é, entre as interlocutoras, a que mais demonstra uma tentativa de ruptura com a comunidade, sobretudo com o que a família representa, o que não significa que o grupo familiar esteja excluído dos seus projetos. Quando fala de ter um emprego, após a universidade, são os pais com quem primeiro deseja compartilhar os louros da vitória, embora morar em Alto Novo só fosse uma saída “na última, última das hipóteses, nos meus piores pesadelos”, pontua Lis.

Apesar de entusiasmada com a longevidade escolar, teme que os sonhos não se concretizem, apontando como maior medo ter um diploma e não possuir um emprego, o que lhe obrigaria a permanecer em Alto Novo. O fato de anunciar abertamente que não pretende continuar na comunidade é entendido pela família e pelos mais próximos como ingratidão da filha, que deseja “largar” os parentes, segundo sua concepção, e ir para longe tentar a sorte. Apesar da existência de jovens que migram para outras cidades, o esperado é que, se possível, os filhos permaneçam ao menos próximo dos pais, prestando-lhes toda assistência possível. É isso que os pais projetam, via de regra, ao sonhar com a conquista do diploma dos filhos. Nesse sentido, Lis é tomada como desviante de um paradigma local. Sobre a importância do contexto cultural e do sistema de pensamento de uma sociedade, afirma Gilberto Velho (2003, p. 28):

Os padrões de normalidade legitimarão ou não dentro de uma situação particular as condutas e ações individuais. Um código ético-moral definirá o errado, inadequado, incestuoso, impróprio, sujo, poluído, perigoso que possa haver nos corações e mentes dos homens e nas suas condutas e interações.

Na interpretação de Lis, sua família e os mais próximos entendem que a jovem “nega” seus parentes, tornou-se “besta” pelo contato com outras pessoas em Sobral e se mostra egoísta, por não mostrar que o seu maior interesse é a família (ao contrário do que mostra Margarida, por exemplo). Como bem acentua Velho (2003, p. 59), “[...] existe a ideia de que sua mente é corrompida por agentes externos às fronteiras da sua sociedade, tornando-se massa de manobra de interesses de fora [...] desarruma e desorganiza uma ordem natural”. Para esse autor, o contato com outros grupos e círculos,

como ocorre na experiência universitária dessas jovens, pode afetar vigorosamente a visão de mundo dos que transitam entre universos diferentes, “[...] estão mais sujeitos do que em sociedades de pequena escala a invasão de seus mundos, a irrupções e crises ocasionadas pela proximidade física e sociológica com outros estilos de vida e definições de realidade” (VELHO, 2003, p. 32).

Podemos perceber, assim, os reflexos da experiência universitária que potencializam projetos e sonhos na trajetória de Lis, que após descobrir as benesses e atrativos da cidade, passou a desejá-los em detrimento da vida no campo. Lis, portanto, pretende se descolar, se desvencilhar dos modos de vida da comunidade onde vive. Velho (2003, p. 48) explica que aquele que mais se individualiza no processo de elaboração dos projetos é alvo de estigma, como já posto, denominado muitas vezes de “[...] ingrato, avaro, egoísta [...]” o que se individualiza mais é potencialmente um desviante na medida em que, por sua própria trajetória, tenderá a não ser ortodoxo aos costumes e normas de onde se saiu”.

É nessa situação em que se encontra Lis, com o projeto de se individualizar, mostrando em sua fala um desejo de ruptura com uma ordem natural e moral prescrita pela família, de quem deseja se afastar. Deseja concluir a faculdade, ter emprego, morar sozinha e “aproveitar a vida”. Por outro lado, embora haja o projeto de construir uma vida solitária, em nenhum momento o núcleo familiar deixa de orbitar as preocupações de Lis. O “medo de sobrar” (NOVAES, 2006), ou seja, não conseguir realizar seus projetos é algo que afetaria tanto a jovem quanto a família, pois a estudante demonstra uma grande obrigação moral para com os pais e irmãos, apesar de não desejar compartilhar de suas tradições e costumes.

Lis apresenta, portanto, um projeto de recusa da reprodução da vida que leva atualmente. Recusa o estilo limitador no qual foi criada. Recusa o trabalho agrícola. Recusa a vida em Alto Novo, embora seja nítido que não há uma completa ruptura ou descontinuidade, haja vista que a família ocupa lugar na elaboração do projeto de liberdade. Se a finalidade última do projeto de Lis é a autonomia, a preocupação moral com os pais circunda sua cabeça também. As interações no meio em que foi socializada não lhe permite um engajamento dentro da perspectiva cultural local, mas, sem dúvida, o parentesco pulsa forte na condução dos seus projetos.

Inspirado em Schutz (2012) quando afirma que todo projeto tem um porquê e um para quê, pode-se pensar o projeto de Lis como recusa à vida e ao sistema de pensamento em que foi socializada, caracterizado pelas limitações do que poderíamos identificar como sua agência (ao menos em tese, já que a própria jovem revela estratégias para burlar o olhar vigilante do pai). Seu projeto aponta para em direção aos ventos futuros de liberdade, que virão com um diploma e um emprego, mostrando como “[...] agencialidades femininas podem ser experimentadas na construção de um projeto pessoal de emancipação, que está relacionado às possibilidades de crescimento individual via estudo e carreira profissional” (MANGUINHO, 2018, p. 48).

Em comum, entendo que as trajetórias e projetos de Lis e Açucena são fortemente condicionados pelo gênero, ainda que de maneira oposta. Se, de um lado, a estudante de História projeta um futuro de liberdade e autonomia, longe das restrições com as quais fora criada por ser mulher, Açucena, embora tenha produzido projetos individuais a partir das vivências na cidade e na universidade, é levada a redimensionar seus projetos por, entre

outros aspectos, ser mulher, de quem se espera o “cuidado” com os pais. A arquitetura dos projetos, em ambos os casos, deve ser pensada a partir do marcador gênero.

Ao refletir acerca dos projetos de Margarida, estudante de Ciências Contábeis, parecem ser as condições econômicas da família as forças motrizes que impulsionam seus projetos, alicerçado na racionalidade e na base material da vida. São onde “nascem” os projetos (SCHUTZ, 2012), o motivo que leva a formulação dos desejos. É o que pondera também a jovem ao afirmar que “quem conhece a pobreza de perto, não quer ver ela nunca mais, por isso eu estudo, eu batalho, enfrento tudo”. Os estudos, a universidade, o diploma é o que possibilitará, conforme a jovem, uma vida de conforto e de realizações materiais para si e para os seus, maior objetivo do seu futuro – ao menos, até então. Destaco que a própria jovem se enxerga como uma mulher de garra, com força e vontade para conquistar seus sonhos, mas que essa autoconstrução se dá a partir do encontro com Sobral e com a universidade, como aponta.

Margarida não é precisa ao falar de seus projetos, aponta para inúmeras direções, mas destaca o “ter”: ter boas condições de vida, ter dinheiro e ter tudo aquilo que este pode lhe oferecer. Assim, os rumos profissionais ficam em aberto, desde que “seja algo que dê dinheiro”, conforme relata. As aspirações financeiras da jovem, segundo seu olhar, podem lhe levar a construir novos caminhos, ainda não pensados, mas que são possíveis de serem trilhados a partir da ascensão social. Os planos mais concretos e possíveis, segundo sua própria classificação, é o de trabalhar e juntar um dinheiro para abrir um escritório de contabilidade, seja no Alto Novo – o que é pouco viável, informa – ou numa cidade nas proximidades. Ao entrar na universidade e ter acesso a uma maior miríade de opções e uma ampliação do seu campo de possibilidades, passou a cultivar o desejo por ser professora universitária, mas confessa considerar difícil a realização deste projeto. Ao mesmo tempo que o projeto não é preciso, podemos perceber bastante determinação da jovem em fazer um bom curso superior e uso das prerrogativas que o diploma pode lhe render. Para qualquer rumo que tomar na vida, a certeza é que os conhecimentos adquiridos na universidade são condição imprescindível para a realização pessoal e profissional.

Para Margarida, permanecer ou sair é uma questão secundária, diferente de Lis, para quem a saída é imperativa. O que a jovem deseja mesmo é não reproduzir um passado de pobreza e miséria, que conheceu de perto, para tanto batalhando com seus livros e cadernos para atingir o projeto de “ser alguém na vida”. Constatamos a reiterada fala acerca de um tempo de pobreza, sentido, experimentado e narrado com dor, cuja repetição deve ser evitada. Nesse sentido, concordamos com Fleischer e Batista (2012) quando essas autoras afirmam que a percepção da trajetória passada permite o planejamento futuro e a ele dá sentido. É se remetendo ao passado da falta que Margarida desenha com palavras o seu projeto nas suas falas.

Rosa, que cursa Ciências Sociais, afirma que, após o ingresso na universidade, viu que a opção pelo bacharelado foi errada, devido à difícil inserção no mercado de trabalho, mas pretende concluir o curso e fazer também a modalidade licenciatura, que lhe renderia, pelo menos, o emprego de professora de sociologia, que é o que, de fato, mais figura em seus discursos como exercício profissional futuro, quando a jovem apresenta o plano de estudar para os próximos concursos do magistério, o que já representa uma metamorfose

de um desejo inicial de ser socióloga e atuar como tal. Rosa afirma que qualquer outra ambição pessoal, hoje, está condicionada a uma colocação profissional, estabelecendo um encadeamento de passos e estratégias de realização do projeto, já que verificamos que a aquisição de um emprego é um pilar fundamental, o que corrobora com Velho (2003, p. 69), ao postular que o projeto “[...] implica algum tipo de avaliação, uma estratégia, um plano para realizar certas metas, uma noção de tempo com etapas se encadeando”.

Embora vislumbre o magistério como opção mais viável, esse não era o plano original da jovem, aquilo que mais lhe satisfaria profissionalmente. Apesar de dizer que nunca teve um grande sonho profissional, diz possuir o desejo de ser reconhecida, de “ser alguém na vida”, para poder mostrar aqueles que um dia duvidaram da sua capacidade, o que inclui seu pai. Faz menção a isso se referindo ao fato de nunca ter sido uma “aluna brilhante” e ter recebido chacota na adolescência. Viu no exercício da profissão de cientista social, que considera “elegante”, típico de intelectuais, a possibilidade da visibilidade e de reconhecimento, de que tanto fala em momentos diversos. Hoje mostra-se desanimada em seguir a carreira que escolheu trilhar, fazendo planos de lecionar, caminho mais viável, segundo ela, pois diz não ter as mesmas oportunidades que alguns outros por não poder usufruir da universidade integralmente, entre outros, pelo fato de não morar em Sobral. Evidencia-se que falar em projetos é falar em possibilidades a serem exploradas pelo sujeito, mas também do reconhecimento das estruturas e dos limites impostos por essas (VELHO, 2003).

Ao falar em condições materiais para sobreviver, Rosa, diferente de Margarida, não ambiciona um projeto com grandezas econômicas. Não fala em ascensão social, em projetos que a levem a construir um patrimônio material. Insere-se dentro daquilo observado pela socióloga Aleksandra Oliveira (2015), ao investigar projetos de vida de jovens secundaristas cearenses de classes populares, que em sua maioria, anseiam direitos elementares previstos constitucionalmente a todos os cidadãos brasileiros, que confirmam o mínimo de dignidade à pessoa humana, como direito à moradia, educação, transporte e trabalho. Dessa forma, Rosa afirmou várias vezes que os rendimentos econômicos não são seu grande motivador, embora necessários e a jovem aponta para a consciência dessa necessidade.

Outro ponto que devemos destacar sobre Rosa é sobre a impossibilidade da permanência em Alto Novo para a realização do projeto (“e como lá em Alto Novo já tem uma pessoa efetiva em sociologia, eu sei que não tem como permanecer lá”). Inicialmente, a jovem, bem como Margarida mostra-se indiferente quanto a sair ou permanecer no lugar de origem, mas nesta fala ela revela que, se concretizado o projeto atual, não há possibilidade de permanecer. Assim, espera e torce para que consiga lotação numa das cidades circunvizinhas, mostrando assim como na pesquisa de Kamila Sousa (2016) com jovens assentados do MST, que mesmo que o projeto não seja definido no local de origem, suas rotas são, muitas vezes, traçadas nos arredores deste. Segundo Rosa, “até por que é natural que aqui não tenha espaço para todos, né, é compreensível”. Recusa a possibilidade de viver em um grande centro urbano ou até mesmo em uma cidade média, como Sobral, alegando que o modo de viver nesses locais é muito diferente daquilo com o que está acostumada, com a vida tranquila de Alto Novo, que lhe apraz. Sobral, para Rosa, é uma experiência “interessante”, como a jovem nominou, porém

com tempo de validade determinada: o fim da graduação. Enxerga a cidade como lugar de oportunidades inexistentes em cidades pequenas, todavia deseja apenas usufruir o que pode lhe oferecer de bom, o curso superior. A intenção é aproveitar-se do “melhor dos dois mundos”, interseccionando e aproximando o rural e o urbano e seus limites e possibilidades. Rosa e muitas outras estudantes enxergam os centros urbanos com pontos positivos e altamente atrativos, mas desejam se aproveitar apenas das vantagens da urbe, negando os traços negativos que o estabelecimento definitivo na cidade média/grande pode acarretar. É o que chamei de “jogo com a cidade” (BRAGA, 2018).

4 Considerações Finais

As experiências urbanas vivenciadas pelas jovens estudantes oriundas de pequenas comunidades rurais trazem implicações e novos traços constitutivos de seus itinerários biográficos e, por conseguinte, em seus projetos de vida, como buscamos demonstrar. Viver a cidade, seus atrativos, estabelecer novos contatos e tecer novas sociabilidades reverberam na vida de jovens que, até então, possuíam pouco contato com a cidade e o que ela pode oferecer. Nos usos da cidade, na elaboração de seus pedaços, no cotidiano dos corredores da universidade e nas ruas do Boulevard do Arco, a juventude universitária, as “universitárias-viajantes”, se recriam, se refazem e repensam seus projetos, à medida que suas próprias identidades se remodelam a partir dos deslocamentos e fruição da cidade.

Na fragmentação que marca a modernidade, os fluxos entre domínios culturais distintos impactam os sujeitos que se remodelam entre deslocamentos físicos e socioculturais, afastando-se, ao menos numa compreensão inicial, da família e dos projetos coletivos, amalgamados pela solidariedade intrafamiliar. Dessa forma, podemos observar no exemplo de Lis como a vivência urbana alimenta o desejo pela individualização – e também como a condição de ser mulher e as implicações do marcador gênero são fundamentais na compreensão dos projetos. Entretanto, se há uma tentativa de estabelecer uma descontinuidade e ruptura na individualização dos projetos, sobretudo potencializada pela experiência universitária, as referências nucleares persistem encarnadas na instituição familiar. Esse fenômeno indica, entre outras coisas, que mesmo após a experiência universitária e as trocas e interações com o mundo urbano, permanecem fortes as referências do lugar de origem e as ligações com o núcleo familiar, em menor ou maior intensidade. É fundamental pensar, por exemplo, que tal dinâmica, além de repercutir nas biografias investigadas e nos seus núcleos familiares, implica em novas configurações sociais e numa reorganização dos lugares sociológicos de homens e mulheres, sobretudo das novas gerações que convivem com jovens mulheres universitárias e suas agencialidades, tendo-as como novos parâmetros de estruturação social. Prova disso é que cada vez mais cedo observamos meninas na escola da comunidade num processo de construção de projetos audaciosos e autônomos, redesenhando aspirações, antes tão limitadoras.

É nessa tensão entre continuidade e descontinuidade, fenômeno ambíguo e contraditório que marca as sociedades complexas, que essas jovens tecem suas histórias, “com um pé lá, outro cá”, em que “[...] a continuidade e as transformações da vida

social dependem do relacionamento, mais ou menos contraditório e conflituoso entre esses mundos e os códigos a eles associados” (VELHO, 2003, p. 27). Transitam entre diferentes universos, com uma plasticidade sociocultural que as fazem mediar distintos códigos e valores, cada uma a sua maneira, como nos aponta Velho (2003). Nesses percursos, dinamizam as referências associadas ao modo em que se percebem nos seus pertencimentos de gênero, classe e outros marcadores sociais. Tal dinâmica, embora associada a um contexto específico, qual seja o acesso à formação universitária, indica processos de diferenciação no modo como se constrói a experiência com espaços urbanos das jovens mulheres, tendo em vista que as diferenças de gênero e classe conformam modelos diferentes do ser jovem universitário (a). Apontamos, por fim, a necessidade de entender os dados trazidos como tentativa de capturar singularidades nas vivências das jovens investigadas, entendendo que a relação gênero e uso do espaço urbano e suas implicações promovem formas específicas de viver a experiência universitária de maneira contextual e, por conseguinte, produzem diversas formas de elaborar seus projetos.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. Tradução Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo; Porto Alegre: Edusp; Zouk, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, n. 26, 2006.
- CARNEIRO, Maria José. Juventude rural: projetos e valores. In: ABRAMO, Helena; BRANCO, Pedro P. M (org.). **Retratos da juventude brasileira**: análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania e Editora Fundação Perseu Abramo, 2005. p. 243-262.
- BRAGA, José Ricardo Marques. **Trajatórias tecidas entre as luzes da cidade e as veredas do sertão**: jovens mulheres rurais, ensino superior e projetos de vida. 2018. 227f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.
- CARNEIRO, Maria José. O ideal rurbano: campo e cidade no imaginário dos jovens rurais. In: **Anais do XXII Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, Minas Gerais, 1998. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/22-encontro-anual-da-anpocs/gt-20/gt14-12/5149-mjcarneiro-o-ideal/file>. Acesso em: 10 jun. 2017.
- CASTRO, Elisa G. de. **Entre ficar e sair**: uma etnografia da construção social da categoria juventude rural. 2005. 445f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS- Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- CORDEIRO, Rosineide. Gênero em contextos rurais: a liberdade de ir e vir e o controle da sexualidade das mulheres no sertão de Pernambuco. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; SATO, Leny (org.). **Diálogos em psicologia social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 135-146.
- CRESSWELL, Tim. **On the move**: mobility and modern western world. New York; London: Routledge, 2006.
- DAINESE, Grazielle. Os casos e o gênero: acontecimentos da moralidade camponesa. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 25, v. 2, 2017.
- ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FLEISHER, Soraya; BATISTA, Monique. O tempo da falta e o tempo da bonança: experiências de cronicidade na Guariroba, Ceilândia/DF. **Anuário Antropológico**, [s.l.], v. 38, n. 2, p. 195-224, 2012.

FREITAS, Isaurora Cláudia M. de; BRAGA, José Ricardo Marques. Os universitários-viajantes: suas práticas e sociabilidades. **O público e o privado (UECE)**, [s.l.], v. 1, n. 21, p. 91-110, 2013.

GARCIA JR., Afrânio Raul; HEREDIA, Beatriz Alasia de. Campesinato, famílias e diversidade de explorações agrícolas no Brasil. In: GODOI, Emília Pietrafesa *et al.* (org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias – estratégia de reprodução social. São Paulo; Brasília, DF: Editora UNESP; Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. v. 2. p. 213-244.

HAESBAERT, Rogério. Epílogo: hibridismo, mobilidade e multiterritorialidade numa perspectiva geográfico-cultural integradora. In: SERPA, Ângelo (org.). **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador, EDUFBA, 2008. p. 393-419.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2010**. Disponível em: biblioteca.ibge.gov.br/visualização/dtbs/ceara. Acesso em: 10 jun. 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MANGUINHO, Julyana Vilar de França. **Práticas feministas em contextos educacionais**. 2018. 207f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

MARCUS, George. Etnografia em/del sistema mundo: el surgimento de la etnografia multilocal. **Alteridades**, [s.l.], v. 11, p. 111-127, 2001.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. A. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000. p. 176-185.

NASCIMENTO, Silvana. **Faculdades femininas e saberes rurais**: uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás. 2008. 168f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

NOVAES, Regina. Os jovens de hoje: contextos, diferenças e trajetórias. In: ALMEIDA, M. I. M.; EUGÊNIO, Fernanda (org.). **Culturas jovens**: novos mapas do afeto. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006. p. 105-120.

OLIVEIRA, Antônia Aleksandra Mendes de. **Na terra da luz, “o sol nasce para todos, mas a sombra é para poucos”**: Projetos de vida e campos de possibilidades dos jovens de classes populares de Fortaleza/CE. 2015. 201f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

PARK, Robert E. A cidade: sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano (1916). In: VELHO, O. (org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 26-67, 1967.

PAULILO, Maria Ignez. O peso do trabalho leve. **Revista Ciência Hoje**, [s.l.], n. 28, 1987.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

SCHUTZ, Alfred. **Sobre fenomenologia e as relações sociais**. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. Sociologia).

SILVA, Elisabete J. da. **As filhas de Pascoal**: nova ruralidade e condições de permanência no campo entre jovens agricultoras no interior de Pernambuco. 2013. 146f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.

SOUSA, Kamila Costa de. **Percursos e projetos de vida das juventudes egressas da escola do campo**. 2016. 215f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

José Ricardo Marques Braga

Mestre e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Pesquisador do Grupo Gênero, Corpo e Sexualidade (GCS) e do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Produção Social do Espaço (GEPPSE). Professor da Secretaria de Educação do Ceará (SEDUC/CE). Atua nos seguintes campos temáticos: juventudes, juventudes universitárias, marcadores sociais da diferença, educação, diversidade e gênero.

Endereço profissional: UFRN – CCHLA – Departamento de Antropologia. Campus Universitário Lagoa Nova, Natal, RN. CEP: 59078-970.

E-mail: ricardo_sociologia@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1304-5243>

Elisete Schwade

Professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (1987), Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1993), doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2001), Pós-Doutorado na University of British Columbia – UBC (2008-2009). Coordena o Grupo de Pesquisa Gênero, Corpo e Sexualidade. Suas áreas de interesse em pesquisa incluem os seguintes campos temáticos e etnográficos: gênero e subjetividade; sociabilidades e estilos de vida; assentamentos rurais; gênero e educação.

Endereço profissional: UFRN – CCHLA – Departamento de Antropologia. Campus Universitário Lagoa Nova, Natal, RN. CEP: 59078-970.

E-mail: eliseteschwade@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3488-1171>

Como referenciar este artigo:

BRAGA, José Ricardo Marques; SCHWADE, Elisete. Mulheres Universitárias no Trânsito Campo/Cidade: Metamorfose de Vidas, Metamorfose de Projetos. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 130-154, setembro de 2021.

Mimetismos Afro-Brasileiros: dependências e algumas formas de ser

Leonardo Oliveira de Almeida¹

¹Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil

Resumo

O argumento central deste artigo é o de que, no Rio Grande do Sul, as transformações no campo afrorreligioso estão acompanhadas por processos de modulação do axé. Esses processos podem ser observados a partir do universo material e possibilitam que certos objetos atuem de diferentes formas, por meio de múltiplos avatares. Isso só é possível devido às dinâmicas de diferenciação, atualização e individuação das forças que atuam no mundo (*axé/energias*), próprias do universo religioso afro-brasileiro, situadas em um “constante jogo dialético entre o mesmo e o outro” (AUGRAS, 2008, p. 21). Como consequência, tal como buscarei argumentar, surgem processos miméticos – *mimetismos afro-brasileiros* – que se mostram como desafios de pesquisa e que podem ser observados em controvérsias que eclodem no campo afrorreligioso. Para abordar tais questões, aponto para a circulação e o movimento dos tambores no campo afro-gaúcho. Por fim, considero que este artigo contribui para um debate mais amplo acerca das materialidades religiosas afro-brasileiras.

Palavras-chave: Tambores. Modulação do Axé. Mimetismos Afro-Brasileiros.

Afro-Brazilian Mimicry: dependencies and modes of being

Abstract

The main argument of this article is that the transformations in the Afro-religious field in Rio Grande do Sul (Brazil) are involved by processes of *axé* modulation. These processes can be observed from religious materialities and allow certain objects to act in different ways, from multiple avatars. This is only possible due to the dynamics of differentiation and individuation of the forces (*axé/energias*), situated in a “constant dialectical game between *o mesmo* and *o outro*” (AUGRAS, 2008, p. 21). As consequence of these dynamics, certain mimetic processes – Afro-Brazilian mimicry – appear to the ethnographer and can be observed in controversies that arise in the Afro-religious field. To approach these issues, I follow the movement and the circulation of the drums in the Afro-Gaúcho field. Finally, I believe this article contributes to a broader debate about Afro-Brazilian religious materialities.

Keywords: Drums. Axé Modulation. Afro-Brazilian Mimicry.

Recebido em: 02/07/2020

Aceito em: 19/02/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

[...] *é preciso desdobrar-se para transformar-se. Tornar-se outro, diferente em tudo e, no entanto, idêntico.* (SANTOS, 2012, p. 270)

Em um de seus textos, Brent Plate (2015, p. 3) nos traz a seguinte afirmação: “The objects extend human agency, but humans also extend the agency of the objects, and the objects have some agency with or without humans”. Essa afirmação, um tanto comum entre os estudos sobre materialidades ou no contexto do que se convencionou chamar de *material turn* (“virada material”) nos estudos antropológicos, diz muito sobre os modos de *ser* e, por vezes, é compreendida de forma a supor certa tangibilidade dos agentes ou, como chamou Bruno Latour (2012), um caráter “ostensivo” dos seres do mundo. Essa maneira de compreender as coisas e os objetos, caso seja transposta para o campo das religiões afro-brasileiras, faz emergir alguns problemas. Nas religiões afro-gaúchas, universo em que este artigo está embasado, e, de modo geral, nas religiões afro-brasileiras, realizar distinções entre o agente I e o agente II com frequência revela ser uma tarefa desafiadora. Esse desafio pode ser observado, por exemplo, na complexa relação entre pessoas, energias, divindades e objetos que participam de *feituras* religiosas.

Uma boa maneira de exemplificar essa “inostensividade” dos seres pode ser iniciada a partir da noção de *axé*, já bastante discutida nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Barbosa Neto (2017) nos lembra que essas religiões constituem um rico e diversificado conjunto de modos de existência, no interior do qual é possível distinguir a presença de certas regularidades que, em complemento, não apresenta qualquer uniformidade. Dessa forma, destaca o autor, trabalhos mais recentes parecem dedicados a encontrar a melhor maneira de descrever essa variação, ou seja, a inventar um modo de apreender as conexões e separações entre as diferentes formas assumidas por essas religiões no Brasil. No campo das constâncias, a noção de *axé* ganha certo protagonismo, uma vez que pode ser encontrada em etnografias realizadas nas diferentes regiões do país.

Nessa trilha, Roger Bastide e Marcio Goldman nos trazem duas expressões que contribuem para os argumentos que serão apresentados neste artigo. Goldman (2009) destaca que, nas religiões afro-brasileiras, há um constante trabalho de *modulação* do *axé*. Essa expressão faz referência ao fato de que, em todos os espaços dos terreiros e, de modo especial, nos processos de *feitura*, as forças que atuam no mundo estão sendo confirmadas, particularizadas, intensificadas ou tendo sua intensidade reduzida, renovadas, atualizadas, plantadas, transferidas. Há, para Barbosa Neto (2012, p. 265),

um aspecto propriamente artesanal e artístico nas religiões afro-brasileiras e que consiste em saber usar todas essas forças para fazer e desfazer formas.

Roger Bastide (1983), por sua vez, ressalta que os rituais de iniciação, feitura e consagração possibilitam que pessoas, objetos, lugares, oferendas e altares *participem* das mesmas “forças místicas”. Assim, por exemplo, após a realização de certos procedimentos rituais, um colar de contas de um iniciado, bem como seu corpo e o assentamento do *seu* orixá, torna-se *participante* de uma mesma força particularizada. Há diferentes maneiras de aproximar-se das forças e das intensidades do mundo, pois, como diria o próprio Bastide (1961, p. 339), “[...] há coisas que participam mais e que participam menos [...]” e que, em complemento, existe “[...] toda uma série de graus de participação”. Goldman (2009, p. 123) acrescenta à discussão ao afirmar que “[...] a unidade dessa força garante que tudo participa em tudo, mas as suas modulações fazem com que haja graus de participação [...]”, ou, ainda, de acordo com Juana Elbein dos Santos (2012, p. 41), pois “[...] a qualidade do asê varia segundo a combinação dos elementos que ele contém e vincula”.

As religiões afro-gaúchas, que aqui serão compreendidas a partir dos diferentes tipos de tambor que atuam nesse universo religioso, nos mostram que as dinâmicas de movimento e de circulação de pessoas, forças e objetos não estão desligadas das participações e modulações que os envolvem. Dessa forma, o argumento central que será discutido ao longo deste artigo é de que, no Rio Grande do Sul, as transformações no campo afroreligioso estão acompanhadas por processos de modulação do axé, o que possibilita que diferentes versões de um *mesmo objeto*¹, no caso, os tambores, possam atuar de diferentes formas. Assim, quando, por exemplo, por motivos de incompatibilidade energética, um objeto é impossibilitado de ocupar certos espaços ou de atuar de determinadas maneiras, uma espécie de *avatar*, agora apto a atuar, é convidada a participar do circuito de ação. Isso só é possível devido às dinâmicas de diferenciação, individuação e de atualização das forças que atuam no mundo, situadas no que Augras (2008, p. 21) considera ser um “[...] constante jogo dialético entre o mesmo e o outro”. Tais ajustamentos se mostram pertinentes para a compreensão do campo afro-gaúcho, em especial se considerarmos o encontro entre Umbanda, Quimbanda e Batuque, modalidades afroreligiosas que se estabeleceram em períodos distintos nessa região do país e que estão envoltas em dinâmicas de deslocamentos e passagens (de pessoas, práticas, materiais, etc.), bem como de compatibilidades e incompatibilidades entre energias, divindades e práticas rituais.

Uma das consequências dessas dinâmicas, tal como buscarei argumentar, é o surgimento de certos processos miméticos que se mostram como desafios de pesquisa e que podem ser observados em controvérsias que eclodem no interior do campo afroreligioso. Ora, os avatares podem nos confundir. Trarei para o centro deste artigo três versões desses instrumentos que se distinguem por particularidades que serão descritas adiante: o *tambor de obrigação*, o *tambor de trabalho* e o *tambor da casa*. Para abordar os mimetismos protagonizados por esses instrumentos, dei especial atenção ao movimento de tambores e alabês (pessoa que toca tambor nos terreiros) no campo religioso afro-gaúcho. Estes últimos, os alabês, são, na companhia de seus *ilús* (tambores), responsáveis pela condução

¹ Ao colocar a expressão *mesmo objeto* em destaque, busca-se ressaltar certo incômodo em supor uma unidade desses instrumentos.

ritual e musical nos terreiros, atividade marcada pelas práticas do andejo (BARBOSA NETO, 2017) e da circulação entre diferentes templos e modalidades religiosas (Umbanda, Quimbanda e Batuque). Acompanhar esses objetos e pessoas em trânsito possibilitou analisar alguns aspectos relacionados ao que chamarei de *mimetismo afro-brasileiro*. Começemos pela discussão dessa noção².

2 Mimetismos Afro-Brasileiros

O locutor de um documentário sobre camuflagem animal pedia aos espectadores que observassem um ramo de orquídeas brancas. Na imagem, pétalas de formatos diversos balançavam horizontalmente ao receber o sopro das correntes de ar. Após alguns segundos, um leve movimento passa a se destacar. Algo se mexe em outros ritmos, mas ainda não é possível identificar o que está se movendo. Pouco depois, um novo movimento, agora mais intenso, denuncia e dá mais nitidez às formas. Sem que o locutor indicasse o que causava o estranhamento e, obviamente, já supondo que ali deveria haver um animal, pude identificar um louva-a-deus branco (*Hymenopus coronatus* – Louva-a-deus orquídea) em meio às pétalas, quase invisível ao primeiro olhar, um pouco mais visível ao mover-se levemente e mais bem compreensível quando da intensificação dos movimentos. Era possível ver as patas dianteiras curvadas, os olhos grandes, as protuberâncias brancas nas costas, entre outros detalhes. Aquele me pareceu um importante enunciado sobre a importância dos movimentos e suas diferentes intensidades à percepção. Poderíamos citar, ainda, como estímulos à reflexão, as dinâmicas de sobreposição e fundo, as tentativas de identificação de contrastes, o ofuscamento constante de formas e contornos. A exemplo do reino animal, camuflagens e mimetismos nos fazem pensar sobre certos processos de invisibilização.

Bruno Latour (2012) destacou uma relação possível entre estabilidade e invisibilidade, momento em que certas coisas são esquecidas ou não vistas porque as associações de que participam nos parecem já estabilizadas. É precisamente isso que dá forma ao que chamo de mimetismo³. Este se expressa quando, por exemplo, os aspectos estéticos ou sonoros de certos tipos de tambores, os *tambores de trabalho*, tornam invisíveis outros tipos de tambores, os *tambores de obrigação*, estando o segundo mimetizado sobre o fundo produzido pela performance do primeiro. Ele, o *tambor de obrigação*, está lá, mas sua presença pode não ser percebida. Proponho uma caminhada reflexiva que visa a dar atenção especial ao movimento e à circulação, apostando nestes como importantes geradores de visibilidade, pois, de forma particular, permitiram que versões distintas de um “mesmo objeto” fossem exploradas do ponto de vista analítico e etnográfico. Como afirma Latour (2012, p. 230), “[...] se fazem outras coisas mover-se e você consegue

² Este artigo é resultado de um processo de pesquisa realizado entre 2015 e 2018 e que teve como objetivo compreender a atuação dos tambores utilizados nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul, em um contexto de transformações no campo religioso e de intenso uso de “novas mídias” e tecnologias. A pesquisa foi realizada nas cidades de Porto Alegre, Alvorada, Gravataí, Viamão, Esteio, Eldorado do Sul e Guaíba – ver Almeida (2019).

³ Para além das distinções entre camuflagem e mimetismo, uma vez que ambos os processos poderiam ser utilizados como metáforas para os casos analisados neste artigo, utilizarei *mimetismo* como um termo genérico que indica certos processos de invisibilização. Tampouco há aqui a necessidade de estabelecer, do ponto de vista antropológico, a distinção entre *mimesis* e *mimicry* a partir da ideia de intencionalidade, tal como fez Hoehne (2009).

registrar esses movimentos, então são visíveis”. Aqui, diferentes tipos de movimento nos mostram relações e possibilitam a identificação de certos contrastes.

De partida, busco discutir de que forma os diferentes processos de consagração (ou de não consagração) põem os tambores em movimento no campo religioso afro-gaúcho. Esses movimentos acontecem a partir da mediação de distintos avatares, daí resulta que os instrumentos anunciem formas distintas de alcance e atuação. Tal processo de avatarização aponta para uma característica marcante nas religiões afro-gaúchas: cada alabê possui seu próprio tambor⁴, sendo este levado para diferentes terreiros, situações e modalidades rituais. Ao circularem, ao colocarem em prática seu papel de “geômetras da religião” (BARBOSA NETO, 2017), os alabês nos mostram deslocamentos, situações distintas que pedem tambores distintos. Mas é importante considerar, e talvez esse seja um dos principais problemas das análises até então produzidas sobre o tema, que os tambores também impõem diferentes intensidades de movimento aos alabês.

Discutirei mimetismo a partir de dois focos. Primeiro, considero que há um mimetismo que se apresenta ao pesquisador como um desafio de identificar versões de tambores e torná-las visíveis. É importante considerar que, na prática religiosa, os agentes estabelecem formas de distinção entre esses instrumentos. Em um segundo sentido, o mimetismo se expressa nas dinâmicas protagonizadas pelos próprios interlocutores. Nessa segunda dimensão, controvérsias surgem quando certos mimetismos são revelados, porque em algum momento certos tambores não são vistos ou são confundidos com outros. Essa questão será discutida na última parte deste texto, a partir de um debate protagonizada por dois alabês durante um programa de entrevistas transmitido ao vivo nas redes sociais.

3 Ilú e Inhã

Alguns autores (KREBS, 1988; GIDAL, 2016; CORRÊA, 2006; 2011; 2014; BRAGA, 1998) consideram a existência de dois tipos de tambor nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: o *ilú*, ou simplesmente “tambor”, e a *inhã*⁵. Krebs (1988, p. 75), por exemplo, é enfático ao anunciar a existência das duas versões do instrumento:

Só há dois tipos no Rio Grande do Sul tradicional: o *inhã*, tronco de cone alongado, feito com aduelas de madeira e tendo doze búzios ao redor da pele maior, vedado a mãos femininas, e o tambor cilíndrico, geralmente feito com latas de óleo vazias. Sempre pintados com cores religiosamente simbólicas. Correspondem aos atabaques baianos.

Corrêa (2006, p. 112) comenta que a *inhã* é, em relação ao *ilú*, “[...] bem maior [e] tem forma de tronco de cone, [...]. Enquanto mulheres podem tocar no primeiro [o *ilú*], só homens tocam neste último [a *inhã*]”. Braga (1998, p. 98) acrescenta que “[...] apesar de chamar-se *inhã* (substantivo feminino), ela é considerada um tambor

⁴ Em outras partes do país, considerando-se as especificidades regionais das religiões afro-brasileiras e de matriz africana, é comum que os tambores usados nos rituais sejam dos terreiros, e não dos alabês.

⁵ É importante considerar a existência (menos numerosa) de alguns terreiros que utilizam atabaques, tumbadoras ou congas, tal como apresentado por Gidal (2016) e Silveira (2008).

masculino⁶ e pertence exclusivamente a xangô [...]”, por isso, é comumente pintado de branco e vermelho.

Figura 1 – Inã – Pai Didi de Xangô



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo (2016)

A *inhã* é utilizada apenas em rituais de Batuque, não sendo percutida em rituais de Umbanda e Quimbanda, além de ser considerada um tambor *pronto* e, por isso, apenas tamboreiros *prontos* podem tocá-la. Ser “pronto”, nesse caso, significa que o tamboreiro realizou rituais de *obrigação* com sacrifícios de animais quadrúpedes para os 12 orixás cultuados no Batuque. Levando em conta esse aspecto, Braga (1998, p. 99) discorre sobre o “desaparecimento” desse tambor nos terreiros gaúchos:

É um tambor ‘pronto’ e por isso, somente os tamboreiros ‘prontos’ podem tocá-lo. Talvez, seja uma das razões para o seu desaparecimento na maioria das casas mais recentes, onde ainda não há um quadro de tamboreiros que tenham passado pelo aprontamento na religião, um processo que pode levar anos até se concretizar.

O impulso de profissionalização vivenciado pelos alabês nos últimos 20 anos vem estimulando o surgimento de cursos pagos e a entrada de diversos religiosos no mercado dos tocadores de tambor, resultando em desencontros entre o tempo necessário ao toque da *inhã* e o tempo necessário ao toque do *ilú*. Este último não requer o aprontamento religioso, o que o torna, não por acaso, o instrumento mais popular entre os alabês. Soma-se a isso o crescimento da Quimbanda (ORO, 2002; LEISTNER, 2014; GIUMBELLI; ALMEIDA, 2021) que, entre outras influências, vem tornando cada vez mais atrativas as estéticas preferidas dos exus, como o uso de tambores com sonoridades mais agudas⁷ e os ritmos animados do toque *jêje*, melhor executados no *ilú*. Uma vez que a *inhã* é utilizada apenas em rituais de Batuque, seu uso não acompanha a intensa popularização da Quimbanda no Rio Grande do Sul. Assim, sugiro que o “desaparecimento” da *inhã* possui forte relação com a profissionalização e com os acelerados processos de aprendizagem, bem como com a valorização das estéticas, *performances* e sonoridades ligadas à Quimbanda e seu grande crescimento nos últimos anos.

⁶ Norton Corrêa (2014, p. 170) descreve a *inhã*: “O outro, em tronco de cone, é chamado de *inhã* – a *inhã* – do gênero feminino”.

⁷ Comparando o *ilú* e a *inhã*, Norton Corrêa (2011, p. 63) afirma que: “Enquanto os outros [os *ilús*] são afinados em tom agudo, a *inhã*, também por suas dimensões e forma, é mais grave [...] o ‘contrabaixo da orquestra’”.

Durante o processo de pesquisa, e em comparação ao *ilú*, pouco ouvi a respeito da *inhã*. Seu nome me foi apresentado quase sempre quando os religiosos faziam referência a um passado que não presenciaram ou a alabês mais antigos. Pude encontrá-la poucas vezes, apenas quando pedi a alguns pais de santo para que me mostrassem as *inhãs* de suas casas ou quando da primeira vez que participei de um *arissum*, o ritual para os mortos. Da parte dos alabês, conheci apenas dois que a possuíam, sendo estes também pais de santo. Por esse motivo, centrarei minhas reflexões apenas nos *ilús*, uma vez que esse é o instrumento mais utilizado pelos alabês gaúchos e também o que melhor contribui com os argumentos que serão apresentados neste artigo.

O *ilú*, também chamado apenas de *tambor*, “[...] tem a forma cilíndrica (e não cônica, como a *Inhã*) e é um bímembranofone unipercussivo, ou seja, possui duas peles tampando as duas extremidades e é executado percutindo-se somente uma das peles” (BRAGA, 1998, p. 98). É comumente percutido na posição vertical, entre as pernas, estando a parte inferior do instrumento apoiada nos tornozelos do alabê, evitando que o couro toque o chão. Um complexo sistema de nós pressiona os couros sobre as duas extremidades do instrumento. É o instrumento amplamente utilizado nos terreiros gaúchos.

Figura 2 – Ilú – alabê Etto Mendes



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo (2016)

Coerente com os argumentos que venho expondo até agora, gostaria de trazer para discussão algumas expressões desse instrumento. Se, por um lado, os aspectos estéticos do *ilú* e da *inhã*, bem como seus respectivos nomes, usos e sonoridades orientaram a distinções entres esses dois instrumentos, resultando muitas vezes em uma classificação dualista dos tambores gaúchos, a possibilidade de acompanhar alabês e tambores em diferentes espaços ao longo do processo de pesquisa me levou a considerar outros tipos de distinção. Estes estão embasados nos diferentes processos de consagração e circulação a que são submetidos os *ilús*, possibilitando a existência de distintos avatares desse instrumento. Iniciarei pela apresentação dos *tambores de obrigação* e dos *tambores*

de trabalho. Por vezes, um único tambor desempenha os dois papéis (de obrigação e de trabalho), principalmente nos períodos iniciais da carreira dos alabês, mas a tendência é que esses papéis venham a ser separados em instrumentos distintos num dado momento da trajetória religiosa e profissional. Por fim, apresentarei um terceiro instrumento, o *tambor da casa*. Esses três tambores, lembremos, são *ilús*.

Seguir esses instrumentos em processos de circulação, ou seja, nos deslocamentos entre terreiros, estúdios de gravação, casas de alabês, rituais em espaços públicos e lojas de artigos religiosos, me mostrou a atuação de outras versões além daquelas já anunciadas por Krebs, Bastide, Herskovits, Braga, Gidal, Corrêa, entre outros. Por enquanto, opto por suspender a distinção quase dual “ilú e inhã”, pois, como veremos, falta-lhe movimento. O processo de profissionalização dos alabês gaúchos é também acompanhado por uma intensa circulação desses tambores entre as diferentes modalidades religiosas (Batuque, Umbanda e Quimbanda), o que resulta na existência de certos ajustamentos quanto à atuação desses instrumentos.

Nesse sentido, é importante destacar que o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda são as três modalidades afroreligiosas presentes de forma mais intensa no Rio Grande do Sul. O Batuque (que se divide em nações ou “lados”, como *oyó, jeje, ijexá, cabinda e nagô*) dedica-se ao culto dos orixás e está presente no território gaúcho desde o século XIX. A Umbanda, por sua vez, dedica-se ao culto dos caboclos, pretos velhos e crianças e chegou ao Rio Grande do Sul na década de 1930. A Quimbanda caracteriza-se pelo culto aos exus e “suas mulheres míticas” (CORRÊA, 1988), as pombagiras, e é comumente apresentada como um culto que adquiriu sua independência ritual a partir da década de 1970, quando se constituiu como um dos ramos gerados a partir da prática umbandista. A maioria dos terreiros gaúchos afirma praticar as três modalidades (ORO, 2002; CORRÊA, 2006), em momentos distintos do calendário ritual e, em alguns casos, em espaços distintos dentro de uma mesma “casa de religião”. A existência desses três corpos rituais e suas interações implica na presença de dinâmicas de forças e energias presentes no mundo, o que, como veremos, relaciona-se com os diferentes tambores que atuam no campo afroreligioso.

4 Tambor de obrigação e tambor de trabalho

Qualquer consideração sobre a presença dos *objetos* nas religiões afro-brasileiras requer uma análise atenta aos processos de consagração religiosa, pois, de alguma forma, os atravessam. Isso quer dizer que batizar, preparar, aprontar, fazer são verbos que comumente circundam ou fazem parte dos próprios modos de existência dos objetos nessas religiões. No caso dos tambores, Melville Herskovits (1944) e Gerard Béhague (1984), entre outros autores, destacaram desde tempos que o batismo confere a esses instrumentos novas maneiras de agir. Herskovits (1944), por exemplo, também mencionou o perigo de tambores não batizados atuarem de maneiras indesejadas. Os casos que serão apresentados neste artigo, por outro lado, evidenciam que a ausência de consagração, que em alguns contextos pode ser compreendida como um fato problemático ou indesejado, também pode existir em uma perspectiva positiva. Em suma, consagração e ausência de consagração não são necessariamente pares opostos, mas podem ser modos complementares de existência

que se tornam possíveis na medida em que certos tambores estão situados em relações de dependência. Explorarei melhor essas questões.

Entre os alabês com quem tive oportunidade de conversar e de conviver ao longo do período de pesquisa, os processos de consagração dos tambores apresentam variações quanto às divindades para as quais os instrumentos são consagrados, situações e procedimentos a serem realizados. Também apresentam especificidades quanto aos sacrifícios animais, duração e procedimentos a serem seguidas. Por outro lado, há certa recorrência quanto à existência de dois tipos de tambor (ambos *ilú*) que permeiam as experiências religiosas desses alabês e que podem nos auxiliar na compreensão dos diferentes tipos de movimento e de consagração a que são submetidos esses instrumentos: os *tambores de obrigação*, instrumento consagrado que desempenham papel importante na *obrigação* religiosa do iniciado e que possui pouca ou quase nenhuma circulação, se comparados aos tambores de trabalho; e o *tambor de trabalho*, comumente submetido a outros tipos de consagração (ou ausência de consagração), apropriando o instrumento para a atividade profissional e, conseqüentemente, para a circulação e para a atuação em diferentes situações e modalidades rituais. É importante destacar que a pouca circulação dos tambores de obrigação é relativa, se limitando muito mais ao aspecto material do que ao campo das forças. Isso aponta para certos processos de fragmentação, pois, como será exposto, parte do tambor circula enquanto a outra parte permanece reclusa.

É possível acompanhar esses alabês por meses sem que tal distinção seja citada ou percebida durante a prática ritual e profissional. Como pretendo argumentar, os *tambores de obrigação* nos aparecem, à primeira vista, mimetizados na forma de *tambor de trabalho*. Apesar de atuar intensamente durante a atividade dos alabês, o tambor de obrigação pode passar despercebido ao observador atraído pela visualidade e sonoridade que os tambores de trabalho provocam. Mesmo não aparecendo aos sentidos mais imediatos, está presente na forma de *axé* e manifesta-se como autorização, proteção, conhecimento, memória, potência rítmica e força. Expliquemos melhor.

Em entrevista, o alabê Douglas Coimbra, que é artesão e produz tambores por encomenda no bairro Rubem Berta, em Porto Alegre, me contou que possui três tambores. Entre eles, “um, que é o *da obrigação*, fica no terreiro, *não sai*, e só eu toco”⁸. Douglas utiliza esse instrumento apenas em rituais de Batuque realizados em seu terreiro. Para os toques “*pra fora*”, em outros terreiros, utiliza seus outros dois tambores. O alabê Frank Moraes, morador da cidade de Alvorada, me contou sobre a atuação diferenciada de seus tambores, enquanto conversávamos diante dos instrumentos espalhados pelo chão. Referindo-se a um deles, Frank disse: “Esse (o tambor de obrigação) é o *tamborzinho* do meu *axé*”. Esse tambor eu *não quero mais sair pra rua* com ele. *Tamborzinho bom*, eu adoro ele, toquei muita coisa com ele esse tempo que eu toco tambor. Eu vou guardar ele só pra tocar Batuque aqui em casa”¹⁰. Outro alabê, Bryam de Avagã, possui três tambores: “um *da minha obrigação*, que *não sai de casa*. Tá no meu quarto de santo. Só toco quando

⁸ Entrevista realizada em julho de 2016.

⁹ Refere-se ao *axé de tambor*, expressão que será discutida mais adiante.

¹⁰ Entrevista realizada em setembro de 2016.

é *serão* [rituais de sacrifício] do meu pai [orixá], só quando eu tô indo pro chão. E os outros dois, que é o que eu uso *pra trabalhar*”¹¹.

Há, portanto, uma distinção entre *tambores de obrigação* e *tambores de trabalho*, sendo estes últimos os instrumentos “da rua”, submetidos a maiores regimes de circulação não apenas entre terreiros, mas também em outros espaços de atuação dos alabês, como estúdios de gravação, cursos de tambor, programas de TV¹². Tal distinção não deve ser desperdiçada do ponto de vista analítico, pois, como veremos, indica algumas particularidades e transformações do campo religioso afro-gaúcho.

É importante ressaltar que em nenhuma situação foi a mim permitido tocar, ver ou fotografar qualquer um dos tambores de obrigação guardados nos quartos de santo dos meus amigos alabês. Esses instrumentos, que “não saem de casas”, são guardados sobre estantes situadas nos quartos de santo, onde são também postos os assentamentos dos orixás dos filhos do terreiro, e permanecem cobertos por cortinas. Nesses casos, embasa-me exclusivamente nas descrições dos meus interlocutores. Por outro lado, alguns alabês costumavam manter seus tambores de obrigação fora do quarto de santo, ainda que restritos ao espaço da casa. Nesses casos, pude vê-los.

Uma boa forma de iniciar a discussão sobre os processos de consagração desses instrumentos seria retomando uma noção que Goldman (2012, p. 271) chama de “[...] um vocabulário um pouco antigo”. Refiro-me à já citada ideia de *participação* utilizada por Roger Bastide em diversos de seus trabalhos. Tomando emprestado o termo de Levy-Bruhn, sem deixar de imprimir-lhe críticas, Roger Bastide (1961) considera os sistemas de *participação* do homem às divindades. Fala-se que o iniciado põe a cabeça *em* participação, pois participa do caráter das divindades, ou, ainda, faz participar de maneira cada vez mais profunda da natureza e da força das divindades.

Essa noção não deve ser compreendida sem considerarmos que, nas religiões afro-brasileiras, a descrição das divindades

[...] procede por via descendente, começando com a enumeração do que os fiéis por vezes denominam “orixás gerais”, passando para suas qualidades [no caso do Batuque gaúcho, Xangô Agodô e Xangô Agandjú, por exemplo] e terminando, por vezes, com a menção de um certo número de orixás individuais. (GOLDMAN, 2005, p. 2)

Disso resulta que o processo de consagração ou aprontamento religioso implica uma particularização. Um orixá não é apenas o orixá, mas o *meu* orixá, no sentido de que, ao passo em que a pessoa é *feita*, os orixás também são *feitos* de forma única no decorrer de sua historicidade.

Nesse processo, pessoas e orixás fazem-se também em participação aos objetos. É por esse motivo que Roger Sansi (2009; 2011) ressaltava a importância da historicidade na análise dos altares nas religiões afro-brasileiras, argumentando que estes são mais do que representações ou símbolos do sagrado. Esses objetos não são símbolos abstratos, mas índices concretos da memória de uma relação pessoal entre “santo” e devoto. Nesse sentido, a consagração dos tambores, sobretudo os *tambores de obrigação*, embasa-se em

¹¹ Entrevista realizada em agosto de 2016.

¹² Em Almeida (2018; 2019) abordei a atuação dos alabês gaúchos junto a programas de TV, gravação de CDs e DVDs, transmissões ao vivo pelo Facebook e a relação com empresas de *marketing* e mídia voltadas para o público afroreligioso.

um processo que “[...] particulariza os deuses para cada indivíduo. Logo após a aquisição do objeto [...] dá início ao processo de inserção deste no sistema dos objetos religiosos, reformando-os e sacralizando-os de modo particular para cada iniciado” (AMARAL, 2001, p. 3). Após a realização de certos procedimentos rituais, os elementos incluídos na *feitura* ou obrigação religiosa tornam-se *participantes* de uma mesma força particularizada.

Como poderíamos compreender, portanto, a expressão “não sair de casa” a que os alabês se referem? Além disso, como compreender a relação entre as limitações à circulação e os processos de consagração e particularização? André de Aganjú, alabê e pai de santo que possui terreiro no bairro Partenon, em Porto Alegre, nos auxilia: “Existe uma *feitura*, um *axé de tambor* que é feito pro tamboreiro. Este tambor ele é *recluso ao quarto de santo*, ele fica como se fosse um *axé*, como se fosse um santo na prateleira, fica esse tambor guardado”.

Outro alabê, Luis de Xapanã, possui um tambor de obrigação de madeira, diferente de seus outros três tambores que são, “vamo dizer assim, tambores de trabalho”¹³, feitos de PVC ou chapa de metal.

Tu faz a obrigação junto com ele [tambor de obrigação], quando a gente deita com o orixá, a gente coloca o tambor junto. Ele faz uma obrigação contigo, ele vai pro chão contigo. Ele é uma coisa intocável, ele é uma coisa sagrada. Sem ele, sem o meu tambor, hoje eu não seria praticamente nada. Ele que é a base principal, ele é o esteio pra dar o seguimento pra aquilo que eu faço. Ele que conduz minha energia, na questão rítmica.

Luis, assim como André, afirma que o tambor de obrigação compõe um assentamento como os outros. De acordo com os ensinamentos que recebeu de seu pai de santo, pai Antônio Carlos de Xangô, o tambor deve ser consagrado ao *orixá de cabeça* do alabê, no caso de Luis, à Xapanã. Para todos os alabês citados até aqui, a consagração do *tambor de obrigação* é realizada apenas uma vez, durante a obrigação do alabê para seu orixá de cabeça, tal como nos casos de Luis e André, ou, em boa parte dos casos, para Xangô (o *orixá dono do tambor*)¹⁴. Em ambos os casos, o instrumento se une a outros objetos para compor o orixá assentado e se torna uma espécie de representante dos demais tambores que serão eventualmente construídos ou adquiridos, além de conferir ao alabê o passe para o universo dos legítimos tocadores de tambor.

Durante a consagração do seu instrumento, que aconteceu durante o *serão* (sacrifício)¹⁵, Luis recebeu do tamboreiro Antônio Carlos o *axé de tambor*, também citado por André. O *axé de tambor* faz referência a uma qualidade de *axé* que deve ser transmitida de um

¹³ Entrevista realizada em junho de 2018.

¹⁴ Por esse motivo, as consagrações dos instrumentos são comumente realizadas a partir do sacrifício de animais ligados a esse orixá. Ao final do processo, é posto no quarto de santo um assentamento de Xangô (incluindo o tambor), mesmo que este não seja o *orixá de cabeça* do iniciado. A associação de Xangô com os tambores pode ser encontrada em diversos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Corrêa (2014, p. 171), por exemplo, afirma que “[...] a orquestra [...], como um todo, pertence a Xangô, considerado o ‘dono do barulho’ (isto é, da música)”. Luis Nicolau Parés (2014, p. 155), sobre o tambor *abatá* do Tambor de Mina, afirma: “O termo *abatá* lembra o iourubá *bâtá*, o tambor especial de Xangô”. Wolff (2016, p. 79) afirma que “[...] o tambor é um objeto que é vinculado ao orixá Xangô, por este motivo ele deve primeiramente receber o sangue dos animais de preferência do orixá para animá-lo”.

¹⁵ O *axorô* (sangue) do animal sacrificado deve escorrer sobre o corpo do *tambor de obrigação*, sobre as mãos do alabê e sobre os demais objetos que irão compor o assentamento do orixá a ser guardado no quarto de santo.

alabê que já a possui ao alabê que irá recebê-la na obrigação¹⁶. Ao final do processo, o *ocutá* (a pedra do orixá/o próprio orixá) e as demais partes que compõem o assentamento (guardados no quarto de santo), o alabê e o tambor estarão *participando*, para utilizar novamente a expressão de Bastide, de uma mesma “força mística”.

Durante uma de nossas conversas, Luis lançou uma questão:

Xapanã (seu orixá de cabeça) responde¹⁷ no tambor [de obrigação] e no *ocutá*? Eu acredito que o meu orixá não responda no meu tambor. Apenas no meu tambor tá a energia do meu orixá, a energia que foi canalizada pra ele. Meu orixá responde no *ocutá*, na minha cabeça, no ori. Mas o tambor, em si, ele se torna sagrado porque foi sacralizado pra aquilo ali, foi energizado naquela situação. Por isso que ele também se torna um assentamento.

O tambor assentado compõe o orixá em um acontecimento que pode ser mais bem compreendido a partir de uma perspectiva de *relação* que de propriedade (RABELO, 2015). Como lembra Miriam Rabelo (2015, p. 244), trata-se de “[...] um campo inteiro de dependências, em que cada ser depende de muitos outros para existir, ou ainda, em que cada ser contribui potencialmente para a feitura de muitos outros”. Não é no tambor que o orixá responde, mas no *ocutá* que, por sua vez, conta com o tambor na relação que é o *fazer*, o *assentar*. *Fazer*, escrevem Oro e Anjos (2008), é o verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. Retirar o tambor do quarto de santo ou de suas imediações parece ser um ato de desmembramento de um acontecimento que é o próprio ato de *assentar* e do complexo de *dependências* aí combinadas. No caso de Luis, bem como de diversos outros alabês, mover o tambor de obrigação (ou seja, “tirá-lo de casa”) quer dizer colocar certos tipos de dependências em descontinuidade, pois o instrumento foi posto em participação ao orixá que, lembremos, foi particularizado. O *axé de tambor*, por outro lado, é a parte móvel e acompanha o alabê em seus toques “na rua”. Para Luis, seu *tambor de obrigação* o ajuda na “condução da energia rítmica”, na memorização das rezas ou quando, durante a condução de um Batuque, as rezas “vem”, todas estas sendo propriedades importantes para sua prática como alabê. Ao sair de casa para tocar o *tambor de trabalho*, o *tambor de obrigação* o auxilia e, enquanto força, o acompanha.

Etto Mendes, conhecido alabê do bairro Restinga, em Porto alegre, considera que os vínculos estabelecidos entre o *tambor de obrigação* e as divindades também se estendem aos seus outros tambores (tambores de trabalho), adicionando novos contornos à atuação desses instrumentos.

*Tenho quatro [tambores]. Um eu não toco, que é do meu aprontamento [tambor de obrigação], né? Não que eu não possa tocar, mas a energia que eu trago da rua, dos outros tambores que eu toco, ela é coligada com aquele tambor. Então a energia vai pra lá (para o tambor/quarto de santo), a energia negativa vai pra lá. E lá os santos, os orixás, eles têm o trabalho de tirar aquilo. Eles me aliviam, vai pra lá, eles tiram de lá.*¹⁸

¹⁶ É também o *tambor de obrigação* que contribui para que sejam firmados os vínculos entre o alabê e o terreiro/família ao qual é filiado. Essa relação é comumente ritualizada no Batuque, poucos dias após o *serão*, quando, durante as cantigas de Xangô, o alabê recebe seu novo tambor e canta os *axés* (cantigas) das *obrigações* dos/das pais/mães de santo que compõem a estrutura hierárquica da casa.

¹⁷ Onde o orixá responde pode ser aqui compreendido como o lugar por excelência que, ao mesmo tempo, é e faz habitar o orixá particularizado.

¹⁸ Entrevista realizada em julho de 2016.

O caso apresentado por Etto nos mostra que a utilização de instrumentos distintos, motivada pela necessidade de circulação, não resulta no rompimento de certos vínculos, mas na alteração nos graus de participação, pois, como vimos, além de se configurar como assentamento, como representante dos demais tambores, como mediador no recebimento do *axé de tambor*, e, ainda, como passe para o universo dos tocadores de tambor, o *tambor de obrigação* é também responsável pela proteção e purificação do alabê e dos *tambores de trabalho*. Impedido de circular, pois não deve “sair de casa”, o tambor de obrigação limpa as energias dos tambores que circulam. Tambores dependem uns dos outros para atuar.

Como exemplo de outras formas de vínculo ou extensão envolvendo os dois tambores, Alexandre de Bará e outros alabês afirmam ter recebido o *axé de tambor* também em suas mãos, o que garante ao alabê os axés necessários ao toque dos *tambores de trabalho*, ou seja, ao toque “pra fora”. Alexandre faz referência ao processo citado anteriormente, em que o axorô (sangue) do animal sacrificado deve escorrer sobre o corpo do *tambor de obrigação* e sobre as mãos do alabê. Também aqui o louva-a-deus se move, deixa-se enxergar.

[O axé de tambor] *tá no tamborizinho lá, mas é lá dentro* [do quarto de santo]. *Mas, pra fora... “Ah tu tem que tocar num tambor que tem obrigação”. Não, não tem. Até porque se eu tocar no meu tambor que tem obrigação, como é que eu vou chegar numa festa e “vai lá, Leonardo”*.¹⁹ [Tu] *não tem axé de tambor, aí vai tocar lá no meu tambor?*²⁰

Luis de Xapanã complementa, também considerando o toque “pra fora”:

Tem gente que diz que deveria ter um tambor pra cada situação [um para cada modalidade ritual]. *Eu até concordo. Mas o tambor que foi feito o ritual tá resguardado, tu não vai tirar ele pra fora, e o axé, de fato, tu carrega nas tuas mãos. Se, por ventura, eu vejo um cara que tocou tambor na casa do João, tocou Quimbanda naquele tambor e, na minha casa, daqui uma semana, ele tocou pra santo* [Batuque], *vou ser bem sincero, eu não vou ver problema nisso. A energia tá na mão dele*.²¹

Uma vez que o *axé de tambor* não está presente apenas no *tambor de obrigação*, mas também nas mãos do alabê, o corpo emerge como meio de extensão desse axé, conferindo ao alabê a possibilidade do movimento e de manipulação de outros instrumentos, até mesmo os *crus* (não consagrados). Assim, no caso do tambor de obrigação, sua presença restrita ao quarto de santo é apenas aparente, pois parte dele acompanha o alabê em sua atividade nômade. É preciso acompanhar movimentos, seguir alguns instrumentos e alabês para que os *tambores de obrigação* sejam vistos.

Há, ainda, uma última consideração a ser feita antes de avançarmos para a apresentação do próximo tipo de tambor, o tambor da casa. A utilização do *tambor de trabalho* com o objetivo de alcançar espaços não ocupados pelos *tambores de obrigação* não ocorre com a simples compra de um novo instrumento. Ocorre, por outro lado, a partir de certos ajustamentos (ou “modulações”) que vão desde a consagração específica para a modalidade ritual a qual será destinado até a proposital “não consagração” do instrumento (tambor *cru*).

¹⁹ Durante os rituais, é comum que o alabê contratado convide outros alabês, sejam eles amigos ou visitantes, para tocar.

²⁰ Entrevista realizada em abril de 2018.

²¹ Entrevista realizada em junho de 2018.

Fala-se comumente, por exemplo, que um tambor de trabalho consagrado aos exus (também chamado de “tambor cruzado”), uma opção possível, não deve ser utilizado em rituais de Batuque ou Umbanda. Há aqui incompatibilidades energéticas que atravessam toda a prática religiosa. O alabê Vagner D’Agandjú nos dá um exemplo:

O [meu] tambor pra Umbanda é um tambor que vai servir pra tocar tanto pra exu (Quimbanda) quanto pra preto velho (Umbanda). O [meu] tambor do exu não é um tambor vice e versa. O ideal é que se toque o tambor da Umbanda pra exu, se quiser, e que não se toque o tambor do exu, consagrado, pra Umbanda. Um tambor consagrado pra exu pra chamar caboclo fica estranho.²²

Alexandre de Bará, na continuação da entrevista citada anteriormente, novamente contribui expondo dinâmicas energéticas semelhantes. O alabê afirma ter apenas dois tambores, o *tambor de obrigação* que, tal como no caso dos outros alabês, “não sai do quarto de santo”, e outro que é propositalmente não consagrado, “cru”, para que possa ser utilizado em rituais de Batuque, Umbanda e Quimbanda.

Tu já fez alguma coisa nele [no tambor de trabalho]?

De axé? Não fiz porque, como eu tenho só ele e eu toco Quimbanda, toco nação, então eu teria que preparar pra um deles, então eu não poderia tocar no outro. Então tambor pra mim hoje tem que ser cru, porque eu não sei o que eu vou tocar, o que eu vou fazer. O tambor que tu faz obrigação não é o que tu toca. O tambor que tu faz obrigação fica no quarto de santo.

Outro alabê, Toco Bará, comentou sobre seu tambor enquanto nos preparávamos para ir a um Batuque em Alvorada (Porto Alegre). Olhei para o instrumento de cor vermelha, com uma tonalidade que tendia para a cor rosa, e perguntei:

Esse tá cruzado?

Não, porque eu posso tocar com ele Umbanda e Quimbanda, e nação também, sendo ele cru. Depois que tu cruzar ele com santo, o mesmo axorô (sangue) que come nele vai comer no teu santo. Então tu vai ter que usar ele só pra santo, e vai ter que reservar ele. Eu tenho outro, [...] já montado pra tocar pra exu. Esse de exu, já é cruzado pra exu. Só uso pra exu e mais nada.²³

Há ainda o caso de os alabês que preferem ter tambores distintos para cada modalidade ritual, seja o instrumento consagrado ou cru. Em entrevista realizada em setembro de 2016, o alabê Frank Morais, morador da cidade de Alvorada, destaca:

Aquele tambor [de obrigação] eu fiz uma obrigação com ele, obrigação de santo. Daí eu não podia pegar aquele tambor e sair a tocar pra fora. Eu até ia com ele. Aquele tambor eu vou deixar só pra casa. Aí eu resolvi fazer um com o Jorge [artesão]. Existem nação, Umbanda e de exu. A pessoa separa as coisas. Então eu tenho tambor de nação, de Umbanda e de exu, os três lados. Eu procurava não misturar.

Frank exemplifica a afirmação feita anteriormente, de que um único tambor pode exercer simultaneamente o papel de tambor de obrigação e de trabalho, mas que, em certo momento da trajetória religiosa e profissional do alabê, os papéis se separam em tambores distintos. O tambor se *avatariza*. Por esse motivo, Frank expõe o desejo de

²² Entrevista realizada em dezembro de 2016. Em suma, Vagner afirma que os tambores consagrados na Umbanda podem ser utilizados em rituais de exu. Por outro lado, os tambores consagrados aos exus (Quimbanda) não devem ser utilizados em rituais de Umbanda.

²³ Entrevista realizada em abril de 2018.

manter seu tambor de obrigação em casa, resultando na encomenda de novos tambores (tambor de trabalho) para que possa circular entre os terreiros. Frank também fala sobre a necessidade de “separar as coisas”, o que leva o alabê a possuir um tambor para cada modalidade ritual, obedecendo características estéticas e sonoras específicas.

Os casos apresentados indicam que ajustamentos são necessários, tendo em vista a compatibilidade de energias. Além disso, a consagração liga o instrumento a certos compartimentos energéticos, limitando movimentos e relações – ou mesmo impondo novos tipos de relações. Os alabês evidenciaram que tambores consagrados aos exus, por exemplo, não devem ser utilizados em rituais de Umbanda ou Batuque; ou, ainda, que tambores consagrados para o Batuque não devem ser utilizados em rituais de exu. Nesse caso, alguns alabês preferem manter o instrumento cru, evitando que a consagração limite a circulação, esta que, como vimos, é necessária para a atividade profissional. Em todos os casos, há um trabalho atento às compatibilidades energéticas e às diferentes maneiras de regular forças para que certos movimentos sejam possíveis e para que esses objetos possibilitem passagens e atravessamentos entre domínios espirituais.

5 Tambor da casa

Há, por enquanto²⁴, um terceiro avatar dos *ilús* a ser considerado: o *tambor da casa*. Este, por sua vez, e ao contrário dos dois tambores anteriores, não possui necessariamente relações diretas com os alabês, mas está vinculado aos terreiros, seus respectivos líderes religiosos e às divindades que os compõem. Fala-se, portanto, do *tambor de Oxalá*, referindo-se ao tambor consagrado a Oxalá em um terreiro de um pai de santo filho de Oxalá. E assim como no caso dos alabês, muitos pais de santo consagram o tambor da casa ao orixá Xangô, o *dono do instrumento*, mesmo que seu orixá de cabeça seja Xapanã, Odé, ou outro orixá do *orumalé*.

Tal como me afirmou um dos alabês da “velha guarda” do Batuque gaúcho, Chamim de Agandjú, “[...] cada casa tem que ter um tambor próprio, porque é a marca de tudo. Tambor *pronto* (consagrado) quer dizer ‘casa aberta’”²⁵. Lembremos que “a casa” deve ser compreendida como um espaço de confluências de energias, de divindades, pessoas e objetos, como um lugar de iniciações e feitura de pessoas. Cada cômodo, cada compartimento abriga diferentes historicidades, presenças e modulações do axé expressos em uma espacialidade mítica.

Barbosa Neto (2012) nos lembra que a relação entre um chefe e a sua casa é como a relação entre uma divindade seu assentamento. A casa é ele, mas é também o lugar no qual habita. Esse autor destaca que o axé do chefe, aquilo que constitui propriamente a sua pessoa, não se separa, de um lado, da casa na qual ele foi feito e dos deuses que comeram nele, e, de outro, dos filhos que ele faz ao fazer as relações com suas respectivas divindades. Se é possível afirmar que o pai santo, “[...] por intermédio do axé contido

²⁴ Uso “por enquanto” porque outras versões de tambores poderão ser discutidas em futuras oportunidades. Algumas delas foram apresentadas em Almeida (2019).

²⁵ Entrevista realizada em abril de 2018.

em seu corpo, é a casa, é precisamente porque a sua pessoa é composta por várias outras: aquelas que ele faz e aquelas com as quais ele faz fazer” (BARBOSA NETO, 2012, p. 111).

Nessa perspectiva, o *tambor da casa* se constitui como um dos elementos indispensáveis para a composição da pessoa/casa do pai ou mãe de santo e sua experiência espiritual, juntamente com os seus assentamentos, os assentamentos de seus filhos e os diferentes espaços que fazem confluir a vida religiosa e a vida doméstica. Como me disse certa vez o pai de santo e alabê João Carlos de Xangô, o tambor consagrado no terreiro é tão indispensável quanto os demais axés necessários a um pai de santo, como o *axé de faca (obé)*, importante para a realização da sacralização dos animais, e o *axé de búzio (ifá)*.

Alguns pais e mães de santo me falaram sobre a necessidade de sempre manter seus tambores em atividade, assim como também deveria acontecer com os outros objetos, com os cômodos da casa e com o axé, e, por isso, pediam que os alabês contratados tocassem o instrumento *da casa*. Pai Deco de Oxum, pai de santo da Zona Sul de Porto Alegre, costuma exigir que os alabês contratados utilizem o *tambor da Oxum*, em especial no momento em que, durante o Batuque, o *olokori* da Oxum é tocado (trata-se da *reza da sua Oxum*). Assim também costumam ser feito em outros terreiros que visitei, como o de Mãe Iara de Xangô, residente em Viamão, que pede aos alabês que toquem o tambor de Xangô; e pai Manuel de Oxalá, com relação ao tambor da sua casa.

Pai Gelson de Bará, cujo terreiro está situado no bairro Jardim Leopoldina, em Porto Alegre, possui dois amplos salões em sua casa. No andar superior fica o salão destinado ao toque para os orixás e para as entidades da Umbanda. No andar inferior está situado o salão destinado aos toques de Quimbanda (exus e pombagiras). Para cada andar há equipes distintas de tambores que em hipótese alguma devem subir ou descer. Pai Gelson possui dois tambores consagrados, um ao orixá Xangô e outro ao orixá Bará (seu orixá de cabeça), guardados no salão superior. Esses são os únicos tambores que nunca devem “sair pra rua”. Como no caso dos pais de santo citados anteriormente, pai Gelson faz questão de que seus instrumentos sejam tocados durante os rituais, pois, segundo me foi dito em uma de nossas conversas, “o tambor da casa tem que falar”, em especial nos *serões*, quando acontecem os rituais de sacralização dos animais. O tambor deve falar, pois, uma vez que se tornou *participante* e testemunha, tem algo muito importante a dizer sobre o axé que a casa é e faz habitar.

No andar inferior, três tambores crus são utilizados para os toques de exu e podem “sair pra rua” sempre que for necessário. O pai de santo justifica que seus tambores são crus porque “o exu tudo é caminho, tudo é rua, tudo entra”. O cruzamento, tal como venho afirmando, limita a ressonância dos instrumentos a certas intensidades energéticas. Não cruzar o tambor, nesse caso, remete ao desejo de não bloquear fluxos. Pai Gelson parece querer que o tambor se faça objeto dos atravessamentos e das intensidades características do universo dos exus, como se o próprio instrumento fosse uma encruzilhada. Mediado pelo tambor, diferentes tipos de energia compõem a casa/pai de santo.

Apesar da importância do *tambor da casa* para a manutenção do axé, alguns taboires também relatam o desaparecimento desse instrumento nos terreiros gaúchos ou, em alguns casos, sua subutilização. Chaninho de Bará, tamboreiro há mais de 45 anos, afirmou em entrevista: “Hoje tem casas que não tem tambor, tu tem que levar. A maioria das casas tinha seu próprio tambor, era raro casa que não tinha. Mas hoje eu entendo

alguns dos tamboreiros, dos alabês, no caso, que eles levam os tambores deles porque eles tão mais acostumados com o tambor deles”²⁶. Antônio Carlos de Xangô, que também pertencente às gerações mais antigas do Batuque, me contou sobre os tambores da casa: “Antigamente toda casa tinha que ter seu *ilú* em casa. Então, o alabê que chegava, era contratado, ele tocava no *ilú* da casa”²⁷. André de Agandjú, alabê e pai de santo, faz comentário semelhante: “Escuta bem o que eu vou te falar agora. Isso, de tamboreiro ter seu próprio tambor, é de anos pra cá. Antigamente não, era da casa. O tamboreiro chegava e tocava com o tambor da casa”²⁸. Diz, ainda, o tamboreiro Alfredo Ferreira, conhecido em Porto Alegre (contra a sua vontade) como Ecó: “Antigamente era muito raro tamboreiro carregar o instrumento, porque tinha na casa. Isso aí era muito raro. Hoje que cada um faz o seu tambor e leva, mas antigamente não era assim”²⁹.

É difícil precisar a partir de uma única linha explicativa quais as razões para a intensificação do uso do tambor pessoal por parte dos alabês. Mas, como indicam Antonio Carlos e Chaninho, haveria relação com a facilidade de se produzir tambores nos dias atuais, somada ao fato de os alabês preferirem usar seus próprios instrumentos. Apostaria ainda no processo de autonomização e profissionalização a que passaram os alabês, pois ser um bom profissional exige a posse de um “instrumento de trabalho”. Além disso, muitas casas não possuem um quadro fixo de alabês, tal como foi analisado por Braga (2013), o que em muitos casos impossibilita que o tambor da casa receba os cuidados e as manutenções constantes necessários a uma boa *performance*.

6 Outros Mimetismos

Por fim, destaco um trecho de uma entrevista realizada pelo programa Kizomba (em maio de 2018), durante uma transmissão ao vivo apresentada por Israel Ávila na rede social Facebook. No programa em questão, produzido pela empresa de mídia porto-alegrense Kizomba, o tema da noite foi “Tambor”. Seis alabês foram convidados para responder às perguntas enviadas pelas pessoas que acompanhavam o programa *on-line*. Uma das perguntas resultou em um debate que envolveu dois alabês, Rafael e Sandrinho, e o apresentador do programa, Israel Ávila.

Israel Ávila: *Rafael, eu sei que tu nem toca exu. O mesmo tambor que toca exu pode tocar pro orixá?*

Rafael: *Com certeza não, obviamente que não.*

Nesse momento, os outros alabês entreolharam-se e expressaram ter opiniões diferentes daquela exposta por Rafael. É importante ressaltar que Rafael é, entre os alabês presentes, um dos que se dedica apenas aos toques de nação (Batuque). Após perceber as divergências no debate, Israel Ávila interveio:

²⁶ Entrevista realizada em dezembro de 2016.

²⁷ Entrevista realizada em março de 2016.

²⁸ Entrevista realizada em abril de 2016. Na continuação, André complementa: “toda casa de santo tem que ter um tambor, independentemente se ele é bom ou é ruim, ou se vai ser usado ou não. Tem que ter um tambor”.

²⁹ Entrevista realizada em julho de 2018.

Israel Ávila: *Já dividiu opinião!*

Rafael: *Eu acho assim, muitas vezes o tambor de orixá é matado, vai o axorô do quatro pé. O tambor vai comer junto, o ilú vai ficar lá de obrigação. Então eu acho que, na minha opinião, não é correto o alabê, o tamboreiro, tocar uma festa de exu e no final de semana vai tocar um Batuque.*

Israel Ávila: *Vou pedir pra passar [a palavra] pro Sandrinho, por que ele achou que não era o que tu falou.*

Sandrinho: *Eu acho assim, o tambor, quando a gente deita (obrigação), tá fazendo o axé de alabê (axé de tambor) ... O tambor que a gente deita pra fazer o chão pra Xangô, aquele tambor é sagrado. Aquele tambor não pode ser usado pra exu.*

Israel Ávila: *Então tu concorda com o que ele tá falando?*

Sandrinho: *Concordo, mas só que ninguém faz isso. Eu tenho aquele tambor [de obrigação] até hoje, desde criança, que eu fiz com oito anos de idade. Eu não uso ele. Eu já usei ele nos Batuque na casa da minha mãe de santo que já faleceu, foi onde que eu toquei os Batuque com ele, só lá dentro, naquela casa, só dentro desse ilê. Então esse tambor que a gente monta (cru) é pra tocar em todos os lugares. Esse tambor não é cruzado. Esse tambor sagrado que a gente usa (tambor de trabalho), não é o mesmo que tu tem a tua obrigação lá, entendeu? Então a gente pode usar qualquer tambor, a gente leva pra usar. Pode sim, mas não aquele tambor que tu deitou pro Xangô (tambor de obrigação).*

Retomemos novamente os movimentos do louva-a-deus e seus processos miméticos. Se, no primeiro momento deste artigo, o mimetismo se mostrou como um desafio ao pesquisador, como um objeto que se apresenta mimetizado no fundo performático de outro, no caso em questão, o mimetismo se expressa pelos desacordos relacionados à identificação das diferentes versões do instrumento por parte dos próprios alabês, o que contribui para destacar a multiplicidade de possibilidades que envolvem a presença dos tambores nessas religiões. Essa multiplicidade, ressaltemos, se deve, entre outros fatores, às potencialidades de diversificação e de concretização próprias do axé e das energias que atuam no mundo. Sandrinho deixa claro que, em sua prática diversificada – que engloba a Umbanda, a Quimbanda e a Nação –, os tambores em questão parecem ser os mesmos, mas não são. O alabê nos alerta para o fato de que “esse tambor sagrado que a gente usa”, fazendo referência ao *tambor de trabalho* e ao mesmo tempo não deixando de ressaltar sua sacralidade, “não é o mesmo que tu tem a tua obrigação lá [no quarto de santo], entendeu?”. A divergência entre os dois alabês parece ter origem em suas distintas práticas profissionais e, conseqüentemente, nos distintos modos de relação com variados tipos de força: um que se dedica apenas ao Batuque e outro que transita entre as três modalidades. Não incluindo a Quimbanda em sua agenda de toques, Rafael vê com estranhamento o uso dos tambores de Batuque nos rituais de Quimbanda. Para Sandrinho, o estranhamento é compreensível, uma vez que concorda que o tambor de obrigação não deve ser utilizado em rituais de exu. O erro do outro alabê, na perspectiva de Sandrinho, teria sido não incluir em seu argumento os tambores cru/de trabalho, ou seja, os instrumentos que possibilitam outros tipos de movimento e que, ao mesmo tempo, evitam que o tambor de obrigação transite por espaços impróprios e propiciam a extensão do *axé de tambor* que por meio do tambor de obrigação foi adquirido.

7 Considerações Finais

A existência dos três avatares apresentados nos leva a questionar por quais tipos de mudança passaram os tambores ao longo dos processos de transformação do campo religioso afro-gaúcho, em especial a partir dos arranjos entre a Umbanda, a Quimbanda e o Batuque, bem como na ampliação da atividade profissional dos alabês. Considerando que o Batuque já está presente no Rio Grande do Sul desde o século XIX, com o surgimento da Umbanda, a partir da década de 1930, e da Quimbanda como modalidade ritual independente, a partir da década de 1970, as incompatibilidades energéticas entre essas modalidades podem ter exigido a utilização de diferentes avatares do instrumento. Nesse sentido, tambores distintos também são meios de passagens entre diferentes modalidades rituais e energias diversas, como extensões que mediam e possibilitam movimentos. Não se trata apenas de instrumentos diferentes, selecionados isoladamente para atuar em funções distintas, como um cozinheiro que seleciona facas distintas para o corte de diferentes tipos de alimento. O que busquei ressaltar aqui é a maneira como esses objetos atuam nos ajustamentos de forças, possibilitando que apontemos conexões e dependências entre eles, bem como sua relação com as transformações no campo afrorreligioso.

Além disso, considerando que a maioria dos terreiros do Rio Grande do Sul pratica as três modalidades (ORO, 2002; CORRÊA, 2006), poderíamos questionar o que os três tambores apresentados podem nos dizer sobre o processo de autonomização dos alabês gaúchos e as transformações nos processos de iniciação. Seria o *tambor de trabalho* uma cisão provocada pela autonomização dos alabês que circulam por diversos espaços e pelas incompatibilidades entre energias surgidas após a consolidação da Umbanda e da Quimbanda no território gaúcho? Ao longo do processo de pesquisa visitei terreiros em que o *tambor de obrigação* era também o *tambor da casa*. Essa situação só era possível porque o terreiro em questão possuía um alabê fixo, um filho de santo. Nos terreiros que não possuíam um quadro fixo de alabês, era necessário realizar a contratação de profissionais, o que impossibilitava que o *tambor da casa* atuasse também como *tambor de obrigação*. Além disso, afirmam alguns pais e mães de santo, o trânsito dos alabês entre terreiros, “passando de mão em mão” ao longo de sua trajetória religiosa, leva diversas lideranças religiosas a preferir manter a separação entre os dois instrumentos, uma vez que nada garante que o alabê permanecerá por muito tempo em uma mesma casa.

Argumentei neste artigo que os tambores apontam para os diferentes “graus de participação” entre pessoas e objetos às divindades e forças, fruto de certas modulações do axé. Casos como os dos alabês Etto Mendes e Alexandre de Bará, citados anteriormente, evidenciam que as incompatibilidades entre forças se tornam contornáveis a partir da manipulação dos graus de participação. No caso de objetos impedidos de circular ou de atuar em certos espaços, situações ou domínios energéticos, a participação não é interrompida por completo, mas é mantida a partir de vínculos menos ou mais diretos, fazendo com que os próprios objetos atuem mediando novas participações. E é durante esse percurso de mediação que observamos o surgimento de processos miméticos. A relação entre pessoas, orixás, assentamentos, tambores e forças nos mostram que pesquisar as religiões afro-brasileiras é, portanto, abrir-se para a possibilidade de analisar dependências e identificar possíveis mimetismos.

Referências

- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Fonografia religiosa afro-gaúcha: o ritual e o gravado no contexto de novas artisticidades. **Debates do NER**, [s.l.], v. 1, n. 33, p. 197-234, 2018.
- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Tambores de todas as cores**: práticas de mediação religiosa afro-gaúchas. 2019. 235p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.
- AMARAL, Rita. Coisas de Orixás: notas sobre o processo transformativo da cultura material dos cultos afro-brasileiros. **Revista Inter e Transdisciplinar de Ciências Sociais**, Porto, Portugal, v. 41, n. 3-4, p. 103-110, 2001.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo**: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. 2012. 393p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. A geometria do axé: o sincretismo como topologia. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, [s.l.], v. 9, n. 2, jul.-dez. 2017.
- BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1945.
- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito Nagô)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BÉHAGUE, Gerard. Patterns of candomblé music performance: an Afro-Brazilian religious setting. **Performance Practice: Ethnomusicological Perspectives**, [s.l.], v. 12, 1984.
- BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre**: a música do culto aos orixás. Porto Alegre: Fumproart, 1998.
- BRAGA, Reginaldo Gil. **Tamboreiros de Nação**: música e modernidade religiosa no extremo sul do Brasil. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2013.
- CORRÊA, Norton. **Os Vivos, os Mortos e os Deuses. 1988**. 474p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.
- CORRÊA, Norton. **O batuque no Rio Grande do Sul**: Antropologia de uma religião afro-Rio-Grandense. São Luiz: Cultura & Arte, 2006.
- CORRÊA, Norton. Os bimembranófonos iorubá no Brasil. **ERAS: European Review of Artistic Studies**, [s.l.], v. 2, n. 3, p. 42-76, 2011.
- CORRÊA, Norton. Tambores Iorubás no Brasil. **Revista Africa**, [s.l.], v. 1, jul.-dez., 2014.
- GIDAL, Marc Meistrich. **Spirit Song**: Afro-Brazilian Religious Music and Boundaries. New York: Oxford University Press, 2016.
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro; ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. O enigma da Quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 64, n. 2, 2021.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**, [s.l.], v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social**, [s.l.], n. 190, p. 105-137, 2009.
- GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

- HERSKOVITS, Melville J. Drums and drummers in Afro-Brazilian cult life. **The Musical Quarterly**, [s.l.], v. 30, n. 4, p. 477-492, 1944.
- HOEHNE, Markus V. Mimesis and mimicry in dynamics of state and identity formation in northern Somalia. **Africa**, [s.l.], v. 79, n. 2, p. 252-281, 2009.
- KREBS, Carlos Galvão. **Estudos de Batuque**. Porto Alegre: Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1988.
- LATOURE, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.
- LEISTNER, Rodrigo Marques. **Os outsiders do além**: um estudo sobre a quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas. 2014. 388p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014.
- ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, [s.l.], v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002.
- PARÉS, Luis Nicolau. Xangô nas religiões afro-brasileiras: “aristocracia” e interações “sincréticas”. **Revista Africa(s)**, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 149, 2014.
- PLATE, Brent *et al.* **On the Agency of Religious Objects**: A Conversation. Web blog post. Material Religions. [2015]. Disponível em: <http://materialreligions.blogspot.com.br/2015/10/on-agency-of-religious-objects.html>. Acesso em: 3 dez. 2015.
- RABELO, Miriam. O presente de oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. **Religião e Sociedade**, [s.l.], v. 35, n. 1, 2015.
- SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social**, [s.l.], n. 190, p. 139-160, 2009.
- SANSI, Roger. Shrines, substances, and miracles in Afro-Brazilian Candomblé. **Anthropology & Medicine**, [s.l.], v. 18, n. 2, p. 271-283, 2011.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SILVEIRA, Ana Paula Lima. **Batuque de mulheres**: aprontando tamboreiras de nação nas terras de Pelotas e Rio Grande, RS. 2008. 163p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- TADVALD, Marcelo. O batuque gaúcho: notas sobre a história das religiões afro-brasileiras no extremo sul do Brasil. *In*: DILLMANN, Mauro (org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Autores; ANPUH, 2016. v. 4. p. 141-168.
- WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. **Seres materiais entre sons e afetos**: uma etnografia arqueológica dos objetos em terras de Pelotas/RS. 2016. 143p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2016.

Leonardo Oliveira de Almeida

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisador DCR – CNPq/FUNCAP no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará.

Endereço profissional: Universidade Federal do Ceará, Av. da Universidade, n. 2.995, Benfica, Fortaleza, CE. CEP: 60020-181.

E-mail: leonardoalmeida_cs@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0958-4888>

Como referenciar este artigo:

ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. Mimetismos Afro-Brasileiros: dependências e algumas formas de ser. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 155-175, setembro de 2021.

Entre Experimentos, Controvérsias e Invisibilidades: a constituição do transplante de órgãos como prática terapêutica

Vitor Jasper¹

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Resumo

Este artigo pretende realizar a compreensão do processo de constituição do transplante de órgãos como uma prática terapêutica. Partindo dos debates do campo da Antropologia da Ciência e da Técnica, destacam-se alguns elementos que teriam sido fundamentais para o desenrolar desse processo, a saber: a técnica que permite ligar cirurgicamente vasos sanguíneos; os recursos farmacológicos que auxiliam no combate à rejeição do órgão transplantado e os debates acerca do conceito de morte encefálica. Esses elementos, quando agregados, culminaram na construção dessa “descoberta” e permitiram a validação dessa técnica. Tal processo permite compreender o modo de construção de “verdades” de uma disciplina que se pretende universal e tem como objetivo a medicina. Por fim, argumenta-se que esses elementos continuam agenciando o transplante e produzindo efeitos na vida das pessoas.

Palavras-chave: Antropologia da Ciência. Biomedicina. Transplante de Órgãos.

Amidst Experiments, Controversies and Invisibilities: the constitution of organ transplantation as a therapeutic practice

Abstract

This article aims to understand the process of constitution of organ transplantation as a therapeutic practice. Based in the field of Anthropology of Science and Technology, we highlight some elements that have been fundamental for the development of this process, namely: the technique that allows the surgical connection of blood vessels; the pharmacological resources that help in the treatment of rejection of the transplanted organ; and the debates on the definition of brain death. These elements together resulted in the construction of this “breakthrough” and helped validate this technique. Revisiting this process enables us to understand how a discipline that is intended to be universal and objective, such as medicine, builds “truths”. Finally, we defend that these elements continue to have agency over transplantation and produce effects on people’s lives.

Keywords: Anthropology of Science. Biomedicine. Organ Transplantation.

Recebido em: 21/09/2020

Aceito em: 22/02/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

A realização de um transplante de órgãos e de tecidos tende a ser fonte de grande expectativa e incerteza para aqueles que precisam passar pelo procedimento. Para a biomedicina¹, por sua vez, o transplante é atualmente entendido como uma terapêutica eficaz – mesmo que ainda existam diversas pesquisas sobre o tema e continuamente se busquem novas soluções que diminuam os riscos do procedimento.

Reconhecendo que o transplante de órgãos é uma prática difundida contemporaneamente, o objetivo deste artigo é compreender o seu processo de constituição como prática terapêutica, com o intuito de apontar como cirurgiões e cientistas precisaram consolidar, ao longo do século XX, um corpo de conhecimentos que, quando agregados, permitiram que o procedimento cirúrgico que visa a substituir um órgão “doente” por outro “saudável” passasse a ser entendido como viável e recomendável. Para tanto, tomei como base a compreensão da ciência como atividade social, ao passo que a biomedicina, por sua vez, associada ao discurso científico, propõe um conhecimento centrado no indivíduo e no entendimento do corpo como uma realidade autônoma.

Ainda que o transplante possa ser entendido como técnica, é preciso destacar que não se compreende técnica aqui como um sistema predefinido, mas sim de modo construído e processual. Como Mura (2011) definiu, não é possível abordar a competência técnica somente como desenvolvimento intelectual acumulado, pois ela se constitui a partir de estoques culturais e técnicos, sendo também definida pelo saber-fazer prático. Ao revisitar aquilo que o discurso científico entende como o “acúmulo de conhecimento” que permite o desenvolvimento de uma determinada “técnica”, é possível reconhecer um conjunto de visões de mundo que são próprias do saber científico e que são mobilizadas nesse percurso. O processo de construção do conhecimento é, afinal, primordialmente uma atividade social, construído coletivamente e com vínculos históricos (FLECK, 2010).

Uma ressalva adicional é que este artigo tampouco pretende empreender uma reconstituição plena do transplante. Como defende Ludwik Fleck (2010), é impossível conhecer completamente a história de um domínio do saber, visto que se tratam de múltiplas linhas de conhecimento que se cruzam e se entrecruzam; “[...] é como se quiséssemos reproduzir por escrito uma conversa agitada em sua sequência natural, onde várias pessoas falam desordenadamente ao mesmo tempo, sendo que, apesar disso, cristaliza-se uma ideia comum” (FLECK, 2010, p. 56).

¹ Segundo Camargo Jr. (2005), o termo Biomedicina é uma forma de se referir à Medicina Ocidental Contemporânea. Assim, além de ser mais conciso, o autor argumenta que esse termo evidencia a vinculação da racionalidade desse saber com os conhecimentos científicos do campo da Biologia.

Por isso, o que se propõe aqui é apontar três fatores que foram centrais para o processo de consolidação dessa prática: a técnica que permite ligar cirurgicamente vasos sanguíneos; os recursos farmacológicos que auxiliam no combate à rejeição do órgão transplantado; e os debates acerca do conceito de morte encefálica. Destacar esses fatores é fundamental, uma vez que, como argumentarei, eles continuam a agenciar as experiências terapêuticas das pessoas que realizam um transplante.

É preciso destacar ainda que essa discussão é fruto da minha pesquisa de mestrado (JASPER, 2016). Pensar o processo de constituição do transplante se tornou uma necessidade ao longo do trabalho de campo, realizado em um Serviço de Transplante Hepático. Enquanto eu circulava entre o ambulatório do serviço, as reuniões científicas (encontro semanal de cirurgiões, hepatologistas, residentes e estudantes de medicina) e o setor de internamento, passei a entender o transplante hepático em sua multiplicidade, tendo como referência a orientação praxiográfica proposta por Annemarie Mol ao tratar da aterosclerose (MOL, 2002).

Eu estava interessado particularmente nos encontros entre a equipe do serviço e as pessoas que precisavam realizar o procedimento. Nesses momentos, pude perceber que o desafio desses encontros reside na complexidade do contexto em questão: o transplante é entendido como um último recurso, por se tratar, afinal, de um procedimento cirúrgico com grandes riscos. O que o trabalho de campo gradativamente apontou, porém, é que não é possível reduzir a realização do transplante a uma cirurgia; afinal, há muito mais em jogo: o transplante começa já no processo de inclusão na lista de espera pelo órgão e continua mesmo após seu recebimento. Fazer um transplante implica um rearranjo na vida das pessoas, demandando uma série de cuidados que se estendem por toda a vida da pessoa transplantada.

Fazer o transplante não é “só” passar por um procedimento cirúrgico, justamente porque, em uma cirurgia desse tipo, há todo um encadeamento de ações e de relações que implicam extrapolação do que ocorre no centro cirúrgico. Dessa forma, remontar o processo de constituição do transplante como prática terapêutica é uma maneira de complexificá-lo e de entender como o procedimento é perpassado por um conjunto de práticas.

2 Abertura: pontos de partida para a análise

Podemos considerar que a prática do transplante já é bem estabelecida: atualmente, são realizados transplantes de órgãos (coração, fígado, intestino, pâncreas, pulmão, rim) e de tecidos (córnea, medula óssea, pele, ossos). De acordo com dados da Associação Brasileira de Transplantes de Órgãos (ABTO, 2019), no ano de 2019, foram realizados 24.130 transplantes no Brasil².

A biomedicina, detentora do saber que torna possível essa prática, atingiu tal grau de desenvolvimento que lhe permite realizar intervenções que antes pareciam impossíveis, ou que frequentemente eram tratadas como feitos lendários em outros momentos da história. Catão (2010, p. 227), operando com essa oposição entre registros

² De acordo com os dados fornecidos pela Associação, em 2019, foram realizados 14.943 transplantes de córnea, 6.283 transplantes de rim, 2.245 de fígado, 380 de coração, 173 de pâncreas e 106 de pulmão (ABTO, 2019).

lendários e início da formação da ciência moderna (esta, não coincidentemente, atrelada ao desenvolvimento da medicina em meados do século XVIII), pontua que “[...] os registros mais antigos desses eventos [transplantes] são da Índia Antiga e da China, onde as escrituras estão repletas de lendas dessa natureza”. Esses relatos, ditos lendários (ou milagrosos), são mobilizados muitas vezes para reforçar a ideia de que a medicina teria alcançado realizações que há muito povoam o imaginário social, e que até muito recentemente beiravam o impossível.

De todo modo, essa técnica, tal como realizada atualmente, desenvolve-se dentro de um contexto específico: ela está intrinsecamente ligada a, e retroalimenta, uma certa noção de corpo. Segundo Le Breton (2011), a medicina se configura pelo rigor no estudo do corpo, em uma visão bastante marcada pela filosofia de Descartes. O dualismo cartesiano operaria com uma cisão, rompendo a unidade do homem: de um lado, temos o espírito, responsável pelo pensar; de outro, temos o corpo, uma máquina – dessacralizado e, como realidade à parte, objeto de investigações. O corpo despersonalizado recebe a doença, que é tratada como algo exterior, fruto de causas mecânicas que atingiram seu bom funcionamento. O sujeito e sua história tendem a ser então negligenciados dentro da prática biomédica. Isso permite a Le Breton (2006, p. 71) afirmar que, no mundo moderno, “[...] a possibilidade de retirar e implantar órgãos levanta de modo aguçado a questão dos valores ligados à vida humana e à corporeidade. O corpo é aqui visto como um outro diferente do homem que encarnara”.

Le Breton (2011) ressalta que o corpo, para a medicina moderna, tem suas raízes no corpo da anatomia consolidada; em outras palavras, um corpo só remete a si próprio. É na morte, na busca no cadáver dissecado, que a biomedicina encontra respostas para a continuidade de outras vidas, uma vez que a doença, em última instância, está no corpo, em um dos órgãos; logo, o que se apreende em um corpo pode ser aplicado em outro³.

A racionalidade da biomedicina pode ser compreendida a partir de três fundamentos: seu caráter generalizante, presente na busca pela produção de discursos que possuam validade universal; seu caráter mecanicista, típico de um saber que pensa o universo como uma máquina que está “subordinada a princípios de causalidade linear traduzíveis em mecanismos”; e seu caráter analítico, dado que a elaboração de tais leis gerais acerca do universo passa, teórica e empiricamente, pelo isolamento das partes – as quais, quando integradas, formam um todo (CAMARGO JR., 2005, p. 179).

Essas características do saber biomédico foram fundamentais para que a prática de transplantes atingisse a proporção e o impacto que tem atualmente. Ainda, a despeito de relatos milenares, o desenvolvimento científico do procedimento está praticamente todo ancorado no século XX. Aqui, seguirei a demarcação temporal de Valter Garcia *et al.* (2015), que dividem esse desenvolvimento em dois períodos: a fase experimental, entre 1900 e o final de 1940, e a fase clínica, iniciada no final da década de 1940. É importante ressaltar que os relatos biomédicos sobre a história do transplante, especialmente os que abordam seus primeiros 50 anos, parecem não estar interessados em apresentar as

³ Na medida em que Le Breton (2011) entende o corpo como uma realidade simbólica, é preciso destacar que, uma vez que olhamos para o transplante a partir das suas práticas, o interesse também se desloca das concepções simbólicas para as práticas. Assim, seguindo Bruno Latour (2004), não se trata de buscar uma definição para o corpo, mas sim de se voltar para aquilo que o afeta, existindo múltiplas possibilidades de afecção. Isso implica que o corpo se constitui a partir de suas conexões com o mundo.

controvérsias que marcaram esse primeiro período (a “fase experimental”). Ressalvo, assim, que os relatos biomédicos que serão aqui apresentados fazem referência a uma ciência acabada, cujas controvérsias teriam sido superadas, formando uma caixa-preta da qual só sabemos o que entra e o que sai (LATOURET, 2000). Nessa perspectiva, não haveria lugar, ou necessidade, de relatar o contexto, as incertezas e os embates existentes durante aquele período.

3 A Fase Experimental dos Transplantes: de 1900 até o final de 1940

Trabalhos que tratam do desenvolvimento científico da técnica dos transplantes (BRADLEY; HAMILTON, 2001; GARCIA *et al.*, 2013a; MIES, 1998; MORDAND, 2007; SILVA, 2008; STEFONI *et al.*, 2004) indicam que a prática passou a ser amplamente pesquisada e aplicada ao longo do século XX. Considerado pioneiro na realização dos transplantes, Emerich Ullmann⁴ relatou, em um Encontro da Sociedade Médica de Viena em 1902, que havia retirado um rim de um cachorro e colocado no pescoço de outro. O rim teria funcionado por cinco dias, tendo produzido urina, que teria sido expelida pelo ureter que estava suturado à pele do animal. Desse modo, considera-se que Ullmann deu início à era dos transplantes, tendo estimulado outros pesquisadores a resolverem o problema das suturas e também o desenvolvimento imunológico (NAGY, 1999).

Outro cirurgião considerado pioneiro, Alexis Carrel⁵, teria sido o responsável pelo desenvolvimento de uma nova técnica de sutura vascular⁶ que teve grande impacto no desenvolvimento dos transplantes, pois as anastomoses⁷ passaram a ser praticadas com redução significativa dos problemas de trombose e de embolia.

Com o surgimento dessa técnica de sutura, iniciou-se o que Valter Garcia *et al.* (2015) chamaram de fase experimental dos transplantes: diversos investigadores passaram a realizar o procedimento, especialmente em animais (KALLÁS; KALLÁS; KALLÁS, 1999). Nessa época, foram realizados transplantes autólogos (quando se utiliza órgãos e tecidos do próprio beneficiário), alogênicos (transplantes feitos entre seres da mesma espécie) e xenogênicos (modalidade em que doador e receptor são de espécies distintas), sendo que Garcia *et al.* (2015) não indicam casos de transplantes isogênicos (quando ocorrem entre gêmeos homozigotos).

O próprio Carrel teria se dedicado a realizar experimentos nessa área. Ele publicou, em 1905 (CARREL, [1905] 2001), um artigo em que apresentava seus primeiros resultados cirúrgicos: *The Transplantation of Organs: a Preliminary Communication*.

O artigo começa delimitando em que consiste um transplante: a retirada de um órgão e de seus vasos e sua recolocação em outra região, onde eles seriam então unidos às artérias e veias vizinhas. Na sequência, o autor ainda destaca que, nos casos de transplante alogênicos e autólogos, a principal dificuldade encontrada estava na coagulação, pois o

⁴ Emerich Ullmann (1861-1937) nasceu em Pécs, na Hungria.

⁵ Alexis Carrel (1873-1944) nasceu na França, na cidade de Lyon, e no início do século XX se mudou para os Estados Unidos, onde trabalhou na Universidade de Chicago e no Rockefeller Institute em Nova Iorque.

⁶ Sutura vascular consiste no ato de ligar cirurgicamente vasos sanguíneos. O próprio Carrel viria a receber um prêmio Nobel em 1912 em reconhecimento do seu trabalho com suturas vasculares e transplantes de órgãos e tecidos.

⁷ A anastomose é ligação, natural ou cirúrgica, entre vasos – como artérias e veias – que se comunicam.

órgão transplantado dependia da circulação sanguínea: se os vasos ficassem obstruídos, o órgão gangrenaria. Segundo o autor, esse problema foi praticamente resolvido após o desenvolvimento da nova técnica de sutura, uma vez que ele obteve bons resultados com constância nas operações que realizou em conjunto com o dr. Charles Claude Guthrie.

Carrel também relata dois transplantes que realizara entre 1901-1902. O primeiro foi o transplante da glândula tireoide em um cachorro. Carrel afirma não ter obtido resultados fisiológicos, pois um coágulo teria se formado devido às más condições de assepsia e por questões técnicas da operação. O segundo teria sido um transplante autólogo de rim em um cachorro: ele retirou o rim e o colocou na região do pescoço, tendo suturado a artéria renal à carótida e a veia renal à jugular. Ele detalha que deixara a uretra unida a uma pequena abertura na pele, por onde teria escorrido um fluido claro. Ele ressalta, entretanto, que resultados permanentes não puderam ser observados devido a complicações sépticas. O autor encerra o artigo afirmando que, do ponto de vista clínico, o transplante poderia vir a se tornar uma técnica importante, ainda que mais experimentos em animais devessem ser realizados antes que ela pudesse ser aplicada em pessoas (CARREL, [1905] 2001).

Assim, esses dois transplantes se tratam de suas primeiras tentativas de realização do procedimento. De acordo com Mordand (2007), em 1908, Carrel teria mais uma vez realizado um transplante autólogo renal em um cachorro, e a longa sobrevivência do órgão e do animal – que teria sobrevivido por 28 meses – animaram o cirurgião. Em uma conferência apresentada em 1911, ele comenta o feito:

La interrupción de la circulación sanguínea no habrá durado más que treinta minutos. Con cuatro horas después de la intervención, el animal bebe y deambula. El 19 de febrero, se extrae el riñón derecho. La diuresis es normal: ausencia de albúmina en la orina. En marzo de 1909, la perra da a luz once cachorros y tres más en diciembre del mismo año. En Julio de 1910, el animal, en excelente estado, muere bruscamente debido a una oclusión por vólvulo del intestino delgado. En la autopsia, el riñón es completamente normal tanto por su aspecto y sus vasos como por su vía excretora y su estructura histológica. [...] un trasplante de este tipo no interfiere con las funciones del riñón, incluso después de un largo periodo, y en el plano estrictamente quirúrgico, el trasplante de un órgano se ha hecho realidad. (CARREL, 1911 *apud* PUERTA, 2006, p. 29-30)

Outros cirurgiões também se dedicavam a essa questão. Stefoni *et al.* (2004) destacam o trabalho do cirurgião alemão Ernst Unger⁸, que, em 1909, removeu dois rins de um cachorro e os implantou em outro. De acordo com Winkler (1982), esse procedimento foi realizado no dia 1º de fevereiro; no dia 10 do mesmo mês, o cirurgião exibiu o animal para a Sociedade Médica de Berlim; dois dias depois, para a Sociedade Fisiológica de Berlim. Nesse período, o cachorro estava alerta e urinava. No entanto, no dia 14 de fevereiro, o animal transplantado passou a apresentar vômitos e diarreia, falecendo no dia 18 do mesmo mês. Em dezembro daquele ano, Unger retirou os dois rins de um bebê natimorto e implantou em um símio. O animal faleceu 18 horas após o procedimento e não houve produção de urina; porém, a sutura vascular foi considerada bem-sucedida, uma vez que mesmo o rim não tendo funcionado, o sangue do macaco não coagulou nas

⁸ Ernst Unger (1875-1938) nasceu em Berlim, cidade na qual trabalhou durante sua vida.

veias da criança. No ano seguinte, Unger teria transplantado os rins de um macaco em uma mulher de 22 anos – sem sucesso. Segundo Winkler, em 1910, Ernst Unger já teria realizado aproximadamente cem transplantes de rim, com sobrevivência de até quatro semanas nos casos de transplantes alogênicos.

É fundamental sublinhar que os artigos até aqui apresentados e que tratam dos trabalhos desses cirurgiões tendem a ignorar qualquer tipo de debate ético no que diz respeito aos procedimentos realizados – no máximo, apontam que as pessoas envolvidas nessas pesquisas estavam à beira da morte. Ainda que o campo da bioética tenha se desenvolvido nos anos de 1970 (GARRAFA, 2005), essa é uma questão que salta aos olhos conforme lemos os relatos dos procedimentos e que necessita ser apontada em qualquer análise ulterior, uma vez que se pode entender que, ao se colocar o foco no acúmulo de conhecimento que permitiu o desenvolvimento da técnica, as questões de ordem ética se tornariam secundárias.

De todo modo, pode-se perceber que, nesse momento, a maioria dos relatos encontrados é de transplantes renais. Todavia, esse tipo de transplante não era o único a ser praticado nessas duas primeiras décadas. O próprio Alexis Carrel teria efetuado um transplante de coração em um cachorro. Esses transplantes, em sua maioria, eram heterotópicos⁹. No que diz respeito ao tipo de transplante, segundo Valter Garcia *et al.* (2015), exceção feita aos autólogos, os demais não funcionaram e foram abandonados a partir dos anos de 1920.

Apesar disso, Silva (2008) afirma que, entre 1918 e 1920, C. Dederer¹⁰ teria realizado transplantes isogênicos. O cirurgião teria retirado o rim de um cão e transplantado para outro da mesma ninhada. O cachorro transplantado veio a falecer 28 dias depois do procedimento; porém, o cirurgião avaliou que não houve problema algum com a anastomose e que o rim transplantado passou em testes funcionais, com resultados dentro do esperado para um rim normal. Além de se tratar de um caso de transplante entre gêmeos homozigotos, Silva (2008, p. 146) avalia que “Dederrer (*sic*) demonstrou em casos de transplantes de rins, que não existe nenhum problema tipo rejeicional quando foram realizados entre gêmeos univitelinos”.

Ainda nesse período, teria ocorrido aquele que é considerado o primeiro transplante entre seres humanos (MATEVOSSIAN *et al.*, 2009): em 1933, na Ucrânia, Yuri Voronoy¹¹ retirou o rim de um homem que havia morrido em decorrência de um ferimento na cabeça e o colocou em uma mulher que estava com insuficiência renal aguda devido a envenenamento por cloreto de mercúrio. Apesar da cirurgia ter ocorrido sem maiores problemas, dois dias depois, a receptora do órgão faleceu.

Segundo Matevossian *et al.* (2009), esse transplante não foi bem-sucedido por dois motivos. Primeiramente, havia incompatibilidade no sistema ABO entre doador e receptora: o sangue do doador era do tipo B, e o da receptora, do tipo O. Outra questão foi o tempo em que o órgão ficou sem circulação sanguínea, pois, como na época não

⁹ O transplante é heterotópico quando o enxerto é colocado em uma posição diferente da posição original. O transplante ortotópico, por sua vez, é aquele em que o enxerto é colocado na mesma posição do órgão original.

¹⁰ Não foi possível encontrar mais informações sobre este autor. Entretanto, seu trabalho, publicado no Journal of the American Medical Association, em 1918, *Studies in the Transplantation of Whole Organs*, é frequentemente citado.

¹¹ Yuri Yurijevich Voronoy (1896-1961) nasceu em Poltava, na Ucrânia.

havia o conceito de morte encefálica, o rim foi retirado algumas horas após a parada cardíaca, afetando seu funcionamento.

A leitura que Matevossian *et al.* (2009) e Silva (2008) fazem do trabalho de Voronoy e de Dederer, respectivamente, já indica qual a próxima questão com que cientistas iriam se ocupar nos próximos anos: o problema da rejeição do enxerto. Nesse sentido, Valter Garcia *et al.* (2015) observam que, entre o final dos anos de 1930 e o final de 1940, passaram a ser desenvolvidos estudos sobre imunidade, que tiveram sobretudo Peter Medawar¹² como personagem distinto.

A proeminência de Medawar nesse período se deve às suas pesquisas com transplante de pele para queimados, uma demanda advinda dos campos de batalha da Segunda Guerra Mundial. Segundo Starzl (1995), Medawar conduziu um estudo em que demonstrava que a rejeição da pele se tratava de um fenômeno imunológico. A principal evidência nesses primeiros estudos estava na observação de que os enxertos advindos de um mesmo doador eram rejeitados mais rapidamente conforme as tentativas de transplante eram continuamente realizadas. Silva (2008) afirma que Medawar identificou ainda que, em transplantes entre gêmeos univitelinos, a rejeição não ocorria. Medawar teria atuado também no desenvolvimento de medicamentos para combater esse processo de rejeição, seus trabalhos tendo sido fundamentais para o surgimento de pesquisas que buscavam maneiras de induzir à tolerância aos órgãos transplantados, e que eventualmente levaram ao advento dos medicamentos imunossupressores.

Por tudo isso, esses primeiros 50 anos do século XX ficaram conhecidos na literatura médica como a fase experimental dos transplantes. Em resumo, os feitos mais exaltados nesse período foram a técnica de sutura vascular de Carrel, por resolver um problema cirúrgico comum no início do século – as trombozes dos vasos reconstruídos –, e a descoberta do processo de rejeição por Peter Medawar, que possibilitou o surgimento das drogas imunossupressoras nos anos seguintes.

Apesar de o trabalho científico não poder ser reduzido a feitos individuais, visto que o portador do saber se trata de um coletivo organizado (FLECK, 2010), a bibliografia consultada se esforça em salientar os feitos dos cirurgiões citados ao longo dessa seção, enfatizando sua importância para a história da medicina – e, mais especificamente, para a do transplante. Nesse sentido, Winkler (1982) caracteriza Ernst Unger como um “pioneiro da cirurgia moderna” – mesmo epíteto usado por Sade (2005) para se referir a Alexis Carrel. Starzl (1995), por sua vez, classifica Peter Medawar como “o pai do transplante” e “o Galileu da medicina”. Por outro lado, o caso de Alexis Carrel suscita questões de outra ordem – ética. Em 1935, o autor publicou um livro intitulado *Man, the Unknown*, obra em que defendia ideias eugênicas e misóginas – por exemplo, que pessoas com deficiência não deveriam se reproduzir. Reggiani (2002) observa que Carrel foi um defensor do regime nazista alemão, tendo sido nomeado em 1941, durante a França de Vichy, regente da Fondation Française pour l’Etude des Problèmes Humains – instituição que se notabilizou pela defesa de ideias racistas e higienistas nesse período¹³. Em geral,

¹² Peter Brian Medawar (1915-1987) nasceu no Brasil, mas teve a cidadania britânica atribuída logo no nascimento, pois sua mãe era cidadã britânica. Ele construiu toda sua carreira na Inglaterra. Em 1960, ele recebeu um Nobel de Medicina pelos avanços na área de imunologia.

¹³ Entre outras coisas, a Fundação defendia que o governo francês adotasse uma política de controle rigorosa de quais imigrantes deveriam ser admitidos no país, tomando como base quais traços étnicos eram mais desejáveis à “raça” francesa (REGGIANI, 2002).

conforme argumenta Reggiani, cientificamente Carrel estava muito mais preocupado com questões de ordem empírica do que de ordem ética. Nesse sentido, é relevante lembrar que o campo da bioética se desenvolve também com o propósito de ser uma resposta a essa produção eugênica que marcou a primeira metade do século XX.

Em última instância, essa revisão histórica mostra que devemos estar atentos a que tipo de invisibilidade a categoria “experimental” pode gerar quando usada acriticamente. Não é possível aderir a um discurso científico marcado pelas ideias de acúmulo e de avanço e simplesmente desconsiderar não só o contexto dessa “produção que se acumula”, mas também suas contradições e controvérsias.

4 A Fase Clínica dos Transplantes: de 1950 até a contemporaneidade

Aquilo que costumeiramente se classifica como a fase clínica se constitui como uma das últimas etapas de uma pesquisa médica: a aplicação em seres humanos. No caso do transplante, a fase clínica se inicia a partir do momento em que se colocam em prática formas de controle da rejeição do órgão. Valter Garcia *et al.* (2015) indicam que essa fase teria se iniciado no final da década de 1940 e início da de 1950, especialmente em Boston e Paris, a partir da utilização da irradiação corporal total como forma de combate à rejeição, tanto com doadores falecidos (morte cardíaca) como com doadores vivos.

Esse período histórico tem certos contornos específicos que merecem destaque. Primeiramente, como salientam Parrilla, Ramírez e Ríos (2008), as necessidades clínicas decorrentes da Segunda Guerra Mundial, um conflito de grandes proporções, implicaram grandes avanços para as ciências médicas. Além disso, especialmente na Europa e nos Estados Unidos, o cenário pós-Segunda Guerra foi marcado por um aumento nos investimentos e no volume de pesquisas em biologia e medicina; houve ainda maior participação do estado nos empreendimentos científicos, ainda que a influência de cada estado em particular fosse limitada pela extensão internacional das pesquisas (QUIRKE; GAUDILLIERE, 2008).

Desse modo, no caso dos transplantes, os primeiros anos da década de 1950 ficaram marcados por um aumento no número de relatos de transplante renal entre humanos¹⁴. Em um levantamento realizado por Hume *et al.* (1955), eles identificam quatro grupos de cirurgiões em Paris e em Boston que haviam relatado a realização de transplantes renais nos dois primeiros anos da década de 1950. Adicionalmente, os autores relatam nove casos de transplantes renais que eles próprios haviam realizado entre 1951 e 1952, também em Boston (HUME *et al.*, 1955).

¹⁴ Essa proeminência do número de casos de transplantes de rim possui fundamento. Segundo McGeown (1987), o transplante de rim possui diversas vantagens em relação a outros tipos de transplante: o rim é um órgão duplo, o que permite que o transplante seja realizado com doador vivo, o que possibilita o transplante entre irmãos gêmeos, eliminando a necessidade da imunossupressão; além disso, o transplante de rim seria um procedimento mais simples quando comparado com o transplante de coração, pulmão ou pâncreas, por exemplo; o monitoramento do enxerto pode ser feito facilmente pelo volume de urina produzido e por testes sanguíneos; por fim, a função renal pode ser substituída por meios artificiais, como a diálise (apesar de essa técnica só ter sido empregada sistematicamente a partir de meados dos anos de 1960).

Considerando que uma das principais dificuldades enfrentadas naquele período consistia na rejeição do enxerto, os autores informam que, dos nove transplantes conduzidos, seis deles tiveram como terapia imunológica a utilização de ACTH e/ou cortisona. Entretanto, entre os casos descritos, o transplante que teve maior tempo de função renal teria sido realizado sem a utilização de qualquer um dos dois métodos. Isso levou os autores a afirmarem que essas drogas pareciam não exercer qualquer benefício no que dizia respeito à sobrevivência nesse tipo de transplante.

Hume *et al.* (1955) procuram avaliar também o *status* do transplante renal em humanos à época. Levando em conta seus estudos e outros disponíveis naquele momento, eles argumentaram ainda não haver lugar para o transplante renal como forma de tratamento terapêutico; seria necessário esperar por resultados de mais estudos conduzidos em animais para que houvesse um maior acúmulo de dados que possibilitasse a resolução dos problemas encontrados, como a compatibilidade entre doadores e a questão da rejeição (HUME *et al.*, 1955).

Apesar das ressalvas colocadas por Hume e seu grupo, a realização de transplantes renais em humanos não foi interrompida. Em 1954, Joseph Murray e John Merrill efetuaram o primeiro transplante renal intervivos com gêmeos homozigotos – eles afirmam que estudos anteriores justificavam a decisão. Uma parte desse conhecimento vinha de pesquisas com transplantes de pele, que haviam definido que tecidos poderiam ser intercambiados entre esses gêmeos sem que houvesse rejeição. Dessa forma, em posse desse conhecimento e com o estágio corrente de desenvolvimento da técnica cirúrgica, os médicos decidiram propor a realização do transplante ao tomarem conhecimento do caso de um jovem de 24 anos com falência renal que possuía um irmão gêmeo homozigoto. No dia 23 de dezembro, os cirurgiões retiraram o rim esquerdo de Ronald H. e o implantaram em seu irmão, Richard H.

No artigo em que apresentam o caso, publicado nove meses depois da cirurgia, Murray, Merrill e Harrison ([1955] 2001) declararam ter sido um “transplante renal bem-sucedido”, defendendo que o êxito da cirurgia e a sobrevivência do enxerto demonstravam que o transplante renal era um procedimento tecnicamente viável. Conforme aponta McGeown (1987), Richard H. veio a falecer oito anos após o procedimento por conta da mesma doença que o acometera antes do transplante e que levou mais uma vez à falência renal. O mesmo autor relata que, nos anos seguintes, diversos centros na Europa e nos Estados Unidos realizaram transplantes entre gêmeos homozigotos.

Esse transplante feito por Murray e sua equipe é considerado um marco importante, pois a partir de então o transplante de órgãos passou a ser visto como uma prática terapêutica possível. Entretanto, como ressaltou McGeown (1987), poucas pessoas nessa situação clínica eram, ou são, bem-aventuradas a ponto de possuírem um irmão gêmeo a quem recorrer. Portanto, a consolidação dos transplantes como prática terapêutica continuava a passar pela resolução do processo de rejeição.

No final da década de 1950, o método de irradiação total do corpo do receptor passou a ser usado no pré-transplante como forma de imunossupressão. A equipe de Murray em Boston teria realizado 12 transplantes usando essa técnica de imunossupressão, sendo que em 11 casos os transplantados faleceram no primeiro mês após o procedimento. No entanto, em um desses 12 transplantes, realizado em 1959, o receptor sobreviveu até

1976. Essa técnica foi empregada, na mesma época, pela equipe de Jean Hamburger, em Paris, onde também tiveram sucesso em um dos casos: um transplante também realizado em 1959 em que o receptor do órgão sobreviveu por 26 anos. Os dois transplantes bem-sucedidos foram feitos com doadores vivos e, nos dois casos, com irmãos gêmeos dizigóticos. Apesar desses dois relatos, os altos riscos envolvidos e a imprevisibilidade da eficiência da irradiação fizeram com que essa forma de imunossupressão fosse abandonada nos anos seguintes (STARZL, 1978).

Nesse sentido, Coelho, Ribar e Saitovitch (2010) relatam que, em 1959, Robert Schwartz e William Dameshek publicaram um trabalho em que descrevem a utilização de um novo medicamento chamado 6-Mercaptopurina (6-MP), que teria sido testado em coelhos e se mostrado eficiente no combate à rejeição. Em 1960, o cirurgião René Küss, após realizar um transplante renal utilizando a irradiação no pré-transplante e, dois meses após o procedimento, diagnosticar que a receptora do rim estava com rejeição, deu a ela o 6-Mercaptopurina; o rim, então, manteve-se funcional por mais oito meses. Com 18 meses, a pessoa que recebeu o transplante veio a falecer.

Em 1960, Roy Calne pesquisava derivados do 6-mercaptopurina, sendo que um desses derivados, a Azatioprina, apresentou melhores resultados. Segundo Coelho, Ribar e Saitovitch (2010), essa nova droga era menos tóxica e apresentava resultados mais prolongados, levando à substituição do medicamento anterior.

Esses autores informam que os primeiros transplantes que utilizaram a Azatioprina foram feitos pela equipe de Joseph Murray, em Boston. Murray e seus colaboradores publicaram em 1963 um artigo em que relatavam 13 casos de transplantes de rim que haviam sido realizados pela equipe entre 1960 e 1963. Desses 13 transplantes, a equipe utilizou a Azatioprina em 11 deles como forma de combate à rejeição. Além disso, em nenhum dos 13 casos foi utilizada a irradiação no pré-transplante (MURRAY *et al.*, 1963). Nesse mesmo artigo, Murray e seus colaboradores relatam a realização de um transplante renal com doador falecido, ocorrido em 1962, em que o receptor ainda estaria vivo e com boa função renal quando ocorreu a publicação do artigo (MURRAY *et al.*, 1963).

Coelho, Ribar e Saitovitch (2010) consideram que esse foi o primeiro transplante renal com doador falecido com sucesso prolongado. Apesar de esse transplante ser considerado um marco, os autores finalizam o artigo de maneira cautelosa. Eles reconhecem que os resultados alcançados pareciam impossíveis dez anos antes, mas afirmam que é preciso pensar a logística envolvendo o transplante, ou seja, maneiras de obtenção e manutenção do órgão doado. Além disso, eles questionam a eficácia do medicamento contra rejeição a longo prazo, pois não se sabia por quanto tempo a droga deveria ser administrada e se o risco de rejeição diminuiria com o passar dos anos (MURRAY *et al.*, 1963).

Coelho, Ribar e Saitovitch (2010) denominam esse período como a “era da azatioprina”. Os autores afirmam que é a partir desse momento que os transplantes passaram a obter bons resultados. Eles afirmam que, em 1965, a sobrevivência média de um ano para transplantados renais era de 80% para quem tinha recebido órgão de doador vivo, e de 65% para quem o recebera de doador falecido.

É interessante observar que a técnica se difundiu a ponto de surgir uma nova forma de avaliação da eficácia dos transplantes: dados estatísticos. Trata-se de um marco

importante nesse processo aqui apresentado, uma vez que, como argumenta Tesser (2007, p. 471) sobre a importância dos estudos quantitativos para a medicina,

A validação e estabelecimento das verdades vão migrando do dia-a-dia dos tratamentos e evoluções dos doentes reais, das casuísticas dos médicos, progressivamente para o âmbito dos estudos científicos de validação das intervenções, tipicamente os ensaios clínicos controlados e os estudos de coortes.

Com isso, estamos diante de um indicativo de que o transplante estaria ainda mais próximo da clínica, logo de ser aplicado como prática terapêutica – o que não necessariamente significa que ele esteja, naquela época ou ainda hoje, apartado do laboratório. Essa mudança ocorreu, como destacam Parrilla, Ramírez e Ríos (2008), já que o desenvolvimento da imunossupressão permitiu que o transplante se constituísse como uma realidade clínica. Além disso, ele foi responsável pelo que os autores chamaram de “efeito multiplicador”: esforços proliferaram por diversas áreas. Os autores evidenciam algumas: na área cirúrgica e anestésica, esforços para transplantar outros órgãos; nas ciências básicas (imunologia, microbiologia, farmacologia, etc.), pesquisas sobre a rejeição e modos de diagnosticar e combater infecções; buscam-se formas para superação do número limitado de doações de órgãos; e, por fim, aumento da procura por maneiras de conservar os órgãos que seriam utilizados para transplante.

Considera-se que o transplante dos demais órgãos teve início, assim, a partir de 1963. Se Paris e Boston eram centros de desenvolvimento para o transplante renal, Denver e Cambridge se tornaram centrais para o transplante hepático, e a Cidade do Cabo e Stanford, para o transplante cardíaco. Em 1963, Thomas Starzl liderou o primeiro transplante hepático na Universidade do Colorado, em Denver; em 1967, ocorreu o primeiro transplante de coração, conduzido por Christiaan Barnard na Cidade do Cabo, África do Sul.

Como já afirmado, a difusão dos transplantes gerou maiores esforços para controle da rejeição. A azatioprina foi fundamental para esse processo. Entretanto, tratava-se de um método de imunossupressão não específico, uma vez que ele aniquila a atividade do sistema imunológico independentemente de qual seja o antígeno em ação¹⁵. Por isso, o medicamento facilitava o surgimento de infecções oportunistas, já que a capacidade de defesa do sistema imune estaria reduzida.

Em 1976, o imunologista belga Jean-François Borel, pesquisando novos antibióticos, apresentou um polipeptídeo cíclico que possuía efeito inibitório seletivo em linfócitos. Esse polipeptídeo foi denominado ciclosporina. Realizando um bloqueio seletivo, atuando principalmente no que concerne às atividades das células T, a ciclosporina se tornou o imunossupressor específico mais utilizado nos transplantes a partir da década de 1980, quando se tornou disponível para uso comercial (TEIXEIRA; REZENDE, 2004).

Ainda de acordo com Teixeira e Rezende (2004), a ciclosporina trouxe um grande avanço para a realização dos transplantes. Por outro lado, a ciclosporina possui efeitos colaterais, como hipertensão arterial refratária, diabetes, nefrotoxicidade e hepatotoxicidade. Portanto, normalmente ela não é utilizada isoladamente, pois empregá-la junto de outros medicamentos, como a prednisona ou a azatioprina, possibilita reduzir sua dosagem.

¹⁵ Antígenos são substâncias que desencadeiam uma resposta imune do organismo, levando à produção de anticorpos.

A literatura indica que existem três tipos de rejeição: hiperaguda, aguda e crônica. A rejeição hiperaguda pode ocorrer nas primeiras 24 horas após o procedimento cirúrgico; a aguda, no período de dias ou semanas após o transplante; e a crônica, meses ou anos depois da cirurgia. Os fármacos mencionados trouxeram bons resultados para a rejeição aguda; todavia, ainda estariam associados a efeitos adversos, tanto agudos quanto crônicos, como riscos cardiovasculares e dano progressivo ao órgão transplantado, o que fez com que o resultado do transplante a longo prazo não se desenvolvesse como esperavam os especialistas (GARCIA *et al.*, 2013b).

Desse modo, apesar do emprego de novos medicamentos, a rejeição ainda é uma realidade a ser enfrentada tanto pela equipe quanto – e principalmente – pelos transplantados, de tal modo que as atividades desempenhadas nos serviços de transplante, após a realização do procedimento cirúrgico, passam em grande medida pelo monitoramento do controle da rejeição e dos possíveis efeitos dos medicamentos imunossuppressores. Essa necessidade de cuidados médicos regulares, por sinal, é significativa para que se compreenda a experiência no pós-transplante (JASPER, 2016).

Com o avanço nas pesquisas sobre os medicamentos imunossuppressores, outro aspecto de grande impacto na consolidação da prática do transplante foi o estabelecimento da definição de morte encefálica¹⁶. Em 1968, um Comitê *Ad Hoc*¹⁷ foi organizado na Universidade de Harvard com o intuito de definir os critérios para o que viria a ser considerado como morte encefálica. Segundo Lazzaretti (2008), esse grupo era composto de dez médicos, um historiador, um advogado e um teólogo.

De acordo com o documento elaborado pelo Comitê, seu objetivo era definir o coma irreversível como um novo critério para morte. Isso teria sido motivado por duas razões. A primeira seria as condições que possibilitaram melhora nas medidas de ressuscitação e de manutenção da vida – por exemplo, o surgimento do ventilador mecânico, que permitiu novos esforços para casos de ferimentos severos; apesar de esses avanços eventualmente garantirem que o coração continuasse funcionando, era possível que, em algumas situações, a atividade cerebral estivesse permanentemente comprometida de tal modo que não seria possível recuperar casos de comas irreversíveis mesmo com essas novas medidas. A segunda razão seria que critérios considerados obsoletos para definição de morte decorriam em controvérsias na obtenção de órgãos para o transplante (AD HOC COMMITTEE OF THE HARVARD SCHOOL, 1968).

A partir dessas motivações, o Comitê procurou definir quais deveriam ser esses critérios para que o conceito de morte encefálica fosse adotado de maneira uniforme. Como salienta Macedo (2008), os critérios definidos pelo Comitê supracitado passaram a ser questionados por outros grupos de pesquisadores, abrindo, assim, um espaço de discussão que suscitou em outros critérios para determinação da morte encefálica. Apesar da falta de consenso, a autora entende que todas as controvérsias em torno da questão

¹⁶ Neste artigo adoto a tradução de *brain death* como morte encefálica. Como argumentam Egea-Guerrero, Revuelto-Rey e Gordillo-Escobar (2012), apesar de comumente morte cerebral e morte encefálica serem usadas como sinônimos, esse uso é impreciso. De acordo com os critérios avaliativos contemporâneos, a definição da morte encefálica se refere à interrupção tanto da função cerebral quanto do tronco encefálico, enquanto somente a perda da função cerebral, tendo em vista que o cérebro corresponde a uma porção do encéfalo, não é mais classificada como morte.

¹⁷ É relevante ressaltar que, entre os médicos que fizeram parte do Comitê, encontram-se John Merrill e Joseph Murray, cirurgiões já citados neste trabalho e que têm seus nomes ligados à história dos transplantes.

não foram suficientes para abrir essa caixa-preta (LATOURE, 2000), ou seja: ninguém teria provado que o coma irreversível dentro dos parâmetros estabelecidos não significava morte. Dessa forma, ainda que essas controvérsias tenham resultado em alterações nos parâmetros avaliadores da morte encefálica, o conceito de morte encefálica se tornou o critério para definição de morte, com *status* de verdade (MACEDO, 2008).

Pensando pragmaticamente sobre esse conceito, Margaret Lock (2000; 2002) realizou um estudo comparativo com médicos intensivistas nos Estados Unidos e no Japão, procurando investigar o conceito de morte encefálica e as construções em torno dessa concepção que surgem das práticas desses profissionais. Um dos principais pontos destacados pela autora é que, no Japão, a pessoa diagnosticada com morte encefálica ainda é considerada uma pessoa viva. No caso estadunidense, a autora argumenta que, para os intensivistas, o corpo com morte encefálica estaria vivo, mas a alma já não mais habitaria esse corpo.

Macedo (2008) afirma que a morte encefálica é um conceito moderno construído pela medicina, e que possui um caráter ambíguo, fluído, flexível e liminar. A autora se propôs a verificar o que os médicos brasileiros pensavam sobre tal conceito. De acordo com os médicos entrevistados por ela, a morte encefálica seria uma morte técnica, em contraposição à morte “natural” provocada pela parada cardíaca. Para dar conta do caráter liminar e ambíguo da morte encefálica, e influenciada pelo trabalho de Lock, a autora denomina aquele nesta condição como um *cadáver-vivo* – forma encontrada para evidenciar que já não se trata mais de uma pessoa, mas também não é um cadáver, pois o coração ainda funciona.

Margaret Lock (2000), assim como Juliana Macedo, salienta a relação entre a morte encefálica e a doação de órgãos – debate estimulado pelo próprio documento do Comitê de Harvard. Lock afirma que, após a realização do primeiro transplante cardíaco em 1967, a questão acerca de uma nova definição de morte precisava ser urgentemente respondida, pois mais de um cirurgião teria sido acusado de homicídio por remover para transplante um coração que ainda batia.

Essa relação entre o transplante de órgãos e a morte encefálica se estende para além da motivação teórica ou filosófica, envolvendo também o desenvolvimento do conceito a partir de necessidades práticas para a realização da operação. Afinal, uma das características do transplante de órgãos (fígado, pulmão, pâncreas, coração) é que eles devem ser retirados antes que haja a parada cardíaca – em outros termos, antes que seja interrompido o fluxo sanguíneo¹⁸.

Assim, o transplante depende diretamente do conceito de morte encefálica, pois, como enfatiza Lock (2000), por mais que frequentemente se coloque que o debate deva ser realizado independentemente da questão da procura por órgãos, a relação já estava colocada desde o início. A autora argumenta, ainda, que a crise gerada pelo baixo número de órgãos fez com que se travasse uma busca por outras fontes; nessa empreitada, a redefinição da morte teve grande impacto, pois permitiu que pessoas em estado vegetativo permanente, a depender de certos critérios, fossem consideradas mortas e se tornassem doadoras.

¹⁸ No caso do rim, o órgão poderia ser retirado até 30 minutos depois da parada cardíaca.

Lock (2000) afirma que, nos Estados Unidos, o conceito de morte encefálica já está consolidado, de modo que, prestados os devidos respeitos pelo falecimento da pessoa, há a expectativa de que a família autorize a doação dos órgãos de seu parente falecido – dando aos que serão “captados” a alcunha simbólica de “dádiva da vida”. No caso japonês, em contrapartida, a situação é significativamente diferente. De acordo com Kiuchi e Tanaka (2003), na época da publicação do artigo, 99% dos transplantes hepáticos no Japão eram realizados com doadores vivos. Lazzaretti (2008) ressalta ainda que, mesmo no contexto brasileiro, o momento de pedido de captação do órgão envolve uma questão delicada: nem sempre o diagnóstico de morte encefálica é bem aceito pelos familiares do possível doador, já que, ainda que se trate de uma pessoa clinicamente considerada morta, ela ainda respira (por conta do respirador artificial) e o coração ainda bate.

Desse modo, é impossível tratar da técnica do transplante sem abordar o tema da morte encefálica. Como temos buscado ressaltar, a implicação social da sua conceptualização foi um dos fatores que propiciaram que os transplantes atingissem o *status* de prática terapêutica; assim como Macedo (2008, p. 125) sugere, “[...] tanto a morte encefálica como os transplantes de órgãos são lados da mesma moeda”.

Macedo ressalta ainda que uma das distinções entre intensivistas e médicos das equipes de transplante é que, para os primeiros, a morte encefálica representava um duplo fracasso – seria preciso lidar com o fracasso da morte de um paciente e ainda cuidar do “*cáda-ver-vivo*” –, enquanto para as equipes de transplante, a morte encefálica estaria atrelada à ideia de vitória, uma vez que ela propicia que vidas sejam salvas.

Durante o trabalho de campo realizado para a dissertação, o tema da morte encefálica apareceu de maneira específica. As vezes que o termo foi citado ocorreram quando os médicos relatavam o tempo transcorrido entre a morte encefálica e a captação do fígado para transplante – ou seja, falava-se da morte-técnica. De maneira indireta, o tema aparecia quando os profissionais da equipe e os transplantados comentavam sobre a falta de incentivo à doação de órgãos, assim como de políticas que promovessem a educação sobre o tema – o que, como também ressaltou Macedo, indiretamente significa defender a divulgação do conhecimento sobre a morte encefálica.

A regulação do processo de captação e de doação de órgãos é dotada de toda uma organização específica. Como foi possível acompanhar no serviço de transplante hepático em que realizei a pesquisa, uma vez determinada a necessidade de uma pessoa realizar o transplante, a equipe do serviço efetua o cadastro dessa pessoa junto à Central de Notificação, Captação e Distribuição de Órgãos (CNCDO) do estado. Cabe à Central coordenar as inscrições dos receptores nas listas. Ao mesmo tempo, quando uma pessoa tem morte encefálica, é preciso notificar a CNCDO, que verifica para onde o órgão irá e providencia o transporte.

A organização da lista de espera do transplante hepático não é definida pela ordem de inscrição na lista, mas sim por critérios clínicos. A classificação é baseada no Model End Liver Disease (MELD), que, a partir de um conjunto de exames clínicos, estabelece uma pontuação que determina um valor de referência para a gravidade da doença hepática. Como salienta Machado (2011), a adoção da escala MELD foi motivada pela alta mortalidade entre as pessoas que estavam na fila de espera do transplante e permitiu que pessoas em situação agravada realizassem o transplante antes. Isso também impacta

na organização do Serviço, uma vez que, dado que os exames usados para essa avaliação devem ser renovados e enviados para a central com regularidade, as pessoas que estão aguardando pelo órgão e a equipe do serviço devem se manter em contato.

De toda forma, apesar do esforço em organizar e melhor regular a doação de órgãos, dados da Associação Brasileira de Transplantes de Órgãos (ABTO) apontam para a discrepância ainda existente entre o número de pessoas que precisam realizar um transplante no Brasil e o número de órgãos doados: ao longo de 2019, foram realizados 24.130 transplantes; apesar disso, em dezembro do mesmo ano, havia 37.946 pessoas em lista de espera (ABTO, 2019)¹⁹. Por esse motivo, a questão da disponibilidade de órgãos se mantém como uma questão central. Ainda que o transplante tenha se tornado uma prática terapêutica – ou seja, chegado à clínica –, isso não significa que novas perguntas e problemas deixaram de surgir, como: a produção de órgãos biônicos e a possibilidade de realização de xenotransplantes como formas de superação da escassez de órgãos para doação; o aprofundamento de dilemas éticos referentes ao conceito de morte e ao consentimento para doação de órgãos; assim como a existência de mercados ilegais associados ao tráfico de órgãos para transplante.

Ainda que o impacto desses três fatores centrais que destaquei para a consolidação da técnica sejam visíveis nas práticas do transplante, é interessante observar como eles são obliterados do debate: a ciência tende a invisibilizar seu próprio processo de construção, optando por destacar a ideia de “descoberta” e proclamando sua pretensa neutralidade. Como afirmou Latour (2000), a ciência possui duas faces: a que não sabe e a que já sabe. A primeira é a ciência em construção; a segunda é a ciência pronta, acabada. A “descoberta” é o resultado dessa ciência pronta. Ela nos demanda que acatemos aos fatos sem discuti-los, pois a verdade sempre se sustenta e nos indica o que fazer. Essa ciência recorre à ideia de Natureza como forma de encerrar qualquer discussão, qualquer controvérsia, pois “nela reside a verdade” (LATOURE, 2000). Conforme lemos os relatos sobre a história do transplante, parece que nos aproximamos do fim do processo que culmina na construção desse “fato” que é o transplante como prática terapêutica. Isso corresponde ao modo de construção de “verdades” de uma disciplina que se pretende universal e objetiva. Entendemos assim que a constituição dessa prática terapêutica requereu que algumas caixas-pretas fossem fechadas: as técnicas de sutura, os imunossuppressores e a morte encefálica.

Essa discussão, contudo, não se encerra como somente resultado de certas circunstâncias: é fundamental compreender o processo de construção do transplante como algo que também gera efeitos e é, em última instância, produtivo.

Nesse sentido, vale salientar que a técnica do transplante não possui um fim em si mesma. Isso é demonstrado no momento em que a técnica passa a ser aplicada como prática terapêutica, quando inclusive passa a ser financiada pelo estado nacional brasileiro. Do mesmo modo, o que ocorre dentro do centro cirúrgico não permite uma compreensão global do fenômeno: após passar por um procedimento de alto risco, para além do impacto físico, é preciso lidar, como identificamos anteriormente (JASPER, 2016), com os efeitos

¹⁹ Os dados fornecidos pela Associação apontam que 25.163 aguardavam um transplante de rim, 1.178 de fígado, 276 de coração, 187 de pulmão, 383 de pâncreas e rim, 18 de pâncreas e 10.741 estavam em lista de espera por um transplante de córnea (ABTO, 2019).

subjetivos de viver com um órgão que pode ser compreendido como uma metonímia do seu doador, gerando uma mudança ontológica para o receptor. Ademais, as pessoas que realizam um transplante devem se adequar a uma nova forma de organização de suas vidas, visto que é preciso um cuidado permanente – que passa pelo uso contínuo de imunossuppressores e visitas regulares ao ambulatório do serviço de transplante – que se estenderá por toda a vida.

Assim, apresentar parte da construção desse fato científico não parece suficiente para o encerramento da discussão acerca do que é um transplante, uma vez que inviabilizaria uma visão abrangente e complexa sobre o tema: é preciso abordá-lo de maneira simétrica questionando a distinção entre natureza e cultura. O transplante, como alertou Latour (1994) a respeito das práticas modernas, opera tanto por meio do trabalho de purificação quanto do de mediação – práticas distintas, mas inter-relacionadas, e que são a marca da modernidade.

O trabalho de mediação é responsável pela produção dos híbridos – misturas de natureza e de cultura que criam novos seres – e é feito por nós, por meio de nossas práticas. Entretanto, Latour assinala que o trabalho de mediação não seria reconhecido pelos modernos. Nesse sentido, quando reduzimos o transplante a uma técnica cirúrgica (processo de purificação), perdemos de vista os arranjos que ocorrem tanto para que a prática venha a ser aplicada, como as associações e os desenvolvimentos decorrentes da sua aplicação, invisibilizando, assim, o processo de mediação.

É precisamente o processo de purificação que nega a produção desses híbridos, já que cria duas zonas ontológicas distintas; os híbridos são reduzidos ora para a natureza, ora para a cultura. Esse processo implica a concepção de que as leis da natureza não são controladas pelos humanos, mas podem ser reproduzidas nos laboratórios. Tal distinção permite, então, que o processo de construção da natureza seja apresentado como descoberta. Para os modernos, somente o processo de purificação teria validade, sendo reconhecido e legitimado (LATOURE, 1994).

Em vista disso, o transplante, se reduzido a uma técnica científica, não permite que se compreenda o que é essa prática, uma vez que a abordagem tecnicista está atrelada ao seu processo de purificação. Assim, mesmo que comumente essa prática seja designada como a substituição de um órgão por outro, ainda há uma série de outras implicações e de outros fatores que a integram e que são vivenciados tanto pela equipe que atua em um serviço de transplante quanto por aqueles que passam, direta ou indiretamente, pelo procedimento cirúrgico. Além do impacto decorrente da discrepância do número de órgãos para doação em relação ao número de pessoas que necessitam do procedimento, sabe-se que, por mais desenvolvida que a técnica cirúrgica seja, ainda se trata de uma cirurgia de risco. Ao mesmo tempo, no pós-transplante, os cuidados necessários para que não haja rejeição do novo órgão são um fator central na relação entre equipe e transplantados, pois devem se estender por toda a vida da pessoa transplantada. Dessa maneira, certo da ineficiência da explicação “natural”, defendendo a abertura e a ampliação do que se considera ser o transplante, um entendimento expandido que considere os impactos gerados nas vidas das pessoas que passam por tal procedimento.

5 Considerações Finais

Neste artigo, tive por objetivo apresentar parte do processo de construção do transplante como uma prática terapêutica. Procurei demonstrar a estabilização de três elementos que foram fundamentais para que o transplante se tornasse uma técnica aplicável com fins terapêuticos: o desenvolvimento da técnica de sutura vascular, que permitiu a substituição cirúrgica de um órgão por outro; o combate à rejeição do novo órgão, com a produção de medicamentos imunossupressores; e, por fim, a elaboração do conceito de morte encefálica, que possibilitou que houvesse órgãos disponíveis para a realização do procedimento.

É possível perceber como a viabilização de cada elemento tem relação com o desenvolvimento do outro. Assim, quando se tornou possível a substituição cirúrgica dos órgãos, tornou-se necessário encontrar uma maneira de que esse órgão não fosse rejeitado pelo novo organismo. Do mesmo modo, o combate à rejeição potencializou as possibilidades desse tratamento, mas ainda não havia um número de órgãos suficientes – e, no caso de transplantes como o de coração e o de fígado, era preciso que o órgão do doador fosse removido enquanto ainda houvesse fluxo sanguíneo.

Certamente esses três elementos não foram os únicos que possibilitaram a realização dos transplantes, mas julgo aqui que eles assumiram grande preponderância nesse processo. Mas é preciso estar atento aos efeitos dessa concepção de encadeamento dos elementos: ela traz em seu bojo a ideia de que o conhecimento se acumula e de que os debates e os problemas estariam superados, o que funciona como uma forma de apagamento, tanto das controvérsias como também dos agenciamentos desses elementos nas práticas atuais.

As suturas, por mais bem definidas cientificamente que estejam, ainda representam uma possível complicação após o procedimento. Do mesmo modo, como verifiquei ao longo do trabalho de campo, as técnicas imunossupressoras são um elemento fundante da relação entre equipe e transplantados. Por fim, não menos importante, está a questão da morte encefálica, visto o profundo impacto da contínua escassez de órgãos na organização das atividades do Serviço de Transplante Hepático estudado. Assim, esses elementos continuam agenciando o transplante e produzindo efeitos na vida das pessoas.

Dessa forma, o transplante, assim como as demais práticas modernas, se constitui tanto pelo trabalho de mediação quanto pelo de purificação (LATOURE, 1994). Entretanto, o processo de purificação do transplante faz com que o compreendamos como um processo técnico, constituído cientificamente. O trabalho de mediação, por outro lado, é o que permite pensar nas implicações de passar por tal procedimento, uma vez que ele produz híbridos, mistos de natureza e cultura. A partir disso, argumentei que a constituição de uma técnica terapêutica não representa um fim, uma realidade em si, mas sim aponta para um processo de abertura que, no caso do transplante, significa enfatizar a forma como o procedimento é vivido pelas pessoas envolvidas.

Referências

- ABTO – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE TRANSPLANTES DE ÓRGÃOS. Dimensionamento dos Transplantes no Brasil e em cada estado (2012-2019). **Registro Brasileiro de Transplantes**, [s.l.], ano XXV, n. 4, 2019.
- AD HOC COMMITTEE OF THE HARVARD SCHOOL. A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard School to examine the definition of brain death. **Journal of the American Medical Association**, [s.l.], v. 204, n. 6, 1968.
- BRADLEY, John Andrew; HAMILTON, David. Organ Transplantation: an Historical Perspective. In: HAKIM, Nadel; DANOVIATCH, Gabriel (org.). **Transplantation Surgery**. London: Springer, 2001.
- CAMARGO JR., Kenneth Rochel de. A Biomedicina. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 15, (Suplemento), p. 177-201, 2005.
- CARREL, Alexis. The Transplantation of Organs: A Preliminary Communication. **Yale Journal of Biology and Medicine**, [s.l.], v. 74, n. 4, p. 239-241, [1995] 2001.
- CATÃO, Marconi do Ó. A Moderna Tecnologia Médica dos Transplantes e o Ordenamento Jurídico Brasileiro. **Revista Datavenia**, [s.l.], v. 1, p. 225-241, 2010.
- COELHO, Juliano Cé; RIBAR, Julia; SAITOVITCH, David. Transplante renal: do imaginário à sua real aplicação médica. In: GUILHERMANO, Luiz Gustavo *et al.* (org.). **Páginas da História da Medicina**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 123-131.
- EGEA-GUERRERO, Juan Jose; REVUELTO-REY, Jaume; GORDILLO-ESCOBAR, Elena. Muerte cerebral no es un término sinónimo de muerte encefálica. **Neurología**, [s.l.], v. 27, n. 6, p. 377-378, 2012.
- FLECK, Ludwik. **Gênese e Desenvolvimento de um Fato Científico**. Belo Horizonte: Fabrefactum. 2010.
- GARCIA, Clotilde Druck *et al.* **Manual de Doação e Transplantes**. Rio de Janeiro: Elsevier. 2013a.
- GARCIA, Clotilde Druck *et al.* Terapia Imunossupressora para Transplante de Órgãos. In: GARCIA, Clotilde Druck *et al.* (Org.). **Manual de Doação e Transplantes**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013b. p. 149-161.
- GARCIA, Valter Duro *et al.* Situação dos Transplantes no Brasil. In: GARCIA, Clotilde Druck *et al.* (Org.). **Doação e Transplante de Órgãos e Tecidos**. São Paulo: Segmento Farma, 2015. p. 43-60.
- GARRAFA, Volnei. Introdução à Bioética – An Introduction to bioethics. **Revista do Hospital Universitário UFMA**, São Luís, v. 6, n. 2, p. 9-13, 2005.
- HUME, David Milford *et al.* Experiences with Renal Homotransplantation in the Human: report of nine cases. **The Journal of Clinical Investigation**, [s.l.], v. 34, n. 2, p. 327-382, 1955.
- JASPER, Vitor. **Como pode um fígado fazer tudo isso?** Estudo antropológico em um serviço de transplante hepático. 2016. 196f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- KALLÁS, Ibrahim Elias; KALLÁS, Alexandre Carvalho; KALLÁS, Elias. Anastomoses arteriais: passado, presente e futuro. **Acta Cirúrgica Brasileira**, São Paulo, v. 14, n. 4, 1999.
- KIUCHI, Tetsuya; TANAKA, Koichi. Liver Transplantation from Living Donors: Current Status in Japan and Safety/Long-Term Results in the Donor. **Transplantation Proceedings**, [s.l.], v. 35, n. 3, p. 1.172-1.173, 2003.

- LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. How to Talk about the Body? The Normative Dimension of Science Studies. **Body and Society**, [s.l.], v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.
- LAZZARETTI, Claire Terezinha. **O Doador Vivo no Transplante Hepático**: a Dádiva na Contemporaneidade. 2008. 240f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.
- LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- LOCK, Margaret. On dying twice: culture, technology and the determination of death. In: LOCK, Margaret; YOUNG, Alan; CAMBROSIO, Alberto (org.). **Living and Working with the New Medical Technologies**: Intersections of Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- LOCK, Margaret. **Twice Dead**: Organ Transplants and the Reinvention of Death. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2002.
- MACEDO, Juliana Lopes de. **A subversão da morte**: um estudo antropológico sobre as concepções de morte encefálica entre médicos. 2008. 173f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- MACHADO, Adriana Gonçalves da Silva. **Impacto da implantação do escore MELD na alocação de fígados e nos resultados dos transplantes hepáticos**: a experiência de um centro brasileiro. 2011. 82f. Dissertação (Mestrado em Medicina) – Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre, Porto Alegre, 2011.
- MATEVOSSIAN, Edouard *et al.* Surgeon Yurii Voronoy (1895-1961) – a pioneer in the history of clinical transplantation: in Memoriam at the 75th Anniversary of the First Human Kidney Transplantation. **Transplant International**, [s.l.], v. 22, p. 1.132-1.139, 2009.
- MCGEOWN, Mary Graham. Transplantation. **The Ulster Medical Journal**, [s.l.], v. 56, p. 79-86, 1987.
- MIES, Sergio. Transplante de Fígado. **Revista da Associação Médica Brasileira**, [s.l.], v. 44, n. 2, p. 127-134, 1998.
- MOL, Annemarie. **The body multiple**: ontology in medical practice. Durham and London: Duke University Press, 2002.
- MORDANT, Pierre. La transplantation d'organe – Petite histoire d'une grande aventure. **Info Respiration**, [s.l.], n. 82, p. 27-31, 2007.
- MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da Técnica e da Tecnologia. **Horizontes Antropológicos**, UFRGS, Impresso, v. 36, p. 95-125, 2011.
- MURRAY, Joseph; MERRILL, John P.; HARRISON, J. Hartwell. Renal homotransplantation in identical twins. **Journal of the American Society of Nephrology**, [s.l.], v. 12, n. 1, p. 201-204, [1955] 2001.
- MURRAY, Joseph *et al.* Prolonged Survival of Human-Kidneys Homografts by Immunosuppressive Drug Therapy. **The New England Journal of Medicine**, [s.l.], v. 268, n. 24, p. 1.315-1.323, 1963.
- NAGY, Judit. A Note on the Early History of Renal Transplantation: Emerich (Imre) Ullmann. **American Journal of Nephrology**, [s.l.], v. 19, n. 2, p. 346-349, 1999.

PARRILLA, Pascual; RAMÍREZ, Pablo; RÍOS, Antonio. Perspectiva Histórica de los Trasplantes. In: PARRILLA, Pascual; RAMÍREZ, Pablo; RÍOS, Antonio (org.). **Manual sobre Donación y Trasplante de Órganos**. 1. ed. Madrid: Arán Ediciones, 2008. p. 35-42.

PUERTA, Carlos Vaquero. Contribución Histórica de Alexis Carrel a la Cirugía Experimental. **Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid**, Valladolid, 2006.

QUIRKE, Viviane; GAUDILLIÈRE, Jean-Paul. The era of biomedicine: science, medicine, and public health in Britain and France after the Second World War. **Medical History**, [s.l.], v. 52, p. 441-452, 2008.

REGGIANI, Andres Horacio. Alexis Carrel the Unknown: Eugenics and Population Research under Vichy. **French Historical Studies**, [s.l.], v. 25, n. 2, p. 331-356, 2002.

SADÉ, Robert M. Transplantation at 100 Years: Alexis Carrel, Pioneer Surgeon. **Ann Thorac Surg**, [s.l.], v. 80, p. 2.415-2.418, 2005.

SILVA, Paulo Rodrigues da. Transplante cardíaco e cardiopulmonar: 100 anos de história e 40 de existência. **Revista Brasileira de Cirurgia Cardiovascular**, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 145-152, 2008.

STARZL, Thomas Earl. Personal Reflections in Transplantation. **Surgical Clinics of North America**, [s.l.], v. 58, n. 5, p. 879-893, 1978.

STARZL, Thomas Earl. Peter Brian Medawar: father of transplantation. **Journal of the American College of Surgeons**, [s.l.], v. 180, n.3, p. 332-336, 1995.

STEFONI, Sergio *et al.* **The History of Clinical Renal Transplant**. **J Nephrol**, [s.l.], v. 17, p. 475-478, 2004.

TEIXEIRA, Marcelo Weinstein; REZENDE, Cleuza Maria de Faria. Imunossupressão e transplantes: perspectivas atuais e futuras. MEDVEP. **Revista Científica de Medicina Veterinária**, [s.l.], n. 7, p. 12-16, 2004.

TESSER, Charles Dalcanale. A verdade na biomedicina, reações adversas e efeitos colaterais: uma reflexão introdutória. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**, [s.l.], v. 17, p. 465-484, 2007.

WINKLER, Enno. Ernst Unger: A Pioneer in Modern Surgery. **Journal of the History of Medicine and Allied Sciences**, [s.l.], v. 37, n. 3, p. 269-286, 1982.

Vitor Jasper

Doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ).

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Largo de São Francisco de Paula, n. 1, sala 420, Centro, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 20051-070.

E-mail: vitorjasper@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4517-3103>

Como referenciar este artigo:

JASPER, Vitor. Entre Experimentos, Controvérsias e Invisibilidades: a constituição do transplante de órgãos como prática terapêutica. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 176-196, setembro de 2021.

Etnobotânicas da Recusa: Metodologias de Engajamento com a Resistência Humana-Implantada*

Ruth Goldstein¹

Tradutor: Daniel Belik²

Revisor: Daniel Silva³

¹University of Wisconsin, Madison, WI, EUA

²Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil

³Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Este artigo examina o momento acadêmico da “Virada Vegetal” ou o que Natasha Myers (2015) chamou “The Plant Turn” na antropologia norte-americana e na filosofia. É uma oportunidade de destacar o legado e continuar contribuições de cosmologias indígenas para a teoria social, sublinhando como as pessoas “dentro-e-fora” do pensamento ocidental há muito pensam em “tornar-se-com” as plantas. Considerando as ramificações disciplinares e as políticas das relações botânico-humanas, quando os curandeiros e os praticantes de plantas seguem, em grande parte, não citados nessas discussões, este artigo envolve vários pensadores: Audra Simpson sobre uma etnográfica recusa, Emilia Sanabria sobre a Ayahuasca e as ciências psicodélicas, Michel-Rolph Trouillot sobre o “Savage Slot”, a crítica de Zoe Todd às práticas citacionais e à contínua eliminação de pensadores indígenas, o esforço conjunto de Davi Kopenawa e Bruce Albert, assim como o trabalho de Natasha Myers e Michael Marder. A análise articula possíveis abordagens em etnobotânicas e em metodologias de recusa com vistas ao respeito à resistência humano-implantada.

Palavras-chave: Virada Vegetal. Etnobotânica. Indigeneidade. Política da Citação.

Ethnobotanies of Refusal: Methodologies in Respecting Plant(ed)-Human Resistance

Abstract

This article examines the scholarly moment of the “Botanical Turn” or what Natasha Myers (2015) has called “The Plant Turn” in North American anthropology and philosophy. It represents an opportunity to highlight the legacy and continued contributions of indigenous cosmologies to social theory, underlining how people within-and-without Western thought have long thought about “becoming-with” plants. Considering the disciplinary as well as the political ramifications of botanico-human relations when plant healers and practitioners go largely un-cited in these scholarly discussions, this article engages multiple thinkers: Audra Simpson on ethnographic refusal, Emilia Sanabria on Ayahuasca and the psychedelic sciences, Michel-Rolph Trouillot on the “Savage Slot”, Zoe Todd’s critique of citational practices and continued erasure of indigenous thinkers, Davi Kopenawa and Bruce Albert’s joint effort, as well as the work of Natasha Myers and Michael Marder. The analysis frames possible approaches in ethnobotanies and methodologies of refusal to respecting plant(ed)-human resistance.

Keywords: The Plant Turn. Ethnobotany. Indigeneity. Politics of Citation.

Recebido em: 31/03/2021

Aceito em: 21/06/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Por que só agora? Depois de tanto tempo, vocês todos querem conhecer a floresta e suas plantas como seres sencientes, conscientes... Nós sempre as consideramos parte de nossa família – as árvores, a ayahuasca, castanha-do-brasil, tudo! E agora vocês querem conversar sobre plantas medicinais... Do que estamos falando aqui? A outra versão moderna da biopirataria? (Txai Tuwe, Huni Kuĩ)

Figura 1 – Taxi Tuwe



Fonte: Txai Tuwe no Congresso das Nações Unidas em 2013

Txai Tuwe, um jovem xamã Huni Kuĩ, se coloca diante de mim na maloca. Ele estava, justamente, questionando meus interesses pelas plantas medicinais, pela Floresta Amazônica e pela sciência da vida botânica. Sua principal preocupação era com a biopirataria: o roubo do material biológico e seu conhecimento tradicional associado. Estamos em abril de 2011, em uma reunião organizada pela Comissão Pró-Índio do

Acre (CPI), no Estado do Acre, perto da fronteira com o Peru e a Bolívia. “Txai” designa alguém que é “mais do que um amigo, mais do que um irmão” – alguém que reconhece uma conexão entre a vida humana e a não humana, que se dedica integralmente a buscar melhorar a vida do outro (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2002). Malu Ochoa, minha vizinha que logo moraria junto comigo, nos havia introduzido. Como diretora executiva da Organização Não Governamental (ONG) CPI, o trabalho de Ochoa consiste em propiciar que lideranças indígenas Brasil afora e também na tríplice fronteira se reúnam.

Figura 2 – Árvore e flor de abricó-de-macacão



Fonte: Extraída da obra traduzida

Txai Tuwe oferece um novo lugar para conversarmos. A maloca é, geralmente, reservada para reuniões importantes que acontecem ao longo do dia e para cerimônias de ayahuasca à noite. Buscamos um canto embaixo de um jacarandá em flor, com flores de abricó-de-macacão perfumando o ar (ver Figura 2). O terreno da Comissão Pró-Índio é um oásis verde em meio aos vastos campos desmatados para cultivo de gado e a uma

madeira. Sua existência exemplifica a resistência dos povos indígenas amazônicos que se veem literalmente na encruzilhada da infraestrutura desenvolvimentista: logo ao lado da Rodovia Transaereana, algumas centenas de metros da recentemente construída Rodovia Interoceânica¹.

O fluxo transfronteiriço aumentou em intensidade depois da construção de novas estradas na Amazônia. Não é raro ouvirmos o barulho dos treminhões carregados de tora de madeira passando.

Figura 3 – Treminhão de Madeira



Fonte: Extraída da obra traduzida

“As lideranças indígenas estão preocupadas com as mudanças trazidas por esses empreendimentos para a zona de fronteira”, me diz Txai Tuwe em referência à Rodovia Interoceânica, que interliga o Estado do Acre com cidades peruanas. As preocupações vão desde a violência causada por traficantes de pessoas e de drogas que cooptam indígenas nas aldeias até o desmatamento e a pilhagem feita pela biopirataria.

Figura 4 – Sistema Integrado de Segurança Pública



Fonte: Extraída da obra traduzida

¹ A Rodovia Transaereana corta o Estado do Acre por, aproximadamente, 94 km. A Rodovia Interoceânica liga o Atlântico brasileiro à costa do Pacífico, no Peru, em um trajeto de mais de 5.000 km de extensão.

Durante a COP9 da Convenção para Diversidade Biológica (CDB), realizada em Bonn, na Alemanha, Txai Tuwe participou como um dos representantes indígenas da Amazonlink.org, uma pequena ONG brasileira que se dedica a proteger os direitos indígenas. Eles coordenaram um *workshop* intitulado “Aldeias Vigilantes” (ver Figura 5), empoderando comunidades com conhecimento sobre seus direitos de compartilhar – ou não compartilhar – informações sobre seus conhecimentos das plantas e das práticas medicinais.

Figura 5 – Aldeias Vigilantes



Fonte: Extraída da obra traduzida

Txai Tuwe explicou que quando alguém que entende de botânica, como eu, chega de um centro cosmopolita perguntando sobre plantas, sua primeira reação é saber o porquê de a pessoa estar buscando esse conhecimento sobre plantas amazônicas, sua história e aplicações etnomedicinais. Para as aldeias indígenas cujas plantas medicinais e o conhecimento indígena circulam no mercado global, a biopirataria é apenas uma continuação da dominação colonial, que visa apenas ao lucro e não leva em consideração o conhecimento indígena, a repartição de benefícios ou o consentimento informado (DANLEY, 2012; SHIVA, 1997; TUSTIN, 2006). A prática relacionada à bioprospecção formaliza direitos intelectuais de propriedade, patenteando produtos comerciais desenvolvidos a partir de material e de conhecimento etnobiológico – mas quase sempre sem qualquer repartição de benefícios substantiva (SHIVA, 1997). O “Consentimento Livre, Prévio e Informado (CLPI)” está protocolado nas Nações Unidas desde 1991, mas implementá-lo ainda continua a ser um desafio. As discussões sobre como fazê-lo persistem. A tática perseguida pela Amazonlink.org é trabalhar diretamente com as

comunidades. Governos tendem a implementar mais as políticas que seus representantes demandam. O ano de 2011 marcou o desmonte da biopirataria levado a cabo pelo governo brasileiro (ELLSWORTH, 2010) em ações que reconheceram as corporações farmacêuticas como os principais culpadas (INDRIUNAS, 2003). Embora o golpe de 2016 que concedeu o controle do executivo brasileiro a Michel Temer e as eleições de 2018 que elegeram o candidato de direita Jair Bolsonaro tenham alterado radicalmente a paisagem política brasileira, meu interesse ainda se concentra em como investigar o entrelaçamento entre plantas e direitos intelectuais indígenas na luta pela garantia da soberania dos seus territórios tradicionais (DANLEY, 2012; GOLDSTEIN, 2020; PANTOJA, 2008; PANTOJA; MEYER, 2014; SCHMIDLEHNER, 2011; TUSTIN, 2006). Os métodos indígenas de coleta e seu conhecimento sobre as plantas quase sempre contribuíram para o desenvolvimento da indústria farmacêutica ocidental (BALICK; COX, 1997; DUKE, 1992). Sem sombra de dúvida, integrantes das comunidades podem se recusar a falar com pesquisadores – biopiratas ou não – mas a vulnerabilidade econômica geralmente fala mais alto do que as práticas de conservação. Este artigo foi instigado pelas provocações iniciais de Txai Tuwe sobre em que medida meus interesses pela senciência das plantas podem representar também “uma espécie de biopirataria”. A partir do *corpus* teórico que se apoia no que Natasha Myers cunhou de “virada vegetal” dentro das pesquisas antropológica e filosófica de tradição ocidental, vejo aqui uma oportunidade de frisar o legado e a contribuição continuada dos conhecimentos indígenas para a teoria social, ressaltando como pessoas tanto dentro como fora da tradição de pensamento crítico na América do Norte e da Europa há tempos já praticavam o “estar com e junto das plantas” (MYERS, 2015). Estou levando em conta as ramificações, tanto políticas como disciplinares, das relações humano-botânicas quando xamãs e praticantes – especialmente indígenas – não são citados pelas discussões acadêmicas. Ao incorporar a inestimável contribuição teórica proporcionada pelos estudos de cientistas europeus e americanos e de outros acadêmicos, proponho uma “virada etnobotânica” que saiba reconhecer o campo preexistente do pensamento acerca da senciência das plantas, já há muito semeado pelas práticas etnobotânicas indígenas dos xamãs e por outros conhecedores mundo afora. Essa abordagem pretende, ao mesmo tempo, reconhecer e se engajar com os interesses políticos ancorados no conhecimento botânico. No Brasil, a luta indígena pelo seu território e pela soberania política ganhou mais força à medida que se atrelou ao patrimônio cultural. Muitos antropólogos brasileiros estão diretamente comprometidos com esse debate político-legal (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2002; PANTOJA, 2008; LABATE, 2010; 2012). Se o governo considera que determinada planta (ou animal) e sua prática relacionada são patrimônios culturais específicos de determinada área, a luta pelos direitos da terra dessas pessoas se torna mais factível. Se a biopirataria extorque o patrimônio cultural, isso irá, inevitavelmente, afetar os esforços das comunidades indígenas em demarcar suas próprias terras, refletindo desigualdade de poder. Como Txai Tuwe sempre me lembrava, durante o ano de 2018, as comunidades indígenas – e não somente a sua – sempre consideraram as plantas como seres conscientes, comunicativos e como parte de sua família. Acadêmicos indígenas, como Zoe Todd (2016), Elizabeth Hoover (2017), Robin Wall Kimmerer (2013), Enrique Salmón (2000), Rosalyn LaPier (2005; 2016) e Whyte (2013), apenas para citar alguns, escreveram veemente sobre

ecologias de parentesco concêntrico nas relações vitais de humanos e não humanos. Todd (2016) apontou ainda o racismo institucional na política de citações acadêmicas. Citando Dwayne Donald, um acadêmico da etnia Métis, Todd se fia na “relacionalidade ética”, definida por ele como “[...] um entendimento ecológico da relacionalidade humana que não nega a diferença, mas que visa mais propriamente entender a maneira como nossas diversas histórias e experiências de vida nos posicionam em relação ao outro” (DONALD, 2012, p. 535). Essa maneira de se relacionar acaba por incrementar uma “reciprocidade de pensamento” como parte de um comprometimento filosófico desses dois acadêmicos Métis. Trata-se de uma abordagem para produção do conhecimento que leva a “ecologia” das citações a sério, considerando os modos de colaboração, análise e de existência que poderiam florescer caso os mestres indígenas fossem citados nas discussões teóricas da academia, especialmente quando se trata do modo de vida não humano e do conhecimento extraído dele. Ao trazer a “relacionalidade ética” para as pesquisas centradas na relação humano-planta, examino o que uma etnobotânica e antropóloga não indígena como eu, educada na tradição ocidental de autoria (específica) individual, pode aprender com intelectuais indígenas, bem como com o modo das plantas (e micorrizas) estarem no mundo (GOLDSTEIN, 2009; MARDER, 2012; MYERS, 2015, 2016; TSING, 2015). O objetivo é trabalhar em direção a métodos etnográficos e etnobotânicos mais colaborativos. Tal atitude pode resultar em uma recusa em disseminar informações etnobotânicas partilhadas comigo e citar com relacionalidade ética. Quando estamos falando de direitos de propriedade intelectual, definir quem “possui” as ideias depende inteiramente daquele de quem “pensou” primeiro ou foi seu primeiro “autor”. O reconhecimento dos direitos de propriedade intelectual para intelectuais indígenas, acadêmicos ou não, tem impacto direto em suas práticas culturais, bem como nos direitos políticos e territoriais – em outras palavras, em sua própria existência.

2 Enraizando a Virada Ontológica e Etnobiológica

Quando primeiro falei com Txai Tuwe, eu me lembrei das preocupações de Audra Simpson “Sobre a recusa etnográfica: Indigenismo, ‘voz’ e cidadania colonial” (SIMPSON, 2007). Passamos a imaginar como seria, para as comunidades indígenas das Américas, partilhar experiências e estratégias de resistência. Txai Tuwe se pergunta: “o que será que os etnobotânicos se recusariam a dizer sobre as plantas e pessoas?”. Os esforços intensivos necessários para detalhar e identificar marcadores e usos medicinais das plantas amazônicas indicam que mesmo se alguém não pretenda, necessariamente, incrementar a biopirataria, ainda é possível divulgá-la sem consentimento acordado. Nota-se, porém, que recusar ou confundir o pesquisador estrangeiro sempre foi um modo de resistência praticado pelos indígenas. O artigo do filósofo Michael Marder (2012) “Resista como uma planta! Sobre a vida vegetal dos movimentos políticos” segue o mesmo curso de análise. Sua reflexão sobre as estratégias das plantas e a contribuição intelectual dos movimentos sociais abre a possibilidade de metodologias e etnobotânicas da recusa ao se engajar com a resistência humano-implantada. Marder é um dos intelectuais europeus (neto de uma brasileira) mais vanguardistas nas discussões relativas à existência das

plantas no mundo vistas por meio da metafísica ocidental (MARDER, 2012; 2013; 2014). Concomitantemente, Natasha Myers, em sua abordagem decolonial feminista ao que ela “meio despudorada, meio seriamente” chama de “Plantropoceno” (MYERS, 2016; 2017a), alarga esse campo de investigação sociobotânico. Esquadrinhando um caminho para se debater uma “plantropologia” (MYERS, 2015), Myers (2017b, p. 2) insiste em olhar para as formas de conhecimento capazes de expor as lógicas coloniais e extrativistas das ciências, ao mesmo tempo que obrigam cientistas, seu público, governos e a indústria a se tornarem mais responsáveis por formular melhores perguntas e cultivar modos de investigação mais robustos. Para Myers (2017b, p. 3), essa é uma das formas de responder – à e com – àqueles mais atingidos pelas mudanças climáticas, apoiando

[...] a criação de formas de conhecimento que podem nos ajudar a argumentar contra regimes de evidência constrangedores, deslocar ideias perturbadoras sobre quais modos de atenção, objetos, métodos e dados são próprios às ciências e romper com pressuposições sobre quais conhecimentos são mais válidos do que outros.

É partindo desse espírito que escrevo sobre e examino as diferentes formas de produção, de ajuste e de compartilhamento de conhecimento que podem impactar as reivindicações indígenas por autoctonia política e territorial. Não é somente no campo das ciências sociais e humanas que o estudo das plantas voltou a ganhar proeminência. Ou talvez seja o caso de ter surgido um reconhecimento em outros corredores da ciência ocidental de que “a planta”, como objeto de análise, tornou-se frutífera novamente. Essa tendência vai de encontro às noções fundacionais que encontramos em Aristóteles no “*De anima*”, em que plantas são vistas como não tendo senciência em decorrência de sua ausência de movimento. A virada vegetal caminha junto com a virada ontológica na antropologia e participa mais amplamente, nas ciências sociais, das discussões teóricas sobre a vida multiespécie (HARAWAY, 2007; KIRKSEY; HELMREICH, 2010; KOSEK, 2010). Essas ondas consecutivas de novas ideias criam o potencial de reconhecer noções indígenas da relação pessoa-planta (HALL, 2011; KOPENAWA; ALBERT, 2013; VIVEIROS DE CASTRO, 2004), construindo pontes teóricas e solidárias que perpassam diferenças raciais e étnicas. A preocupação, no entanto, permanece no sentido de que a profusão de viradas teóricas, tanto na Europa como nos Estados Unidos, pode perpetuar continuamente uma prática cultural que extrai, mas não reconhece nem cita esses mestres indígenas, além de contribuir com a biopirataria. Se as vozes indígenas forem deixadas de fora da conversa, então há pouca chance de uma reflexão crítica sobre o paradigma colonial – se ainda existe a vontade de superá-lo – tanto nas ciências sociais quanto nas áreas de biologia vegetal, nos direitos de propriedade intelectual e na área farmacêutica. Ainda que as severas críticas da intelectual Métis Zoe Todd à virada ontológica – em cujos termos “ontologia é apenas outro nome para colonialismo” (TODD, 2016) – não tenha sido notada, seu foco está mais direcionado às aulas de Latour sobre Gaia do que aos antropólogos latino-americanos que levam a sério as cosmologias ameríndias e seus professores (BLASER, 2013; DE LA CADENA, 2010; 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2004; 2014). Na próxima seção, enxerto partes das viradas vegetal e ontológica de modo a fertilizar uma virada etnobiológica a ser inserida dentro dos estudos pós-coloniais, oferecendo possíveis maneiras de engajamento acadêmico e “responso-habilidade”

(HARAWAY, 2007) nas análises antropológicas centradas no mundo vegetal. “Como entrevistar uma planta” de John Hartigan (2017) e a atenção dispensada a outras formas de estratégias fitocomunicativas (SCHULTHIES, 2019) nos vêm logo à mente. Menciono ainda a ayahuasca como exemplo de como determinadas plantas estão intimamente envolvidas com as pessoas na sobrevivência colaborativa (TSING, 2015), ao mesmo tempo em que representam o entrelaçamento dos pilares materiais-semióticos da virada etnobotânica e consideram as reivindicações indígenas por conhecimento tradicional e reconhecimento territorial.

3 Ayahuasca: uma planta política, espiritual e psicodélica

No dia em que conversava com Txai Tuwe embaixo da árvore de jacarandá, ele me perguntou se eu seria capaz de levar a “etnografia da recusa” mais além: que tal trabalhar para informar as comunidades indígenas sobre seus direitos em recusar o compartilhamento de informações? Que tal colaborar para além da clássica divisão “pesquisador-informante”? Eu concordei. Existe um punhado de plantas e grupos de pessoas sobre os quais eu decidi *não* escrever, e continuo colaborando com a Comissão Pró-Índio e sua irmã indígena, a Federação Nativa, no Peru. Como líder de sua comunidade e xamã, Txai Tuwe defende os direitos de propriedade intelectual dos indígenas tanto no nível local quanto no global, especialmente quando se trata da ayahuasca e do direito a usufruto exclusivo da terra pelas comunidades indígenas. Ayahuasca (Figura 6) tornou-se um nome botânico afetuoso para inúmeras disciplinas. Para as ciências psicodélicas, ela é a planta filosófica por excelência (LABATE, 2010; LABATE; CAVNER, 2014; MCKENNA, 2005; SANABRIA, 2017).

Figura 6 – Ayahuasca



Fonte: Extraída da obra traduzida

Para os neurobiólogos, a ayahuasca – como o principal ingrediente de uma fermentação sagrada – tornou-se objeto de análise gradativamente, desde pesquisas sobre vício (TALIN; SANABRIA, 2017) até práticas de cura da depressão (DOMÍNGUEZ-CLAVÉ *et al.*, 2016; FROOD, 2015). Para os pesquisadores no campo do direito, a revogação da patente da ayahuasca representa um caso emblemático nas leis de propriedade intelectual (FECTEAU, 2001) – trata-se ainda de um exemplo sobre as preocupações crescentes em torno dos direitos de propriedade intelectual indígena (DANLEY, 2012; TUSTIN, 2006). Para os antropólogos, a ayahuasca sempre foi fonte de contemplação, senão de inebriamento (LABATE, 2010; PANTOJA, 2008; SHEPARD; YU, 2001; TAUSSIG, 1980). No Acre, a ayahuasca vem ajudando as pessoas a “reviver” seu passado indígena. Os anos brutais dos *caucheros* acabaram por dilacerar famílias inteiras separando-as da terra (PANTOJA, 2008; PANTOJA; MEYER, 2014). Devido ao esforço de algumas antropólogas brasileiras, como Pantoja, mas também Beatriz Labate e Alana Goldstein (2009), em reconhecer a ayahuasca como patrimônio cultural, reivindicações de identidade étnica feitas por meio da ayahuasca agora permitem acesso a pedidos de ordem territorial. Em abril de 2017, Labate organizou um simpósio de ciência psicodélica. A antropóloga Emilia Sanabria participou com uma fala intitulada “Encontros xamanísticos – Ayahuasca e as políticas do conhecimento” que me chamou atenção devido às suas preocupações serem consonantes às de líderes indígenas como Txai Tuwe. Ao falar para uma plateia academicamente diversa, Sanabria sugeriu que a antropologia possui um conjunto particular de conhecimentos que pode contribuir com uma prática de pesquisa mais colaborativa e eticamente engajada no que diz respeito à medicina baseada em plantas. A virada ontológica era o centro de sua fala. Ela detalhou como muitos acadêmicos se referem às “realidades” e à “animacidade” de diferentes formas de vida – plantas, animais, átomos – e “[...] levam a sério os argumentos de pessoas não-ocidentais sobre seu engajamento e relacionamentos [com não-humanos] que as ciências ocidentais não mais conseguem ver, medir ou sequer compreender” (SANABRIA, 2017). Sanabria argumentou em favor da “descolonização” da ciência a partir das ciências psicodélicas. Ela então coloca a seguinte questão: “O que é uma planta?”. As várias maneiras de responder a essa pergunta expõem a divisão entre o conhecimento científico ocidental e formas de conhecer que possam ser classificadas como indígenas ou folclóricas. O argumento de Sanabria (2017) era o de que se levamos as epistemológicas indígenas e tradicionais a sério, entrevê-se que as plantas podem ser seres sencientes, podem ter um espírito ou comunicar sabedoria, quem sabe cuidados especiais podem ser estendidos a elas; elas podem fazer parte de estruturas de parentesco. Por meio da categorização das plantas e do entrelaçamento genealógico das relações humano-plantas, Sanabria nos posicionou no encontro que ora vemos entre a antropologia e as ciências psicodélicas. A colonização faz parte da história da antropologia. E se os praticantes das ciências psicodélicas não tomarem cuidado, podem acabar seguindo uma trajetória neocolonial similar ao desconsiderar a existência de práticas e de conhecimentos xamânicos ancestrais indígenas. O motivo pelo qual os acadêmicos das ciências psicodélicas se dariam bem ao considerar outras ontologias ajuda a entender os debates intelectuais e as definições políticas em jogo dentro da antropologia. Por meio dos contínuos esforços em tentar fazer com que a antropologia norte-americana se tornasse uma ciência formalizada e

“real” – uma ciência dura –, a história da disciplina recheou-se de anedotas como as de tentar provar sua “verdade” baseando-se em “fatos sociais”. Sanabria apontou tensão semelhante nas ciências psicodélicas. Apesar da crítica ao *status* assumido pela psicologia e pela medicina ocidental, existe ainda o “[...] suave movimento de tornar-se legítima, de construir um regime de evidência e validação dentro das ciências hegemônicas – na verdade, antigas assunções” (SANABRIA, 2017). À medida que Sanabria desenvolvia seu argumento decolonial, ela descrevia o interesse dos xamãs e psiconautas em entender realidades sociais alternativas – como os antropólogos da virada ontológica. Ela incentivou seu público a considerar como “essa mudança está ancorada em uma reflexão crítica sobre as características coloniais, racistas e sexistas do paradigma que está substituindo”. Isto é, considerar o que se chama de “novo” e para quem. Dentro do paradigma colonial dos direitos de propriedade intelectual, a semiótica da citação e da contestação da novidade para indivíduos e comunidades indígenas se materializa – ou se desfaz – nas reivindicações pela terra e na luta política. O argumento de Sanabria ecoa a declaração de Michel-Rolph Trouillot de que “[...] a história não começa com a formalização da disciplina, mas sim com a emergência do campo simbólico que permitiu tal formalização” (TROUILLOT, 2003, p. 14). Quando Trouillot escreveu “Antropologia e o Entalhe Selvagem”, ele vislumbrou a antropologia se atendo ao “mito” do “bom selvagem” para encontrar novos modos e modelos de investigação ao invés de buscá-los dentro dos limites geográficos e teóricos da América do Norte (TROUILLOT, 2003, p. 13). A esperança da virada ontológica era, como diz Sanabria, a de uma abordagem disciplinar que leve seriamente em conta o modo de vida das outras pessoas no mundo, suas histórias de origem e cosmologias. Essa virada muda o “campo temático” de um modo que Trouillot acharia promissor. A preocupação que tenho com qualquer tipo de “virada” teórica na antropologia é similar à que Sanabria tem com relação às ciências psicodélicas. Refletindo sobre o trabalho de Todd (2016): se deixarmos as vozes indígenas de fora das discussões acadêmicas, qual espaço nos sobrar para refletir e impedir que o paradigma de produção de conhecimento torne-se um modelo extrativista e deletério?

4 Ressemeando o engajamento acadêmico: pensar e resistir como uma planta

No ensaio “Resista como uma planta! Sobre a vida vegetal dos movimentos políticos”, Michael Marder (2012, p. 29) questiona:

O que significaria ocupar os espaços públicos sem se apropriar deles? Manifestar uma multiplicidade de corpos em um local sem que necessariamente se tenha soberania sobre ele? Isso não implicaria estar em um lugar sem assumi-lo como seu, estando lá pelos outros?

Trata-se, segundo Marder, do que as plantas fazem. Eu gostaria de aproveitar as provocações de Marder sobre a “fotossíntese”, para dizer que nós, humanos, estamos aqui somente por causa do reino vegetal e “não estamos sozinhos” neste mundo (MYERS, 2016). Na versão de Marder, existe ainda o risco de uma visão única da história. Habitar, mas não se apropriar do espaço, honrando as interconexões entre a vida humana e a

não humana, tem precedentes – algo que os povos (indígenas) praticavam muito tempo antes de as caravelas europeias forçosamente aportarem em suas praias. Tensionando as questões sobre metodologia colaborativa e sobrevivência mais além: será que nós (acadêmicos europeus e norte-americanos não nativos) podemos fazer mais do que apenas imaginar espaços (citacionais) não apropriadores e será que podemos implementar tais espaços? Podem as plantas nos ajudar a pensar e a agir “fora da influência dos ritmos capitalistas”, como Natasha Myers (2016) nos propõe? Sim, mas é necessário reconhecer o quão difícil é para qualquer pessoa economicamente vulnerável sair do capitalismo global, caso persigamos uma existência igualitária e colaborativa entre humanos e não humanos. A referência que Zoe Todd (2016) faz à “relacionalidade ética” do acadêmico Métis Dwayne Donald (2012) oferece sementes para ação reflexiva futura. Ao mesmo tempo que o (re)nova(do) interesse pelas relações plantas-humanos corre o risco de se desfigurar em uma apropriação do conhecimento xamânico indígena sem citá-lo propriamente, esse interesse pode também aproveitar a oportunidade deixada pelo trabalho de etnobotânicos e aqueles trabalhando na direção de uma “plantropologia” (MYERS, 2015) com vistas a reposicionar as pesquisas antropológicas ocidentais em uma rede ecológica mais ampla de relacionalidade étnica. Com o intuito de “reentrar no discurso sobre a alteridade” (TROUILLOT, 2003, p. 27), levando em consideração as ramificações políticas das citações acadêmicas, além das questões de biopirataria, é pertinente frisar a colaboração do xamã Ianomâmi Davi Kopenawa com o antropólogo francês Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2013). As palavras de Kopenawa lembram a crença de Txai Tuwe sobre a floresta como parente, somada às suspeitas de por que os pesquisadores brancos se preocupam tanto com as árvores? As palavras para “ecologia” são nossas palavras antigas

[...]. Os *xapiri* (espíritos) defendem a floresta desde que ela passou a existir [...]. Será que ela não é mais tão viva quanto era antigamente? Os homens brancos que antes ignoravam todas essas coisas agora passam a escutá-las um pouco [...] para defender a floresta. (KOPENAWA; ALBERT, 2013, p. 393)

A esperança de Kopenawa é que, contando sua história para Albert, a “floresta permaneça viva”, como sempre esteve, respondendo, assim, “[...] àqueles que perguntam a si mesmos o que os habitantes da floresta pensam” (KOPENAWA; ALBERT, 2013, p. 11). Kopenawa responde ainda à pergunta retórica feita por Txai Tuwe sobre por que os pesquisadores ocidentais ressuscitaram seu fascínio pela botânica? “Agora eles se chamam de ‘ecologistas’ porque ficaram com medo de ver a terra ficando cada vez mais aquecida” (KOPENAWA; ALBERT, 2013, p. 393). Portanto, ainda que haja preocupação por parte dos etnobotânicos ocidentais de que os “segredos da natureza” amazônica estejam desaparecendo e necessitam ser conhecidos, catalogados e salvos (nos mesmos padrões ocidentais), existe também o impulso disciplinar de se encontrar novos objetos de pesquisa. Txai Tuwe olha com suspeita para a antropologia norte-americana e europeia que olha para o reino vegetal em busca de novos projetos. Ele reconheceu uma nova onda, no Brasil, de extração de produção de conhecimento para exportação. Sentado embaixo do jacarandá, ele conversava sobre as colaborações com antropólogos brasileiros que permitiram demarcação de terras e apoio político. Mas ele suspeitava de outros, como eu.

Foi apenas depois de anos de amizade que isso amainou. Não penso que poderia ter sido de outra forma. Essas suspeitas e recusa em partilhar ideias e informação são parte da bagagem antropológica que surge da preocupação com o lugar para o “entalhe selvagem”.

5 Conclusão

Depois de nosso primeiro encontro, Txai Tuwe ganhou uma bolsa de estudos para ir estudar cinema e língua inglesa na Universidade de Nova York. Agora que se desloca recorrentemente entre Estados Unidos e Acre, ele está documentando o desenvolvimento dos rituais Humi Kuiñ e as práticas de preservação da língua. Ele tem gravado, ainda, as manifestações políticas e os protestos que vêm acontecendo desde que Michel Temer usurpou o poder no Brasil. Não está claro ainda em que medida o atual presidente Jair Bolsonaro, apoiado pela antiga ditadura militar, permitirá alguma forma de oposição política. Como um xamã, Txai Tuwe se dirige à sua plateia norte-americana sobre as políticas que cercam a biopirataria e as práticas de uso de plantas medicinais. Desde 2016, um governo brasileiro de direita implodiu a legislação que outorgava direitos pela terra e mapeava o território político dos grupos indígenas amazônicos. Em abril de 2018, inúmeros grupos étnicos ocuparam os diversos espaços de Brasília, para protestar contra o desmonte dos seus direitos como cidadãos brasileiros. O Governo respondeu com jatos de água de alta pressão. Aqui nos lembramos das palavras de Marder (2012, p. 29): “Resistir como uma planta não é protestar com vistas a um território a ser ganho; o programa de uma limitada redistribuição de riqueza do um por cento mais rico aos pobres [...] é inútil se deixa o princípio da apropriação intacto”. A intenção de ocupação pacífica queria dizer: “Nós estamos aqui. Nós somos cidadãos”. Sem apoio (inter)nacional os protestos arrefecem, soterrados pelos próximos eventos que capturem atenção jornalística. Baseando-se no que os cientistas e acadêmicos europeus e norte-americanos podem aprender com os protestos indígenas e com a maneira de as plantas estarem no mundo, um passo fundamental é participar de uma “ecologia decolonial”, ou seja, “sermos melhores aliados dos projetos de ressurgência indígena” (MYERS, 2017b). Seja na escrita acadêmica ou nos protestos corporais, isso significa “conspirar” – isto é, “respirar com” – as plantas e as pessoas, criando “alter-relações” uns com os outros que não ignorem ou apaguem as diferenças da capacidade que o outro tem de respirar, ainda que o ar inalado não tenha a mesma qualidade (SIMMONS, 2017). Uma “etnobotânica da recusa” constitui um braço da virada etnobotânica, em uma tentativa de conspirar ao agitar atmosferas já estabelecidas (SIMMONS, 2017). Trata-se de expor e de superar os princípios de apropriação na biopirataria e nas práticas antropológicas. Referindo-se à apropriação “íntacta” no campo da investigação antropológica, Audra Simpson (2007, p. 69) escreve:

Mesmo que mais aceitáveis do que no passado, as análises antropológicas da indigeneidade talvez ainda ocupem o lugar analítico do “salvamento” e do “documentário”, uma elaboração do objeto que resulta da permanência de categorias que emergiram em cenários de contato colonial, muitas das quais ainda estão vigentes.

Para desestabilizar tais categorias duráveis de análise, a colaboração entre muitos autores, a polinização cruzada e a “relacionalidade ética” são necessárias em antropologia. Finalmente, uma miríade de modos de resistência humano-implantadas virá de uma estudada reciprocidade e de escuta atenciosa das relações humano-planta.

Referências

- BALICK, Michael; COX, Paul. **Plants, People, and Culture: the Science of Ethnobotany**. New York: Scientific American Press, 1997.
- BLASER, Mario. Notes Towards a Political Ontology of ‘Environmental’ Conflicts. *In*: GREEN, L. (ed.). **Contested ecologies: Dialogues in the South on nature and knowledge**. Cape Town, SA: Human Sciences Research Council Press, 2013. p. 13-27.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro B. de. **Enciclopédia da Floresta – O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- DANLEY, Vanessa. Biopiracy in the Brazilian Amazon: Learning from International and Comparative Law Successes and Shortcoming to Help Promote Biodiversity Conversation in Brazil. **Florida A & M Law Review**, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 291-327, 2012.
- DE LA CADENA, Marisol. **Ecologies of practice: Across Andean worlds**. Durham, NC: Duke University Press, 2015.
- DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond politics. **Cultural Anthropology**, [s.l.], v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.
- DOMÍNGUEZ-CLAVÉ, Elisabet *et al.* Ayahuasca: Pharmacology, Neuroscience and Therapeutic Potential. **Brain Research Bulletin**, [s.l.], v. 126, n. 1, p. 89-101, 2016.
- DONALD, Dwayne. Indigenous Métissage: a Decolonizing Research Sensibility. **International Journal of Qualitative Studies in Education**, [s.l.], v. 25, n. 5, p. 533-555, 2012.
- DUKE, James A. **Handbook of Biological Active Phytochemicals & Their Activity**. Boca Raton, FL: CRC Press, 1992.
- ELLSWORTH, Brian. Brazil to step up crackdown on biopiracy in 2011. **Reuters**, 22 December, 2010. Disponível em: <https://www.reuters.com/article/us-brazil-biopiracy/brazil-to-step-up-crackdown-on-biopiracy-in-2011-idUSTRE6BL37820101222>. Acesso em: 31 ago. 2021.
- FABRICANT, Daniel; FARNSWORTH, Norman. The Value of Plants Used in Traditional Medicine for Drug Discovery. **Environmental Health Perspectives**, [s.l.], v. 109, n. 1, p. 69-75, 2001.
- FECTEAU, Leanne M. The Ayahuasca Patent Revocation: Raising Questions About Current US Patent Policy. **Boston College Third World Law Journal**, [s.l.], v. 21, n. 1, p. 69-104, 2001.
- FROOD, Arran. Ayahuasca Psychedelic Tested for Depression. **Nature**, 6 April, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1038/nature.2015.17252>. Acesso em: 31 ago. 2021.
- GOLDSTEIN, Ruth. **An Ecology of the Self and Other Wild Thoughts**. 2009. 127 p. Masters (Thesis) – University of California, Berkeley, 2009.
- GOLDSTEIN, Ruth. The Philosopher Plant and the Scientist’s Specimen. **Ethnos**, 2020. DOI: 10.1080/00141844.2019.1631872.
- HALL, Matthew. **Plants as Persons: a Philosophical Botany**. Albany: SUNY Press, 2011.
- HARAWAY, Donna. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

- HARTIGAN, John. How to interview a plant. *In*: HARTIGAN, John. **Care of the Species: Races of Corn and the Science of Plant Biodiversity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. p. 253-281.
- HOOVER, Elizabeth. **The River Is In Us: Fighting Toxics in a Mohawk Community**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- INDRIUNAS, Luís. Biopirataria: o Brasil se defende. **Abril online**, 2003. Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/biopirataria-o-brasil-se-defende/>. Acesso em: 2 set. 2021.
- KIMMERER, Robin. **Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge, and the teachings of plants**. Minneapolis: Milkweed Editions, 2013.
- KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stephen. The Emergence of Multispecies Ethnography. **Cultural Anthropology**, [s.l.], v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **The Falling Sky: Notes from a Yanomami Shaman**. (Trans.) N. Elliott and A. Dundy. Cambridge: University of Harvard Press, 2013.
- KOSEK, Jake. Ecologies of Empire: on the New Uses of the Honeybee. **Cultural Anthropology**, [s.l.], v. 25, n. 4, p. 650-678, 2010.
- LABATE, Beatriz C. As Religiões Ayahuasqueiras, Patrimônio Cultural, Acre e Fronteiras Geográficas. **Ponto Urbe** 7, 2010. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1640>. Acesso em: 31 ago. 2021.
- LABATE, Beatriz C. Ayahuasca Religions in Acre: Cultural Heritage in the Brazilian Borderlands. **Anthropology of Consciousness**, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 87-102, 2012.
- LABATE, Beatriz C.; CAVNER, Clancy; FREEDMAN, Françoise B. Notes on the Expansion and Reinvention of Ayahuasca Shamanism. *In*: LABATE, Beatriz C.; CAVNER, Clancy. **Shamanism in the Amazon and Beyond**. Oxford: Oxford Online Scholarship, 2014. Disponível em: <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199341191.001.0001/acprof-9780199341191-chapter-1>. Acesso em: 1º set. 2021.
- LABATE, Beatriz C.; GOLDSTEIN, Ilan. Ayahuasca: From Dangerous Drug to National Heritage: An interview with Antonio A. Arantes. **International Journal of Transpersonal Studies**, [s.l.], v. 28, p. 53-64, 2009.
- LAPIER, Rosalyn. Blackfeet botanist. **Montana Naturalist**, [s.l.], p. 4-5, 2005.
- LAPIER, Rosalyn. Smudging: Plants, Purification and Prayer. **Montana Naturalist**, [s.l.], v. 16-17, 2016.
- MARDER, Michael. Resist Like a Plant! On the Vegetal Life of Political Movements. **Peace Studies Journal**, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 24-32, 2012.
- MARDER, Michael. **Plant Thinking: a Philosophy of Vegetal Life**. New York: Columbia University Press, 2013.
- MARDER, Michael. **The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium**. New York: Columbia University Press, 2014.
- MCKENNA, Douglas. Ayahuasca and human destiny. **Journal of Psychoactive Drugs**, [s.l.], v. 37, n. 2, p. 231-234, 2005.
- MYERS, Natasha. Conversations on Plant Sensing Notes from the Field. **Nature Culture**, [s.l.], p. 35-36, 2015.
- MYERS, Natasha. Photosynthesis. Theorizing the Contemporary. **Cultural Anthropology**, [s.l.], 21 January, 2016. Disponível em: <http://culanth.org/fieldsights/790-photosynthesis>. Acesso em: 1º set. 2021.
- MYERS, Natasha. From the Anthropocene to the Planthropocene: Designing Gardens for Plant/People Involution. **History and Anthropology**, [s.l.], p. 1-5, 2017a.

- MYERS, Natasha. Ungrid-able Ecologies: Decolonizing the Ecological Sensorium in a 10,000 Year-Old Naturalcultural Happening. **Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience**, [s.l.], v. 3, n. 2, p. 1-24, 2017b.
- PANTOJA, Mariana C. **Os Milton**: cem anos de história nos Seringais. Rio Branco: Edufac, 2008.
- PANTOJA, Mariana C.; MEYER, Matthew. Kuntanawa: Ayahuasca, ethnicity, and culture. In: B. LABATE, B.; CAVNER, C. **Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond**. (Trans.) M. Meyer. Oxford: Oxford University Press Online, 2014. Disponível em: <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199341191.001.0001/acprof-9780199341191-chapter-3>. Acesso em: 1º set. 2021.
- SALMÓN, Enrique. Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-Nature Relationship. **Traditional Ecological Knowledge**, [s.l.], v. 10, n. 5, p. 1.327-1.332, 2000.
- SANABRIA, Emilia. **Healing Encounters**: Ayahuasca and the Politics of Knowledge. Paper given at the Psychedelic Science 2017 conference, Oakland, CA, 2017. Disponível em: <https://2017.psychedelicscience.org/conference/plant-medicine/healing-encounters-ayahuasca-and-the-politics-of-knowledge>. Acesso em: 31 ago. 2021.
- SCHMIDLEHNER, Michael F. Biopirataria: Fim da Vista? **Revista Jurídica Consulex**, [s.l.], p. 31-33, 2011.
- SCHULTHIES, Becky. Partitioning, phytocommunicability, and plant pieties. **Anthropology Today**, [s.l.], 2019.
- SHEPARD, Glenn; YU, Douglas. Conocimientos Tradicionales, Biodiversidad y Alternativas Para el Desarrollo en la Amazonía. In: RODRIGUEZ, L. (ed.). **Manu y otras experiencias de investigación y manejo de bosques neotropicales**. Lima: Pro-Manu/Gobierno del Perú/ Unión Europea, 2001. p. 189-195.
- SHIVA, Vandana. **Biopiracy**: the Plunder of Nature and Knowledge. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 1997.
- SIMMONS, Kristen. Settler atmospherics. **Cultural Anthropology**, 2017. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/1221-settler-atmospherics>. Acesso em: 31 ago. 2021.
- SIMPSON, Audra. On ethnographic refusal: Indigeneity, 'voice' and colonial citizenship. **Junctures** [s.l.], v. 9, p. 67-80, 2007.
- TALIN, Peter; SANABRIA, Emilia. Ayahuasca's Entwined Efficacy: an Ethnographic Study of Ritual Healing from Addiction. **International Journal of Drug Policy**, [s.l.], v. 44, p. 23-30, 2017.
- TAUSSIG, Michael. **The Devil and Commodity Fetishism in South America**. Durham: University of North Carolina Press, 1980.
- TODD, Zoe. An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: Ontology is Just Another Word for Colonialism. **Journal of Historical Sociology**, [s.l.], v. 29, n. 1, p. 4-22, 2016.
- TROUILLOT, Michel R. Anthropology and the Savage Slot: the Politics and Poetics of otherness. In: TROUILLOT, Michel R. **Global transformations: Anthropology and the Modern World**. New York: Palgrave, 2003. p. 7-28.
- TSING, Anna. **The Mushroom at the End of the World**: on the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- TUSTIN, John. Traditional Knowledge and Intellectual Property in Brazilian Biodiversity Law. **Texas Intellectual Property Law Journal**, [s.l.], v. 14, p. 131-157, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, [s.l.], v. 18, p. 225-254, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Cannibal metaphysics**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2014.

WHYTE, Kyke P. On the Role of Traditional Ecological Knowledge as a Collaborative Concept: A Philosophical Study. **Ecological Processes**, [s.l.], v. 2, n. 7, p. 1-12, 2013.

* Este artigo foi publicado originalmente como GOLDSTEIN, Ruth. Ethnobotanics of Refusal: Methodologies in Respecting Plant(ed)-Human Resistance. **Special Issue on Plant Ethnography, Anthropology Today**, [s.l.], v. 35, n. 2, p. 18-22, 2019.

Ruth Goldstein

Doutora em Antropologia pela Universidade de Califórnia, Berkeley. Professora Assistente e pesquisadora no Departamento de Estudos em Gênero, Mulheres e Sexualidade, na Universidade de Wisconsin, Madison.

Endereço profissional: Departamento de Estudos em Gênero, Mulheres e Sexualidade, 475, North Charter Street, Madison, WI 53711, EUA.

E-mail: ruth.goldstein@wisc.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1969-6450>

Daniel Belik (Tradutor)

Pós-Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Foi assistente de projetos para questões indígenas na Organização Internacional para as Migrações das Nações Unidas (OIM/ONU). Doutor em Antropologia Social pela University of St. Andrews e Mestre em Antropologia Social pela University of Aberdeen, na Escócia. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo e Licenciado pela Faculdade de Educação da mesma universidade. Trabalhou na Coordenação de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (CGGAM) da FUNAI, em Brasília. Foi Professor Substituto no Centro de Educação, Artes e Letras da Universidade Federal do Acre (CELA/UFAC). Presta consultoria como antropólogo para Organizações Governamentais, Não Governamentais, Indígenas e Internacionais, especialmente na Amazônia.

Endereço profissional: Fundação Universidade Federal de Rondônia, BR-364, n. 9, Cidade Jardim, Porto Velho, RO. CEP: 78900-000.

E-mail: dbbelik@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6020-6113>

Daniel do Nascimento e Silva (Revisor de tradução)

Professor de pragmática, linguística aplicada e sociolinguística da Universidade Federal de Santa Catarina e do Programa Interdisciplinar em Linguística Aplicada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desenvolve pesquisas sobre significação, violência e resistência política a partir de pesquisa de campo no Complexo do Alemão/RJ e outros territórios. É co-editor de *Trabalhos em Linguística Aplicada e Pragmatics*. É editor associado de DELTA e membro do comitê editorial de Language in Society. Em 2021, coeditou, com Jacob Mey, o livro "The pragmatics of Adaptability" (John Benjamins).

Endereço profissional: Departamento de Língua e Literatura Vernáculas, Campus Universitário Trindade, UFSC, Centro de Comunicação e Expressão, Bloco B, Sala 201-B, Caixa Postal 476, Florianópolis, SC. Cep: 88040-900.

E-mail: dnsfortal@gmail.com ou daniel.ns@ufsc.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6098-5185>

Como referenciar este artigo:

GOLDSTEIN, Ruth. Tradução: Etnobotânicas da Recusa: Metodologias de Engajamento com a Resistência Humana-Implantada. Tradução de Daniel Belik e revisão de Daniel Silva. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 197-213, setembro de 2021.

Ansiedades de Influência: Teoria da Conspiração e Cultura Terapêutica na América do Milênio*

Susan Harding¹

Kathleen Stewart²

Tradutor: Bruno Reinhardt³

Revisora: Vânia Z. Cardoso³

¹Universidade da Califórnia, Santa Cruz, CA, Estados Unidos da América

²Universidade do Texas, Austin, TX, Estados Unidos da América

³Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Neste capítulo de livro, publicado originalmente em 2003, Susan Harding e Kathleen Stewart analisam a explosão de teorias da conspiração nos Estados Unidos do pós-Guerra. Elas evitam o apelo comum de isolar o pensamento conspiratório como mero padrão hermenêutico exótico ou tipo de ideologia específica ao tratá-lo como parte de uma “estrutura de sentimento”, “sistema nervoso” e “discurso metacultural” amplo, difuso e inclusivo, apesar de atualizado em diversas intensidades. A “ansiedade de influência”, o sentimento agudo de estarmos sendo manipulados pelos próprios sistemas de *expertise* que sustentam a ordem contemporânea, dá vazão a uma semiótica ansiosa, obcecada pela leitura de “sinais” que desvelam uma Verdade final intencionalmente obscurecida e gera práticas encarnadas que funcionam simultaneamente como cura e sintoma. Essa estrutura paranoica de sentimento é analisada por meio de uma cuidadosa reconstituição etnográfica de duas comunidades “remanescentes”: o apocalipticismo otimista da igreja pentecostal-carismática Calvary Church e o trágico, mas igualmente otimista, “plano de fuga” extraterreno do movimento de base ufológica Heaven’s Gate.

Palavras-chave: Teorias de Conspiração. Estrutura de Sentimentos. Semiótica Ansiosa. Cultura Terapêutica. EUA.

Anxieties of Influence: Conspiracy Theory and Therapeutic Culture in Millennial America

Abstract

In this essay, originally published as a book chapter in 2003, Susan Harding and Kathleen Stewart analyse the explosion of conspiracy theories in the post-War United States. They avoid approaching conspiratorial thinking as a mere exotic hermeneutic pattern or ideology by treating it as part of a “structure of feeling”, a “nervous system” and a “metacultural discourse” diffuse and inclusive, despite being actualized at various intensities. The “anxiety of influence”, an acute feeling of being manipulated by the very systems of expertise that sustain the contemporary order, gives rise to an anxious semiotics, obsessed with reading “signs” that unveil an intentionally obscured final Truth and generate embodied practices that function simultaneously as a cure and a symptom. This paranoid framework is analysed through a careful ethnographic reconstitution of two “remnant” communities: the optimistic apocalypticism of the Pentecostal-Charismatic church Calvary Church and the tragic, but equally optimistic, extraterrestrial “escape plan” of the Heaven’s Gate movement, inspired by UFO discourse.

Keywords: Conspiracy Theories. Structure of Feeling. Anxious Semiotics. Therapeutic Culture. USA.

Recebido em: 23/04/2021

Aceito em: 14/07/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

1 Introdução

Na virada do século XX nos Estados Unidos, a neurastenia, ou “fraqueza nervosa”, havia se tornado uma sintomatologia altamente popular de ansiedades caracteristicamente modernas. Seus vários sintomas – insônia, letargia, depressão, hipocondria, histeria, ondas de calor e de frio, asma, febre-de-feno, dor de cabeça, e “colapso cerebral” – marcavam graficamente os efeitos da urbanização, da industrialização e da racionalização da vida cotidiana. Sua irritante preocupação com o vigor e a decadência do corpo articulava os conflitos, as contradições e as sensibilidades assombradas que emanavam de mudanças sociais amplas e profundas (LUTZ, 1991, p. 4-5). Como uma desordem, a neurastenia incorporava [*embodied*] a nova sensibilidade ansiosa de um sujeito excitável como sintoma, espelho e fonte de forças mundanas; de repente, tanto o eu quanto o mundo ao redor pareciam ao mesmo tempo difusos, sem peso, flutuantes e irrealis, carregados de sintomas, assombrados, imobilizados e excessivamente sensoriais e concretos (LUTZ, 1991, p. 15-16). Como discurso, a neurastenia articulou tanto o misterioso mal-estar de um sujeito afetado por processos sociais amplos e vagamente percebidos quanto o sonho terapêutico emergente de revitalização por meio da medicina, da autoajuda, da cura pela fala e das curas espirituais ecléticas.

A neurastenia era uma estrutura de sentimento instável e frágil, misturando um imaginário gótico de ameaças ocultas e forças invisíveis com o otimismo de um novo *ethos* consumista-terapêutico de autorrealização, magnetismo pessoal e carisma corporativo (FOX; LEARS, 1983). Tornou-se uma verdadeira língua franca cultural, não porque fornecia uma narrativa-mestra unificada para tempos ansiosos, mas porque, ao contrário, era um local de conjuntura para discursos concorrentes e conflitantes, que iam da evolução, da civilização, da ciência, da tecnologia e da medicina, da religião e da ética, do gênero e da sexualidade, da saúde e da doença, da classe e da raça até a arte e a política (LUTZ, 1991, p. 20). Ela era “uma história com vários sotaques” que permitiu muitas leituras diferentes e, ao mesmo tempo, como um discurso, ela era tanto heteroglóssica quanto “nervosa”, articulando forças e sensibilidades diacríticas ou opostas (LUTZ, 1991, p. 15). Como um espaço sintomático de conjuntura em que o empreendedorismo encontrou o sentimentalismo familiar, a racionalização cultural encontrou o reencantamento, em que o consumismo, o conflito de classes, o feminismo e uma cultura terapêutica recém-profissionalizada se olharam com desconfiança, a neurastenia era num momento progressista e, no seguinte apocalíptica, ao mesmo tempo otimista e pessimista, tanto produtiva de novas formas sociais quanto agressivamente conservadora.

Em sua produção social, a neurastenia primeiro se tornou uma língua franca cultural entre os produtores culturais da virada do século – artistas, escritores e outros “*brain workers*” [trabalhadores do cérebro] – homens e mulheres com “as mais refinadas sensibilidades”, e depois se espalhou para outras classes e setores por meio de reações e de usos sociais particulares que a abraçavam, rejeitavam, subvertiam ou dela se apropriaram (LUTZ, 1991, p. 6, 15). Em outras palavras, como um “sistema nervoso”, a neurastenia não apenas expressava ou refletia ansiedades modernas, mas também participava de sua produção particular e real como um conjunto de práticas discursivas de uso social e político (TAUSSIG, 1992; LUTZ, 1991, p. 20). Na prática, a neurastenia tanto proliferou como contestou as ansiedades da modernidade e sua racionalização da ligação entre o sujeito e um mundo de forças e efeitos.

Agora, no final de um longo século de eflorescência de sintomatologias ansiosas dentro de um sistema nervoso contínuo, a teoria da conspiração tornou-se uma nova língua franca para acompanhar as tensões e os sintomas da “Nova Ordem Mundial”. Sua linguagem não é o corpo, mas o corpo político; sua preocupação com o controle não trata do vigor corporal, mas da agência humana e do conhecimento político em um mundo de influências sociais (MELLEY, 2000). Como a neurastenia, a teoria da conspiração articula tanto os sintomas quanto as curas em uma ligação ansiosa entre as misteriosas forças ocultas e a força de cura redentora da agência. Ao contrário da neurastenia, que presumia que seus sintomas eram o resultado acidental do progresso civilizacional, o pensamento conspiratório se concentra na revelação da “verdade chocante”: ele assume que nossas ansiedades *são projetadas* [designed]. Somos as vítimas dos persuasores ocultos da cultura consumista, um complexo tecnogovernamental de longo alcance, uma rede de forças demoníacas, um enxame interminável de sofisticados controles sociais e influências invasivas. A sensibilidade da conspiração, ou “paranoia da fusão” (KELLY, 1995), rastreia signos e surtos de poder, vigia superfícies banais para descobrir ameaças e promessas ocultas, juntam detalhes díspares e obscuros em busca da chave para um quebra-cabeça final e para o momento em que o imaginário finalmente corresponde ao real. Ela sonha com caminhos excêntricos de retorno a um passado imaculado, uma agência humana redentora e um mundo ordenado do alto como se um projeto de lei, um código ou um texto unitário pudesse ser impresso diretamente, magicamente, na matéria e na sociedade, alegando curar a ferida impressa pela longa sensação de desencaixe entre o sonho americano e uma realidade sempre já degradada. É, como a neurastenia, um discurso animado de imediato pelo medo e pelo desejo.

A teoria da conspiração do pós-guerra difere dos “estilos paranoicos” anteriores da política americana em sua tendência a amplas críticas sociais e culturais. Ao invés disso, ela revela sociedades secretas, e seu julgamento quase unânime é de que o poder do governo é parte da conspiração, em vez do objeto inocente dela. Também não é mais um modo episódico ou excêntrico de atenção e articulação política. Como a neurastenia na virada do século, a teoria da conspiração da virada do milênio é uma abrangente estrutura de sentimento que articula esforços políticos conflitantes e públicos díspares em um espaço de conjuntura nacional multivocalico.

A teoria da conspiração tornou-se tão profundamente enraizada no imaginário político nacional que abrange todos os pontos do espectro político e é tão característica

do centro quanto de grupos marginais e conhecimentos ocultos (DEAN, 1998; MARCUS, 1999). Conspirações, conluios secretos, atividades clandestinas e todo tipo de traição são acusados e frequentemente provados ou confessados. O governo federal constrói elaborados sistemas de defesa para proteger a nação contra espectros flutuantes de terrorismos catastróficos e armas de destruição em massa (LEWIS, 1999). Falam-nos de grotescas experiências secretas do governo sobre cidadãos inconscientes, similares aos experimentos com sífilis em Tuskegee com homens afro-americanos (WILSON; MILL, 1998). As principais figuras do governo, da indústria, da ciência, da medicina e dos militares são diretamente envolvidas em casos de corrupção social e política, degradação ambiental, fraude e engano ao consumidor (SCHOEPFLIN, 1998).

Relatórios investigativos, *talk shows*, séries de televisão, filmes, romances e livros didáticos apresentam uma sensação difusa, às vezes em pânico, de luta contra forças desconhecidas – uma profunda preocupação com o fato de a normalidade não ser mais normal, de que “alguém” fez algo ao modo como as coisas costumavam ser, de que perdemos algo, de que mudamos, ou melhor, fomos mudados. Estamos sendo influenciados, manipulados, regulados, experimentados, vigiados (GRAHAM, 1996). Então, apesar de nossas suspeitas com a polícia, nos tornamos seus agentes em resposta a projetos do tipo Community Watch, que nos solicitam vasculhar corpos estranhos na vizinhança, e a programas de televisão como o *America's Most Wanted*, que nos pedem para escrutinar imagens de suspeitos. A onipresente câmera de vídeo doméstica está pronta para capturar momentos de forças conspiratórias em movimento, como a brutalidade policial, encenando um panóptico onnipresente que imita a lógica do próprio “sistema”. Os *slogans* duplos da série Arquivo X – “Não confie em ninguém” e “A verdade está lá fora” – expressam o casamento inebriante, ainda que inquietante, entre um profundo ceticismo com relação a verdades oficiais e as seduções da sensualização do poder/saber (FOUCAULT, 1980, p. 44).

A teoria da conspiração espalhou-se por tantas rotas divergentes e conflitantes que agora articula a sensibilidade amplamente compartilhada de estarmos sendo controlados por um sistema totalmente invasivo, em rede, que está fora de controle. Como a neurastenia, o pensamento conspiratório é uma história com vários sotaques, um conjunto sobreposto de discursos heteroglóssicos que conjuga reações e resultados contraditórios e competitivos em uma estrutura de sentimento que anseia desesperadamente por soluções definitivas. Ele modela visões de direita e de esquerda com igual vigor. A direita religiosa mobilizou uma nova “política das coisas últimas” [*politics of ultimacy*] que lê a política através de uma lente milenarista guiada por questões fatídicas colocadas em jogo em um confronto final (BARKUN, 1998, p. 459). Pat Robertson juntou-se a diferentes correntes da teorias da conspiração de direita sob a rubrica da Nova Ordem Mundial, popularizada em seu livro de 1991 com o mesmo título. A cultura da “nova guerra”, masculina e branca, reagiu à feminizada Nova Ordem Mundial com um movimento cultural paramilitar centrado em filmes como *Rambo*, jogos de paintball, a revista *Soldier of Fortune*, campos de tiro, milícias e testes de sobrevivência (GIBSON, 1994). A Nova Ordem Mundial rapidamente acumulou um roteiro de ameaças incluindo novos grupos de agentes da lei contrários a proprietários de armas, vigilância por meio de helicópteros negros e *microchips* implantados, campos de concentração para dissidentes dirigidos pela Federal Emergency Management

Agency, e a presença de centenas de milhares de tropas estrangeiras afiliadas às Nações Unidas em solo americano para abafar a resistência armada (BARKUN, 1998, p. 455).

Na esquerda, movimentos políticos que lutam contra as desigualdades de raça, sexo e classe assumiram as práticas da teoria da conspiração para rastrear os efeitos violentos da subjugação injusta sobre as identidades, os corpos e o corpo político. Na década de 1980, o Cristic Institute ingressou com uma ação judicial contra um grande conjunto de ex-oficiais militares e de inteligência dos EUA que constituíam uma “Equipe Secreta” que operava uma vasta empresa de contrabando de drogas e de armas e que tinha estado diretamente envolvida em muitos dos infelizes eventos da história americana desde a década de 1950 (KELLY, 1995, p. 69). Mais recentemente, uma ampla coalizão de grupos ambientalistas, igrejas liberais, trabalhadores e ativistas de movimentos sociais lançou uma campanha internacional contra a Organização Mundial do Comércio como uma potência mundial secreta e conspiratória. Teorias conspiratórias que circulam na esfera pública negra afirmam que o HIV foi disseminado em bairros negros com o propósito de promover o genocídio, que o governo intencionalmente espalhou narcóticos em comunidades negras, que aditivos alimentares no Kentucky Fried Chicken esterilizaram sistematicamente homens negros, mas não homens brancos (FENSTER, 1999, p. 72; KELLY, 1995, p. 64). Alguns discursos feministas seguiram os rastros de conspirações para o domínio masculino por meio de instituições, ideologias e vida privada (KELLY, 1995, p. 64), enquanto o movimento masculino [*men's movement*] abraçou os homens como feridos pelo mesmo regime patriarcal e buscou soluções terapêuticas (PFEIL, 1995).

Todas as vozes teorizando conspiração, Direita, Esquerda e aqueles “difíceis de rotular”, tomam por certo que os poderes estabelecidos são funcionários do campo adversário, e nenhum supõe que a política de rotina oferece muito, se algum, remédio (“expulsem os bastardos”). Pois a conspiração do pós-guerra diagnosticou problemas estruturais e não de ordem pessoal. É a expressão nervosa da ideia de que os sistemas sociais afetam a ação humana, que grandes organizações, burocracias, instituições sociais, redes de informação, ideologias e discursos moldam os indivíduos e que, portanto, não somos indivíduos inteiramente livres, autônomos e autogeridos (MELLEY, 2000, p. 5). Na teoria da conspiração, a regulamentação social vem como uma terrível revelação, um escândalo, devido ao desafio que ela apresenta, e a ameaça que ela representa, às antigas noções do indivíduo como um agente coerente, racional e autônomo. Não só as coisas não são como antes, mas “as pessoas não são mais o que costumavam ser” (MELLEY, 2000, p. 42). As interpretações paranoicas do pós-guerra estão, portanto, enraizadas em e articulam “pânicos de agência” (MELLEY, 2000, p. 12). Ao mesmo tempo, elas efetuam uma “transferência pós-moderna” na qual a agência depauperada do indivíduo é atribuída ao social. As estruturas sociais não simplesmente afetam a ação humana; elas são misteriosas, motivadas, intencionais e frequentemente malévolas (MELLEY, 2000, p. 13).

Indivíduos, grupos e organizações de tempos em tempos ficam tão enredados em suas visões conspiratórias que as colocam em prática, às vezes de forma violenta. Charlie Manson, Timothy McVeigh, Theodore Kaczynski, milícias supremacistas brancas, o FBI de J. Edgar Hoover, os Branch Davidians e a ATF em Waco são exemplos sensacionais, mas todos nós vislumbramos em algum lugar – em nossas famílias, escolas, locais

de trabalho e comunidades – aquele olhar hiper-vigilante e paranoico, aquela raiva sem fundo contra o sistema, aquela compilação obsessiva de sinais de que “eles” não servem para nada. Pode parecer que esses momentos mais e menos sensacionais são os únicos momentos em que alguém parece fazer algo sobre conspirações, que de outra forma é só conversa, muita conversa selvagem, que nunca gera nada, como as válvulas liberando vapor, os efluentes da vida pós-moderna. Mas a conversa sobre conspirações do pós-guerra nunca é ociosa. É sempre algum tipo de terapia que tem temas relativos ao fim último e à redenção embutidos – como sonhos, realidades abismais ou estruturas inconscientes intensamente polarizadas. As práticas da teoria da conspiração formam um pacto tenazmente articulado com a cultura terapêutica por meio das lógicas do estresse, do trauma, da injustiça, da autoagência e da redenção. Tomadas separadamente e em conjunto, a teoria da conspiração e a cultura terapêutica constituem campos de sentimento que canalizam as contradições das transformações sociais contemporâneas e seus efeitos. Elas unem desejo e desespero, progresso e colapso, encantamento e desencanto, saudades nostálgicas e desejos futuristas, e a busca de tudo, da pureza à comunidade. Essa é a natureza de um sistema nervoso moderno. É também a natureza dos metadiscursos da modernidade.

A cultura terapêutica surgiu com a mudança para o capitalismo de consumo na virada do século. Ela substituiu a ética do trabalho, do sacrifício e da economia por um anseio de autorrealização enraizado no sentimento neurastênico de que a personalidade tornou-se fragmentada, difusa e de alguma forma “sem peso” ou “irreal”. A publicidade, as diversões de massa em busca do emocionante e uma ética da gratificação imediata ajudaram a criar um novo universo simbólico, em que o anseio de experimentar a “vida real” em toda a sua intensidade foi tanto projetado como um ideal e frustrado pelas contradições de uma espontaneidade deliberada, midiaticizada e impulsionada pelo mercado (FOX; LEARS, 1983). As reações terapêuticas contra a racionalização modernista da cultura eram, em si mesmas, sintomas da racionalização dos profissionais do cuidado, da cura pela fala e de um “eu” autônomo cujo espírito interior imanente buscava expressão e libertação.

A cultura terapêutica e a teoria da conspiração se entrelaçam por meio dos usos separados e às vezes conflitantes ou concorrentes que fazem de um conjunto compartilhado de práticas interpretativas modernistas que opõem as forças do racional ao irracional, do transparente e verdadeiro ao arcano e oculto. Com uma paixão que beira a epistemofilia, ambas reivindicam um prazer sublime no conhecimento revelado e no domínio hermenêutico, no esforço de descobrir e de recuperar o conhecimento perdido ou secreto, quebrando códigos, peneirando por meio de signos, sintomas e teias de sentimento sobredeterminados em busca do detalhe revelador. Ambas racionalizam a ligação entre o sujeito e o mundo na busca por signos de agência, disfunção e ajuste e da coleta de signos díspares em um drama narrativo de transformação, encontro, risco e conversão. Ambas descobrem uma trama subjacente que combina a dúvida radical com a sensação de que a verdade está lá fora. Nascidas da inquietação e das obsessões da modernidade – que operam simultaneamente pela excitação e dormência, alarme e anestesia, contenção e celebração do autocontrole – ambas gestam disciplinas e compulsões e assumem vida própria (BERLANT, 1996; BUCK-MORSS, 1993; 1995; FELDMAN, 1994; IVY, 1993; 1995; TERKEL, 1988).

A teoria da conspiração como prática terapêutica aborda especificamente as ansiedades modernas sobre as perfídias do poder/saber: incertezas sobre as causas e as ligações entre a ação humana e os eventos sociais complexos; sobre “expertise” e “especialistas”; sobre “verdade” e “significado” e “realidade”; sobre as grandes metanarrativas que deram direção e propósito à história; sobre como viver como um sujeito liberal (homem) preso no corpo de um sujeito sociológico (mulher/barata). No mesmo instante em que a teoria da conspiração aborda essas ansiedades, ela as produz, pois toda cura paranoica é também um sintoma. Sempre que o pensamento conspiratório afirma “a verdade” e apreende “a realidade”, ele reconhece simultaneamente sua instabilidade e parcialidade, sua construção social e regulamentação. A cultura da paranoia do pós-guerra articula uma crise de agência, do sujeito liberal em perigo, mas todo esforço para restaurá-lo, para repudiar a sujeição, é assombrado por traços de influência (BUTLER, 1997). O conhecimento da influência social é sempre incorporado ao sujeito pós-paranoico. A incessante varredura por signos, a quebra de códigos e o domínio da lógica são um bálsamo, racionalizando, fazendo sentido, revelando o significado das coisas e, ao mesmo tempo, agitando, desestabilizando e desmembrando impérios de conspiração. A plethora de narrativas conspiratórias antidomínio [*anti-master*] que se apressaram a preencher o vácuo criado pela incredulidade pós-moderna com relação a narrativas grandiosas também ressalta e intensifica o sentimento de fragmentação e de desorientação histórica. A cultura paranoica é, portanto, uma terapia de compulsões. Nada é acabado. Tudo está sempre começando de novo, preso em um ciclo de repetição interminável, porque cada reencantamento encanta o encantado, cada ato autônomo é o efeito da subordinação, cada passo para fora é também sempre um passo para dentro.

Assim como a neurastenia na virada do século, descrevemos a teoria da conspiração nos Estados Unidos contemporâneos como uma ansiedade encarnada que articula as tensões, as contradições e os sonhos de redenção de um sujeito sob a influência de campos de força sociais, políticos e discursivos difusos e assombrosos. Também consideramos a cultura paranoica do pós-guerra como sendo um sistema nervoso ou uma estrutura de sentimentos. Internamente dividida entre pesadelo e sonho, sintoma e cura, torna-se um espaço liminar de conjuntura de miríades de discursos, posicionamentos e reações. Finalmente, notamos que, como a neurastenia, o pensamento conspiratório é um discurso metacultural que envolve questões fundamentais de medo e desejo, subjetividade e agência, ideal e realidade, por meio de práticas de ruminação ansiosa: a varredura por signos, sintomas e fontes de disfunção; conhecimento fetichista; experiências de enraizamento do sinistro [*uncanny*] e do desconhecido em estruturas ocultas e difusas de poder; deslizando em direção à redenção. Em outras palavras, tomamos a cultura da paranoia como sendo uma articulação metacultural da própria ansiedade de influência.

Culturas particulares, grupos e públicos articulam a ansiedade de influência de forma diferente e em graus variados. Eles invariavelmente reciclam e revisam tropos e enredos preexistentes, frequentemente contribuem com pequenas inovações para o campo maior do pensamento conspiratório, e, às vezes, realizam avanços impressionantes, ousando fazer conexões que ninguém tinha feito antes. Aqui, retomamos dois estudos de caso em que a estrutura paranoica de sentimento do pós-guerra é encaixada em uma gama mais ampla de práticas que moldam comunidades “remanescentes”. Ambos os sistemas

nervosos são impressionantemente inventivos e generativos, metaculturais e metafísicos, assombrados e sonhadores; ambos peneiram por meio de signos e de influências de formas complexas, críticas, assombrosas e maravilhadas; e ambos estão especialmente preocupados com o conhecimento moderno mediado e a “informação”. Eles registram efeitos, decifram significados, preveem futuros e constroem histórias – pequenas, médias, grandiosas e cósmicas. No caso da Calvary Chapel, uma teoria da conspiração do século XIX recebe nova vida em uma forma terapêutica que meticulosamente faz malabarismos de luz e sombra, medo e desejo, indignação e segurança, e que proporciona uma visão da agência – a redenção terrena – por meio do conhecimento político. Na Heaven’s Gate, temos um caso de terapia em movimento no qual a agência/redenção terrena é alcançada por meio da canalização milagrosa e da justaposição de diversos conhecimentos metafísicos, tanto seculares como religiosos, em autoridade carismática e um drama convincente e realmente real de vida e morte.

2 Calvary Chapel

Em 1997, fizemos trabalho de campo na igreja Calvary Chapel em Orange County, Califórnia. Iniciada pelo Pastor Chuck Smith em 1965, a Calvary Chapel cresceu rapidamente como parte do “Movimento de Jesus” [*Jesus Movement*] dos anos de 1970 e do crescimento das igrejas evangélicas suburbanas nas últimas duas décadas (BALMER, 1993; BALMER; TODD JR., 1994, p. 664). Ela combina um fundamentalismo conservador, incluindo uma interpretação rigorosa da Bíblia como a palavra de Deus e uma visão apocalíptica do fim dos tempos, com um pentecostalismo suave, ou leve, e um estilo marcadamente moderno e juvenil. No início dos anos de 1970, a Calvary Chapel atraiu convertidos entre os jovens e *hippies* descontentes por meio de festivais cristãos de *rock*, *go-go clubs*, *love-ins*, cafés cristãos, clubes de *surf*, batismos no oceano, e linhas telefônicas diretas para jovens em “viagens ruins” [*bad trips*], incluindo uma cura de 30 segundos para o vício em heroína. Hoje, o campus de Costa Mesa possui uma congregação de 25 mil membros e gerou uma federação frouxa de 400 igrejas, muitas delas com congregações de mais de dez mil pessoas (BALMER; TODD JR., 1994, p. 693).

Como muitas das novas megagregas evangélicas que se destacaram nos anos de 1980 e 1990, os cultos, o estilo de pregação e a estrutura da igreja adaptaram a cultura terapêutica secular para fins cristãos (MILLER, 1997, p. 21; HARDING, 2000), fornecendo aconselhamento matrimonial e um amplo conjunto de grupos de apoio semanais e grupos de estilo de vida, incluindo o Grupo de Estudo Bíblico da Vida Alegre das Mulheres Trabalhadoras, Aula de Provérbios para Homens, Reunião de Oração das Mães do Ensino Médio, Bolsa de Estudos Coreana, Tornando-se Discípulos (para novos crentes), Novo Espírito: Recuperação do Álcool e das Drogas, Grupo de Solteiros, Companheirismo na Prisão, Companheirismo para Deficientes Físicos, Anciãos Oram pelos Doentes e Outras Necessidades, Estudo Bíblico para Meninas do Ensino Médio, e a Reunião de Atualização da Profecia Cristã. As livrarias dessas igrejas estão repletas de uma combinação de títulos apocalípticos alertando para os perigos do individualismo utilitário e da decadência dos padrões morais sob o regime do humanismo liberal, do consumismo, da burocratização,

assim como livros de autoajuda cristã com títulos como *Devoções Diárias*, *Todos os Dias com Cristo*, *Autoconfrontação*, *Manual para o Discipulado Profundo*, *Casamento como foi feito para ser* e *Homens que as mulheres amam amar* (uma paródia com o livro de autoajuda secular mais vendido, *Mulheres que amam demais*).

Os cultos começam com concertos de música pop cristã, com guitarras, bateria e grandes telas que projetam a letra da música para que a congregação possa cantar junto. O sermão que se segue é realizado em um estilo informal e vernacular; a retórica se move facilmente, oscilando entre o grande esquema da profecia bíblica, os eventos mundiais e a intimidade atual da vida privada, escolhas de estilo de vida, fé e sonhos. Um boletim de boas notícias de conversões em massa e eventos familiares divertidos passa para uma crítica suave dos valores consumistas e da ética situacional do *laissez-faire* em que “não há absolutamente nenhum absoluto”; o mundo está em uma constante decadência moral, e a igreja está se tornando mais mundana, portanto, os cristãos têm que mudar o mundo. Congregados vestidos com jeans e camisetas, eles leem as escrituras na versão Nova Bíblia do Rei Jaime, comercializada como a “Versão Slim Line”, enquanto o pastor a cita, apimentando seus comentários com piadas da moda, sorrisos amigáveis e traduções dos sinais do fim dos tempos em termos da vida cotidiana suburbana.

O pastor encoraja as pessoas a tomar notas enquanto lhes dá dicas de como serem cristãos em um mundo que se aproxima do apocalipse. Por exemplo, ele pode oferecer um plano básico de ação cristã em três etapas: (1) seja cristão, e aja como um modelo para os outros; (2) aproxime-se dos não cristãos; e (3) fale sobre isso. Ele dá dicas concretas que misturam autoajuda com planejamento intencional e conspiratório: “É mais fácil começar um incêndio com pessoas que já estão sedentas”, então tente falar com não cristãos em festas de feriados, quando o espírito estiver no ar. Todos nós precisamos sair de nossos estilos de vida suburbanos e cristãos: almoçar com um colega de trabalho ou convidar vizinhos para jantar, convidar homens não cristãos para assistir ao jogo com você, fazer contatos quando você está fazendo exercícios ou em eventos infantis, contatar pessoas que você conhecia – “embora alguns digam que é melhor não procurá-los, entende o que estou dizendo?” – e praticar “consumismo estratégico, como ir à mesma lavanderia todos os dias para aprender o nome do dono”. O pastor também pode sugerir que as pessoas escrevam os títulos dos livros de autoajuda cristã “que lhes permitirão fazer estas coisas”, como o trio de livros de Paul Little: *Saiba no que você acredita*, *Saiba porque você acredita*, e *Como dar a sua fé a outros*. Todo cristão deve ser capaz de transmitir o Evangelho em frase feita de 30 segundos a um minuto.

O apocaliticismo otimista da Calvary Chapel – otimista porque sinaliza o cumprimento da profecia bíblica, o arrebatamento e a Segunda Vinda de Cristo – lê signos de desgraça iminente em uma variedade de eventos aparentemente “bons” e “maus”, incluindo o crescimento ou desenvolvimento da população mundial, educação, tecnologia, comunicações, transporte, secularização e ecumenismo, o surgimento de cultos satânicos e falsos profetas, a crise da AIDS, o movimento Nova Era, o aborto, a pornografia, a homossexualidade, o divórcio, o crime, as drogas, os OVNI e a abdução por extraterrestres (HARDING, 2000, p. 241). O apocaliticismo para cristãos como estes não é apenas um conjunto de crenças, mas um modo narrativo específico de ler a história para trás. Eventos futuros, que são fixos e conhecidos, determinam a forma, o conteúdo e o significado dos

eventos e ações atuais (HARDING, 2000, p. 230). Os eventos econômicos e políticos são lidos como o cumprimento da profecia bíblica que narra o retorno dos judeus à Palestina; a ascensão do Novo Império Romano; a grande tribulação durante a qual o Anticristo, ou a Besta do Apocalipse, ascenderá ao domínio mundial; o arrebatamento da igreja, quando os salvos serão poupados dos dias horríveis iminentes; o retorno triunfante de Cristo na batalha do Armagedom; e o reinado final, glorioso e milenar de Cristo em Jerusalém (FENSTER, 1999, p. 155; MARSDEN, 1980). Eventos mundiais recentes de interesse específico para as atualizações das profecias da igreja incluem, por exemplo, a Guerra do Golfo Pérsico, qualquer coisa relativa ao destino de Israel e dos judeus, como o Tratado de Paz do Oriente Médio, a eleição e reeleição de Bill Clinton, a queda do Muro de Berlim, a criação da Comunidade Econômica Europeia (o Novo Império Romano), e sinais de uma Nova Ordem Mundial em notícias da Internet, negócios e finanças transnacionais, o fim da América como potência econômica e política, e o Acordo de Livre Comércio da América do Norte (HARDING, 2000, p. 233). De acordo com a leitura da Bíblia pela Igreja, estamos atualmente na Era da Igreja – um tempo suspenso de espera e de observação – e os cristãos são ordenados a promulgar seu papel no plano de Deus, orando, vivendo corretamente e salvando almas.

Como a cultura terapêutica e a teoria da conspiração, as práticas da Calvary Chapel de interpretar oscilando entre profecia bíblica e signos no presente encontram o futuro no presente, o invisível no visível, e a redenção em uma transformação dramática. Em sua escatologia, o Fim não é meramente iminente; ele é imanente – presente em toda a história – e a vida individual mantém a promessa do Fim (FENSTER, 1999, p. 177). Nas palavras do Pastor Chuck Smith (1997), “O tempo é curto. Acredito que Deus intentou e deliberadamente projetou que cada geração deveria acreditar que Jesus está vindo em sua geração. Que cada geração tivesse essa consciência do imediatismo do retorno de Jesus Cristo. Acho que Deus projetou dessa forma” (SMITH, 1997). A promessa extasiante de eventos predestinados leva práticas interpretativas cristãs concretas a serem vistas como uma experiência transcendente do sublime; praticar a fé, aderir a princípios morais, evangelizar, consumir interpretações proféticas, procurar sinais nos eventos atuais, e aprender a sentir a vinda do Fim dos Tempos, tudo isso traz a marca de uma ordem superior realizada no cotidiano. Como os calvinistas de Weber, os seguidores da Calvary Chapel são orientados tanto a se apegar à sua fé na salvação, demonstrando-a em oração e piedade orientada para o outro mundo, quanto a construir, provar e justificar seu estado de graça por meio da ação no mundo. A crença na profecia bíblica predestinada e no arrebatamento pré-milenar dos salvos reproduz o paradoxo da predestinação calvinista dos eleitos; em vez de roubar os cristãos de sua agência, ela os infunde com a agência divinamente inspirada (WEBER, 1958, p. 111-14).

Como a cultura terapêutica e a teoria da conspiração, então, o pré-milenarismo da Calvary Chapel racionaliza a ligação entre o sujeito e o mundo, santificando a prática da busca por signos do fim dos tempos e inventando formas de ação apropriadas. Quando conecta os detalhes banais da vida cotidiana a uma ordem invisível, ele dá voz e razão a uma densidade assombrosa de efeitos flutuantes, canalizando estranhas ressonâncias e forças latentes em possíveis rotas de engajamento e salvação. Alimentado por uma dialética instável de desilusão e reencantamento, ele constitui um espaço de conjunção

em que teorias de uma Ordem Mundial dividida entre as forças do bem e do mal, entre agência apropriada e passividade ou disfunção, se encontram com os sonhos extasiados de um ajuste pacífico e não assombrado entre o eu, a sociedade e o Espírito. Sua própria loucura, de um ponto de vista humanista moderno e secular, a torna convincente do ponto de vista bíblico; anunciá-la torna-se um ato político de dissidência, perturbação e crítica das teorias dominantes da história (HARDING, 2000, p. 238), ao mesmo tempo em que reivindica uma nova sociedade de cristãos.

A ligação nervosa entre as práticas da teoria da conspiração e a cultura terapêutica foi demonstrada mais dramaticamente nas reuniões semanais de Atualização da Profecia Bíblica da Calvary Chapel. O grupo de estudos era frequentado por um núcleo duro de teóricos da conspiração de direita que davam voz a opiniões extremistas que não foram elaboradas de outra forma na poética suave e suburbana do discurso oficial da igreja. O grupo de estudos seguia um formato padrão e ritual, que passava de uma oração de abertura a relatos alarmantes e vitriólicos de conspirações humanistas seculares, e de volta ao evangelho das Boas Novas, do arrebatamento e das injunções para que os cristãos vivessem vidas calmas e santas, de oração, preparação da alma e evangelização. O líder do grupo abria as expressões conspiratórias com um monólogo sobre as forças malévolas evidentes no Controle Federal de Armas, Bíblias unisex, ambientalismo, educação sexual nas escolas e a disseminação da homossexualidade por meio da mídia. Depois, o grupo assistia a um vídeo de um noticiário cristão, profissional, de aspecto oficial, como o *Jack Van Impe Presents* (com Jack e sua esposa, Rexella, posicionados em um “balcão de notícias” como âncoras) ou *This Week in Bible Prophecy* (estrelado por Peter e Paul LaLonde). Isso era seguido por uma fita de uma transmissão de rádio cristã profética, como a *Today in Bible Prophecy*, de Charles Taylor.

A tensão na sala se espessava com a justa indignação de assistir ao desdobramento de revelações chocantes e malignas. Então, o líder do grupo convidava os participantes a testemunhar sobre as atualizações em suas próprias vidas. As pessoas contavam histórias violentas de forças obscuras trabalhando em suas próprias vidas e teorizavam sobre tendências culturais, políticas e econômicas conspiratórias. Elas frequentemente expressavam dúvidas sobre sua própria inteligência e sobre a capacidade do homem comum de rastrear os movimentos misteriosos dos poderes que estão sendo exercidos. Mas tinham certeza de uma coisa: que havia forças irracionais e conspiratórias em ação no mundo e que Deus tinha um plano que daria a volta por cima no final. Quando a amargura da teoria da conspiração tinha atingido um pico insuportável, o líder afastava o grupo do chamado nascente para a ação violenta e voltava para um registro cristão terapêutico, lembrando-lhes que todas essas más notícias eram, na verdade, boas notícias, porque significava que o Senhor estava chegando em breve. O seu papel como cristãos evangélicos era simplesmente o de ir para casa e orar. Logo eles seriam liberados do conhecimento tortuoso do mal, da injustiça e das disfunções sociais. Com isso, a tensão na sala esvaziava visivelmente, e a sensação de alívio, prazer e propósito se tornava palpável. No final, a dialética encenada durante toda a sessão entre a indulgência na raiva e comentários maliciosos sobre os “idiotas” no poder e uma atitude de autocontrole cristão transcendente chegava a um ponto de descanso satisfatório.

Durante as sessões, tanto a sensibilidade conspiratória quanto a terapêutica eram alimentadas pelos sonhos de uma agência individual triunfante que se levantava para combater a hegemonia das indústrias do conhecimento. O aumento do conhecimento no mundo é, por si só, prova da iminência do fim dos tempos; o tempo avança rapidamente e essa geração é completamente diferente de todas as outras. O conhecimento tem dobrado em uma série de períodos cada vez mais curtos (os anos 1-1750; 1750-1900; 1900-1950; 1950-1960); nos tempos atuais, o conhecimento está dobrando a cada dois anos. Mas, na nova ordem secular e consumista das coisas, entretenimento, velocidade e comodidade são os únicos valores que se quer ver, e a mudança é tomada como um bem em si mesmo. Os papéis e os modos de vida tradicionais estão materialmente corroídos pela dependência das indústrias do conhecimento, tidas como um Deus mundano. As crianças que gastam todo o seu tempo em jogos de computador não jogam mais amarelinha e esconde e esconde. Os pais e os professores não são mais os contadores de histórias; enormes conglomerados de mídia os são. Os cristãos são advertidos a resistir às seduções e às distrações de um mundo saturado pela mídia. Na noite de filme, a igreja exhibe vídeos de terror cristãos que retratam cenários em que os adolescentes perdem o voo para o arrebatamento porque são distraídos por um *walk-man* e não ouvem a chamada final de embarque; os empresários perdem o avião porque estão em seus celulares e computadores portáteis fazendo negócios ou jogando videogames.

Os cristãos têm que aprender a ler nas entrelinhas a fim de resistir à lavagem cerebral dos falsos profetas. Os nazistas fundaram a ciência da semântica; hoje, eles seriam capazes de usar a publicidade da Madison Avenue e a magia de Hollywood. O fato de que o crime tem diminuído, mas as denúncias de crime estão subindo, é muito conveniente para o *lobby* antiarmas.

As autoridades sabiam tudo sobre as bombas no World Trade Center e em Atlanta. Houve ligações para a linha direta do FBI em Atlanta e fotografias de um homem a vasculhar a sacola que guardava a bomba – será que ele a estava reiniciando? Por que eles não encontraram esse cara? Por que eles arruinaram a reputação do segurança em vez disso – o fraco? Eles são como os nazistas que queimaram o Reichstag e culparam os judeus. Uma “especialista” Nova Era na televisão declara alegremente que estamos pulando um estágio da evolução, livrando-nos de milhões de pessoas fracas; ela sugere que somente os “aptos” sobreviverão. Alguns computadores foram roubados da agência de segurança dos EUA e oferecidos para Hussein; felizmente, um *hacker* salvou o dia no último minuto, mas também há maus *hackers* por aí e vazamentos de dados alarmantes todos os dias. O mesmo cara ainda está comandando as coisas – o pequeno cara no terno vermelho.

Os falsos sistemas de conhecimento, à deriva em um mundo sem tradição e sem valores cristãos, têm produzido reivindicações ridículas e irracionais que se apresentam como valores hegemônicos e de senso comum. Sob o novo regime do politicamente correto nas escolas, por exemplo, é dito às crianças que a chuva ácida e o aquecimento global são culpa de seus pais. As crianças podem ser mandadas para casa da escola por distribuir convites de aniversário somente aos garotos. Há o ensino obrigatório da homossexualidade como um “estilo de vida alternativo” normal e saudável. (Alguém grita “Por que a milícia não pode ser um estilo de vida alternativo?” e todos riem). Hoje

em dia, o computador de um homem pode sugerir que ele chame sua mulher [*wife*] de esposa [*spouse*¹], e a história de Pedro e o Lobo é de repente sobre uma espécie em extinção. A eutanásia é apresentada na grande mídia como uma história de *Picket Fences*² sobre um homem velho que queria ser morto para dar a seu filho seu coração. Uma pessoa com sarampo pode ser colocada em quarentena, enquanto uma pessoa com AIDS não pode sequer ser legalmente identificada. Os malucos do controle de armas querem proibir até brinquedos que se assemelham a armas ou proibir as pessoas de possuírem uma arma se alguma vez cometeram um crime, mesmo que esse “crime” não seja mais do que uma “briga verbal com sua esposa” ou uma briga na escola. Os regimes de conhecimento do mundo vêm e vão, e as velhas maneiras de pensar são sempre deslegitimadas no final. Nos anos de 1950, as pessoas usavam máquinas de raio X como um artifício de vendas para ver se seus sapatos se encaixavam, e ninguém tinha a menor ideia de que eles estavam sendo expostos a radiações nocivas. Agora, toda vez que os cientistas encontram um micro-organismo em Marte, as pessoas acreditam que há vida inteligente no universo. Ainda há coisas sobre as quais não sabemos nada, mas a profecia bíblica é uma constante.

As transmissões de notícias cristãs captam eventos mundiais críticos que a grande mídia perde porque se distrai com escândalos de novela ou ativamente os encobrem. Há leis que estão sendo promulgadas e que um dia irão sobrepor-se à soberania nacional. As doenças mortais que agora são resistentes aos antibióticos estão se espalhando sem controle. A polícia agora confisca todos os bens de uma pessoa se ela encontrar uma planta de maconha em qualquer lugar perto de sua casa (e, é claro, a polícia recebe sua parte). Eles poderiam vencer a guerra às drogas facilmente, mas não querem fazê-lo porque é apenas uma desculpa para nos controlar. Você pode ser preso por deixar o país com \$1 a mais de \$10.000 se não o declarar. Todos têm que levar sempre cartões de identificação e não querem que usemos dinheiro porque não serão capazes de nos controlar e de rastrear cada movimento. O Internal Revenue Service (IRS) – Receita Federal – de repente tem o direito de acessar nossas contas bancárias. A Constituição está sendo gradualmente corroída para abrir o caminho para um governo mundial. Os árabes estão atacando os judeus em Israel. Eles estão construindo a espinha dorsal da internet com novas fibras, e o governo é incapaz de controlar seu rápido crescimento e estrutura feito uma peneira. Um estudo recente mostra que 25% de todas as mulheres que falam de abuso sexual foram receberem implantes de *chips* que lhes dão memórias falsamente vívidas de eventos precisos.

No entanto, enquanto a mídia e os poderes instituídos são forças perigosas que espalham a falsa consciência e suprimem o verdadeiro conhecimento, isso é em si parte do plano de Deus. Mesmo os *brokers* [corretores] do conhecimento na mídia, no governo, na alta tecnologia, nas Nações Unidas e na grande ciência canalizam involuntariamente a verdade. Apesar da ignorância de Hollywood sobre o plano de Deus, seus filmes apocalípticos sobre desastres estão criando imagens das coisas que virão e preparando os não cristãos para a tribulação. Novas tecnologias podem ser usadas para desvendar as verdades secretas da Bíblia. Alguns dizem, por exemplo, que o código da Bíblia pode

¹ NT. Termo sem marcação de gênero no inglês.

² NR. Literalmente, cerca de estacas de madeira. Figurativamente, simboliza a vida ideal americana, aquela de uma família nuclear branca de classe média em um idílico subúrbio, lugar também idealizado dessa habitação.

ser decodificado lendo cada 20^a palavra com a ajuda de computadores. Outros dizem que em algum lugar na Bíblia pode haver pistas sobre a data precisa do arrebatamento. Mas, no final, todos os conhecimentos e as interpretações dos acontecimentos darão lugar à certeza do arrebatamento em si, quando a força de Deus se inscreverá no mundo e libertará os cristãos de sua vigilância. As tecnologias podem começar a rastrear a “magnitude de terremoto” do evento, com as agulhas de seus instrumentos enlouquecendo, mas, à medida que o mundo desmorona ao redor das pessoas, será inútil fazer leituras. As pessoas podem tomar nota do esgotamento da camada de ozônio, do aquecimento global e das epidemias de câncer de pele, mas, no final, os corações dos homens se dobrarão ao rugir dos rios e dos mares. O arrebatamento será em breve.

As sessões de atualização das profecias terminam com orações e comentários amenos de despedida: “Bem, não se preocupe em pagar seus impostos porque ele está chegando em breve, espero que seja este Pentecostes, você nunca sabe”. Prepare-se. Prepare-se para aquilo que o Senhor quiser que você faça. Pergunte-lhe o que Ele tem para você todos os dias quando você se levantar.

3 Heaven’s Gate

Na primavera de 1997, enquanto ouvíamos as pessoas da Calvary Chapel vacilar entre uma justa indignação perante os signos de escalada do mal ao seu redor e a paciência bem-aventurada à luz da vinda próxima do Cristo, as pessoas da Heaven’s Gate agiam em outro cenário de fim de tempos, um cenário que fundiu a teoria da conspiração e a cultura da terapia em termos muito mais exigentes. Enquanto a Heaven’s Gate se baseava em uma revisão dramática do cenário pré-milenarista de igrejas como a Calvary Chapel, suas raízes intelectuais estavam igualmente nos discursos sobre OVNI/alienígenas que proliferaram nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial.

Histórias de avistamentos de OVNI e contatos com alienígenas sempre foram tingidas com suspeitas de encobrimento governamental, mas acusações de conspiração, conluio e repressão – preocupações sociais, físicas, psicológicas – foram centrais durante os anos de 1980. Ao mesmo tempo, os discursos sobre OVNI/alienígenas elaboraram muito suas práticas terapêuticas, e passaram das margens para a corrente dominante da cultura popular americana. Entre as milhares de histórias de avistamentos de OVNI, Roswell foi o local mais renomado dessas mudanças. Graças a uma série de publicações sensacionais de investigadores de OVNI (BERLITZ; MOORE, 1980; RANDLE; SCHMIDT, 1991; EBERART, 1991), a minúscula cidade de Roswell no Novo México emergiu da obscuridade de uma história de “disco voador” em 1947 para se tornar a peça central de uma epopeia de extensa cobertura governamental sobre contato extraterrestre (SALER; ZIEGLER; MOORE, 1997, p. 2-29). O processo culminou no “Encontro de OVNI ‘97” no 50º aniversário do acidente, que, mais do que tudo, foi “uma celebração do pensamento conspiratório” (DEAN, 1998, p. 191). Na linhagem de histórias de contato alienígenas, as abduções foram o principal ponto de entrada para uma cultura paranoica e terapêutica mais *mainstream*. Em particular, Budd Hopkins e Whitely Streiber publicaram uma série de livros muito vendidos nos anos de 1980 que revelaram em detalhes vívidos e viscerais

uma terrível história de contatos alienígenas-humanos que haviam sido duplamente reprimidos como memória pelos alienígenas e como verdade pelos poderes instituídos (HOPKINS, 1981; 1987; STREIBER, 1987; 1989). O processo culminou em 1994, quando o psicólogo e terapeuta de Harvard, John Mack, pronunciou as histórias de abdução por alienígenas como literalmente verdadeiras, acabando, assim, com o bloqueio a evidências sobre encontros alienígenas na academia de elite (MACK, 1994).

Como se obedecessem à crítica de Foucault sobre a hipótese repressiva, quanto mais se dizia que os avistamentos de OVNI e encontros com alienígenas eram reprimidos, mais eles proliferavam (FOUCAULT, 1980). Na virada do milênio, os discursos sobre OVNI/alienígenas haviam se tornado uma grande câmara de compensação para as ansiedades da modernidade tardia sobre as ameaças à agência humana, “a evanescência da verdade”, a balcanização da “realidade consensual”, o colapso das grandes metanarrativas, a diferença cultural, a origem do significado, e a ampla dispersão da autoridade cultural e política (DEAN, 1998; DERY, 1999; MELLEY, 2000; SALER; ZIEGLER; MOORE, 1997, p. 140-411). Eles também apresentaram um copioso espaço de conjuntura para todos os tipos de expressões idiomáticas, possibilitando conexões por meio de um vasto campo de discursos: viagem espacial; alta tecnologia; informação; ciborgues; vigilância; controle da mente; morte e vida; corpo e espírito; ciência; governo; reprodução; sexualidade; raça; imigração; meio ambiente; colonizar e ser colonizado; medo e desejo; trauma e esperança; catástrofe e salvação; verdade revelada; perseguição; e, é claro, encobrimento (DEAN, 1998; BRYAN, 1995; CURRAN, 1985; DARLINGTON, 1997; HESEMAN; MANTLE, 1997; LEWIS, 1995; LIEB, 1998; PRITCHARD *et al.*, 1994). E incorporaram uma gama completa de terapias: hipnose; canalização; meditação; autoajuda e grupos de apoio; psicoterapia; ironia; humor; embuste; *kitsch* de consumo; filmes de Hollywood; séries de televisão; e reportagens investigativas.

Como a Calvary Chapel, a Heaven’s Gate teve seu início nos anos de 1970. Seus fundadores, Bonnie Lu Nettles (também conhecidos como Peep, a Almirante, Guiné, Ela e Ti) e Marshall Applewhite (também conhecidos como Bo, o Capitão, Porco, Ele e Do), foram criados nas igrejas Batista do Sul e Presbiteriana, respectivamente, mas como adultos se tornaram adeptos de várias artes metafísicas – meditação, canalização de espíritos desencarnados, astrologia, misticismo, teosofia e contatos paranormais com seres espaciais (BALCH, 1995, p. 141-42). Em 1974, sua peculiar mistura de profecia bíblica, metafísica, cultura do disco voador, ficção científica televisiva e biologia de ensino médio se tornou um drama social em desdobramento, no qual eles figuravam não como meros espectadores aguardando o Segundo Advento, mas como atores principais. Applewhite teve uma visão em que percebeu que ele e Nettles eram as duas testemunhas profetizadas em Apocalipse II, e embarcaram em sua missão sabendo que seriam assassinados por espalhar a palavra de Deus, que ressuscitariam dos mortos após três dias e meio, e que subiriam ao céu em uma espaçonave.

Os Dois, como Bo e Peep chamavam a si mesmos na época, começaram a reunir seu rebanho em 1975, convidaram seus seguidores a “sair pela porta de sua vida”, separar-se de todos os apegos humanos, preparar-se para a “colheita” de almas que viria, e juntar-se a eles no “reino do Pai” em naves espaciais que viriam para eles pouco depois de Os Dois terem ascendido. Durante quase um ano, o rebanho, com e sem Bo e Peep, acrescentou

e subtraiu “estudantes”, fragmentou e remontou, acampou e vagou, esperando pela “manifestação”, o assassinato e a ressurreição, que provaria a verdade da mensagem de Os Dois. No início de 1976, após uma publicidade particularmente ruim na TV em Las Vegas que os fez sentir “como se tivessem sido abatidos pela mídia e a missão estivesse morta”, Os Dois disseram a seus cerca de cem estudantes que a Manifestação já havia de fato ocorrido – “nas mãos da mídia”. Pouco depois disso, Peep/Ti anunciou que “as portas do Próximo Nível estão fechadas” e que a colheita havia terminado. Era hora de os “estudantes” entrarem na “sala de aula”, um período indefinido de crescimento e preparação para vidas de “serviço” no Próximo Nível (BALCH, 1995, p. 154).

O grupo desapareceu de vista do público até 1992, quando ressurgiu brevemente na forma de um *website*, anúncios em jornais, transmissões de televisão e reuniões públicas, a fim de fazer uma “oferta final” àqueles que se juntariam a eles para a “decolagem” que estava iminente. Tendo reunido algumas “ovelhas perdidas”, o Heaven’s Gate, como o grupo já era conhecido, desapareceu novamente até o notório dia do final de março de 1997, quando 38 corpos foram encontrados apodrecendo em uma casa rica no subúrbio de San Diego. Visto de fora, foi “o maior suicídio em massa da história dos Estados Unidos”. Visto por dentro, o capitão (Bo, Do, Applewhite) e sua tripulação tinham deixado seus veículos terrestres para trás e se juntaram ao almirante (Peep, Ti, Nettles, que terminou seu trabalho no nível humano e partiu em 1985) em uma nave espacial escondida na cauda do cometa Hale-Bopp para sua viagem até o Próximo Nível.

O suicídio do grupo combinou-se com outros sinais indicadores de que era um “culto” para garantir o *status* do Heaven’s Gate como fenômeno ultramarginal. O grupo e seu espetacular final figurou como um grande sinal dos tempos em vários cenários paranoicos, como “O ano 2000 se aproxima e está tirando todos os malucos de seus esconderijos” (TIME, 1997) ou “Este novo culto híbrido [surgiu] de uma mistura de técnicas de comunicação humana e a mais recente, mais atualizada e mais poderosa tecnologia de comunicação de massa na história humana [...] a Rede Mundial de Computadores” (CONWAY; SIEGELMAN, 1997). Os proeminentes especialistas em OVNI/alienígenas denunciaram a Heaven’s Gate não apenas como um culto suicida, mas também por sua reverência aos alienígenas, ou seja, às almas do Próximo Nível, que viajavam em naves espaciais e cujos corpos pareciam pequenos alienígenas cinzas. Falando na celebração de Roswell em 1997, Budd Hopkins rejeitou qualquer reivindicação sobre “bons, benevolentes, ecoalienígenas transformadores”, igualando aqueles que fazem tais reivindicações com os suicídios do Heaven’s Gate: “Para qualquer um aceitar a idéia de que devemos ignorar nossos semelhantes e olhar para os ocupantes de OVNI como a fonte final de sabedoria ecológica e crescimento espiritual, é, infelizmente, dar um passo no mesmo caminho” (DEAN, 1998, p. 195).

Hopkins repreendeu a Heaven’s Gate por sua “pronoia”, sua convicção de que os alienígenas estavam querendo nos ajudar, não nos ferir (DERY, 1999, p. 13), mas, como veremos, sua paranoia era igualmente pronunciada. Embora esteja longe do *mainstream*, o Heaven’s Gate participou plenamente da integração do pensamento paranoico e da cultura terapêutica durante os anos de 1980 e apresenta um exemplo requintado de sua fusão. Sua metanarrativa cósmica, tal como apareceu em várias páginas da *web* durante os anos de 1990 (veja as entradas do Heaven’s Gate na lista de referência) tinha se

tornado muito mais apocalíptica e conspiratória do que nos anos de 1970, bem como muito mais efetivamente terapêutica, proporcionando uma voz pessoal confiante, um ponto de vista histórico complexo e fortes linhas de enredo, personagens e motivações.

No lado mais leve, Do e seus alunos nos dizem que “o reino humano foi criado como um trampolim entre o reino animal e o verdadeiro Reino de Deus”, o Nível Acima do Humano, que era um lugar físico, não um reino espiritual. O reino humano é composto de “plantas ou recipientes de sementes de mamíferos”, enquanto o Reino do Nível Seguinte é composto de “recipientes para almas, não mamíferos, não portadores de sementes”. As almas evoluem por meio de uma série de encarnações nos corpos dos mamíferos e progridem pela perda de características e comportamentos humanos/mamíferos – sexualidade, gênero e todos os outros vícios e laços – por meio da tutoria de um membro, ou representante, do Reino de Deus que já passou pelo processo. A Terra é, portanto, um “jardim” de plantas (recipientes, veículos) para almas, que são colhidas de tempos em tempos pelos Representantes do Próximo Nível. O corpo de Jesus foi preparado, ou etiquetado, ao nascer e encarnado no momento de seu batismo pela alma de um Representante do Próximo Nível que tinha vindo à Terra para colher algumas almas selecionadas. Do e Ti foram, como Jesus, Representantes do Próximo Nível, marcados no nascimento e encarnados por almas no início dos anos de 1970. Os corpos de sua tripulação foram, como os dos discípulos de Jesus (sua tripulação), também marcados ao nascer; em meados dos anos de 1970 e início dos anos de 1990, eles foram encarnados por almas do Próximo Nível que chegaram em naves espaciais (que os humanos chamavam de OVNI e discos voadores). Durante duas décadas, a tripulação usou seus corpos humanos como casulos, sofrendo a metamorfose necessária para sua transição para corpos sem gênero, assexuados, não desejáveis, telepáticos, eternos, presos a cada um, e apenas a um Membro Ancião, e vivendo vidas de serviço ao Próximo Nível. Nos anos de 1990, Do começou a receber sinais cada vez mais claros de que seu tempo de sala de aula estava quase no fim, embora ele não soubesse por algum tempo se eles subiriam corporalmente em uma nave espacial que pousaria na Terra ou deixariam seus veículos terrestres, seus corpos de carne, para trás e ascenderiam como almas desencarnadas (Heaven’s Gate, “Planet about to Be Recycled”).

No lado mais escuro, a “jardinagem” do Próximo Nível na Terra há muito tempo tinha sido desafiada e corrompida por “malévolas raças alienígenas do espaço” que se apresentavam aos humanos como “Deuses”. Eles são “luciferianos”, descendentes de membros do Próximo Nível que caíram há muitos milhares de anos, e eles são “OS MAIORES INIMIGOS dos humanos. Eles mantêm os humanos em escravidão desconhecida apenas para satisfazer suas próprias necessidades. Eles não podem verdadeiramente criar [o Próximo Nível é o único lugar de onde as almas, a vida e todos os criadores se originam], mas desenvolvem raças e recipientes pela manipulação genética e hibridização; eles fazem acordos com governos humanos para se engajar em experiências biológicas (por meio de abduções) em troca de tecnologia avançada”. Os luciferianos mantêm os humanos na escuridão por meio do seu controle sobre as religiões, acima de tudo o Cristianismo, e da família, sexualidade e gênero. Eles cuidam para que “por meio da ‘norma social’ [o maior ‘culto’ luciferiano que existe] o homem continue a não aproveitar a possibilidade de avançar além do humano” (Heaven’s Gate,

“‘UFO Cult’ Resurfaces”). Quando membros do Nível Acima do Humano estão presentes, as forças anti-Reino “‘aumentam o calor’ na área do comportamento dos mamíferos”, ligando “almas humanas a este mundo por meio: de uma preocupação com a sexualidade (indulgência em todos os prazeres/vícios dos sentidos humanos); reprodutividade (família); serviço ao reino humano (dentro da estrutura de endividamento e crédito); e responsabilidade ‘moral’ incontestável para com sua família, comunidade, raça, nação e seus conceitos *religiosos* inconscientemente distorcidos” (Heaven’s Gate, “‘UFO Cult’ Resurfaces”, “Organized Religion”). As forças opostas foram tão bem-sucedidas que “o joio tomou conta do jardim e realmente estragou sua utilidade para além do conserto – é hora de a civilização ser reciclada – ‘enterrada’” (Heaven’s Gate, “Overview of Present Mission”).

O herói modal nos dramas de conspiração americanos do pós-guerra – isto é, em teorias que são atualizadas na prática e habitadas, que se tornam verdadeiros mundos paralelos – é o indivíduo masculino solitário que percebe que o sistema é maligno e luta poderosamente para “sair” dele, às vezes sozinho, às vezes com aqueles que pensam de modo similar. Tais figuras – Timothy McVeigh, Theodore Kaczynski, as milícias brancas – podem ser vistas como afirmando vigorosamente noções masculinistas de autonomia individual e autocontrole contra forças políticas, sociais e técnicas adversárias. Mas a paranoia do pós-guerra acomodou outros tipos de respostas ao desafio das noções liberais do indivíduo e da agência humana, incluindo aquelas como Heaven’s Gate que, efetivamente, rejeitaram ativamente o individualismo liberal. Do e seus estudantes simpatizavam com aqueles que desprezavam publicamente “o sistema” e tentavam viver “fora” dele. Eles pensavam que humanos como Randy Weaver em Ruby Ridge e os Branch Davidians de Waco estavam tentando fugir e, portanto, talvez não forem “enterrados” com o resto da humanidade (Heaven’s Gate, “Last Chance”). Mas, por não terem recebido nenhuma instrução de Representante do Próximo Nível e, portanto, não terem abandonado seus vícios, desejos e laços mamíferos, tais humanos ainda não estavam prontos para avançar para o Reino de Deus e teriam que passar por mais reencarnações. A busca não era simplesmente para escapar do “controle social”; era para escapar do controle social “humano” e para entrar e se submeter totalmente à socialização do “Próximo Nível”. A Heaven’s Gate assim reencantou duplamente o controle social: por um lado, como o mal, por meio das raças alienígenas luciferianas do espaço; e, por outro, como benevolente, por meio das pequenas almas cinzentas do Próximo Nível.

Os discursos sobre OVNI/alienígenas e a cultura pós-guerra da paranoia em geral são espaços culturais limítrofes – sistemas nervosos – que acomodam uma variedade de reações às ansiedades dos tempos. Alguns deles são frouxos e de baixo custo; outros, especialmente os dramas conspiratórios, as paranoias habitáveis, como a da Heaven’s Gate, são rígidos, absorventes, intensos e exigentes. A requisição de entrada para o Heaven’s Gate era a separação total do mundo – deixe para trás família, amor, sexo, trabalho, posses materiais, nomes pessoais e identidades – “tudo, exceto comida e líquidos suficientes para sustentar seu veículo enquanto ele estiver aqui, e descanso suficiente para dar-lhe a força que precisa enquanto estiver em uma atmosfera decadente como a da Terra. [...] Qualquer outra coisa, seja o desejo de tocar violino ou pregar um sermão ou cuidar de uma criança, qualquer coisa deste mundo, você deve superar” (STEIGER; HEWES, 1997, p. 153-54).

No início, esperava-se que os estudantes, após abandonarem tudo, descobrissem por conta própria, por meio do contato direto com o Próximo Nível, o que mais precisavam fazer para completar o processo de superação. Depois, no verão de 1976, Os Dois os reuniram em um acampamento em Wyoming e os lançaram em quase duas décadas de terapias metamórficas orquestradas minuciosamente, ou “disciplinas”. Essas disciplinas são geralmente examinadas como técnicas de lavagem cerebral, algumas muito comuns, outras novinhas em folha, mas Do as apresentava como momentos consumados de escolha nos quais os estudantes decidiam repetidamente renunciar a seus símbolos de agência humana e autonomia em favor de alcançar o próximo nível de consciência. A ninguém foi dito para fazer qualquer coisa; todos eram livres para escolher a cada momento se deveriam seguir as instruções do Próximo Nível; se optassem por segui-las, subiriam; se não, não.

Os estudantes usavam capuzes “para aprender sobre os modos ‘enganosos’ de suas personalidades visuais”. Seus dias eram organizados em tarefas “designadas” a cada 12 minutos – “cada pessoa indo fisicamente a um determinado lugar a cada período para concentrar-se em seu desejo de servir” (Heaven’s Gate, “‘88 Update”). A cada estudante era designado um “parceiro de verificação”, a quem eles consultavam antes de tomar qualquer decisão. Foram-lhes dados novos nomes. Eles se tornaram meticulosos escrivões e preenchiam seus diários de sentimento a cada 12 minutos. Havia jejuns frequentes, incluindo um de três meses com um “limpador mestre” composto de limonada, pimenta caiena e xarope de ácer. Os estudantes entraram em regimes prolongados de silêncio chamados “tempo do túmulo”. Foi-lhes pedido que abandonassem todos os vícios – não apenas sexo, álcool, cigarros e drogas, mas gostos e aversões, hábitos, opiniões, julgamentos, formas de se expressar e traços de personalidade – “como ser crítico em relação aos outros ou se apegar a si mesmo, ter respostas negativas às situações, precisar falar constantemente, ter as coisas à sua maneira ou em um horário específico, ou precisar de afeto humano ou atenção” (Heaven’s Gate, “Total Overcomers”). Finalmente, “diretrizes comportamentais” detalhadas sedimentaram ainda mais um regime escrupuloso de autovigilância. Havia “17 passos” para entrar na sala de aula, começando com “Pode você seguir instruções sem acrescentar sua própria interpretação” (Heaven’s Gate, “The 17 Steps”). As “diretrizes mais avançadas para aprendizagem de controle e restrição” definiam três grandes ofensas (engano, sensualidade, e conscientemente quebrar uma instrução) e mais de 30 ofensas menores (por exemplo, ter “curiosidade inapropriada”, “ficar na minha própria cabeça, ter pensamentos privados” e “identificar-se com influências – usando o pronome ‘eu’ ou ‘me’ em aplicação a uma ofensa em vez de reconhecer que era uma influência usando-me”) (Heaven’s Gate, “Major and Lesser Offenses”).

No início, tais terapias eram entendidas como exercícios que permitiam aos humanos evoluir para membros do Próximo Nível. Mais tarde, Do, ou Ti, ou Os Dois, perceberam que seus alunos já tinham, como eles mesmos, sido encarnados – eles “não eram humanos recrutados por Ti e Do [...] mas eram membros do Próximo Nível mesmo antes de os conhecerem” (Heaven’s Gate, “‘88 Update”). Eram todos eles “walk-ins”, todos alienígenas que ocupavam (aprisionados em) corpos humanos. Se as noções de subjetividade liberal se apegam a um senso de interioridade, autocontrole e autossuficiência, a um senso de que o indivíduo é “um agente racional e motivado com um núcleo interior protegido

de crenças, desejos e memórias” (MELLEY, 2000, p. 12), os membros da Heaven’s Gate procuraram desocupar essa subjetividade tanto quanto procuraram evacuar a sociedade moderna. Ou quase tanto. Pois conservaram a essência do individualismo liberal, a intenção individual (MELLEY, 2000, p. 30), em seu mandato paradoxal de escolher perpetuamente não ter escolhas.

Enquanto os membros da Heaven’s Gate se tornaram, como os cristãos da Calvary Chapel, adeptos a ler o mundo – e os céus – que os rodeavam buscando por “signos” de que suas profecias estavam se tornando realidade, esse não era seu método mais típico de produzir sentido. Seu forte, sua genialidade peculiar, estava em oscilar entre uma série de vernáculos – cristãos, OVNI/contactados, Nova Era, ficção científica, biologia, jardinagem, ensinamentos – formando assim um discurso híbrido no qual as costuras estavam em primeiro plano. De fora, seus movimentos semióticos pareciam paródicos; de dentro, pareciam revelação. Sua linguagem era abertamente dupla, de modo a destacar a intertextualidade e a tradução no processo de produção de sentido. Com sua incessante explicitação de conexões e entrelaçamento de termos, Ti e Do ensinavam a seus estudantes um modo literário de atenção. Eles mostraram a eles *como* as coisas estavam interligadas, não apenas *que* elas estavam conectadas. Na verdade, eles lhes mostraram como conectar as coisas, como converter semelhanças por meio de fronteiras de diferença em semelhanças desde sempre ligadas pela similitude. Eles lhes ensinaram como converter metáforas em metonímias. Como encantar, ou reencantar, o mundo.

A repetição interminável de expressões idiomáticas geminadas e torcidas apareceu, não apenas na linguagem da Heavens’ Gate, mas também em suas práticas e aparências. Os líderes do grupo eram, naturalmente, um par separado por pequenas diferenças e eram assim chamados, alternadamente, Bo e Peep, Almirante e Capitão, Ele e Ela, Winnie e Pooh, Tiddly e Wink, Nicom e Poop, Chip e Dale, Pig e Sow, Ti e Do, ou, simplesmente, Os Dois. E as referências culturais dos anos de 1970 foram muito além de Star Trek e Star Wars para produzir um sentido complexo de duplicação ou de referência cruzada, intertextualidade, hipertextualidade – entre o então e o agora. A celebração antifamília, antigênero, radical e igualitária da similitude como forma de comunhão com o outro realizada pela Heaven’s Gate se espelhava no monasticismo e no misticismo, mas também na contracultura *hippie*. Até mesmo sua antisssexualidade radical, que parecia certamente refletir os anos de 1990, estava ligada à cultura jovem dos anos de 1970 na forma com que era tematizada como uma busca por uma espécie de sexualidade inocente, primordial e o desejo pela intimidade da alteridade indiferenciada. “A virgindade”, Do dizia, “pode ser recuperada” (Heaven’s Gate, “88 Update”). Do, ele mesmo era uma figura paternal muito ao estilo de 1970, um pai suave e avuncular, uma mistura ao estilo Dr. Spock de rotinização e permissão, de Mr. Rogers e Timothy Leary. Na verdade, ele era um pouco parecido com Mr. Rogers, e soava um pouco como ele também. Também se parecia com um Timothy Leary sem cabelos, uma semelhança que se manifestou na época do suicídio pelo que só podemos esperar que tenha sido uma coincidência – o lançamento das cinzas de Timothy Leary, juntamente com as cinzas do inventor de Star Trek, Gene Roddenberry, no espaço na mesma semana em que o Heaven’s Gate subiu para o Próximo Nível.

A essa lista de alusões aos anos de 1970 – de assombramento, canalização, duplicação, *déjà vu*, momentos de repetição temporal – podemos também acrescentar os Grateful

Dead. A linguagem da cultura *hippie*/da droga ligava o Heaven's Gate aos Dead, bem como a Timothy Leary. Os pensamentos, por exemplo, enviados aos estudantes do Next Level eram chamados de *flashes* e *hits*, termos outrora associados às atividades quintessenciais dos anos de 1970, viagens de LSD e fumar maconha. A maior mímica dos Grateful Dead realizada pela Heaven's Gate foi sua qualidade de trupe de viagem. O serpentear pelo país, o processo contínuo de quebra e de reagrupamento, a aparente amorfidade antiorganizacional e a ausência de placidez, tudo isso ecoava os Dead. Os movimentos da Heaven's Gate tinham um nível de voo que os Dead nunca tiveram, uma margem que lembrava ainda mais um fantasma dos anos de 1970 – o programa de televisão *The Fugitive*.

O suicídio em massa da Heaven's Gate foi de fato o último momento de uma longa sucessão de desaparecimentos repentinos, fugas, separações, esconderijos e disfarces. Marshall Applewhite e Bonnie Lu Nettles desapareceram, ao se tornarem Bo e Peep, das vidas de suas já afastadas famílias, amigos e amantes. Durante o ano de 1975, eles reuniram ao acaso seu grupo de seguidores, e grupos de cinco, dez e 20 pessoas “desapareceram de repente” de suas cidades após se encontrarem com Bo e Peep. Alguns estudantes nunca mais contataram suas famílias ou amigos; outros ligaram para casa eventualmente de telefones públicos ou lhes enviaram cartões postais carimbados em cidades distantes de onde viviam. Eles assumiram novos nomes, não um, mas dois, ou três, ou mais. Quando finalmente se materializaram de forma duradoura para o mundo ver, foi no ciberespaço, o último não lugar, ou melhor, a zona de incontáveis lugares virtuais. E, mesmo assim, eles registraram suas páginas na *web* sob nomes e endereços falsos.

Os fugitivos são uma espécie de proscritos; eles ocupam espaços fora da lei. Não está claro, às vezes mais, às vezes menos, se os fugitivos estão no certo ou no errado e, portanto, sua fuga chama atenção e problematiza o sistema, qualquer que seja o sistema que atribua valor, significado, credibilidade, autoridade e direitos de tal forma que force uma fuga. Algo que é fugitivo também é algo fugaz ou que foge ao alcance; algo evanescente, de curta duração, desvanecendo-se ou tornando-se apagado (OED) [Oxford English Dictionary]. Talvez os membros da Heaven's Gate tivessem preferido não deixar nada para trás, nem mesmo seus corpos humanos, embarcando em uma espaçonave para o Próximo Nível da Terra, mas isso não funcionou dessa maneira. Por outro lado, ao desejarem a morte inevitável – talvez tenham ganho, ou recuperado, “a intenção suicida esgotada do sujeito sociológico”, o que Durkheim chamou de “tentativa de explicar o suicídio sem recorrer ao motivo individual” (MELLELY, 2000, p. 30, 28). Mas suas “declarações de saída” não sugerem que a agência individual estivesse em jogo. Em vez disso, como no caso de seu nomadismo, o objetivo, além de levar suas almas a bordo da nave para o Próximo Nível, era chamar a atenção para a falta de sentido do que estavam deixando para trás, demonstrar que “o verdadeiro significado de ‘suicídio’ é voltar-se para o Próximo Nível quando ele está sendo oferecido” (“Exit Statements”).

O estudante Glnody escreveu, “Escolher sair deste veículo ou corpo humano emprestado e ir para casa, para o Próximo Nível, é uma oportunidade para eu demonstrar minha lealdade, compromisso, amor, confiança e fé em Ti e Do e no Próximo Nível [...] Não há vida aqui neste mundo humano. Este planeta se tornou o planeta dos mortos-vivos. As plantas humanas caminham, falam, fazem carreira, procriam, etc., mas não

há vida nelas [...] Suicídio seria afastar-se dessa incrível oportunidade que me foi dada, virar as costas para o Próximo Nível e para a vida que eles estão oferecendo”. Já Srrrody escreveu: “Enquanto o cometa Hale-Bopp traz o encerramento desta visita, talvez até mesmo desta civilização, estou tão cheio de alegria – não só por mim e meus colegas de classe, mas com o orgulho que só um filho pode ter por Seu Pai [Do], que fez um milagre do Próximo Nível: que qualquer um de nós tenha conseguido sair vivo deste mundo” (“Earth Exit Statements”).

4 Pós-Escrito

A teoria da conspiração não é um conjunto aberto de “práticas de leitura”, mas uma estrutura particular de sentimento. É um sistema nervoso, uma sensibilidade partida, um espaço cultural internamente dividido que tem força, que gera, assim como registra, as contradições das transformações sociais contemporâneas. Preocupada com questões de agência individual, e às vezes ansiosa por fugir, ela sabe no fundo que não há “fora” para as influências sociais/maléficas na Terra. Embora sem esperança por uma cura política, ela a busca de qualquer maneira na forma de uma perfeita racionalização da relação entre o eu e o mundo. Como um discurso metacultural – insistindo em dilemas fundamentais e abstratos do ideal e do real, do bem e do mal, da criação e da destruição, da esperança e do desânimo, da pureza e da poluição, do mistério e da minuciosidade – a teoria da conspiração trabalha ativamente no e com o mundo, se não o cosmos, em busca de suas curas. A Calvary Chapel racionalizava o eu e o mundo, vasculhando infinitamente os sinais dos tempos, enquanto a Heaven’s Gate canalizava e dramatizava um mistura de histórias e tropos – ambos fortemente baseados “na mídia”, na televisão, rádio, jornais, revistas e internet como suas matérias-primas. Suas paranoias são/eram não ideologias ou crenças, mas práticas, marcadamente inventivas, amplas e eficazes, que penetram profundamente no sujeito moderno como modos de agência e flutuam como um éter em um mundo composto de múltiplas, contraditórias, paradoxais, instáveis, mas intermináveis influências. Esse é o Iluminismo com uma vingança. É também o traço assombroso e a lembrança das forças ocultas e das sensibilidades excluídas que agora permeiam os campos de força da vida social e cultural e saturam o sentido do eu sintomático no mundo.

Referências

BALCH, Robert. Waiting for the Ships: Disillusionment and the Revitalization of Faith in Bo and Peep’s ufo Cult. *In*: JAMES, R. Lewis (ed). **The Gods Have Landed**: New Religions from Other Worlds. Albany: State University of New York Press, 1995. p. 137-166.

BALMER, Randall. **Mine Eyes Have Seen the Glory**: a Journey into the Evangelical Subculture in America. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BALMER, Randall; TODD JR., Jesse T. Calvary Chapel, Costa Mesa, California. *In*: JAMES, Wind; JAMES, Lewis. (ed.). **American Congregations**: Portraits of Twelve Religious Communities. Chicago: University of Chicago Press, 1994. p. 442-460.

- BARKUN, Michael. Politics and Apocalypticism. *In*: STEIN, Stephen. (ed.). **The Encyclopedia of Apocalypticism**. New York: Continuum, 1998. p. 442-460.
- BERLANT, Lauren. Face of America and the State of Emergency. *In*: NELSON, Cary; GAONKAR, Dilip P. (ed.). **Disciplinary and Dissent in Cultural Studies**. New York: Routledge, 1996. p. 397- 439.
- BERLITZ, Charles; MOORE, W. L. **The Roswell Incident**. New York: Grosset and Dunlap, 1980.
- BRYAN, C. D. B. **Close Encounters of the Fourth Kind: Alien Abduction, ufos, and the Conference at mit**. New York: Knopf, 1995.
- BUCK-MORSS, Susan. Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered. **October**, [s.l.], n. 62, p. 3-41, 1993.
- BUCK-MORSS, Susan. The City as Dreamworld and Catastrophe. **October**, [s.l.], n. 73, p. 3-26, 1995.
- BUTLER, Judith. **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CONWAY, Flo; SIEGELMAN, Jim. **Exclusive: Nation's Leading Cult Experts Begin a Web Diary as the Heaven's Gate Story Unfolds**. 1997. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/cultc011.html>. Acessado periodicamente entre: 1997-1998. [NR: página não está mais disponível].
- CURRAN, Douglas. **In Advance of the Landing: Folk Concepts of Outer Space**. New York: Abbeville, 1985.
- DARLINGTON, David. **Area 51: The Dreamland Chronicles**. New York: Henry Holt, 1997.
- DEAN, Jodi. **Aliens in America: Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace**. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- DERY, Mark. **The Pyrotechnic Insanitarium: American Culture on the Brink**. New York: Grove, 1999.
- EBERART, George M. (ed.). **The Roswell Report**. Chicago: Hynes Center for UFO Studies, 1991.
- FELDMAN, Allen. On Cultural Anaesthesia: From Desert Storm to Rodney King. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 21, n. 2, p. 404-418, 1994.
- FENSTER, Mark. **Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**. New York: Vintage; Random House, 1980. v. 1.
- FOX, Richard; LEARS, Jackson. Introduction. *In*: FOX, Richard; LEARS, Jackson. (ed.). **The Culture of Consumption**. New York: Random House, 1983. p. 3-45.
- GIBSON, James William. **Warrior Dreams: Paramilitary Culture in Post-Vietnam America**. New York: Hill and Wang, 1994.
- GRAHAM, Allison. Are You Now or Have You Ever Been? Conspiracy Theory and the X-Files. *In*: LAVERY, David; HAGUE, Angela; CARTWRIGHT, Marla. (ed.). **Deny All Knowledge: Reading the X-Files**. Syracuse: Syracuse University Press, 1996. p. 52-62.
- HARDING, Susan. **The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- HEAVEN'S GATE. **Webpages**. [Acesso entre 1997-1998].

HEAVEN'S GATE. **Earth Exit Statements**. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **88 Update – the ufo Two and Their Crew: A Brief Synopsis**.-Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/3-3.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Exit Statements/Our Position against Suicide**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/letter.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **How and When Heaven's Gate May Be Entered: An Anthology of Our Materials and Table of Contents**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/book.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível] HEAVEN'S GATE.

Index. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/index.html>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Last Chance to Evacuate Earth before It's Recycled** (Edited Transcript of Videotape – September 29, 1996). Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/vt092996.html>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Major and Lesser Offenses**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/2-5.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **95 Statement by an E.T. Presently Incarnate**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/1-4.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Organized Religion (Especially Christian) Has Become the Primary Pulpit for Misinformation and the 'Great Cover-Up**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/6-6.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Overview of Present Mission**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/05.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Planet about to Be Recycled; Your Only Chance to Survive: Leave with Us** (Edited Transcript of Videotape – October 5, 1996). Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/vt100596.html>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **The 17 Steps**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/2-5.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Total Overcomers Classroom Admission Requirements**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/5-6.htm>. Acesso entre 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Transcripts of Two Recent Videos**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/latest.htm>. Acesso entre: 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HEAVEN'S GATE. **Ufo Cult' Resurfaces with Final Offer**. Disponível em: <http://www.zdnet.com/yil/higher/heavensgate/book/5-2.htm>. Acesso entre 1997-1998. [NR: Não está mais disponível].

HESEMANN, Michael; MANTLE, Philip. **Beyond Roswell: The Alien Autopsy Film, Area 51, and the U.S. Government Cover-Up of ufos**. London: Michael O'Mara, 1997.

HOPKINS, Budd. **Missing Time: a Documented Study of ufo Abductions**. New York: Richard Marek, 1981.

- HOPKINS, Budd. **Intruders: The Incredible Visitations at Copley Woods**. New York: Random House, 1987.
- IVY, Marilyn. Have You Seen Me? Recovering the Inner Child in Late Twentieth-Century America. **Social Text**, [s.l.], v. 37, p. 227-252, 1993.
- IVY, Marilyn. **Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- KELLY, Michael. The Road to Paranoia. **New Yorker**, [s.l.], p. 60-75, 19 June, 1995.
- LEWIS, Fred. The New Antiterrorism. **New York Review of Books**, [s.l.], v. 46, n. 2, p. 24, 1999.
- LEWIS, James R. (ed.). **The Gods Have Landed: New Religions from Other Worlds**. Albany: State University of New York Press, 1995.
- LIEB, Michael. **Children of Ezekiel: Aliens, ufos, the Crisis of Race, and the Advent of End Time**. Durham: Duke University Press, 1998.
- LUTZ, Tom. **American Nervousness, 1903: An Anecdotal History**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- MACK, John E. **Abduction: Human Encounters with Aliens**. New York: Scribner's, 1994.
- MARCUS, George (ed.). **Paranoia within Reason: a Casebook on Conspiracy as Explanation**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- MARSDEN, George. **Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925**. New York: Oxford University Press, 1980.
- MELLEY, Timothy. **Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America**. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- MILLER, Donald. **Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.
- PFEIL, Fred. Sympathy for the Devil: Notes on Some White Guys in the Ridiculous Class War. **New Left Review**, [s.l.], v. 213, p. 115-124, 1995.
- PRITCHARD, Andrea *et al.* (ed.). **Alien Discussions: Proceedings of the Abduction Study Conference**. Cambridge, Mass.: North Cambridge, 1994.
- RANDLE, Kevin D.; SCHMIDT, Donald R. **The ufo Crash at Roswell**. New York: Avon, 1991.
- ROBERTSON, Pat. **The New World Order**. Dallas: Word, 1991.
- SALER, Benson; ZIEGLER, Charles A.; MOORE, Charles B. **UFO Crash at Roswell: The Genesis of a Modern Myth**. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1997.
- SCHOEPFLIN, Rennie B. Apocalypse in an Age of Science. *In*: STEIN, Stephen. (ed.). **The Encyclopedia of Apocalypticism**. New York: Continuum, 1998. p. 108-139.
- SMITH, Chuck. **Time Is Short**, Cor. 7:29-32. The Word for Today, tape 8653. Costa Mesa, Calif.: Calvary Chapel Ministries, 1997.
- STEIGER, Brad; HEWES, Hayden. **Inside Heaven's Gate: The ufo Cult Leaders Tell Their Story in Their Own Words**. New York: Signet, 1997.
- STREIBER, Whitley. **Communion: A True Story**. New York: [s.n.], 1987.
- TAUSSIG, Michael. **The Nervous System**. New York: Routledge, 1992.
- TERKEL, Studs. **The Great Divide: Second Thoughts on the American Dream**. New York: Pantheon, 1988.
- TIME. **Special Report: Inside the Web of Death**. 7 April, p. 28-47, 1997.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Scribner's, 1958.

WEBER, Timothy. **Living in the Shadow of the Second Coming**. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983.

WILLIAM, Morrow. **Transformation: The Breakthrough**. New York: Avon, 1989.

WILSON, Robert Anton; MILL, Miriam Joan. **Everything Is Under Control: Conspiracies, Cults, and Cover-Ups**. New York: Harper, 1998.

* Este artigo foi publicado originalmente como WEST, H.; SANDERS, T. (ed.). **Transparency and conspiracy: ethnographies of suspicion in the new world order**. Durham: Duke University Press, 2003. p. 258-286.

Susan Harding

Professora Emérita de Antropologia na Universidade da Califórnia, Santa Cruz. É autora de *The Book of Jerry Falwell* (Princeton University Press, 2000), tendo publicado amplamente sobre cristianismo fundamentalista, movimentos sociais e reforma cultural, narrativa e retórica. Atualmente trabalha na conclusão de *The Book of Secular America*.

Endereço profissional: Anthropology Department, UC Santa Cruz, 1.156 High Street, Santa Cruz, CA. 95064 USA.

E-mail: hard@ucsc.edu

Kathleen Stewart

Professora do Departamento de Antropologia e do Americo Paredes Center for Cultural Studies da Universidade do Texas em Austin. É autora de *A Space on the Side of the Road: Cultural Poetics in an 'Other' America*. (Princeton University Press, 1996); *Ordinary Effects* (2007) e *The Hundreds*, com Lauren Berlant (Duke University Press, 2019). Escreve sobre afeto, o ordinário, o sensorial e modos de etnografia.

Endereço profissional: Department of Anthropology, University of Texas at Austin, WCP 4.102; 2.201 Speedway Stop C3200, Austin, TX. 78712 USA.

E-mail: kstewart@austin.utexas.edu

Bruno Reinhardt (Tradutor)

Mestre em Antropologia pela UnB, Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley. Professor do Departamento de Antropologia da UFSC.

Endereço profissional: Departamento de Antropologia, CFH, Campus Universitário Reitor João David Ferreira Lima, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: bmnreinhardt@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>

Vânia Z. Cardoso (Revisora de tradução)

Mestre e doutora em antropologia pela Universidade do Texas em Austin. Professora Associada do Departamento de Antropologia da UFSC.

Endereço profissional: Departamento de Antropologia, CFH, Campus Universitário Reitor João David Ferreira Lima, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

E-mail: vania.cardoso@ufsc.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2554-1615>

Como referenciar este artigo:

HARDING, Susan; STEWART, Kathleen. Ansiedades de Influência: Teoria da Conspiração e Cultura Terapêutica na América do Milênio. Tradução de Bruno Reinhardt e revisão de Vânia Z. Cardoso. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 214-239, setembro de 2021.

FLEISCHER, Soraya; LIMA, Flávia (org.). **Micro**: contribuições da antropologia. Brasília, DF: Athalaia, 2020. 188p.

Ana Paula Marcelino da Silva¹

¹Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil

Micro. Com essa pequena palavra para coisas pequenas, Soraya Fleischer e Flávia Lima organizaram uma obra grandiosa. A pesquisa em que o livro se baseia, iniciada em 2016, foi realizada por pesquisadoras em diferentes momentos de formação na Universidade de Brasília que, seja permanecendo no Distrito Federal, seja indo até o Recife, revelaram uma multiplicidade de caminhos possíveis para entender a ainda obscura e complexa relação entre as crianças que nasciam com as cabeças pequenas e a proliferação de um mosquito em alguns estados do Nordeste. Recife, capital do Estado de Pernambuco, foi o epicentro do problema. Mais do que uma doença, a Síndrome Congênita do Vírus Zika (SCVZ) revelou problemas sociais que iam desde o saneamento básico até a mobilidade urbana.

Soraya, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e uma das idealizadoras do Mundaréu¹, e Flávia, jornalista na Empresa Brasileira de Comunicação e especialista em saúde coletiva pela Fundação Oswaldo Cruz, desatam os nós atados pelos diversos saberes que tentavam explicar o universo em torno da SCVZ. Desatados os nós, elas puderam tecer uma trajetória que revelou os rostos de mães, pais, irmãos e irmãs que lidavam diariamente com essas pequenas crianças. Desde o fluido e imperdível prefácio escrito em tempos pandêmicos por Rosamaria Carneiro, “as contribuições da antropologia” mostram que de “micro” a síndrome só tem mesmo o nome que, aliás, foi uma escolha política, segundo Fleischer.

Essa escolha pode ser observada por meio dos elementos gráficos – como a delicada e polissêmica fotografia de capa – e das próprias dimensões dos textos. A obra, organizada em 11 capítulos, apresenta textos que, ao mesmo tempo em que são acessíveis a qualquer pessoa, carregam a densidade da problemática em questão. Já na introdução, Fleischer observa o quão complexa é a síndrome, pelo fato de em “micro” caberem tantas explicações. A politização do conceito que tem seu *locus* semântico em um dos sintomas apresentados pelas crianças acometidas pela SCVZ, a microcefalia, tirou o foco de questões centrais que iam desde o diagnóstico até a necessidade de deslocamento durante o tratamento. No primeiro capítulo, “Mulheres”, Raquel Lustosa explica que o cuidado diário exigido

¹ Podcast de divulgação científica sobre Antropologia, disponível em: <https://mundareu.labjor.unicamp.br/>. Acesso em 5 de março de 2021.

Recebido em: 18/03/2021

Aceito em: 22/03/2021



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

pelas crianças levou essas mães a empoderarem-se, tornando-as sujeitos políticos capazes de questionar e de exigir seus direitos e os de seus filhos. Mas, se o cuidado é tido como responsabilidade das mulheres, em que a SCVZ afetava os homens? É isso que Gabriela Freitas analisa no segundo capítulo, intitulado “Homens”. Violência doméstica e abandono paternal também fazem parte dos inúmeros desdobramentos que o nascimento de uma criança com SCVZ trouxe às famílias e impedem que questões como a transmissão da doença pela via sexual sejam mais discutidas. A presença da figura paterna é legitimada pelo próprio Estado, que pressupõe ser suficiente a existência de um provedor que possa proporcionar à criança acometida pela síndrome um tratamento adequado.

No terceiro capítulo, “Crianças”, Thais Valim descreve como a “micro” passa pelo universo das crianças. Nas que foram afetadas pela síndrome, as pequenas conquistas são motivo de comemoração e aprendizado por parte de seus irmãos e irmãs, que desde cedo descobrem como conviver com as diferenças. O quarto capítulo, intitulado “Doutores”, explora o universo dos saberes médicos, representado pelos “doutores”. Desde o diagnóstico, quando ainda estavam grávidas, até a vivência com as crianças, Soraya Fleischer mostra como tudo é traumático para as mães de micro que, ao procurarem o Sistema Único de Saúde (SUS), sofrem com a violência e o racismo institucionais e com a força da autoridade dos saberes médicos. Entretanto, o processo de empoderamento e de cidadanização dessas mulheres, engendrado pela vivência com as crianças, proporciona a prática de uma “doutoragem” que as faz questionar, exigir e adaptar o SUS às suas realidades, tornando-as “mães-doutoras” sobre o SUS.

Dentro dessa mesma temática, as questões sobre os medicamentos são trazidas por Ana Cláudia de Camargo no quinto capítulo. Desde a reestruturação do orçamento familiar até a necessidade de judicialização de alguns remédios, a rotina de cuidado das famílias de micro passou a ser organizada a partir dos horários dos remédios das crianças. Mas, ao mesmo tempo em que representam esperança, os medicamentos geram dúvidas quanto aos efeitos colaterais e à dependência, em alguns casos. E, entre a autoridade dos doutores e as particularidades de cada criança, as mães foram desenvolvendo os ajustes necessários para melhor administrar os fármacos.

A partir do sexto capítulo, “Escolas”, a obra começa a lidar de forma mais evidenciada com questões “macro” que explicitam claramente a forma como o Estado lida com as famílias afetadas pela SCVZ. E tudo começa nas escolas. A antropóloga Júlia Garcia mostra como a necessidade de adequar o espaço escolar a uma criança com a SCVZ deixa à mostra a generalidade da importante garantia constitucional à educação. A indispensabilidade do aprendizado esbarra no medo das famílias acerca da forma como essas crianças serão recebidas na escola, mas também em problemas estruturais que já comprometem o aproveitamento escolar de crianças sem e com outras deficiências. Em alguns casos houve, inclusive, a necessidade de judicialização da vaga, por causa da cruel e injustificável falta de reconhecimento das crianças com SCVZ por parte do Estado. O capítulo seguinte, escrito por Ana Letícia Souza e Flávia Lima, mostra as problemáticas em torno da questão dos transportes, que afeta mais intensamente as mães-cuidadoras. Seja para uma consulta, seja para buscar remédios, seja para alguma sessão de terapia, vindas do interior do estado ou morando na Região Metropolitana do Recife (RMR), as dificuldades em se deslocar pelo complicado trânsito do Recife são bem maiores para

uma mãe de micro que precisa levar consigo, além da criança, todos os equipamentos e objetos de uso pessoal necessários. Desde impedimentos burocráticos dos programas estatais oferecidos até terem suas corridas canceladas por motoristas de aplicativos, as mães de micro têm mais esse direito, o da mobilidade urbana, negado.

E é ao abordar aspectos da vida prática dessas mães que o livro nos leva aos “Dinheiros”, com Catarina de Souza. A antropóloga nos mostra a insuficiência do aparato legal para a garantia de benefícios assistenciais básicos que supostamente garantiriam a essas mães e crianças renda e moradia adequadas às suas necessidades. Novamente sufocadas pelos estreitos caminhos da burocracia estatal, essas mulheres têm de lidar com as inúmeras comprovações e exigências para ter seus direitos reconhecidos pelo principal causador do problema que afetou seus filhos, afinal, foi a negligência sanitária do Estado brasileiro a responsável pela proliferação do mosquito transmissor da doença.

E é por meio das “Mídias”, capítulo em que Flávia Lima discute o papel dos meios de comunicação durante a epidemia e depois dela, que essas mães encontraram uma forma de narrar parte das suas histórias de vida ao lado de seus filhos. A cobertura da imprensa logo no início da epidemia, ao mesmo tempo em que informava e orientava a população, também desencadeou o assédio das famílias de crianças acometidas pela SCVZ, o que de certa forma só reforçou o estigma – encerrado apenas na microcefalia – e os preconceitos aos quais essas crianças eram submetidas. Em pouco tempo, essas mulheres aprenderam a transitar pelo mundo jornalístico, utilizando o espaço para exigir os direitos negados pelo Estado. Com o passar dos meses, a repercussão em torno do problema foi perdendo força na grande mídia, o que gerou certo silenciamento em torno dos problemas que persistiram. No entanto, a utilização das redes sociais ajudou essas mães a construir suas próprias narrativas, seja pela criação de blogs ou de grupos em aplicativos de mensagens.

As “Ciências”, analisadas pelo olhar panorâmico de Aissa Simas, finalizam o livro. Nesse capítulo fundamental, a Antropologia se vê atravessada por questões acerca do papel que a ciência e a tecnologia desempenham desde o início da epidemia que aconteceu, justamente, quando o país dava seus primeiros passos em direção ao abismo em que hoje nos encontramos. Com a institucionalização da resposta à crise, que foi feita por meio da criação de ambulatórios especializados, o Estado, ao mesmo tempo em que tinha por objetivo ajudar as principais afetadas pela SCVZ, transformou-as em sujeitos de pesquisa. Mas a dependência mútua entre assistência e pesquisa encontraria dificuldades práticas provocadas pelos cortes e congelamentos orçamentários que esses setores vêm sofrendo nos últimos anos.

As contribuições da antropologia² para o debate sobre os desdobramentos da epidemia do vírus Zika revelam questões que permaneceram escondidas atrás de algumas hegemonias. Sem destecer as cortinas desses domínios do conhecimento, o livro entrega nas mãos das principais afetadas, as mães de micro, o tear a partir do qual são tecidas as frágeis pontes entre elas e as instituições. Mas as brechas e a instabilidade dessas pontes – mais algumas na cidade do Recife – nada têm de micro.

² A versão completa da obra em formato digital está disponível em: http://www.dan.unb.br/images/E-Books/2020_FLEISCHER_LIMA_Micro.pdf. Acesso em: 15 mar. 2021.

Ana Paula Marcelino da Silva

Mestranda em Antropologia (PPGA/UFPB). É membro do GRUPESSC – Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura e participante do projeto “ANTROPOCOVID – Estado, populações e políticas locais no enfrentamento à pandemia de Covid-19: análise social e diretrizes de ação e intervenção não farmacológica em populações em situação de vulnerabilidade e precariedade social”, coordenado pelas professoras Sonia Maluf (UFSC/UFPB), Mónica Franch (UFPB) e Soraya Fleischer (UnB).

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Campus I – Castelo Branco, João Pessoa, Paraíba, CEP: 58059-900, Brasil.

E-mail: anapaula_marcelino@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3564-3797>

Como referenciar este artigo:

SILVA, Ana Paula Marcelino da. Resenha. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 240-243, setembro de 2021.