

# ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 24, número 2  
Maio de 2022



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

**Coordenação Editorial** Viviane Vedana

**Editora** Viviane Vedana

**Conselho Editorial** Alberto Groisman, Alicia Norma Gonzalez de Castells, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, Bruno Mafra 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** BozidarJezek, Universidade de Liubidjana, Eslovênia; Claudia Fonseca, Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cristiana Bastos, Universidade de Lisboa, Portugal; David Guss, Universidade de Tufts, Estados Unidos; Fernando GiobalinaBrumana, Universidade de Cádiz, Espanha; Joanna Overing, Universidade de St. Andrews, Escócia; Manuel Gutiérrez Estévez, Universidade Complutense de Madrid, Espanha; Mariza Peirano, Universidade de Brasília; Marc-Henri Piault, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, França; Soheila Shahshahani, Shahid Beheshti University, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra

**Projeto gráfico e Diagramação** Annye Cristiny Tessaro (Koru Editorial)

**Revisão de Português e normalização da ABNT** Patricia Regina da Costa

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 24, número 2, 2022.  
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2022 – 245 pp.

ISSNe 2175-8034

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

Solicita-se permuta/Exchange desired

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

Toda correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial da Revista Ilha  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Campus Universitário – Trindade  
88040-970 – Florianópolis – SC – Brasil  
Fone/fax: (48) 3721-9714

*E-mail:* ilha.revista@gmail.com *sítio:* <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha>

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

*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

Caras leitoras, caros leitores!

Apresentamos mais um número da *Ilha – Revista de Antropologia*, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Este número é composto de 10 artigos, uma tradução e uma resenha. Em “Certificação e disciplina: a produção cotidiana da conformidade orgânica”, Felipe Puga nos conta sua etnografia sobre a certificação participativa de produtos orgânicos, seus procedimentos alternativos aos procedimentos das políticas de auditoria e a certificação de terceira-parte e seus potenciais efeitos disciplinadores e burocratizantes. Em seu texto, acompanhamos o desdobramento das políticas de certificação, bem como as práticas de coletivos de agricultores em busca de conformidade orgânica.

Já María Eugenia Domínguez nos coloca para dançar com seus amigos do Chaco boreal paraguaio, descrevendo seus movimentos no ritual *Arete guasu* no artigo “Sentido na dança – sobre os movimentos no *Arete guasu* dos Guarani do Chaco Boreal Paraguai”. O texto destaca a importância da percepção sensorial na experiência ritual e performática dessa festa/ritual.

Com “Etnografia e tempo nos estudos educacionais”, Luiz Couceiro e Rodrigo Rosistolado refletem sobre duas diferentes perspectivas com relação aos estudos etnográficos em educação, tendo a categoria tempo como mediação importante de sua reflexão.

Já Adriana Rezende Silva reascende nossa memória sobre o massacre do Carandiru, a partir das memórias daqueles que sobreviveram. Em “Você não morreu ainda? Narrativa, experiência e memória a partir do massacre do Carandiru”, a autora analisa as narrativas de dois sobreviventes publicadas em livros em 2001 e 2002 e nos conduz por uma etnografia da violência, que revela os sentidos da experiência vivida por eles e as formas de reelaborar suas existências.

Paulo Roberto Homem de Goés nos faz pensar sobre um tema clássico da antropologia, o parentesco. No texto “Parentesco cosmológico e morfológico Mbya Guarani”, o autor descreve a morfologia social desse povo indígena em relação às dinâmicas gerontológicas e à cosmologia Guarani.

Daí, seguimos para os movimentos de resistência à mineração e para a luta por acesso à água em uma comunidade do norte peruano. “Por uma imunidade contra o Banquete Diabólico: reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru” Adriana Peñafiel nos conta sobre essa “guerra contra o mal”, representada pela mineração, traçando aspectos religiosos importantes para essa narrativa.

Ainda em “A política dos lados: produção da alteridade na TI São Jerônimo”, Roberta de Queiroz Hesse e Marta Amoroso narram os modos de gestão e relação interétnica num território dividido entre povos Guarani e Kaingang. As autoras tratam do tema sob a luz das relações de parentesco, pontuando os efeitos das políticas indigenistas ao longo da história desse território.

No artigo “Relações intersubjetivas e interespecies em um lugar ‘distante’: a Coxilha Rica”, Eduardo Hector Ferraro nos fala das socialidades entre animais humanos e não humanos e suas espacialidades próprias. O texto fala das condições geográficas locais e das formas de categorização do lugar pelas pessoas, a partir de suas relações multiespécie.

“Entre cérebros, *psychés* e culturas: notas para o debate sobre a epistemologia que embasa serviços de saúde mental para imigrantes-refugiados em São Paulo” aborda os pressupostos do atendimento de saúde mental a partir de análises de Roy Wagner e Lévi-Strauss. Alexandre Branco-Pereira apresenta aspectos de sua etnografia com médicas psiquiatras, psicólogas e psicanalistas que organizam esses sistemas de atendimento à saúde e suas concepções do conceito de cultura.

Finalmente, o texto “Falas e comensalidade: políticas e coletivos em um acampamento de retomada entre os Kaingang da TI Queimada (Ortigueira/PR), de Rodrigo Graça e Ricardo Cid Fernandes, reflete sobre a produção de chefes/lideranças no processo de retomada da terra, bem como sobre os momentos de comensalidade e de sociabilidade que constituem o cotidiano do acampamento. Todos os artigos, que foram avaliados por pareceristas *ad hoc* e revisados pelos autores após a avaliação, apresentam suas contribuições ao debate antropológico, oferecendo ricas análises dos dados etnográficos oriundos de pesquisa de campo e da pesquisa com documentos.

Publicamos ainda neste número a tradução “Religião e Economia Moral”, de Webb Keane, e a resenha de “Neoliberalismo e gestão do sofrimento psíquico”, obra organizada por Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior e Christian Dunker, duas importantes contribuições para o debate contemporâneo.

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 e a todas boas leituras!

*Viviane Vedana*

Editora-Chefe

# SUMÁRIO

## ARTIGOS

- Certificação e Disciplina: a produção cotidiana da conformidade orgânica ... 7**  
*Felipe Puga*
- Sentido na Dança – Sobre os movimentos no *Arete Guasu* dos Guarani do Chaco Boreal Paraguaio.....29**  
*María Eugenia Domínguez*
- Etnografia e Tempo nos Estudos Educacionais .....51**  
*Luiz A. Couceiro e Rodrigo Rosistolato*
- “Você não morreu ainda?” – Narrativa, Experiência e Memória a partir do Massacre do Carandiru ..... 74**  
*Adriana Rezende Faria Taets Silva*
- Parentesco Cosmológico e Morfológica Mbya Guarani ..... 90**  
*Paulo Roberto Homem de Góes*
- Por uma Imunidade contra o Banquete Diabólico: reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru ..... 116**  
*Adriana Paola Paredes Peñafiel*
- A Política dos Lados: produção da alteridade na TI São Jerônimo ..... 134**  
*Roberta de Queiroz Hesse e Marta Rosa Amoroso*
- Relações Intersubjetivas e Interespécies em um Lugar “Distante”: a Coxilha Rica ..... 155**  
*Eduardo Hector Ferraro*
- Entre Cérebros, *Psychés* e Culturas: notas para o debate sobre a epistemologia que embasa serviços de saúde mental para imigrantes-refugiadas em São Paulo ..... 174**  
*Alexandre Branco-Pereira*
- Falas e Comensalidade: políticas e coletivos em um acampamento de retomada entre os Kaingang da TI Queimadas (Ortigueira/PR) ..... 198**  
*Rodrigo Souza Graça e Ricardo Cid Fernandes*

**TRADUÇÃO**

**Religião e Economia Moral..... 215**

*Webb Keane, Lucas Baumgarten e Bruno Reihardt*

**RESENHA**

**SAFATLE, V.; JÚNIOR, N. da S.; DUNKER, C. (org.). Neoliberalismo como  
gestão do sofrimento psíquico..... 241**

*Alana Aragão Ávila*

# Certificação e Disciplina: a produção cotidiana da conformidade orgânica

Felipe Puga<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil

## Resumo

As certificações de agricultura orgânica baseiam-se em procedimentos de auditoria de terceira-parte, governados por normas internacionais, avaliações técnicas objetivas e relatórios escritos. Diante disso, uma diversidade de movimentos sociais, de organizações não governamentais e de associações de produtores tem coordenado procedimentos participativos para garantir a conformidade orgânica em contestação às práticas de auditoria. Com base em uma pesquisa etnográfica sobre certificação participativa, este artigo aborda questões relacionadas aos processos de avaliação de conformidade orgânica e seus efeitos aos pequenos agricultores de uma associação no Estado de São Paulo. Por meio da descrição e da análise de uma auditoria testemunhada por fiscais do Estado, procuro apresentar como os procedimentos da certificação são continuamente conformados na prática e reatualizados pelos envolvidos. Embora as certificações participativas possam ser vistas como um projeto alternativo às políticas das certificações de terceira-parte, elas podem produzir efeitos disciplinadores semelhantes às práticas estatais e de burocracias organizacionais.

**Palavras-chave:** Certificação Participativa. Confiança. Alimentos Orgânicos. Normas. Dispositivo.

## Certification and Discipline: the everyday production of organic compliance

### Abstract

Certification of organic farming is based on third-party audit procedures, governed by international standards, objective assessments, and written reports. Facing that, a diversity of social movements and non-governmental organizations has been coordinating an alternative to these conventional proceedings and encouraging participatory processes for guaranteeing organic compliance. This paper intends to address issues related to verification of organic compliance procedures and their effects on smallholders in an association located in São Paulo state, drawing on an ethnography of participatory certification. Through the description and analysis of an audit witnessed by State auditors, I seek to present how the certification procedures are constantly shaped in practice and updated by those involved. While participatory certification can be an alternative project to the third-party audit, it can also produce disciplining effects similar to state and bureaucratic practices.

**Keywords:** Participatory Certification. Organic Food. Standards. Trust. Device.

Recebido em: 19/03/2021

Aceito em: 04/06/2021



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

## 1 Introdução

As práticas envolvendo técnicas e certificação de qualidade orgânica são operadores de modos particulares de inscrição, classificação e avaliação da conformidade e rastreabilidades das informações. Desde as minhas primeiras incursões a feiras orgânicas de Campinas, intrigava-me a preocupação que os agricultores orgânicos tinham em exibir em suas barracas e produtos os certificados e os selos de conformidade orgânica como forma de garantir a rastreabilidade das informações sobre as suas qualidades. Eu mal sabia naquele momento a complexa cadeia heterogênea, os dispositivos e os procedimentos que eram realizados até serem obtidos tais certificados e o reconhecimento oficial do *status* de produtor orgânico. Todas as práticas implícitas aos consumidores na busca dos selos e da certificação da qualidade orgânica formam um circuito de atividades a serem cumpridas anualmente, gerando produção e atualização de documentos acerca das informações em relação ao manejo orgânico, além das próprias práticas de verificação.

Tomados dessa forma, os selos e as certificados de conformidade não representariam uma qualidade intrínseca contida nos alimentos, mas sim efeitos de procedimentos de atribuição de autenticidade e de qualidade orgânica realizados por diversos mediadores. Visto sob essa perspectiva, a qualidade orgânica precisa ser analisada desde a inscrição das informações da propriedade e das técnicas manejadas pelos produtores nos documentos até as práticas de avaliação de conformidade e auditoria.

Tendo em vista tais considerações iniciais, o presente artigo aborda tensões e reflexões a partir de uma etnografia conduzida entre 2019 e 2020 na Associação de Agricultura Natural de Campinas e Região (ANC)<sup>1</sup>, o primeiro Sistema Participativo de Garantia (SPG)<sup>2</sup> reconhecido no Brasil. Durante o período de 2019, acompanhei semanalmente as atividades de documentação interna, reuniões periódicas, cursos de capacitação, grupos de trabalho, além de participar de 15 visitas presenciais de avaliação dos agricultores. Já no ano de 2020, frequentei novamente as reuniões e as comissões da associação de forma *on-line* e pude acompanhar as discussões internas e os experimentos de outros formatos de visitas durante o período de isolamento. Esse sistema de certificação, que será mais bem caracterizado na próxima seção, representa uma proposta alternativa e democrática de avaliação entre pares em relação a esquemas fechados de auditoria. O foco

---

<sup>1</sup> O complemento “natural”, que está no nome da associação em questão, não tem relação com a legislação vigente a respeito da agricultura orgânica. A razão pela qual a associação adotou esta palavra deve-se ao fato de que na cidade de São Paulo já existia uma entidade com o nome próximo, a Associação de Agricultura Orgânica (AAO), que também conta com a presença de membros da ANC.

<sup>2</sup> As questões referentes a este sistema de avaliação estão caracterizadas e discutidas na próxima seção. Apesar da ANC ter sido o primeiro SPG reconhecido oficialmente no Brasil, muitas organizações já atuavam com esta metodologia antes de serem credenciadas pelo MAPA.

de tal análise está direcionado para as informações e os documentos referentes a uma auditoria realizada em 2017, em que estão registradas em relatórios oficiais do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), nas atas de reunião da associação, nos formulários de visitas dos produtores orgânicos, nos autos de infração lavrados e na memória dos produtores. A auditoria é um procedimento excepcional realizado por fiscais do MAPA, os quais são externos às organizações que analisam, e tem como objetivo verificar o cumprimento das exigências para a manutenção do credenciamento das entidades como mecanismos legítimos de avaliação da conformidade orgânica. Ao tomar a realização da auditoria de fiscais agropecuários ligados ao Estado como objeto de análise deste artigo, procuro colocar em relação os procedimentos e os critérios de avaliação testemunhados em uma visita de verificação decidida aleatoriamente a fim de poder descrever concretamente as práticas do trabalho de auditoria e de perícia em seus efeitos imediatos e de médio prazo. Assim, as ações descritas em diferentes documentos serão privilegiadas pelas implicações que tiveram ao SPG e aos produtores que foram visitados, como foram registradas *não conformidades*<sup>3</sup> e como isso resultou na perda do certificado de conformidade orgânica. A escolha pela descrição e análise de uma auditoria está ligada tanto pelos efeitos imediatos aos produtores, mas também pelas implicações de médio prazo ao próprio procedimento de certificação e formas de decisão da conformidade. Além dos documentos analisados e da participação em reuniões periódicas e cursos promovidos pela associação, realizei entrevistas diretas com técnicos, produtores e fiscais que estiveram presentes durante essa auditoria em específico ou que eram próximos ao grupo visitado. Com essas entrevistas, pude tanto verificar as diferentes versões do relato em questão como avaliar os efeitos posteriores a tal auditoria para os procedimentos ordinários da certificação participativa.

O meu objetivo neste artigo, portanto, é analisar aquilo que é coletado como evidência de não conformidades pelos auditores e mapear os efeitos de tais ações por meio das próprias sanções administrativas impostas e dos relatos dos agricultores. Assim, busco entender o que há para ser visto na certificação, quais foram as ações realizadas diante da evidência de fraudes pelos envolvidos em Sistemas Participativos de Garantia e como essas situações impactam os posteriores procedimentos de certificação de modo geral. Por meio dessas questões de partida, busco trazer uma contribuição etnográfica simétrica que dê conta não apenas daqueles produtores rurais que conseguiram alcançar os certificados de conformidade orgânica, mas também aqueles que foram desqualificados em razão de suas práticas ditas inadequadas. Ressalta-se que os documentos aqui analisados foram concedidos por membros da ANC para fins de pesquisa, e que por razões éticas não serão descritos os nomes verdadeiros e os locais onde ocorreram tais acontecimentos.

Ao operar por meio desses procedimentos metodológicos, tenho em mente a advertência e as reflexões de Law (2004) em apontar que os métodos de pesquisa social não apenas descrevem a realidade e o mundo ao redor, mas também os criam. Levando esse ponto de vista a sério, insisto neste artigo que eu não estou apenas descrevendo práticas ocorridas em um determinado momento e situando certos atores em relações específicas, mas também estou produzindo esse enquadramento, o que implica certo

---

<sup>3</sup> Ao longo do texto, as palavras em itálico serão usadas para indicar termos nativos mobilizados pelos agricultores, fiscais agropecuários ou pelos próprios documentos.

tipo de responsabilidade. Não tenho intenção de apresentar as práticas de avaliação de conformidade e de auditoria com o propósito de denunciar irregularidades cometidas durante o processo de avaliação. Ao contrário, o meu propósito aqui é o de circunscrever as relações e os efeitos provocados por uma circunstância específica, sem deixar de manter o apoio aos SPGs como uma tecnologia social possível para garantir a *autonomia* de avaliação dos pequenos produtores orgânicos frente a certificadoras de auditoria. Contudo, pretendo analisar criticamente como a adoção voluntária de mecanismos participativos de certificação pode levar a exigências de normativas nacionais a fim de manter a condição de existência da qualidade orgânica de tais sistemas.

Como operadores da produção de diferença, as certificações estabelecem mecanismos de controle para garantir a autenticidade da qualidade orgânica do processo, além de lidarem com casos excepcionais. Embora muitas pesquisas analisem as certificações no seu modo cotidiano de operacionalização (LOCONTO; HATANAKA, 2018; KONEFAL; HATANAKA, 2011), busco mediar um ponto de vista etnográfico que dê conta não apenas daquilo que é regra das certificações, mas também de casos excepcionais. A hipótese aqui colocada é a de que não só as práticas cotidianas e regulares dos certificadores informam o caráter da certificação, mas também suas exceções, erros e fraudes. O entendimento dessas ações que fogem à regra nos leva a identificar os problemas cotidianos enfrentados pelos produtores nos SPGs em termos da certificação da qualidade a ser instituída.

Assim sendo, o artigo está dividido em quatro partes: na primeira, esboço algumas reflexões de cunho teórico acerca das pesquisas já realizadas e os modos de operacionalização aqui empregados para associar os relatos; em seguida, passo a descrever concretamente o relato das práticas de uma auditoria ocorrida em 2017 que levou ao apontamento de *não conformidades graves* e de desclassificação de um grupo de produtores orgânicos; na terceira seção, abordo as implicações do relato para a operacionalização dos SPGs; por último, assinalo algumas conclusões a partir dos materiais e reflexões trabalhadas, bem como os efeitos promulgados.

## 2 Auditando as Regras do Jogo

A questão controversa acerca da regulação de critérios padronizados de qualidade orgânica e a chamada convencionalização da produção orgânica pela agroindústria já eram apontadas como paradoxos desde o clássico trabalho de Guthman (2004) no Estado da Califórnia. O paradoxo da agricultura orgânica se refere à trajetória nos Estados Unidos, em que práticas orgânicas de produção alternativa aos sistemas convencionais de produção nos anos de 1970 (focadas na pequena produção, autonomia dos agricultores e técnicas de rotação de culturas e de controle biológico) foram transformadas em um setor rentável e crescente para uma boa parte dos grupos industriais e mercados intermediários, contradizendo os princípios dos primeiros agricultores orgânicos e criando barreiras de entradas. Se, num primeiro momento, as práticas de compostagem, a rotação de culturas, o sistema de avaliação por pares e as vendas no comércio local eram dadas como a filosofia dos orgânicos, o que se tem observado recentemente é a entrada de atores industriais, provocando uma modificação nos critérios e nas características para a

adequação padronizada da produção em larga escala. Todo o desenrolar dessa história da apropriação dos orgânicos pelos setores convencionais do sistema agroalimentar ocorreu em paralelo com a neoliberalização da economia e a mudança da governança do Estado para o setor privado, instituições multilaterais, organizações não governamentais (ONGs) e outras partes interessadas (MUTERSBAUGH, 2005; MOBERG, 2014).

Com a institucionalização de normas únicas de qualidade orgânica, foram regulados em escala federal pelo Departamento de Agricultura dos Estados Unidos (USDA) os mecanismos e os instrumentos de avaliação de conformidade a serem adotados por emergentes certificadoras privadas, especialmente pela creditação da certificação de terceira parte (*third-party certification*) em que empresas de auditoria, por serem mediadoras entre produtores e consumidores, supostamente fariam uma separação clara de interesse entre os certificados e certificadores (GUTHMAN, 2004, p. 129). A introdução e a institucionalização das primeiras normas foram acompanhadas das assistências e das orientações da International Federation of Organic Agriculture Movement (IFOAM), uma importante organização mundial que estabeleceu os primeiros critérios e procedimentos normativos para avaliação e rotulagem da qualidade orgânica (BOSTRÖM; KLINTMAN, 2008). A qualidade orgânica passou, então, a ser um instrumento passível de avaliação e restrito a um pequeno número de produtores que tinha capital suficiente para investir numa certificação, com o propósito de acessar nichos de mercados consumidores. Os rótulos e as práticas de certificações criaram mercados que não existiam previamente, estabelecendo barreiras de entrada, como o período de transição e de custos da atividade de certificação e vigilância (GUTHMAN, 2007). É evidente que alguém poderia se perguntar acerca da natureza dessa qualidade reivindicada pelos movimentos e *stakeholders*, e até demonstrar, como faz o trabalho de Heller (2007) com alguns camponeses da França, as ambiguidades e dicotomias acionadas acerca das noções de qualidade alimentar em determinados tipos de comida<sup>4</sup>.

Contudo, sob a reivindicação de procedimentos de *accountability*, esquemas padronizados de avaliação de auditoria saíram dos terrenos da contabilidade financeira para adentrar em práticas e instituições da vida social cotidiana. Conforme assinalou Strathern (2000), esses procedimentos e instrumentos, embora pareçam condições inevitáveis do mundo burocrático moderno, são artefatos culturais de um modo particular de governança derivados de esquemas euro-americanos que produzem efeitos específicos nas relações entrelaçadas. Técnicas de monitoramento, de checagem e de controle e divulgação de *boas práticas* são asseguradas onde se institucionalizam as práticas de auditoria<sup>5</sup>. Por detrás dos selos e da reivindicação da autenticidade da qualidade orgânica pelos procedimentos da auditoria, é possível observar práticas de disciplina, relações hierárquicas de conhecimento, mecanismos padronizados de avaliação e propriedade intelectual (NIEDERLE; RADOMSKY, 2017; RADOMSKY, 2010; 2015).

---

<sup>4</sup> A relação entre comidas, regimes de segurança e mecanismos de avaliação é um campo emergente que reflete as implicações de tais práticas e qualidades. Trabalhos como o de Paxson (2013), sobre a microbiopolítica de queijos de leite cru, e de Smith (2018), sobre rastreabilidade de cafés especiais, são exemplares desta intersecção.

<sup>5</sup> Neste ponto, auditorias são semelhantes aos efeitos de práticas biopolíticas de controle populacional conforme dissertou Foucault (2008 [2004]). Porém, o alvo das auditorias não é a gestão da vida do corpo das pessoas, mas sim a avaliação e adoção de boas práticas de governança agroalimentar.

Tais esquemas de certificação de auditoria não foram recebidos passivamente nem pelos agricultores norte-americanos, nem pelos atores responsáveis pela difusão da agricultura orgânica no Brasil e em países do Sul Global. No caso do Brasil, uma das primeiras experiências de agricultura orgânica junto com movimentos sociais, cujo pioneirismo pode ser destacado na Cooperativa Ecológica Coolmeia na década de 1990, era feita antes mesmo de sua oficialização em decretos nacionais. Não havia exigências burocráticas rígidas para a entrada, e os agricultores interessados em participar de tal organização tinham o compromisso de visitar os colegas ao longo do ano, a fim de garantir a qualidade das práticas. Alguns agricultores, que já estavam no início do processo de institucionalização pelos decretos oficiais, permaneceram com as suas técnicas orgânicas e seus consumidores fiéis, recusando a adoção de esquemas de certificação de auditoria por considerá-los uma contradição com a crítica aos sistemas convencionais de produção. Essa contradição se evidenciou até mesmo na tensão existente em nível nacional entre movimentos de defesa da agroecologia<sup>6</sup>, como forma de agregar os diferentes saberes e modos de produção alternativa, e os que se organizam em torno da agricultura orgânica, seguindo as normativas nacionais e filiando a mecanismos de avaliação. Até mesmo depois da institucionalização dos critérios padronizados da qualidade orgânica, alguns produtores contestaram publicamente certos dispositivos, como a inclusão de determinados insumos de origem sintética na lista nacional, que acabaram por favorecer atores industriais dentro de esquemas de governança padronizada (DUPUIS; GILLON, 2009)<sup>7</sup>.

Outros produtores, mais particularmente do Brasil, do México e da Índia, coordenaram esforços para instituir uma forma de certificação que não se orientasse por modelos fechados de auditoria, nem que isolasse os saberes dos agricultores aos conhecimentos dos agrônomos e técnicos agrícolas. Para estes, os esquemas de certificação deveriam servir de acordo com os critérios e decisões dos próprios produtores, e não de fontes externas ao processo. O que se buscava era mais uma garantia da conformidade orgânica dos produtores por meio da *confiança* interna entre pares e a *corresponsabilidade* perante as decisões tomadas em conjunto, e não de forma isolada. Foi nesse momento que emergiu a proposta dos SPGs em que os próprios agricultores fariam uma autocertificação da conformidade orgânica, questionando o pressuposto da desconfiança, os custos elevados, o excesso de procedimentos burocráticos das certificadoras privadas e reivindicando a possibilidade de rotular os próprios produtos (RADOMSKY; LEAL, 2015; MONTEFRIO; JOHNSON, 2019).

A proposta de uma governança mais aberta pelas certificações participativas e as negociações na arena institucional levaram a legislação brasileira a reconhecer, a partir do Decreto n. 6.323 (BRASIL, 2007), o SPG como um dos caminhos possíveis para a avaliação de conformidade orgânica. Ao identificar o SPG como uma tecnologia de avaliação, a

---

<sup>6</sup> Até mesmo antes da difusão dos orgânicos e da institucionalização das normas no Brasil, o grande mote dos movimentos alternativos aos sistemas convencionais era a chamada *agricultura alternativa*, composta das mais diferentes tradições e práticas.

<sup>7</sup> Este episódio ficou amplamente conhecido como o caso Harvey, no qual o produtor e certificador Arthur Harvey levou para a discussão em diversas Cortes a inclusão de insumos sintéticos na lista da USDA. DuPuis e Gillon (2009) tomam o caso para evidenciar as diferentes formas de governança que são reivindicadas e contestadas entre produtores industriais e pequenos produtores nas arenas públicas dos EUA. Ingram (2007) também discute a questão da controvérsia e dos efeitos da padronização na National Organic Standards Board (NOSB) nas práticas de compostagem e de controle de micróbios.

legislação permitiu que os produtos, derivados de tal certificação, pudessem ser rotulados como produtos *autenticamente orgânicos* do mesmo modo que os produtos avaliados pela certificação por auditoria, desde que constatassem em suas embalagens a origem dos sistemas de avaliação responsáveis (auditoria ou SPG). Embora a falta de reconhecimento oficial perante governos nacionais seja um dos muitos problemas enfrentados pelo SPG em diversos países (FONSECA, 2004; NELSON *et al.*, 2010; KAUFMANN; VOGL, 2018), o seu reconhecimento (ou *acreditação*) também pode levar a efeitos indesejáveis em termos de adoção de procedimentos e critérios dados como adequados para a tomada de decisão. E é justamente nesse ponto, ainda pouco abordado seriamente pela literatura, que eu gostaria de contribuir com o debate.

Esse movimento dos esforços da padronização de critérios até a reivindicação de propostas de certificação participativa reflete a coprodução dos modos pelos quais compreendemos o mundo e o modo como escolhemos vivê-lo (JASANOFF, 2004, p. 2). Desse ponto de partida, os produtores, movimentos sociais e agrônomos ligados às propostas participativas da agricultura orgânica colocaram em xeque o caráter da auditoria, refletindo e criticando seus possíveis efeitos assimétricos de poder, conhecimento e acesso aos mercados. Com isso, as novas técnicas e capacidades de coordenação da qualidade foram reordenadas, mas seus resultados só podem ser analisados nas próprias práticas de avaliação participativas de conformidade que se iniciaram oficialmente em 2010 com o credenciamento de entidades de certificação participativa pelo MAPA.

Todas as práticas de certificação (a escrita e análise dos planos de manejo, as atividades de visitas, as reuniões de avaliação de conformidade em assembleias e plenárias e a emissão de certificados) são necessariamente registradas e documentadas, a fim de garantir a conexão entre os rastros materiais das diferentes partes do processo de conformidade. Tais elementos heteróclitos formam um conjunto grande de dados rastreáveis que permeia diferentes escalas espaciais e temporais, em razão da movimentação dos documentos e da duração das atividades. Por vezes menosprezados pelos participantes como apenas uma série de papeladas, esses documentos são centrais e constitutivos para o entendimento da lógica das organizações burocráticas e seus modos de atuação a distância, caracterizados pela forma como são inscritos, avaliados e produzidos na constituição da realidade a ser descrita (HULL, 2012a; 2012b; MATHUR, 2016).

Os efeitos dessas práticas estão, da mesma forma que objetos biotecnológicos ou artefatos científicos (FONSECA *et al.*, 2016), concretizados cotidianamente nos alimentos orgânicos destinados a serem vendidos em diversos canais de comercialização, sendo passíveis de serem acompanhadas suas trajetórias através de suas materialidades. Tais materialidades não são exatamente substâncias incrustadas nos alimentos, mas relações rastreáveis, compostas de elementos internos e externos, que fazem parte de uma crítica à certa biopolítica agroalimentar dominante dos mercados convencionais (GOODMAN, 2008). Porém, ainda que essas formas de certificação sejam participativas, elas não deixam de ser tecnologias de governo que estendem relações de poder a Organizações Não Governamentais (ONGs), empresas privadas e outros atores, a fim de classificar e de manter o controle de quem atende aos critérios de qualidade das práticas, dos procedimentos e dos alimentos enquadrados.

É por meio desses debates que insisto na reflexão etnográfica orientada aos documentos e arquivos, visto que eles demonstram ser não apenas fontes materiais dos acontecimentos, mas dispositivos e artefatos de práticas de conhecimento e de poder localizados que compõem realidades (RILES, 2006; VIANNA, 2014). Por meio dos documentos, é possível nos perguntar a forma como tais artefatos foram produzidos, a quem foram direcionados, o que confere a eles a autoridade e a autenticidade e o modo como eles são agenciados por outras instâncias. Mais que meros mediadores<sup>8</sup> das relações ou inscrições de atividades científicas, como propõe Latour (2005), os documentos também permeiam questões de autoria a pessoas físicas ou jurídicas e têm implicações sérias, conforme mostrarei no caso apresentado.

As práticas narradas a seguir refletem a preocupação em atentar ao que os auditores e produtores ligados com o trabalho de verificação procuram observar e avaliar nas visitas de avaliação da conformidade orgânica. Com isso, nosso olhar será orientado para aquilo que foi inscrito nos documentos, para o modo como essas informações foram agenciadas durante as visitas, quem foram os responsáveis pela operação dos mecanismos de avaliação, quais foram as mediações realizadas durante o processo de certificação para garantir a rastreabilidade das informações apontadas e quais foram os seus efeitos ao longo dos anos. Ao mesmo tempo, tentarei mostrar como a realização de uma auditoria por fiscais agropecuários do MAPA pode levar a uma exigência maior de critérios, procedimentos e, portanto, de mais papeladas rastreáveis. Porém, contrariamente a uma certa conclusão apressada, procuro demonstrar que essa implicação está menos ligada a uma imposição colocada por fiscais agropecuários do que a própria interpretação dos produtores que compõe o SPG.

### 3 Certificando os Rastros

No dia 4 de agosto de 2015, foi firmado um acordo entre cinco produtores para a formação do grupo X, submetendo uma solicitação de adesão de grupo e da avaliação de conformidade dos membros e declarando pleno conhecimento para atender às exigências das comissões de avaliação. Nos próximos meses, os fornecedores se apresentaram nas reuniões e plenárias do Organismo Participativo de Avaliação da Conformidade (OPAC)<sup>9</sup>, para poderem ser aceitos pelo próprio organismo e iniciarem as atividades de visitas e de análises dos Planos de Manejo Orgânico (PMO). No ano seguinte, os PMOs passaram a ser avaliados e, após a aprovação de todos, pôde-se dar início às visitas de pares e de verificação dos produtores. Basicamente, a diferença entre as visitas de pares e de verificação é que as primeiras são realizadas entre os membros de um mesmo grupo e são usadas como oportunidade para avaliar previamente a qualidade das informações inscritas nos PMOs e as evidências de tais nas propriedades, enquanto as de verificação

---

<sup>8</sup> A noção de mediador, central para o argumento do Latour nas práticas cotidianas de produção da realidade, implica atentar para as diversas entidades (papéis, animais e outras entidades não humanas) que provocam efeitos nas relações e modificam todos os termos envolvidos. Embora seja um conceito que abre um campo de possibilidades enorme para a pesquisa antropológica, a adoção acrítica desta noção pode fazer com que se esqueça das diferenças estéticas e materiais entre os diversos mediadores.

<sup>9</sup> Basicamente, o OPAC se refere à condição jurídica de um SPG, no caso a própria associação em questão.

são os momentos importantes para a tomada de decisões da *conformidade orgânica* por meio da coordenação de um grupo externo.

Entre os dias 15 a 19 de maio de 2017, a ANC recebeu auditores agropecuários ligados ao MAPA para realizar a verificação dos documentos dos produtores e a conformidades dos procedimentos na sede da associação. Documentos como o Estatuto Social da Associação, Manual de Procedimentos, Roteiro de Visitas, Certificados de Conformidade Orgânica foram analisados e foram solicitados pedidos de alteração de determinados itens para se adequarem à legislação vigente e compatibilizarem com as instruções normativas promulgadas. No período de auditoria, além de realizarem a conformidade e a avaliação da qualidade dos documentos e processamento de informação, os auditores também fazem uma *auditoria testemunha*, ou seja, eles acompanham alguma visita de pares e de verificação na mesma semana sob a condição de testemunhas<sup>10</sup> do processo para analisar a qualidade da certificação do OPAC como um todo. Enquanto testemunhas do processo, os auditores ficam em silêncio até o momento em que as decisões finais da visita são anunciadas pelos agricultores. No dia 18 de maio de 2017, estava previsto para acontecer uma visita de verificação na propriedade de Roberto do grupo X, em que receberia a visita de um ou mais membros de outros grupos. De acordo com pessoas próximas, Roberto era um produtor que ainda estava se ajustando ao sistema orgânico e era um dos poucos que “vendia o almoço para comprar a janta”.

Antes de dar início aos procedimentos da visita, Roberto foi surpreendido com a presença de auditores e de outros membros técnicos da associação que não compunham seu grupo, mas logo foi justificada a participação de tais pessoas, em razão da auditoria anual do MAPA. Ao iniciar a visita, Roberto contou a sua própria história de vida e das atividades ligadas com a propriedade em questão, assim como a conversão técnica ao manejo orgânico. Ele afirmou que, em meados de 1989, teve um problema com intoxicação de agrotóxicos e, desde então, enfatizou que não gostava de manejar com insumos químicos, o que acabou levando-o ao universo dos orgânicos no ano de 2006. Começou a procurar entidades de certificação em 2014, quando ingressou numa Organização de Controle Social (OCS)<sup>11</sup> próxima à região onde morava, e só em 2016 ele entrou para ANC, a fim de poder se adequar oficialmente à conformidade orgânica e ter o certificado reconhecido para a venda indireta.

Contudo, apesar de já estar há algum tempo manejando sob o plantio orgânico, Roberto fazia uso de produção paralela<sup>12</sup> para poder garantir sua fonte de renda familiar, mas tinha demonstrado interesse em abandonar o cultivo convencional para tornar-se totalmente orgânico. No relatório da visita de pares de março de 2017, porém, foi registrado que Roberto informou que 100% da sua renda familiar era gerada pela própria produção orgânica, sendo registrado nenhum tipo de *não conformidade*. O que chamou atenção

---

<sup>10</sup> E, como sabemos desde Haraway (1997), as testemunhas não são descorporificadas dos contextos e condições sociais sob a qual observam e enunciam. As diferenças em termos daquilo que pode ser considerado uma boa testemunha para a validação se concretizam aqui em torno da figura do agente fiscal concursado pelo Estado.

<sup>11</sup> As OCS são entidades interessadas nos produtores que desejam realizar apenas a comercialização direta dos seus produtos (seja em feiras de produtores ou a programas de aquisição de alimentos do governo), sem recorrer a nenhum tipo de intermediário comercial. As avaliações de conformidade orgânica das OCS, contudo, não permitem que os agricultores utilizem selos nas embalagens dos produtos.

<sup>12</sup> Produção paralela é a prática de cultivar numa mesma propriedade culturas agrícolas sob o manejo orgânico e convencional.

de todos os presentes que não faziam parte do seu grupo era que a produção paralela de Roberto utilizava técnicas de hidroponia, em que as plantas não são cultivadas em solos, e as raízes ficam suspensas no ar, podendo utilizar agrotóxicos no manejo. Esse aspecto em específico levou a coordenadora da verificação (membro externo do grupo) a questionar tal prática como *incompatível* com o manejo orgânico, ao passo que um membro do grupo de Roberto defendeu tal atividade por constatar evidentes *diferenças visuais* entre os cultivos. O produtor também afirmou que ainda não vendia seus produtos como *orgânicos* e que até teve uma recusa dos comerciantes em 2015 ao tentar vendê-los como orgânicos.

Durante a visita, Roberto explicou as técnicas de manejo utilizadas no mato, no solo, na adubação e no controle de pragas e doenças, apresentando e sendo avaliado pelas informações que havia escrito em seu PMO. Entretanto, ao ser indagado sobre a rastreabilidade das informações relacionadas aos registros de plantio, de manejo, de colheita, às notas fiscais de comercialização e até à própria análise microbiológica de água, Roberto não apresentou nenhum documento que comprovasse o controle de tais informações. O mesmo relatório da visita apontava que outros objetos chamaram a atenção dos verificadores, sendo registrado no relatório a presença de pneus abandonados, pedaços de rafia e outros objetos sem qualquer utilidade, o que configuraria *não conformidade* do processo, mas que não foi registrado ou entendido como tal pelos grupos no momento<sup>13</sup>.

Próximo ao fim da visita, os membros internos e externos do grupo não solicitaram as notas fiscais da compra dos insumos agrícolas utilizados, o que levou o diretor técnico da associação a intervir durante o processo de verificação para anunciar que dois dos fertilizantes utilizados por Roberto continham substâncias que não eram permitidas pelas legislações e pelas normas de produção orgânica, ou não tinham registros nas fichas técnicas do MAPA. Após essa intervenção do diretor técnico, o mesmo membro interno do grupo, que havia defendido a produção paralela hidropônica de Roberto, contestou as afirmações do diretor sobre os insumos depois da realização da visita, fazendo com que a tomada de decisão fosse transferida daquele dia para a Comissão de Avaliação<sup>14</sup> em reunião ordinária da associação. No mesmo instante, os auditores do MAPA solicitaram que nenhum membro da diretoria da associação que estava presente na visita interferisse novamente no andamento da vistoria, pois estavam prejudicando a avaliação no momento.

Ao serem finalizadas todas as etapas da visita de verificação, foi tomada a decisão, por todos os presentes (com exceção dos auditores que não tomam nenhuma decisão até que a visita acabe), de que o produtor rural Roberto não era orgânico por conta das *não conformidades* evidenciadas durante a visita. Porém, após essa decisão tomada em conjunto com o grupo externo, os auditores do MAPA decidiram avaliar naquele momento a visita e averiguar as *não conformidades* do produtor e do grupo em questão. Um dos pontos destacados pelos auditores foi o plantio indistinguível de cultivos hidropônicos e orgânicos, ou seja, Roberto plantava as mesmas espécies de vegetais em locais separados,

---

<sup>13</sup> Estas observações dos grupos não se enquadrarem como *não conformidade* são destacadas no relatório dos auditores do MAPA.

<sup>14</sup> A comissão, composta de representantes de todos os grupos de produtores, se encarrega de tomar as decisões da conformidade orgânica dos produtores.

um para o manejo orgânico e outro para o hidropônico. Além disso, depois da finalização da visita de verificação, os auditores solicitaram que o quarto de insumos fosse examinado, pois havia sido ignorado pelos membros presentes durante todo o processo da visita. Na ocasião, um dos auditores tinha chamado atenção que o quarto de insumos estava lacrado com correntes e cadeado, o que levou à abertura imediata. Quando os auditores e os demais membros da visita entraram no quarto de insumos, eles encontraram uma caixa de isopor com alguns insumos antigos, em que foi constatada a presença de alguns agrotóxicos proibidos pela legislação orgânica, cujas datas de vencimento variavam de 2000 a 2017. Um desses agrotóxicos proibidos pelas normas orgânicas e encontrado na caixa de isopor era o famoso *Roundup* (popularmente conhecido como *mata mato* pela sua capacidade herbicida) patenteado pela Monsanto e produzido a partir do glifosato, uma substância controversa no mundo inteiro.

Assim que os insumos foram retirados da caixa de isopor e colocados à mesa, os auditores imediatamente registraram em seus respectivos celulares as *evidências* da presença de material de *não conformidade grave*. Mesmo diante da exposição dos materiais, Roberto afirmou que não havia utilizado em nenhum momento os insumos guardados, explicando também que tinha recebido algumas doações de produtos por representantes comerciais. Todas essas informações, bem como a destinação e o manuseio de tais produtos, não estavam inscritas ou registradas no seu PMO, nem informadas a nenhum membro da associação.

No final do relatório de auditoria-testemunha, os auditores responsáveis pela elaboração do documento apontaram três *não conformidades* verificadas naquela visita e a recomendação de uma nova *auditoria-testemunha*. As *não conformidades* estiveram relacionadas ao excesso de lixo na propriedade, à não verificação do quarto dos insumos pelo grupo e à própria ausência de apontamentos das *não conformidades* dos insumos, diante das *evidências* testemunhadas de agrotóxicos proibidos pelas Instruções Normativas sem nenhum tipo de registro de compra ou uso. Após a menção de todas as *não conformidades*, o relatório recomendou a realização de uma outra *auditoria testemunha* sem a presença de membros técnicos da ANC para não comprometer ou interferir no processo de verificação, como havia ocorrido nesta visita. Porém, os auditores acabaram não realizando outra auditoria.

Depois dessa visita, o caso foi informado na 68ª reunião ordinária da Comissão de Avaliação do OPAC por um membro da direção que esteve presente na visita e disse que, assim que o relatório da auditoria do MAPA fosse enviado para a associação, haveria uma reunião a ser convocada na semana seguinte. O relatório foi enviado ao *e-mail* da ANC no dia 31 de maio de 2017, contendo as descrições da *auditoria-testemunha* e a solicitação de suspensão do certificado de Roberto através de um *auto de infração*.

No auto de infração elaborado pelos auditores do MAPA foram inscritas as informações sobre as unidades de produção legalizadas, as irregularidades verificadas, as disposições legais infringidas, as sanções e o prazo para a defesa de Roberto. Baseando-se nas *evidências* constatadas na auditoria testemunha do dia 18 de maio, os responsáveis relataram as *contradições* e *não conformidades* explícitas verificadas naquele dia. Segundo eles, o produtor não conseguiu explicar coerentemente por que havia insumos não permitidos pela legislação orgânica, mesmo com a prática de produção paralela, e a razão de esses materiais

estarem com prazos de validade vencidos. Isso porque um dos insumos presentes naquele momento, o *Roundup*, é prescrito a cultivos de solo, enquanto outros insumos verificados, como *Abamex* e *Dicarzol*, não são indicados para o manejo hidropônico. A questão das datas de vencimento foi utilizada como prova pelos auditores para desqualificarem a afirmação de que o produtor havia se convertido ao manejo orgânico em 2006, uma vez que os materiais comprovariam, na argumentação deles, o uso contínuo dos agrotóxicos ao longo de todos esses anos. Foi ressaltada novamente a questão da indiferenciação das plantas cultivadas na produção paralela, ocorrendo até mesmo o registro de tais cultivos como *orgânicos* no certificado de conformidade orgânica do próprio produtor.

Com essas informações, o MAPA exigiu a suspensão imediata do cadastro de produtor orgânico e o certificado de conformidade orgânica de Roberto, fazendo com que ele entrasse no *período de conversão* de cinco anos ao manejo orgânico, caso desejasse continuar no ramo. A história e as práticas de auditoria do MAPA, porém, continuaram mesmo após a visita de verificação em específico. Em um determinado momento da semana seguinte daquela auditoria-testemunha, os auditores do MAPA realizaram uma *visita surpresa* na propriedade de Joaquim, outro membro também do grupo X. Quando chegaram à propriedade, os fiscais identificaram sacos de lixo contendo os formicidas *mirex-SP* e *Attack Isca Verde* (ambos proibidos pela legislação brasileira da agricultura orgânica), os quais, segundo Joaquim, haviam sido emprestados por seu vizinho para o plantio de tomate. Tais substâncias não haviam sido declaradas no seu PMO, nem informadas a algum membro do grupo ou do OPAC. A visita surpresa fez com que o MAPA lavrasse também um *auto de infração* a Joaquim, cobrando a defesa escrita para poder sancionar medidas administrativas.

No documento de defesa do *auto de infração* de Joaquim, foi destacado que as embalagens vazias dos insumos proibidos nunca foram utilizadas e que elas tinham sido juntadas numa mesma sacola e armazenadas no quarto dos insumos, após uma ventania que danificou a estufa da sua propriedade. Esses insumos foram doados a um vizinho que produzia flores e estava começando a cultivar tomate, fazendo com que os materiais recolhidos na sacola fossem devolvidos no ano de 2016. Como prova de tal ato, Joaquim tirou uma foto dos sacos contendo as embalagens de tais agrotóxicos e anexou o depoimento de um vizinho que declarou o uso e a devolução de tais produtos. Assim como no caso de Roberto, as imagens e os relatos testemunhados pelos auditores do MAPA foram utilizados como prova das infrações cometidas pelos produtores.

Na realização da 69ª reunião do OPAC, estiveram presentes 32 membros da associação para relatar e discutir os acontecimentos da última auditoria. Nessa reunião, os membros do grupo X participaram no dia para apresentarem seus relatos e as justificativas com relação aos atos. Depois de muita discussão a respeito dos acontecimentos, a reunião geral do OPAC decidiu que todos os membros do grupo X, além do Roberto que estava enfrentando processo judicial pelo MAPA, teriam os seus certificados e cadastros de produtores orgânicos suspensos até que fossem cumpridas todas as *medidas corretivas* estabelecidas. Dessa forma, eles teriam que participar de três visitas de verificação com a presença de um técnico contratado pela associação e repetir as visitas de pares e de verificação do próprio grupo, entre outras medidas. Eles não foram, portanto, expulsos

da associação, mas teriam que passar por um processo de *capacitação* do SPG e reeducação dos procedimentos da conformidade orgânica, caso quisessem certificar seus produtos.

Como resultado de tais ações, os membros do grupo X optaram posteriormente pela dissolução do grupo e desfiliação da associação, mas ressaltaram o *aprendizado* e as *experiências* adquiridas durante o período. Mesmo sofrendo sanções administrativas e perdendo o certificado de conformidade orgânica, o próprio Joaquim elogiou as atitudes e as didáticas dos auditores do MAPA em apontar os erros cometidos, bem como o acolhimento que teve de colegas da associação durante os seus dois anos de experiência com o SPG.

#### 4 Destacando Relações

Pensar a certificação da qualidade orgânica, mesmo a sua forma participativa, exige refletirmos acerca das relações que não apenas conectam produtores, mas os distanciam e separam das práticas e mundos da certificação. Isso nos obriga a pensar e a especular o que implica necessariamente ser descredenciado do título de produtor orgânico e ter as relações internas a um grupo rompidas. Levar a sério aquilo que é posto como atitudes inadequadas, indesejáveis e que não se enquadram nos parâmetros requisitados pode ajudar a revelar o caráter da conformidade orgânica que não é autoevidente. A aposta metodológica no entendimento etnográfico do distanciamento das relações é uma das formas contemporânea da antropologia para refletir como as relações não apenas se conectam, mas também se desfazem e separam (CANDEA *et al.*, 2015). Em poucas palavras, uma das implicações direta desse raciocínio é que o distanciamento também é uma forma de relação<sup>15</sup>. O entendimento das relações, das substâncias e das práticas que são afastadas ou separadas é tão importante quanto aquilo que é produzido pelas conexões, proximidades e pelas formulações participativas das decisões da conformidade.

Assim, diante de tal relato da experiência da auditoria, o que podemos relacionar, então, com as nossas perguntas e problematizações iniciais? É necessário ressaltar que a realização de auditorias em SPG pelo MAPA são momentos excepcionais, e não totalmente regulares como são as próprias atividades internas de visitas entre os pares. Fica claro, durante todo o esforço da visita, que os documentos, materiais e até rótulos de insumos são mecanismos de agenciamentos de conformidades e não conformidades que circulam ao longo do processo de garantia de qualidade, numa espécie de referência circulante (LATOURE, 2017), tendo em vista a avaliação e a suspeição dos auditores em relação ao uso contínuo de agrotóxicos pelos produtores. Durante a auditoria, os fiscais agropecuários não orientaram, nem intervieram na condução da visita de verificação, apesar de pedirem que o diretor técnico não se intrometesse. O papel deles como *testemunhas* não era analisar a situação individual do produtor ou do grupo em específico, mas avaliar a forma como os grupos estão cientes dos procedimentos da própria associação. Contudo, a presença deles provocou efeitos de intervenção que se concretizaram em autos de infração individuais e na promulgação de *não conformidades* ao SPG.

---

<sup>15</sup> Talvez a melhor demonstração etnográfica a este respeito esteja na clássica etnografia de Marilyn Strathern (2006 [1988]) a respeito das relações melanésias de dádiva e gênero.

Conforme já ressaltado em outras seções deste trabalho, apesar de as certificações participativas serem esquemas para garantir uma *autonomia* deliberativa aos envolvidos frente às exigências protocolares e *imparciais* de *expertises* científicas e do mercado, elas não excluem processos de harmonização, disciplinamento, adequação à conformidade e de alargamento do poder do Estado. A todo momento, os produtores precisam se enquadrar dentro de normas estabelecidas, utilizando insumos e técnicas permitidas pela legislação, ao mesmo tempo em que registram notas fiscais e o passo a passo de cada um dos procedimentos das atividades agrícolas no caderno de campo. Isso porque, de acordo com os produtores em reuniões e em cursos de capacitação no âmbito das certificações, o apontamento de uma *não conformidade* não significa algo *negativo* na vida prática do produtor, e sim um *aprendizado* para que aquele comportamento não seja repetido e que o produtor possa depois averiguar a mesma prática em outros lugares. Parece-me difícil não tensionar esse tipo de discurso de incorporação da *não conformidade* com certo raciocínio esquadrinhado por Foucault (2014 [1975]) a respeito da forma moderna de medidas punitivas por meio da educação dos corpos. A analogia pode ser estendida mais um pouco, dado que o que está efetivamente se educando, ou *capacitando*, é o olhar dos produtores a respeito daquilo que há e pode ser visto na certificação orgânica.

O problema, porém, é que os efeitos da detecção de *não conformidades* explícitas diante de fiscais agropecuários do MAPA talvez não fossem os mesmos sem a participação deles. Ao serem flagrados e julgados perante os colegas e os fiscais, os produtores do grupo X receberam imediatamente sanções administrativas que os levaram a ser descredenciados do rótulo de *orgânicos*, em razão das evidências produzidas durante a auditoria. Eles acabaram quebrando a *confiança* entre pares que é dada como uma marca do SPG. Até mesmo as atividades da coordenadora do grupo externo que conduziu essa visita foram questionadas pelos auditores por não darem conta de *todos os detalhes* da propriedade, especialmente no quarto de insumos, apesar de Roberto não ter sido considerado como produtor orgânico na decisão entre pares. Esse episódio torna explícita e complexa a questão do processo de tomada de decisão e governança por meio da presença e da testemunha de agentes diretamente ligados ao Estado na certificação participativa de conformidade orgânica, bem como a responsabilidade das ações atribuídas não apenas ao produtor, mas a todo o grupo. Não é à toa que o grupo X recebeu *medidas corretivas* do próprio OPAC, além de sanções administrativas impostas pelos auditores do MAPA.

Na mesma reunião em que os membros do grupo apresentaram suas justificativas, Roberto até chegou a questionar se os produtores têm *poder de polícia* para averiguar todos os cômodos da casa e informar as *não conformidades* como crimes passíveis de punição. Isso levou membros de outros grupos a responderem que o dever de toda e qualquer visita de verificação é checar todos os espaços da unidade produtiva (com exceção da própria casa), dado que as visitas são momentos em que as portas da propriedade são abertas à fiscalização e à *transparência*. É evidente que isso merece ser melhor analisado, mas tal relação implica necessariamente questões associadas ao imperativo da responsabilidade e à atribuição de verificação dos registros, o que pode levar a um sentido particular de responsabilidade atrelada à questão da *transparência* para auditorias externas (GIRI, 2000). Dessa forma, o grupo, tomado como a unidade essencial do funcionamento dos SPGs, é levado a responder a respeito dos problemas da falta de transparência nos processos

de certificação. Na visão de alguns, as operações levam à inversão das coordenadas dos SPGs, pois a *confiança* deixa de ser autoevidente para se tornar um objeto passível de averiguação pelos rastros inscritos nas papeladas.

Mas as consequências desta e de outras auditorias realizadas não se concretizaram apenas no seu efeito imediato, ou seja, na punição direta do produtor e do seu grupo, elas também fizeram com que os procedimentos internos da certificação fossem modificados ao longo dos anos e que as *não conformidades* se tornassem cada vez mais apontadas e relatadas pelos pares. Mesmo depois de alguns anos desse episódio, em boa parte das reuniões e assembleias da associação, a preocupação dos agricultores com os critérios de conformidade ou mesmo com a entrada de novos produtores se debruçou sempre na averiguação e na possível punição de descumprimento de exigências do MAPA. Constantemente, esse episódio é relatado aos membros para lembrar como as visitas de verificação precisam ter critérios de análise mais *rigorosos* e serem feitas de forma a garantir efetivamente a *qualidade* dos procedimentos. Alguns dos produtores que estavam acompanhando essa auditoria me relataram como essa situação marcou significativamente a forma como eles conduziram outras visitas de verificação, observando sempre os mínimos detalhes e evitando problemas que poderiam prejudicar a todos<sup>16</sup>.

A atribuição de conformidade orgânica em um sistema participativo também demanda frequentemente deliberações sobre o que não deve ser enquadrado como conformidade e exige dos produtores a capacidade de apontamento e de enunciação de problemas evidenciados, visto que muitas dúvidas surgem a respeito da ambiguidade das normas. É obvio que, na prática cotidiana, seja na certificação participativa ou mesmo na própria auditoria, aspectos de *não conformidades* podem não ser avaliados e relatados ou mesmo ignorados durante a visita. Mas a existência de *não conformidade* só é passível de observação quando determinadas práticas ou certos procedimentos são, de fato, deliberados e entendidos pelos pares como tal.

A questão, portanto, que está subjacente à prática de certificação, é o que há realmente para ser visto como uma *não conformidade*. Isso não quer dizer que há simplesmente um vale-tudo aleatório, e sim que existe um campo de possibilidade a respeito daquilo que pode ser necessariamente categorizado como uma *não conformidade* e qual o grau que isso impacta nas decisões. E esse campo de possibilidade é delimitado pela visão parcial que as visitas operam, uma vez que elas são realizadas em dois ou três momentos durante o ano, e não durante o acompanhamento cotidiano das atividades de cada produtor. Por conta dessa limitação, os registros da rastreabilidade das atividades no caderno de campo e das notas fiscais dos produtos acabaram se tornando, ao longo dos anos, extensões das palavras dos agricultores que são utilizadas como *evidência* da conformidade orgânica. Em vez de ser uma característica assumida de antemão pelos princípios do SPG, a *confiança* entre os pares se tornou cada vez mais materializada em registros de campo, planos de manejos e notas fiscais. Isso acabou dificultando o trabalho dos produtores, especialmente os que são mais velhos, analfabetos e que trabalham com poucos recursos, pois se criou uma dupla jornada de atividades: a da produção agrícola e a da papelada cotidiana.

---

<sup>16</sup> Uma das entrevistadas chegou a caracterizar a situação presenciada como um *trauma* para as futuras conduções de visitas.

Tomando tais reflexões etnográficas como a descrita acima, quais são exatamente as implicações para os SPGs? Se os SPGs se baseiam primariamente no sistema de confiança de pares, de forma semelhante ao que as primeiras certificações por pares faziam antes do *establishment* da auditoria de terceira parte, eles acabam por incorporar novos critérios e normas de avaliação e procedimentos, após interpretarem os apontamentos feitos por auditores do MAPA, conforme busquei relatar pelo caso da visita em questão. Tudo isso acaba constituindo uma certa economia política da verdade em que aquilo que há para ser certificado deve ser passado por uma averiguação interna das práticas enunciadas pelo produtor em seu plano de manejo, contradizendo um sistema de confiança anterior. Com efeito, não basta que as informações sejam meramente anunciadas pelo próprio agricultor, elas precisam estar registradas cotidianamente em seus planos, documentos e notas rastreáveis para constituir uma efetiva *qualidade* orgânica dos procedimentos.

Mas qual é exatamente a inovação do argumento dessa situação, tendo em vista que esse tipo de economia política da verdade já existe em outros campos? De maneira inversa a uma certa literatura, muito ligada às realidades do movimento de agricultura orgânica do Norte Global, as situações aqui descritas mostram como a padronização e incorporação de normativas orgânicas podem ser levadas a cabo pela interpretação dos próprios produtores e organizações a respeito dos apontamentos de fiscais do Estado, em vez de ser uma realidade meramente instituída por atores privados de inspeção. Isso não entra necessariamente em contradição com os materiais e as conclusões de outros autores a respeito da governança das normativas em certificações de terceira parte. O geógrafo Tad Mutersbaugh (2004), por exemplo, mostra como auditores privados não apenas executam as normativas estipuladas pelos critérios do Norte Global, mas também as modificam e orientam aos produtores avaliados. Minha argumentação complementa tais desenvolvimentos ao enfatizar o papel que auditores do MAPA podem ter ao fiscalizarem a atuação dos SPGs.

E isso é um dos efeitos involuntários do reconhecimento oficial pelo Estado a respeito de mecanismos participativos de garantia. Embora os auditores fiscais não imponham quais regras, critérios e procedimentos devam ser seguidos para garantir uma melhor deliberação participativa e controle da qualidade, eles apontam certos defeitos e descuidos que a própria organização deve deliberar sobre. Com isso, embora os SPGs tenham sido legitimados por sua governança deliberativa entre os pares, os termos de sua participação podem ser redefinidos e influenciados não apenas pelos membros internos, mas por agentes externos ligados ao Estado<sup>17</sup>. A fim de manterem a garantia de sua existência e legitimidade, os SPGs podem ser vistos nessa lente como tecnologias de extensão e de atuação a distância do Estado (ROSE; MILLER, 1992), cujos credenciamento e renovação de suas operações dependem do grau de comprometimento com as normativas e regras negociadas.

Consequentemente, os produtores das certificações participativas passam cada vez menos a garantir *transparência* para si e para os pares envolvidos, e mais como uma prestação de contas a auditorias do MAPA em formatos semelhantes a empresas de certificação de terceira parte. É óbvio que o produtor do caso descrito descumpriu uma

---

<sup>17</sup> De certa forma, isto implica dizer que os fiscais do MAPA não são tão “externos” quanto se presume.

norma da conformidade orgânica, mas era realmente necessário instituir uma punição direta a esse produtor e ao seu grupo, sem que se levasse em conta as suas dificuldades? Qual seria, então, a diferença dos SPGs com relação às empresas de auditorias? A governança da avaliação da conformidade orgânica deveria ser pautada apenas por critérios de *transparência* a órgãos externos, protocolados por normas nacionais, punindo toda e qualquer *não conformidade* encontrada? A *autonomia* dos grupos de produtores, a *confiança entre pares* e as *trocas de experiências* realizadas em campo podem ser resumidas a meros dispositivos de avaliação, esquecendo de suas raízes *anárquicas*, conforme aponta a expressão de Meirelles (2020)?

Essas questões não podem ser respondidas plenamente por este artigo, cabendo a resposta às próprias organizações e aos movimentos sociais. Porém, diferentemente de uma mera celebração da governança participativa ou de situar os SPGs como radicalmente distintos de certificações de terceira-parte (CUÉLLAR-PADILLA; GANUZA-FERNANDEZ, 2018; NELSON *et al.*, 2016), o que eu posso apontar aqui é que, em certos casos, os dispositivos *participativos* das organizações dos SPGs podem se reificar em esquemas regradados de documentação e rastreabilidade, tornando-se auditorias participativas. A própria participação nas certificações dos SPGs tornou-se um objeto de análise e uma norma exigida pelos auditores do MAPA<sup>18</sup>. É claro que em outros lugares e em outras organizações, os SPGs são vistos como uma *história de sucesso* por se articularem com agentes ligados às instituições públicas, sem se pautarem meramente por avaliações normativas da conformidade ou exigirem critérios de entrada<sup>19</sup> (NIEDERLE *et al.*, 2020; HIRATA *et al.*, 2019). Contudo, essas características não devem ser tomadas como dadas nas pesquisas, uma vez que a entrada de produtores provindos de esquemas de auditoria, ou mesmo o próprio aumento de participantes dentro de uma mesma organização, pode levar a uma mudança interna dos procedimentos e dos critérios de avaliação. Essa não é uma tendência inevitável, nem necessária, mas está dentro do campo de possibilidades e da política de *autonomia* dos SPGs.

## 5 Considerações Finais

Conforme anunciado na introdução, procurei esboçar neste artigo uma reflexão etnográfica, articulando as fontes documentais da realização de uma auditoria, por meio das atas de reuniões, formulários de visitas, relatórios oficiais, entrevistas com produtores e auditores envolvidos e as contribuições teóricas pertinentes ao debate. Ao descrever os acontecimentos da auditoria, produzi um relato que levasse em conta o modo como produtores, auditores, rótulos, produtos e outros objetos são agenciados e inscritos numa trama complexa em busca da conformidade orgânica. A partir disso, procurei operacionalizar a forma como os relatos, materiais e fotos registradas pelos

---

<sup>18</sup> Uma anedota compartilhada por membros de diferentes SPGs relata que, em alguns casos, os próprios fiscais exigiram uma participação maior dos envolvidos, em vez de centralizar a atuação em um pequeno número de participantes.

<sup>19</sup> Esta “história de sucesso” de alguns SPGs precisa levar em consideração não só as análises no campo institucional e articulação com os movimentos sociais, mas avaliar como as próprias decisões da conformidade são tomadas nas práticas, quais são os efeitos com a realização das auditorias do MAPA e como os produtores são selecionados dentro das organizações.

celulares dos auditores foram transformados em *evidências* para os relatórios oficiais do MAPA e autos de infração. Ainda, essas situações observadas serviram como material para *melhorar* os critérios e os procedimentos internos da avaliação da conformidade orgânica, bem como demandar processos de *capacitação* interna.

As palavras enunciadas previamente pelo agricultor no início da visita foram desqualificadas posteriormente pelos produtores de outros grupos e auditores em razão dos materiais e das práticas consideradas incorretas. Porém, mesmo os avaliadores do grupo externo receberam advertências e recomendações de autoridades reconhecidas por não atentarem aos detalhes da visita. As discussões e avaliações dos auditores fizeram com que fosse chamada a atenção de todos os presentes para que os olhares fossem orientados e disciplinados para a avaliação de materiais passíveis de não conformidade e de influência na tomada de decisão final, o que acabou trazendo à luz os insumos guardados que subsidiaram a conclusão dos auditores. Essa atitude revela, de forma concreta, certo disciplinamento e harmonização dos critérios a serem adotados durante a governança das visitas de conformidade, bem como a averiguação da rastreabilidade das informações. Todos esses aspectos constituem o que chamei de economia política da verdade a respeito da produção cotidiana da rastreabilidade e da conformidade orgânica.

Com essas práticas em jogo, as configurações em torno dos procedimentos internos das certificações foram continuamente redefinidas a ponto de prezarem cada vez mais pelos rastros da papelada do que pela mera enunciação dos agricultores. Assim, a *confiança* deixou de se tornar uma marca autoevidente da certificação participativa e passou a ser um objeto de cobrança pelos pares e, eventualmente, pelos próprios fiscais que, vez ou outra, auditam as entidades. Em vez de presumir um modelo diametralmente oposto a certificações por auditoria, como é assumido em vários momentos pela literatura especializada, o que busquei contribuir neste artigo é que há aproximações e semelhanças das certificações participativas com os dispositivos de controle. A diferença é que, em contraposição à avaliação por meio de um representante externo sob a figura de inspetores, os SPGs multiplicam internamente os olhares, exigindo uma responsabilidade e a transparência partilhada pelos grupos. E esses olhares, ao mesmo tempo em que garantem a confiança sobre os seus pares, precisam estar se *capacitando* continuamente para atender às normas que os regem. Portanto, as conclusões deste artigo indicam que a *autonomia* das organizações de certificação participativa implica não apenas sua gestão interna, mas seu comprometimento com as normas e dispositivos de controle auditados pelo Estado, sob a avaliação dos fiscais. A tensão resultante é quanto uma entidade de certificação participativa utiliza sua *autonomia* para tornar evidente seus procedimentos internos aos seus pares e demonstrar, simultaneamente, sua coerência com as normas nacionais para os auditores. Isso provoca uma discrepância a respeito dos objetivos iniciais das certificações participativas. Se a proposta dos SPGs era prezar pela *confiança* interna e ir além dos dispositivos de controle e de avaliação, o que se verifica é um esforço cada vez maior em aprofundar esses mecanismos de garantia por meio da rastreabilidade de informações. E isso é um resultado não intencional tomado pela deliberação dos agricultores em relação às auditorias do que necessariamente uma imposição externa destas últimas.

Essas avaliações induzem à conclusão de que as pesquisas em torno das certificações participativas precisam levar em consideração não apenas a sua dinâmica interna, mas as suas relações diante de auditorias do Estado. É claro que há uma singularidade nas visitas regulares da certificação participativa que as tornam ambientes propícios para a *autonomia* e *confiança* entre os pares. Porém, não se deve ignorar que a realização das auditorias certamente impacta na governança interna dos SPGs, o que não quer dizer que elas definem quais termos e práticas deverão ser necessariamente adotados pela entidade em questão. Para além de uma reconexão presumida entre os pares, vastamente reivindicada pelos primeiros formuladores, os SPGs também podem distanciar relações e operar por dispositivos de normas para se sustentarem como mecanismos de avaliação legítimos ao Estado. E essas relações de distanciamento e de proximidade se conformam justamente nessas intersecções de grupos, organizações e agentes do Estado. Dessa forma, tais práticas podem se aproximar mais do modo como empresas internacionais de auditoria utilizam normas do Norte Global para disciplinar e harmonizar os modos de produção de agricultores do Sul Global do que de tecnologias sociais voltadas para a *troca de experiência* e aprendizado contínuo das práticas alternativas.

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer ao Leonardo Dupin e à Joana Vasconcelos por terem lido as primeiras versões deste artigo e contribuído com comentários que provocaram novas questões. Nashieli Loera, Joana Cabral e membros do CERES também puderam ler o primeiro esboço e realizar críticas pertinentes. Por fim, quero agradecer à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro para a realização de mestrado (Processo n. 19/04868-1). Quaisquer erros e equívocos cometidos são de minha responsabilidade.

## Referências

- BOSTRÖM, Magnus; KLINTMAN, Mikael. **Eco-standards, product labeling and green consumerism**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2008.
- BRASIL. **Decreto n. 6.323, de 27 de dezembro de 2007**. Regulamenta a Lei n. 10.831 de 23 de dezembro de 2003, que dispõe sobre a agricultura orgânica e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6323.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6323.htm). Acesso em: 29 out. 2019.
- CANDEA, Matei *et al.* **Detachment**: essays on limits of relational thinking. Manchester: Manchester University Press, 2015.
- CUÉLLAR-PADILLA, Mamen; GANUZA-FERNANDEZ, Ernesto. We Don't Want to Be Officially Certified! Reasons and Implications of the Participatory Guarantee Systems. **Sustainability**, [s.l.], v. 10, n. 4, p. 1.142, 2018.
- DUPUIS, Erna; GILLON, Sean. Alternative modes of governance: organic as civic engagement. **Agriculture and Human Values**, [s.l.], v. 26, p. 43-56, 2009.
- FONSECA, Claudia *et al.* Apresentação: ciências e tecnologias de governo entrando em ação. In: FONSECA, Claudia *et al.* (org). **Ciência, medicina e perícia nas tecnologias de governo**. Porto Alegre: Editora UFRGS/CEGOV, 2016. p. 7-14.

- FONSECA, Claudia; SCALCO, Lúcia. A biografia dos documentos: uma antropologia das tecnologias de identificação. *In*: FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (org.). **Ciência, identificação e tecnologias de governo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015. p. 20-37.
- FONSECA, Maria Fernanda. Alternative certification and a network conformity assessment approach. **The Organic Standard**, [s.l.], v. 38, n. 37, p. 1-7, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008 [2004].
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2014 [1975].
- GIRI, Ananta. Audited accountability and the imperative of responsibility: beyond the primacy of political. *In*: STRATHERN, Marilyn (ed.). **Audit cultures**: anthropological studies in accountability, ethics and the academy. New York, Routledge, 2000. p. 173-195.
- GOODMAN, David. Ontology Matters: the relational materiality of nature and agro-food studies. **Sociologia Ruralis**, [s.l.], v. 41, n. 2, p. 182-200, 2001.
- GONZALEZ, Alma; NIGH, Ronald. Smallholder participation and certification of organic farm products in Mexico. **Journal of Rural Studies**, [s.l.], v. 21, n. 4, p. 449-460, 2005.
- GUTHMAN, Julie. **Agrarian dreams**: the paradox of organic farming in California. Berkeley: University of California Press, 2004.
- GUTHMAN, Julie. The Polanyian Way? Voluntary Food Labels as Neoliberal Governance. **Antipode**, [s.l.], v. 39, n. 3, p. 456-478, 2007.
- HARAWAY, Donna. **Modest\_Witness@Second\_Millennium. Femaleman\_Meets\_Oncomouse**: Feminism and Technoscience. New York: Routledge, 1997.
- HELLER, Chaia. Techne versus Technoscience: Divergent (and Ambiguous) Notions of Food “Quality” in the French Debate over GM Crops. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 109, n. 4, p. 603-615, 2007.
- HIRATA, Aloisia *et al.* The Contribution of the Participatory Guarantee System in the Revival of Agroecological Principles in Southern Minas Gerais, Brazil. **Sustainability**, [s.l.], v. 11, n. 17, p. 4.675, 2019.
- HULL, Matthew. Documents and Bureaucracy. **Annual Review of Anthropology**, [s.l.], v. 41, p. 251-267, 2012a.
- HULL, Matthew. **Government of Paper**: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2012b.
- INGRAM, Mrill. Disciplining microbes in the implementation of US Federal Organic Standards. **Environment and Planning A**, [s.l.], v. 39, p. 2.966-2.882, 2007.
- JASANOFF, Sheila. Introduction. The idiom of co-production. *In*: JASANOFF, Sheila. (org.). **States of knowledge**: the co-production of science and social order. New York: Routledge, 2004. p. 1-12.
- KAUFMANN, Sonja; VOGL, Christian. Participatory Guarantee Systems (PGS) in Mexico: a theoretic ideal or everyday practice? **Agriculture and Human Values**, [s.l.], v. 35, p. 457-472, 2018.
- KONEFAL, Jason; HATANAKA, Maki. Enacting third-party certification: A case study of science and politics in organic shrimp certification. **Journal of Rural Studies**, [s.l.], v. 27, n. 2, p. 127-133, 2011.
- LATOUR, Bruno. **Reassembling the social**: an introduction to Actor-Network Theory. New York: Oxford University Press, 2005.

- LATOUR, Bruno. Referência circulante: amostragem do solo da floresta amazônica. *In*: LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora**: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. São Paulo, Editora UNESP, 2017. p. 39-96.
- LAW, John. **After method**: mess in social research. London; New York: Routledge, 2004.
- LOCONTO, Allison; HATANAKA, Maki. Participatory guarantee systems: alternative ways of defining, measuring, and assessing 'sustainability'. **Sociologia Ruralis**, [s.l.], v. 58, n. 2, p. 412-432, 2018.
- MATHUR, Nayanika. **Paper Tiger**: Law, Bureaucracy and the Developmental State in Himalayan India. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- MEIRELLES, Laércio. A origem da certificação participativa e os desafios dos Sistemas Participativo de Garantia. *In*: HIRATA, Aloisia; ROCHA, Luiz (org.). **Sistemas Participativos de Garantia**: histórias e experiências. Pouso Alegre: IFSULDEMINAS, 2020. p. 46-59.
- MOBERG, Mark. Certification and Neoliberal Governance: Moral Economies of Fair Trade in the Eastern Caribbean. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 116, n. 1, p. 8-22, 2014.
- MONTEFRIO, Marvin; JOHNSON, Alaine. Politics in participatory guarantee system for organic food production. **Journal of Rural Studies**, [s.l.], v. 65, p. 1-11, 2019.
- MUTERSBAUGH, Tad. Fighting standards with standards: harmonization, rents, and social accountability in certified agrofood networks. **Environment and Planning A**, [s.l.], v. 37, p. 2.033-2.051, 2005.
- MUTERSBAUGH, Tad. Serve and certify: paradoxes of service work in organic-coffee certification. **Environment and Planning D**, [s.l.], v. 22, n. 4, p. 533-552, 2004.
- NELSON, Erin *et al.* Participatory guarantee systems and the re-imagining of Mexico's organic sector. **Agriculture and Human Values**, [s.l.], v. 33, n. 2, p. 373-388, 2016.
- NELSON, Erin *et al.* Participatory organic certification in Mexico: an alternative approach to maintaining the integrity of the organic label. **Agriculture and Human Values**, [s.l.], v. 27, p. 227-237, 2010.
- NIEDERLE, Paulo *et al.* Claire. Social movements and institutional change in organic food markets: Evidence from participatory guarantee systems in Brazil and France. **Journal of Rural Studies**, [s.l.], v. 78, p. 282-291, 2020.
- NIEDERLE, Paulo; RADOMSKY, Guilherme. Quem governa por dispositivos? A produção das normas e padrões para os alimentos orgânicos no Brasil. **Tomo**, [s.l.], v. 30, p. 227-265, 2017.
- PAXSON, Heather. **The Life of Cheese**: Crafting Food and Value in America. Berkeley: University of California Press, 2013.
- RADOMSKY, Guilherme. **O poder do selo**: imaginários ecológicos, formas de certificação e regimes de propriedade intelectual no sistema agroalimentar. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015.
- RADOMSKY, Guilherme. Propriedade intelectual e certificação de produtos da agricultura ecológica. *In*: LEAL, Ondina; VERGARA DE SOUZA, Rebeca (org.). **Do regime de propriedade intelectual**: estudos antropológicos. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010. p. 199-221.
- RADOMSKY, Guilherme; LEAL, Ondina. Ecolabeling as a Sustainability Strategy for Smallholder Farming? The Emergence of Participatory Certification System in Brazil. **Journal of Sustainable Development**, [s.l.], v. 8, n. 6, 196-207, 2015.
- RILES, Annelise. Introduction: in response. *In*: RILES, Annelise. **Documents**: artifacts of modern knowledge. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006. p. 1-38.

ROSE, Nikolas; MILLER, Peter. Political Power Beyond the State – Problematics of Government. **British Journal of Sociology**, [s.l.], v. 43, n. 2, p. 173-205, 1992.

SMITH, Julia. Coffee landscapes: specialty coffee, terroir, and traceability in Costa Rica. **Culture, Agriculture, Food and Environment**, [s.l.], v. 40, n. 1, p. 36-44, 2018.

STRATHERN, Marilyn. Introduction: new accountabilities. *In*: STRATHERN, Marilyn. (ed.). **Audit cultures**: anthropological studies in accountability, ethics and academy. London; New York: Routledge, 2000. p. 1-18.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problema com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006 [1988].

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. *In*: CASTILHO, Sérgio; SOUZA LIMA, Antonio; TEIXEIRA, Carla (org.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2014. p. 43-70.

### Felipe Puga

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/Unicamp) e graduado em ciências sociais pela mesma universidade. As áreas de interesse se concentram nas discussões em torno de questões agroalimentares e dos estudos de ciência e da tecnologia.

Endereço profissional: Rua Cora Coralina, n. 100, Cidade Universitária Zeferino Vaz, Barão Geraldo Campinas, São Paulo. CEP: 13083-896.

E-mail: felipeperegrina@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3939-701X>

### Como referenciar este artigo:

PUGA, Felipe. Certificação e Disciplina: a produção cotidiana da conformidade orgânica. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e80132, p. 7-28, maio de 2022.

# Sentido na Dança – Sobre os movimentos no *Arete Guasu* dos Guarani do Chaco Boreal Paraguuaio

María Eugenia Domínguez<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

## Resumo

O artigo descreve a dança e os movimentos no principal ritual dos guarani do Chaco boreal paraguaio: o *arete guasu*. Por meio de uma descrição detalhada da festa, se analisam os sentidos performativos da dança, dos movimentos e do rito como um todo. Por sentido performativo refere-se a aos efeitos da forma e da estética particular do rito nesse contexto histórico e social. Desse modo, e em diálogo com a antropologia e a etnomusicologia que tratam das artes e rituais dos povos guarani falantes, se pontuam algumas características que definem as especificidades culturais dos guarani chaquenhos.

**Palavras-chave:** Dança. Movimento. Ritual. *Arete Guasu*. Guarani.

# Sensed in Dance – On movements in Guarani's *Arete Guasu* in Northern Paraguayan Chaco

## Abstract

This article describes dance and movements in the main ritual of the Guarani of the Paraguayan Northern Chaco: the *arete guasu*. Through a detailed description of the feast, I analyze the performative aspects of dance, movements and the rite as a whole. By performative aspects I refer to the effects of the rituals particular form and aesthetics in this historical and social context. In this way, and in dialogue with anthropology and ethnomusicology devoted to the arts and rituals of the Guarani-speaking peoples, some characteristics are punctuated that define cultural specificities of the Guarani of Chaco.

**Keywords:** Dance. Movement. Ritual. *Arete Guasu*. Guarani.

Recebido em: 02/02/2020

Aceito em: 03/07/2020



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

## 1 Introdução

Nas últimas décadas, a antropologia viu crescer o interesse pelos estudos etnográficos e as publicações acadêmicas sobre as artes indígenas e, com elas, sobre a vida ritual e as especificidades estéticas dos povos do Sul do Continente Americano falantes do guarani. Esses estudos permitiram, entre outras coisas, ampliar o leque de conhecimentos disponíveis e identificar, para além de possíveis continuidades, importantes contrastes nos ritos e nas linguagens estéticas da grande categoria etnológica que conhecemos como “povos guarani” da América do Sul. Como os estudos etnográficos e históricos demonstram, apesar de falarem a mesma língua ou de alguns coletivos, dependendo das circunstâncias, usarem inclusive a autodenominação guarani – sobretudo ao se relacionar com os não guarani –, existem diferenças culturais consideráveis entre essas sociedades.

Nessa grande categoria, a literatura etnológica muitas vezes inclui os *mbya*, os *nhandeva* e os *kaiowa*, do Brasil; os *mbyá* e *chiripá*, do Nordeste da Argentina, os *ava*, do Noroeste da Argentina; os *ava* e *simba*, da Bolívia; os *avá* e *mbyá*, da região oriental do Paraguai, os *guarayo* ou guarani *occidental* e os guarani *nhandeva*, do Oeste paraguaio. Outros povos que não costumam usar a autodenominação guarani, mas que por vezes são incluídos nesse grande conjunto por falar a língua guarani, são os *paĩ taviterã* e *aché*, do Paraguai; os *chané* e *tapiete*, da Argentina; os *isoseño*, *guarayo*, *yuqui*, *sirionó* e *guarasug’we*, da Bolívia<sup>1</sup>.

Com o crescente interesse pelas artes indígenas nas últimas décadas, alguns estudos têm focado especialmente nos rituais, na música e na dança, para elucidar processos centrais no modo de vida dessas sociedades e que manifestam as suas especificidades. Trata-se de um tema – o da centralidade dos rituais, da música e da dança na vida dos indígenas sul-americanos – já bem estabelecido na etnologia e etnomusicologia da região. No caso dos *mbyá*, por exemplo, são referências-chave os trabalhos da etnomusicóloga argentina Irma Ruiz (2018), que demonstrou a centralidade da atuação das mulheres na música do cotidiano e dos rituais *mbyá* de Misiones (Nordeste da Argentina), seja por meio da execução da *takuapu* e dos cantos (RUIZ, 2008), seja na execução da *mimby reta* – a flauta-de-pã de tubos soltos exclusiva das mulheres *mbyá* (RUIZ, 2011). A autora analisa uma prática bastante peculiar, se considerarmos que a execução de instrumentos de sopro entre os indígenas sul-americanos é quase sempre exclusividade dos homens.

No Sul e Sudeste do Brasil, entre os estudos sobre música, dança e ritual dos *mbyá* e *nhandeva*, pode-se mencionar os trabalhos pioneiros de Kilza Setti (1997), Katia Bianchini

---

<sup>1</sup> Ao longo do texto, o termo “guarani” é grafado em corpo normal por se tratar da forma aportuguesada. Já os outros etnônimos são escritos em itálico, porque a grafia está em outras línguas.

Dallanhol (2002) e Luis F. Hering Coelho (1999; 2004), que originaram um número crescente de teses e dissertações sobre as práticas musicais e danças *mbyá*. Esse *corpus* é variado, sendo impossível descrevê-lo completamente aqui. Alguns trabalhos tratam de um gênero musical dos *mbyá* caracterizado por canções entoadas em coral pelas *kyringüé* (crianças). Marília Stein (2013; 2009), por exemplo, analisa a importância dos sons na constituição da pessoa *mbyá* ao descrever as *performances* corporais e vocais dos corais de crianças, apontando algumas especificidades estéticas dos *mbyá* do litoral brasileiro. Para a região de Mato Grosso do Sul, e no caso dos *kaiowá*, a etnografia musical de Deise Lucy Montardo (2009) traça um retrato minucioso da música e da dança no cotidiano e nos rituais desse povo. Nesse estudo, música e xamanismo são pensados de forma integrada, pois é através dos sons e do canto que se produzem os deslocamentos cósmicos do/da xamã. Ao mesmo tempo, Montardo descreve as correspondências entre os repertórios, os instrumentos e os rituais observados entre *kaiowa*, *nhandeva* e *mbyá*, pontuando alguns “aspectos da teoria musical guarani” pensados de modo geral (MONTARDO, 2009, p. 140-187). Graciela Chamorro (2017; 2011; 1995), por sua vez, trabalha em profundidade os aspectos semânticos e performativos dos cantos e danças *kaiowa*, somando importantes publicações a essa área de estudos. Chamorro (2020; 2014) também é responsável pela edição de CDs, produzidos de forma colaborativa, que apresentam cantos *kaiowá* registrados em diferentes comunidades de Mato Grosso do Sul. Além disso, organizou o coletivo *Verajú*, com quem realiza um trabalho musical-performático e oficinas sobre canto e poética em parceria com artistas *kaiowa*<sup>2</sup>.

Já os estudos antropológicos que dão centralidade aos rituais, à música e à dança dos guarani – ou povos falantes do guarani – que vivem a Oeste do rio Paraguai são, em comparação, relativamente poucos. Contribuições fundamentais nesse cenário são os trabalhos de Walter Sánchez (1998; 2001), que descreve as transformações na vida ritual e nas manifestações sonoras dos *chiriguano*<sup>3</sup> da Bolívia com base nos documentos franciscanos; os de Rubén Perez Bugallo (1982; 2002), que realiza um estudo organológico e da música e dança ritual entre os *chané* e guarani do Noroeste da Argentina; e o de Nahuel Perez Bugallo (2012), que examina as práticas musicais e os instrumentos dos guarani de Pichanal, também no Oeste do Chaco argentino. A esse *corpus* podem se somar também estudos mais antigos que descrevem algumas características dos ritos dos *chané* e guarani do Noroeste argentino (PALAVECINO, 1949; ROCCA, 1973; ROCCA; NEWBERY, 1976; MAGRASSI, 1981). Todos esses trabalhos mencionam, de um modo ou de outro, o *arete guasu* – o que confirma a centralidade desse ritual entre diferentes povos falantes do guarani no oeste do Chaco.

Existem, é claro, muitos outros estudos etnográficos realizados com diferentes povos guarani no Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia e que, embora não tenham na arte ou formas expressivas o centro das suas preocupações, referem-se a práticas com uma

<sup>2</sup> Incluem-se nesta brevíssima resenha apenas os trabalhos de algumas pesquisadoras que considero pioneiras nesta linha de estudos. Outros trabalhos mais recentes vêm somando contribuições importantes para o conhecimento da diversidade estética dos povos guarani do Sul, Sudeste e Sul da região Centro-Oeste do Brasil. Veja, entre outros, Macedo (2011; 2012), Carvalho (2018), Guilherme (2018) e Ferraz (2019).

<sup>3</sup> Antigamente a etnologia referia como *chiriguano* os guarani que vivem atualmente em três estados do Sudeste boliviano (Santa Cruz, Chuquisaca e Tarija). Eles estão divididos em três subgrupos: *Ava*, *Isoseño* e *Simba*. Os guarani da Bolívia (ou *chiriguano*) são um dos cinco grupos étnicos que falam a língua guarani naquele país (*sirionó*, *yuqui*, *guarayo*, *guarasug'we* e guarani).

evidente dimensão estética – e que são parte de outros processos criativos compreendidos como construção de pessoas e corpos, práticas de cura e xamanismo, elaboração de relações de parentesco, ou outros.

Neste artigo, busca-se retomar a perspectiva que entende os rituais como espaços criativos centrais na vida de muitas sociedades indígenas sul-americanas, trazendo uma descrição da dança e dos movimentos no principal ritual dos *guarayo* ou guarani *occidental* do Chaco boreal paraguaio: o *arete guasu*. Nesse ponto, é importante fazer uma observação sobre a denominação da sociedade de que se trata.

*Guarayo* e guarani *occidental* são as duas denominações utilizadas pelos guarani que vivem no Chaco central paraguaio, embora as pessoas optem por utilizar uma ou outra. Eles vivem em cinco comunidades do Departamento de Boquerón: Mariscal Estigarribia, Santa Teresita, Yvopeyrenda, Macharety e Pedro P. Peña (nesta última distribuídos em quatro localidades: San Agustín, María Auxiliadora, Cristo Rey e Laguna)<sup>4</sup>. Existe uma outra sociedade *guarayo* na Bolívia – também falante do guarani –, o que fez com que os não-indígenas aplicassem tal denominação aos indígenas deslocados do Chaco boliviano ao Paraguai pela Guerra do Chaco (entre Bolívia e Paraguai, 1932-1935)<sup>5</sup>. Estes, porém, eram oriundos das comunidades *ava*, *simba* e *isoseño* do Sudeste boliviano, o que leva muitos a afirmar que a exo-denominação *guarayo* foi, ou ainda é, um erro. Contudo, o uso generalizado do termo por parte dos não indígenas e de outros povos indígenas que vivem no Chaco central paraguaio faz com que, dependendo das circunstâncias, eles a utilizem para se identificar ou se distinguir nesse particular contexto interétnico, em que também vivem os guarani *ñandeva*<sup>6</sup>. Entre esses dois grupos, existe até hoje uma clara e bastante valorizada distinção, por mais que ocorram casamentos entre eles.

Do mesmo modo que entre os *ava* e *isoseño* do Sudeste boliviano e entre os *chané* e guarani do Noroeste argentino, o *arete guasu* é a principal celebração anual das cinco comunidades guarani<sup>7</sup> do Chaco central paraguaio. O *arete guasu* é um ritual musical no qual as pessoas se reúnem para dançar, beber e se divertir com os parentes. O foco na dança, neste artigo, serve como via de entrada para a reflexão que proponho, já que ela é, por evidente, parte de uma cadeia intersemiótica (MENEZES BASTOS, 2007) composta de diferentes linguagens, na qual mitos, dança, música, aromas e elementos visuais (como roupas e máscaras) se entrelaçam. Naturalmente, as diferentes linguagens que compõem o ritual se afetam mutuamente.

Portanto, se este ensaio parte da dança, deve-se fundamentalmente à escolha descritiva de adentrar a trama multissensorial desenhada no *arete guasu* seguindo alguns

<sup>4</sup> Existe mais um núcleo de guarani ocidentais ou *guarayos* em Palomita, no departamento de San Pedro. Tal comunidade escapa ao escopo deste trabalho, que teve como campo etnográfico as comunidades guarani do Chaco boreal localizadas no Departamento de Boquerón, Paraguai. Conforme o Censo Nacional para Pueblos Indígenas do Paraguai (DGEEC, 2012), os guarani ocidentais somam 3.587 pessoas.

<sup>5</sup> Na Guerra do Chaco (1932-1935), enfrentaram-se os exércitos boliviano e paraguaio, disputando justamente o que hoje é a margem ocidental do Chaco central paraguaio. Sobre a participação e experiência indígena na Guerra do Chaco, ver os artigos reunidos em Richard (2008) e Capdevila *et al.* (2010).

<sup>6</sup> *Ñandeva* é um grupo étnico diferente dos guarani *ñandeva* que habitam o Sul do Brasil. Os *ñandeva* do Chaco falam guarani, mas culturalmente são próximos a outros grupos chaquenhos. Na Bolívia e na Argentina, são conhecidos como *tapiete* – ver Gonzalez (2000), Combès (2008) e Hirsch (2019).

<sup>7</sup> Ao longo do artigo, refiro-me aos guarani *occidental* – ou *guarayos* – apenas como guarani. Quando menciono outros guarani com quem convivem, distingo a denominação referindo-me aos guarani *ñandeva*.

dos fios que a compõem. Minha contribuição apresenta considerações sobre os sentidos performativos<sup>8</sup> da dança nesse ritual em particular, por se tratar de uma das dimensões menos analisadas na literatura sobre o *arete guasu* e que permite compreender aspectos importantes da performatividade do rito. Além das rodas de dança, são considerados também os deslocamentos do conjunto de músicos e dançarinos por diferentes pontos do espaço das comunidades, observando as linhas que tais deslocamentos desenham como uma teia de relações que dá forma à presença dos guarani nesse espaço.

## 2 O *Arete Guasu*: “*Tiempo de los sentidos exacerbados*”

O *arete guasu* é celebrado todos os anos, na época do carnaval, em muitas comunidades guarani do Sudeste da Bolívia, do Noroeste da Argentina e do Oeste do Paraguai, como também nas comunidades *chané* do Oeste do Chaco argentino. Trata-se de uma festa de convite bastante comentada nos escritos dos franciscanos que atuaram na região desde o século XVIII<sup>9</sup>. A festa associa-se tradicionalmente à época da colheita do milho, que permite o preparo da *chicha* (bebida fermentada) consumida durante o evento. Como descreve Walter Sánchez (1998), referindo-se aos *chiriguano* da Bolívia, antigamente o *arete* era um sistema de convites e banquetes recíprocos entre diferentes *mburuvicha* (chefes), que incluíam comida, canto e dança, e no qual o elemento principal era a *chicha*. Esses convites intercomunais concentravam-se nos meses de maio a agosto, entre a colheita e a preparação para o próximo plantio.

Ao que tudo indica, o *arete* passou a ser temporalmente associado ao carnaval com a adoção do calendário cristão que acompanhou a ação dos missionários franciscanos (SÁNCHEZ, 1998). Em 1912, o padre Bernardino de Nino realizou uma descrição do *arete*, na qual o rito já aparece associado ao Carnaval. De Nino advertia que na festa dos *chiriguano* também participavam *karai* (brancos não indígenas) da localidade, e que o ambiente acústico da festa se caracterizava pelo som de uma flauta de taquara acompanhada por vários tambores. O padre também menciona as “brincadeiras” – como a luta entre um touro e uma onça, por exemplo – que ainda hoje são chave no desfecho do drama ritual.

Tiempo intenso, de convites recíprocos, de reafirmación de las alianzas, de la alegría, pero también de la guerra, del recordar a los muertos, a los antepasados; de la venganza. Tiempo de los sentidos exacerbados; de la borrachera ritual, del canto y del baile catárquico. (SÁNCHEZ, 1998, p. 230)

Embora as palavras de Walter Sánchez reproduzam as impressões dos franciscanos que acompanharam o *arete* dos *chiriguano* em finais do século XIX, mais de cem anos depois, ainda se pode afirmar que o *arete* mobiliza forças valiosas à sociabilidade dos guarani chaquenhos. E agora, como antes, isso é realizado por meio de um rito que conduz a uma experiência multissensorial intensa.

<sup>8</sup> Por sentido performativo, não me refiro a conteúdos ou ideias dados de antemão e que seriam representados por meio de uma forma expressiva, e sim ao efeito ou à ação dessa forma em um contexto particular. Evidentemente, ao adotar tal perspectiva, acompanho a de John Austin (1962) na sua teorização sobre a performatividade da linguagem.

<sup>9</sup> O Colégio Franciscano de Tarija atuou no Chaco boliviano desde o século XVIII, fundando sua primeira missão em 1767. Na segunda metade do século XIX, as missões passaram a ser concebidas pelo governo boliviano como um meio privilegiado de avanço em territórios indígenas e de colonização (COMBÈS, 2017, p. 40-41).

Como mencionado, no Paraguai, o *arete guasu* é celebrado nas cinco comunidades formadas pelos guarani no Chaco central. Vale lembrar também que nessas comunidades vivem hoje os descendentes das famílias *ava-guaraní* e *isoseñas* deslocadas do Sudeste boliviano para o Paraguai após a Guerra do Chaco. É possível afirmar que, ao longo das últimas oito décadas, o *arete guasu* contribuiu para perpetuar antigas dinâmicas sociais entre os guarani chaquenhos<sup>10</sup>, apesar da censura imposta pelas ordens religiosas que atuaram na região e das limitações decorrentes da participação maciça dos indígenas em empreendimentos produtivos gerenciados por não indígenas. Por sua vez, o *arete guasu* é um espaço fundamental para o encontro das diferentes etnias da região. Trata-se de um ritual no qual os guarani são anfitriões e também dançam *ñandeva*, *nivaklé* e *manjui* – os dois últimos de língua matakó.

A descrição que se segue está organizada com base nas observações realizadas na comunidade guarani de Santa Teresita (Departamento de Boquerón), no Chaco boreal paraguaio. Participei do *arete guasu* dessa comunidade durante quatro anos consecutivos e a visitei em diversas oportunidades, durante esse período, para conversar com os moradores, tanto sobre a festa quanto sobre suas memórias acerca da vida dos guarani no Chaco paraguaio<sup>11</sup>. Existem outros trabalhos que tratam especificamente do *arete guasu* de Santa Teresita ou se referem a ele (FRITZ, 1995; TORO, 2000; ZINDLER, 2006; ESCOBAR, 2012; POMPA; COLOMBINO, 2012). Neste ensaio, dialoga-se com esse *corpus* de estudos, buscando complementar as análises existentes por meio do exame da dança e dos movimentos, e da sua centralidade no rito.

Em Santa Teresita, a festa em si dura três dias e três noites, iniciando no domingo de Carnaval e terminando na terça-feira, antes das cinzas. Mas, a bem da verdade, a celebração começa bem antes, porque desde as primeiras semanas de janeiro soam a flauta (*temimbî* ou *pinguyo*) e os tambores (*angúa* e *angúa guasu*)<sup>12</sup>. O momento é vivido com alegria; as pessoas se animam pela expectativa do *arete guasu* e as primeiras rodas de dançarinos se formam no pátio da casa que acolhe os músicos e os que os acompanham dançando e se divertindo.

Nesse período de janeiro e fevereiro, quando começam os preparativos para o *arete*, os representantes de algumas famílias da comunidade convidam o líder e os organizadores da festa, combinando-se que o *arete guasu* visitará e dançará por algumas horas no pátio da casa de quem fez o convite. Para realizar esse convite, o dono da casa deve satisfazer algumas condições, que incluem a de integrar uma família considerada “tradicional” na comunidade, a de ter um pátio grande o suficiente para acolher todos os dançarinos e a de contar com mulheres que saibam preparar a *chicha* ou *kawi*. Durante o *arete*, a *chicha* será oferecida aos músicos e às visitas das famílias próximas.

<sup>10</sup> Desenvolvo este argumento em Domínguez (2020).

<sup>11</sup> O texto é resultado do projeto de pesquisa “Arte e sociabilidades indígenas no Chaco ocidental”, que contou com apoio do CNPq (Processo: 443340/2015-3, Chamada CNPq/MCTI n. 25/2015 Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas) e do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP, CNPq). O artigo foi finalizado durante um período como professora visitante na Universidade Autônoma de Barcelona (UAB), e com apoio de uma bolsa de pós-doutorado no exterior (PDE) do CNPq. Gostaria de registrar meu especial agradecimento a Graciela Chamorro e a Gladys Toro sem quem esta pesquisa não teria sido possível.

<sup>12</sup> Embora os missionários franciscanos que escreveram na virada do século XIX para o XX mencionem cantos como parte da musicalidade do *arete guasu* – como Gianechinni ([1898] 1996) –, as etnografias que descrevem o rito a partir da metade do século XX não registram a execução de cantos durante o ritual.

Durante esse período, também é realizada a eleição da rainha: podem se candidatar moças em torno dos 15 anos e a comunidade escolhe, por meio de voto, quem será a vencedora. Durante o *arete*, ela usará um vestido de festa e uma coroa e será quase sempre acompanhada por irmãs ou primas que fazem as vezes de princesas. Por seu turno, os homens – adultos, jovens e crianças – preparam suas máscaras.

Na tarde do sábado anterior ao Carnaval, monta-se a cruz: um estandarte de madeira, folhas e flores que acompanhará a procissão do *arete* durante todo o percurso, ao longo dos três dias de festa. As rodas de dança giram animadas, ao som da flauta e dos tambores, acompanhando a montagem da cruz. As visitas começam a chegar e as pessoas da comunidade que moram e/ou trabalham em outros locais também regressam a Santa Teresita para desfrutar da festa com parentes e amigos.

No domingo pela manhã, as pessoas se reúnem debaixo de uma alfarrobeira (*Prosopis*, árvore da família das leguminosas) nos fundos da comunidade, os instrumentos começam a soar e formam-se as primeiras rodas de baile. A animação aumenta entre os dançarinos e músicos quando, saindo do mato, aparecem os primeiros mascarados: são os *agüeros*, seres compostos de peles, penas e pedaços de diferentes animais da região. Alguns também os chamam de *aña*, que significa “alma de morto”. Eles carregam a cruz e encabeçam a procissão que, desde a alfarrobeira, conduzirá o grupo dos participantes até a casa de um dos líderes para ali dançar por algumas horas.

Nesse momento de abertura, um líder discursa dando as boas-vindas, agradecendo a presença das visitas e desejando a todos um excelente *arete guasu*. Como referido, os anfitriões são sempre os guarani, e o ritual é celebrado nos lugares em que vivem. Mas na festa também dançam muitos *ñandeva*, *nivaclé* e *manjui* que vivem em comunidades vizinhas, como também alguns não indígenas. Às vezes, as rodas são pequenos círculos de pessoas próximas, todas do mesmo grupo étnico; quando as rodas são maiores, guarani, *ñandeva*, *nivaclé* ou *manjui* podem dançar juntos, de mãos dadas.

No *arete guasu* dança-se sempre em rodas que giram. As pessoas se dão as mãos e avançam em círculo, mudando o sentido quando a flauta indica. Ao ouvir uma variação de tons prolongados e mais agudos do que a melodia principal, todos mudam o sentido do giro – e, nesse momento, é interessante observar a sincronia que se percebe entre as pessoas mudando a direção do passo simultaneamente. Isso sugere que a musicalidade do *arete guasu* é um gênero com contornos semânticos sedimentados na área, pois sem necessidade de comandos verbais os participantes conseguem interpretar o que a música “manda fazer” a partir dos diferentes toques. Como acontece com outros gêneros musicais, em outros contextos, percebe-se aqui uma associação estreita – que é parte dos conhecimentos associados ao ritual – entre determinados sons e movimentos.

Quando há muitos jovens dançando – o que é mais comum no final da tarde ou à noite – surgem também, além de rodas de pessoas de mãos dadas, rodas formadas por fileiras de dois, três ou quatro participantes abraçados e que avançam formando um desenho semelhante ao das pás de um moinho. Esse “moinho”, assim como as rodas, também muda o sentido do giro quando a flauta indica, e muitas vezes existem círculos de dois tipos e de diferentes tamanhos no espaço de dança, um ao lado do outro ou um dentro do outro.

O passo é sempre o mesmo e o esperado é que todos dançam em sintonia, não havendo espaço para intervenções individualizadas. A estrutura do passo é regular e acompanha o ritmo binário dos instrumentos musicais<sup>13</sup>. Em termos de notação musical, ou descrevendo sua organização temporal, poderia ser traduzido como duas colcheias e uma semínima; já no plano espacial, os pés se alternam entre direita e esquerda, gerando um desenho simétrico. As mãos entrelaçadas muitas vezes espelham a marcação do andamento da música com um movimento ascendente e descendente que acompanha a batida dos tambores.

Figura 1 – *Guira pepo* e *apye puku* dançando em roda, Santa Teresita, Paraguai, fevereiro de 2018



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo

As imagens que a dança revela, com seus círculos concêntricos de roupas multicoloridas marcados por um vaivém regular, são sem dúvida um ponto destacado na estética da festa. Tais imagens estão, naturalmente, relacionadas tanto aos sons quanto à dança. Como aponta Rosalía Martínez (2014), ao descrever as festas andinas da Bolívia, aqui a música pode tanto ser ouvida quanto vista. A dança e as imagens coloridas que ela forma resultam do som grave do bumbo que faz a marcação, do ritmo que imprimem as caixas e das melodias da flauta que marcam o movimento dos corpos, indicando quando se deve mudar a direção, além de anunciar o momento de fazer pausas para descansar por alguns minutos. Ao mesmo tempo, o passo da dança também contribui com a musicalidade do evento, pois o som da fricção dos pés contra o chão de terra acaba se somando à trama sonoro-cinética da dança. Não é difícil concluir que, na experiência que a festa promove, os planos sonoro e cinético (do movimento) são da maior relevância. Mas, como sinalizamos, há também o aspecto visual que impacta, embora de forma diversa, tanto quem está dançando quanto quem observa de fora.

<sup>13</sup> Domínguez (2016; 2018b) descreve a musicalidade do *arete guasu* de forma mais detalhada. Nos vídeos – Domínguez (2018a; 2019) – apresentam-se exemplos dos temas que compõem o repertório do *arete guasu*.

O olhar do público situado no contorno dos pátios ou da praça se concentra o tempo todo nos dançarinos, em que pesem a regularidade e a redundância dos movimentos – ou até por causa delas. O movimento geral produzido pelos vários círculos girando simultaneamente, somado ao movimento também regular dos passos individuais, dá a sensação de se estar dentro de um grande relógio, cujas engrenagens giram juntas seguindo a cadência do ponteiro dos segundos. O ato de olhar para os dançarinos tem um efeito contagiante, dá vontade de dançar. Há quem denomine o fenômeno de empatia cinética: não é um gesto isolado que cativa os olhares e atrai o público para a dança, mas a somatória de movimentos, imagens e sons que, ao ocorrer de forma integrada na arena ritual, forma uma trama irredutível às linguagens estéticas consideradas individualmente.

Claro que o que se vê no *arete guasu* não é apenas um padrão formal repetido – como desenhado aqui –, mas a sobreposição de texturas nas quais roupas e máscaras de diferentes tipos formam uma cena multicolorida e multiespecífica, obtida a partir de técnicas de figuração que exploram distintos recursos e materiais. Os guarani confeccionam diversos tipos de máscara para o *arete guasu*: algumas são preferencialmente usadas por jovens, outras por adultos<sup>14</sup>. As crianças também formam suas próprias rodas de dança e não raro há entre elas meninos mascarados. As máscaras do tipo *apyte puku* (ou *bonetes*) são usadas exclusivamente por jovens. Conforme explicam alguns idosos da comunidade, os *apyte puku* foram introduzidas faz algumas décadas, não sendo “tradicionais”. De fato, elas raramente aparecem no *arete guasu* da comunidade de Pedro P. Peña, localizada na beira do rio Pilcomayo e considerada pelos guarani como a “mais tradicional” das comunidades guarani ocidentais do Chaco paraguaio. Por ser de difícil acesso, essa comunidade teria conservado mais fielmente as características da vida ritual e religiosa dos guarani que migraram da Bolívia ao Paraguai após a Guerra do Chaco.

Figura 2 – Roda de *Apyte puku*, Santa Teresita, Paraguai, fevereiro de 2016



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo

<sup>14</sup> Convencionalmente quem usa as máscaras são indivíduos do sexo masculino, sejam crianças, jovens ou adultos. Em alguns casos, no entanto, garotas que gostem de sair mascaradas podem fazê-lo de forma sigilosa.

Os *apyte puku* são preparados antes do Carnaval pelos próprios jovens que as usarão. Geralmente eles combinam, junto com seus pares, a estética que vestirão coletivamente, embora ela inclua detalhes – como as pinturas – que são variantes individuais. As possibilidades são amplas: pode haver grupos de *apyte puku* vestidos totalmente de branco ou de preto, ou usando “overalls” laranja-neon – provavelmente uniformes descartados por alguma empresa que operou na região. Em qualquer hipótese, os corpos são totalmente cobertos, incluindo até luvas. Os *apyte puku* são cones de papelão com aproximadamente um metro de altura, revestidos com um tecido cuidadosamente pintado à mão por cada jovem. Como nesse caso a estética é definida coletivamente, os jovens se reúnem nas semanas que antecedem a festa para pintar seus *apyte puku*. Também é comum que alguns grupos de jovens usem máscaras de plástico, às vezes com as feições de personagens de filmes, séries de TV ou de outras expressões da indústria cultural<sup>15</sup>. A máscara também pode ser de papelão ou confeccionada com uma camiseta furada na altura dos olhos. Do mesmo modo que nas máscaras de madeira usadas pelos *chané* do noroeste argentino e os *isoseño* do sudeste boliviano, o importante no ritual é que o rosto esteja coberto.

Há outros tipos de máscaras, utilizadas preferencialmente por adultos do sexo masculino – que se apresentam individualmente, em duplas ou em trios. Existem, por um lado, os *aña häti* feitos de madeira de *samou*<sup>16</sup> ou os *ndechi-ndechi*, representando homens velhos e também confeccionados com a mesma madeira (*Chorisia insignis* ou *Ceiba insignis*, árvore endêmica da região) com a boca, o nariz, os olhos ou as sobrancelhas muito exagerados. Há também os *güira pepo*, caracterizadas por duas grandes asas de penas em diferentes cores (podem ser brancas, pretas ou rosadas, respectivamente de garças e flamingos, pássaros encontrados na área) e que emolduram um rosto feito de madeira de *samou*, papelão colorido ou pano. E há, por fim, os *agüeros* feitos de pele e pedaços de animais, figurações de seres híbridos que reúnem diferentes partes de animais e que revestem um corpo humano. Além de multiespécies, eles são também compostos de vida e de morte. É por isso que podem ser considerados figurações quiméricas (SEVERI, 2014; LAGROU, 2014), em que a reunião do contraditório aponta a possibilidade de transformação, da vida na morte e da morte na vida. Vale lembrar que, na cosmologia dos guarani do Chaco, a pessoa pode transformar-se em animal após a morte.

<sup>15</sup> No *arete guasu* de Santa Teresita, podem aparecer máscaras dos filmes “Pânico” ou “V de Vingança”, de séries como “A Casa de Papel” e “Sexta-feira 13”, ou máscaras de animais como as de “Você é o Próximo” ou até a máscara branca do DJ Marshmellow.

<sup>16</sup> Remeto a Villar e Bossert (2014) para um exame da semântica das máscaras *aña häti* no *arete guasu* dos *chané* do Oeste do Chaco argentino.

Figura 3 – Na dança, *agiüeros* feitos com rostos de porco selvagem e veado, Santa Teresita, Paraguai, fevereiro de 2016



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo

Cinética, audição e visão juntam-se com o toque das mãos entrelaçadas e o cheiro dos corpos abraçados. É um contato quente e úmido de transpiração – não só devido à temperatura ambiente, geralmente alta, mas ao calor dos corpos em movimento. Esse contato e o tipo de toque variam conforme as categorias de idade. Enquanto os adultos dançam de mãos dadas, os jovens muitas vezes dançam abraçados em duplas ou trios. Obviamente, a dança legitima um tipo de contato corporal que não é comum fora desse contexto. Embora menos intenso do que nos corpos abraçados, o calor e o significado das mãos entrelaçadas não são menores. É pouco provável que algum dia se invente um símbolo mais poderoso do que uma roda na qual as pessoas avançam em círculo, de mãos dadas, para representar a unidade e a continuidade<sup>17</sup>. Aqui não se deve subestimar o fato de que, nas grandes rodas do *arete guasu*, dançam juntas pessoas de diferentes etnias que dificilmente se reuniriam numa condição tão igualitária em outras situações.

<sup>17</sup> Muitas análises antropológicas da dança pensam a roda como símbolo de *communitas*, no sentido proposto por Victor Turner (2013 [1969]). O artigo de Silvia Citro e Adriana Cerletti (2012), por exemplo, descreve as danças dos *toba* de Formosa (no Leste do Chaco argentino) e dos *mocoví* de Santa Fé, argumentando que, nos rituais desses povos, os cantos e danças se organizam segundo princípios estruturais semelhantes. Estes se caracterizam pela articulação entre coreografias coletivas circulares e repetitivas e a iteração que produz o discurso musical, no qual predominam as variações mínimas. Na interpretação das autoras, a dança circular é um “[...] signo de identidad aborigen [...] que evocaria icónicamente los significados de continuidad y permanencia.” (CITRO; CERLETTI, 2012, p. 163).

Figura 4 – *Agüero* feito com rosto de felino, penas de *nhandu* (ema) e garras de gavião, Santa Teresita, Paraguai, fevereiro de 2017



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo

Mencionou-se os cheiros e vale destacar, para completar a descrição, que não se trata apenas de cheiros humanos, mas de porcos selvagens, veados, tatus e felinos – cheiros de vida e de morte. Em resumo, e como em muitos outros casos, dançar no *arete guasu* é uma experiência que, além do plano cinético, ativa simultaneamente a visão, a audição, o tato, o olfato e o paladar. Dessa maneira, o ritual ativa memórias e afetos muito caros aos guarani do Chaco. “Essa é a nossa festa”, repetem com emoção, e faça chuva ou faça sol as rodas de dançarinos não param de girar.

Desse modo, no *arete* e na dança, se reaproximam pessoas da comunidade, atualizam-se os vínculos entre parentes que trabalham fora ou moram em outras comunidades e se renovam as alianças entre os guarani e seus vizinhos de outras etnias. Por meio da estética das máscaras do *arete* se evoca a morte e os mortos, e ativa-se a memória dos parentes que já partiram. A experiência multissensorial ou de “*sentidos exacerbados*” que caracteriza o rito, por sua vez, contribui para a delimitação de um tempo extraordinário. A eficácia do *arete* liga-se a esse poder para agregar e para unir o que poderia permanecer separado, criando uma temporalidade diferente, um *ar ete*, um tempo verdadeiro.

### 3 *Oguata pega*, para Caminhar

O único momento em que não se dança em rodas é quando a festa se desloca de um lugar para outro. O *arete* é uma celebração itinerante que visita casas da comunidade para dançar em cada uma por algumas horas. Tocando um tema conhecido como *oguada*

*pegua* (para caminhar) ou *eroguata* (fazer caminhar), a flauta anuncia que o conjunto mudará de lugar, rumando para outra casa. Imediatamente as pessoas se levantam, recolhem as cadeiras, se as trouxeram, e carregam suas bebidas e caixas com comida – e todos seguem, acompanhando os músicos de mãos dadas ou abraçados, sempre no mesmo passinho. Os instrumentos tocados durante o *arete guasu* podem, sem exceção, ser carregados ou executados ao longo das caminhadas. Por isso a música não para nos trajetos; ao contrário, os deslocamentos são conduzidos pelo som da flauta e da melodia *oguata pegua* ao longo de todo o caminho, até chegar na próxima casa.

O caminhar e a caminhada (*guata* ou *oguata*) são temas importantes na mitologia e cosmologia *mbyá* e na de outros guarani orientais. Entre os guarani do Chaco, porém, não se ouve referências a tal conceito e nem à noção da “terra sem males” presente em muitas narrativas *mbyá*<sup>18</sup>. Por isso parece mais viável pensar essa característica em relação ao que acontece em muitas festas andinas – não longe do território *chiriguano* –, cujas procissões são sempre guiadas por temas musicais específicos, denominados *pasacalles* em espanhol. Esse traço, como outros, aproxima a grande festa dos guarani do oeste do Chaco de muitas festas andinas que também se caracterizam pelo deslocamento dos músicos e dançarinos por trilhas, ruas, praças e pátios (MARTÍNEZ, 2014; MENDOZA, 2010). O costume de circular de casa em casa, parando para beber em cada uma, é tão comum quanto as longas sequências musicais executadas por flautas, caixas, bumbos e *erkes*, que definem acusticamente muitos contextos festivos das terras altas.

Figura 5 – Músicos, dançarinos, *apye puku* e *aña hãti* deslocam-se de uma casa a outra, Santa Teresita, Paraguai, fevereiro de 2016



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo

De fato, a música executada pelos guarani do Chaco recorda a música dos Andes. A familiaridade entre a música do *arete* e a das festas andinas, contudo, pode ser atribuída a características formais e aos instrumentos utilizados, mas revela-se também em alguns dos seus pressupostos cosmológicos. Por um lado, os diferentes temas que

<sup>18</sup> Sobre este ponto remetemos aos textos reunidos em Affonso e Ladeira (2015) e Montardo (2009, p. 222). Para uma reflexão crítica sobre as relações que a literatura etnológica identifica entre os deslocamentos guarani e kaiowá e a noção de terra sem males, remeto a Pimentel (2018).

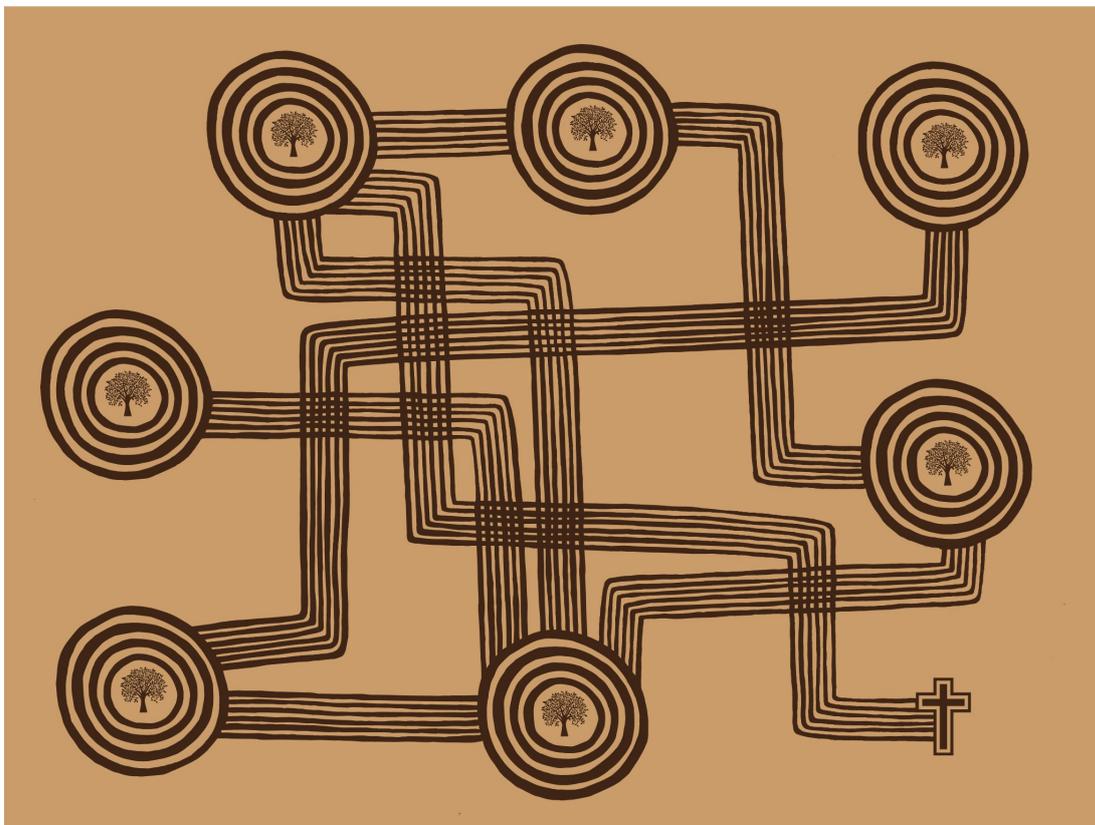
compõem o repertório do *arete* têm uma estrutura amplamente difundida na música andina, que consiste em frases organizadas em pares interdependentes, no sentido do segundo elemento do par constituir-se numa variação do primeiro. Por sua vez, os instrumentos musicais tocados durante o *arete guasu* são todos usuais nas terras altas, a exemplo do *temĩmbĩ*, que é uma *quena*, flauta vertical, neste caso de cinco orifícios, e do *pinguyo* – palavra associada ao termo quéchuwa *pinquillo* ou *pinkuyo* –, flauta vertical, de seis orifícios. Em alguns casos, o *pinguyo* pode incluir um segundo tubo menor que acompanha a melodia do tubo principal com um tom alto e constante, também comum nas terras altas da Bolívia. Os *temĩmbĩ* atualmente são fabricados com tubos de metal ou de PVC; os *pinguyos* podem ser de metal ou de *takuara* e seu apito (*emĩmbĩ*) geralmente é feito com um tubo plástico de caneta. Há outro instrumento de sopro cuja sonoridade é comum no *arete*, executado pelos mascarados que dançam e não pelo conjunto de músicos. Trata-se de um trompete feito com corno de vaca e também muito comum nas festas andinas, onde é conhecido como *pututu*; os guarani o denominam *iguararamĩmbĩ* ou *serërë*. Os instrumentos de percussão – caixas com esteira (*angúa*) e bumbos (*angúa guasu*) – tocam estruturas rítmicas binárias e ternárias.

Além dos sons e dos deslocamentos, outra característica que aproxima o *arete* de muitas festas andinas é a associação estreita entre a música e o consumo de álcool (MARTÍNEZ, 2002; 2014). No *arete guasu*, todo mundo bebe, as bebidas são compartilhadas, copos e latas circulam de mão em mão. Os músicos também são incluídos nessa lógica recíproca, sendo servidos com especial atenção: tanto os donos das casas quanto os participantes da festa lhes oferecerão bebida a todo momento – ela não pode faltar. Embora a associação entre música e álcool também apareça em outras sociedades das terras baixas, esta não aparece nas descrições das cerimônias e rituais dos guarani ao leste do rio Paraguai<sup>19</sup>.

Entre os guarani do Chaco, por sua vez, como em muitos contextos andinos, a habilidade para tocar instrumentos musicais e o poder de atrair as pessoas para a dança são atribuídos a forças do inframundo que habitariam o interior dos *cerros*, montanhas, grutas ou cavernas (SOLOMON, 1997). Essa potência é conhecida como *Salamanca* ou *Saramaca* entre os *flauteros* guarani e *chané* do Chaco. E, do mesmo modo que em muitas festas das terras altas, o desenho ou as formas visuais que o deslocamento produz também são elementos centrais na estética do evento. O desenho que se forma no chão de terra batida, a partir dos deslocamentos durante os três dias do *arete guasu*, cria uma malha que agrega diferentes pontos do espaço da comunidade. A forma visual que resulta da união dos pontos que o conjunto de músicos e dançarinos percorrem ao longo dos três dias de festa é a de uma rede de várias camadas que liga esses pontos do espaço por meio de linhas resultantes das caminhadas.

<sup>19</sup> Remeto a Heurich (2015) para uma análise dos bailes, o consumo de cachaça e a embriaguez entre os *mbyá*. Como argumenta o autor, entre os *mbyá* a alegria da embriaguez opõe-se a alegria proporcionada pela participação nos rituais da casa cerimonial (*opy*). (HEURICH, 2015, p. 542)

Figura 6 – Gráfico dos deslocamentos de músicos e dançarinos no *arete guasu* de Santa Teresita, Paraguai, tal como registrado em fevereiro de 2019



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo

No primeiro dia os músicos começam a tocar de manhã e as pessoas dançam em rodas embaixo da alfarrobeira localizada nos fundos da comunidade. De longe avista-se os *agüeros*, que chegam dançando e carregando a cruz. Os músicos e dançarinos se juntam a eles e, sem interromper o som, todos se deslocam, dançando, até a primeira casa, onde se dança novamente em rodas por duas ou três horas. Depois do meio-dia, o conjunto se dirige, com o mesmo protocolo, para uma segunda casa e no final da tarde para uma terceira. Avançada a noite, o grupo geralmente vai até a praça da comunidade, onde os que ainda têm fôlego dançam até a madrugada. No segundo dia, reinicia-se a dança em alguma casa, por volta das nove da manhã, e o conjunto de músicos, em companhia de mulheres e homens, vai de casa em casa, sempre dançando, num percurso similar ao do dia anterior.

No terceiro e último dia é quando se reúne na dança o maior número de pessoas e quando acontecem as “brincadeiras”. Ao meio-dia o conjunto já está na segunda parada para dançar em rodas e, quando começa a soar o tema musical *koya-koya* – instalando a tensa expectativa que reveste esse momento –, saem do mato bandos de *kuchi-kuchi* (porcos), rapazes com o corpo coberto de lama e que, carregando barro em pequenas sacolas, correm desordenadamente entre os presentes, enlameando a todos. A cena, que cria confusão e muita diversão quando as mulheres têm sucesso nas suas tentativas de capturar algum *kuchi*, repete-se três vezes. Depois de cada aparição na arena ritual, os

*kuchi-kuchi* correm em bando para se esconder no mato. Novamente o conjunto desloca-se rumo a alguma casa da comunidade para dançar em rodas e no final da tarde move-se até a grande praça, no centro da comunidade, onde terá lugar o combate ritual entre os *aña-aña* mascarados (almas dos mortos) e os touros. Na sequência, o touro enfrenta e é derrotado pelo *jagua-jagua* (onça), que será, por sua vez, no desfecho do drama ritual, vencido pelo *kereimba* (guerreiro) guarani. As rodas de dança, mais numerosas e maiores do que em qualquer outro momento da festa, tomam a praça para euforia geral. Com o crepúsculo o conjunto empreende a sua última caminhada, dessa vez rumo ao cemitério. Uma vez ali, na escuridão da noite, dança-se diante do pórtico e o líder faz um novo discurso, agradecendo às visitas e se despedindo, até o próximo ano, dos parentes vivos e mortos que, como afirmam, dançaram na festa.

Figura 7 – Combate ritual entre o touro e os *aña*, Santa Teresita, Paraguai, fevereiro de 2017



Fonte: Elaborada pela autora deste artigo

Se em cada casa as rodas de dançarinos imprimem o seu desenho circular, o deslocamento do grupo, repetindo o mesmo passinho e avançando lentamente até a próxima casa, traça linhas que se entrecruzam e as unem. Como uma costura que ponto a ponto traça um desenho, a dança em círculos e os sucessivos deslocamentos entre as casas da comunidade parecem riscar no solo áspero do Chaco os pontos em que as comunidades guarani vivem.

A alternância entre a dança circular e os deslocamentos em determinados trajetos imprime uma espacialidade bastante específica à organização do rito e que, naturalmente, não seria a mesma se o conjunto dançasse em rodas num único ponto. Que razões levam os dançarinos e músicos a se deslocarem pelo espaço da comunidade?

Há, por um lado, uma razão sociológica nesse princípio estético: as casas que o *arete* visita pertencem às famílias consideradas tradicionais na comunidade. Trata-se de famílias proeminentes que – além de dispor de um pátio de grandes dimensões, com espaço suficiente para muitas pessoas dançarem – respaldam e muitas vezes são berço das lideranças em atividade. Por sua vez, o deslocamento do som do *arete*, acompanhado ininterruptamente por um passo de dança regular e simétrico, conduz à percepção de uma forma no espaço físico da comunidade. Essa forma é composta de linhas que unem determinados pontos, formando uma rede ou teia que relaciona as casas. Os guarani de Santa Teresita denominam essas casas e famílias de “clãs”. Da forma como é usado localmente, o termo alude ao caráter relativamente hierárquico da sua organização política<sup>20</sup>. Nesse traço se pode identificar mais um contraste entre os guarani do Oeste do Chaco e os orientais, tradicionalmente descritos como sociedades em que a acumulação de prestígio por parte de alguns chefes políticos, representada como uma força centrípeta, seria neutralizada pela ação dos profetas e as forças centrífugas da mobilidade – destacando-se neste entendimento acerca da sociabilidade guarani a contribuição de Hélène Clastres (1978). Os deslocamentos do *arete*, pelo contrário, remarcam as alianças entre algumas casas da comunidade – as que concentram o prestígio decorrente de serem “famílias tradicionais do *arete guasu*” –, destacando-se a figura formada por tais linhas contra o fundo indiferenciado de terra seca que caracteriza essa parte do espaço chaquenho. Aqui o *oguata*, a caminhada, mais do que corroer ou diluir chefias consolidadas, reforça as alianças que as sustentam. Esse recurso é explorado sistematicamente ano após ano, atualizando, por meios estéticos, a experiência das linhas e da forma singular que os movimentos criam. Trata-se de uma construção sensível que se articula graças à gramática redundante do ritual e na qual os sons, as imagens e os movimentos operam simultaneamente.

O *arete guasu* acompanhou a caminhada dos guarani e *isoseño* que forçosamente abandonaram suas terras na Bolívia após a Guerra do Chaco. Adentraram, nesse deslocamento, um território habitado por *ñandeva*, *ayoreo*, *nivaclé*, *manjui* e *enhlet*, os quais também foram impactados, naquela época, pela guerra e o decorrente processo de colonização da área. Com a Guerra do Chaco chegaram à região os fortins militares, os colonos paraguaios e menonitas, e os padres e freiras que trabalhariam intensamente no Chaco durante as oito décadas seguintes. É nesse cenário de profunda interculturalidade, mas também de censura, que os guarani mantiveram vivo o seu rito e a sociabilidade a ele associada. O *arete* operou como um meio eficaz para que os outros grupos da região – indígenas e não-indígenas – soubessem quem são eles. Isso não significa que o *arete guasu* seja uma versão objetivada da sua cultura tradicional e instrumentalizada com fins políticos. O *arete* faz sentido sobretudo para os próprios guarani. Além de atualizar as relações de parentesco e contribuir na administração do poder e do prestígio entre as diferentes famílias, a potência estética do *arete* ativa memórias e afetos que costuram uma relação temporal com o seu próprio passado, projetando seu modo de viver para o futuro.

<sup>20</sup> Tais famílias de chefes, chamadas aqui de clãs, evocam as *casas* aristocráticas identificadas por Combès e Villar ao analisar a organização social *chané* e *chiriguano*. (VILLAR, 2013; COMBÈS; VILLAR, 2004)

## 4 Conexões Particulares

Na introdução deste texto foram resenhadas brevemente algumas das pesquisas que nas últimas décadas – e por meio do estudo das artes e dos rituais – têm contribuído para o conhecimento da grande diversidade estética elaborada pelos guarani do Sul do continente americano. O exame comparativo de tais estudos mostra que, além de possíveis pontos de encontro revelados pelas “redes guarani”<sup>21</sup>, existem também formas muito diversas por meio das quais os diferentes coletivos lidaram com as situações particulares que foram levados a vivenciar. Tais vivências, como não podia deixar de ser, restaram afetadas pelas relações e trocas com os vizinhos de cada grupo, dando lugar a processos de apropriação e invenção cultural singulares. Assim, mais do que um substrato comum que se materializa numa diversidade de formas, se pode pensar também que a diversidade estética com que nos deparamos ao estudar as artes e os rituais guarani é tão complexa quanto os processos sociológicos e variações cosmológicas que à acompanham.

A estética do *arete*, como se tentou demonstrar, permite observar possíveis aproximações entre o que a etnologia tradicionalmente aponta como características das terras altas e das terras baixas na América do Sul. O Noroeste do Chaco já foi descrito na literatura antropológica pela metáfora da “dobradiça” (VILLAR; COMBÈS, 2012), para referir a articulação de características dos povos que a etnologia considera tipicamente chaquenos e das sociedades andinas. Situados na fronteira entre essas duas grandes áreas culturais ou etnográficas, tais sociedades são fruto de uma zona de contato e trocas que possibilitou processos criativos originais. O *arete guasu* exprime a criatividade que singulariza esteticamente os guarani do Oeste do Chaco, contribuindo para definir as especificidades culturais que os diferenciam de outros povos falantes do guarani do sul do continente.

## Referências

- AFFONSO, Ana Maria Ramo; LADEIRA, Maria Inês. (org.). **Guata Porá/Belo Caminhar**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015.
- AUSTIN, John L. **How to Do Things with Words**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- CAPDEVILA, Luc *et al.* **Los hombres transparentes – Indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-1935)**. Cochabamba: Instituto de Misionologia, 2010.
- CARVALHO, Rodrigo Amaro de. **Rimas de Si, Batidas de Outrem (e Vice-Versa): estratégias de visibilidade e regimes de alteridade dentre os rappers kaiowá (Reserva Indígena de Dourados/MS)**. 2018. 310p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- CHAMORRO, Graciela. **Panambizinho – lugar de cantos, danças, rezas e rituais kaiowa**. Dourados: FUNDECT, 2017.

<sup>21</sup> Utilizo aqui a fórmula elaborada por Macedo e Gallois (2018, p. 9) para designar “[...] a multiplicidade de coletivos, e seus muitos caminhos e transformações, compondo redes em que figuram muitos nomes, como Mbya, Ava, Nhandeva, Xiripa, Tupi, Tupi Guarani, Kaiowa, Pai Tavyterã, entre outros. Tais denominações trazem consigo singularidades nas histórias, línguas e conhecimentos dessas populações, ao mesmo tempo em que indicam conexões entre elas que podem ser reconhecidas em diferentes tempos e espaços [...]”.

- CHAMORRO, Graciela. A arte da palavra cantada na etnia kaiowa. **Bulletin de la Société Suisse des Américanistes**, [s.l.], v. 73, p. 43-60, 2011.
- CHAMORRO, Graciela. **Kurusu ñe'ëngatu**: palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: Ceaduc, 1995.
- CHAMORRO, Graciela. **Ñemongo'i**. Dourados: UFGD, 2014.
- CHAMORRO, Graciela. **Okaraguyje Taperendy**. Dourados: UFGD, 2020.
- CITRO, Silvia, CERLETTI, Adriana. Las danzas aborígenes siempre fueron en ronda. Música y danza como signo identitario en el Chaco argentino. In: CITRO, S.; ASCHIEIRI, P. (org.), **Cuerpos en movimiento**: antropología de y desde las danzas. Buenos Aires: Biblos, 2012. p. 139-168.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- COELHO, Luis F. H. **Canções guarani entre os nhandeva da aldeia de Biguaçu, SC**. 1999. 84. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- COELHO, Luís Fernando Hering. Música indígena no mercado: sobre demandas, mensagens e ruídos no (des)encontro intermusical. **Campos**, [s.l.], v. 5, n. 1, 2004.
- COMBÈS, Isabelle. **Etno-historias del Isozo – Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)**. La Paz: PIEB-IFEA, 2005.
- COMBÈS, Isabelle. Los fugitivos escondidos: acerca del enigma tapiete. **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**, [s.l.], v. 37, n. 3, p. 511-533, 2008.
- COMBÈS, Isabelle **¿Quién mato a Creveaux?** Santa Cruz de la Sierra: Heterodoxia-El País, 2017.
- COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego. Aristocracias chané. Casas en el Chaco argentino y boliviano. **Journal de la Société des Américanistes**, [s.l.], v. 90, n. 2, p. 63-102, 2004.
- DALLANHOL, Kátia M. **Jeroky, Jerojy**: por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos. 2002. 151p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.
- DGEEC – DIRECCIÓN GENERAL DE ENCUESTAS, ESTADÍSTICAS Y CENSOS. **Tercer censo nacional de población y viviendas para pueblos indígenas**: Pueblos indígenas en el Paraguay. Asunción: DGEEC, 2012.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Western Chaco Flutes and Flute Players Revisited. In: LANDA, Enrique Cámara *et al.* (ed.). **Ethnomusicology and Audiovisual Communication**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2016. p. 115-131.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia. **Among Flute Players**. 2018a. Disponível em: <https://youtu.be/JdN2Ih1IMrg>. Acesso em: 11 maio 2020.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Sons, ritual e história indígena no oeste do Chaco. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 20, 45-66, 2018b.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Um lugar onde se achar. Deslocamentos e rituais entre os guarani do Chaco boreal paraguaio. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 63 n. 2 p. 1-22, 2020.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Pascual Toro, flautero. **Revista Visagem**, Belém do Pará, UFPA, 2019. Disponível em: [https://grupovisagem.org/revista/edicao\\_v5\\_n1/videos1.html](https://grupovisagem.org/revista/edicao_v5_n1/videos1.html). Acesso em: 01/04/2020.
- ESCOBAR, Ticio. **La belleza de los otros – Arte indígena del Paraguay**. Asunción del Paraguay: Servilibro, 2012.

- FERRAZ, Ana Lucia. *Jajeroky*: Corpo, dança e alteridade entre os Mbya Guarani. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 62 n. 2, p. 350-381, 2019.
- FRITZ, Miguel. El carnaval guaraní. **Suplemento Antropológico**, Asunción del Paraguay, v. XXX, n. 1-2, p. 45-62, 1995.
- GIANECHINNI, Doroteo. **Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano**. Tarija: FIS/Centro Eclesial de Documentación, [1898] 1996.
- GONZALEZ, Gustavo. Entre los chané-guaraníes de Pikuiva, Irendague y Ñambirenda. **Revista de la Asociación Científica del Paraguay**, Asunción del Paraguay, ano V, n. 8-9, p. 54-64, 2000.
- GUILHERME, Jacqueline Cândido. Recepção musical e política: Ensaio sobre os consensos e dissensos acerca da música dos Brô Mc's no contexto da Reserva Indígena de Dourados e entorno. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Dourados, v. 5, n. 10, p. 19-38, 2018.
- HEURICH, Guilherme Orlandini. Outras alegrias. Cachaça e cauim na embriaguez mbyá-guarani. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 527-552, 2015.
- HIRSCH, Silvia. Narrativas visuales de los tapietes: arte mural en una comunidad indígena del norte argentino. **Revista del Cisen Tramas/Maepova**, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 45-62, 2019.
- LAGROU, Els. Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? *In*: SEVERI, C.; LAGROU, E. (org.). **Quimeras em diálogo – Grafismo e figuração na arte indígena**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014. p. 67-110.
- MACEDO, Valéria. Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da cultura e o se fazer ouvir nos corais guarani. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 357-400, 2012.
- MACEDO, Valéria. Tracking Guarani songs. Between villages, cities and worlds. **Vibrant**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 377-411, 2011.
- MACEDO, Valeria, GALLOIS, Dominique Tilkin. Apresentação. *In*: GALLOIS, D. T.; MACEDO, V. (org.). **Nas redes guarani: saberes, traduções, transformações**. São Paulo: Hedra, 2018. p. 9-20.
- MAGRASSI, Guillermo. **Chiriguano-chané**. Buenos Aires: Búsqueda – Centro de Artesanía Aborigen, 1981.
- MARTÍNEZ, Rosalía. Tomar para tocar, tocar para tomar: música y alcohol en la fiesta jalqa. *In*: SÁNCHEZ, Walter (ed.). **La música en Bolivia: de la prehistoria a la actualidad**. Cochabamba: Fundación Simón I. Patiño, 2002. p. 413-434.
- MARTÍNEZ, Rosalía. Música, movimientos, colores en la fiesta andina. Ejemplos bolivianos. **Anthropologica**, Lima, v. XXXIII, n. 33, p. 87-110, 2014.
- MENDOZA, Zoila. La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoyllurit'i. **Anthropologica**, Lima, v. XXVIII, n. 28, p. 15-38, 2010.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de. Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 293-316, 2007.
- MONTARDO, Deisy Lucy. **Através do Mbaraká: música, dança e xamanismo guarani**. São Paulo: Edusp, 2009.
- NINO, Bernardino de. **Etnografía chiriguana**. La Paz: Tipografía comercial de Ismael Argote, 1912.
- PALAVECINO, Enrique. Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané. **Revista del Museo de La Plata**, La Plata, v. IV, p. 117-131, 1949.

- PEREZ BUGALLO, Nahuel. Algunos apuntes sobre el patrimonio etno-organológico de los guaraníes de Pichanal (Salta). **Folklore Latino Americano**, [s.l.], v. XIII, p. 195-200, 2012.
- PEREZ BUGALLO, Rubén. Estudio etnomusicológico de los chiriguano-chané de la Argentina. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología**, Buenos Aires, n. 9, p. 221-268, Buenos Aires, 1979-1982.
- PEREZ BUGALLO, Rubén. Yapuiráé Guasú ('La gran danza'). Aproximación etnocoreológica contextual entre los chiriguano-chané. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología**, Buenos Aires, n. 19, p.505-524, Buenos Aires, 2000-2002.
- PIMENTEL, Spensy K. Novas terras sem males. *In*: GALLOIS, D. T.; MACEDO, V. (org.). **Nas redes guarani. Saberes, traduções, transformações**. São Paulo: Hedra, 2018. p. 45-64.
- POMPA, Dea, COLOMBINO, Lia. Arete Guasu. El tiempo escindido. Asunción del Paraguay: Red Conceptualismos del Sur; Korekogua, 2012. Disponível em: [https://youtu.be/tXhVB\\_Cd3VQ](https://youtu.be/tXhVB_Cd3VQ). Acesso em: 20/04/2020.
- RICHARD, Nicolás (org.). **Mala guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)**. Asunción del Paraguay, Museo del Barro, Servilibro-Colibris, 2008.
- ROCCA, Manuel. Los chiriguano chané. **América Indígena**, Buenos Aires, v. XXXIII, n. 3, p. 743-756, 1973.
- ROCCA, Manuel; NEWBERY, Sarah. El carnaval chiriguano chané. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología**, Buenos Aires, v. 8, p. 43-92, 1976.
- RUIZ, Irma. ¿Lo esencial es invisible a los ojos? Presencias imprescindibles y ausencias justificables en el paisaje sonoro ritual cotidiano mbyá-guaraní. **Cuadernos de Música Iberoamericana**, Madrid, v. 16, p. 59-84, 2008.
- RUIZ, Irma. Aborigen, sudamericana y transgresora. La ingeniosa flauta de pan de las mujeres mbyá-guaní. **TRANS-Revista Transcultural de Música**, Barcelona, n. 15, 2011.
- RUIZ, Irma. **La conquista espiritual no consumada: Cosmología y rituales mbyá-guarani**. Quito: Abya Yala, 2018.
- SÁNCHEZ, Walter. La plaza tomada. Proceso histórico y etnogénesis musical entre los chiriguanos de Bolivia. **Latin American Music Review**, Austin, v. 19, 2: 218-243, 1998.
- SÁNCHEZ, Walter. Sonidos, ruidos y silencios en las misiones franciscanas del Chaco boliviano. **Revista Argentina de Musicología**, Buenos Aires, n. 2, p. 15-48, 2001.
- SETTI, Kilza. Orassom – Preces Cantadas dos Mbyá-Guaranis. **Revista de Música**, São Paulo, v. 8, n. 1/2, p. 57-66, 1997.
- STEIN, Marília. A construção sonora da pessoa: uma etnografia musical entre crianças mbyá guarani. *In*: LUCAS, M. E. (org.). **Mixagens em campo: etnomusicologia, performance e diversidade musical**. Porto Alegre: Marca Visual, 2013. p. 17-44.
- STEIN, Marília. **Kyringüé mborai – os cantos das crianças e a cosmo-sônica mbyá-guarani**. 2009. 309p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- SEVERI, Carlo. O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar. *In*: SEVERI, C.; LAGROU, E. (org.). **Quimeras em diálogo: Grafismo e figuração na arte indígena**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014. p. 25-66.
- SOLOMON, Thomas. **Mountains of Song: Musical Constructions of Ecology, Place, and Identity in the Bolivian Andes**. Austin: University of Texas Press, 1997.
- TORO, Juana Gladys Lescano. **Contexto social y religioso del ritual arete guasu en la convivencia comunitaria de los Guarayos del Chaco Central**. 2000. 67p. Tese (Ingeniería en Ecología Humana) – Universidad Nacional del Paraguay, Asunción del Paraguay, 2000.

TURNER, Victor. **O processo ritual. Estrutura e Antiestrutura**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013 [1969].

VILLAR, Diego. Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica. *In*: SENDÓN, P. F.; VILLAR, D. (ed.). **Al pie de los Andes**: estudios de etnología, arqueología e historia. Cochabamba: Itinerarios Editorial, 2013. p. 11-31.

VILLAR, Diego, BOSSERT, Federico. Máscaras y muertos entre los chané. **Separata. Centro Argentino de Investigaciones del Arte Argentino y Latinoamericano**, Buenos Aires, Año 14, n. 19, p. 12-33, 2014.

VILLAR, Diego, COMBÈS, Isabelle (ed.). **Introducción – una aproximación comparativa a las tierras bajas bolivianas – Las tierras bajas de Bolivia**: miradas históricas y antropológicas. Santa Cruz de la Sierra, El País, Museo de Historia; Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, 2012. p. 7-31.

ZINDLER, Ilona. **Máscaras y Espíritus**. Asunción: Ceaduc, 2006.

### María Eugenia Domínguez

Professora associada do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e do Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH/UFSC). Graduada em antropologia social pela Universidade de Buenos Aires (Argentina); é mestre e doutora em antropologia social pela UFSC (2009). Realizou pós-doutorado na Universidade Autônoma de Barcelona (Espanha) como bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e no Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do Núcleo de Estudos Arte, Cultura e Sociedade na América Latina e Caribe (MUSA/UFSC/CNPq). Pesquisadora do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP/CNPq).

Endereço profissional: Campus Universitário Reitor João David Ferreira Lima, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, Bloco E, 4º Andar, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

*E-mail*: eugenia.dominguez@ufsc.br

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0003-4087-0732>

### Como referenciar este artigo:

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. Sentido na Dança – Sobre os movimentos no *Arete Guasu* dos Guarani do Chaco Boreal Paraguai. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e71290, p. 29-50, maio de 2022.

# Etnografia e Tempo nos Estudos Educacionais

Luiz A. Couceiro<sup>1</sup>  
Rodrigo Rosistolato<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil

<sup>2</sup>Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## Resumo

O debate sobre etnografia em estudos educacionais no Brasil é bifurcado. Há uma argumentação preponderante, principalmente no campo educacional, sobre a impossibilidade de realização de estudos etnográficos em educação. Haveria, nessa linha argumentativa, apenas estudos do “tipo etnográfico” ou de “inspiração etnográfica”. Em oposição, há estudos etnográficos sobre escolas e sistemas educacionais, que argumentam em via diametralmente oposta, não apenas justificando a legitimidade dos estudos etnográficos em educação, mas principalmente realizando-os. Nesse embate, um conceito ganha o cenário e induz um conjunto de discussões em ambas as vias da bifurcação. Trata-se do tempo. Apresentaremos as perspectivas de ambas as correntes analíticas sobre o tempo nos estudos etnográficos, e argumentaremos que o tempo extrapola seus elementos cronológicos quando pensado em uma etnografia, o que necessariamente torna a justificativa da falta de tempo para a realização de etnografias em estudos educacionais um falso dilema.

**Palavras-chave:** Etnografia. Tempo. Estudos Educacionais. Escola.

## Ethnography and Time in Educational Studies

### Abstract

The debate on ethnography in educational studies in Brazil is bifurcated. There is a preponderant argument, especially in the educational field, about the impossibility of conducting ethnographic studies in education. There would be, in this line of argument, only studies of the “ethnographic style”, “ethnographic inspiration”. In contrast, there are ethnographic studies on schools and educational systems, which argue in a diametrically opposite way, not only justifying the legitimacy of ethnographic studies in education, but mainly carrying them out. In this clash, a concept wins the stage and induces a set of discussions on both paths of bifurcation. It is about time. We will present the perspectives of both analytical currents on time in ethnographic studies, and we will argue that time extrapolates its chronological elements when considering an ethnography, which necessarily makes the justification for the lack of time for performing ethnographies in studies educational problems a false dilemma.

**Keywords:** Ethnography. Time. Educational Studies. School.

Recebido em: 18/06/2021

Aceito em: 18/10/2021



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

## **1 Introdução**

O artigo apresenta uma questão de fundo, que tem sido discutida em um espaço de fricção entre duas áreas do conhecimento: a antropologia e a educação. Qual seja: é possível realizar etnografias em espaços educacionais? No decorrer do texto argumentaremos sobre a pertinência da etnografia em estudos educacionais, pensada não somente como método, mas como forma específica de construção do conhecimento sobre a vida cultural, compreendendo cultura como as maneiras pelas quais as pessoas constroem a significação da alteridade, em processos paradoxais, dramáticos, viscerais conformados em múltiplos registros de temporalidade. Entendemos que a educação – tanto escolar como em termos ampliados, aproximada do conceito de socialização – não está isolada da cultura. Ao contrário, ela é parte constitutiva da cultura e sua análise revela aspectos significativos das interações cotidianas, realizadas dentro e em convergência com instituições sociais. Por isso as entendemos como cenários de agenciamentos tendo por base orientações, e não amarras estruturantes porque imaginadas estruturadoras, de condutas morais e burocráticas, segundo argumentos de Gupta (2012) e Das e Poole (2004), presentes em recente demonstração etnográfica de Bevilaqua (2020), e não na perspectiva de um suposto sistema de significação suprapessoal, defendido por Douglas (1986).

É possível afirmar que a escola, tal qual a conhecemos no chamado mundo ocidental, é um produto da modernidade, nos termos de Comaroff e Comaroff (1993). Trata-se, em suma, de uma instituição pensada com o objetivo de consolidar os valores da república e desenvolvê-los ao ponto de tornarmos-nos todos “seres republicanos”. Com a sua consolidação, passamos a viver os primeiros anos de nossas vidas dentro da escola. É claro que há populações com diferentes relações com a escola, mas mesmo as mais tradicionais – como indígenas e remanescentes de quilombolas – especificamente no século XX, passaram a reconhecer, legitimar e lutar pela escola, considerada importante principalmente para o diálogo com outros coletivos, inclusive com as diversas razões de Estado e de Governo<sup>1</sup>. Tal cenário revela desafios interpretativos para a antropologia, desde reflexões sobre diversidade e identidade, até o debate sobre o Estado, as políticas públicas e as relações com as maneiras de existir presentes em contextos nacionais. As abordagens etnográficas, portanto, ao direcionarem o foco para a escola podem vir a oferecer contribuições significativas para todas as questões abertas a partir do momento em que buscamos entender essa instituição inacabada, como a própria cultura em temporalidades dela constituintes e nela constituídas, e as relações desenvolvidas pelos agentes que nela interagem.

---

<sup>1</sup> Para esse debate, ver a tese de Paladino (2006) sobre os Ticuna.

O debate sobre as pesquisas etnográficas pertence ao âmago da discussão antropológica sobre construção de conhecimento, teoria, método, relação pesquisador/coletivo investigado, entre outras temáticas. Em síntese, esse conjunto de reflexões está incrustado na área de antropologia e constitui-se como um de seus alicerces principais. Ao mesmo tempo, extrapola as fronteiras dessa disciplina, tendo como questão chave a possibilidade de realização de etnografias em pesquisas conformadas em regiões fronteiriças, como, por exemplo, aquelas voltadas para temas educacionais, históricos, ligados ao campo das políticas de Estado e/ou de governo (DAUSTER, 2015; GUEDES, 2014; GUSMÃO; ANACLETO, 2018; MAGGIE; PRADO, 2014; OLIVEIRA; ALMIRANTE, 2017; LOTTA, 20; CALARCO, 2014; entre outros).

Ao mesmo tempo, no campo educacional há uma tradição consolidada que refuta a possibilidade de realização de etnografias em temáticas educacionais. Em substituição, aponta a possibilidade de realizarmos estudos do “tipo etnográfico”. Essa argumentação foi inaugurada por André (1995), encontrando pronta aceitação entre educadores, e consequente naturalização sem maiores questionamentos, ou mesmo sequer mínimos senões. Não temos dados objetivos sobre essa aceitação, como número de citações e/ou diálogos realizados, mas há um conjunto de artigos que salientam a presença dessa tradição nos estudos educacionais e a criticam<sup>2</sup> (OLIVEIRA, 2015; OLIVEIRA; BOIN; BÚRIGO, 2018; ROSISTOLATO, 2018). Mas o que seriam, então, os estudos do “tipo etnográfico”?

O argumento apresentado no trabalho de André (1995) tem relação com o tempo necessário para a realização de uma etnografia. A autora parte do princípio de que a etnografia necessitaria de um longo período em campo, enquanto a educação poderia abrir mão desse quesito. Além disso, ela entende que os antropólogos estariam preocupados com a descrição e a análise da cultura, compreendendo-a como algo atemporal e fechado num suposto coletivo humano de autonomia existencial. Já os educadores teriam foco nos processos educacionais.

Esses dois postulados são discutíveis porque o tempo etnográfico não é exclusivamente um tempo cronológico; além disso, os fenômenos educacionais não estão isolados da cultura. Pelo contrário, eles são fenômenos culturais, por pertencerem aos agenciamentos constitutivos das alteridades, e sua análise só faz sentido quando conectada ao debate mais geral sobre cultura, não operando com esse conceito de modo absoluto, conforme alertam Strathern (2014) e Viveiros de Castro (2012) para o de sociedade.

Entendemos que cabe problematizar os dois postulados apresentados por André (1995) e indicar caminhos alternativos para a realização de etnografias em educação. Desde já, afirmamos a pertinência de estudos etnográficos no campo educacional e salientamos que os dois pontos trazidos pela autora, o tempo e a relação educação/cultura, podem ser vistos por outros prismas. Não discutiremos os “estudos do tipo etnográfico”, nem tampouco sua legitimidade no campo educacional. Ofereceremos uma alternativa, propriamente etnográfica, e argumentaremos sobre o lugar da etnografia como uma forma específica de produção de conhecimento em pesquisas educacionais.

---

<sup>2</sup> É importante observar que o livro da autora continua no mercado pela Editora Papirus, com 18 edições, agora também no formato E-Book. A presença do livro na formação de professores e pesquisadores em educação no Brasil parece-nos indiscutível desde a última década do século passado.

É importante salientar que nosso trabalho não ignora os investimentos etnográficos realizados por antropólogos em cenários educacionais – seria inclusive contraditório com nossos argumentos. Reconhecemos que a educação tem sido uma temática presente no debate específico da antropologia. No entanto, identificamos que no campo educacional há uma corrente que argumenta sobre a impertinência dos estudos etnográficos *stricto sensu* e, simultaneamente, pela relevância dos estudos considerados de “tipo etnográfico”. Salientamos, portanto, nuances entre as perspectivas trazidas pelas duas áreas de conhecimento – antropologia e educação – e buscamos argumentar que tais tensionamentos constituem-se como um falso dilema, principalmente quando consideramos a categoria tempo como central para estudos etnográficos. Há etnografias que investiram na educação como tema de análise e ofereceram contribuições centrais para ambas as áreas, algumas delas inclusive citadas e discutidas no decorrer do texto (WILLIS, 1991; FERGUSON, 2001). Além das duas, podemos citar Mead (1928), Corsaro (2005), Paladino (2006), Galeno (2011), Rosistolato e Pires do Prado (2015) Rosistolato (2015), Rosistolato (2015), Sá Earp (2021), Gomes (2018), Couceiro (2017; 2020; 2021), Borges (2016), entre outras. Em síntese, pretendemos oferecer contribuições para ambas as áreas. Demonstraremos o trânsito de conceitos e teorias relacionados à etnografia para o campo educacional, no sentido de Bourdieu (1975), e as dinâmicas internas de recepção, o que desvela um conjunto de questões sobre a circulação dos saberes antropológicos em outros campos. Em concomitância, relativizaremos leituras educacionais dos conceitos e teorias antropológicas, oferecendo abordagens alternativas àquela trazida por André (1995) e enfatizando a pertinência de etnografias no campo educacional. Nossa opção pelo debate sobre o tempo se deve ao fato de ser ele uma das principais controvérsias presentes na recepção dos debates etnográficos no campo educacional. Por isso, mergulharemos nas discussões presentes em produções antropológicas sobre o tempo e demonstraremos como tais conceituações etnográficas são absolutamente compatíveis com os estudos educacionais.

Na sequência do texto, traremos o debate antropológico sobre o tempo em etnografia. Demonstraremos que a categoria tempo está presente na antropologia desde as etnografias consideradas clássicas até as contemporâneas. Descreveremos um conjunto de estudos etnográficos nos quais o tempo foi questionado como se estivesse pronto e monolítico, e não sendo fruto de agenciamentos, assim como os atritos, consensos e interseções temporais presentes em qualquer trabalho etnográfico. É mister salientar que não há, em nenhum desses estudos, qualquer definição normativa de temporalidade linear para a realização de uma etnografia. Nesse sentido, a descrição exaustiva desse conjunto de etnografias serve a dois propósitos. O primeiro, colocar o tempo da etnografia em debate. O segundo, e não menos legítimo, apresentar aos leitores um conjunto de diálogos fulcrais na antropologia desde a primeira metade do século passado.

Ao final, apresentaremos três estudos etnográficos que conectam as questões educacionais ao debate sobre a cultura em sociedades complexas, nos termos de Velho (1981), mas também sem deixar de levar em consideração Banton (1966) e Barth (1989), para cenários etnográficos distintos, todos realizados no chamado mundo urbano<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Vale dizer que estamos certos das amplas possibilidades de uso desse conceito, desenvolvido no Brasil por Velho, e das atualizações dos debates acerca de categorias como “rural” e “urbano” em trabalhos etnográficos, algo já alertado por Hannerz (1980), conforme podemos observar, por exemplo, em Domigues e Gontijo (2021).

A escolha dos trabalhos não se deu de forma aleatória. O primeiro deles foi realizado por Willis (1991), no cenário inglês. O segundo é de autoria de Ferguson (2001), desenvolvido nos Estados Unidos da América; e o terceiro foi produzido por Costa (2020) no contexto brasileiro. Não pretendemos discutir o lugar desses três trabalhos no campo antropológico e/ou educacional porque extrapolaria os limites e o propósito desse artigo. Eles serão apresentados como exemplos de empreitadas etnográficas realizadas por autores em diferentes contextos e em diferentes momentos de suas carreiras. Os três tocaram em questões relacionadas ao tempo da/na escola e às suas relações com as perspectivas de existência dos estudantes, suas leituras dos referenciais de significação nos quais viviam. Entendemos, por isso, que são representativos de investimentos em estudos educacionais por meio de trabalho de campo, que revelam aspectos das interações pedagógicas que não seriam desvelados senão pela abordagem etnográfica.

## **2 Das Temporalidades Etnográficas à Etnografia das Temporalidades**

As preocupações com o tempo podem ser consideradas uma das bases estruturantes do debate antropológico sobre as culturas. As ênfases foram, e ainda são, plurais e consonantes. Se, em pleno arquipélago melanésio de Trobriand, Malinowski afirmava ser impossível estudá-lo pela falta de informações escritas de tempos passados, Boas argumentava que os silêncios e a não narrativa acerca do passado ajudariam no entendimento das construções temporais. Estamos nas duas primeiras décadas do século XX. Malinowski (1984), simultaneamente, constrói análises sobre magia considerando os usos sociais das temporalidades como eixo central de abordagem – acerca do Kula, sistema de trocas de colares e braceletes, envolvendo encantamentos ritualizados, construções estéticas e séries de técnicas especializadas na carpintaria de canoas, nas navegações e relações de sedução para a troca daqueles objetos, debate aprofundado por Gell (1994). Por sua vez, Boas emprega perspectiva analítica semelhante para falar da construção social de raça, racismo e etnia, nos anos de 1930, falecendo antes de continuar suas reflexões acerca dos processos de construção social das moralidades presentes nos usos dos mesmos conceitos por meio dos discursos da biologia então em voga (STOCKING JR., 2004; BOAS, 2004a; 2004b; 2004c; 2004d; 2004e). Seus trabalhos e os de Benedict (2005) e Mead (1928; 1988) avaliam os cenários de encontros entre populações, entendendo-os como criativos para a “dinâmica cultural” (BATESON, 2008; BENEDICT, 1972; STOCKING JR., 1989; 1986). Boas é pioneiro ao formular uma antropologia antixenófoba e antirracista para compreender momentos de conformação de possibilidades de novas simbolizações das experiências culturais.

Na contramão desses autores, também no mesmo período, Radcliffe-Brown (1989a), na formulação dos conceitos de estrutura, sistema e função, rechaça qualquer possibilidade analítica sobre tempo e história, a partir da antropologia dos assim chamados “povos primitivos”. Para o autor, a antropologia era consagrada por etnografia de pessoas de carne e osso, e ponto final, elaborada no presente narrativo do autor – algo eterno e

petrificado para todos os leitores. Não havia, então, história no presente, e nem mesmo a preocupação dela como categoria social para as durações temporais.

É importante salientar que dois de seus mais famosos alunos relativizaram as certezas de Radcliffe-Brown sobre o tempo. Turner (1972) e Gluckman (1987; 1974) investigaram conflitos e tensões de caráter inconciliável como dramas pessoais e coletivos, uma vez que seus interlocutores, à época chamados informantes, operavam a partir de diferentes entendimentos de ordem e desordem. Ambos conduziram dessa maneira as interpretações em suas etnografias, algumas vezes tendo como estratégia narrativa focar em eventos pontuais de caráter questionador mais radical, analisados como rituais, que abalavam a confiança do suposto funcionamento perfeito da vida social, interrompidos mais do que momentaneamente<sup>4</sup>.

Contudo, ao final da vida, avaliando as classificações diversas dos animais na constituição de grupamentos humanos, Radcliffe-Brown, se não insere de maneira incisiva o tempo no que entende por antropologia, ao menos se nega a levar em conta explicações de cunho positivista. Aqui, o entendimento desses termos reside na perspectiva temporal única do autor, encaixando informações da vida social num conjunto chamado por cultura, que teria etapas universais de melhoria em ordem sucessória. Cada sociedade teria seu tempo para se adequar à necessária ordem geral cronológica inevitável, conforme orientação vigente entre antropólogos do século XIX, como notadamente Tylor e Frazer.

“Religião e sociedade” é o capítulo oito de “Estrutura e função na sociedade primitiva”, livro de ensaios de teoria e metodologia em antropologia, escrito por Radcliffe-Brown (1989b) e publicado em 1952. Ele afirma que não há diferença entre as religiões dos “povos pouco desenvolvidos” e as dos “mais desenvolvidos”, pois todas elas são parte, juntamente do direito e da moral, de instituições sociais que têm como função controlar o comportamento humano por meio de sanções que se estabelecem na vida social. Esse foi o gancho para a gênese do que viria a ser a teoria dos mitos, de Lévi-Strauss, que ao longo de décadas formulou explicações sobre as temporalidades narrativas da relação entre natureza e cultura<sup>5</sup>. Ocorre, também, que Lévi-Strauss (1975), criticando a postura de Malinowski, demonstra como, apesar de terem campos de atuação bem definidos na construção de seu objeto de investigação, Antropologia e História seriam áreas de saber complementares. Ele partia exatamente dos pontos levantados pelos autores anteriores, para argumentar que os documentos devem ser questionados como testemunhos etnográficos, uma vez que ambos são narrativas produzidas por e acerca de outras sociedades.

Lévi-Strauss publica, sob encomenda da Unesco, o texto “Raça e história” (LÉVI-STRAUSS, 1976a), enfrentando o debate sobre os perigos da adoção de visões de mundo positivistas. O autor escreve como se estivesse recomendando que as lentes dos pesquisadores sobre seus temas fossem bifocais, argumentando que eles passassem a operar em suas pesquisas tanto em sincronias (tempo interno às sociedades) quanto em diacronias (temporalidades de outras sociedades). Era o início dos abalos às teorias de culturas e raças inatas, dos “povos primitivos” e das “culturas arcaicas”, e do triunfo

<sup>4</sup> Ver, sobre tais autores, seus contemporâneos e alunos, Schumaker (2001).

<sup>5</sup> A continuidade do argumento de Radcliffe-Brown para a construção da defesa que Lévi-Strauss opera acerca da não inferioridade do chamado pensamento totêmico está em Lévi-Strauss (1976b).

das pesquisas dos processos migracionais e do entendimento das multiplicidades de culturas, de formas de significação e experimentação da vida. Em 1949, Lévi-Strauss (1976a, p. 355-362) já indicava os usos e as diferentes percepções do tempo, tendo como marco as perspectivas abertas com a revolução industrial inglesa porque, pela primeira vez na humanidade, havia a conformação de projetos de longo alcance geográfico para aumentar a energia per capita visando o trabalho, em primeiro lugar, e o aumento da duração da vida e a integridade individuais.

Novos textos vieram nessa mesma linha, revelando a renovação das preocupações teóricas de Evans-Pritchard diante de alguns dilemas sobre a relação entre antropologia e história, resolvidos em duas ocasiões. Primeiro, ainda durante a Segunda Guerra Mundial, em 1940, organizando e publicando com Fortes o livro “Sistemas políticos africanos”, no qual, agregando pesquisas de campo de seus alunos, realizadas no continente africano, reconheceu a múltipla dinâmica das não menos diversas maneiras de se fazer e entender política na África, como também as construções territoriais específicas de cada lugar (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1967). Fortes (1970) também se debruçou sobre o tempo como categoria analítica e socialmente constituída nove anos depois, interpretando material inédito de sua pesquisa de campo entre os Ashanti. Assim como já havia feito na análise dos Nuer, povo marginal ao Rio Nilo, Evans-Pritchard (1995) anunciava a relevância das análises sobre a relação das pessoas com a natureza, com a marcação de passagem do tempo sendo algo central no seu entendimento de como entendiam sua existência. A noção de diacronia também aí se faz presente.

A segunda oportunidade, nos anos 1950, apareceria nas palestras proferidas por Evans-Pritchard (1978) na rádio BBC de Londres, visando à popularização da antropologia como instrumento de entendimento dos diversos aspectos da vida social. Publicadas no livro “Ensaio de Antropologia Social”, o autor virava o jogo a favor da conexão entre antropologia e história, ao recomendar que antropólogos levassem em conta as temporalidades múltiplas; convivendo, conectando eventos, e não a sua mera sucessão.

Talvez o rompimento mais radical com o positivismo na antropologia tenha encontrado seu capítulo final com trabalhos de Leach. Pode-se dizer que por ser um *outsider*, nos termos de Becker (2008), na vida acadêmica da antropologia inglesa da época, em função de ser milionário e não ver na universidade uma conjugação entre sustento material, ascensão social e prestígio, Leach demonstrou-se pouco afeito às visões etnocêntricas dos “nativos” e suas maneiras de existir (TAMBIAH, 2002; SIGAUD, 1996). Pode-se constatar isso desde seus primeiros trabalhos de interpretação de dados produzidos por investigações etnográficas, como sobre uma população curda, ou seja, que não vivia em instâncias que pudessem ser encaixadas nas perspectivas dos Estados Nacionais, nos anos 1930 (LEACH, 2006). De modo mais direto, Leach (1985) faz uma defesa do anti-etnocentrismo como postura ética analítica em verbete contido no volume que organizou para a Enciclopédia Einaudi, com novos argumentos em relação ao que vinha dizendo. Por exemplo, em 1953, publicou “Dois ensaios sobre a representação simbólica do tempo”, por meio da análise do mito grego de Cronos, demonstrando a construção narrativa dele como um signo de alternâncias de fluxos temporais. O mito mostraria a capacidade feminina de reverter o poder político de homens, tomando para si o controle dos eventos que mudariam o entendimento do tempo e no correr do tempo (LEACH, 2010).

Para Leach, o tempo teria múltiplos significados, construídos na experiência das pessoas em sociedade, ou seja, nas relações, sendo socialmente naturalizados. Seria, então, o que Lévi-Strauss (1997) chamou, ao final de “O pensamento selvagem”, em 1962, de uma “história para”, e não “história da” ou “de” algo.

Ex-colônias ou territórios de dominação indireta dos estados imperialistas, a partir dos anos de 1960, passam a fornecer estudantes de graduação e pós-graduação em antropologia em maior número para França, Inglaterra e EUA. O tempo invadiu a antropologia. Os outrora informantes mostraram como os grandes centros acadêmicos de produção em antropologia formam agora uma espécie de sistema-mundial capitalista intelectual. Asad (1973; 1972) e Tambiah (1968a; 1968b) são, para os nossos interesses, os mais conhecidos. São autores que alimentam o que Almeida (2003) chama de estudo e análise de “territórios morais”, ampliando a objetividade geopolítica e da acumulação de capital internacional para a subjetividade dos agentes sociais de carne e osso, e em circulação. Asad e Tambiah realizaram análises acerca de critérios socialmente estabelecidos para as crenças mágico-religiosas, revigorando apontamentos de Weber (1996) acerca das cinco religiões mundiais, e de Mauss e Hubert (2003) sobre a sustentação moral dos mágicos e feiticeiros. Tais autores levaram em conta questões relativas ao contato entre maneiras de lidar com recursos naturais, disputas de poder, liderança familiar e política mais amplas, estabelecimento de critérios de validade de empreendimentos religiosos, a partir de discussões que iam para além de um único território. Os fluxos de informações, objetos, pessoas, crenças, ideias, línguas, eram elementos-chave. A partir de então, nas análises em antropologia não mais se sustentaria qualquer tipo de construção de alteridades por meio das dicotomias civilizado x bárbaro, metrópole x colônia, e seus derivados com os quais convivemos até hoje, sob roupagens de outros tempos e agentes sociais.

A partir do final dos anos de 1960, autores como Barth (1969) revolucionariam as análises de dados etnográficos sobre grupos étnicos, afirmando que os fluxos de pessoas não destruíam fronteiras, mas criavam outras formas de entendê-las. Outros, como Asad (1973) e Fabiann (1971), demonstrariam que a antropologia não mais poderia compreender grupos sociais fora de qualquer discussão ética sobre apropriação de saberes, construção de pontos de vista acadêmicos e suas devidas divulgações. Esses dois autores argumentaram para além das pouco substanciais, mas ainda fortes até hoje na doxa acadêmica, nos termos de Bourdieu (2011), acusações de a antropologia, como área de saber institucionalizada, ter sido conformada em plena colaboração com projetos de dominação neocoloniais<sup>6</sup>. Esses autores mobilizaram debates sobre considerar antropologia como trabalho de interpretação em via de mão dupla, não mais “denominando” os moradores dos lugares pesquisados como informantes, mas sim tratando-os como interlocutores. Não apenas os modos de pensar dos outrora chamados “nativos” foram colocados no centro das preocupações, mas também seus processos de construção de subjetivação, o que pode ser percebido no trabalho de Rosaldo (1986) sobre alteridade de uma população entendida como caçadora de cabeças.

Outro conjunto de aspectos a ser ressaltado são as avaliações de antropólogos sobre etnografia como parte de um trabalho variado de consideração das múltiplas possibilidades de construção de perspectivas sobre tempo, o caráter multicultural das

---

<sup>6</sup> Sobre esse debate, ver os artigos publicados em De L'Estoile, Neiburg e Sigaud (2002).

temporalidades, e a dedicação que antropólogos tiveram em relacionar situações locais com a conformação do sistema capitalista global, conforme as considerações conceituais presentes nas análises de Tsing (2015). Vamos lembrar que estamos operando com a definição de antropologia como o estudo da construção social das alteridades e dos critérios de significação da experiência das pessoas, sendo cultura um dos conceitos evocados, nas suas diversas acepções, para compreender que certos cenários são parte de dinâmicas oceânicas, conferindo outro tipo de envergadura analítica a isso. E alteridade não se constrói fora de qualquer tipo de percepção de tempo.

Muito embora mais preocupado, nos anos de 1970, com a formulação de uma nova forma de se fazer interpretações de dados de pesquisas etnográficas, Geertz (1963a; 1963b) publicou duas monografias buscando compreender nos termos dos balineses como poderia ser entendida a construção de sentidos de existência numa região marcada por sangrentas disputas pelo controle político e econômico entre potências industriais europeias. Geertz não subsumiu em suas análises o que pensavam os balineses com os quais lidou com discursos prontos sobre formas de dominação coloniais ou neocoloniais, porque simplesmente investiu nos sentidos locais para tais relações, dando novos vernizes à sua compreensão.

O historiador Braudel (1972) construiu o conceito de longa duração temporal, estabelecendo debate com Lévi-Strauss, chamando-o de “controvérsia do tempo”, que não cabe aqui nos termos, para dar conta do entendimento de conformações comportamentais, práticas, hábitos – como conceito revisitado e reformulado por Bourdieu (1979), nos anos de 1970 – simultâneos, mas não iguais. Falava, em artigo de 1949, em “espessuras temporais” (BOURDIEU, 1979, p. 15), do cotidiano como “tempo breve”, e o das “estruturas” produzidas pelo historiador a partir das conexões da “massa de pequenos fatos”: entendimentos de dinheiro, oscilação de preços, comércio, trocas, obedecem a critérios morais no âmbito da região mediterrânea para além das construções dos Estados Nacionais. Surgem novos temas como o do crédito e da navegação, que não obedecem às amarras políticas de grandes reis e eventos políticos (BOURDIEU, 1979, p. 25). Seus apontamentos inspiraram as pesquisas sobre a constituição do capitalismo internacional, de Wallerstein (1974), por ele chamado de sistema-mundo, ou seja, o entendimento de uma teoria geral da “ordem capitalista”<sup>7</sup> (WALLERSTEIN, 1979; 2001; 1979). Se esta evita o suposto isolamento de coletivos humanos e reforça o olhar atento acerca dos fluxos oceânicos de pessoas e objetos, também coloca nas sombras histórias locais, processos episódicos de curta duração, em prol de uma generalização. Para a antropologia, e Sahlins (2004; 2007) constrói sua carreira a partir desse debate, as populações não industrializadas no processo de conformação do capitalismo mundial industrial não são passivas na recepção das concepções de acumulação, dinheiro, poder, hierarquia, lucro, salário, propriedade privada<sup>8</sup>. Elas (re)pensam e (r)elaboram significados, cosmologias do capitalismo. As análises de Scott (1976; 1985) seguem em linha convergente, bem como uma crítica de cunho mais teórico à proposta de Wallerstein, e, em parte, à de

---

<sup>7</sup> Para uma leitura alternativa da aplicação do conceito de sistema-mundo, ver Hopkins (1982). As críticas a partir de um ponto de vista de uma antropóloga ao tema podem ser encontradas em Caldeira (1989).

<sup>8</sup> Ver, também, significativo trabalho de Wolf (2009).

Braudel, publicada ainda nos anos de 1970 por Mintz (1977) e, no início do século XXI, Goody (2012).

Os anos de 1980 foram palco da junção, digamos assim, das preocupações do lugar, na antropologia profissional, das vozes dos interlocutores nos trabalhos de antropologia, do papel deles na vida do ambiente e das pessoas pesquisadas, do papel político dos textos acadêmicos publicados e divulgados, assim como das perspectivas de subjetivação que fugiam das considerações ocidentais. Saindo de paradigmas baseados na ideia de sociedade que funciona bem, de maneira saudável, fosse lá o que isso quisesse dizer, e de outra que seria mais moralmente disruptiva, aos olhos do observador, antropólogos investiram em tematizar perspectivas locais de entendimento de coletividade e subjetividades, por meio da construção da autoridade dos discursos acadêmicos sobre o que seria o outro. Esse foi o mote do seminário ocorrido na Califórnia, e do livro publicado em 1986, *“Writing culture”* (CLIFFORD; MARCUS, 1986) por exemplo, bem como de reflexões sobre a textualização das práticas culturais ou relações sociais, desenvolvidas de forma contundente por Strathern (2004; 1999; 2005a; 1987; 1988) retornando ao debate clássico de Mauss (2003) acerca das noções de pessoa, indivíduo, sociedade e reciprocidade, ao construir balanço teórico crítico sobre a tradição antropológica de pesquisas etnográficas na Melanésia.

A partir de tais temas de reflexão, antropólogos vêm buscando não mais deixar de lado debates entre éticas e moralidades na produção de trabalhos de investigação de base etnográfica, revelando as preocupações com a existência de múltiplas temporalidades nos mesmos coletivos humanos e nas relações entre eles (CAPLAN, 2003; DAS; KLEINMAN; RAMPHELE, 2003; AMIT, 2000). Monografias clássicas da antropologia e grupos de pesquisa foram avaliados nos termos de seus participantes, revelando novas informações e possibilidades de entendimento sobre a própria história da disciplina (STOCKING JR., 1986; 1992). Assim, diferentes faces de um mesmo processo internacional de institucionalização da antropologia mostraram que as pesquisas etnográficas nunca deixaram de lado a ideia de que coletivos humanos diferentes da origem do pesquisador operavam em outro registro temporal. Mais do que interlocução e construção de alteridades, antropólogos vêm reavaliando os termos dos encontros entre pesquisadores e outros agentes sociais, em suas mais diferentes dimensões (BORNEMAN; HAMMOUDI, 2009; HUME; MULCOCK, 2004). Vale mencionar investimentos no entendimento de existências construídas para além dos paradigmas de fluxos temporais, circulações e materialidades oriundas do glossário de ideologias neoliberais sobre o que seria um único processo de globalização. Tsing (2005) nos mostra, por meio do conceito de fricção, caminhos para a execução de etnografias que apontem para os pontos de atrito compreendidos por coletividades e existências globais não como conflitos, mas como diferenças acomodadas. Nessas etnografias, cabem humanos, não humanos e relações inter e multiespécies (TSING, 2015), o que não é o foco de nosso artigo. Para nosso artigo, vale dizer que foram produzidos no mundo ocidental tendências de materializar e de legitimar determinadas temporalidades em instituições, entre elas, a escola e seus tempos.

## **2.1 Tempo e Educação**

A construção dos sistemas educacionais no mundo ocidental está diretamente relacionada à progressiva legitimidade de determinadas temporalidades. Entende-se que há um momento correto para a entrada das crianças na escola, para o aprendizado das primeiras letras, para a educação básica que conduzirá os (as) alunos (as), na sequência, para o ensino superior e/ou o mercado de trabalho. Essa lógica depende de um processo de homogeneização de trajetórias individuais, de forma que seja possível formar turmas sequenciais e agrupar os alunos para que sigam o mesmo *cursus* durante seu aprendizado escolar.

Essa temporalidade está também conectada à consolidação do modelo republicano nos sistemas educacionais. No caso brasileiro, especificamente, entende-se que o acesso à escola é um direito público subjetivo pertencente à criança, e que deve ser oferecido de forma equânime pelo Estado e pela família. Quando matriculada na escola, uma criança inicia um percurso que permitirá que ela, pelo menos em tese, incorpore um conjunto de saberes escolares definidos socialmente com base na ideia de que a vida social depende deles. Logo, cada criança precisa acessá-los para que tenha sua vida plenamente garantida.

A construção de uma educação republicana coloca uma série de questões ligadas ao acompanhamento e à avaliação das escolas e dos sistemas educacionais; todas elas ligadas às temporalidades escolares. Na lógica das políticas públicas, coloca desafios relacionados ao desenho e à implementação de políticas educacionais; em termos de abordagem antropológica, induz uma série de problemas de pesquisa relacionados à construção institucional do tempo e aos seus usos e entendimentos. Se considerarmos a escola como um espaço de produção e reprodução de cultura, a indagação sobre as configurações interacionais presentes nas salas de aula e nos outros espaços escolares se faz presente imediatamente, e aponta desafios relacionados ao método necessário para esse tipo de análise.

A reflexão sobre as temporalidades escolares e sua relação com a formação dos estudantes tem sido realizada por antropólogos e educadores que decidiram adentrar os espaços das escolas e pensá-los como cenários de produção e reprodução cultural. Willis (1991) por exemplo, realiza uma etnografia com foco na relação dos jovens do sexo masculino, das classes trabalhadoras, com a escola. O autor indica que na perspectiva desses jovens a escola aparece como um espaço que poderíamos classificar como uma moratória social. Eles estão na escola, mas a percebem como um momento de transição da vida familiar para o mundo do trabalho, considerando o mundo do trabalho exclusivamente com base nas posições ocupadas por seus familiares ao longo de gerações operárias. O autor percebe um conjunto de tensões presentes nesse contexto. Por um lado, a sociedade entende que ampliar a escolarização dos jovens seria positivo porque permitiria que as novas gerações deixassem de depender exclusivamente das vagas disponíveis no chão de fábrica para sobreviver. Os estudantes, por outro lado, não veem nenhum sentido em buscar profissões diferentes daquelas que foram desenvolvidas por seus pais e avós. Willis analisa uma série de atravessamentos entre a escola e outros elementos da vida social, tocando inclusive em questões de gênero. Entre os elementos da produção da

masculinidade hegemônica entre os garotos estava a negação da escola e suas rotinas, vistas como femininas ou ligadas a formas não legitimadas de masculinidade.

A reflexão sobre a masculinidade também aparece no trabalho de Ferguson (2001). A autora aponta uma série de conexões entre os anseios de masculinidade dos meninos negros no contexto dos Estados Unidos da América e a negação da escola como espaço de aprendizagem e produção de conhecimento. A autora argumenta sobre o potencial de instituições como a escola para a produção e regulação de identidades sociais e lança um foco mais específico nos meninos negros que são, segundo ela, produzidos para serem “*bad boys*”. Não se trata de culpabilizar exclusivamente a escola pela construção de trajetórias desviantes para meninos negros e pobres, mas de identificar os elementos presentes nessa instituição que corroboram esse tipo de percurso social.

Ambos os trabalhos – de Willis e Ferguson – foram realizados em escolas. O primeiro na Europa e o segundo nos Estados Unidos. A leitura de ambos revela uma série de homologias interacionais em ambos os contextos e permite algumas hipóteses sobre a produção de masculinidades hegemônicas em contextos escolares, indicando principalmente que essa construção se dá por intermédio da negação das rotinas e das temporalidades escolares como forma de vida. Os “*jovens ressentidos*” (WILLIS, 1991) e os “*bad boys*” (FERGUSON, 2001) revelam aspectos sutis das desigualdades sociais presentes no cenário inglês de reformas trabalhistas de Margareth Thatcher, e no das formas de viver a diversidade de critérios de classificação raciais no contexto estadunidense, ao mesmo tempo em que permitem uma reflexão ampliada sobre as configurações de produção de desigualdades em cenários escolares.

No Brasil, a pesquisa de Costa (2020) demonstra como a distribuição diferencial de atenção às crianças na educação infantil está correlacionada com diferenças de aprendizagem elementar em língua portuguesa e matemática. A autora realizou uma etnografia em duas escolas e percebeu um conjunto de processos de seleção e segregação intraescolar que contribuem para que as crianças tenham trajetórias com maior ou menor sucesso escolar. O estudo apresenta algumas questões centrais para um diálogo com os trabalhos de Willis (1991) e Ferguson (2001). Há um perfil de estudante mais suscetível ao acúmulo de rótulos (RIST, 1977; BECKER, 2008), estigmas (GOFFMAN, 1963) e conseqüentemente à permanência em situação de inequidade perante as turmas. Trata-se do grupo de meninos. Ser menino, portanto, aparece como uma questão cultural e um “problema” educacional.

As três etnografias citadas apontam questões centrais para os debates antropológico e educacional. Em contextos completamente diferentes, os autores revelam dinâmicas interacionais de gênero e apontam para os efeitos desse tipo de relação na trajetória dos meninos. Há, conforme descrevem, processos de reprodução social das desigualdades, mas também produção no interior de uma instituição pensada na modernidade como arquétipo da república porque espaço de equalização de oportunidades. Destaque necessário à faixa etária dos meninos analisados por Costa (2020). Eles não eram jovens como aqueles descritos por Willis (1991), nem adolescentes como os analisados por Ferguson (2001). Eram crianças com seis anos de idade. Conseqüentemente, é possível propor, ainda, e a título de hipótese, que a construção de trajetórias escolares desviantes tem início no momento de entrada na escola, e tende a afetar mais diretamente os meninos.

O ponto que nos interessa aqui é a relação entre os tempos da escola e a construção de identidades, no caso específico, as identidades masculinas hegemônicas. Com base na leitura das três etnografias, percebe-se que ser homem e ser estudante aparecem como oposições mutuamente dependentes. Caso analisemos dados estatísticos sobre as redes de ensino também percebemos que os meninos são mais reprovados na escola do que as meninas e tendem mais ao abandono escolar. Há, portanto, uma conexão direta entre as microrrelações pedagógicas e a produção intraescolar de padrões mais gerais de trajetórias educacionais.

Para o foco desse artigo, argumentamos que essas reflexões aconteceram no momento em que os três pesquisadores citados optaram por realizar etnografias no decorrer de suas pesquisas. Todas as sutilezas reveladas em cada trabalho só foram possíveis por conta do mergulho etnográfico nas temporalidades e nas interações pedagógicas desenvolvidas nas escolas. Essa temporalidade não tem relação com o volume cronológico de tempo usado por cada pesquisador nas escolas pesquisadas. Pelo contrário, está diretamente relacionada ao tempo efetivamente vivido em cada contexto e ao nível de interação desenvolvido por cada pesquisador no decorrer do desenvolvimento das etnografias.

## **2.2 Conexões entre o Tempo na Antropologia e nos Estudos Educacionais**

A tradição de debates sobre o tempo na antropologia em pesquisas com alteridade radical<sup>9</sup>, conforme demonstramos, segue por duas vias complementares. Por um lado, discutem-se as diversas temporalidades presentes em contextos etnográficos diferentes das origens dos antropólogos. Por outro, pensa-se o tempo da etnografia e sua relação com a produção do conhecimento propriamente etnográfico sobre populações com culturas diferentes daquela experimentada pelos antropólogos. Essa separação é feita exclusivamente com fins analíticos porque em campo ambas as preocupações ocorrem em simultaneidade. O mergulho nas culturas dos outros depende de tempo, mas não se trata de um tempo linearmente orientado. A pergunta, comum em contextos de ensino de antropologia, sobre o tempo necessário para realização de uma etnografia não tem resposta porque orientada por uma expectativa meramente cronológica. Da mesma forma, o argumento sobre a impossibilidade de realização de etnografias em educação por questões de tempo, pensado cronologicamente, perde o sentido.

No caso específico das etnografias realizadas em escolas e sistemas educacionais ainda há outro ponto a considerar. Nas escolas urbanas o lugar do etnógrafo é equivalente àquele ocupado por qualquer etnógrafo que pesquise objetos familiares<sup>10</sup>. Nesse sentido, cabe a ele seguir os procedimentos reconhecidos pelo campo antropológico como elementares

---

<sup>9</sup> Tomamos aqui emprestada a noção de alteridade radical apresentada por Peirano (2006). A autora identifica um movimento a partir da segunda metade do século passado, que segue da alteridade radical para a alteridade mínima. Esse deslocamento está relacionado ao progressivo interesse dos antropólogos em pesquisas etnográficas realizadas em suas próprias culturas onde é possível produzir alteridades mínimas para a realização das investigações. Cabe ressaltar a incisiva afirmativa realizada por Peirano (2006, p. 5). Ela afirma: “o direito de fazer etnografia é de todos, e a todos é desejável uma perspectiva etnográfica”.

<sup>10</sup> Todos os trabalhos desenvolvidos por Gilberto Velho ao longo de sua carreira no Museu Nacional de Antropologia legitimam a antropologia urbana, produzida ou não por intermédio de etnografias.

para esse modelo de produção de conhecimento, entendendo que está imerso em um cenário de alteridade mínima<sup>11</sup>. O contexto de uma escola e/ou de um sistema educacional é indiscutivelmente familiar para qualquer antropólogo, pelo simples fato de também ele pertencer à coletividade mais ampla de pessoas escolarizadas.

Fonseca (1999) sintetiza a abordagem etnográfica em cinco movimentos. São eles: (i) estranhamento; (ii) esquematização; (iii) desconstrução; (iv) comparação e (v) sistematização do material em modelos alternativos. Observe-se que são ações inerentes ao pensamento etnográfico, e necessárias em qualquer contexto, seja ele urbano ou não. No caso da etnografia em escolas, o estranhamento torna-se uma questão ainda mais central porque trata-se de uma instituição familiar para todos os antropólogos; como dissemos acima, todos eles estiveram na escola por anos desde a infância. A necessidade de estranhá-la, portanto, assim como esquematizá-la, desconstruí-la, compará-la e sistematizá-la apresenta dificuldades específicas, também conectadas às temporalidades escolares.

O grau de familiaridade do etnógrafo com a escola coloca desafios etnográficos de outra ordem porque o deslocamento espaço/temporal se dá, em um primeiro momento, no plano propriamente epistemológico da pesquisa. O antropólogo necessita compreender que está analisando uma escola, e não a sua escola, aquela que faz parte de suas memórias e que colaborou para a construção de sua pessoa e sua individualidade. Logo, a subjetividade do pesquisador, como em qualquer pesquisa etnográfica precisa ser também objetivada, convertida em objeto de análise, revelada no texto como forma de impedir quaisquer obstáculos epistemológicos<sup>12</sup> que possam derivar das relações anteriores do antropólogo com as suas escolas.

Há várias facetas sociais presentes na composição de uma escola. Como instituições sociais, elas propõem calendários letivos, compõem turmas, organizam currículos, mediam conflitos entre todos os agentes presentes em cada escola, e, principalmente, trabalham com modelos típico-ideais do que poderíamos classificar como “pessoas escolarizadas”. Acredita-se que ao final do processo de escolarização, cada criança – menina o menino – sairá pronta para a vida social. Em certa medida, ainda que haja abordagens críticas a esse modelo<sup>13</sup>, a ideia durkheimiana de escola como espaço de formação das novas gerações pelas gerações mais velhas, já formadas pela vida social, perdura em debates acadêmicos e também no senso comum, orientando expectativas sobre a escolarização das crianças. Desvelar os processos culturais inerentes à construção das pessoas escolarizadas aparece como principal expectativa do etnógrafo em educação e requer a construção de um nível de distanciamento axiológico para que ele dê conta dos cinco movimentos destacados por Fonseca (1999) como inerentes ao trabalho etnográfico. É mister indicar que cada movimento está ligado às temporalidades da escola e que essas temporalidades, embora demarcadas cronologicamente até mesmo pelo calendário escolar, são vividas de forma plural pelos agentes que interagem em cada escola.

<sup>11</sup> Uma ressalva se faz necessária. Os trabalhos sobre educação em sociedades tradicionais guardam similitudes com etnografias com alteridade radical, que pressupunham o afastamento do etnógrafo de sua própria cultura para a realização da pesquisa. Ainda assim, há casos em que a alteridade é mínima, como visto na etnografia realizada por Weber (2004).

<sup>12</sup> No sentido proposto por Bachelard (1996).

<sup>13</sup> Para esse debate, ver Dandurand e Olivier (1991), especialmente o debate sobre os teóricos crítico-reprodutivistas.

O conjunto das interações desenvolvidas no âmbito das escolas para dar conta dos processos relacionados à construção das crianças escolarizadas é a matéria prima do trabalho do etnógrafo que se propõe a analisar uma escola. Os trabalhos realizados por Willis (1991) na Inglaterra, Ferguson (2001) nos Estados Unidos e Costa (2020) no Brasil revelam minúcias das interações desenvolvidas entre professores, gestores escolares e os estudantes em três contextos diferentes, ao mesmo tempo em que mergulham – especificamente Willis e Ferguson – na perspectiva dos estudantes em processo de formação. As investigações só foram possíveis porque orientadas pela perspectiva etnográfica, como forma de produção de conhecimento sobre a educação em sistemas educacionais. Em conjunto, revelam especificidades das relações de gênero em âmbito escolar, além de trazerem reflexões sobre a produção e a reprodução de desigualdades educacionais, presentes nas interseções entre a escola e outros espaços de socialização, e por vezes materializadas em estigmas relacionados aos estudantes, às suas famílias e aos seus ambientes de moradia.

### **3 Considerações Finais**

Buscamos demonstrar como só é possível falar que a etnografia deve seguir uma espécie de protocolo engessado para ser realizada se houver um grau elevado de desconhecimento da historiografia da antropologia, ou mesmo de discussões relativamente básicas sobre as principais colaborações dos autores fundadores de linhas-mestras de atuação. Não há um cronômetro ativado marcando a ida e a volta do tempo ideal do pesquisador ao campo, sendo a casa de uma pessoa próxima ou um lugar distante, até porque o que importa não é, em termos analíticos, a distância geográfica, mas sim afetiva e dos usos dos elementos socialmente disponíveis por meio dos quais as pessoas produzam significação de sua existência. O tempo, assim, é o da experimentação da vida, dos traumas, com seus paradoxos do que seriam situações compreendidas como rápidas, lentas, dignas de serem lembradas ou esquecidas, reavaliadas ou entendidas com diferentes níveis de antiguidade.

Dito isso, cabe aos pesquisadores não tomarem suas categorias como uma palavra religiosa inquestionável, posto que serão colocadas à prova no profundo exercício de interação com os interlocutores proporcionado pelo trabalho de campo. As surpresas ocorrerão, e delas novos rumos de questionamento serão conformados. As pessoas, os coletivos, não foram criados por ninguém para aguardar a chegada de pesquisadores, sejam antropólogos ou não, para que estes possam revelar uma verdade, ou “a” verdade, como numa pretensa vanguarda intelectual mais iluminada e superior. O conhecimento ou o jeito de existir do outro só faz sentido no impacto dramático que ocorre durante o trabalho de campo, existindo para o leitor nas etnografias, provocando questionamentos no pesquisador acerca de suas maneiras de ser. Não há como disso escapar, a não ser ocultando tais situações nos textos por artimanhas teórico-conceituais, travestidas de estilo de escrita.

Educação é algo que se faz vivendo, experimentando, assim como etnografia, e não algo pronto e consolidado, cristalizado em um conjunto arquitetônico recheado de seres

humanos que vivem ali dentro como peças de Lego a serem encaixadas em estruturas argumentativas pobres carregadas no manual de instruções por um pesquisador mal informado e fruto de precária formação profissional. Como todo lugar de relações, as instituições educacionais possuem regras e uma estrutura burocrática, com diversos níveis de rigidez e formas de compreensão por parte das pessoas que nelas transitam. Assim, abre-se caminho para andarmos com a perspectiva de que há paradoxos a serem levados em consideração quando se faz pesquisa em qualquer lugar social, e não seria diferente nas instituições educacionais, na medida em que são marcadas por fatores de reconhecimento de coletividades, demonstrando anseios, dúvidas, certezas, imaginação, frustração, por exemplo, que marcam indelevelmente a trajetória de qualquer pessoa. Até mesmo a não participação no ambiente educacional opera como elemento na classificação pessoal e coletiva das pessoas. Os entendimentos dos significados e do que se faz naqueles lugares possuem camadas de inteligibilidade, embebidas de afetividade, em corpos que teimam em existir, em bonança ou precariedade, atravessados pelas possibilidades educacionais formais oferecidas com graus distintos de negação e contradição por parte do poder público, por meio de seus agentes que, por sua vez, carregam diversos níveis de contradição sobre os entendimentos e as possibilidades de aplicação das regras do jogo.

Tempo não é algo dado de antemão, um movimento universal a ser seguido como se estivesse dentro ou fora, e, assim sendo um objetivo participar dessa festa da cronologia única e correta. No mais, ignorantes seriam os que não o teriam entendido, por isso não sendo parte de seus convidados. Esse tipo de pensamento já causou e ainda causa, aqui e acolá, grandes estragos, violências das mais diversas naturezas, inclusive em políticas públicas envolvendo sistemas educacionais como uma ideia uniforme de que se deve colocar seres humanos em formas morais e de pensamento idealizadas. A não ser que seja fruto de alguma mania egóica delirante, que anda na moda em alguns governos de Estado, trata-se de missão fadada ao fracasso, numa avaliação não descolada da realidade mínima.

Nesse aspecto as etnografias mostram como pessoas de carne e osso vivem referenciais temporais como alimento digerido na produção de energia para a explosão de tantas outras temporalidades. Lidar com elas, explicar os critérios pelos quais pessoas e coletivos significam suas maneiras de existir, sem necessária concordância permanente, mas sim em conflitos que mostram incongruências existenciais, é parte do trabalho do antropólogo ou de quem venha a fazer trabalhos etnográficos por meio de ambientes da educação formal. Trata-se de ledor engano confundir desejos do que algo seria com aquilo que empiricamente ele de fato se apresenta, o que buscamos demonstrar nesse artigo acerca da presença umbilical das perspectivas sobre tempo socialmente construído e antropologia, no âmbito de discussões de referência sobre etnografia e exemplos marcantes de sua presença em ambientes educacionais, por meio de três trabalhos de investigação.

## **Agradecimentos**

Os autores, totalmente responsáveis pelo conteúdo deste artigo, agradecem aos e às pareceristas designados (as) pela *Revista Ilha*, porque seus comentários em muito

ajudaram a melhorar nossos argumentos. Somos extremamente gratos e admiradores do trabalho realizado em todas as etapas da editoração de nosso texto, destacamos e parabenizamos o alto nível profissional, tanto técnico quanto de coleguismo, de Viviane Vedana e da equipe que lidera, incluindo a meticulosa revisão que recebemos, à frente da editoração da *Ilha*.

## Referências

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. **Campos**, [s.l.], n. 3, p. 9-29, 2003.
- AMIT, Vered. (ed.). **Construct the field**: ethnographic fieldwork in the contemporary world. London and New York: Routledge, 2000.
- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazio Afonso de. **Etnografia da prática escolar**. Campinas: Papirus, 1995.
- ASAD, Talal. Market model, class structure and consent: a reconsideration of Swat Political Organization. **Man**, [s.l.], v. 7, n. 1, p. 74-94, 1972.
- ASAD, Talal. **Anthropology and the colonial encounter**. London, UK: Ithaca Press, 1973.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BANTON, Michael (ed.). **The social anthropology of complex societies**. London: Tavistock Publications, 1966.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik. (ed.). **Ethnic groups and boundaries**: The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little, Brown and Company, 1969. p. 9-39.
- BARTH, Fredrik. The analysis of culture in complex societies. **Ethos**, [s.l.], v. 54, n. III-VI, p. 120-142, 1989.
- BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 2008.
- BECKER, Howard Saul. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- BEVILAQUA, Ciméa Barbatto. Burocracia, criatividade e discernimento: lições de uma cafeteira desaparecida. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 63, n. 3, p. 1-21, 2020.
- BENEDICT, Ruth. **Padrões de Cultura**. Lisboa: Edições Livros do Brasil, 2005.
- BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**: padrões da cultura japonesa. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BOAS, Franz. A história da Antropologia. In: STOCKING JR., George. (org. e intr.). **A formação da antropologia americana (1883-1911)**: Antologia/Franz Boas. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora UFRJ, 2004a. p. 41-57.
- BOAS, Franz. Os métodos da etnologia. In: CASTRO, Celso. (org.) **Franz Boas**: Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b. p. 41-52.
- BOAS Franz. Antropologia. In: STOCKING Jr., George. (org. e intr.). **A formação da antropologia americana (1883-1911)**: Antologia/Franz Boas. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora UFRJ, 2004c. p. 323-340.

- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: CASTRO, Celso. (org.) **Franz Boas: Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004d. p. 25-40.
- BOAS, Franz. Raça e progresso. In: CASTRO, Celso. (org.) **Franz Boas: Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004e. p. 67-86.
- BORGES, Antonádia. República das mangas ou sobre o amargo gosto de tudo o que amadurece à força. **Revista Pós Ciências Sociais**, [s.l.], v. 13, n. 25, jan.-jun. p. 21-42, 2016.
- BORNEMAN, John; HAMMOUDI, Abdellah. (ed.). **Being there: the fieldwork encounter and the making of truth**. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. L'habitus et l'espace des styles de vie. In: BOURDIEU, Pierre. **La distinction: critique social du jugement**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. p. 189-248.
- BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison. **Sociologie et Sociétés**, [s.l.], v. 7, n. 1, p. 88-103, 1975.
- BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. Lisboa: Presença, 1972. p. 7-70.
- CALARCO, Jessica McCrory. Coached for the classroom: parents' cultural transmission and children's reproduction of inequalities. **American Sociological Review**, [s.l.], 79, n. 5, p. 1.015-1.037, 2014.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Antropologia e poder: uma resenha de etnografias americanas recentes. **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, São Paulo; Rio de Janeiro, Vértice, ANPOCS, n. 26, 1º semestre, p. 3-50, 1989.
- CAPLAN, Pat. (ed.). **The ethics of Anthropology: debates and dilemmas**. New York: Routledge, 2003.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. (ed.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. (Experiments in contemporary Anthropology. A School of American Research Advanced Seminar). Berkley, Los Angeles & London: University of California Press, 1986.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John (ed.). **Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- CORSARO, William A. Entrada no campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas. **Educ. Soc.**, [on-line], v. 26, n. 91, p. 443-464, 2005. ISSN 0101-7330.
- COSTA, Thaynara Nascimento. **Interações pedagógicas na educação infantil: rótulos, estigmas e construção de merecimentos**. 2020. 184p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- COUCEIRO, Luiz. Cabra marcado para Bourdieu: educação e narrativas de sofrimento e violência na experiência escolar. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 23, n. 49, set.-dez, p. 287-309, 2017.
- COUCEIRO, Luiz. Etnografia hiper-realista: uma proposta para interpretar processos de ensino e aprendizagem. **Revista Contemporânea de Educação**, [s.l.], v. 15, n. 32, p. 7-25, jan.-abr. 2020.
- COUCEIRO, Luiz A. Briga de galos no Maranhão: didáticas através de apropriações de textos de Antropologia. **Campos – Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 22, n. 2, p.176-197, 2021.
- DANDURAND, Pierre; OLLIVIER, Émile. Os paradigmas perdidos: ensaio sobre a sociologia da educação e seu objeto. **Teoria e educação 3**. Porto Alegre: Pannonica, 1991. p. 120-142
- DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (ed.). **Violence and subjectivity**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2000.

- DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins: comparative ethnographies. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). **Anthropology in the margins of the state**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004. p. 3-33.
- DAUSTER, Tania. An interdisciplinary experience in anthropology and education: memory, academic project and political background. **Vibrant**, [s.l.], v. 12, p. 451-496, 2015.
- DE L´ESTOILE, Benoît; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- 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.
- DOUGLAS, Mary. **How institutions think**. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. **Antropologia social**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. **Os nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FABIANN, Johannes. On professional ethics and epistemological foundations. **Current Anthropology**, [s.l.], v. 12, n. 2, April, p. 230-231, 1971.
- FERGUSON, Ann Arnett. **Bad Boys**: public schools in the making of black masculinity. Michigan: University of Michigan, 2001.
- FONSECA, Cláudia. Quando cada caso NÃO é um caso. **Revista Brasileira de Educação**, [s.l.], n. 10, p. 58-78, jan.-fev.-mar.-abr. 1999.
- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. (ed.). **African political systems**. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1967.
- FORTES, Meyer. Time and social structure: an Ashanti case study. *In*: FORTES, Meyer. **Time and Social Structure and other essays**. London: Athlone, 1970. p. 1-32.
- GALENO, Sabrina. **Uma escola de luta**: análise dos significados da educação em um estudo de drama social. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2011.
- GEERTZ, Clifford. **Agricultural involution**: the process of ecological change in Indonesia. Berkley, Los Angeles & London: University of California Press, 1963a.
- GEERTZ, Clifford. **Paddlers and princes**: social development and economic change in two Indonesian Towns. Chicago & London: University of Chicago Press, 1963b.
- GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. *In*: COOTE, Jeremy; SHELTON, Anthony. (ed.). **Anthropology, art and aesthetics**. New York: Clarendon Press, 1994. p. 40-65.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org. e intr.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.
- GLUCKMAN, Max. **Rituais de rebelião no sudeste da África**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1974.
- GOFFMAN, Erwing. **Estigma**: notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.
- GOMES, Raquel Ferreira Rangel. **Ainda somos os mesmos e estudamos como nossos pais**. Curitiba: Appris, 2018.
- GOODY, Jack. O roubo do “capitalismo”: Braudel e a comparação global. **O roubo da história**: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo: Contexto, 2012. p. 207-242.

- GUEDES, Simoni Lahud. Por uma abordagem etnográfica dos contextos pedagógicos. *In*: GUEDES, Simoni Lahud; CIPINIUK, Tatiana Arnaud. (org.). **Abordagens etnográficas sobre educação**: adentrando os muros das escolas. 1. ed. Niterói: Alternativa; Faperj, 2014. v. 1. p. 7-10.
- GUPTA, Akhil. **Red Tape**: Bureaucracy, structural violence, and poverty in India. Durham and London: Duke University Press, 2012.
- GUSMÃO, Neusa; SOUZA, Márcia Lúcia Anacleto de. Etnografia na/e Educação: um olhar sobre quilombolas no Brasil e africanos em Portugal. **Revista Contemporânea de Educação**, [s.l.], v. 3, n. 26, p. 125-145, 2018.
- HANDLER, Richard. (ed.). **Significant Others**: interpersonal and Professional Commitments in Anthropology. Madison: University of Wisconsin Press, 2004.
- HANNERZ, Ulf. **Exploring the city**: inquiries toward an urban Anthropology. New York: Columbia University Press, 1980.
- HOPKINS, Terence. World-Systems analysis: methodological issues. *In*: HOPKINS, Terence; WALLERSTEIN, Immanuel. **World-Systems analysis**: theory and methodology. Beverley Hills: Sage, 1982. p. 145-158.
- HUME, Lynne; MULCOCK, Jane (ed.). **Anthropologists in the field**: cases in participant observation. New York: Columbia University Press, 2004.
- LEACH, Edmund. **Social and economic organization of the Rowanduz Kurds**. Oxford and New York: Berg, 2006.
- LEACH, Edmund. Etnocentrismos. *In*: LEACH, Edmund. (org.). **Anthropos-Homem**: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985. v. 5. p. 136-151.
- LEACH, Edmund. Dois ensaios sobre a representação simbólica do tempo. *In*: LEACH, Edmund. **Repensando a antropologia**. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 191-209.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 13-41.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976a. p. 328-366.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Lévi-Strauss**. São Paulo: Abril Cultural, 1976b. p. 95-187.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.
- LOTTA, Gabriela. **Implementação de políticas públicas**: o impacto de fatores relacionais e organizacionais sobre a atuação dos burocratas de nível de rua no programa saúde da família. 2010. 295 páginas. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MAGGIE, Yvonne; PRADO, Ana Pires do. O que muda e o que permanece o mesmo nas escolas cariocas: culturas de gestão e as representações dos estudantes. *In*: CIPINIUK, Tatiana Arnaud; GUEDES, Simoni Lahud. (org.). **Abordagens etnográficas sobre educação**: adentrando os muros das escolas. 1. ed. Niterói: Editora Alternativa; Faperj, 2014. v. 1. p. 69-81.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 47-181.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 369-397.

- MEAD, Margareth. **Coming of age in Samoa**: a psychological study of primitive youth for Western Civilization. New York: William Morrow & Co., 1928.
- MEAD, Margareth. **Sexo e temperamento em três sociedades primitivas**. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- MEAD, Margareth; BENEDICT, Ruth; SAPIR, Edward. **Cultura e personalidade**. Seleção, introdução e revisão técnica de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2015.
- MINTZ, Sidney. The so-called World System: local initiative and local response. **Dialectical Anthropology**, [s.l.], II, p. 253-270, 1977.
- OLIVEIRA, Amurabi. Sobre o lugar da educação na antropologia brasileira. **Temas em Educação**, [s.l.], v. 24 n. 1, p. 40-50, 2015.
- OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton Arthur. Criança, terreiro e aprendizagem: um olhar sobre a Infância no Candomblé. **Estudos de Religião**, Rio de Janeiro, v. 31, p. 273-297, 2017.
- OLIVEIRA, Amurabi; BOIN, Felipe; BÚRIGO, Beatriz. Quem tem medo de etnografia? **Revista Contemporânea de Educação**, [s.l.], v. 13, n. 26, jan.-abr., p. 10-30, 2018.
- PALADINO, Mariana. **Estudar e experimentar na cidade**: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas Ticuna, Amazonas. 2006. 366p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- PEIRANO, Mariza. **Teoria Vivida**: e outros ensaios. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe**, [on-line], v. 2, 2008, agosto de 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890>. Acesso em: 21 mar. 2020.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. Religião e sociedade. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Lisboa: Edições 70, 1989a. p. 243-255.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Lisboa: Edições 70, 1989b.
- RIST, Ray. On understanding the processes of schooling: the contributions of labeling theory. In: KARABEL, Jerome; HALSEY, Albert Henry. (ed.) **Power and ideology in education**. New York: Oxford University Press, 1977. p. 292-306.
- ROSALDO, Michelle. Knowledge, passion and the heart. In: ROSALDO, Michelle. **Knowledge and passion**: Ilnogot notions of self and social life. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 31-60.
- ROSISTOLATO, Rodrigo. Choice and access to the best schools of Rio de Janeiro: a rite of passage. **Vibrant**, Florianópolis, v. 12, p. 380-416, 2015.
- ROSISTOLATO, Rodrigo; PIRES DO PRADO, Ana. Etnografia em pesquisas educacionais: o treinamento do olhar. **Linhas Críticas** (UnB), Brasília, DF, v. 21, p. 57-75, 2015.
- ROSISTOLATO, Rodrigo. A liberdade dos etnógrafos em educação e seu mosaico interpretativo. **Revista Contemporânea de Educação**, [s.l.], v. 13, p. 1-9, 2018.
- SÁ EARP, Maria de Lourdes. **A cultura da repetência**. Curitiba: Appris, 2021. (no prelo).
- SAHLINS, Marshall. 13 Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial”. **Cultura na Prática**, Rio de Janeiro, p. 455-501, 2004.
- SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- SCHUMAKER, Laura. **Africanizing anthropology**: fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa. Durham & London: Duke University Press, 2001.

- SCOTT, James. **The moral economy of the peasant**: rebellion and subsistence in Southwest Asia. New Haven, London: Yale University Press, 1976.
- SCOTT, James. **Weapons of the weak**: everyday forms of peasant resistance. New Haven, London: Yale University Press, 1985.
- SIGAUD, Lygia. Apresentação. *In*: LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social Kachin. São Paulo: EdUSP, 1996. p. 9-45.
- STOCKING JR., George (ed.). **Malinowski, Rivers, Benedict and Others**: essays on culture and personality. Madison: The University of Wisconsin Press, 1986.
- STOCKING JR., George. The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. *In*: STOCKING JR., George (ed.). **Romantic motives**: essays on anthropological sensibility. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989. p. 208-276.
- STOCKING JR., George. **The ethnographer's magic and other essays in the history of Anthropology**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- STOCKING JR., George. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. *In*: STOCKING JR., George (org.). **A formação da antropologia americana**: Franz Boas. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUFRJ, 2004. p. 15-38.
- STRATHERN, Marylin. The whole person and its artifacts. **Annual Review of Anthropology**, [s.l.], n. 33, p. 1-19, 2004.
- STRATHERN, Marylin. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. *In*: KUPER, Adam. (org.). **Conceptualizing society**. Londres: Routledge, 1999. p. 75-104.
- STRATHERN, Marylin. Ethnography as evocation. *In*: STRATHERN, Marylin. **Partial Connections**. Lanham: AltaMira Press, 2005a. p. 1-17.
- STRATHERN, Marylin. Writing anthropology. *In*: STRATHERN, Marylin. **Partial Connections**. Lanham: AltaMira Press, 2005b. p. xiii-xxv.
- STRATHERN, Marylin. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? *In*: STRATHERN, Marylin. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 231-239.
- STRATHERN, Marylin. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. **Current anthropology**, [s.l.], v. 28, n. 3, June, p. 251-281, 1987.
- STRATHERN, Marylin. **The gender of the gift**: problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TAMBIAH, Stanley. The magical power of words. **Man, New Series**, [s.l.], v. 3, n. 2, jun., p. 175-208, 1968a.
- TAMBIAH, Stanley. **Edmund Leach**: an Anthropological Life. Cambridge University Press, 2002.
- TAMBIAH, Stanley. The ideology of merit in the social correlates of Buddhism in a Thai village. *In*: LEACH, Edmund. (ed.). **Dialectic in practical religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968b. p. 41-121.
- TSING, Anna. **In the realm of the Diamond Queen**: maginality in an out-of-the-way place. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- TSING, Anna. **Friction**: an ethnography of global connection. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2005.
- TSING, Anna. **The mushroom at the end of the world**: on the possibility of life in the capitalism ruins. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015.
- TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**: a study of Ndembu village life. Manchester, Manchester University Press, 1972.

VELHO, Gilberto. Projeto, Emoção e Orientação em sociedades complexas. *In: Individualismo e Cultura*: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1981. p. 13-38.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sociedade. *In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.). Antropologia & Direito*: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro, Brasília, DF: Contra Capa; LACED; Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 161-185.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico & civilização capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System, volume I**: capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. New York; London: Academic Press, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Capitalist World-Economy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos sistemas mundiais. *In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (org.). Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 447-470.

WEBER, Ingrid. **Escola Kaxi**: história, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do rio Humaitá (Acre). 2004. 182p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

WEBER, Max. L'éthique économique des religions mondiales. *In: WEBER, Max. Sociologia des religions*. Paris: Gallimard, 1996. p. 329-486.

WILLIS, Paul. **Aprendendo a ser trabalhador**: escola, resistência e reprodução cultural. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

WOLF, Eric. **A Europa e os povos sem história**. São Paulo: EdUSP, 2009.

#### **Luiz A. Couceiro**

Bacharel e Licenciado em História pela PUC-Rio, Mestre e Doutor em Ciências Humanas (Antropologia) pelo PPGSA-UFRJ, Pós-Doutorados no PPGAS-Museu Nacional-UFRJ e no Fernand Braudel Center-SUNY at Binghamton University. Professor de Antropologia no Departamento de Sociologia e Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em História-UFMA. Pesquisador em antropologia em educação e processos de escravização de africanos e africano-americanos, séculos XVIII e XIX.

Endereço profissional: Av. dos Portugueses, n. 1966, Bacanga, São Luís, MA. CEP: 65080-805.

*E-mail*: luizalbertocouceiro@gmail.com

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0003-1281-8048>

#### **Rodrigo Rosistolato**

Antropólogo especializado em temas educacionais. Doutor em Ciências Humanas (antropologia), professor do Programa de Pós-Graduação em Educação-PPGE e do Departamento de Fundamentos da Educação, da Faculdade de Educação da UFRJ. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.

Endereço profissional: Av. Pasteur, n. 250, Urca, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 22290-240.

*E-mail*: rodrigo.rosistolato@gmail.com

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0002-4025-0632>

### **Como referenciar este artigo:**

COUCEIRO, Luiz A.; ROSISTOLATO, Rodrigo. Etnografia e Tempo nos Estudos Educacionais. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e82327, p. 51-73, maio de 2022.

# “Você não morreu ainda?” – Narrativa, Experiência e Memória a partir do Massacre do Carandiru

Adriana Rezende Faria Taets Silva<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Fundação de Ensino e Pesquisa de Itajubá, Itajubá, MG, Brasil

## Resumo

As narrativas de um evento de extrema violência elaboram um entendimento sobre uma experiência limite. É seguindo os fios tecidos pelas narrativas do Massacre do Carandiru, à luz da contribuição de autoras, como Veena Das (1999; 2007; 2011) e Carruthers (2011), que busco compreender as maneiras pelas quais sobreviventes do Massacre do Carandiru reconstruíram a experiência cotidiana e elaboraram memoriais sobre os mortos. Tendo como base de análise os livros *Sobrevivente André Du Rap (do Massacre do Carandiru)* (2001), de André Du Rap e Bruno Zeni, e *Pavilhão 9 – Paixão e Morte no Carandiru* (2002), de Hosmany Ramos, volumes que trazem a público narrativas do Massacre, realizou-se uma análise das narrativas produzidas, a partir de uma etnografia da violência, com o intuito de compreender os modos pelos quais foram elaboradas e os sentidos que carregam consigo, auxiliando nos entendimentos pautados pela noção de experiência.

**Palavras-chave:** Memória. Narrativa. Violência. Memorial. Massacre do Carandiru.

# “Haven’t you died yet?” – Narrative, Experience and Memory from the Carandiru Massacre

## Abstract

The narratives of an extreme violent events can produce an understanding about the limit experiences. Following the woven threads by the narratives of the Carandiru Massacre, following Veena Das (1999; 2007; 2011) and Carruthers (2011) theory contributions, this article aims to analyze the mode in which the Carandiru’s survivors rebuilt the experience of everyday life and elaborated memorials of death. Based on the analysis of two books, *Sobrevivente André Du Rap (do Massacre do Carandiru)* (2001), by André Du Rap and Bruno Zeni, and *Pavilhão 9 – Paixão e Morte no Carandiru* (2002) by Hosmany Ramos, which bring the public the Massacre narratives, an analysis of the narrative was carried out, based on a violence ethnography, in order to produce an understanding the ways in which they were elaborated and the meanings they carry with them, elaborating understandings guided by the notion of experience.

**Keywords:** Memory. Narrative. Violence. Memorial. Carandiru’s Massacre.

Recebido em: 07/05/2021

Aceito em: 16/08/2021



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

## 1 Introdução

No dia 2 de outubro de 1992, após uma invasão do Batalhão de Choque da Polícia Militar de São Paulo no Pavilhão 9, em um dos pavilhões da Casa de Detenção de São Paulo, no bairro do Carandiru, 111 presos foram mortos, segundo as informações oficiais. A invasão se deu com a intenção de conter uma rebelião causada por uma briga entre detentos. No dia seguinte, o evento ficou conhecido internacionalmente como o *Massacre do Carandiru*.

Tão logo o *Massacre* teve fim – quando os tiros cessaram, os cachorros policiais pararam de atacar e as baionetas deixaram de agredir os presos, quando os familiares dos detentos se aglomeravam do lado de fora dos muros do Carandiru em busca de notícias – os presos deram início ao trabalho de carregar os corpos – já mortos – de seus colegas, limpando os destroços e apagando muitos dos vestígios do horror que ocorreu ali. Relatos dos sobreviventes afirmam que os policiais obrigaram os presos a carregarem os cadáveres, já que temiam o contato com seu sangue e uma possível contaminação por HIV. Sangue, aliás, que escorria como um rio caindo pela escada que dava acesso aos andares do pavilhão, rio vermelho que foi lavado pelos próprios detentos, aqueles que sobreviveram ao *Massacre* e precisaram retornar ao local da tragédia para eliminar os vestígios da matança<sup>1</sup>. Findo o trabalho de limpeza, os sobreviventes foram encaminhados a hospitais próximos ao presídio, receberam atendimento médico e aos poucos retornaram ao Carandiru, não para o Pavilhão 9, que restou inteiramente destruído, mas para aqueles pavilhões que não foram atingidos pela tragédia.

A noção de experiência a partir de eventos críticos foi bastante trabalhada por Veena Das (2007), que aponta o cotidiano como o lugar privilegiado para uma compreensão da violência. O evento crítico – o *Massacre*, no nosso caso, ou a Partição da Índia<sup>2</sup>, no caso da análise da autora – é o momento do extraordinário, da violência extrema, em que a própria noção do humano é colocada em xeque. Diante de eventos como esses, o retorno ao cotidiano representa o momento em que a vida, com todas suas relações, pode ser reconstruída, reinventada e reinterpretada. Assim que, ao retornarem ao Carandiru, sendo alocados em outros pavilhões, os sobreviventes dão início ao um processo de reconstrução da experiência prisional, das relações com os familiares e das resistências

---

<sup>1</sup> A artista Lygia Pape realiza uma instalação no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica, em 2001, intitulada *Carandiru*, na qual uma cachoeira de águas vermelhas faz uma alusão ao rio de sangue derramado no Pavilhão 9, no dia do *Massacre*.

<sup>2</sup> O processo de independência da Índia em relação à Grã-Bretanha se deu entre os anos de 1947 e 1948 e culminou na criação de dois estados independentes: Índia e Paquistão. Esse processo, no entanto, não se deu de forma pacífica, já que os antigos colonos lutavam contra o domínio inglês ao mesmo tempo em que disputavam o poder a partir de grupos identitários muçulmanos e hindus.

em relação ao Estado; e é nessa volta que constroem seu entendimento acerca da vida e da morte após o *Massacre*.

A análise de Veena Das e o que ela chama de etnografia da violência inspiram de perto a compreensão do *Massacre* do Carandiru, como evento crítico. Ao se deter sobre as maneiras pelas quais homens e mulheres reconstruíram suas vidas e relações depois de dois eventos críticos – a Partição da Índia, em 1947 e 1948; e os tumultos que tomaram lugar em Délhi depois do assassinato de Indira Gandhi, em 1984<sup>3</sup> – Das se vê diante de narrativas que indicam a presença de graves violações aos homens e mulheres envolvidos, como raptos, estupros, tortura e assassinatos; narrativas do horror que a interessam em função dos modos diversos a partir das quais são construídas e, principalmente, em razão do que é reconstruído pelo trabalho de narrar ao longo do tempo. É na interseção entre a irrupção do evento crítico e a construção narrativa que a autora encontra a dimensão da experiência da violência e da reconstrução do cotidiano. É justamente por meio das composições narrativas que as pessoas envolvidas com a Partição de 1947 e 1948 e os tumultos de 1984 reconstroem a compreensão acerca do que é a vida, as relações, a família, a dignidade, a memória, o casamento etc.; é por meio dos relatos que os sujeitos organizam a experiência da violência extrema, construindo um novo mundo possível<sup>4</sup>.

Para Veena Das, as narrativas da violência não são quadros estáticos, antes, são o resultado de uma elaboração cuidadosa pautada no equilíbrio entre aquilo que é possível falar, dizer, narrar sobre os eventos violentos e o que deve ser silenciado: é a própria sociedade quem delimita a fronteira do dizível. Das aponta, então, para um “conhecimento venenoso” (DAS, 2007): experiências vivenciadas que devem ser caladas para que não desestabilizem o tecido social, o que geralmente se relaciona com a violência extrema como raptos e estupros de mulheres que, se tornados conhecidos, trarão desonra para toda a família, e não apenas para as mulheres que foram as vítimas. Essas experiências não são, portanto, elaboradas em formas narrativas, antes, cristalizam-se em espectros congelados, imagens hiperbólicas de uma violência sem rosto e, portanto, sem humanidade.

O manejo do silêncio, algo que aponta para o indizível da violência também é trabalhado pelas vítimas sobreviventes do Holocausto. Ao entrevistar longamente sobreviventes do Holocausto, Pollak (2010) analisa o silêncio como uma importante estratégia para o retorno e a reconstrução da vida social. A recusa às narrativas sobre a experiência extrema dos campos de concentração nazista não indica necessariamente esquecimento, antes, pode ser compreendida como uma forma de adaptação à nova vida a partir de uma escolha entre o que deve ser dito, lembrado, narrado, e o que deve ser calado. Ainda que Pollak não se refira ao indizível como um resultado do mundo possível a que alude Veena Das, a leitura conjunta desses dois autores permite um entendimento sobre a elaboração da memória de eventos extremos como um manejo entre a narrativa e o silêncio a partir de um trânsito entre limites sociais possíveis.

---

<sup>3</sup> Indira Gandhi, primeira ministra indiana por quase vinte anos, foi assassinada por dois de seus seguranças, no jardim de sua residência, em outubro de 1984. Os assassinos eram parte do grupo étnico-religioso Sikh, que passou a ser perseguido depois do assassinato da primeira-ministra.

<sup>4</sup> Das trabalha a noção de “mundo possível” ao identificar os limites preestabelecidos pela cultura *punjabi*. Os eventos críticos desestabilizam a noção de humano, no entanto, é o arcabouço cultural o que vai estabelecer os limites para a reconstrução do humano, determinando, portanto, o que é possível ou não. Para a autora, no entanto, o entendimento desse mundo possível se dá por meio do trabalho narrativo e do trabalho do tempo.

Seguindo as sugestões de Veena Das, é possível então afirmar que as narrativas sobre o *Massacre* do Carandiru também são relatos decorrentes de um mundo possível, sendo resultado daquilo que é permitido narrar e que a relação entre o evento que tomou o Pavilhão 9 no dia 2 de outubro de 1992 e as vidas daqueles que lá estavam naquele dia deve ser compreendida a partir da tentativa de reconstrução do cotidiano por parte daqueles que sobreviveram à invasão do Batalhão de Choque da Polícia Militar de São Paulo. Os sobreviventes carregaram os corpos dos companheiros mortos, lavaram os pavimentos, foi preciso testemunhar, realizar exames de corpo delito, produzir provas, assim como voltar a viver no presídio, reconhecer a ausência dos companheiros mortos, reconstruir a vida na prisão de antes. Em meio a tudo isso, ainda não era possível falar sobre o *Massacre*. É quando o tempo realiza o seu trabalho, como bem indica Veena Das (1999), abrindo um espaço para a elaboração de narrativas, anos depois do evento, que a experiência dele pode ser elaborada. Tempo que também foi essencial para as mulheres entrevistadas por Pollak (2010), que só puderam falar e dar testemunho sobre a experiência do Holocausto anos depois do ocorrido, quando elas mesmas acreditavam ter “esquecido” o horror.

As narrativas dos sobreviventes do *Massacre* do Carandiru formam uma miríade de textos pautados na noção de experiência e no trabalho de reconstrução do cotidiano, sobre o qual fala Veena Das. Mas, de novo: tais relatos não surgiram assim que o Batalhão de Choque deixou o Pavilhão 9; foi preciso que os anos passassem para que estes textos fossem elaborados, juntamente com a reconstrução das vidas dos sujeitos, das relações entre eles, da memória, do cotidiano. Assim que, não por acaso, quase uma década depois, as narrativas dos sobreviventes começam a povoar o imaginário social sobre o *Massacre*<sup>5</sup>, oferecendo uma nova perspectiva sobre aquele evento – a perspectiva da experiência. Experiência não apenas do horror, mas da reconstrução da vida após o evento violento. As narrativas dos presos funcionam, assim, como relatos do que foi vivido, mas também, e principalmente, como uma estratégia de sobrevivência, como aquilo que permite um retorno à vida depois do acontecimento extremo. É por meio da construção das narrativas – textos diversos e diferentes sobre o *Massacre* e sobre a prisão – que os presos reelaboram as relações e significações de seu mundo, marcado pela lembrança do *Massacre*, pela opressão contínua do Estado e pelo medo de que algo pior ocorra no momento seguinte.

Na década de 2000, livros produzidos por presos alcançaram o mercado editorial, alguns deles tendo o *Massacre* como o ponto de partida da escrita. Entre eles, estão *Sobrevivente André Du Rap (do Massacre do Carandiru)* e *Pavilhão 9: Paixão e Morte no Carandiru*, o primeiro de autoria de André Du Rap e Bruno Zeni, o último de Hosmany Ramos. Outros volumes foram publicados na mesma década, como *Memórias de um Sobrevivente*, de Luiz Alberto Mendes, *Diário de um Detento*, de Jocenir, *Vidas do Carandiru*, de Humberto Rodrigues, entre outros.

Há ainda um conjunto de textos e narrativas que dão conta do *Massacre* como evento crítico, como textos jornalísticos, jurídicos e artísticos, filmes e documentários, obras técnicas ou de intervenção. O que diferencia esse grupo de narrativas daquelas elencadas acima é exatamente o caráter de experiência da primeira, ou seja, os textos

---

<sup>5</sup> Realizo, em outro momento (TAETS SILVA, 2020), uma análise sobre as múltiplas narrativas que foram produzidas a partir do Massacre do Carandiru.

dos presos narram a prisão e o *Massacre* do Carandiru a partir de dispositivos da memória que constroem o passado, de forma a reconstruir o presente, como assinala Veena Das. São então estes textos que nos interessam como ponto de partida para a compreensão dos modos a partir dos quais a memória é construída sobre a violência extrema e a partir dela, assim como uma compreensão sobre o que as narrativas da violência produzem como artefatos na vida social, fazendo circular imagens e imaginários sobre a violência extrema, sobre o ser humano e sobre a prisão.

As narrativas do *Massacre* do Carandiru são elaboradas a partir da perspectiva dos sobreviventes, o que as aproxima da literatura de testemunho, que tem como seu principal objeto de análise e estudo os relatos dos sobreviventes do holocausto, sendo Primo Lévi o principal expoente desse tipo de texto, o que produziu uma infinidade de análises posteriores. Apesar da proximidade com esse tipo de narrativa e análise, o interesse deste artigo está pautado mais na construção social da memória e da vida social após o evento traumático que na análise da construção textual do testemunho. Ainda que o texto – na sua forma narrativa – seja o elemento central da análise ora proposta, são os produtos e artefatos resultados dessa narrativa o que nos interessa compreender e analisar. Nesse sentido, nos afastamos de uma análise da literatura de testemunho para nos aproximar de uma antropologia das práticas que se interessa pela construção da memória e seus efeitos nas práticas sociais.

Dessa forma, a análise que ora se propõe, volta-se para as narrativas que foram elaboradas a partir da experiência do *Massacre* do Carandiru, tendo sido publicadas em forma de livros, o que permitiu a um público mais amplo – para além da prisão e da academia – o conhecimento sobre os eventos que tomaram conta do Pavilhão 9 no dia 2 de outubro de 1992. A metodologia, no entanto, volta-se para uma antropologia das práticas ancorada na elaboração de narrativas, pautada na elaboração das seguintes questões: o que se narra? Como se narra? O que se constrói e o que se faz a partir das narrativas? Em que medida as narrativas são transformadas em artefatos? Em que condições essas narrativas são elaboradas e como esse contexto as constrange? Estas são questões fundamentais para a compreensão da experiência da violência e sobre as formas pelas quais a violência pode ser representada e compreendida, tendo em vista a experiência prisional e sua elaboração por parte dos sujeitos presos.

Entre diversas narrativas do *Massacre* que têm como princípio a experiência da violência, as narrativas de André Du Rap, elaborada a partir dos livros *Sobrevivente André Du Rap*, de André Du Rap e Bruno Zeni, e *Pavilhão 9 – Paixão e Morte no Carandiru*, de Hosmany Ramos, foram elaboradas com base na interlocução entre dois sujeitos. Em *Sobrevivente André Du Rap*, Bruno Zeni, jornalista e doutor em literatura, entrevista André Du Rap e, a partir desse diálogo, a narrativa do Massacre é elaborada. O livro, resultado final do encontro entre André Du Rap e Bruno Zeni, conta com uma estrutura diversificada, sendo formada por entrevistas, fala livre, depoimentos e cartas de amigos, fotografias, o projeto do livro, no entanto, foi elaborado conjuntamente por Bruno Zeni e André Du Rap. Já *Pavilhão 9 – Paixão e Morte no Carandiru*, de Hosmany Ramos, é um livro de contos, sendo que todos eles tocam a temática do cárcere e da violência urbana. O último conto do volume, que traz o mesmo nome do título da obra, foi produzido a partir da interlocução de Milton Marques Vianna, sobrevivente do *Massacre*, e Hosmany Ramos, autor do livro.

Ainda que outras obras tenham sido produzidas a partir do Massacre do Carandiru, como indico em outros trabalhos (TAETS SILVA, 2020), essas duas obras tematizam o *Massacre*, construindo uma narrativa que dá conta da experiência da violência extrema. A narrativa elaborada nessas duas obras é pautada na elaboração de uma memória dos mortos, o que não aparece, de forma tão evidente e objetiva em outras obras que também tematizam o *Massacre* do Carandiru. Se em outros lugares os autores sobreviventes narram suas experiências do Massacre, André Du Rap e Hosmany Ramos priorizam, nas obras em questão, a fala dos companheiros mortos, dando voz e memória àqueles que foram assassinados em 2 de outubro de 1992. A partir da análise conjunta dessas duas narrativas, é possível compreender como tais obras elaboram a memória do evento traumático, relacionando a experiência individual com o imaginário social da violência.

## **2 Um Memorial aos Mortos: o *Massacre* como um mapa para a memória**

A memória sobre o *Massacre* do Carandiru – a recordação sobre o evento e a reconstrução da vida cotidiana – foi sendo construída juntamente com a elaboração de um imaginário sobre a prisão. Apesar dessa dupla elaboração, é possível dizer que o *Massacre* é o evento catalisador de narrativas sobre a prisão, funcionando como um *tropos* do imaginário social sobre o cárcere. Isso é o que nos permite compreender a leitura de dois livros: *Sobrevivente André Du Rap (do Massacre do Carandiru)* e *Pavilhão 9 – Paixão e Morte no Carandiru*.

O *Massacre*, como um evento crítico, proporciona a base a partir da qual várias memórias podem ser construídas. Ao se debruçar sobre as técnicas de meditação monástica medieval em busca da construção de imagens do pensamento, Marry Carruthers (2011) sugere que a memória não é algo estático, nem mesmo funciona como um simples acúmulo de recordações, antes, são *tropos*, lugares a partir dos quais as pessoas constroem recordações, entendimentos e interpretações, o que aponta para o caráter inventivo da memória. Esse conceito de memória como “res” – uma memória que “faz” coisas – parece bastante útil para pensarmos o *Massacre* não apenas como um evento, mas como um lugar da memória. O Pavilhão 9, local da tragédia, ficou completamente destruído; depois que os sobreviventes carregaram os cadáveres e lavaram os pavimentos, todos foram encaminhados para o pátio, sentados e enfileirados, nus e com as cabeças abaixadas por entre as pernas, formando uma das imagens mais icônicas do *Massacre*.

Figura 1 – "Relembre em imagens o Massacre do Carandiru", *Arquivo O Globo*

Fonte: Jornal O Globo (2013)

Se a imagem, tomada do alto, da quadra de cimento formada por fileiras de homens nus, com as cabeças baixas entre os joelhos, rodeados por policiais, expressa e sintetiza a ideia do *Massacre* para muitos<sup>6</sup>, para aqueles que formaram essas fileiras – aqueles que apenas enxergavam a sua frente a nuca do colega também sobrevivente – o evento seguramente produziu outras imagens, remetendo a outros lugares e sentidos<sup>7</sup>. A experiência do *Massacre* cria um entendimento diverso e, portanto, uma memória diferente para aqueles que o vivenciaram, como não poderia deixar de ser. É tentando perscrutar essas significações outras que analiso os volumes mencionados, tomando-os como narrativas que partem do *Massacre* e a partir dele constroem entendimentos diversos sobre a tragédia e sobre a experiência prisional mais ampla.

### 3 Listas, Números, Nomes: memória, narrativas e experiência

José André de Araújo e Milton Marques Viana estavam presos no Pavilhão 9, no Carandiru, no dia em que a Polícia Militar recebeu ordens superiores para invadir o presídio e abafar uma suposta rebelião, operação que culminou, oficialmente, na morte de 111 presos. José André e Milton Marques não fizeram parte das estatísticas dos mortos,

<sup>6</sup> Esta é, por sinal, a imagem que primeiro me remete ao *Massacre* do Carandiru. Sendo ainda criança quando o evento ocorreu (eu tinha em torno de 10 anos), a imagem mental que se formou em mim eram as fileiras de homens nus, que eu achava que eram os 111. Imagem que também me vinha à mente quando ouvia a música de Gil e Caetano, *Haiti*: "E quando ouvir o silêncio sorridente de São Paulo/diante da chacina/111 presos indefesos, mas presos são quase todos pretos / ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres".

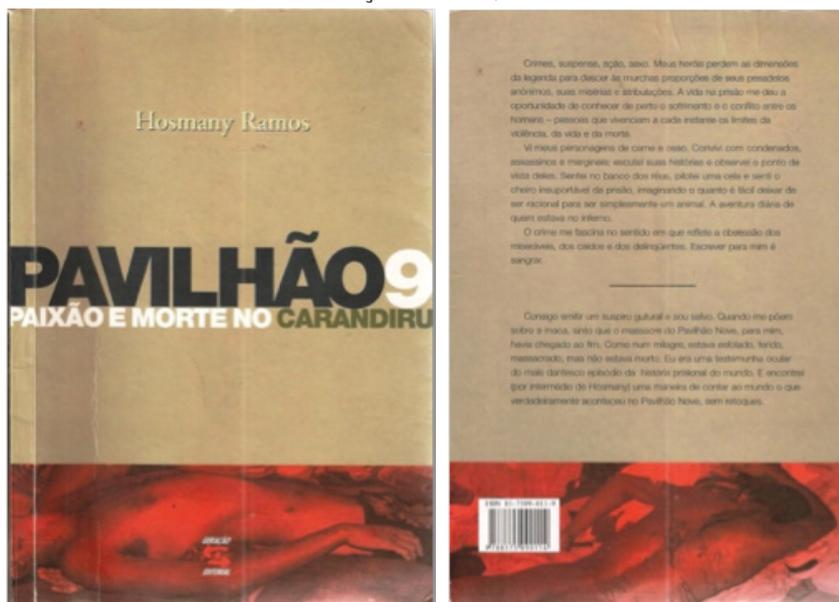
<sup>7</sup> Em outra situação, trago outras imagens e narrativas do *Massacre*, como as imagens do Pavilhão 9 ao ser demolido no ano de 2002 por Geraldo Alkmin, imagem que é também bastante significativa para a construção de um imaginário sobre o Carandiru – ver Taets Silva (2020).

mas engrossaram as fileiras dos feridos, que ultrapassaram a cifra de 400. Ambos são sobreviventes – sobreviventes do *Massacre* – como muitos outros.

José André de Araújo, conhecido como André Du Rap, elaborou com o jornalista e doutor em literatura, Bruno Zeni, uma narrativa sobre o *Massacre*, pedra de toque do livro publicado pela Labortexto Editorial, no ano de 2002, que faz referência já no título à figura do sobrevivente: *Sobrevivente André Du Rap (do Massacre do Carandiru)*. Milton Marques, por sua vez, relatou sua experiência como sobrevivente ao *Massacre* para o escritor e presidiário Hosmany Ramos, que se ocupou de transformar esse relato em uma narrativa publicada como conto no livro *Pavilhão 9 – Paixão e Morte no Carandiru*, sendo que o conto leva o mesmo nome do livro, publicado em 2001 pela Geração Editorial.

O *Massacre* e os sobreviventes que narram a trágica história vivida aproximam os livros em questão: no livro de André Du Rap e Bruno Zeni, o próprio título reforça a ideia do *Massacre* e o narrador como sobrevivente; já no volume assinado por Hosmany Ramos, embora o título traga apenas o nome do pavilhão onde ocorreu o *Massacre*, a capa e contracapa mostram a foto de dois corpos nus, mortos, estirados no chão e com sinais de ferimentos à bala, no abdômen e nas costas, o que remete ao *Massacre*.

Figura 2 – Capa e contracapa do livro *Pavilhão 9, Paixão e Morte no Carandiru*, de Hosmany Ramos, Geração Editorial, 2001



Fonte: Ramos (2001) – Capa de Victor Burton

André Du Rap e Milton Marques não foram os únicos a relatarem, em forma de livro, os acontecimentos daquele 2 de outubro. Há um grande número de narrativas daquele evento, elaboradas a partir de formas diversas, buscando dar conta da sequência dos acontecimentos e dos sentidos construídos para que viesse a ocorrer, como assinalamos antes. Mas o que chama a atenção nesses dois relatos é o relato da experiência, o que os aproxima das narrativas de testemunho, pois se voltam para a experiência vivida do evento, que os converte em sobreviventes.

Ao se colocarem a tarefa de narrar a tragédia que assolou o Pavilhão 9 naquele dois de outubro, André Du Rap e Milton Marques dão início à narrativa lembrando-se, em

primeiro lugar, daqueles que morreram ao lado de cada um: apesar do número de vítimas ter sido contabilizado pouco tempo depois do evento, a memória sobre os 111 mortos não foi elaborada de uma só vez. Ao retornarem ao lugar da desolação, eles contam histórias, relatam aquilo que viram e ouviram, juntam fragmentos e procuram criar uma ideia de conjunto: um morto que se junta a outro, um nome que é lembrado ao lado dos demais, corpos que vão sendo identificados, um a um. O *Massacre* ganha corpo e forma ao ser transformado em narrativa. Essa tarefa de narrar a tragédia, que se assemelha ao um dever moral, como veremos à frente, apresenta-se de forma bastante intensa nos escritos de Primo Lévi (SOARES, 2012), como sobrevivente do Holocausto judeu. E o questionamento que esse autor se faz sobre a vida e a morte, acompanhado da falta de compreensão sobre a morte – extrema, desumana – e sobre a vida – sorte? Azar? – lança luz sobre as narrativas de André Du Rap e Milton Marques: falar dos mortos e sobre os mortos é buscar compreender a razão da vida, da sobrevivência, é, como depreendemos de Primo Lévi, expurgar a vergonha ou a culpa por ter sido poupado da morte enquanto muitos morreram ao lado.

Milton Marques comemorou, em 2 de outubro de 1995, três anos de sua nova vida. Já na Penitenciária de Avaré, para onde foi transferido depois do *Massacre*, conheceu Hosmany Ramos, que ali se encontrava. Marques pede, então, a Ramos que escreva a sua história, a *sua* história do *Massacre*. Para Veena Das (2011), o passar do tempo é algo fundamental para que as narrativas do horror possam ser elaboradas, tendo em vista que é ao longo do tempo que o entendimento sobre as experiências dolorosas vai sendo construído e compartilhado, o que permite, então, a elaboração das narrativas. Já Fassin e Rechtman (2009), ao se voltarem para a noção de trauma, afirmam que a memória do trauma só se constitui em um momento posterior, em que o indivíduo que sofreu uma experiência limite consegue interligar a sua experiência individual à memória coletiva. O passar do tempo, portanto, é um elemento fundamental, segundo esses autores, para a elaboração das narrativas e da memória sobre o evento trágico.

Passaram-se três anos para que a narrativa de Marques fosse construída. A memória de sua experiência junta-se a outras memórias, de outros presos sobreviventes e assume o caráter de testemunho, já que Marques se coloca como um porta-voz daqueles que não sobreviveram e, mais do que isso, sua narrativa deveria se converter em instrumento de produção de memória, arma contra o esquecimento, é o que pode se depreender de sua fala, que assume a forma textual a partir da escrita de Hosmany Ramos (2001, p. 230):

Não sei por que Deus salvou minha vida, quando todos os meus companheiros de xadrez morreram. Senti-me na obrigação de contar minha versão. Não para criticar o sistema, mas para alertar futuras gerações e prevenir novos massacres.

Os sobreviventes do Holocausto se colocam diante de um questionamento similar ao enunciado por Marques, como sabemos. Os estudos sobre a literatura de testemunho mostram que uma das marcas do relato traumático dos sobreviventes do genocídio judeu é uma espécie de culpa por não terem sucumbido à mesma sorte de seus companheiros, como afirma Selligman-Silva (2008, p. 75). Nesse sentido, narrar o trauma é narrar pelos outros, em nome dos outros, daqueles que não sobreviveram e por isso mesmo não

podem falar (SOARES, 2012). A culpa, no entanto, coloca o relato desses sobreviventes sob relativa suspeita: de quem é a narrativa? De quem é a experiência relatada? É aquela do próprio sobrevivente? Ou a de outros que não podem mais falar?

André Du Rap recorre à divindade para dar sentido ao fato de sua sobrevivência. Deus, portanto, é acionado para conferir sentido àquilo que parece aleatório: por que uns morreram e outros não? Em suas palavras:

Acho que Deus tinha um propósito na minha vida, um propósito em me tirar daquele lugar, como na vida de muitos companheiros que também sobreviveram. Teve um momento em que os policiais atiravam e não saía mais bala. Eles apertavam o gatilho das metralhadoras e só patinava, não saía mais nada. Foi um milagre. Naquele momento, Deus colocou a mão sobre várias cabeças, olhou por nós. Acho que foi a mão de Deus que salvou a vida de muitos ali. Acho que Deus quis resgatar algumas pessoas e mostrar que a mão Dele é mais forte que a mão do homem. (DU RAP; ZENI, 2002, p. 26-27)

Ao explicar a sobrevivência pela eleição divina, André Du Rap resolve, de certa forma, a questão da culpa relatada por Selligman-Silva em relação aos sobreviventes do Holocausto: foi Deus quem escolheu os vivos e os mortos. A escolha de André pela explicação espiritual assemelha-se ao apego à espiritualidade, relatada por Victora e Siqueira (2018), no caso dos pais e mães das vítimas da Boate Kiss. Se, por um lado, pais e mães de vítimas buscavam compreensão e alívio para o sofrimento pela tragédia a partir da luta pela justiça e memória dos mortos, outros pais e mães, como indicam as autoras, buscaram a reconstrução da vida e a compreensão do evento trágico por meio da adesão à fé espírita, que na vertente kardecista encontrava razões não só para a vida, mas também para a morte, algo próximo daquilo que André expõe ao se reconhecer como um eleito divino para a vida. Mas ao se reconhecer como tal, André se vê diante do dever de falar sobre os mortos e pelos mortos.

Às vezes me vejo naquele dia, lembro de como começou, um amigo de cela falando, alguém dizendo:

– Ô, André, hoje é seu aniversário, mano! Segunda-feira eu vou embora, vou mandar um presente pra você aí, de lá de fora.

Esse amigo morreu na minha frente, tomou mais de 18 tiros de metralhadora na minha frente. Vi o cara caído e não podia fazer nada. Tinha companheiro ali, como ele, que tava pra sair. [...] É um pedaço da minha vida e eu tenho que estar aberto para falar disso. Foi um fato que aconteceu e está escrito na história do país. (DU RAP; ZENI, 2002, p. 26)

Milton Marques afirma que é preciso falar sobre o *Massacre* para que ele não se repita. André, por sua vez, diz que aquilo que viveu faz parte da história do país. Narrar, portanto, é construir um futuro em que massacres não mais aconteçam; é falar pelos outros, aqueles que morreram; é contar a história do país. Depois de oferecerem uma justificativa para suas narrativas – oferecendo um sentido específico ao relato que produzem – os autores passam a contabilizar os mortos, nomeando-os e localizando suas mortes, como forma de dar corpo à tragédia, construindo um novo lugar de memória: um memorial aos mortos.

Para os sobreviventes do *Massacre*, o retorno ao Carandiru contou com a presença de uma memória dolorosa – a memória do *Massacre* –, mas também com inúmeras ausências: a ausência daqueles que morreram. Os corpos foram contabilizados já no primeiro dia depois da tragédia: 111 mortos. Estes corpos, levados ao IML, foram abertos, sofreram a autópsia e receberam um número (ironicamente, como os presos vivos recebem um número, os mortos do Carandiru também receberam) e ficaram à espera de algum reconhecimento, para que se tornassem, então, *peessoas*, pessoas mortas, certamente, mas com um nome. A partir dos números, temos apenas cadáveres, como sugere Thomas (1989); apenas depois do reconhecimento dos familiares que os cadáveres se tornarão corpos – corpos ligados a um sujeito – e poderão, finalmente, ser velados<sup>8</sup>.

Figura 3 – Corpos de presos massacrados pela PM na Casa de Detenção (Carandiru) autopsiados no IML



Fonte: Estadão (2014)

Depois de receberem números, se inicia então o difícil trabalho de identificação dos corpos. Durante a rebelião, familiares de presos ficaram de prontidão ao longo de toda a tarde e noite no portão da Casa de Detenção. As informações que receberam eram de que apenas oito presos haviam sido mortos durante a intervenção da PM, como noticiou o jornal *O Globo*<sup>9</sup>. Assim que os números oficiais foram divulgados, os familiares precisaram, então, buscar seus parentes – filhos, maridos, pais – entre os vivos e os mortos. Jacy Lima de Oliveira, outro sobrevivente do *Massacre*, afirma, em entrevista ao portal G1 no dia 2 de outubro de 2012, quando o evento completou 20 anos, que até aquele momento,

<sup>8</sup> Há relatos de agentes prisionais que trabalhavam no Carandiru à época, assim como de sobreviventes ao *Massacre*, de caráter não oficial, de que o número de mortos foi maior que os 111. Os mortos não contabilizados seriam aqueles que ninguém reclamou a morte: presos de outros estados, de lugares distantes de São Paulo, que os familiares não puderam reclamar. Sobre esses corpos e essas mortes, nada se pode dizer, nada se pode saber ao certo.

<sup>9</sup> “No dia do *Massacre*, as autoridades divulgaram que apenas oito presos morreram no Carandiru”, disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/relembre-em-imagens-massacre-do-carandiru-8056011>. Acesso em: 22 maio 2018.

havia famílias procurando os filhos no sistema carcerário, já que os números oficiais não deram conta de todas as mortes ocorridas no *Massacre*<sup>10</sup>.

Ao retornarem à Casa de Detenção, após curto período de recuperação em hospitais paulistas, os presos sobreviventes foram alocados em outros pavilhões, e é então que iniciam o doloroso trabalho de reconhecimento dos ausentes, relatando o que viram e viveram, relembando os mortos e suas mortes. Mortos que vão sendo reconhecidos a partir da ausência (não porque agora se encontram livres, como seria o caso do companheiro de André Du Rap, que sairia em liberdade na semana seguinte do *Massacre* e que foi morto pelos policiais, como visto no excerto de André Du Rap, acima); não há, ali, a presença de corpos a serem velados, apenas a lembrança dos companheiros sendo atingidos por tiros, facas, socos, pontapés e mordidas de cachorro. O retorno ao Carandiru é, assim, a chegada a um lugar de ausência.

E é no espaço-tempo composto da falta que são construídos memoriais e narrativas, que versam sobre os mortos e os vivos; sobre o lugar da ausência e também o cotidiano que deve ser reconstruído; sobre as vidas que prosseguem e o mundo possível que passam a habitar (DAS, 2005). Milton Marques contabiliza os mortos e mortes, narrando o local e a maneira como seus companheiros foram mortos:

O policial ferido começa a gritar dizendo que foi atingido por uma bala disparada por um dos presos. Estouram a porta do xadrez 252-E e metralham todos. Alexandre Nunes, Carlos Silvano, Cláudio Carvalho, Douglas Brito, Emerson Pontes e Grinário Valério estavam mortos e silenciados. (RAMOS, 2001, p. 254 e 255)

Os mortos, no relato de Milton Marques, possuem nome e sobrenome, tão diferentes dos números marcados sobre a pele dos cadáveres, e distintos também da maneira como foram tratados no momento de suas mortes; diz André Du Rap:

Eles [os policiais] gritavam:

– Vai, ladrão! Vai, zé! Corre, corre, filho da puta! – não chamavam a gente por nome, não, era só ‘zé’, ‘ladrão’, xingando – ‘filho da puta!’.

[...]

– Tem alguém ferido? – eles perguntaram uma hora.

– Eu, eu...

– Ah, é? Ladrão, você não morreu ainda, não? Então toma.

E atiravam na cabeça, no peito. (DU RAP; ZENI, 2002, p. 22-23)

Milton Marques, o narrador do texto de Ramos, prossegue com a narrativa do *Massacre*, continuando a dar nomes àqueles que foram atingidos pelos PMs:

Outro xadrez em frente é invadido. Balas de grosso calibre perfuram colhões e tiram lascas das paredes. Jorge Sakai, José Marcolino, Luiz Granja, Marcos Sérgio, Mauro Batista e Reginaldo Judici saem apavorados com as mãos para cima. Luiz Granja é atingido a queima roupa e o impacto joga-o no canto da parede. Ele cai e estrebucha como uma ave degolada. (RAMOS, 2001, p. 254)

---

<sup>10</sup> Portal G1, “Estou vivo por um milagre”, 2/10/2012, disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/10/estou-vivo-por-um-milagre-diz-sobrevivente-do-carandiru.html>. Acesso em: 20 out. 2017.

Na narrativa de Marques, nomes e sobrenomes associam-se a sujeitos levando tiros, rajadas de metralhadora, baionetadas etc. Ao final do texto, estes figuram numa lista, em ordem alfabética, numerados do um ao 111. A mesma lista que foi lida por 24 horas pelos *performances* e por Nuno Ramos no ato público nomeado de *Vigília 111*<sup>11</sup>. A mesma lista que se transformou em 111 cruzeiros fincadas no chão à frente da Faculdade de Direito Largo de São Francisco, em oito de abril de 2013, dia em que estava previsto o julgamento de 26 dos 79 policiais acusados pelo *Massacre*.

Figura 4 – Cruzeiros instaladas pelos estudantes de direito da Universidade de São Paulo (USP) em frente ao prédio da faculdade, no centro da capital, para lembrar o número de presos mortos por policiais militares na Casa de Detenção do Carandiru, em 1992



Fonte: Portal EBC (2013) – Foto de Marcelo Camargo/ABr

A lista lida pelos artistas por vinte e quatro horas ininterruptas, ou as cruzeiros com os nomes dos 111 presos mortos à frente da Faculdade de Direito da USP, e outros monumentos aos mortos do *Massacre*, buscam construir uma memória social frente a um escândalo do sistema prisional brasileiro, descartando a possibilidade do esquecimento, fazendo lembrar. Tanto a lista quanto as cruzeiros não dizem nada sobre a subjetividade daqueles que morreram, não os identificam como sujeitos, não conferem a eles um rosto ou uma história. Relembrar os mortos, dessa forma, é ação voltada para o futuro: buscar compreender um número – 111 – e recordá-lo para que não seja esquecido e que não volte a acontecer. É Goody (2012) quem nos ensina que as listas são categorizações escritas que

<sup>11</sup> No dia em que o *Massacre* completou vinte anos, em 2 de outubro de 2012, Nuno Ramos realizou uma ação na 30ª Bienal de São Paulo, intitulada *24 Horas 111*. A ação consistiu na leitura ininterrupta, por vinte e quatro horas, dos nomes dos 111 presos assassinados naquele evento. A leitura foi realizada por vinte e quatro pessoas diferentes, que declamaram a lista por uma hora. O pronunciamento foi ao ar pela Móvil Rádío BSP, a estação temporária de rádio-arte da Bienal. Essa leitura ininterrupta foi retomada no dia 2 de novembro de 2016 e recebeu o título de *Vigília 111*, dessa vez, artistas, intelectuais e ativistas, entre eles Zé Celso, Ferréz, Paulo Miklos, Bárbara Paz, Laerte, Marcelo Tas, Rita Cadillac, Marina Person, pronunciaram os 111 nomes dos presos assassinados no *Massacre*, durante 24 horas.

não se relacionam à linguagem oral, como à primeira vista tendemos a pensar. Ao contrário, a lista faz justamente o que a fala não pode fazer, sendo voltada para registros numéricos, de eventos ou pessoas. A lista não é, portanto, uma representação, mas um registro, indica o autor. A lista dos nomes das vítimas do Carandiru, reiterada em contextos diversos, longe de representar e ou descrever, registra, inscreve; devendo ser compreendida como uma categorização, e não como narrativa. A lista dos nomes dos mortos do Carandiru, como um dispositivo de memória, assemelha-se ao Memorial do Vietnã, monumento aos mortos na Guerra do Vietnã, erguido na cidade de Washington, DC, descrito por Carruthers (2011), que se apresenta como uma lista infundável de nomes de pessoas que morreram na guerra em questão, inscritos em um enorme muro. A autora usa esse memorial como um exemplo daquilo que ela chama de “memória rerum”, a memória que faz coisas a partir de materiais dados. A lista, no caso do Memorial do Vietnã, mas também no *Massacre* do Carandiru, funciona como um dispositivo de memória a partir do qual diferentes leitores acessam recordações diversas, construindo uma memória pessoal a partir de uma imagem socialmente produzida. Não por acaso, a leitura dos nomes das vítimas como lugar de memória também foi organizada pelos familiares e sobreviventes do incêndio da Boate Kiss, em Santa Maria: na noite do aniversário de um ano da tragédia, um ato foi realizado em frente à Boate, e contou com 242 velas acesas, representando cada uma das vítimas, e às seis horas da noite, houve então a leitura dos nomes das vítimas, como homenagem.

De modos distintos, no entanto, as listas e as narrativas fazem lembrar. A lista enumera, contabiliza e, ao fazê-lo, permite a construção de um lugar da memória a partir do qual diferentes atores constroem entendimentos diversos sobre o evento. A narrativa, por sua vez, apropria-se desse lugar da memória a partir de uma experiência pessoal, dando sentido aos nomes presentes na lista, indicando suas histórias, emoções, os lugares ocupados no momento de suas mortes, os amigos presentes, que compartilhavam o mesmo terror, como nos mostram as narrativas do *Massacre*, descritas por André Du Rap e Hosmany Ramos, quando este dá voz a Milton Marques. Tanto a lista quanto a narrativa, como lugares da memória, não se encontram no passado, mas fornecem as bases para a elaboração criativa de um presente e um futuro. Para Milton Marques e André Du Rap (e outros sobreviventes) lembrar os mortos é construir um presente possível, é poder voltar a viver no lugar da desolação e do horror; implica contabilizar as ausências, compreender o caminho da bala que atingiu o colega ao lado, mas que lhes poupou da morte. Narrar os mortos é falar por eles, é lembrar também que eles estariam ausentes dali a uma semana, não pela morte, mas pela liberdade a ser alcançada. Lembrar os mortos é dar nome aos cadáveres, é garantir o direito ao luto, afirmando que esses homens – aos quais as designações de ladrões, traficantes, assassinos e outras homogeneizam e despersonalizam – são seres humanos e merecem ter suas mortes lamentadas. Lembrar os mortos é, pois, elaborar uma política do luto, assim como nos lembra Judith Butler (2016) ao demonstrar como os sujeitos podem ser humanizados – considerados sujeitos humanos, e não apenas seres vivos – no momento em que suas mortes são lamentadas. Negar o direito ao luto é, segundo a autora, não reconhecer a humanidade de um sujeito: ao lembrar os mortos, nomeando cada um deles, construindo narrativas e produzindo subjetividades das vítimas do *Massacre*, André Du Rap e Milton Marques tornam seus companheiros humanos.

## 4 Considerações Finais

As narrativas do Massacre do Carandiru “fazem” muitas coisas: constroem um entendimento sobre a lógica prisional, explicitam os muitos vieses da violência policial contra grupos prisionais, elaboram uma memória sobre a violência e o terror e também, como vimos, edificam um memorial sobre os mortos do sistema prisional. Falar ou narrar sobre o Massacre é, para André Du Rap e Marques Vianna, lembrar os mortos.

As narrativas do Massacre do Carandiru, no entanto, podem servir de ponte para a compreensão sobre outros eventos críticos na sociedade brasileira, não como mapa de acontecimentos ou significados, mas como pistas da experiência de sujeitos específicos em relação à violência experimentada. Se é por meio das narrativas da violência e a partir do trabalho do tempo, como nos indica Veena Das, que hoje, passados aproximadamente 30 anos, podemos construir uma compreensão dos eventos trágicos e violentos que assolaram o Pavilhão 9 do Carandiru, em outubro de 1992, talvez seja daqui a alguns anos que possamos tomar conhecimento das experiências trágicas e de horror que a sociedade brasileira vivencia hoje, tanto nos presídios brasileiros, como em muitos outros lugares. A violência experimentada, tão logo experimentada, transforma-se em números: estatísticas de violência, vítimas de violência. A compreensão do evento, no entanto, só pode ser compreendida ao longo do tempo, quando grupos e sujeitos retornam ao cotidiano e reconstróem suas vidas, reconstruindo aquilo que é possível e identificando, portanto, o mundo e suas possibilidades. É pela palavra, pela narrativa, que André Du Rap e Milton Marques Vianna buscam construir um mundo onde Massacres do Carandiru não tenham mais lugar.

## Referências

- BUTLER, J. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- CARRUTHERS, M. **A técnica do pensamento**. Meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200). São Paulo: Editora Unicamp, 2011.
- DAS, V. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **RBCS**, [s.l.], v. 14, n. 40, p. 31-42, julho de 1999.
- DAS, V. **Life and words**. Violence and the descent into the ordinary. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 2007.
- DAS, V. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, [s.l.], v. 37, p. 9-41, julho-dezembro de 2011.
- EBC, Portal. **Cruzes com os nomes dos 111 mortos lembram Massacre do Carandiru**. Agência Brasil, 2013.
- ESTADÃO, Jornal. **Blog Roldão Arruda**, 2014.
- FASSIN, D.; RECHTMAN, R. **The empire of trauma**: An Inquiry into the Condition of Victimhood. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- GOODY, J. **A domesticação da mente selvagem**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- O GLOBO, Jornal. **Relembra em imagens o Massacre do Carandiru**, Arquivo O Globo, 2013.

POLLAK, M. A gestão do indizível. **WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, [s.l.], v. 2, n. 1, p. 9-49, jan-jun, 2010.

RAMOS, H. **Pavilhão 9: Paixão e Morte no Carandiru**. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

RAP, A. D.; ZENI, B. (Coord. Editorial). **Sobrevivente André Du Rap: (do Massacre do Carandiru)**. São Paulo: Labortexto Editorial, 2002.

SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SOARES, G. A. Os tormentos da memória: trauma e narrativa nos escritos de Primo Lévi. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 28, n. 48, p. 911-927, jul.-dez. 2012.

TAETS SILVA, A. R. F. Como ler um texto da prisão: tensões, conflito e interpretação na prática da escrita no cárcere. **Muitas Vozes**, Ponta Grossa, v. 8, n. 2, p. 325-342, 2019.

TAETS SILVA, A. R. F. Narrar de dentro, narrar de fora: memória, experiência e cotidiano a partir das narrativas do Massacre do Carandiru. **Cadernos do Leeparq**, [s.l.], v. XVII, n. 33, p. 7-25, jan.-jun. 2020.

THOMAS, L. V. **El cadáver: de la biología a la Antropología**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

VICTORA, C.; SIQUEIRA, M. D. Na sequência da tragédia: sofrimento e a vida após o incêndio da Boate Kiss. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 44, p. 178-201, 1º sem. 2018.

#### **Adriana Rezende Faria Taets Silva**

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo/USP. Professora no Centro Universitário de Itajubá. Realiza pesquisas sobre narrativas, memórias e violência.

Endereço profissional: Avenida Doutor Braga Filho, n. 687, Itajubá, MG. CEP: 37501-002.

*E-mail*: adriana.taets@gmail.com

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0001-8185-4953>

### **Como referenciar este artigo:**

TAETS SILVA, Adriana Rezende Faria. “Você não morreu ainda?” – Narrativa, Experiência e Memória a partir do Massacre do Carandiru. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e81208, p. 74-89, maio de 2022.

# Parentesco Cosmológico e Morfológica Mbya Guarani

Paulo Roberto Homem de Góes<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Jerivá Socioambiental, Matinhos, PR, Brasil

## Resumo

O presente artigo busca problematizar alguns dos modos pelos quais os Mbya Guarani (Tupi-Guarani) constituem seus territórios de forma ao mesmo tempo tão dispersa geograficamente e tão homogênea linguística e culturalmente. Entre os povos Guarani, são os Mbya aqueles que produzem uma dinâmica intercomunitária mais vigorosa e uma endogamia étnica mais marcada. Neste artigo, busco compreender de que modo essa morfologia se constitui, prescindindo de estratificações políticas no nível interaldeão e, para tanto, mobilizo dados etnográficos, demográficos e genealógicos. Conforme será analisado, a organização social mbya se assenta na vida ritual (uma pedagogia xamânica), a qual está diretamente relacionada à categoria de idade dos *tuja*, dos velhos. Esse modelo gerontocrático, por sua vez, replica modos de relação estabelecidos nos planos celestes, onde habitam os *nhanderukuery*, origem e destino mbya.

**Palavras-chave:** Morfologia Social. Mbya (Tupi-Guarani). Territórios Étnicos.

# Cosmological Kinship and Social Morphology Mbya Guarani

## Abstract

The present article seeks to problematize some of the ways in which the Mbya Guarani (Tupi-Guarani) constitute their territories at one time a great geographically dispersed and linguistically and culturally homogeneous. Among the Guarani peoples are the Mbya who produce the most vigorous intercommunity dynamics and the most marked ethnic inbreeding. I seek to understand how this social morphology is constituted without political stratifications at the intervillage level, so I mobilize ethnographic, demographic and genealogical data. As will be analyzed the social organization Mbya is based on ritual life (a shamanic pedagogy) which is directly related to the age category of the *tuja*, the old. This gerontocratic model, in turn, replicates modes of relationship established in the celestial planes, where inhabit the *nhanderukuery*, origin and destiny of the Mbya people.

**Keywords:** Social Morphology. Mbya (Tupi-Guarani). Ethnic Territories.

Recebido em: 13/12/2019

Aceito em: 22/05/2020



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

## 1 Introdução<sup>1</sup>

*À memória dos xeramoi Francisco Kirimako (?- 2014) e  
Bartolomeu Beliches Meliá (1932-2019).*

O xamã-pai, figura típica dos líderes político-religiosos entre os Guarani atuais, é também a forma mais arcaica e a mais estendida organização social entre os Tupi-Guarani. (MELIÁ, 1990, p. 42)

O presente artigo busca problematizar alguns dos modos pelos quais os Mbya Guarani (Tupi-Guarani) constituem seus territórios de forma ao mesmo tempo tão dispersa geograficamente e tão homogênea linguística e culturalmente. Entre os povos Guarani, são os Mbya aqueles que produzem uma dinâmica intercomunitária mais vigorosa e uma endogamia étnica mais marcada. Busco compreender de que modo essa morfologia se constitui prescindindo de estratificações políticas no nível interaldeão e, para tanto, mobilizo dados etnográficos, demográficos e genealógicos. Conforme será analisado, a organização social mbya se assenta na vida ritual (uma pedagogia xamânica), a qual está diretamente relacionada à categoria de idade dos *tuja*, dos velhos. Esse modelo gerontocrático, por sua vez, replica modos de relação estabelecidos nos planos celestes, onde habitam os *nhanderukuery*, origem e destino mbya.

Tais processos e modos de organização produzem uma territorialidade rizomática na qual cada *tekoa*<sup>2</sup> corresponde a um ponto de enraizamento de uma forma étnica que se estabelece e se reproduz a partir do parentesco cosmológico que os Mbya dessa terra possuem com os seres primordiais que lhes servem de modelo.

## 2 Yvy Rupa: a morada terrena mbya

Os Mbya constituem um dos ramos<sup>3</sup> guarani com maior amplitude territorial contemporaneamente. Conforme mostra a Figura 1, os *tekoa* da etnia mbya se distribuem entre a bacia do médio Paraná (Paraguai, Argentina e Brasil) e o Litoral Atlântico (Brasil),

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão modificada de dois subcapítulos de minha tese de doutorado (GÓES, 2018).

<sup>2</sup> *Tekoa* é um conceito que os Mbya compartilham com vários outros povos tupi-guarani. Ao *tekoa* mbya corresponde o *teko* *hau* tenetehara. Podemos tomá-lo como sinônimo de “unidade territorial” ou aldeia, embora, como será discutido, não constitua exatamente uma “unidade”.

<sup>3</sup> A noção de “ramos” deriva da linguística histórica e da metáfora dos troncos linguísticos. A ideia de “ramos” é amplamente utilizada pelos autores desta disciplina para propor modelos analíticos referentes às origens e à diversidade linguística internas aos troncos e às famílias linguísticas. A proposta do presente artigo dialoga com essas metáforas de origem botânica.

totalizando uma população de pouco mais de quarenta e uma mil (41.000) pessoas. Em contraste com os Kaiowá, observa-se uma grande mobilidade territorial e, em contraste aos Ñandeva, acentuada endogamia étnica. Entre os Guarani Orientais<sup>4</sup>, é a etnia com maior número de aldeias e, com isso, menor densidade de habitante/aldeia.

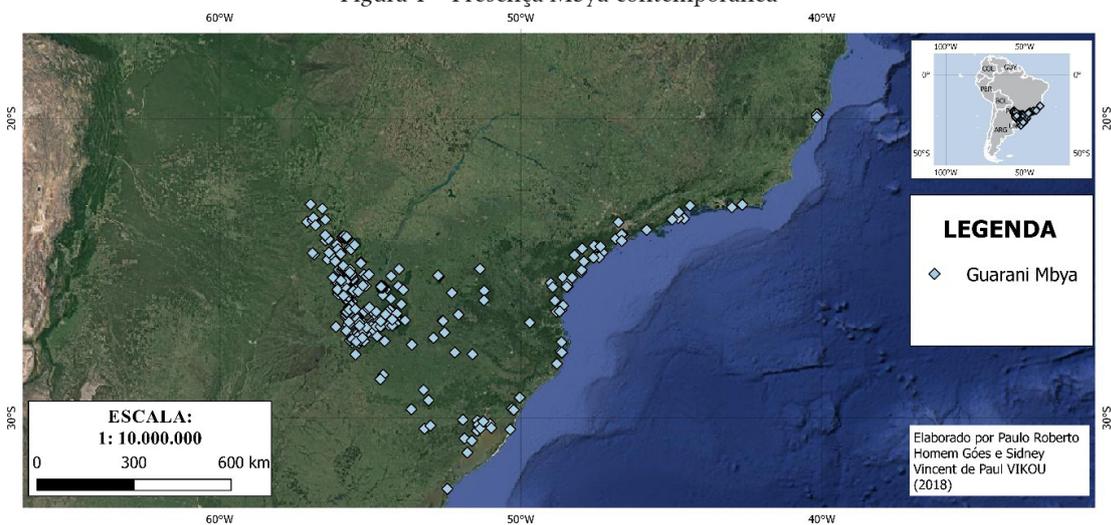
Há uma grande concentração de Mbya no Paraguai, onde mais da metade da população, vinte e duas mil, trezentas e oitenta e oito (22.388) pessoas, vivem em cento e oitenta e nove (189) aldeias. Informações de diversas fontes sugerem que há uma vigorosa expansão geográfica dos Mbya ao longo das últimas quatro décadas, por meio da qual têm recuperado áreas de antiga presença de seus ancestrais.

Al respecto sorprende la creciente fragmentación comunitaria que han sufrido los aborígenes en Misiones durante los últimos años, que se refleja entre otros aspectos en la multiplicación de comunidades: si bien todos los estudios ofrecen cifras estimadas, la mayoría de los textos de circa 2003 hablan de unas 50 comunidades guaraníes en Misiones, cifra que aumenta progresivamente según cada nuevo documento que aborda el tema, hasta llegar a las estimadas 100 comunidades actuales, según varias fuentes consultadas. (WORLD BANK, 2010)

Atualmente existem cerca de cento e quinze (115) *tekoa* mbya na Argentina (em sua maioria localizados na província de Misiones) e uma população de aproximadamente nove mil e trezentas (9.300) pessoas, porém minha sistematização dos dados alcançou um detalhamento demográfico apenas de setenta (70) *tekoa*. Embora incompletos, tais dados permitem propor uma relação média habitante/aldeia.

No caso dos *tekoa* em território brasileiro, os dados indicam a presença de oito mil e cinquenta e duas (8.052) pessoas distribuídas em sessenta e cinco (65) *tekoa*. Há acampamentos que não foram computados no mapa (Figura 1), assim como há certa imprecisão permanente nos dados decorrente da intensa mobilidade interaldeã mbya<sup>5</sup>.

Figura 1 – Presença Mbya contemporânea



Fonte: Góes (2018)

<sup>4</sup> Os Guarani Orientais são constituídos pelos Mbya, Ñandeva, Chiripá, Avá e Kaiowá/Pa'ñ Tav'viterá. Para mais informações, consultar Góes (2018).

<sup>5</sup> A título de exemplo desta dinâmica: entre a sistematização destes dados e a escrita do presente artigo, dois novos *tekoa* estão em processo de constituição apenas no Litoral do Paraná. Um deles decorrente de uma cisão com um *tekoa* mais antigo e outro oriundo de uma migração de mais de 80 pessoas vindas da região Oeste do Rio Grande do Sul.

Esses dados referentes à territorialidade e à demografia permitem apontar alguns padrões que distinguem os Mbya dentro do universo Guarani. Tal afirmação é demonstrável por meio da densidade demográfica. Considerando os dados sistematizados para todas as aldeias (Brasil, Paraguai e Argentina), temos uma média aproximada de cento e cinco (105) habitantes/aldeia entre os Mbya, cento e cinquenta e sete (157) entre os Ñandeva e quinhentos e cinquenta (550) entre os Kaiowá.

A maior densidade Kaiowá com relação às demais etnias Guarani Orientais é referente à situação em território brasileiro (a média é de cento e oitenta e oito [188] hab./tekoa no Paraguai), mas também é representativa de uma forma de relação com seus territórios que difere muito daquela que observamos entre os Mbya. Há diferentes ênfases com relação ao peso dado ao pertencimento a um lugar em contraste com aquele dado ao pertencimento a, digamos, um modo de vida.

Esses dados demográficos, genealógicos e de distribuição territorial mbya fundamentam a análise subsequente naquilo que se refere aos tekoa mbya e suas consequências na produção da territorialidade e morfologia.

### 3 Mbya Arandu: pedagogia xamânica e gerontocracia

Como em outros contextos ameríndios, há um investimento significativo na formação da pessoa mbya que engloba desde a gestação, um cuidado continuado com a formação do bebê, dietas, banhos e resguardos. Porém, algo que se destaca entre os Mbya é o engajamento das crianças na vida ritual e em especial às atividades na *opy*, uma vez que, desde a tenra idade, eles entoam cantos em coro e praticam variedades de danças durante os rituais.

A pedagogia xamânica mbya envolve uma formação continuada. Não é trivial que as lideranças espirituais sejam chamadas de *xeramoi* ou *xejaray*, “meu avô” e “minha avó”, respectivamente. O sistema prevê que aquele que chegou à velhice dentro dos preceitos mbya se torna um sábio, um líder espiritual. Tal preceito se assenta na possibilidade e na ambição de se atingir um certo estado de maturação (*aguyje*<sup>6</sup>) que permitirá se tornar uma divindade (*nhanderu*) sem passar pela morte. A vida é uma busca e o tempo pode trabalhar a favor dessa ascensão. O *reko*<sup>7</sup> mbya, essa busca pelo *aguyje*, orienta para uma vida e um corpo leve. Esse *ethos*, essa pedagogia<sup>8</sup> produz uma relação também “leve” com a Terra.

A terminologia mobilizada para descrever as relações com as divindades/espíritos evoca o parentesco mbya com seres do plano cósmico. Se os grandes conhecedores são chamados de “avós”, mesmo quando não há relação direta de parentesco, às divindades e espíritos de planos celestes reservam a alcunha de *nhanderu(kuery)*, que literalmente seriam “nosso(s) pai(s)”.

<sup>6</sup> *Aguyje* é uma forma de agradecimento, mas também um conceito de grande complexidade que envolve as relações entre os planos terrestre e cósmico e um ideal de vida plena. *Aguyje* informa sobre um estado de maturação que alguns Mbya atingiram em vida e que lhes permitiu ascender ao céu sem conhecer a morte.

<sup>7</sup> *Reko* é um conceito mbya traduzido por “sistema” ou “modo de viver”.

<sup>8</sup> Evoco *ethos* e pedagogia como sinônimo intencionalmente, na medida em que o segundo termo complementa o sentido do primeiro adicionando intencionalidade. *Ethos* como “sistema de disposições emocionais” (BATESON, 2008 [1958]) decorrentes de uma orientação e educação, não simplesmente do “costume”.

Esse parentesco cosmológico indica para, além de um elo direto entre a moradas celeste (origem e destino do *nheẽ*<sup>9</sup>) e a terrenal, uma centralidade dos velhos na constituição dos *tekoa* mbya.

Conforme aponta a indicação de Meliá (1990) que cito na abertura do presente artigo, possivelmente esse traço gerontocrático constitua uma das formas mais sólidas e amplas da organização social dos Tupi-Guarani. Pereira (1999) descreve a morfologia kaiowá destacando a ascendência dos velhos na constituição da parentela.

*Hi'u* [...] é o esteio da casa, geralmente um homem de idade avançada, generoso e sábio, que reúne sua parentela em torno de si. Mais próximo do sacerdote que do líder político, preocupa-se mais diretamente com as questões ligadas ao bem-estar moral, consideradas de importância fundamental para a existência do grupo. É discreto e sua atuação não é facilmente notada por estranhos à comunidade. [...] Entre os Kaiowá atuais é comum o cabeça de parentela *-hi'u* não querer incomodar-se com aborrecimentos diários (e principalmente com o trato com os "brancos"). Para isto, costuma nomear alguém de seu grupo, muitas vezes um filho ou um genro, para exercer a função de *mburuvicha*, sob sua supervisão. (PEREIRA, 1999, p. 116-117)

Entre os Mbya, podemos observar a operação desse sistema gerontocrático em diversos *tekoa*. Ao chegar à velhice, o esperado é que a pessoa tenha constituído um *tekoa*, ou seja, que tenha agregado uma família extensa, as três gerações a que se refere Benites (2009) para os Kaiowá, em uma unidade moral, política e territorial autônoma. Nem sempre isso é possível de ser plenamente realizado; o caso kaiowá, analisado por Benites (2009) e Pereira (1999), é um exemplo contundente dessa impossibilidade, porém é o que prevê a morfológica guarani (como macrounidade étnica<sup>10</sup>) e é o que observamos em todos os *tekoa* mbya nos quais a pesquisa etnográfica vem sendo realizada. Tal característica contribui para a ampla expansão territorial a que me referia no início deste texto.

Mas, antes de mais nada, é preciso relativizar a ênfase na figura paterna. Tal como afirmam Meliá (1990) e Pereira (1999), o peso sociológico das *xejary* na constituição e manutenção da parentela é muito significativo. Há uma centralidade sociológica da conjugalidade, nesse caso, do casal mais velho, do fogo mais antigo. Há *xejary* que comanda grupos de caminhada<sup>11</sup>, há aquelas que estão à frente da *opy* (como os casos de Isolina e Jasuka) e da política (caso de Florinda Pará e Kerexu). Entre os Mbya há uma grande variedade de estilos de liderança de acordo com a comunidade, mas de modo geral e contrastando com alguns outros contextos ameríndios, opera uma distinção tênue das atribuições por gênero e que tende a ser ainda menor entre as pessoas mais velhas.

Tomemos por exemplo o *tekoa* Kuaray Haxa, localizado entre os municípios de Antonina e Guaraqueçaba, no Litoral do Estado do Paraná. Rivelino Verá Popygua era cacique da aldeia de Palmeirinha (Terra Indígena Rio das Cobras, município de Nova Laranjeiras, região Oeste do Estado do Paraná) e decidiu, com sua esposa Jasuka, buscar um novo lugar. A motivação era a dificuldade de estabelecer seu *reko* em Palmeirinha,

<sup>9</sup> *Nheẽ* é traduzido como alma, espírito ou sopro vital pelos interlocutores mbya.

<sup>10</sup> Para uma discussão sobre este conceito e sua aplicação aos Guarani, ver Góes (2018).

<sup>11</sup> Ver artigo de Ciccarone (2004) sobre a trajetória da *xejary* Tatati e seu grupo de migração.

pois ali estavam sempre em contato muito próximo com outros sistemas, dos *juruákuery*<sup>12</sup> e dos Kaingang.

Conhecendo a trajetória desse casal e as relações que passou a estabelecer com os vizinhos *juruakuery*, instituições e com os demais *tekoa* da região, tenho a convicção de estar acompanhando nos últimos anos um processo não apenas de constituição do *tekoa*, mas também de constituição de um *-tamoi* e de uma *-jaray*. E não me refiro apenas ao fato de Verá e Jasuka estarem se tornando avós, mas sim à posição e ao estilo de liderança que estão constituindo.

Aos poucos, Verá vem delegando a interlocução “para fora” a seu genro e foi buscar recentemente um filho com pouco mais de vinte anos no interior para que resida em Kuaray Haxa<sup>13</sup>. A própria constituição do *tekoa* em uma floresta que abriga muitos animais e plantas me parece tributária desse movimento<sup>14</sup>. A construção da *opy* esteve entre os primeiros esforços dessa família. Verá costuma dizer que ainda não foi escolhido pelos *nhanderukuery*, por isso ainda não realiza as curas, porém já presenciei algumas pessoas viajando de outras aldeias para tratar seus filhos com Jasuka.

Esse período da vida mbya em que começam a nascer os netos e, portanto, os filhos corresidentes têm idade para assumir algumas funções políticas possibilita uma maior introspecção, abrindo espaço para um cultivo da percepção intensiva (nos termos de Góes, 2012), o que possibilita a relação com os *nhanderukuery* e, assim, o desenvolvimento das capacidades xamânicas.

Florestan Fernandes (1970 [1951]) notara, para os Tupinambá, um processo semelhante de ascensão de prestígio de acordo com as categorias de idade.

[...] aqueles indígenas acreditavam que um homem alcançava o máximo de “poder” depois dos quarenta anos, aproximadamente, quando se incorporava à categoria dos *tujuaé*. Era em torno dessa época da vida anímica que se projetavam as tendências mais significativas de diferenciação da personalidade masculina: os indivíduos podiam ser chefes de maloca, de grupos locais, líderes guerreiros e pajés. (FERNANDES, 1970 [1951], p. 156)

O *tujuaé* tupinambá equivale ao *tuja* dos Mbya, ou seja, designa “velho”, mas um “velho” que é muito próximo de “sábio”, definitivamente não é um termo pejorativo dada a centralidade desta classe etária nesse sistema. Fernandes prossegue:

[...] a graduação social na transmissão dos conhecimentos não só seguia um ritmo social [...] mas repousava em todo um edifício social e se processava em moldes estritamente suprapessoais. [...] a dominação gerontocrática determinava, por sua própria natureza e essência, a valorização das ações e das ideias dos velhos. (FERNANDES, 1970 [1951], p. 172)

Participei, em 2015, de um *nhemongarai* na TI Morro Alto, localizada no município de São Francisco do Sul, Litoral do Estado de Santa Catarina. O ritual foi realizado por “jovens” (pessoas com até 40 anos) em todas as suas etapas. Não havia exatamente

---

<sup>12</sup> *Juruakuery* é como designam “os brancos”, sinônimo para os não índios.

<sup>13</sup> Foi buscar literalmente. Embora seja seu filho, ambos conviveram pouco, mas, recentemente, o rapaz entrou em contato com Verá e mostrou interesse em residir em Kuaray Haxa. Esse foi, então, até Palmeirinha para buscá-lo.

<sup>14</sup> Kuaray Haxa está localizada dentro dos limites da Reserva Biológica do Bom Jesus, na divisa dos municípios de Antonina e Guaraqueçaba, no Estado do Paraná. Essa unidade de conservação está entre as mais restritivas com relação à presença humana e há uma ação judicial movida pelo ICMBio contra a presença indígena.

uma figura central ao longo de todo o período, as músicas eram cantadas e tocadas por diversas pessoas, porém as curas e os batismos foram realizados por um rapaz de aproximadamente 30 anos. Algum tempo depois comentei com o cacique do *tekoa* Yvy Ju (também localizado no município de São Francisco do Sul-SC) que havia participado daquele *nhemongarai*. Para minha surpresa, ele não escondeu o descontentamento com relação às pessoas daquela aldeia. “Você viu algum *-tamoí* lá? São tudo criança ainda e estão mexendo com coisa séria”. Para Osvaldo Karaí Oliveira, eles não passavam de *xondarokuery*<sup>15</sup>.

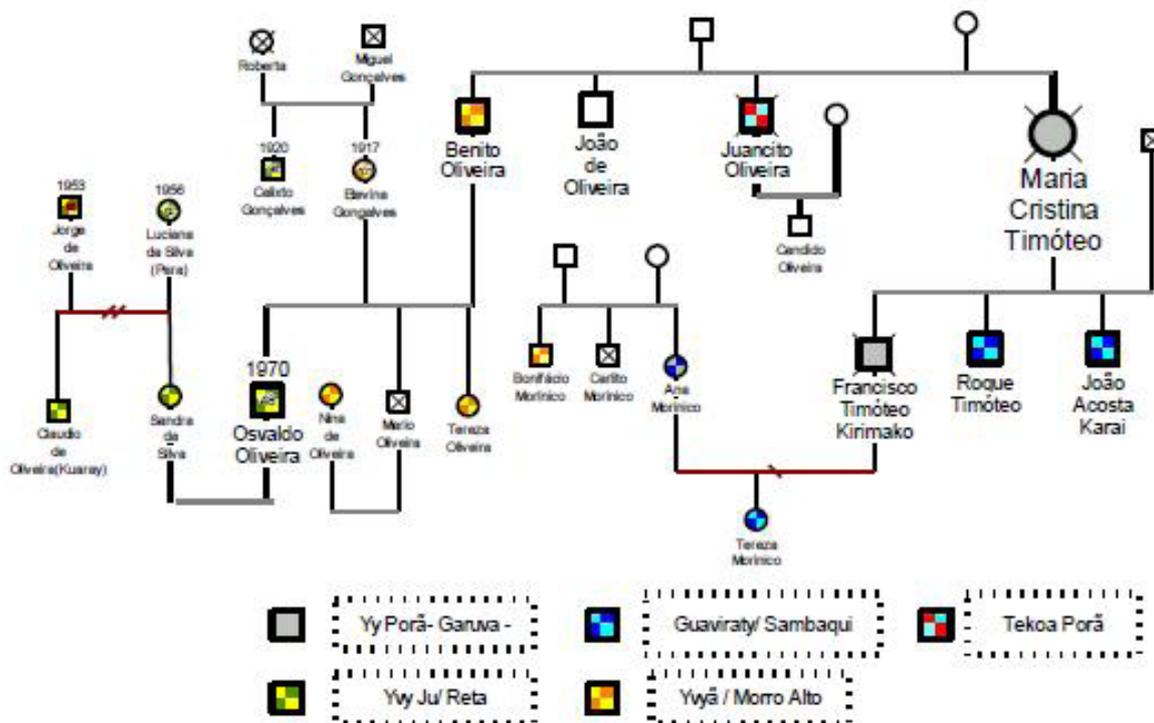
Retornando a Fernandes, retenho duas das características propostas para a organização Tupinambá que, creio, encontram ressonância no sistema mbya contemporâneo: dominação gerontocrática e divisões etárias.

Essa segunda característica deve ser modulada, pois, atualmente, entre os Mbya o “máximo de poder” não se alcança aos quarenta, mas depois. As pessoas mais respeitadas entre os Mbya que tive a oportunidade de conhecer eram bastante idosos, eram *-tamoikuery* admirados e/ou temidos em muitos lugares.

#### 4 Sobre Caminhos Abertos pelos Xamãs

A história da família Oliveira/Timóteo é emblemática nesse sentido. Entendo que a trajetória dessas pessoas sintetiza muitos dos valores que o complexo xamânico-pedagógico mbya busca transmitir.

Figura 2 – Excerto do genograma Mbva. família de Juancito



Fonte: Góes (2018)

<sup>15</sup> No sentido mobilizado por Karaí, os jovens adultos seriam “auxiliares”, não possuindo as prerrogativas para realização do ritual.

Os irmãos Maria Cristina Timóteo, Juancito e Benito de Oliveira (Figura 2) formaram com seus cônjuges um grupo de caminhada ao longo das décadas de 1970 e 1980. Vindos de *tekoa* localizados em Misiones (Argentina)<sup>16</sup>, foram responsáveis, junto com sua descendência, pela reconstituição de dezenas de áreas ao longo do Litoral Atlântico.

O casal Benito e Etelvina, por exemplo, ambos reconhecidos pelos Mbya como grandes xamãs, além de terem vivido em dezenas de lugares, sonharam muitos locais onde hoje se assentam *tekoa*. Para citar apenas alguns exemplos, foram responsáveis por constituir em Santa Catarina: Yakã Porã (município de Garuva), Yvy Ju (município de São Francisco do Sul), Pindoty (município de Araquari), entre outros.

Passagens desse grupo, que primeiramente foi liderado por Juancito de Oliveira, estão registradas em várias etnografias sobre os Mbya no Litoral Atlântico. Conforme registro de Litaiff (1996, p. 73):

Durante nossa estadia no Bracuí (RJ) o cacique também falou da existência de um grande Pajé Mbya. Seu nome Juanzito de Oliveira conhecido entre os Guarani como “Karái Major” (Karái = pajé, ou nome próprio), ou seja, o “maior dos Pajé”. [...] é costume entre os caciques deste subgrupo Guarani consultarem Juanzito buscando orientações para resolverem casos graves ocorridos entre as comunidades. Este dado foi posteriormente confirmado em outras aldeias pela Rio-Santos.

Há referências a Juancito também em Mello (2006) quando seu interlocutor lista alguns nomes dos principais “*nhanderu*” e “*nhandetchi*” (grafia da autora) nas aldeias do Litoral Atlântico: “Entre eles, os mais recentes falecimentos são Júlia Ara Takuá Moreira, Vicente Karai Okendá Pereira, Maria Candelária Tatãti, Juancito Karai Oliveira” (MELLO, 1996, p. 114).

Garlet e Assis (2002) registram uma narrativa de Amaurício Mezza (*tekoa* Barra do Ouro-RJ) sobre o encontro de Juancito e o *kechuíta*:

O *kechuíta* já apareceu pro Juancito. Foi lá no *tapyi* (local de moradia) dele (Barra do Ouro) que apareceu. Ele apareceu assim, de repente, do meio do mato. Ele parecia um homem velho, um andante, de roupa suja e rasgada. Ele chegou na casa do Juancito e disse *Aguyjevete* (forma de saudação). Juancito estranhou, porque não era (o velho) Mbyá. Mas ele lembrou do *kechuíta*. Avisou prá esposa dele preparar chimarrão e *mbujape* (pão de milho assado na brasa). Tomou mate com o velhinho, conversou [...] Ele perguntou prá Juancito como tava vivendo, se tava seguindo como tem que seguir o Mbyá. Depois comeu *mbujape* e viu que era comida de Mbyá. Depois agradeceu pro Juancito e aí disse que ele era o *kechuíta*. Tava caminhando pelo mundo para ver qual o Mbyá que tá seguindo o sistema. Falou que o Juancito é Mbyá puro, que não tá se misturando, que não tá perdendo o jeito que nós devemos seguir. Depois se levantou prá seguir a viagem; disse pro Juancito que outro dia vai voltar prá levar ele junto na canoa dele prá passar desse mar. É certo que ele era mesmo o *kechuíta* que só passa prá provar o Mbyá. (GARLET; ASSIS, 2002, p. 103-104)

Considerando sua trajetória e de sua descendência (filho(a)s, filhos dos irmão(a)s, genros e noras), notamos que essa preocupação em viver em conformidade com um

<sup>16</sup> Ainda não consegui precisar qual *tekoa* originou este movimento, pois as informações foram desconstruídas, possivelmente por terem também lá vivido em várias localidades.

“sistema” (*reko*) mbya esteve sempre presente. *Leitmotiv*, que impulsionou seu grupo a deixar os *tekoa* de Misiones, este compromisso com uma forma mbya “pura” foi transmitido em várias famílias.

A presença de Juancito permanece na memória de muitos Mbya de um vasto território e está registrada em Vietta (1992 *apud* DARELLA, 2004), Ganson (2003), Darella (2004) e Soares (2012). No trabalho de Pires (2007, p. 163 e seguintes), há um relato etnográfico sobre o falecimento e o velamento de Juancito em 2006 no Salto do Jacuí-RS, o qual durou cinco dias e mobilizou pessoas de várias aldeias.

Maria Cristina Timóteo, irmã de Juancito, e Benito, junto à sua descendência, foram, por sua vez, responsáveis pela reterritorialização mbya em vários pontos do Litoral de Santa Catarina e Paraná, tais como Kuaray Guata Porã (município de Guaraqueçaba, Litoral do Estado do Paraná), Guaviraty (município de Pontal do Paraná, Litoral do Estado do Paraná), Yakã Porã (município de Garuva, Litoral do Estado de Santa Catarina) e Pirai (município de Araquari, Litoral do Estado de Santa Catarina).

Francisco Timóteo Kirimako, filho de Maria Timóteo (Figura 2), fez parte desse grupo como *xondaro* de Juancito, ou seja, como alguém que dá suporte e proteção à liderança. Kirimako, então um auxiliar, como Juancito, se tornou um grande *-tamoi* que viabilizou a instalação de várias famílias em diversos *tekoa*. Kirimako também aconselhava lideranças de um amplo território em sua constante movimentação entre os fogos de diversas aldeias.

Kirimako faleceu em 2014 e seu corpo foi enterrado na TI Ilha da Cotinga. Mesmo com mais de noventa anos de idade e já cego, permanecia circulando por inúmeros *tekoa* em um amplo raio geográfico, acompanhado de um ou dois auxiliares. Encontrei-o em duas ocasiões, uma no *tekoa* Pindoty (TI Ilha da Cotinga, município de Paranaguá, Litoral do Estado do Paraná) e outra no *tekoa* Kuaray Guata Porã (TI Cerco Grande, município de Guaraqueçaba, Litoral do Estado do Paraná) e em ambas as ocasiões estava acompanhado de um jovem *xondaro* que o auxiliava nas tarefas cotidianas.

Roque Acosta Timóteo, seu irmão, atualmente com cerca de cem anos, permanece nesse movimento. Das últimas vezes que o vi, estava em Guaviraty (TI Sambaqui, município de Pontal do Paraná, Litoral do Estado do Paraná) e das últimas vezes que ouvi falar dele estava circulando em alguns *tekoa* do Paraguai, Litoral de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Seu movimento entre essas regiões se mantém intenso e esta é sua intenção: zelar pela ligação entre os parentes. Conforme aponta Roque, no Paraguai ainda há muitos velhos que vivem de acordo com o *reko*.

Vale destacar o papel seminal desse grupo de caminhada que possibilitou o enraizamento e o crescimento de tantos outros grupos ao longo do Litoral Atlântico. A partir dessa família extensa, em poucas décadas, foram instituídas literalmente dezenas de áreas desde o Rio Grande do Sul até o Rio de Janeiro onde essas pessoas podem viver seu(s) sistema(s). Conforme é recorrente na fala deles, os lugares são indicados e isso ocorre porque lá já estiveram antes os *nhanderukuery*.

Figuras como esses *-tamoi* e *-jary* são centrais para compreensão da dinâmica político-territorial mbya. Os “velhos” são o núcleo da parentagem que lidera pelo conselho e prestígio, sabedoria que, por sua vez, adquirem de seres ainda mais antigos que os

antecederam. A capacidade adquirida de se comunicar com esses seres primordiais é, pode-se dizer, a condição para a pessoa se tornar um xamã mbya.

Se analisarmos os *tekoa* no Litoral do Paraná, nota-se que opera um padrão na organização sociopolítica em que o cacique é filho ou neto do casal principal -*tamoi* ou -*jary*. Esse padrão morfológico está presente em cinco dos sete *tekoa*. Fogem desse padrão o *tekoa* Karaguatá Poty, localizado na TI Sambaqui, município de Pontal do Paraná, Litoral do Estado do Paraná e o único sem *opy*, o qual é formado por uma única família nuclear (casal e duas filhas) e o *tekoa* Kuaray Haxa, em que a liderança ritual e política é condensada em uma mesma pessoa<sup>17</sup>.

O *tekoa* Guaviraty foi constituído em torno do casal João Acosta e Rosalina Pará, além dos filhos de João com Juliana Hortega. Nos últimos anos, a função de cacique vem sendo exercida por descendentes diretos desse casal. Ao longo do ano de 2017, o cacique foi Lídio Acosta (filho de João-Rosalina) e, posteriormente, Mariano Acosta (filho da filha de João-Rosalina) assumiu essa posição.

Em reuniões que envolvem instituições e atores externos no *tekoa* e fora dele são os “caciques” que assumem a liderança da comunidade, o casal principal se resguarda dessa interlocução. No entanto, é evidente a ascendência dos “velhos” tanto na escolha de seus “representantes”<sup>18</sup>, quanto no cotidiano da aldeia. Uma figura também muito importante nesse *tekoa*, embora não seja considerado como desse *tekoa* (como citado acima), é Roque Acosta, irmão de João e do já referido Kirimako (todos filhos de Maria Cristina Timóteo, irmã de Juancito Oliveira).

A numerosa descendência do casal João-Rosalina junto à presença dos filhos de João com Juliana Hortega corresponde à imensa maioria de moradores. Uma tendência virilocal bastante marcada que expressa um ideal mbya e, possivelmente, guarani. Pereira (1999, p. 134) notara essa ênfase na relação pai-filho também entre os Kaiowá: “Entre os Kaiowá a relação pai e filho é vista normalmente como de maior proximidade em relação àquela entre tio e sobrinho”.

No *tekoa* Pindoty (TI Cotinga), os filhos de Cristino Karaí e Natalia Benite (ambos falecidos) vêm, sucessivamente, ocupando o cargo de cacique. Nilo, Jair e Dionísio, todos filhos desse casal, já exerceram essa função. Até seu falecimento em 2019, o próprio Karaí foi considerado cacique e seu filho o vice-cacique (Dionísio Kuaray<sup>19</sup>) era quem assumia grande parte da interlocução com os *jurua*. Após a morte de Karaí, Dionísio vem sendo considerado o cacique do *tekoa* Pindoty<sup>20</sup>.

Até 2005, Faustino Karaí foi o principal líder dos rituais em Pindoty, porém, embora agregasse também uma parentagem, exercia pouca ascendência política nesse *tekoa*, uma vez que Cristino e sua ampla parentagem foram os atores fundamentais no processo de demarcação dessa TI e ali residem há mais tempo. Conforme a narrativa registrada

<sup>17</sup> Parece estar em andamento um processo de transição da posição de “cacique” de Verá para seu genro, conforme supra, no entanto, muitas atribuições são ainda exercidas por Verá.

<sup>18</sup> A ideia de “representante” é comumente utilizada para designar as pessoas do *tekoa* que fazem a interlocução com as instituições não indígenas.

<sup>19</sup> Que é também diretor da escola e presidente da Associação.

<sup>20</sup> Após o falecimento de Karaí, houve uma cisão no *tekoa* Pindoty liderada por Juliana Kerexu Mirin e seu núcleo familiar que culminou na criação, dentro da Terra Indígena Cotinga, do *tekoa* Takuaty.

e transcrita por Gonçalves (2011, p. 27), Faustino se mudou para Kuaray Guata Porã a partir de um convite de Kirimako:

*Da Cotinga eu saí pra Paranaguá, [...] daí um dia encontrei o Francisco (Kirimako) lá em Paranaguá. Daí ele disse pra mim: “Ó meu irmão, vamos deixar a aldeia aí. Se quiser ficar com sua família, eu dou pra você lidar”. Aí eu vim pra cá. E quando cheguei aqui com minha família ele já foi embora já. [...] Tinha bastante família dele aí, três ou quatro casas, mas aí depois eles saíram todos. Foram embora... alguns foram pra Santa Catarina, outros pra São Paulo, Rio de Janeiro, e o Francisco para o Rio Grande. Aí agora voltou o Francisco pra ficar aqui. Mas ele me deu pra mim aqui. Então é assim... agora eu vou ficando aqui mesmo né? Esse abril que passou, agora dia três de abril, fechou nove anos que eu estou aqui. Agora vamos ficar aqui mesmo né? (Faustino Karaí, TI Cerco Grande, maio de 2010)*

Essa mudança do grupo de Faustino ocorreu em 2005, entre suas motivações está a existência de “muitos pajés” em Pindoty. Faustino faleceu em 2018, e até sua morte permaneceu à frente dos rituais e de sua parentagem. Como nas demais áreas aqui descritas, o padrão sociopolítico se mantém: a função de “cacique” foi exercida, sucessivamente, por filhos de Faustino.

O que observo é que, mesmo quando não há uma relação direta pai-filho na organização política de um *tekoa*, **as categorias de idade são estruturantes**. Nos *tekoa* em que se utiliza apenas a expressão cacique, essa função é ocupada por pessoas da geração +1 (Kuaray Guata Porã, Araça’i, Yvy Ju, Yvy Yvate) ou +2 (Guaviraty) em relação ao *-tamoi* principal. Há também o caso do *tekoa* em que é feita a distinção entre cacique e vice-cacique e, nesse caso, Karaí (geração 0) foi considerado cacique e Dionísio Kuaray (+1), vice-cacique. Era comum Karaí se referir a ele como seu “auxiliar”, que é um dos significados da categoria “*xondaro*”.

A existência de mais de um *-tamoi* no mesmo *tekoa* é, nesse modelo gerontocrático, uma fonte potencial de conflitos. Não apenas por disputas que podem ser originadas pelo exercício ritual, mas também porque os velhos constituem um ponto de gravitação de uma parentagem.

Retornando a Pindoty, conforme supracitado, embora apenas Faustino realizasse os rituais em sua *opy*, Karaí e Isolina também realizavam rezas (BONAMIGO, 2008, p. 174). A presença de várias parentagens de estatuto equivalente (tanto Faustino quanto Cristino agregavam uma parentagem significativa) originou disputas que culminaram na saída do grupo liderado por Faustino.

A *opy*, como espaço ritual, é liderada por um *-tamoi* ou *-jary* que agrega em torno de si os *xondarokuery* constituindo, assim, um *tekoa*. Essa configuração ideal pressupõe uma distribuição etária bem marcada, onde a posição de *tuja* é ocupada por um único casal. A existência de mais de uma liderança religiosa no mesmo *tekoa* tende a ser uma situação provisória sendo também a constituição de um grupo de caminhada uma forma de resolução desses conflitos.

Para compreender de forma mais fidedigna essa dinâmica morfológica mbya, é fundamental adentrar a *opy*. Se há algum centro socioterritorial, ele é instituído pela vida ritual.

## 5 *Opy ha Aguyje: ascese e ascensão*

Se eu vejo uma parede aqui na minha frente, eu enxergo. Se eu quiser ver do outro lado da parede com certeza não é através do meu olhar, é através do meu espírito. Então é dessa forma que os pajés enxergam, sempre enxergam dessa forma. Por isso que eles conseguem interpretar sua vida e ao mesmo tempo ensinar você como e pra onde ir, seguir seu caminho. Assim é o meu pai, ele pode enxergar, não com os olhos dele, mas com o espírito. Ele conversa com os *nhanderukuery*. Tudo neste mundo, para um *nhanderu*, é uma simples bolinha de gude, ele pode ver até lá no meio, e a gente tá dentro dela. E a gente não consegue enxergar, porque às vezes a nossa mente é tão fraca, nossos olhos não conseguem enxergar aquilo que é preciso ver. (MELLO, 2006, p. 215)

*Opy*, casa de reza, centro cerimonial e pedagógico mbya, é o principal espaço ritual de um *tekoa*. Poucas são as aldeias que não a possuem e a frequência com que os Mbya utilizam esse espaço faz do ciclo ritual, em vários lugares, uma atividade diária por meio dos *opyrejaikawã*, rituais noturnos de reza e cura. Tais rituais cotidianos são realizados pelo *opygua* (rezador/a), em geral o homem ou mulher (os avós) lideranças de família extensa. Todavia, há alguns *tekoa* em que tais rituais são ministrados por pessoas mais jovens que demonstram precoce desenvolvimento de suas capacidades xamânicas.

A *opy* mbya, via de regra, possui apenas uma porta de entrada, que é feita de modo que a pessoa deva abaixar sua cabeça para entrar no espaço ritual. Com isso, demonstra respeito. Quando bem-feita, dizem os *-tamoi*, tem sua entrada direcionada para o sol nascente, para Leste<sup>21</sup>. Não há janelas, de modo que a lenha queimada para esquentar água que servirá o mate e acenderá os *petyguá* (cachimbos) produz fumaça e um ambiente propício à prática ritual e ao transe.

Descrevo em linhas gerais o que pude reter a partir de minha participação em alguns rituais. Ao som dos instrumentos<sup>22</sup> e cantos é formada uma roda de dançarinos que seguem sempre em sentido anti-horário, mimetizando o “belo caminho do sol” (*kuaray guata porã*) perfazendo um trajeto circular que tem no *amba* (altar) o seu ponto de referência, ao qual se destina a fumaça baforada pelos participantes da dança. No *amba* estão dispostas sementes, velas de cera de jataí e uma gamela com tiras de *yary* (cedro) imersas em água que é utilizada nos batismos quando ocorre o *nhemongarai*.

Os movimentos coletivos oscilam em conformidade com o ritmo dos cantos e instrumentos. Ascese e ascensão. Dança, suor, concentração, fumaça. Esforço, música e inspiração. É necessário um estado de êxtase, o suor purifica e torna leve o corpo para a (comunicação dos *nhanderukuery*).

O cantador, após horas de dança, precisa ser escorado, treme por inteiro, suas juntas estão rígidas como pedra. Segura o violão junto ao corpo, tem os olhos virados e a boca entreaberta. Um auxiliar bafora fumaça de *pety* sobre sua cabeça e massageia o ar em seu entorno. Lentamente começa a restabelecer os movimentos e é colocado

---

<sup>21</sup> Embora esta orientação não pareça ser tão rígida. Já observei variações nessa orientação que vão desde a orientação inversa (entrada a Oeste e *amba* a Leste) até entrada ao Sul e *amba* a Leste. No entanto, o caminho do sol parece ser uma orientação importante para a edificação da *opy*, junto às características do terreno.

<sup>22</sup> São utilizados *mbaraka* (violão), *ravé* (violino), *takuapu* (bastão rítmico), *angu apu* (tambor) e *mbaraka mirin* (chocalho).

em um banco lateral. Toda a dança se reinicia. É um êxtase necessário para revelar os nomes das crianças.

Se os movimentos dos *xondarokuery* (fora da *opy*) são designados pela expressão *jeroky*, as danças dentro da *opy* são chamadas *jerojy*. Há movimentos do entorno, nas bordas da *opy* e movimentos de dentro que apontam para “cima”. Apenas as danças de dentro da *opy* são também acompanhadas por cantos.

Dallanhol (2002) traz um importante registro, o de que essa distinção entre as danças de “fora” e de “dentro” da *opy* opera na própria afinação do violão utilizada para cada tipo de dança<sup>23</sup>.

São notáveis as similaridades entre o “ritual de batismo” descrito por Nimuendaju (1987 [1914], p. 29-32) há mais de cem anos entre os Apapocuva e aqueles realizados pelos Mbya contemporaneamente. Dos elementos como a água de cedro, as velas de cera silvestre, os instrumentos e cantos aos procedimentos de apadrinhar e batizar as crianças e realizar o *jirojy* (grafia do autor) há muitas continuidades. A ausência do *petyguá*, no entanto, elemento ritual tão fundamental aos Mbya, nos traz indícios de que efetivamente os Apapocuva são outra etnia dentro do mundo Guarani<sup>24</sup> e que essas distinções não são transformações tão recentes.

Os Mbya consideram a *opy* (Figura 3) como sua verdadeira escola, espaço das boas palavras (*ayvu porã*) e da sabedoria (*arandu porã*). É onde os valores são transmitidos, os jovens são aconselhados e as curas realizadas. São os *-tamoi* e *-jary* canais de comunicação com os *nhanderukuery*, “nossos pais”, almas/palavras dos antigos que orientam e modelam o futuro.

O momento ritual em seu êxtase funde eixos espaçotemporais. Um movimento difícil de ser expressado graficamente, pois a um só tempo para “dentro” (da *opy* e de “si”) e para “cima” (articulação entre os planos terrestre-celeste), mas também para “trás” (presença daqueles que vieram primeiro, “nossos pais verdadeiros”) e “adiante” (como pedagogia xamânica que forma as crianças dentro do *reko*). A imperecibilidade dos *nhanderukuery* em seus *amba* celeste são a origem e o destino mbya.

Mello (2006, p. 181-182) apresenta uma relação de vocábulos<sup>25</sup> que designam várias funções rituais, todas diretamente relacionadas à *opy*. A quantidade de especialidades

<sup>23</sup> “Segundo seu Artur, a afinação que acompanha o *jerojy* assim como a batida do violão, são diferentes daquelas que acompanham o *jeroky*. Conforme as gravações que realizei, a afinação do violão para o *jerojy* é a seguinte: iniciando-se na primeira corda, do agudo para o grave, como é usado no nosso sistema, obedece a esta escala de notas: lá 3, fá 3, dó 4, fá 3, dó 3; e a batida é feita com todas as cordas soltas [...] fica evidenciada no *jeroky* tanto a presença do canto quanto a mudança na afinação do violão: a 4ª corda é modificada, ficando a escala das notas alterada para lá 3, fá 3, dó 4, sol 3 e dó 3. Além disso, a batida agora é executada com dois movimentos: primeiro recebe o auxílio do polegar, seguido do rasqueado” (DALLANHOL, 2002, p. 66).

<sup>24</sup> O uso do *petygua* é um dos elementos diacríticos mobilizados para marcar diferenças entre as etnias. Em uma visita de um casal ñandeva (TI Pinhalzinho) à TI Guarita, RS, fomos à aldeia guarani onde havia alguns Mbya. No retorno, D. Lourdes comentava que “se Deus nos tivesse feito para fumar, teríamos uma chaminé na cabeça” em uma alusão crítica ao uso de *petyguá* pelos Mbya.

<sup>25</sup> Reproduzo conforme grafia da autora. “*Nhanderu* ou *Nhandetchi* – termo genérico para os xamãs que acumulam as funções de *tcheramoi* ou *tchedjuaryi*, líder de família extensa e liderança política; *Karai vyvraidjá* ou *Cunhá karai vyvraidjá* – termo que se refere aos aprendizes desenvolvidos a ponto de ‘aguentar’ ajudar ao *karai nhe’e oikó* ou *cunhá karai nhe’e oikó* a realizar as curas; *Karai vyvraidjá tenondé* ou *Cunhá karai vyvraidjá tenondé* – termo que se refere ao aprendiz mais desenvolvido entre todos. É quem substitui o/a primeira/o *karai* em sua ausência; *Karai nhe’engarai* ou *Cunhá karai nhe’engarai* – rezadores comuns; *Karai nhe’engarai opyguá* ou *Cunhá karai nhe’engarai opyguá* – guardiões da *opy*, rezadores especialistas (detentores de maior poder e mais sabedoria). Em geral são pessoas idosas ou as mais velhas do grupo. Quando um *Karai nhe’engarai opyguá* ou *Cunhá karai nhe’engarai opyguá* está presente, mesmo numa *opy* em outra

xamânicas que a autora lista (dez ao todo) nos possibilita dimensionar a importância do ciclo ritual na vida mbya.

A *opy* costuma agregar grande parte da parentagem que está habitando o *tekoa*. Ao apontar para além, ao aconselhar e lembrar as palavras dos *nhanderukuery*, cantar e narrar os eventos exemplares para os humanos, é uma conduta que se transmite, um *ethos*. Um *tekoa* busca constituir uma comunidade moral intergeracional, cujo elemento coesivo são os xamãs.

O sistema *xondarokuery* associado à gerontocracia corresponde a uma organização que opera no plano celeste. Reproduzo a narrativa de Verá Tupã Popygua de (2016, p. 16-19):

*Através de seu poder e sabedoria divina. Nhamandu concebeu seu filho de coração grande. Nhamandu py'aguaxu, Kuaray, o Sol, com seu grande poder de iluminação, para ser pai dos espíritos, dos nhe'e, de seus filhos e filhas, jeguaka e jaxukava porãgue'i, que irão nascer na Terra de Nhamandu.*

*Nhamandu Tenondegua, com sua sabedoria divina, gerou os seus filhos guardiões das fontes divinas:*

*Jakaira ru eterã, o futuro pai da neblina,*

*Karai ru eterã, o futuro pai das chamas,*

*Tupã ru eterã, o futuro pai do trovão, do vento e da brisa.*

*Em seguida, Nhamandu Tenonde, com amor infinito e sabedoria divina, criou Nhamandu py'aguaxu xy eterã, aquela que seria a mãe divina de Kuaray, o Sol, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.*

*Jakaira ru eterã, pai da neblina, com amor infinito e a sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Jakaira xy eterã, a futura mãe divina dos filhos da neblina, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.*

*Karai ru eterã, pai da chama, com amor infinito e sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Karai xy eterã, a futura mãe divina dos filhos da chama, concedendo-lhe o mesmo poder divino e sabedoria infinita.*

*Tupã ru eterã, pai do trovão, das chuvas e do vento, com o amor infinito e a sabedoria divina que recebeu de seu pai Nhamandu Tenondegua, criou Tupã xy eterã, a futura mãe divina dos filhos do trovão, das chuvas e do vento, concedendo-lhe o amor e a sabedoria infinita.*

*Nhamandu Tenondegua, depois de dividir a sabedoria das origens do amor, mborayu, do canto sagrado, mborai, e das belas palavras, ayvu porã, consagra os seus filhos como guardiões das fontes divinas. Ainda não existia a Terra, permanece a noite primitiva.*

*Antes de criar Yvy, a Terra, Nhamandu criou a morada celeste com seis firmamentos. Quatro pertencem aos seus filhos – Kuaray, Jakaira, Karai, Tupã. Apesar de possuírem poder divino, eles nada farão sem o aconselhamento de seu pai Nhamandu Tenondegua. Restaram dois firmamentos. Um deles ficou com Takua ru ete, pai da purificação dos espíritos, dos nhe'e. O outro pertence a Nhamandu ru ete Tenondegua. É onde fica o*

---

aldeia, ele é chamado a participar da condução dos rituais; *Karai nhe'eoikó* ou *Cunhá karai nhe'eoikó* – termo restrito aos curadores. Todos os *karaikuery* são, em maior ou menor grau, *Karai nhe'eoikó* ou *Cunhá karai nhe'eoikó*. Ou seja, o *Karai nhe'engarai* ou *Cunhá karai nhe'engarai* realizam rituais de cura que, na maioria das vezes, acontecem durante o ritual de reza cotidiana, a *opyredjaikeawã*. Contudo, apenas os mais poderosos podem dar conta das doenças mais graves. *Karai nhe'engarai* ou *Cunhá karai nhe'engarai* menos poderosos devem trabalhar em conjunto com outros *karaikuery* ou ter vários *karai yvyraidjá* auxiliando na cura, pois ficam exposto/as a 'ataques' dos espíritos que estão causando a doença no paciente durante a cura; *Karai oporaiva* ou *Cunhá karai oporaiva* – cantores, receptores de músicas com várias funções xamânicas, como curas e adivinhações; *Karai mbodja'ua* ou *Cunhá karai mbodja'ua* – parteiras, especialistas em partos, gestações, doenças infantis. Função majoritariamente feminina, que pode vir associada às funções de recepção do *nhe'e* e nominação; *Karai nhe'eguá* ou *Cunhá karai nhe'eguá* – nominadores, receptores de nomes; *Karai Guaçú* ou *Cunhá karai Guaçú* – detentores de várias das especialidades acima, podendo reunir todas elas”.

*assento divino, apyka, com jeguaka poty yxapy rexa, um cocar de plumagens enfeitado de orvalho das flores, que surgiu no meio da noite originária.*

Nhanderu Nhamandu Tenondegua (Nhamandu, nosso primeiro pai) gerou seus filhos Kuaray, Karaí, Jakaira e Tupã. Conforme o *xeramoí* Cristino Karaí (Pindoty), entre os irmãos celestes, Kuaray (cuja denominação ritualística é também Nhamandu) ocupa a posição de irmão mais velho (-ryke) que iria cuidar e iluminar esta terra quando Nhamandu Tenondegua se afasta. Há um consenso de que, a partir de seu afastamento<sup>26</sup>, coube a Kuaray/Nhamandu a atenção sobre o atual mundo, porém, há debates entre os Mbya sobre essa condição contemporaneamente.

Em cerca de três ocasiões diferentes ao longo de vários anos, Karaí retomou um assunto que me parece, portanto, ocupava muito seu pensamento. Karaí analisava as transformações que vêm ocorrendo entre os *juruakuery* e entre os próprios Mbya: muita violência, alcoolismo, inundações, ventos muito fortes e a redução das áreas de florestas seriam índices de que Kuaray/Nhamandu abandonou este mundo. Vivemos hoje, para ele, como animais sem espírito, pois o espírito que nos animou foi-se embora. Em uma dessas ocasiões, em 2009, ele refletia sobre o crescimento do porto de Paranaguá que está localizado a poucas centenas de metros da Terra Indígena Cotinga:

*Eles podem continuar construindo assim. Eles não sabem, mas eu sei porque penso em Nhanderu. Eles vão continuar construindo, mas vai vir muita água e vai cobrir tudo. Podem construir isso, mas vão perder.*

E uma tarde em 2015, Karaí comentava sobre um assassinato que havia sido noticiado na televisão e me explicou que essas coisas estão acontecendo muito hoje em dia: “Paulo, desde o ano 2000 que o espírito foi embora desta terra, agora estamos sozinhos e vamos ficar vivendo como bichos mesmo”. A distinção Guarani entre *nhe'e* e *ange* merece ser analisada aqui se quisermos compreender uma fala como essa. Para Karaí, o *nhe'e* deixou esta terra, seguimos apenas com o *ange* de cada pessoa.

O tema do fim deste ciclo na Terra é presente em muitas reflexões mbya. Um jovem do *tekoa* Yvy Ju em São Francisco do Sul-SC, durante o auge da epidemia de chinkungunya em 2014, se colocava a refletir se “[...] o fim do mundo sobre o qual os velhos falam não seria causado pelos mosquitos, afinal eles estão em toda parte e ninguém poderia detê-los”.

Embora recorrente no pensamento mbya, tal percepção não é compartilhada por todos os *-tamoi* e *-jary*. Em uma conversa de *pytygua* com João Acosta do *tekoa* Guaviraty (Terra Indígena Sambaqui, Pontal do Paraná), ele distinguia as diferenças entre a religião dos *juruakuery* e Mbya da seguinte forma:

*Nhanderu fez tudo neste mundo, mas depois se cansou e foi para sua rede. Nhamandu, porém, falou para seu pai “se você não vai cuidar deles pode descansar que eu vou olhar eles”. Assim, para o juruakuery Deus deixou um filho e um livro para ele se lembrar do caminho. Nós não precisamos do livro, pois todo dia a gente vê Nhamandu subir no céu e se lembra. Apesar de tudo errado que fazemos a este mundo ele continua seu caminho bem tranquilo. A gente deve ser como Nhamandu e caminhar bem tranquilo, não importa o que aconteça.*

<sup>26</sup> Um episódio bastante difundido entre os Guarani no qual o demiurgo se afasta do mundo atual após um conflito aparentemente trivial com seu cônjuge.

A “ética da tranquilidade”, como designou Pissolato (2007, p. 88), que deve orientar o convívio nas aldeias, mas também com os demais seres, é um valor. Alguns interlocutores mantêm o entendimento, como João, de que Kuaray/Nhamandu, ao se levantar no céu diariamente e nos trazer sua luz, mantém seu posto. Se para os brancos o Criador deixou um livro (a Bíblia) e seu filho (Jesus), para os Mbya basta olhar para o céu para saber que o filho do Criador ainda olha por este mundo, as palavras estão inscritas no próprio mundo.

Outros, porém, tal como Karaí, dizem que há alguns anos Kuaray cansou e, como Nhanderu Tenondegua, deixou de cuidar deste mundo. Em seu lugar ficou Tupã, demiurgo intempestivo que guarda relação com a origem dos brancos e tem por característica ser bravo e, por vezes, vingativo. Isso explicaria por que atualmente tem havido tantas tragédias, inundações e, principalmente, porque os Mbya estão vivendo tão perto dos brancos atualmente.

Em uma tarde após um almoço em Karaguatá Poty, Florinda Pará Timóteo me perguntou se às vezes eu sentia muita tristeza. Disse que sim, que é normal a gente ficar mais animado por um tempo, às vezes ficar menos alegre. Uma pausa e parece ter reformulado a questão me indagando se eu sabia por que tem havido tantos assassinatos e desastres atualmente. Sugeriu, de forma lacônica, que nunca houve tanta gente nesta terra; ela explicou, porém, que é Tupã quem manda agora e que ele não tem paciência como seu irmão. O tempo mudou. Pensando na conversa sobre as virtudes de Nhamandu que tinha tido com João<sup>27</sup>, falei que embora haja muita violência nós devemos ser como Nhamandu, pacientes e constantes. Pará argumentou que mesmo Nhamandu está cansado desta Terra: “Você não sente que hoje em dia o sol queima muito mais do que antes?”.

Retomando a narrativa de Popygua, cada irmão divino tem um cônjuge em sua morada e cada um desses casais divinos gerados por Nhamandu Tenondegua é ele próprio um *-tamoi* e uma *-jary* em seu firmamento/morada, gerando filhos que replicam o modelo.

Quando Tupã manda os *xondaro* dele – são os *xondaro* que sempre vêm, quando dá aqueles ventos –, então, eles estão voando baixinho, olhando o que é que tem aqui na Terra, o que tem de ruim, essas coisas. Então, nesse momento, nós temos que ficar bem quietinhos e não podemos usar coisas que brilham, nada. E nem fumar não pode fumar, porque Tupã não quer ver. Na hora que os Tupã vêm com chuva, com vento forte, dando trovoada, não se pode brigar, tem que ficar bem quieto. Então, eles sabem que a gente está respeitando, e deixam mais saúde pra gente e nos fazem ficar mais fortes, nos fortalecem. (Augusto Karaí Tataendy – CTI, 2015, p. 13)

Tupã, que é um *xondaro* de Nhamandu Tenondegua, por sua vez, tem também seus *xondaro*. Relacionando com a organização mbya, é como se Nhanderu Tenondegua fosse o *xeramoi* e seus filhos os *xondarokuere*. Mais precisamente: os *-tamoi* e *xondaro* do plano terrestre buscam replicar a forma primordial estabelecida pelas divindades.

Esses primeiros irmãos divinos (Kuaray, Karaí, Tupã e Jakaira) são os *nhe'e ru ete* (verdadeiros pais dos espíritos) e de suas moradas (*amba*) vêm os espíritos das crianças mbya. Cada uma dessas divindades, que têm seus filhos e auxiliares, reproduzindo um padrão, se multiplica no plano celeste e se desdobra na Terra. Cada *nhanderu* em seu *amba*

<sup>27</sup> E que ocorrera alguns meses antes.

é um “comandante” com seus próprios *xondaro*. Mas cada *amba* celeste não é um território exclusivo, pois os deuses se visitam entre si constantemente como devem fazer os Mbya.

Opera uma lógica fractal em que, a partir de Nhamandu Tendonde, os casais divinos geram sua própria descendência, onde estabelecem também uma relação *-tamoi/-jary-xondaro*. Esses *xondaro*, por sua vez, ao estabelecerem seus próprios *amba* com sua própria descendência, tornam-se também *-tamoi/-jary*, replicando a estrutura potencialmente *ad infinitum*. Os primeiros estão mais próximos da plenitude. A anterioridade é índice de perenidade.

A coexistência dos princípios masculinos/paternos e femininos/maternos na Criação perpassa a geração dos demiurgos e mesmo a precede, conforme Chamorro (2008, p. 123):

O Ser Criador é uma figura masculina, identificada diretamente com os pais e os avós da sociedade guarani. O que é importante frisar aqui, porém, é que esse ser não é infinito, pois tem um começo e depende de algo anterior a ele: da substância criadora e mantenedora da vida, *Jasuka*.

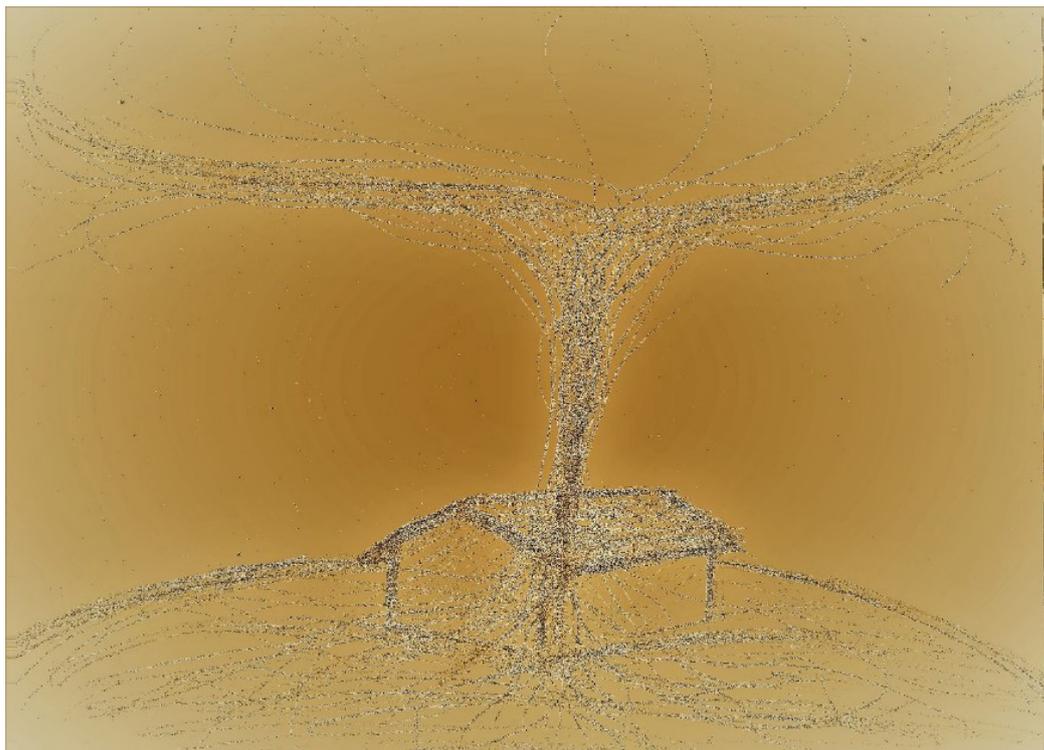
A própria origem de Nhanderu Tenondegua, o avô/pai originário se desdobra de *Jasuka* (nossa verdadeira mãe), princípio feminino relacionado ao seio, à flor e ao cedro (*ýgary*). De acordo com a leitura de Chamorro, Nhanderu cresce se alimentando dessa substância-Mãe *Jasuka*. Por meio desses demiurgos, o pensamento mbya vislumbra fractais cuja magnitude se amplia ao se aproximar das fontes originárias. Tais origens, no entanto, são sincrônicas e não apontam para limites definidos pelos Criadores originários/primordiais, mas tão somente para os limites de nossos espíritos. Há espaços no cosmo que nem mesmo os maiores *xeramo*i alcançaram.

A comunicação entre a esfera celeste, dos seres imperecíveis, origem e destino mbya, e o plano perecível (esta Terra) onde se constituem os *tekoa*, ocorre por meio dos *-tamoi* e *-jary* na *opy*. Cito uma passagem de Meliá que, ao enfatizar a centralidade da vida ritual e do espaço cerimonial para os Guarani, nos ajudará a compreender, pelo dito anteriormente, a importância da *opy* e do modelo gerontocrático/fractal:

Dos três espaços pelos quais se movimentam e nos quais habita o Guarani, talvez seja o “espaço cerimonial” a centralidade mesma da vida Guarani, onde o *nande reko* se estrutura em seus aspectos econômicos, sociais e políticos. (MELIÁ, 1990, p. 39)

A *opy* é o “centro” territorial mbya. Se afastássemos o foco da Figura 3, teríamos uma imagem como a Figura 4, isto é, uma pluralidade de pontes constituídas por cada liderança espiritual para comunicação entre os planos e divindades celestes e a atual Terra. Em cada ponto onde ocorre essa articulação há um “centro” territorial mbya, em cada *opy* se enraíza um *tekoa*. Sistema multicêntrico que provém de alhures.

Figura 3 – Opy, xeramoi ha nhanderukuery



Fonte: Góes (2018)

Figura 4 – Múltiplas opy: múltiplos tekoa – plano nahnderukuere: plano yvy rupa



Fonte: Góes (2018)

## 6 Rizoma Mbya

“Nosso território, *yvy rupá*, foi cortado, várias vezes, por fronteiras entre países e estados. Fizeram guerras para roubar nossas terras. Por isso nosso povo ficou dividido entre Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai e Bolívia. Para nós não existem fronteiras. Continuamos visitando nossos parentes e tentando andar livremente, como fazíamos em tempos passados. No entanto, percebemos que cada vez mais estes países desenvolvem políticas que nos impedem de viver ao nosso modo. Em alguns países, nos chamam de estrangeiros, forasteiros, e dizem que não podem reconhecer o direito a nossas terras porque elas não nos pertencem. Mesmo assim nós continuamos lutando por nosso território e pelo fim de todo tipo de fronteira que nos impede de vivermos livremente”. (ALAI, 2007 *apud* MORELLO; SEIFFERT, 2011, p. 80)

Rizoma é uma categoria da Botânica que designa uma forma de desenvolvimento de certas espécies vegetais. Em espécies rizomáticas, o caule, componente da planta que liga raízes e folhas, é horizontal. Sejam subterrâneos ou aéreos, caules horizontais têm por característica viabilizar que as gemas e raízes possam brotar em vários pontos de sua extensão. Pelo exposto no presente artigo, esta categoria se apresenta como uma analogia fértil para a caracterização da territorialidade e da dinâmica social mbya, que se constituem por meio de mecanismos sociológicos que orientam e impulsionam a mobilidade interaldeã.

O parentesco se constitui como um dos elementos centrais da dinâmica social e da mobilidade interaldeã mbya. O cruzamento de dados relativos à análise da terminologia de parentesco, do padrão de assentamento e da observação de práticas matrimoniais sugere um padrão de exlocalidade modulado pela endogamia étnica (tabu do *outcest*).

Os Mbya possuem uma forte tendência estatística de casamento com outros Mbya (o que é o mesmo que afirmar que operam restrições para casamentos fora da etnia) e isso, muitas vezes, impulsiona a mobilidade aldeã, pois o potencial cônjuge, via de regra, mora em outra aldeia. Retomemos os dados de densidade demográfica por unidade territorial (cf. item 2) e acrescentemos uma terminologia de parentesco que expande a germanidade para os primos paralelos e cruzados. Não seria forçoso afirmar que, entre os Mbya, o parentesco é movimento e que esse movimento produz o território.

Na geração de EGO (geração 0), a terminologia de parentesco mbya (bastante próximo às terminologias *kaiowá* e *ñandeva*) denomina, para ego feminino, RYKE as irmãs e primas bilaterais mais velhas que EGO, KYPY'I as irmãs e primas bilaterais mais novas que EGO e KYVY os irmãos e primos bilaterais (sem distinguir classe etária). Com isso, a terminologia “consanguiniza” e amplia a família extensa, justamente aquela que constitui, idealmente, a aldeia mbya, projetando os possíveis cônjuges para fora do espaço aldeão.

A classe de consanguíneos de G0 (geração 0), ou “superclasse de irmãos” (PEREIRA, 1999), tem dimensões sociais evidentes. Nas relações cotidianas, promove inicialmente uma solidariedade intensa entre pessoas da mesma idade, que juntas nas diversas fases da vida, dividem as responsabilidades sociais concerníveis a cada uma delas. Outra decorrência disso é a produção de um grande número de restrições a casamentos e

relações sexuais entre pessoas de uma mesma aldeia, o que promove a circulação de jovens em idade de se casar por distintas aldeias em busca de cônjuges.

Se operasse de forma exclusiva, esse mecanismo sociológico impeliria os Mbya ao casamento interétnico. No entanto, há uma modulação nesse padrão inferida pela endogamia étnica. Entre os Mbya, os casamentos interétnicos são pouco usuais e sofrem restrições, em contraste com, por exemplo, o padrão que pode observar entre os Ñandeva.

Segundo dados do Inventário da Língua Guarani Mbya, estudo organizado por Morello e Seiffert (2011), em sessenta e nove (69) aldeias mbya no Brasil, dos mil quatrocentos e trinta e dois (1.432) moradores nas aldeias mbya no Paraná, apenas 1 é não indígena, o que equivale a 0,1% do total de moradores. Nos demais estados em que a pesquisa foi realizada, a proporção de não indígenas residentes em aldeia mbya oscila do mínimo de 0% (RS e RJ) ao máximo de 0,4% (SC). A média total é 0,2%, ou seja, havia dez moradores não indígenas vivendo nas aldeias pesquisadas cuja população indígena era de cinco mil, setecentos e trinta e cinco (5.735) pessoas na época da pesquisa.

Os dados são referentes à relação indígena x não indígena. O mesmo estudo faz um levantamento das “línguas faladas nos lares”. Foram entrevistadas 596 pessoas e organizada uma distinção por língua onde se considerou “Guarani” o Guarani Mbya. Vários entrevistados afirmaram falar mais de uma língua em seu lar, de modo que a soma total de línguas é maior do que a de entrevistados.

Os dados de Morello e Seiffert são utilizados pelas autoras para demonstrar a vitalidade da transmissão da língua mbya. Chamo atenção também para a proporção de falantes mbya em contraste com as demais línguas Guarani (cf. autoras Chiripá, Paraguaio, Tupi e Ñandeva<sup>28</sup>). Mesmo entre as demais etnias Guarani, observamos um acentuado fechamento étnico nas aldeias mbya.

A mobilidade mbya viabiliza a operação concomitante de dois mecanismos, endogamia (ou tabu do *outcest* – conforme aponta Wagner (2010)) e exolocalidade. A classe de “superirmãos” (como vimos na terminologia de parentesco), o padrão demográfico e político centrado na família extensa impulsiona a pessoa para fora quando em busca de cônjuge. As narrativas e práticas rituais, as especificidades da língua, a pedagogia e as classes de idade limitam, no entanto, esse “fora” orientando essa mobilidade para outros *tekoa*. Exogamia territorial e endogamia étnica geram a territorialidade mbya.

As investigações etnográficas, genealógicas e históricas que empreendemos entre os *tekoa* mbya do litoral paranaense e norte catarinense, juntamente ao estudo de considerável bibliografia especializada, demonstram que opera entre os Mbya uma forte e territorialmente ampla dinâmica social pautada na mobilidade e em determinados mecanismos genealógicos. Compreender a territorialidade mbya, dessa forma, por intermédio de um modelo rizomático, implica considerar que as redes de parentesco interaldeãs constituem conexões sempre passíveis de serem atualizadas para assim reconfigurar cada uma das aldeias relacionadas.

Os fortes elos de parentesco entre aldeias geograficamente distantes e sua atualização constituem o que há de específico na territorialidade mbya. Essa territorialidade rizomática

<sup>28</sup> A distinção entre as línguas chiripá, tupi e ñandeva merece ser problematizada, embora não seja o foco das autoras e não haja espaço para desenvolver esta questão preeminente aqui. Seriam distintas línguas ou distintas denominações regionais para a mesma língua?

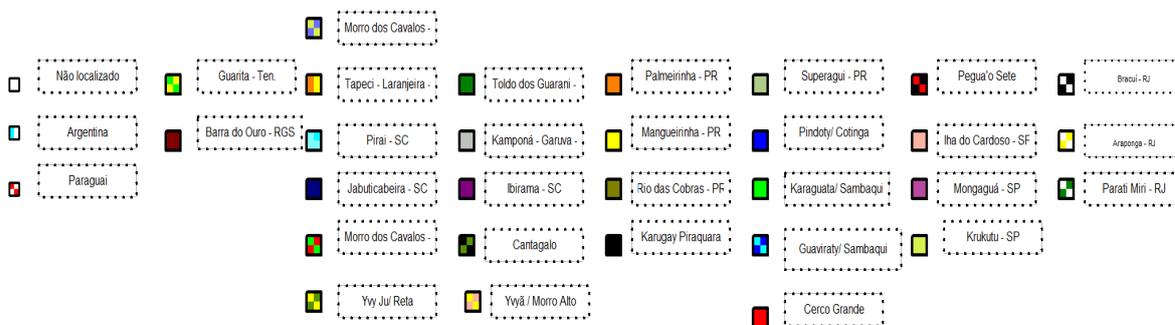
é, por vezes, denominada na literatura etnológica como “padrão multilocal de ocupação territorial”, no entanto, opto pela analogia com a morfologia vegetal para:

- Destacar a relação visceral dessa cultura com determinados ambientes: tal como uma planta necessita de terra, o modo mbya necessita do ambiente florestal como substrato.
- A analogia permite ressaltar os modos de crescimento e reprodução das aldeias. O modelo rizomático possibilita caracterizar a dinâmica sociológica por meio da qual operam e são produzidos os padrões territoriais mbya.
- Destacar os vários sentidos da mobilidade, em contraste com a tese das migrações para Leste. A observação etnográfica demonstra que a mobilidade e a reterritorialização são multidirecionais.

Tal padrão se verifica em termos sociológicos. Segue abaixo um excerto do “Mapa genealógico Mbya”. Tal mapeamento genealógico vem sendo elaborado desde 2010 – até o momento, a partir das aldeias do litoral paranaense e catarinense. Nesse excerto, estão identificadas duzentas e trinta e seis (236) pessoas divididas em setenta e cinco (75) famílias. Ao todo, são contemplados trinta e um (31) tekoa localizados em Misiones na Argentina, sudeste do Paraguai e estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro.

As cores identificam as aldeias que a pessoa habitava no momento da pesquisa, conforme legenda abaixo (Figura 5). Traçar um mapa genealógico mbya é um trabalho de Sísifo, pois a intensa mobilidade interaldeã produz a necessidade de contínua atualização. No entanto, embora certamente defasado com relação às ocupações atuais, esse esforço permite visualizar algumas constâncias.

Figura 5 – Legenda do excerto do mapa genealógico Guarani Mbya parcial

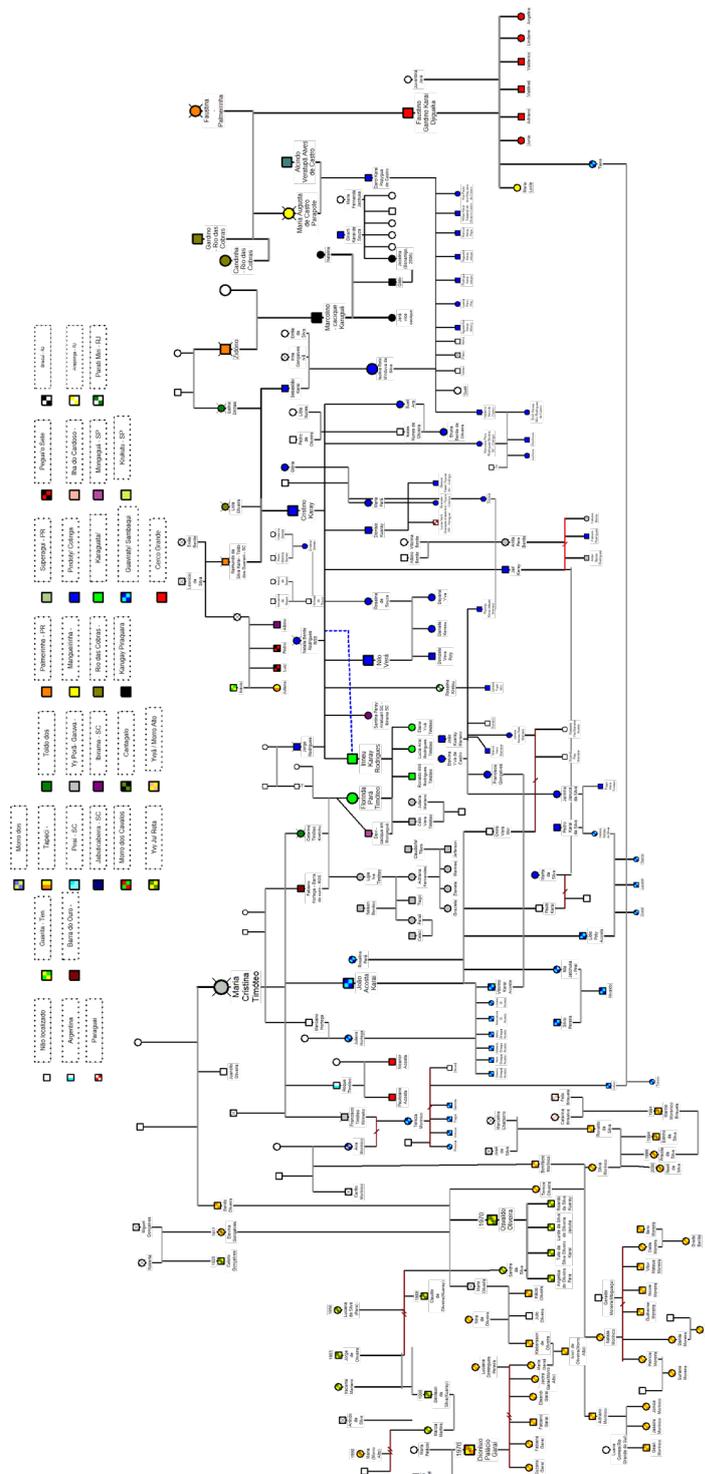


Fonte: Góes (2018)

Conforme pode ser verificado no mapa genealógico (Figura 6), é comum que irmãos adultos residam em aldeias distintas. Embora, como afirmado, uma aldeia seja comumente constituída por famílias extensas, a análise da dinâmica supralocal sugere que basta um recuo geracional para que se visualize a multilocalidade também dessas famílias extensas. Aqueles casais centrais que conduziram uma aldeia, com o passar do tempo, tendem a se constituir como matriz de várias outras famílias extensas, cada qual constituindo seu próprio *tekoa*.

Na Figura 6 estão relacionadas trinta e oito (38) pessoas que habitam quatorze (14) aldeias localizadas entre Misiones na Argentina e os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Tais diagramas de parentesco evidenciam, quando lidos a partir de um modelo rizomático conforme exposto acima, traços fundamentais dos modos de gerar territórios.

Figura 6 – Excerto de mapa genealógico Guarani Mbya parcial a partir dos tekoa do litoral do Paraná



Fonte: Góes (2018)

## 7 Parentesco Cosmológico: a replicação multissituada dos *tekoa*

O presente artigo não tem por objetivo propor uma comparação entre distintas morfológicas produzidas nas chamadas Terras Baixas da América do Sul, experimento comparativo que busquei sistematizar em Góes (2018). O objetivo aqui é tão somente buscar caracterizar e analisar os modos de produção territorial dos Mbya pela perspectiva etnológica que emerge do entrecruzamento de dados históricos, etnográficos, demográficos e genealógicos.

Conforme se buscou demonstrar, a centralidade da vida ritual e o parentesco cosmológico entre os Mbya e os *nhanderukuery*, o cultivo de uma pedagogia xamânica que envolve e constitui a pessoa mbya desde seu nascimento e uma organização gerontocrática que replica fractalmente as formas de relações entre as divindades, cria uma territorialidade rizomática ao mesmo tempo geograficamente ampla e culturalmente homogênea prescindindo de centros institucionais ou políticos.

Cada *tekoa* é, portanto, um ponto no qual o rizoma mbya é enraizado, territorializado, e onde os padrões éticos são atualizados (Figura 7). As aldeias são fundamentais para a constituição da territorialidade mbya, no entanto, são pouco significantes se consideradas como espaço sociogeográfico único, uma vez que jamais se fecham em si mesmas<sup>29</sup>. Dessa forma, em termos sociológicos, as conexões interaldeãs não são posteriores à constituição de cada *tekoa*, uma aldeia mbya existe **a partir dessas conexões**.

O ponto a ser enfatizado é justamente este: um *tekoa*, *i.e.*, o espaço onde famílias extensas agregadas em torno de um casal-chefe atualizam o modo de vida mbya é consolidado e mantido a partir de e em relação a vários outros *tekoa*.

A história de uma aldeia, dessa forma, sempre remete à história de várias outras, assim como remete às múltiplas relações de parentesco multicomunitário sem as quais a própria noção de *tekoa* não existe. Antes do enraizamento nesta morada terrena, há um parentesco cosmológico que serve de modelo e inspiração aos Mbya.

---

<sup>29</sup> A difundida ideia de que os Tupi-Guarani são sociologicamente “fluidos” ou “amorfos” talvez seja antes uma decorrência e implicação do método. Se a etnografia de uma única aldeia é a única forma de descrever a morfologia e a organização TG, cria-se uma ilusão de simplicidade, pois muito, senão o essencial, da organização social está **entre** as aldeias.

Figura 7 – Morfológica Mbya: Rizoma



Fonte: Góes (2018)

## Referências

- BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: Edusp, 2008. 384p.
- BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. 2009. 112 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- BENITES, Tonico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. 2014 269p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- BONAMIGO, Zélia Maria. Comunidade Mbya-Guarani: Economia e relações com a sociedade “atrevida”. **Tellus**, Campo Grande, ano 8, n. 14, p. 145-170, 2008.
- CHAMORRO, Graciela (Chamorro Arguello, Cándida Graciela). **Terra madura, yvy araguayje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008. 368p.
- CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbyá. **Revista de Índias**, [s.l.], v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.
- CTI – CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (coordenação). **Guata Porá – Belo Caminhar**. Coordenação editorial Maria Inês Ladeira. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 2015.

- DALLANHOL, Katia Maria Bianchini. **Jeroky e Jerojy**: por uma antropologia da música entre os Mbya Guarani do Morro dos Cavalos. 2002. 150p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.
- DARELLA, Maria Dorotéia Post. Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina. **Tellus**, Campo Grande, ano 4, n. 6, p. 79-110, 2004.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1970 [1951].
- GANSON, Barbara. **The Guaraní under Spanish Rule in the Río de la Plata**. California: Stanford University Press, 2003.
- GARLET, Ivo; ASSIS, Valéria. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbya-Guarani. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 7, n. 2, p. 99-114, 2002.
- GÓES, Paulo Roberto Homem de. Ciência boa: modos de aprendizado, percepção e conhecimento entre os Katukina/Pano. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 55, n. 1, 2012.
- GOÉS, Paulo Roberto Homem de. **Morfológicas**: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialeto Paraná) e os Mbya (Litoral Sul). 2018. 500p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- GONÇALVES, Marcelo Abreu. **Ethos e movimento**: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbya Guarani no litoral sul do Brasil. 2011. 139p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.
- LITAIFFE, Aldo. **As divinas palavras**: identidade étnica dos Guarani-Mbya. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- MELIÁ, Bartolomeu Beliches. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.
- MELLO, Flávia Cristina. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retará**: entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. 295p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MORELLO, Rosângela; SEIFFERT, Ana Paula. (org.). **Inventário da Língua Guarani Mbya – Inventário Nacional da Diversidade Linguística**. Florianópolis: IPOL: Editora Garapuvu, 2011. 184p.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1987 [1914].
- PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowa**. 1999. 235p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- PIRES, Daniele de Menezes. **Alegorias etnográficas do Mbya reko em cenários interétnicos no Rio Grande do Sul (2003-2007)**: Discurso, prática e holismo Mbya frente às políticas públicas diferenciadas. 2007. 189p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani). São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. **Yvyrupa**: a terra uma só. São Paulo: Editora Hedra, 2016.

SOARES, Mariana de Andrade. **Caminhos para viver o Mbya reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir da pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. 2012. 319p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

WAGNER, Roy. **Coyote Anthropology**. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2010.

WORLD BANK. **Plan con Pueblos Indígenas 2010 – Plan Nacer Provincia de Misiones**, 2010. Disponível em: <http://documents.worldbank.org/curated/en/845231468221981671/pdf/IPP4350v50SPAN10MISO0ANUAL020100PPI.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2016.

#### **Paulo Roberto Homem de Góes**

É antropólogo, bacharel em Ciências Sociais (2005), mestre (2009) e doutor (2018) pelo Programa de Pós-Graduação de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) desde 2008. Tem ampla experiência em pesquisa, assessoria e consultoria entre diversos povos indígenas na Amazônia (Katukina, Ashaninka e Karitiana), Cerrado (Ramkokámekra, Apayekrá, Krahô e Apinajé) e Mata Atlântica (Mbya, Ñandeva e Kaingang). Coordenou a elaboração de Relatórios de Identificação e Delimitação de três comunidades quilombolas no Estado do Paraná e atualmente integra o Projeto Território Caiçara do Laboratório de Geoprocessamento e Estudos Ambientais da UFPR. Desde 2014 trabalha na implantação de sistemas agroflorestais em uma pequena propriedade em Morretes – Paraná, a qual possui certificado de produção orgânica desde 2016.

Endereço profissional: Av. Guarapuava, n. 233, Caiobá, Matinhos, PR. CEP: 83260-000.

*E-mail*: [prhgoes@gmail.com](mailto:prhgoes@gmail.com)

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0001-9170-5724>

#### **Como referenciar este artigo:**

GOÉS, Paulo Roberto Homem de. Parentesco Cosmológico e Morfológica Mbya Guarani. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e70621, p. 90-115, maio de 2022.

# Por uma Imunidade contra o Banquete Diabólico: reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru

Adriana Paola Paredes Peñafiel<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Rio Grande, São Lourenço do Sul, RS, Brasil

## Resumo

Neste artigo, discuto como, em um contexto de luta por água, os *ronderos* pentecostais do *caserío* El Tambo, região de Cajamarca, mobilizaram uma frente de resistência contra as intenções de uma empresa de mineração que assumiu o direito de destruir as fontes de água naturais tão importantes para os moradores locais. A proposta dessa empresa era criar reservatórios como compensação. A guerra contra o mal (a mineração) estende, com diferenças, a noção de roubo que aparece nos relatos da organização autogestionária contra o abigeato (roubo de gado) a partir de 1970 e nas reflexões sobre as citações bíblicas. O texto se fundamenta em uma pesquisa de campo em El Tambo, distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, em Cajamarca, Norte andino peruano. Mostro que a conversão potencializa a percepção das pessoas para reconhecer aquele que rouba e evita o fim desta humanidade que se alimenta das batatas nutridas por Mamacochoa (Mãe Lagoa).

**Palavras-chave:** Intencionalidade. Conversão. Diabo. Mineração. Rondas Camponesas.

## Claiming Immunity Against the Devil's Feast: reflections about robbery, religion and mining in Northern Andes, Peru

## Abstract

In this paper I argue how in a context of battle for water, pentecostal evangelists from El Tambo, Cajamarca who are also *ronderos* (members of the *Rondas Camponesas*, or rural patrol) mobilized a front against the intentions of a mining company that assumes the right to destroy natural sources of water that are so important for people. Its proposal was to compensate them with reservoirs for the loss of the lagoons. This struggle against evil (mining) extends, with differences, the notion of stealing that appears in oral history, in peasant groups against robbery since the 1970s and in their thoughts about bible verses. This paper is based on a study in the *caserío* (hamlet) El Tambo, district of Bambamarca, province of Hualgayoc, region of Cajamarca, northern Andes of Peru. In this study, I show that conversion gives potential to people's perception in order to recognize the one who steals and to avoid the end of this humanity that eats potatoes nourished by Mamacochoa (Mother Lagoon).

**Keywords:** Intentionality. Conversion. Devil. Mining. Rural Patrol.

Recebido em: 20/01/2021

Aceito em: 12/05/2021



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

## 1 Introdução: o Mal Importa

No Norte do Peru, o Diabo é uma entidade associada a enriquecimentos antinaturais ou ilícitos que pede algo em troca. De acordo com a pesquisa de Kato (2004), em Cajamarca, um contrato com o Diabo pode tornar rica uma pessoa e, enquanto esteja com vida, essa pessoa pode desfrutar de bens materiais; no entanto, ela tem que cumprir o seu contrato após a morte, quando o próprio Diabo procura o corpo e o leva ao submundo para dominá-lo. Quando o corpo é capturado, as riquezas desfrutadas em vida desvanecem, elas não são transferíveis aos descendentes daquele que pactua, o que comprova o aspecto desvanecedor da fantasia almejada pela vítima<sup>1</sup>. O estudo de Bonnie Glass-Coffin (2002) indica que aquele que procura a aliança e efetiva o pacto entrega mais do que o corpo e a alma, e sim a sua capacidade de distinguir o que é moral ou imoral, sendo o comportamento um indicador desse *plus* entregue ao Diabo. Para a pesquisadora Glass-Coffin, aquele que se compactua também entrega a sua consciência.

Alfredo Mires Ortiz (2009) adverte para não traduzirmos linearmente o qualificativo mal como o bem *versus* o mal que foi trazido pelos espanhóis. Se bem que a figura do Diabo não é nativa, o Diabo no Norte andino peruano contemporâneo se caracteriza pela sua ubiquidade. Assim, saliento o estudo de Marieka Sax (2018) para compreender as facetas do mal nos Andes do Norte do Peru. Essa etnografia no povoado de Cañaris, serra de Lambayeque, explica que a Semana Santa é um período de vulnerabilidade corporal. Enforçar o Diabo consiste em um rito para proteger toda a comunidade da malevolência e do infortúnio, principalmente na semana quando o Diabo, diante da ausência de Cristo, perambula livremente para atacar. Nesse período, é possível perceber animais estranhos, serpentes longas e panelas de ouro na estrada. Mas, quando alguém é tentado e deseja alcançá-los, os animais e objetos desaparecem e a vítima adocece. A autora classifica de três formas a presença do mal: doença, *tengo mal*; circunstâncias mal-afortunadas, *mala suerte*; ou formas que vão contra as normas morais, *es malo*. No entanto, na pesquisa, ressalta-se que o Diabo está sempre presente e que em qualquer momento é possível encontrar-se com ele. Em casos de captura, o *maestro* (curandeiro) é chamado para *sacar el mal* do corpo da vítima.

Na região de Cajamarca, as pessoas socializam as histórias de encontros infelizes em diversos momentos e as qualificam como *o que contavam os antigos*. Essa relação temporal

---

<sup>1</sup> O autor ressalta que a fortuna vem do exterior, que seria o interior do outro lado do mundo. Nos relatos, o que oferece o Diabo é carvão que, quando ingressa a este lado do mundo, torna-se ouro e prata. Estes minerais enfeitam a quem os almeja.

é similar ao descrito por Gil García (2014a) em pesquisa na Bolívia, em que tudo parece apontar para o passado, no tempo de outra humanidade, mas conservando as precauções no presente. Hoje em dia, com a proliferação de igrejas pentecostais na região, o mal parece estar associado a dar poder àquilo que não é reconhecido nas citações bíblicas como atributo de um único Deus. Acreditar no curandeiro, no santo, na virgem, nas cartomantes, como aqueles que podem dar alguma luz diante das incertezas das vidas das pessoas seria, ao contrário, pactuar com o Diabo.

Visto isso, especificamente neste artigo, o meu objetivo é discutir como em um contexto de luta por água em um *caserío* cajamarquino denominado El Tambo ocorreu uma extensão da noção de roubo (roubo material, do espírito, do corpo) que entrelaçou a memória coletiva sobre as lagoas, a organização das *Rondas Campesinas* e a experiência da conversão que torna visível uma aliança contra a mineração que não teria equivalência de compensação. A noção de *extensão* é um termo que tomo emprestado de De la Cadena (2015)<sup>2</sup> quando a autora explica que o diálogo, a partir de diferentes formações epistêmicas, pode e estende as explicações do nós e do outro, mas sem cancelar as diferenças radicais de cada posição.

Pode-se pensar que os participantes dessa aliança contra a mineração não compartilham um objetivo homogêneo, mas: “[...] interesses em comum que não são o mesmo interesse” (DE LA CADENA, 2018, p. 113). Os propósitos das partes se excedem mutuamente e convergem em uma compreensão de roubo que não é apenas relacionado ao roubo material. Em um contexto de luta tal como o exposto, Blaser (2020) sugere que os possíveis desacordos de relações diferentes podem ser mutuamente vigorizantes em vez de mutuamente destrutivas. Revigorante no sentido de que as colaborações ou alianças (Organização camponesa, a Igreja e as experiências com as intencionalidades das lagoas) desafiam a política racional na qual as instituições criadas pela herança colonial subalternizaram seres cujas relações compõem mundos.

A hipótese que guiou este trabalho é a de que nos Andes existe um constante cuidado para manejar as potencialidades das alteridades. Um constante cuidado é referido a que embora os encontros com os seres não sejam tão frequentes porque *ocorriam antes*, a possibilidade do encontro existe e, para isso, há que estar atentos às intencionalidades do ambiente.

O pacto de fé com o pastor, nos templos pentecostais, concretiza a procura de uma imunidade contra posicionar-se como vítima ou presa das relações em que o roubo pode ocorrer. A imunidade implica que ao reconhecer o mundo como criação de Deus, evita-se qualquer abertura que permita alguma possibilidade de encontro com o Diabo, por desejo ou por acaso. O pacto implica um preço, de acordo com o pastor, que é sacrificar a própria criação de Deus: “o nosso corpo, mente, espírito pertence a Deus”.

Este trabalho está organizado da seguinte forma: após esta introdução, exponho sobre o conflito em torno da mineração em Cajamarca e os seus efeitos. A terceira parte trata da organização autogestionária contra o roubo de gado e administração de justiça. A quarta parte é sobre os cuidados com possíveis encontros com as alteridades com

<sup>2</sup> Viveiros de Castro (2004) já tinha chamado a atenção para o fato de que o etnógrafo e o nativo estão comprometidos em operações intelectuais, em movimentos diferentes, para o qual ele propõe a noção de *equivocação controlada* na qual De la Cadena (2015; 2018) se inspira.

possibilidade de roubo por parte das entidades do submundo. Na quinta parte, discuto a conversão ao pentecostalismo como imunidade. Justifico o tema da conversão na última parte para poder expor a ideia de *extensão* do roubo. Finalmente, apresento as conclusões.

## 2 As Criações de Deus

No ano de 2012, antes de partir para Cajamarca, Peru, para iniciar a pesquisa etnográfica<sup>3</sup> que seria realizada nos meses seguintes, entre os anos de 2013 e 2014, eu acompanhava pela internet as notícias sobre o conflito em torno do projeto de mineração Conga nesta região. O conflito Conga foi o tema político mais debatido no ano de 2012 no país, porque falavam de 4,8 milhões de dólares de investimento *perdido* pela paralisação de um grande plano de desenvolvimento (XÍMENES DE SANDOVAL, 2012). A proposta de mineração, cujos avanços foram paralisados em 2012 pela população local, consiste em uma mina a céu aberto de extração de ouro e cobre que comprometeria cinco bacias hidrográficas caso fosse implementada. A empresa responsável é Yanacocha<sup>4</sup> (Lagoa Negra) cujo Estudo de Impacto Ambiental (EIA) foi aprovado no ano de 2010. No entanto, até hoje está suspenso graças às mobilizações dos *ronderos* das áreas afetadas, com importante iniciativa das pessoas do *caserío*<sup>5</sup> El Tambo que são também os protagonistas deste texto.

O debate estava em torno do sacrifício das lagoas El Perol, Mala, Azul e Chica para a instalação da infraestrutura, ganhando notoriedade nas manchetes dos jornais. Como compensação, a mina *succionaria* a água das lagoas antes das operações e realizaria o processo de deslocamento dessas águas em reservatórios sofisticados, com maior margem de captura de água de chuva, que funcionaria, de acordo com a empresa, melhor que as lagoas. Naquele mesmo ano de 2012, assisti à reportagem de um programa televisivo peruano em que um dos jornalistas da equipe perguntou a um grupo de camponeses em pleno protesto em Cajamarca por que estavam contra o projeto de mineração Conga. Uma camponesa respondeu de forma enfática e apoiada pelos companheiros, referindo-se às lagoas de Conga: “*porque são obras de Deus, não vamos permitir que sejam trocadas por uma obra do homem*”. Naquela mesma reportagem, um líder importante manifestou a arrogância da empresa Yanacocha de passar *por cima de Deus* ao propor construir lagoas artificiais se referindo aos reservatórios.

Durante a pesquisa de campo no *caserío* El Tambo, a três horas de *van* da localidade de Conga, o alto das cabeceiras de bacias, em direção rio abaixo, várias pessoas sinalizavam os versos do Gênesis sobre a criação das águas (por Deus) e também do Apocalipse em que águas emergiriam *amargas*, o que se associava às transformações das águas se o projeto de mineração se instalasse. Para estas pessoas, os *sinais* do ambiente eram evidentes:

<sup>3</sup> O artigo é produto da pesquisa etnográfica realizada entre 2013 e 2014 quando a autora estava realizando seus estudos doctorais e de visitas curtas a partir do final do ano de 2016, após defendida a Tese de Doutorado.

<sup>4</sup> A empresa responsável pelo empreendimento, o maior da América Latina neste setor, é a Yanacocha, consórcio integrado pelas empresas Newmont Mining Corporation, norte-americana, que detém 51,35% das ações, a peruana Buenaventura, com 43,65%, e a Corporação Financeira Internacional, organismo dependente do Banco Mundial, com 5%. Yanacocha é uma empresa já está instalada na região de Cajamarca e começou as suas operações em 1992/1993 a 45 quilômetros ao norte do distrito de Cajamarca.

<sup>5</sup> Termo referido a um assentamento reconhecido legalmente. Não dispõe de títulos coletivos de terra, mas é reconhecido como uma unidade organizativa para efeitos dos serviços governamentais. O *caserío* El Tambo está localizado dentro do distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, na região de Cajamarca, norte andino do Peru.

havia reclamações de que a água do canal Chorro Blanco<sup>6</sup> não chegava até suas terras. Rio abaixo, a água estava diferente, de outra cor, e a colheita de batatas das comunidades secou no ano de 2011. Os camponeses foram caminhando até a região de Conga, quando perceberam uma quantidade de maquinaria que estava perfurando a terra. A perfuração provocava o desvio do curso das águas subterrâneas, deixando de irrigar as nascentes d'águas habituais das comunidades que alimentam os lotes de batatas das famílias.

Em El Tambo, os camponeses católicos e evangélicos pentecostais optaram em reunião das Rondas Camponesas – espaço no qual tomam decisões comunitárias desde finais da década de 1970, como explicarei em seguida<sup>7</sup> – por defender as suas fontes de água e vida das imposições da empresa de mineração. Por esse motivo, desde outubro de 2012, organizaram-se para vigiar uma das lagoas mais apreciadas: Mamacocha (Mãe Lagoa). Esta não está entre as lagoas que seriam diretamente afetadas de acordo com o EIA, mas os camponeses alegavam que Mamacocha secaria e morreria se as outras lagoas sofressem intervenção. A secagem das lagoas seria capaz de percorrer todo o território, movimento imperceptível aos olhos, mas perceptível ao corpo. Perceptível no corpo no sentido de que *antes* da instalação da mina Yanacocha em 1992/1993 na região de Cajamarca as pessoas eram *belamente gordas* e que, hoje, apresentavam um aspecto *chupado*<sup>8</sup>.

Esses sinais de uma terra que está secando levam às múltiplas interpretações pelas pessoas: a emergência de relatos sobre a potência das lagoas, os pactos com o Diabo, e uma possível proliferação de doenças nas pessoas causada pela água contaminada. Várias interpretações sobre a experiência vivida estavam emergindo. Isso configurou uma aparente frente única de defesa das lagoas e foi o extrativismo que ativou essa colaboração inesperada. Assim, o argumento de que a luta contra a mineração não é apenas sobre a falta ou perda de qualidade da água, mas também porque a água conecta-se com os projetos de vida das pessoas que residem na localidade é discutido em Paredes Peñafiel e Radomsky (2021).

Meu foco de pesquisa aqui, no entanto, esteve mais voltado aos *ronderos* evangélicos pentecostais da região que alegavam que as pessoas que estavam trabalhando para a mina eram possíveis objetos de troca do pacto entre o empresário-minerador e o Diabo. Sendo que os *ronderos* cumprem um papel de vigia de quem entra e sai na comunidade, no momento do conflito, eles estavam preocupados com as pessoas estranhas que podiam promover algum tipo de aliança com alguém em que os afetados seriam os próprios camponeses.

Vale ressaltar que nem todos os grupos evangélicos estavam contra a proposta de mineração na região de Cajamarca. Na cidade de Cajamarca, conversei com um pastor pentecostal (pró-Conga) que trabalhava na prefeitura, e ele explicou que o tema do projeto Conga era discutido no culto, que ele recomendava aos fiéis a venda de suas terras justificando-se com a *Parábola dos Talentos*, na qual a cada um foi dado um talento para

<sup>6</sup> O Chorro Blanco é uma nascente de onde se canaliza a água para vários *caseríos*, incluído El Tambo.

<sup>7</sup> Catacora Salas (2012) explica mais sobre a administração da justiça rondera. De acordo com a sua pesquisa, a justiça convencional ignora os propósitos que a justiça comunitária toma como indispensáveis: a reconciliação entre as partes afetadas e a restituição da ordem moral. No entanto, antes dessa reconciliação, é necessário que o *transgressor* passe por uma disciplina, que é de acordo com a infração cometida, já que assim ele tomará *consciência* do que cometeu.

<sup>8</sup> O aspecto *chupado* pode ser vinculado também aos efeitos de personagens como o *Naqaq*, *kharisiri*, *Pishtako* (WACHTEL, 1996).

ser usado *na obtenção de maiores benefícios* (o investimento) e não para *ser enterrado na terra*. Por isso é importante examinar o caso do *caserío* El Tambo em que muitos pentecostais estavam na linha de frente de luta, entre eles Anselmo e Víctor, *ronderos*, que são membros da Igreja pentecostal *Jesús Mi Libertador El Tambo*.

### 3 Os Ronderos

Os habitantes do *caserío* El Tambo se autodenominam de camponeses e *ronderos*. A partir da sua nova responsabilidade de vigiar Mamacocha, começaram a se autodenominar como *Guardiões das Lagoas*. No presente, eles ocupam uma parte das terras do que era a fazenda de Llaucán. No primeiro governo de Fernando Belaúnde Terry, entre os anos de 1963 e 1967, antes do golpe militar liderado pelo general Juan de Velasco Alvarado<sup>9</sup>, a fazenda foi parcelada para que cada lote pudesse ser adquirido em dinheiro pelos próprios camponeses que residiam nela e a trabalhavam. Algumas famílias compraram total ou parcialmente o lote. Mas foi com a Reforma Agrária de Velasco Alvarado em 1969 que foram anuladas as transações e as pessoas adquiriram as suas terras por direito. Hoje em dia, os camponeses da localidade são famosos pela confecção de chapéus, criação de animais e a produção de batata e *quesillo*.

Entre 2013 e 2014, havia pesquisadores de diversas partes do mundo interessados na problemática em torno do projeto de mineração Conga. Muitos tinham entrado em contato com a ONG Grufides, uma organização local que se tornou protagonista dos conflitos em torno dos projetos de mineração da empresa Yanacocha (LI, 2015). Particularmente, eu me apresentei sozinha ao Presidente de Rondas Camponesas do El Tambo. Não me arrependo dessa decisão, ainda que minhas primeiras semanas tenham sido muito difíceis. As minhas primeiras conversas com algumas pessoas, que eram recomendadas pelo próprio presidente de Rondas, eram sérias, dotadas de um olhar de desconfiança perturbadora, e com razão. Ouvi relatos da presença de infiltrados da empresa mineradora nas comunidades. Quando caminhava, sempre me sentia observada ou, como a Presidenta de Rondas Femininas me disse: *“te vi descendo da van e soube, forasteira, fiquei de olho em você. Porque as pessoas que vêm perturbar a comunidade passam pela disciplina”*. A disciplina é uma das lições que aprendi em campo. Minha pesquisa não teria acontecido sem conhecer as Rondas Camponesas e, por estar no terreno deles, precisava conhecer as regras. Trago uma explicação de Rodo, *rondero* celendino que me deu uma aula sobre o que é a *disciplina*:

*Nós nos organizamos pela ausência de justiça e para fazer justiça. As Rondas Camponesas como administradores de justiça [...] temos regras para sancionar o que é disciplina. E a disciplina se baseia no delito do infrator. De acordo com isso, se pode sancionar com trabalhos comunais. Por exemplo: aqui na casa rondera dá para limpar as acéguas, arrumar as goteiras, isso tem um tempo. Logo, você dá escolas de rondas e explica o que é bom, o que é ruim e o que se deve fazer. Aquilo cabe dentro da disciplina. A pessoa reflete e volta à sociedade. Se você roubou, tem que trabalhar, se ele não tem trabalho, nós lhe damos trabalho. As prisões não nos parecem interessantes, porque os mantêm preguiçosos. Aqui submetemos ao trabalho, às*

<sup>9</sup> Ex-presidente peruano, militar, que implementou a Reforma Agrária entre 1969 e 1972. Velasco Alvarado propôs uma política modernizante e homogeneizante que chegou a desmontar a estrutura tradicional das comunidades e as suas relações entre elas.

*escolas ronderas e ao serviço de rondas. Essa última é mais pesada. Damos suas horas para descansar e depois o levantamos para que ronde com o outro grupo. E se não quer cumprir, utilizamos a penca (chicote). Com dois pencazos, pronto! Se não é adequado dar chicotadas, o fazem fazer exercício, 10 pranchas. Nós não gostamos de prisões. Cadeia rondera é a última sanção. A justiça comum encara isso como sequestro. Aí o infrator deve passar em cada base por cada dia. De dia trabalha e na noite ronda. Hoje, ele está 24 horas aqui, e daí passa a outra base. Por exemplo: 10 bases, ele vai trabalhar 10 dias e 10 noites. Vai cumprir trabalhos comunais e, se relaxa, penca! Uns assaltantes, cujo delito foi grave, receberam 32 bases de cadeia rondera. Eles tinham gastado o dinheiro no prostíbulo. No final, eles recuperaram o dinheiro porque, enquanto trabalhavam, eles recebiam. 50% enviaram para seus filhos e o resto era para pagar o dinheiro roubado. Nas bases, eles têm cama, comida, outros. Já se fortaleceram, e me ligam: “Roditas, não pensem mal de nós, estamos trabalhando”. São condicionados para que assinem a lista de presença diariamente. Que trabalhos fizeram? Assim se controla a delinquência. Há um controle estrito. A justiça comum diz assim: “já os sequestraram”. Uma vez, o doutor (advogado) me disse que o detido estava contra a sua vontade, e eu respondi: “sim, porque a sua vontade é roubar”. Isso beneficia o povo. O doutor insistia que nós fazíamos que os detidos gritassem, sofressem, que ele queria ver. Aí eu respondi, doutor faça qualquer [...] aqui no nosso povoado, e você aí vai saber. Essa é uma forma de ver o desenvolvimento do nosso povoado. (Depoimento de liderança rondera, ago. 2014, tradução da autora)*

Após nove meses de pesquisa etnográfica, a prática relatada acima já era entendida (por mim) como uma forma de evitar alguma perturbação dentro da comunidade. Aquilo ficou um pouco mais claro quando, nas primeiras semanas no *caserío*, a *disciplina* foi sempre destacada para mim para ser aplicada àqueles de fora, que podiam trazer ideias que desunissem a sua posição firme contra o projeto Conga.

Após a Reforma Agrária, seguiram-se problemas de segurança para os camponeses da região de Cajamarca. O roubo era uma atividade altamente estruturada que envolvia gangues, pessoas de dentro do *caserío* e até a própria polícia. Assim, em 1976, os camponeses de Cuyumalca, um *caserío* do distrito de Chota, limite com o distrito de Bambamarca, também em Cajamarca, organizaram a primeira ronda contra os contínuos roubos. Starn (1993) justifica que foi em razão de um roubo na escola da comunidade, após vários outros, que os camponeses se organizaram em Cuyumalca. Não foi pela quantidade perdida naquela ocasião. O autor explica que, de acordo com um depoimento, uma escola em uma comunidade é símbolo de progresso, e um roubo na escola coloca os próprios professores em perigo; eventualmente poderiam não voltar a dar aula. Ou seja, de acordo com a interpretação do autor, perder a *escuelita* seria um verdadeiro obstáculo para o progresso da comunidade.

Por dois anos, os outros *caseríos* tinham receio de se organizar por medo dos ladrões. Somente existia essa Ronda, no entanto, em 1978, o *caserío* de Santo Antônio, dentro do distrito de Bambamarca, se organizou e, após essa experiência, muitos outros se organizaram contra os roubos, entre eles El Tambo que conta hoje com uma Ronda Feminina muito bem organizada. Don Néctar é um dos fundadores das Rondas do *caserío* de Santo Antônio e foi catequista na época em que houve a influência da Teologia da Libertação no distrito. Ele relatou como começou a organização dentro do *caserío* de Santo Antônio:

*Naquele tempo, havia um abigeato (roubo de gado) que não se podia controlar por aqui. Ou seja, havia ladrões. Roubavam gado. Mais de noite. Todas as noites havia roubo de gado. Tinha gente da comunidade envolvida. Trueque de roubo. A Ronda começa pelos abigeatos.*

*Na lomba Santa Clara, tem uma casa; roubaram as cabeças de gado da família, bateram no senhor e na senhora, estupraram as duas filhas e raptaram uma delas. Como em Chota tinham começado as Rondas, decidimos nos organizar. No começo, tivemos que nos fazer respeitar. Tem que fazer justiça pelas próprias mãos. Começamos com força. Um dia, fomos até Raúl (um ladrão). Dissemos a ele: “a gente sabe que você tem o defeito de roubar. Mas vamos te advertir para não roubar porque a ronda já começou. Assim, se a gente te encontrar roubando, não respondemos”. “Eu vou seguir (roubando)”, Raúl falou. A gente se dividiu por setores, parte baixa, sete setores, e parte alta, sete setores. No começo éramos 20 os que rondavam. Em um mês, mataram Raúl. Depois, morreram outras cinco pessoas. Formou-se a Ronda em 1978. (Depoimento de Don Néctar, abr. 2014, tradução da autora)*

Como bem me explica Néctar ao longo da nossa conversa, muitos desses casos podiam ter sido levados ao tribunal. Contudo, para o juiz, um caso de roubo de um chapéu seria visto como um caso de importância menor e deixado de lado, enquanto para a comunidade podia fomentar outros problemas. Isso tinha que ser resolvido rapidamente, com todas as partes envolvidas e com presença da comunidade, que garante o cumprimento dos acordos.

Em alguns casos, o ofensor tem que *rondar* para que sinta o sofrimento daqueles que rondam à noite. Néctar contou que ladrões têm se tornado os melhores *ronderos*. Por isso, quando o problema é suficientemente sério, é na assembleia comunal que se resolvem as coisas. De acordo com o estudo de Gitlitz (2013), a confissão é um elemento central: aceitar as responsabilidades e pedir perdão à comunidade. O autor chama a atenção para o detalhe performático das assembleias, principalmente quando se aplica o que os *ronderos* chamam de *disciplina*, aquela aplicada pelos *ronderos* como uma forma de *limpeza* de indivíduos problemáticos. A justiça *rondera* mostra que pode resolver problemas profundos, perdoar aos infratores e fazer as pessoas retornarem como membros das suas comunidades.

Os padres da Teologia da Libertação que trabalharam na região entre 1962 e 1992 apoiaram o nascimento das Rondas porque era uma forma de organização autogestionária e de justiça social. “Ser julgado pelos teus iguais!” Nos encontros com os catequistas, que eram os próprios camponeses que tinham frequentado cursos, inclusive com o próprio teólogo Gustavo Gutierrez Merino<sup>10</sup>; estes monitoravam as reuniões nas quais passagens da Bíblia eram interpretadas e discutidas. Paralelamente, em 1971, também nasceu a Rede de Bibliotecas Rurais orientada a compilar as histórias orais para serem registradas em livros e poderem circular nas comunidades com o fim de afirmar a cultura própria. Esse aspecto não pode ser deixado de lado, pois a cultura bíblica (VELHO, 1995) que estava em fervor em Bambamarca não cancelava aspectos importantes do pensamento andino, que estava sendo revigorado com o projeto da Rede de Bibliotecas Rurais.

Em certas ocasiões, em pesquisa de campo, as mulheres *ronderas* deixavam claro o seu pavor sobre o mundo onde *tudo seria comprado*. As mulheres, a maioria eram mães de família, estavam preocupadas em não poder alimentar os seus filhos com o alimento produzido localmente. Batatas nutridas com essa água vitalizam os corpos dos camponeses para poder trabalhar a terra e não duvidar sobre quem é provedor do alimento quando há que defender o lugar. Se o corpo fosse nutrido com águas de fonte desconhecida, o corpo pode emagrecer, adoecer e até adotar um comportamento suspeito, não se importando

<sup>10</sup> Um dos mais destacados representantes da Teologia da Libertação.

com a comunidade. Diante de uma ameaça de não haver água, a alternativa é lutar como um *rondero* porque *as Rondas não se vendem*, e esta seria uma forma de recuperar a experiência de poder retomar os seus projetos de vida.

Em Cruzado Bautista *et al.* (2006), relata-se que em um primeiro momento houve proximidade entre as pessoas que frequentavam outras igrejas (adventistas, testemunhas de Jeová) e os catequistas. Contudo, logo depois houve discrepâncias, já que os catequistas alegavam que os outros estavam mais preocupados com o Juízo Final e a Salvação e que, ao não apoiarem a celebração das festas<sup>11</sup>, acabavam com a vida comunitária ocasionando divisões entre as famílias. Assim como a dança e o álcool compartilhado nas celebrações, as interpretações das pessoas mais velhas sobre o estado do mundo são deslegitimadas pelos evangélicos pentecostais por serem os principais canais de expressão e manifestações das forças do mal que provocam medo e ajudam a fortalecer a autoridade do Diabo nas pessoas. Se no caso das Rondas Camponesas, a auto-organização estava emergindo contra o roubo de bens materiais e luta contra a injustiça, mais adiante veremos que a subtração é eixo das histórias orais e do contexto atual: a mineração.

#### 4 Quem é o Outro? As Potências do Ambiente

A lagoa Yahuarcocha.

Um dia, uma jovem saiu da sua casa levando as suas ovelhas para pastar próximo à lagoa Yahuarcocha (Lagoa de Sangue). Lá estava a pastora quando escutou uma música muito bonita que parecia sair da lagoa. Então, a pastora começou a se aproximar com suas ovelhas, achando que havia alguma festa. Andava e andava, desesperada por chegar, até que se deu conta de que a música saía de dentro da lagoa. Quando se aproximou da lagoa, começaram a aparecer muitas frutas flutuando sobre a água. A pastora quis colher uma fruta, mas ela desaparecia, por isso não encontrou outra solução a não ser entrar na água. Nesse momento, submergiu chegando até o fundo, onde havia uma estrada muito limpa e organizada. Começou a caminhar até que chegou a um palácio muito grande e luxuoso; lá encontrou muitas coisas e todas as frutas que tinha visto na borda da lagoa. A pastora esqueceu de seus pais, de seus irmãos e de tudo o que tinha vivido antes. Passaram dias, e a sua família se preocupou bastante porque a pastora não chegava. Então, saíram para procurá-la por todos os lados, mas não a encontraram. Por acaso foram à lagoa e a viram no meio, junto com suas ovelhas, mas quando a pastora percebeu, ela e as suas ovelhas desapareceram. Por isso muitas pessoas se reuniram para pensar em como podiam resgatar a pastora e decidiram que um grupo ficaria de guarda, e quando a vissem, jogariam um laço com uma corda. Assim o fizeram. Todo mundo teve que ajudar a puxar a corda porque a pastora tinha muita força e gritava muito dizendo: “ai, ai, *mamita, mamita*, não deixe que me levem!”. E conforme as pessoas a arrastavam, a água a seguia por trás. Mas foram até o cerro onde a água não conseguiu subir. A lagoa ficou furiosa, as águas berravam como animais. Quando a levaram a sua casa, perceberam que a pastora tinha cerdas e não queria comer coisas salgadas, somente comia frutas doces. Mantiveram-na amarrada vários dias

<sup>11</sup> Na pesquisa de Caballero (2017), a autora explica a importância da dança e da circulação da bebida oferecida pelo anfitrião e aceita pelos convidados nas festas andinas, já que os corpos que trabalham a terra requerem ser continuamente revigorados coletivamente.

e contava muitas coisas, e chorava pedindo que a soltassem para que pudesse voltar para a sua mãe lagoa. As pessoas se preocuparam e trouxeram um padre para abençoar a lagoa. Da parte de baixo do cerro, ele fez uma oração e jogou sal. Desde aquele dia, a lagoa ficou mansa e não voltou a enfeitiçar ninguém. Narrativa recolhida por Lázaro Jara Paredes, de Cajabamba. (MIRES, 2001, p. 104-105, tradução da autora)

O relato acima é extraído de um livro das Bibliotecas Rurais de Cajamarca. Escolhi esse texto porque envolve alguns aspectos que continuam fazendo sentido para os convertidos: o enfeitiçamento, responder ao chamado da alteridade que implica o desejo de se relacionar, o processo de desfamiliarização com o mundo de origem e a mudança do regime alimentar (que tem a ver também com o comportamento).

O relato acima revela a potência da natureza e as possibilidades de ser *enfeitiçado* por coisas do mundo subterrâneo, ao responder aos apelos dos habitantes daqueles domínios, provocando, ao final, um infortúnio para a pessoa que se torna cativa do encontro. As vítimas entram em um outro mundo ou no mundo subterrâneo em que o regime alimentar e as relações de socialidade são diferentes. A sedução é descrita de forma similar ao relatado por Sax (2018), quando a vítima percebe coisas que não são comuns para esse lado do mundo. Nos relatos compilados por Mires Ortiz (2001), a sedução ocorre com o oferecimento de frutas raras que não crescem na serra peruana, como as laranjas ou bananas. Minha suspeita é que pode significar que a pessoa entrou em domínios que não são próprios desta humanidade. Como no relato sobre a lagoa Yahuarcocha, a vítima rejeita o que vitaliza o seu corpo no mundo de origem, como os alimentos salgados, cozidos e condimentados, assim como desconhece os seus parentes.

Ana De La Torre (1986), que realizou uma etnografia na comunidade de Porcón em Cajamarca nos anos 1970, explica que, nos Andes, fala-se de *dois* lados do mundo. Um primeiro que corresponde ao mundo desta humanidade, aquela que come batata cozida condimentada com sal e pimenta. E o segundo, que é abaixo da terra e que está subdividido em dois submundos: o dos *gentiles*, da outra humanidade (na Bolívia são chamados de *chullpas*) e o do *shapi* (forma abreviada de *Shapingo, Diabo*), o mundo escuro.

Os *gentiles* estão relacionados com o tempo da *Viejakuna*, da humanidade passada, enterrada, que faz referência a uma velha antropófaga de quem fugiram duas crianças, o sol e a lua, e que são importantes entidades para a humanidade presente. O mundo do *shapi* também está abaixo da terra e, de acordo com De la Torre (1986), esta entidade é ousada porque tenta as suas vítimas e as leva para o seu mundo sem deixar nada em troca. Os protocolos alimentares diferem e estão associados a um comportamento inadequado aos padrões do mundo da humanidade presente. No mundo dos *gentiles*, as coisas não são compartilhadas, estes seres vivem sozinhos, não querem família, preferem alimentos sem sal, manteiga ou óleo e lidam com ouro. O *shapi*, por sua vez, celebra o incesto e o adultério, gosta de cerveja, refrigerante e a bebida *chicha morada* (produtos que vêm do litoral); também é relevante dizer que ele detesta o amargor da pimenta. A arte do *shapi* é a da sedução para que as pessoas entrem no seu mundo e permaneçam lá cativas.

O submundo está conectado com a humanidade presente pelas fontes, lagoas e mananciais de água, como é visto no relato acima. De La Torre (1986, p. 67) expõe que as nascentes e as lagoas são consideradas como: “[...] a porta final dos condutores

subterrâneos que comunicam com as profundezas da terra”. Por lá que saem os habitantes de tais profundidades, que esperam momentos oportunos para tentar crianças e mulheres. Roubam a vitalidade das pessoas e, no pior das hipóteses, caso aceitem seus oferecimentos, podem arrastar a pessoa às profundidades da terra, para o seio da montanha onde ficam cativas. As lagoas, comparadas às nascentes, podem ser até mais perigosas, porque estão localizadas em lugares isolados. A autora alega que as relações dos camponeses com a terra, tais como fazer o sulco, guiar as águas, fazer circular a água pela terra, fortalecem os pactos com as entidades desse lado do mundo para a continuidade da vida. Por isso, respeitam-se as fontes de água, as quais alimentam os lotes de batata, mas que também podem ser lugares de captura.

Durante a etnografia, as pessoas comentavam os perigos de passar sem permissão pelo entorno da lagoa Mamacocha, localizada no distrito de Bambamarca, similar ao caso de Yauarcocha. Para não ser *comido* pela lagoa, o professor Anselmo, *rondero* e liderança camponesa do *caserío*, explicou sobre a realização de pagamento às lagoas com açúcar, aspecto diferente do relato do início desta seção. Ele contou que, como antes não havia estradas, as pessoas tinham que se deslocar a pé até Cajamarca para vender e comprar produtos. Nessa travessia, tinham que passar pela região de Conga, onde estão as lagoas, denominadas pelas pessoas de maior idade de *lagoas malvadas*. Ele me explica que, ao alimentar as lagoas com açúcar, tornam-nas mansas: “Assim, ela não tem medo de você, nem você tem medo dela. Ela (a lagoa) vai conviver com você”. Uma possível explicação é que o amansar estaria vinculado a oferecer “antes” o alimento que pertence ao seu mundo em troca da liberdade de locomoção e em deixar explícito que a pessoa não é o objeto de troca nesse encontro<sup>12</sup>. Chamo a atenção para esse aspecto porque lidar constantemente com as intencionalidades do ambiente é importante nos Andes. A imunidade que é oferecida pelo pastor no culto pode ser atrativa no sentido de que romperia com as constantes mediações que a gente deve levar em conta em troca de um “colete a prova de balas” contra possíveis predações, como é caso apresentado no relato exposto.

A esse respeito, gostaria de retomar trechos do texto de Cavalcanti-Schiel (2007), que adverte, a partir do seu estudo nas comunidades quéchua na Bolívia, para o fato de que a ordem cósmica depende de contínuos pactos entre os elementos do cosmos para que as forças de um e de outro sejam positivas, ou seja, proveitosas. No mundo andino, a fertilidade e a abundância dependem de contínuos pactos entre os elementos do cosmos para que as forças de um e de outro sejam positivas. Dessa forma, o autor alega enfaticamente que a questão estratégica no mundo andino não consiste em administrar a potencialidade das similitudes, mas em tratar permanentemente com a intencionalidade das alteridades. Contudo, pode haver também uma potência predadora nesse pacto, a qual não seria necessariamente desejada e conduziria a uma infelicidade.

Essa observação é salientada também por Rivera Cusicanqui (2010) ao analisar *Nueva crónica y buen gobierno*, do cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala (2011).

<sup>12</sup> Isto coincide com a observação de Gil García (2014b) e Fernandez Juaréz (1995). O primeiro autor menciona o trabalho de Absi (2005), que explica que o minerador de Potosí procura não consumir sal em excesso nem introduzir na mina alimentos salgados, porque o sal também estaria no mundo subterrâneo do Diabo e a sobrevivência depende, em grande medida, de uma convivência.

A obra contém 398 desenhos a tinta e 1.188 folhas que foram enviadas ao Rei de Espanha, Felipe III, entre 1612 e 1615, e expõe a noção de *mundo ao contrário*, no qual o autor, como testemunha, sinaliza que os espanhóis somente pensam no ouro. Sob a leitura de Rivera Cusicanqui (2010), quando a *centralidade* do alimento dos coletivos indígenas do mundo andino se vê ameaçada é que se revela a catástrofe da colonização, porque a *fome por ouro* implica uma ruptura com a *ordem das coisas* no mundo andino. Para a autora, compreender a intencionalidade do espanhol pelo que ele come é entender a corrupção da *ordem* do mundo indígena; um mundo onde existem intercâmbios cosmológicos que constituem a base da sua existência enquanto *seres humanos*. Se o roubo da vitalidade é uma questão importante e que está relacionada com os protocolos alimentares dos mundos, como relacionar o roubo com a chegada dos mineradores? Vamos à etnografia.

## 5 O Banquete Diabólico

*O minerador convida o Diabo. Esse convite é mediado pelo bruxo. Na mesa estão os três: O Diabo (o rosto do Diabo não é perceptível, na cabeceira), está o anfitrião (o dono da mina), que oferece ao Diabo os trabalhadores da mina mostrando as fotos e o bruxo. O Diabo oferece o ouro em troca dessas almas. (Depoimento de liderança camponesa, ago. 2014, tradução da autora)*

No último quarto do século XX na América Andina, as pesquisas sobre mineração estavam focadas na transição social das populações indígenas e camponesas para proletários mineiros, dentre as quais se destacam as etnografias de June Nash (2008) e de Michael Taussig (2010), nas quais aparece a figura diabólica do *Tio*. A obra de June Nash intitulada *Comemos as minas e as minas nos comem*, originalmente publicada em 1979, relata a experiência de trabalhadores das minas de estanho, em Oruro, Bolívia. A autora analisa como estas pessoas encaravam contradições com as quais cotidianamente tinham que lidar: trabalhar para receber um salário estável e poder assim sustentar as suas famílias. Ao mesmo tempo, sofreriam a exploração que se reflete no medo, na indignação pela baixa retribuição salarial e na deterioração da saúde porque a mina *come* os olhos e os pulmões enquanto o trabalhador vai explorando o subterrâneo. O *Tio* é um dos destaques na obra e é com ele que as pessoas que trabalham dentro das minas dialogam por meio de ritos para que este os conduza até o mineral. Para isso, os mineradores realizam as suas respectivas oferendas, já que o *Tio* é o dono do mineral e é o minerador quem trabalha dentro dos seus domínios.

Posteriormente, é publicada a obra de Taussig (2010) denominada *O Diabo e o fetichismo da mercadoria da América do Sul*, que relata a forma como os coletivos indígenas e camponeses entendem o processo de transição de um modo de produzir para autoconsumo para um modo extrativo. O que o autor pontua é que a inserção no capitalismo não é interpretada pelas pessoas como um processo linear e natural, mas que este processo é *mediado* por pactos diabólicos. Embora esses estudos tenham surgido há mais de quatro décadas, continuam sendo relevantes para os debates contemporâneos sobre mineração, dado que os impactos na paisagem, no sistema de trabalho e nas relações com o lugar

não deixam de ser interpretados como efeitos dos *pactos* ocultos com os empresários, algum político local ou representantes da empresa da mineração.

A minha pesquisa entre os anos de 2013 e 2014 em Cajamarca consistiu em compreender a fúria dos camponeses de um *caserío* específico, El Tambo, contra a proposta de ampliação da mina Yanacocha para o projeto Conga de modo que este não fosse explicado apenas como um conflito ambiental. Naquele período, os camponeses descreveram as lagoas de Conga como *mães* que alimentam seus filhos. A lagoa mais valorizada pelos *tambeños* é Mamacocha que distribui a água que circula pela montanha, quando *nasce* pelos olhos d'água para as diversas comunidades do entorno. Dessas nascentes, as pessoas guiam a água por meio de canais artesanais para alimentar seus lotes de terra semeada, mantendo o mesmo desenho de circulação que existe por dentro da montanha. Reter a água apenas por vontade própria é algo repreendido pelos usuários de água, já que ninguém pode ficar sem alimentar seu lote de batata com a água da região de Conga. A relação entre os camponeses do El Tambo com a lagoa Mamacocha é de consubstancialização, eles compartilham uma mesma substância, a água, que vitaliza seus corpos.

Lutar contra o projeto de mineração Conga parece ser consenso entre os camponeses católicos e evangélicos da comunidade. E respeitam o acordado na assembleia de Rondas Camponesas de se organizarem por grupos para vigiar o território. Romper o vínculo implica contribuir na mutilação do corpo/território em que essa substância se dispersará para outro lugar, tal como um sangramento, em que o sangue sai do corpo e foge dele de forma descontrolada. As pessoas se veriam forçadas a ir morar nas cidades, em que as relações são outras e, portanto, teriam que se inserir nesse mundo.

Os camponeses evangélicos pentecostais com os quais tive contato no *caserío* comentaram que a questão do conflito foi muito debatida no culto. Eles não negavam que Mamacocha fosse como uma mãe que distribui água aos seus filhos. Ao final, é uma criação de Deus que iria sempre prover. No entanto, o teor das conversas estava com frequência em torno dos pactos com o Diabo. Então, o que mudava das pesquisas sobre o Diabo nos Andes?

Em uma ocasião, o pastor José explicou que o Diabo rouba, destrói e mata, o seu *modo operandis* gira em torno da *subtração*, reiterando que fazer uma aliança com ele (com o pastor) é um pacto de fé. Este implica que a palavra (de Deus) *animará* (palavra usada pelo pastor), vitalizará os seus corpos e os tornará imunes aos apelos ou tentações do Diabo: “Se tem medo, o Diabo vence”. *Alimentar-se* da palavra de Deus potencializa uma nova experiência de percepção do que é de Deus e as suas obras, como as lagoas de Conga, fomentando uma imunidade, um escudo espiritual (um colete à prova de balas) contra ser possuído ou atacado, vendo coisas sem explicação. A Bíblia revela os atributos de Deus e somente por meio da leitura, a pessoa pode reconhecer a sua autoridade e a sua criação.

Durante o culto, José mencionava rapidamente algumas passagens da Bíblia, até rápido demais, o verdadeiro destaque do culto era contar como ele mesmo enfrentou o Diabo, sem medo, em várias ocasiões e a pedido de pessoas cujas vítimas estavam com influências demoníacas ou possuídas. Ele salientava que quem acredita na palavra de Deus, quem reconhece Deus como autoridade, vê *sinais* sobre o estado do mundo e, ao ver, sabe que Deus está respondendo os chamados: “Deus responde no seu tempo”. Tomou

bastante tempo do culto para criticar os bruxos, que são para ele os mediadores do Diabo. Quem seriam eles para responder às inquietudes das pessoas se a nossa mente, alma e corpo pertencem a Deus? Similar ao que Sánchez Paredes (2018) explica no seu estudo, a religião fortalece a rejeição da ação do Diabo ante à possibilidade de se submeter a ele.

Víctor, defensor de linha de frente da lagoa Mamacocha, é pertencente à Igreja *Jesús Mi Libertador El Tambo*, assim como a sua esposa e os seus filhos. Os seus filhos são músicos e responsáveis pelo repertório musical dos encontros. O professor Anselmo, apresentado antes, é irmão de Víctor e também é membro da mesma Igreja. Ele foi ajudante de um curandeiro quando jovem e tinha boa memória para lembrar os relatos dos antigos, à diferença de Víctor, que sempre me dizia que esses relatos são *lendas*. Anselmo me dizia que ele não se ofendia quando eu perguntava sobre os relatos das pessoas mais velhas porque, ao final, isso já estava contemplado na Bíblia. Não diferia muito da explicação de Víctor. Este último me disse que a partir da Bíblia começou a entender as experiências de seu outro irmão, Willy, que comentarei logo adiante.

Assim, gostaria de comentar o relato compartilhado pelos irmãos, ao serem indagados sobre a relação *política/diplomática* entre as pessoas do El Tambo e as lagoas da região de Conga. Esta conversa é do ano 2016, quando retornei ao *caserío* após dois anos de ausência. Víctor ficou quieto, um pouco incomodado. A reação de Anselmo foi diferente. Para responder à minha pergunta, Anselmo narrou um incidente que ocorreu durante a vigia à lagoa Mamacocha: o *rondero* Manolo estava andando à frente dos companheiros quando repentinamente um *caminito* (caminho) abriu-se, e Manolito começou a ir para o fundo da lagoa (como se estivesse hipnotizado). Os companheiros que caminhavam atrás dele o puxaram pelo *poncho* e indagaram: “*¿oye, adónde te vas?*”, com pânico de que algum dos companheiros fosse *comido* pela lagoa. Víctor, que estava ao meu lado enquanto Anselmo relatava o incidente, interrompe o relato do irmão e deixa clara a suspeita de algum trabalho de bruxo. Ele então comenta o caso de seu outro irmão, Willy, que hoje é pastor da Igreja *Jesús Mi Libertador El Tambo*. Uma vez, Willy foi incomodado pela *duenda*, que é uma entidade que aparece como uma mulher adulta, muito branca e com cabelos loiros até a cintura e seduz os homens. Para Mas (1971), a *duenda* é uma das formas como se faz evidente o Diabo e geralmente são aqueles de ânimo<sup>13</sup> fraco que são possíveis vítimas destas entidades.

Mas, no caso de Willy, ninguém da família a enxergava, somente ele conseguia sentir a sua presença: “*estaba quedando loco*”. Um bruxo de Huancabamba o curou (“*primero vamos al médico, si no da resultado, vamos al brujo*”). Contudo, Víctor explicou sua desconfiança pelos bruxos porque são instáveis: assim como curam as pessoas *a pedido* dos familiares preocupados, também oferecem as pessoas ao Diabo das minas *a pedido* dos mineradores para a obtenção do mineral. Ele explicou que ele e seu irmão Willy (Anselmo calou-se naquele momento) passaram a frequentar a igreja “*para que no te lleven más*”. *Ser llevado* implica estar em uma posição anômala porque, apesar de estar vivo para os parentes neste lado do mundo, a vítima está imersa em um sistema de relações diferentes. Como

<sup>13</sup> Lanata (2007) mostra como no mundo andino tudo tem o seu ânimo, o qual não pode ser traduzido como simplesmente uma força vital, senão como uma força de realização, de movimento que está junto ou com cada ser e está ligado ao seu duplo material. Montanhas e lagoas também possuem ânimos diferenciados e se separam definitivamente dos seus corpos no momento da morte.

se fosse uma doença, Willy, ao ser infectado, estava retido no submundo. Assim, Víctor me explica o porquê da sua conversão. De acordo com o seu depoimento:

[Ao longo do tempo] *acreditamos em tudo, seja católico, seja indígena, até em uma cruz a gente acreditou. Liam para a gente as histórias dos antigos, e elas nos davam medo, não queríamos sair do canto (da casa). Na Igreja, não te levam mais!* (Víctor, El Tambo, dez. 2016, tradução da autora)

Pelo relato acima, Víctor não nega as diversas conversões feitas pela família e talvez outros da comunidade. Ao mesmo tempo, ter medo, ao se referir à história oral, implica reconhecer que um (aquele que sente medo) está em posição de presa. Mas neste caso específico, os irmãos Anselmo e Víctor explicam sobre o perigo dos intercâmbios entre dois mundos que são fomentados pela atividade da mineração. A preocupação de ser presa, ser a vítima de roubo do que te anima, ainda está presente. A domesticação das potências desenfreadas do mundo é almejada. A relação com o bruxo não é estável, diferentemente do pacto de fé oferecido pelo pastor no qual a eterna imunidade a uma possível captura do Diabo é certamente atrativa.

Víctor comenta, no mesmo diálogo, que a luta contra Conga é uma luta *espiritual* para salvar aquelas almas de serem objeto de troca. *Salvar* implica que essas pessoas vistam o escudo espiritual pela palavra, ou seja, reconhecer Deus como autoridade pela leitura do Evangelho. Então, a pessoa que se converte pode perceber a intencionalidade do minerador que pretende usá-lo como moeda de troca para a extração de minerais. Percebendo aquilo, a pessoa rejeita a mineração e os seus envolvidos.

Se administrar a intencionalidade do outro é uma premissa importante no mundo andino, ou melhor, reconhecer o outro a partir da sua posição na relação (por exemplo, ao ter medo no encontro, um reconhece o outro como predador e se torna presa), isso chama bastante a atenção porque um aspecto que a religião evangélica proclama é saber de antemão, pelos sinais, se há perigo ou não. Saber de antemão neutraliza que alguém se posicione como presa no encontro. Neutraliza o medo, sendo que sentir medo já implica a aceitação da superioridade do outro, a superioridade do Diabo. Veja-se bem que o pacto com o pastor não é um pacto de negociação como é o caso do amansar que permite uma reversão ainda instável para que a pessoa não ocupe a posição de presa da relação. Neste caso em particular, os depoimentos de Víctor podem ser analisados também pela sua procura por *pactos confiáveis* que o protejam de algum tipo de traição do outro. A partir da desconfiança em relação ao bruxo, dado que suas intenções são indecifráveis, a conversão é almejada porque esta os protegerá de uma relação infeliz e até predatória. Mas essa imunidade não implica um acomodamento da pessoa convertida, senão, estar preparado para a guerra contra o mal porque a criação de Deus estará sendo manipulada pelo Diabo enquanto as pessoas se deixam seduzir por um trabalho na mina. Então, a experiência pentecostal em El Tambo não cancela as experiências de roubo das vitalidades das histórias orais e das formas de autogestão contra o roubo material, mas sim que as estende como Marisol De la Cadena (2015, 2018) inspira a pensar.

Certa vez, em junho de 2017, Mariela, uma mulher *rondera*, fez uma analogia para mim ao se referir às Rondas: “somos como um leão dormido, em que pese estar descansando está atento ao que perambula pelo território”. No entanto, essas circulações

são cada vez mais sutis e resulta cada vez mais difícil rastreá-las. Por isso, a suspeita deve ser maior porque o mal se disfarça em alguém que aparentemente parece familiar ou amigável. O Diabo é um ser cínico, assim como a empresa Yanacocha e o *shapi*, dessa forma, as Rondas Camponesas articulam a *disciplina* para se manterem como autoridade: não se deixar vender. Termino com um trecho de uma canção que Mariela compartilhou comigo: “é a única saída/ que os camponeses temos/ com as Rondas Camponesas/ elas servem para defendermos/ tranca bem tua porta/ e agarra (não solta) o teu coração/ se você a deixa aberta (a porta), não tem medo o ladrão”.

## 6 Considerações Finais

Se a questão estratégica nos Andes é tratar permanentemente com a intencionalidade dos seres em que a posição a qual se ocupa no encontro é importante, não surpreende que a conversão ao pentecostalismo dos *ronderos* tenha marchado na direção de uma *proteção* contra tudo aquilo que pode levar a uma subtração. É o roubo material, do corpo, do parente, o roubo do que anima e no caso da luta contra o projeto de mineração Conga, o roubo daquilo que vitaliza o território: as águas.

No culto, o medo é sempre salientado pelo pastor. Ter medo do Diabo implica lhe dar uma superioridade, então, é por isso que lendo a palavra de Deus (e deixando de escutar os relatos das pessoas mais velhas), a pessoa pode decifrar os sinais e saber de antemão de um possível perigo que deverá ser evitado. Assim, alimentar-se da palavra de Deus permite proteger-se do medo para não inaugurar uma relação em que as pessoas se posicionem como possíveis objetos de troca. O que procurei mostrar é que a conversão potencializa a percepção das pessoas para reconhecer o outro (que enfeitiça) e antecipar que nessa relação instituída no encontro, ele (a possível vítima) não se posicione como presa desse mundo. Conhecer de antemão a intencionalidade do outro (o minerador, o candidato presidencial, o Diabo) impede lhe imputar superioridade. No caso das Rondas Camponesas, o medo é visto como *paralisia* em que se aceita, sem lutar, no pacto diabólico, a perda do seu mundo.

Retorno para a obra de Taussig (2010): embora essa obra seja criticada por considerar que o Diabo somente aparece nesses contextos de transição capitalista, não se pode deixar de lado esse *olhar ao passado* em que as memórias de pactos mal-sucedidos levaram à emergência de uma outra humanidade. Não é o desejado por El Tambo, eles querem defender essa humanidade presente que se alimenta de batatas nutridas pelas águas das lagoas de Conga

## Referências

ABSI, Pascale. **Los ministros del diablo**: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. La Paz: IFEA, 2005.

BLASER, Mario. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. **América Crítica**, Cagliari, CISAP, v. 3, n. 2, p. 63-79, 2020.

- CABALLERO, Indira. Forças absorvidas, forças liberadas: aproximações entre festa e trabalho coletivo em um pueblo do centro-sul dos Andes peruanos. **Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo**, Buenos Aires, CEIL-CONICET/CIESAS-CONACYT, v. 1, p. 1-21, 2017.
- CATACORA SALAS, Eleana. “**Ama Q’ella, Ama Suwa, Ama LLulla**”: Concepções de Estado e Justiça das Rondas Campesinas no Sul do Peru. 2012. 99f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo. Las muchas naturalezas en los Andes. **Periferia (Bellaterra)**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 7, p. 1-11, 2007.
- CRUZADO BAUTISTA, Candelario *et al.* **Recuerdos de la evangelización Bambamarquina**. Cajamarca: Asociación Obispo Martínez Compañón, 2006.
- DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings**: Ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.
- DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo: USP, n. 69, p. 95-117, 2018.
- DE LA TORRE, Ana. **Los dos lados del mundo y del tiempo**: representaciones de la naturaleza en Cajamarca indígena. Lima: CIED, 1986.
- FERNANDEZ JUARÉZ, Gerardo. **El banquete aymara**: Mesas y yatiris. La Paz: Hisbol, 1995.
- GIL GARCÍA, Francisco. Lo que a nadie asusta pero a todos preocupa. Etnografía de los miedos cotidianos en una comunidad del altiplano sur boliviano. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, Madrid, CSIC, v. 69, n. 2, p. 369-392, 2014a.
- GIL GARCÍA, Francisco. La cocina de los chullpas. Representaciones del pasado e identidades en el presente a partir de la alimentación en los Andes. **Revista Española de Antropología Americana**, Madrid, Ediciones Complutense, v. 44, n. 1, p. 191-215, 2014b.
- GITLITZ, John S. **Administrando justicia al margen del estado**. Las Rondas Campesinas de Cajamarca. Lima: IEP, 2013.
- GLASS-COFFIN, Bonnie. El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú. **Revista Andina**, Cusco, CBC, n. 35, p. 129-143, 2002.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. **Nueva crónica y buen gobierno**. Lima: Ebisa, 2011.
- KATO, Takahiro. El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional. *In*: TOMOEDA, Hiroyasu *et al.* (ed.). **Entre dios y el diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú**. Lima: IFEA/FEPUCP, 2004. p. 129-154.
- LI, Fabiana. **Unearthing conflict**: corporate mining, activism, and expertise in Peru. Durham: Duke University Press, 2015.
- MAS, Luis Iberico. **El folklore mágico de Cajamarca**. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca, 1971.
- MIRES ORTIZ, Alfredo. El clima desde la cosmovisión andina cajamarquina. *In*: MIRES ORTIZ, Alfredo. **Foro Cambio climático, ordenamiento territorial y gestión de riesgos en el desarrollo regional para la reducción de la pobreza**, 2009, Cajamarca. Cajamarca: Mesa de Concertación de Lucha Contra la Pobreza/GTZ/ Ministerio del Ambiente; GRUFIDES/ GRIDE/ SER/ Gobierno Regional de Cajamarca, 2009. Disponível em: [http://youtube.com/watch?v=cSFjP0\\_N2fc](http://youtube.com/watch?v=cSFjP0_N2fc). Acesso em: 22 maio 2020.
- MIRES ORTIZ, Alfredo. **Los seres del más acá – Muestras sobrenaturales en la tradición oral cajamarquina**. Cajamarca: Red de Bibliotecas Rurales, 2001.
- NASH, June. **Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de Estaño**. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.

PAREDES PEÑAFIEL, Adriana; RADOMSKY, Guilherme. Água é vida: política, memória e experiência nos conflitos em torno da mineração em Cajamarca, Peru. **Revista Antropologia**, São Paulo, USP, v. 64, n. 1, p. e184476, 2021.

RICARD LANATA, Xavier. **Ladrones de sombra**: el universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos). Lima: IFEA/CBC, 2007.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SÁNCHEZ PAREDES, José. J. **Cultura y conversión pentecostal**: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho. 2018. 401p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Pontifícia Universidad Católica del Perú, Lima, 2018.

SAX, Marieka. The hanging of the devil: mitigating vulnerability to evil in Cañaris. In: RIVERA ANDÍA, Juan J. (org.) **Cañaris. Etnografías y documentos de la sierra norte del Perú**. Buenos Aires: Ethnographica, 2018. p. 289-298.

STARN, Orin. **Hablan los ronderos**: la búsqueda por la paz en los Andes. Lima: IEP, 1993.

TAUSSIG, Michael. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Unesp, 2010.

VELHO, Otávio. **Besta-fera**: Recriação do mundo. Ensaios críticos de Antropologia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití**, San Antonio, Salsa, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WACHTEL, Nathan. **Deuses e vampiros**: de volta a Chipaya. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1996.

XÍMENES DE SANDOVAL, Pablo. Una mina decide el futuro de Perú. **El País**, Madrid, 17 de jan. 2012. Disponível em: [https://elpais.com/internacional/2012/01/17/actualidad/1326820353\\_577033.html](https://elpais.com/internacional/2012/01/17/actualidad/1326820353_577033.html). Acesso em: 11 out. 2020.

#### **Adriana Paola Paredes Peñafiel**

Professora e pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande, campus São Lourenço do Sul. Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2016). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Endereço profissional: Av. Mal. Floriano Peixoto, n. 2236, São Lourenço do Sul, RS. CEP: 96170-000.

E-mail: [adrianapenafiel@furg.br](mailto:adrianapenafiel@furg.br)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4792-2750>

### **Como referenciar este artigo:**

PEÑAFIEL, Adriana Paola Paredes. Por uma Imunidade contra o Banquete Diabólico: reflexões sobre roubo, religião e mineração nos Andes do Norte do Peru. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e79175, p. 116-133, maio de 2022.

# A Política dos Lados: produção da alteridade na TI São Jerônimo

Roberta de Queiroz Hesse<sup>1</sup>  
Marta Rosa Amoroso<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

## Resumo

Este artigo, escrito a quatro mãos, se debruça sobre processos contemporâneos e históricos das políticas de alteridade dos Kaingang, Xetá, Guarani Mbyá, Ñandeva e Kaiowá, habitantes da Terra Indígena São Jerônimo (Paraná). Buscamos construir uma aproximação entre as dinâmicas da política atual da Terra Indígena São Jerônimo (TI), marcada pela divisão em dois *lados* distintos e os processos intertribais descritos no contexto dos aldeamentos indígenas do período do II Reinado (1844-1889), análise que leva em conta o teor das políticas indigenistas do Império e da República. Atualmente, existe na Terra Indígena São Jerônimo o *lado* kaingang e o *lado* guarani, sendo que a dinâmica entre os *lados* na gestão do território nos revela aspectos importantes das relações ali estabelecidas. Apesar das numerosas discontinuidades impostas pelas políticas indigenistas, pensamos que a dinâmica dos *lados* é um procedimento de construção do parentesco, que envolve a reclassificação do dualismo jê, assim como outros processos de produção da alteridade local.

**Palavras-chave:** Kaingang, Mbyá, Kaiowá e Xetá. Políticas Indígenas. Aldeamentos Indígenas. Terra Indígena São Jerônimo (PR).

## The Policy of the Sides: alterity production in the São Jerônimo Indigenous Territory

### Abstract

This article, written by four hands, focuses on contemporary and historical processes of the alterity politics of the Kaingang, Xetá, Guarani Mbyá, Ñandeva, and Kaiowá people of the São Jerônimo Indigenous Territory (Paraná). We seek to construct an approximation between the dynamics of the current policy of the São Jerônimo Indigenous Territory (TI), marked by the division into two distinct sides (*lados*), and the intertribal processes described in the context of the indigenous villages of the II Reign period (1844-1889), an analysis that regards the content of the indigenist policies of the Empire and Republic. Currently there is a kaingang side and a guarani side in the São Jerônimo Indigenous Land, and the dynamic between the sides around the territory management territory reveals important aspects of the relationships established there. Despite the numerous discontinuities imposed by indigenist policies, we think that the dynamics of the sides is a procedure of kinship construction, which involves the reclassification of the Jê dualism, as well as other processes of production of the local alterity.

**Keywords:** Kaingang, Mbyá, Kaiowá and Xetá. Indigenous Politics. Indigenous Villages. Indigenous Territory São Jerônimo (PR).

Recebido em: 14/12/2019

Aceito em: 05/06/2020



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

## 1 Introdução<sup>1</sup>

A Terra Indígena São Jerônimo, assim como sua quase vizinha TI Barão de Antonina, localizadas no município de São Jerônimo da Serra, norte do Paraná, formavam na década de 1850 o aldeamento São Jerônimo, fundado para atender os coletivos kaingang que ocupavam tradicionalmente a região do rio baixo Tibagi. A perspectiva histórica aqui adotada nos permite vislumbrar o processo de esbulho do território indígena que se deu no norte do Paraná ao longo do século XX. Para ficarmos apenas no caso do aldeamento São Jerônimo, equipamento que originalmente dispunha de aproximadamente 33.800 ha, hoje compõe as TIs São Jerônimo e Barão de Antonina, separadas em duas glebas, que somam não mais de 5.000 ha (MOTA; NOVAK, 2013). Apesar de a política indigenista do período imperial e republicano do Brasil reconhecer o direito originário dos povos indígenas à terra (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a), o programa almejava a extinção do modo de vida indígena, menos pelo extermínio físico do que por meio de longas e intensas investidas que visavam sua completa assimilação à sociedade nacional. No período do Império, previa-se que os indígenas, depois de assimilados à condição de trabalhadores rurais, deixassem de demandar a ocupação de terras e passassem a compor a reserva de mão de obra rural necessária para o cumprimento do projeto de colonização o do interior do Brasil, programa que, paralelamente, apostava no sucesso das colônias de imigrantes europeus (AMOROSO, 2014). Como nos mostram Edilene Lima e Rafael Pacheco (2017), para o período republicano, essa política perversa ficou conhecida na literatura especializada como “paradigma integracionista”, e, do ponto de vista jurídico, a ela se aplica a noção de genocídio, termo utilizado pelos órgãos internacionais para casos semelhantes<sup>2</sup>.

Não obstante a longa tentativa de acabar com a diversidade indígena do Brasil, o caso paradigmático do aldeamento de São Jerônimo, atual Terra Indígena regularizada, coloca em destaque os mecanismos de construção e manutenção da diversidade dos coletivos indígenas submetidos às políticas públicas indigenistas. Os Kaingang, Guarani e Xetá que atualmente habitam a TI São Jerônimo são exemplos atuais dos processos da resiliência

---

<sup>1</sup> A reflexão sobre os aldeamentos indígenas do Império (1855 e 1889) são de Amoroso (2014; 2015). Para o período republicano e a etnografia da TI São Jerônimo, remetemos o leitor às pesquisas de iniciação científica e mestrado de Hesse (2022).

<sup>2</sup> Uma discussão recente na história dos indígenas, que adota a perspectiva dos Xetá, coletivos considerados exterminados na década de 1970, indaga sobre até que ponto a Constituição Federal de 1988 representou um marco de mudanças na vida dos povos indígenas. Embora a Constituição de 1988 represente alterações muito significativas para o conjunto da sociedade brasileira e tenha garantido um capítulo consistente sobre os direitos dos povos indígenas, o alcance das garantias de nossa Constituição não chegou à todas – como nos relatam os Xetá. Nossos interlocutores xetá afirmam que a ditadura não acabou para eles, o que revela uma percepção diferente sobre o que significa viver em uma ditadura, tema abordado por Pacheco (2018).

indígena. Originalmente concebido para aldear exclusivamente os coletivos kaingang, ao longo dos séculos XIX e XX, entretanto, passou a acolher as famílias mbyá, ñandeva, kaiowá e xetá que buscaram neste pequeno território proteção contra as violências contra os indígenas. Ali elas se estabeleceram, constituindo relações políticas e de parentesco.

Notar que paralelamente às tentativas assimilacionistas empreendidas regularmente pelo Estado, o campo de estudos de etnologia indígena do Brasil Meridional, de certo modo, repercutiu em suas reflexões o “paradigma integracionista”. De um lado, os estudos que foram produzidos sobre essa região se concentravam exclusivamente nos efeitos do “contato”. De outro lado, considerados “assimilados”, os indígenas Jê do Brasil Meridional foram excluídos de grandes estudos etnológicos, a exemplo do que se dá no âmbito do *Projeto Harvard Brasil Central*, coordenado por David Maybury-Lewis. Nos grandes balanços regionais realizados pela etnologia indígena a partir dos anos 1960, tomava-se os povos Jê Meridionais como “assimilados”, “semiassimilados”, portanto, menos relevantes para a reflexão etnológica. Já os Guarani foram foco de pesquisas dos chamados “estudos de aculturação”, empreendidos sobretudo por Egon Schaden. Tais estudos se concentravam em povos que, como os Guarani, eram classificados como assimilados<sup>3</sup>. Notar que a etnologia nestes casos se valia do gradiente das políticas indigenistas do Estado nacional, operando com a noção de um *continuum* escalar que ia do selvagem ao assimilado. Uma lacuna entre o período final dos estudos de “aculturação” e o início das grandes monografias contemporâneas sobre os Kaingang é apontada pela literatura especializada (TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003), como também é notada nos estudos sobre as “parcialidades guarani” (LADEIRA, 2001; PEREIRA, 2004; PISSOLATO, 2007). Tais monografias tiveram um papel fundamental de conferir aos coletivos kaingang e guarani o *status* de interlocutores indígenas nos estudos antropológicos – e não de povos assimilados ou descaracterizados culturalmente pelo contato, como entendia o *Projeto Harvard Brasil Central* e o “estudo de aculturação”. Tais monografias, que buscaram abordagens alinhadas com as questões da antropologia contemporânea, aqui nos inspiram a retomar processos de longa duração documentados no aldeamento indígena de São Jerônimo, marcados pela dinâmica dos coletivos indígenas que ali se abrigaram em meados do século XIX. Essas dinâmicas foram condensadas em expressões ali forjadas como “rivalidades”, “brigas entre facções” e “peito de bronze” kaingang.

Peter Gow (1991) nos alerta que a classificação de assimilado atribuída pela etnologia indígena à determinado povo levou à uma divisão, um tanto quanto ortodoxa, entre especialistas em povos com pouco contato com os não indígenas e especialistas em povos “aculturados”. O primeiro grupo se concentrou em questões rituais, cosmológicas e de organização social, dedicando pouca ou nenhuma atenção às questões históricas. Já o segundo grupo fez o inverso. Desse modo, até recentemente, parecia inconciliável relacionar história com temas como noção de pessoa e cosmologia. Como solução para esse impasse, Gow (1991; 1997; 2015) desenvolve uma abordagem que entende a história indígena como memória do parentesco e do modo indígena de operar transformações criativas diante de novas situações. Ao invés de pensar a história indígena como a

<sup>3</sup> Entretanto, é importante lembrar que o próprio Schaden (1974;1982) acaba concluindo que, por mais elementos ocidentais que os Guarani incorporassem, eles nunca efetivamente chegariam ao polo “assimilado”.

narrativa do efeito do contato sobre indígenas, ou simplesmente ignorar a história do contato, a abordagem de Gow visa entender como as filosofias e práticas indígenas operaram o processo do contato – extremamente violento na maioria das vezes – por meio do parentesco.

É esse o sentido que buscamos imprimir na reflexão na longa duração sobre a política indígena na TI São Jerônimo, onde se aciona uma interessante modelagem que se opera a partir da divisão em dois *lados*<sup>4</sup>: o *lado* kaingang e o *lado* guarani, sendo que cada um dos *lados* mantém seu respectivo cacique e um quadro de lideranças eleitas por suas respectivas *comunidades*. Duas colegas que trabalharam em SJ indicam que os *lados* são o mecanismo interno de produção da alteridade, ainda que por motivos diferentes. Géssia Santos (2017) defende que os *lados* são uma dinâmica faccional de produção das diferenças frente aos processos de territorialização vivenciados por esses indígenas. Josiéle Spenassato (2016) por sua vez argumenta que os *lados* são uma forma extraordinária de dualismo que surge como uma solução criativa para produzir a diferença frente ao problema da coabitação, tencionado pela hierarquia étnica de ocupação da TI e pela intensa malha de intercasamentos<sup>5</sup>, que gerou muitas pessoas *misturadas*. Seguindo essas indicações, pretendemos argumentar que, para além de serem um procedimento de produção da alteridade, está em curso em SJ uma operação de reclassificação do dualismo Jê, que incorpora alianças com os Guarani e Xetá<sup>6</sup>. Assim, inicialmente, destacamos como as fontes históricas relativas aos aldeamentos indígenas documentaram dinâmicas de apropriação dos equipamentos do Estado pelos coletivos kaingang em relação com os Guarani, como nos mostra Amoroso (1998; 2014), para a seguir trazermos reflexões etnográficas sobre os *lados* da política em São Jerônimo, com base nos trabalhos de Hesse (2021).

## 2 Dinâmicas da Ocupação Indígena de um Aldeamento

Amoroso (2014) nos mostra que São Jerônimo, um aldeamento do Império fundado em 1859 em uma terra doada pelo Barão de Antonina ao governo imperial, inicialmente foi administrado pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes, sertanista ligado ao Barão e, depois, colocado sob a administração do frade capuchinho italiano Luís de Cimitille. Esse aldeamento não fora previsto pelo sistema regional de aldeamentos, tendo sido implementado de forma a atender exclusivamente aos Kaingang, numa tentativa de solucionar os conflitos entre Kaingang e Guarani-Kaiowá no aldeamento São Pedro de Alcântara e também de resolver o problema das investidas kaingang na Fazenda São Jerônimo, construída em terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaingang. Tal fazenda havia sido incorporada ao patrimônio fundiário do Barão de Antonina há pouco tempo. Já São Pedro de Alcântara, localizado a 50 km de distância de São Jerônimo, era a sede do sistema de aldeamentos e o principal equipamento da política indigenista na

<sup>4</sup> Os conceitos nativos em português foram escritos em itálico. Conceitos ambíguos e/ou em disputa no próprio campo da antropologia foram escritos entre duas aspas.

<sup>5</sup> Termo mobilizado pelas autoras para descrever os numerosos casamentos entre diferentes povos indígenas que ocorrem dentro da TI e, também, com alguns não indígenas que foram aceitos para morar ali.

<sup>6</sup> É preciso importante ressaltar que não foi apenas da perspectiva kaingang que essas alianças se estabeleceram, também foi interessante para os Guarani e Xetá de SJ firmá-las. Se a perspectiva kaingang acaba aparecendo mais neste artigo é porque buscamos dialogar com a literatura regional.

região. Fora criado para abrigar os grupos guarani-kaiowá trazidos da margem direita do rio Paraná (Mato Grosso do Sul) por autoridades civis e militares, tendo em vista o aproveitamento da mão de obra indígena nas lavouras dos aldeamentos e, também, como potenciais pacificadores dos coletivos kaingang da região.

O *Programa de Catequese e Civilização* do governo do Império (1846-1889) conduzido pelos frades capuchinhos se baseava na proposta da conversão ao catolicismo e no projeto de civilização dos coletivos indígenas, pelo engajamento como trabalhadores rurais. Para tanto, buscava praticar uma nova política indigenista de abertura dos equipamentos indígenas do Império para os não indígenas, nisto se distanciando de programas missionários anteriores, a exemplo dos aldeamentos mantidos pela Companhia de Jesus (AMOROSO, 2015). Os capuchinhos que atuaram nos aldeamentos do Império no século XIX representaram, com suas concepções e práticas, uma descontinuidade em relação as missões de catequese empreendidas desde então. Se, por um lado, as missões jesuítas foram revisitadas no século XIX e suas localidades serviram de inspiração para a formação de novos aldeamentos, por outro, o programa capuchinho se distanciou da política de separação entre indígenas e não indígenas empreendida pelos jesuítas, estimulando a presença de colonos e militares no convívio com os coletivos indígenas aldeados. Neste sentido, o *Programa de Catequese e Civilização* do Império do Brasil se aproximava da política indigenista apregoada e praticada pelo Diretório Pombalino de 1757, ou *Diretório dos Índios*, que incentivava a mistura entre indígenas e colonos não indígenas. Ao mesmo tempo a política indigenista imperial inaugurava a relação de tutela entre indígenas e Estado, que garantia o direito à terra dos povos indígenas, entretanto, apenas quando considerados “hordas selvagens”.

Com a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz de 1850 – que extinguiu o tráfico de escravos – e a decorrente Lei de Terras, do mesmo ano – que buscou regularizar o estatuto das terras devolutas do Estado - tornou-se ainda mais explícito o projeto de incorporação dos coletivos indígenas à sociedade nacional. A ideia de civilizar indígenas por meio da mistura com não indígenas era uma tentativa para evitar que eles tivessem continuamente direito à terra. Enquanto as “hordas selvagens” seriam alvo de políticas públicas, com direito às terras dos aldeamentos, para coletivos considerados “indígenas civilizados”, ou “ladinos”, não se previa a distribuição de terras coletivas. Para atingir o objetivo de civilizar indígenas, o Programa de Catequese e Civilização apostava principalmente nos casamentos entre indígenas e não indígenas, que levariam a transformá-los em trabalhadores rurais cristãos. A ideia de colonizar o território implicava na expansão agrícola e a abertura de espaço para projetos de infraestrutura para o transporte de mercadorias. É nesse sentido que se construiu no século XX a ideia de um suposto vazio demográfico na região (MOTA, 2009; TOMMASINO, 1995)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> O projeto civilizatório se estendeu ao longo do século XX, durante o qual foi amplamente divulgada a ideia de um suposto vazio demográfico da região. Lúcio Mota (2009) nos mostra como diferentes agentes – companhias colonizadoras, falas e escritos governamentais, os geógrafos que escreveram sobre a ocupação da região nas décadas de 30 a 50 do século XX, a historiografia sobre o Paraná produzida nas universidades até então e os livros didáticos – propagaram uma ideologia do vazio que negava a presença indígena de forma a atrair o capital para explorar os recursos naturais do Paraná e desenvolver o estado. Para o autor, a historiografia oficial do Paraná produziu um esvaziamento das terras habitadas pelos indígenas de forma a justificar a colonização, pois assim a região era tratada como um “sertão virgem” a ser desbravado. Kimmiye Tommasino (1995) aponta ainda que existem contradições nos documentos do Estado do século XX, pois ao mesmo tempo em que se relata um vazio demográfico, decretos e documentos sobre as propriedades atestam a presença indígena e constroem uma imagem de um Estado benevolente e preocupado com o

Os aldeamentos – assentados em sua maioria em terras devolutas – foram pensados como equipamentos transitórios que iriam transformar as hordas selvagens em trabalhadores cristãos rurais. Indígenas civilizados não seriam mais alvo de políticas públicas, a verba para os aldeamentos seria cortada e, conseqüentemente, os aldeamentos seriam extintos (CARNEIRO DA CUNHA, 1992). Iniciou-se assim um grande processo de espoliação de terras indígenas pois, estando os indígenas aldeados, as demais terras ocupadas por eles eram tituladas a favor de colonos imigrantes ou nacionais (AMOROSO, 1998). A presença de colonos era, na visão dos capuchinhos, fundamental para o processo de catequese e civilização pois, estes deveriam servir de “exemplo edificante” para os indígenas. Especificamente em São Jerônimo, o missionário Luís de Cimitille colaborou sistematicamente na distribuição de terras dos aldeamentos indígenas para os colonos e militares, argumentando que os Camé ou Coroados<sup>8</sup> – chamados de Tapuias no período colonial – eram nômades e haviam vindo da região do rio Araguaia, tendo conquistado o território recentemente, por meio de guerras com os povos tupi (AMOROSO, 2014).

O Império criou categorias para classificar o estágio de civilização dos indígenas – bravos, domésticos e mansos. Na mesma linha, os frades capuchinhos italianos adotaram três categorias para classificar a distância ou proximidade dos coletivos indígenas com relação à sede dos aldeamentos. As três categorias estavam distribuídas em um gradiente que ia do “índio do sertão” para a categoria “índio aldeado”, passando pela terceira categoria, “índio agregado”, que correspondia aos coletivos indígenas que ocupavam as bordas dos aldeamentos, realizando trocas frequentes, mas mantendo-se distantes da vida produtiva dos equipamentos. Os aldeados eram aqueles que habitavam as proximidades das colônias militares e se envolviam na vida comercial e produtiva dos aldeamentos. Já os “índios do sertão”, eram aqueles que frequentavam apenas esporadicamente a sede dos aldeamentos, normalmente para ocasiões de colheitas e rituais. O sucesso ou não de uma missão era medido pelo número de indígenas aldeados que se podia contabilizar, sendo que quando todos – ou quase todos – estivessem aldeados, assentados e produtivos, o aldeamento teria concluído sua “missão”.

Chamamos atenção à categoria missionária “peito de bronze” atribuída aos Kaingang, que encontramos nos registros dos aldeamentos. Por meio dela os missionários expressavam o não sucesso – ou sucesso relativo – da conversão dos indígenas ao catolicismo nos aldeamentos. A catequese visava adaptar os indígenas à “lei natural” como entendida pelos capuchinhos, isto é, sedentarismo, respeito à propriedade privada, comércio e o fim das práticas de guerra. A civilização tinha por objetivo transformar o indígena por meio da catequese em trabalhador rural. Não obstante, os relatos dos dois frades que atuavam na bacia do Rio Tibagi – Timotheo de Castelnuevo, responsável pelo aldeamento São Pedro de Alcântara, e Luís de Cimitille, responsável pelo aldeamento São Jerônimo – registraram o oposto, e apontavam alguns motivos para o fracasso da missão<sup>9</sup>.

---

destino desses indígenas. Deste modo, não é de se espantar que somente agora tenha sido inaugurada – após longas contestações feitas pelos estudantes indígenas da Universidade Estadual de Londrina – em dezembro de 2019, uma seção sobre a presença indígena na ocupação da região na exposição permanente do Museu Histórico de Londrina.

<sup>8</sup> Kamé, esclarecendo, é o nome de uma das metades kaingang. Encontramos nos documentos relativos ao século XIX Kamé identificado como sinônimo da tribo kaingang.

<sup>9</sup> Como mostra Amoroso (2014), é comum se atribuir às missões capuchinhas o fracasso do programa de civilização e catequese dos indígenas no Império. Entretanto, no que diz respeito à regularização fundiária, os aldeamentos do

Timotheo de Castelnuevo, refletindo sobre a ficção da civilização ocidental, apontou os indígenas como representantes da humanidade em seu estado mais puro e não seduzidos pela lógica agressiva da civilização. Ao comentar o fracasso dos aldeamentos, argumentava que isso ocorrera pelo fato de o programa do governo não considerar que os coletivos indígenas aldeados pertenciam a diferentes nações, assim como eram na Europa os franceses, portugueses, alemães, russos. O missionário relatou a árdua tarefa de administração do aldeamento, tendo em vista o que identificava como o respeito ao sistema de facções do parentesco e da política kaingang. Sobre os costumes indígenas em situação de aldeamento, o missionário registrou ser possível alcançar apenas algumas modificações de comportamento, mas que seria impossível alterar a índole do indígena, o “peito de bronze” erguido contra a civilização cristã iria sempre se impor.

Luis de Cimitille, por sua vez, também refletiu sobre “o peito de bronze” que os indígenas impunham à civilização” em seu relato “Memórias do gentio Camé”. Inspirado em sua leitura, realizada no aldeamento de S. Jerônimo, do romance “Robinson Crusoe”, de Daniel Defoe (1719), o frade chegara a supor que seria fácil converter ao catolicismo o grande cacique kaingang Arepquembe. O missionário entendia ser uma questão de ordem lógica a adesão à civilização, e por considerar os indígenas “espertos”, pressupôs que logo iriam aderir à ideia da existência de um Deus perfeito, onipotente, onisciente e onipresente. Luis de Cimitille, entre surpreso e contrariado, admitia, entretanto, ser o grande cacique kaingang o oposto do autóctone ficcional de “Robinson Crusoe”. Segundo o missionário, o único motivo que justificava a estadia de Arepquembe e de seu grupo nos aldeamentos era a utilidade das ferramentas dos não indígenas. No convívio com os indígenas no aldeamento se desenrolava, do ponto de vista dos processos civilizatórios almejados pelas autoridades do Império, algo reverso. As crianças cristãs estavam aprendendo a cantar e a falar na língua kaingang, consolidando uma forma de comunicação outra daquela desejada pela Diretoria dos Índios.

A respeito das relações entre kaingang e entre kaingang e guarani, os missionários capuchinhos usavam as noções de “rivalidades” e de “repúdio recíproco entre índios”. A primeira sinalizava processos internos de disputas pelos aldeamentos travadas pelos coletivos kaingang. Os missionários registraram, também, conflitos envolvendo os Kaingang e as parcialidades guarani, que determinaram a forma de uso do espaço dos aldeamentos pelos indígenas. Os censos da missão no final do período dos aldeamentos mostram, em ambos os equipamentos aqui focalizados, o aumento significativo do número de colonos não indígenas, como os indígenas – que haviam sobrevivido a uma leva de epidemias ao final do século XIX – aos poucos foram abandonando os aldeamentos. A presença não indígena, entretanto, jamais preponderou, como os missionários esperavam. Estes relataram que a política de branqueamento encontrou dificuldades incontornáveis: os casamentos com os não indígenas não foram tão numerosos e, quando aconteceram, não transformaram os indígenas em trabalhadores rurais cristãos, mas sim o contrário. Os registros dos missionários capuchinhos reafirmam, neste sentido, a agencialidade indígena, como Manuela Carneiro da Cunha já concluiu: “os índios são índios porque negaram-se a ser ‘brancos’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b, p.130).

---

Império efetivamente reduziram o território indígena e promoveram a instalação de colonos migrantes e imigrantes nas terras dos indígenas.

Os relatos de dois autores alemães que estiveram entre os Kaingang entre 1860 e 1920 ajudam a corroborar os apontamentos feitos pelos frades capuchinhos. Na segunda metade do século XIX, o paleontólogo e zoólogo alemão Reinhold Hensel (1869) publicou um artigo na primeira edição da revista *Zeitschrift für Ethnologie* – primeira revista de etnologia alemã, que veio a contar com muitas publicações de autores como Franz Boas, Adolf Bastian, Leo Frobenius, entre outros. Hensel esteve entre os Kaingang do Rio Grande do Sul e relatou que os povos kaingang e tupi-guarani conviviam na região dos Pampas há muito tempo e que a região serrana, ao norte da província, foi compartilhada por “botocudos” e kaingang. Esses “botocudos”<sup>10</sup>, no entanto, no momento da escrita de seu artigo, haviam se escondido nas matas de Santa Catarina e do Paraná e sugere que os Kaingang do Rio Grande do Sul vieram do Paraná após guerras com os “Botocudos”. Para ele, os “Botocudos” do Sul se diferenciavam dos “Botocudos” do Norte do país, pois só tinham um pequeno furo nos lábios inferiores, sem nenhuma madeira no meio. O pequeno furo era utilizado para assobiar e ele não relacionou o atributo a qualquer aspecto da vida cerimonial. Hensel ainda aponta que o governo brasileiro dedicou um aparato de assimilação para aldear os Kaingang no Rio Grande do Sul e mobilizava para tal algumas lideranças para buscar mais “índios selvagens”. Comentando esse ponto, Hensel destaca a “alta inteligência” kaingang, pois essas lideranças tinham a habilidade de “enganar” o governo, trazendo poucos indígenas das matas em troca de altíssimos valores e, também, porque aprenderam rapidamente a usar as tecnologias dos europeus, como as armas de fogo.

Meio século depois, Carlos Teschauer (1914), padre jesuíta alemão que esteve entre os Kaingang de Nonoai, também no Rio Grande do Sul, trouxe alguns apontamentos importantes relativos à convivência entre facções kaingang<sup>11</sup>. O padre relatou a existência de lideranças proeminentes e que o cargo de liderança podia tanto ser herdado quanto adquirido por meio do voto<sup>12</sup>. Sobre as relações entre membros da mesma facção, Teschauer as descreve como um verdadeiro comunismo: tudo era compartilhado e não existiam noções de propriedade privada. Inclusive, registra que achava que ninguém sequer entendia sua pergunta sobre a quem pertencia a terra. O autor ainda aponta que os Kaingang não realizavam guerras para saquear vilas ou para conquistar territórios – como seus conterrâneos germânicos –, mas para capturar prisioneiros por motivos de vingança ou rapto de noivas. Ele conclui que a paz entre as facções era um fenômeno raro e, que qualquer pequeno desentendimento era motivo suficiente para iniciar uma nova guerra. Ao mesmo tempo o autor relata que o mesmo mecanismo que era utilizado para convocar uma guerra entre facções era utilizado ao revés para fazer convites para festas. As diferentes aldeias kaingang mantinham entre si caminhos abertos muito pouco

<sup>10</sup> “Botocudos” era uma categoria genérica utilizada durante o período colonial e imperial para descrever vários povos indígenas diferentes. No contexto do Brasil Meridional as menções à grupos “botocudos” provavelmente incluem coletivos xetá e xokleng, como nos foi sugerido por Kimmiye Tommasino (comunicação pessoal).

<sup>11</sup> O termo utilizado por ambos os autores em alemão é *Stamm*, que pode ser traduzido como “tribo” ou “tronco”. O termo é comumente utilizado para distinguir diferentes troncos linguísticos. Contudo, como o título dos artigos contém o nome *Caingang* e ao longo dos artigos outros povos como os Botocudos e Guarani são mencionados, pensamos que os autores estejam utilizando a palavra *Stamm* para se referir às divisões internas kaingang, ou seja, ao que ficou conhecido na literatura especializada como “facções” (FERNANDES, 2003).

<sup>12</sup> Infelizmente, Teschauer não registrou mais nada sobre o assunto e, portanto, não sabemos qual era o critério para herdar ou ser eleito para o cargo.

percorridos. Para convocar uma guerra, flechas eram jogadas nesse caminho entre as aldeias, já para convidar para uma festa, espigas de milho eram espalhadas pelo caminho ou penduradas nas árvores.

Como as fontes apontam, kaingang, guarani e “botocudos” convivem na região sul do Brasil há um bom tempo. Como bem nos mostra a literatura antropológica, as guerras, as brigas ou as “rivalidades” são também uma forma de socialização (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 2009; CLASTRES, 2004; FAUSTO, 2001; PERRONE-MOISÉS, 2015). Da parte dos capuchinhos, eles nos contam que existiam sempre potenciais conflitos entre as facções kaingang, principalmente entre os que eram considerados *índios aldeados* e os que eram considerados *índios do sertão*. Da parte dos alemães, em Hensel (1869) percebemos que as territorialidades desses indígenas são historicamente marcadas por guerras entre diferentes povos indígenas e por formas de mobilizar os recursos não indígenas. Já em Teschauer (1914) é possível notar como, para além das guerras entre povos indígenas, os Kaingang também viviam internamente em uma forma de “estado de guerra permanente” (CLASTRES, 2004), marcado pelas distensões faccionais.

O sistema político atual na Terra Indígena São Jerônimo, dividido em seus *lados*, como veremos adiante, nos remete às relações entre povos e relações interfacionais já descritas no passado. As relações kaingang-guarani e kaingang-botucudo não são uma novidade, porém pensamos que elas passaram a ocupar uma posição diferente: a de afinidade. Passamos agora para a reflexão etnográfica sobre a Terra Indígena São Jerônimo, que se baseia nas pesquisas de Hesse (2021) em diálogo com outros pesquisadores que atuaram na TI: Rafael Pacheco (2018), Paulo Goés (2018), Géssia Santos (2017) e Josiéle Spenassato (2016).

### 3 Ladismo e Comunidades<sup>13</sup>

Foi no começo do século XX que São Jerônimo tornou-se um Posto Indígena do SPI, local onde operou por muitos anos uma serraria, comandada pelo chefe do posto, que explorava a mão de obra indígena<sup>14</sup>. Em 1992, o território reconhecido como tradicional dos indígenas, foi regularizado como Terra Indígena com apenas 1.339 ha (ISA, 2022). A gestão interna desta TI revela, atualmente, a divisão em dois *lados* políticos: kaingang e guarani. Cada *lado* é autônomo: possui um cacique, um vice-cacique e um quadro de lideranças a ele associado. Os *lados* dividem a gestão do território, dividem os empregos disponíveis, pluralizam as diretrizes didáticas do colégio, administram separadamente os recursos recebidos pelo Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena e pelo ICSM pago pela prefeitura de São Jerônimo da Serra<sup>15</sup>. Os *lados* são eleitos por suas

<sup>13</sup> É importante pontuar que Hesse é hospedada dentro da TI por uma família guarani mbyá e embora também tenha interlocutores kaingang, a maioria de seus interlocutores é guarani e xetá. Isso condiciona a perspectiva que a autora tem sobre os eventos ocorridos na TI e sobre as dinâmicas internas em geral. Sobre a antropologia da política, ver Goldman (2006).

<sup>14</sup> Muitos indígenas em São Jerônimo contam como seus avós trabalharam incessantemente na serraria para o chefe do posto. Até hoje é possível visitar as ruínas da serraria, que estão agora cobertas de vegetação.

<sup>15</sup> O primeiro é o projeto de compensação pelos danos causados pela construção da Usina Hidrelétrica Mauá (UHE-Mauá) no Rio Tibagi entre os municípios de Telêmaco Borba e Ortigueira. Já o segundo é um mecanismo tributário que a prefeitura repassa aos indígenas por serviços ambientais, isto é, proteção do meio ambiente.

respectivas *comunidades*, sendo que não existe uma periodicidade para que as eleições ocorram, estas se dão de acordo com a conjuntura, ou seja, se conformam à capacidade de um cacique manter sua legitimidade. Se houver insatisfação da *comunidade*, o cacique pode ser desempossado e novas eleições são convocadas. O termo *comunidade* em SJ tem múltiplos significados e se refere a diferentes camadas da população da TI, de acordo com o contexto em que é utilizado. Quando mobilizado externamente, em oposição ao universo não indígena, se refere a uma única *comunidade*, a *comunidade* da Terra Indígena São Jerônimo, em oposição aos outros cidadãos do município de São Jerônimo da Serra, Paraná e aos não indígenas de modo geral; frente às negociações com órgãos do Estado, como a FUNAI, o MPF e a Prefeitura; frente às reivindicações junto ao *consórcio*, em manifestações *nas cidades* (Londrina e Curitiba, normalmente); ou ainda quando bloqueiam a estrada que margeia a TI cobrando pedágio. Dentro do universo indígena e do espaço da TI existem duas *comunidades* – kaingang e guarani, e uma “subcomunidade”: os Xetá. As duas *comunidades* maiores são referentes aos membros de cada *lado*: os membros do *lado* kaingang formam a *comunidade* do *lado* kaingang, e os membros do *lado* guarani formam a *comunidade* do *lado* guarani. Essa divisão em duas *comunidades*, uma de cada *lado*, vale tanto para compartilhar a gestão da TI, os recursos e as diretrizes da escola, quanto para as negociações externas com outras TIs, como acontece no Conselho Indígena do Norte do Paraná. Os Xetá fazem parte do *lado* kaingang; portanto, se houver um conflito envolvendo uma pessoa xetá, o cacique kaingang deverá interceder – já que é o responsável pela solução do conflito envolvendo pessoas de seu *lado*.

Entretanto, como nos explica o cacique xetá, é apenas nesse sentido que os Xetá formam uma “subcomunidade”. Nas demais instâncias da vida intercomunitária os Xetá formam uma *comunidade* autônoma. Eles inclusive almejam ter maior autonomia, apenas aceitando a condição atual por serem “hóspedes” temporários em uma terra kaingang, regida pelo sistema kaingang. Isso não os impede de continuar lutando por maior reconhecimento dentro da TI SJ, e nem de implementarem ações políticas para além deste espaço político kaingang. Um exemplo disso é o fato dos Xetá possuírem um cacique xetá, eleito pela *comunidade* xetá, algo relativamente recente (2015), que está relacionado ao paulatino processo de reconhecimento e valorização da cultura xetá nesse meio. Destarte, se dentro da Terra Indígena os Xetá pertencem à *comunidade* do *lado* kaingang, em oposição aos xetá de outras Terras Indígenas eles compõem a *comunidade* xetá de São Jerônimo, ou, como preferem chamar, *o pessoal do Tikuein*, conforme Pacheco (2018). Já frente ao universo não indígena, todos os Xetá do Brasil, dispersos em diferentes localidades, compõem o Povo Xetá. Para além dos Xetá, atualmente, a maioria das pessoas que se identificam como kaingang estão do *lado* kaingang e a maioria das pessoas que se identificam como guarani, estão do *lado* guarani. Essa situação é diferente da situação descrita por Spenassato (2016) e Santos (2017), pois durante suas pesquisas havia uma parcela significativa de pessoa kaingang do *lado* guarani e vice-versa<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Existem relatos que indicam que ainda que existem pessoas que se identificam como kaingang pertencendo politicamente ao *lado* guarani e vice-versa. Isso significa que o cacique responsável por essas pessoas é o cacique do *lado* ao qual elas pertencem. Não tivemos a oportunidade de conhecer essas pessoas e, por isso, não podemos afirmar nada sobre atuais casos de pertencimento étnico que sejam diferentes da filiação política.

O trabalho de Pacheco (2018) traz contribuições importantes para entendermos como o Povo Xetá forma uma unidade social externamente às relações da Terra Indígena São Jerônimo<sup>17</sup>. Junto com os demais xetá que residem em outras localidades eles formam um povo, que compartilha uma memória – assim como os Guarani e os Kaingang. Os Xetá estão hoje dispersos em áreas indígenas e centros urbanos do Paraná e de Santa Catarina. Se encontraram poucas vezes, mas compartilham uma memória que os aproxima. Seguindo a inspiração de Tim Ingold, Pacheco (2018) destaca que a memória aqui alude à forma particular de experienciar o passado por meio dos novos acontecimentos que vão ocorrendo, memória sendo assim um modo de conhecimento. A memória divide os tempos dos Xetá, passado, presente e suas projeções de futuro. Os Xetá convocam o passado como uma forma de explicar o presente e legitimar o futuro. As projeções de futuro dos Xetá preveem uma vida coletiva na Terra Indígena Herarekã Xetá, no município de Umuarama (PR), localidade que se encontra em disputa judicial. Os Xetá pretendem reencontrar o modo de vida dos tempos passados, *no mato*. A memória, portanto, é o fio condutor que une todos os Xetá: eles têm um passado comum, um presente em diferentes realidades e lutam por um futuro comum. Essa luta coletiva também se realiza em diferentes âmbitos: na busca por parcerias com as universidades e museus para alcançarem maior visibilidade; na participação de eventos na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e no Museu Paranaense; na elaboração de projetos de artesanato com a Universidade Estadual de Maringá (UEM); na realização de reuniões com o procurador do Ministério Público de Umuarama (PR); na participação de audiências da Comissão Estadual da Verdade; na participação do Acampamento Terra Livre organizado pela APIB nos últimos 15 anos; e na atuação em uma audiência pública no Senado Federal em abril de 2017.

Foi também durante a reunião com o procurador do Ministério Público de Umuarama (PR), que tivemos a oportunidade de acompanhar os Xetá inaugurando a Associação Xetá, outra conquista importante que ampliou a autonomia dos Xetá, no âmbito das relações internas à TI SJ. Ainda na esfera das relacionalidades na TI SJ, os Xetá veem lutando por uma maior visibilidade, sobretudo no âmbito da escola. Os Xetá vêm ganhando espaço nos eventos culturais da escola, sendo que a língua xetá passou recentemente a ser ensinada às crianças deste coletivo. Mesmo assim, na esfera interna à TI, a unidade xetá de luta por um futuro comum é um pouco mais diluída. Quase todos os xetá de SJ são descendentes de Tikuein Eiratxó, antiga liderança xetá que foi uma das crianças que sobreviveu na década de 1950 ao processo genocida de remoção forçada dos Xetá da Serra dos Dourados. Existem registros de oito crianças sobreviventes, e cada uma delas foi transferida pelo Estado para um lugar diferente – algumas foram adotadas por agentes do SPI, outras foram adotadas por famílias não indígenas e outras, ainda, foram levadas para outras áreas indígenas, as *reservas*<sup>18</sup> (SILVA, 2003). Tikuein Eiratxó, assim

<sup>17</sup> Os Kaingang e os Guarani e Kaiowá de SJ também se identificam, respectivamente, com outros kaingang, guarani e kaiowá do Brasil como povos. Porém, entre os Xetá de SJ, esse sentimento de uma *comunidade* xetá é particularmente forte porque eles são a maior *comunidade* do povo Xetá. Tendo em vista a triste, porém resiliente, história do povo Xetá, em SJ encontra-se a maioria das pessoas xetá vivas: elas são a parcela mais expressiva do povo Xetá, como Pacheco (2018) demonstra.

<sup>18</sup> O termo reserva indígena era um termo muito utilizado na época do SPI, no qual os chefes de posto, eram uma espécie de “patrão” dos indígenas. Muitos indígenas, especialmente *mais velhos* ainda se referem ao espaço da Terra Indígena como *reserva*. Alguns mais jovens, como a liderança xetá Claudemir da Silva, rechaçam esse termo afirmando que: “reserva é só para bichos e nós não somos bichos”.

como Tuka, outra criança sobrevivente, foram adotados pelo funcionário do SPI *Jango* Serrano. Tikuen Eirató morou durante muitos anos com a família de *Jango* no Posto Indígena Pinhalzinho, no município de Tomazina (PR). Após alguns desentendimentos no Pinhalzinho, ele, sua esposa e seus filhos mais velhos, se mudaram para São Jerônimo.

Por outro lado, existem importantes laços que unem os Xetá aos Kaingang de São Jerônimo. Embora os irmãos Dival e Claudemir da Silva – respectivamente, cacique e vice-cacique xetá – estejam casados com mulheres guarani, suas irmãs se casaram com homens kaingang de uma família proeminente, a família Cândido, do atual cacique kaingang João da Silva. A família Cândido reside em São Jerônimo desde o tempo dos aldeamentos do Império. Zenilda da Silva Cândido, xetá, é casada com Hipólito Cândido da Silva, Benedita da Silva é casada com Francisco Cândido da Silva, ambos irmãos do cacique kaingang, e Rosângela da Silva Cândido é casada com Sérgio Cândido, outro kaingang membro da mesma família. A primeira esposa de Claudemir, com quem ele teve suas filhas e um filho, também é kaingang e membra de outra família importante, os Fidêncio. Sendo assim, é pertinente a argumentação de Ramos (2008) e Goés (2018) de que os Xetá selaram alianças promissoras com os *donos da terra*, isto é, com as famílias kaingang ligadas ao baixo Tibagi. Ainda que os Xetá de São Jerônimo formem uma *comunidade* xetá em relação aos demais Xetá do Brasil e, junto com estes, um *povo* frente ao universo não indígena, ainda que lutem por maior visibilidade dentro da Terra Indígena São Jerônimo, os Xetá mantêm alianças significativas com o *lado* kaingang, por meio de laços de parentesco.

#### 4 Alianças

É notável para os antropólogos que trabalharam em São Jerônimo (TOMMASINO, 1995; SPENASSATO, 2016; SANTOS, 2017; GOÉS, 2018; PACHECO, 2018) o padrão na *cacicança* em operação na TI. Quase todos os caciques da TI SJ foram ou são das famílias kaingang Cândido e Fidêncio, as mais antigas e proeminentes de São Jerônimo. Os Xetá não foram os únicos que fizeram aliança com os *donos da terra*. A maior família guarani de São Jerônimo, os Vargas, também estabeleceu laços de parentesco com a família Fidêncio. Assim, o atual cacique guarani Nelson Vargas é o principal elo dos Guarani com uma das famílias kaingang *dona da terra*. Nelson Vargas é casado com Juraci Fidêncio, filha de um importante antigo cacique Kaingang da TI, Nivaldo Fidêncio. Dois anos após seu casamento, Nelson Vargas assumiu o cargo de cacique. Cruzando os dados do genograma elaborado por Paulo Goés (2018, p. 187), com o levantamento feito Tommasino e Barros (2002) e os obtidos durante o trabalho de campo de Hesse (2021), podemos perceber que os cargos de cacique em São Jerônimo, assim como as disputas, nos remetem a laços de parentesco. As narrativas sobre os caciques da Terra Indígena colhidas junto aos moradores *mais velhos* listam, principalmente, os seguintes nomes: Idaércio Cândido, Nivaldo Fidêncio, Miró Cândido, João Fidêncio-Koféj, Paulino, Lico Martins, Manoel Daka e Hipólito Cândido. Quatro dos caciques lembrados pelos *mais velhos* são da família Cândido. O atual cacique kaingang João da Silva é de uma família de lideranças: seu

irmão, Hipólito, seu tio, Miró e seu avô Idaércio também foram caciques. Já o cacique Nivaldo e o cacique Koféj, ambos kaingang, eram da família Fidêncio.

Os interlocutores de Spenassato (2016) também afirmam que até os anos 80 os caciques eram predominantemente homens kaingang das famílias Cândido ou Fidêncio. Spenassato (2016) e Santos (2017) relatam que os *lados* surgiram na década de 90, ou no começo dos anos 2000. Esse período coincide com o início das eleições para cacique. Santos (2017), acompanhando de perto um intenso conflito que houve entre os *lados* em 2015, argumenta que eles surgiram com o processo de territorialização advindo da regulamentação fundiária, a demarcação da Terra Indígena. A autora se baseia na proposta analítica de João Pacheco de Oliveira (1998, p. 55) de “situação histórica”, que entende a territorialização como um processo de reorganização social que implica a criação de uma nova unidade sociocultural baseada em critérios étnicos, a reestruturação política e cultural de um determinado coletivo, a partir de eventos ou políticas de Estado que lhes foram impostas. Em sua dissertação, Santos (2017) aponta para quatro momentos da história que ocasionaram processos de territorialização: a Missão do Guáira empreendida pela Companhia de Jesus no século XVII, Brasil Colônia; os aldeamentos indígenas do período do Império, implementados pelos frades capuchinhos no século XIX; a gestão do SPI no começo do século XX; e a demarcação de sua terra no contexto pós Constituição de 1988. Este último processo, para a autora, provocou uma nova “situação histórica”, na qual os indígenas kaingang fazem uma manutenção do sistema faccional por meio dos *lados*. As disputas entre os *lados* são a condição da manutenção da alteridade. Os *lados* ilustrariam, assim, aspectos do faccionalismo entre os grupos domésticos kaingang, que permite a recuperação de seu domínio sobre o território e de seus modos de produzir a diferença.

Spenassato (2016) também entende que os *lados* são a condição da alteridade interna e uma forma extraordinária de dualismo. Para esta última autora, os *lados* surgem como uma resolução sociológica para o problema da coabitação em um território restrito, condição imposta pelo Estado que provocou uma intensa malha de intercassamentos e, conseqüentemente, de pessoas *misturadas*. Os *lados* seriam, segundo a autora, uma forma de contenção da fluidez dessa *mistura*. Utilizando a noção de hibridez e pureza desenvolvida por Bruno Latour (1994), a autora separa a *mistura* e os *lados* em dois polos opostos. No polo da *mistura*, todos são iguais, e estaríamos no âmbito do híbrido. No polo dos *lados*, as pessoas demandariam ser categorizadas, e é onde se estabelece a alteridade, âmbito próprio da pureza. A autora também argumenta que os *lados* são uma forma de impedir que assimetrias entre os povos surjam dentro da Terra Indígena, uma vez que existe uma hierarquia em relação à legitimidade como *donos da terra*: primeiro vieram os Kaingang, depois os Guarani e por último os Xetá.

Ambas as autoras são categóricas ao afirmar que os *lados* demarcam a alteridade interna, afirmação que é corroborada por nossos dados. Diante disso, gostaríamos de dar um passo além, que nos leva a refletir sobre a participação guarani na política dualista/faccional da Terra Indígena São Jerônimo. Quando perguntamos sobre a história dos *lados* e dos caciques, nossos interlocutores guarani nos explicaram que foi a partir da década de 90, juntamente com as eleições para cacique, que passaram a existir dois caciques; afirmam, entretanto, que os *lados* propriamente ditos existiam antes disso. Seu Carlos Cabreira – guarani-kaiowá e vice-cacique do *lado* guarani – e Dona Idalina Marques –

guarani mbyá – relatam que quando vieram para São Jerônimo, na década de 1980, já existiam dois *lados*. O cacique Nelson Vargas nos relata que os *lados* existem desde que sua família foi para São Jerônimo, no começo do século XX. O que essas narrativas nos sugerem é que o *lado* guarani existe desde que existe a presença guarani ali, mas apenas ganhou expressão política após se consolidarem as alianças com os Kaingang daquela Terra Indígena.

A família de Nelson Vargas foi a primeira a chegar, no começo do século XX. Foram os avós de Nelson Vargas, hoje com 62 anos, que migraram, como narra sua mãe, Dona Jerônima Vargas, e sua tia, Dona Isabel Vargas. Tanto Dona Jerônima quanto Dona Isabel se casaram com não indígenas. Incentivar o casamento entre indígenas e não indígenas foi uma das políticas públicas do Estado brasileiro, ação assimilacionista que vigorou durante o tempo dos aldeamentos e ao longo do período de atuação do SPI (1911-1969). Foi apenas a partir da geração de Nelson Vargas que os casamentos entre diferentes povos indígenas começaram a ocorrer de forma mais expressiva, levando ao complexo cenário da *mistura* atual. Pensamos não ser mera coincidência o fato de Nelson Vargas ter se tornado cacique após se casar com a filha do então cacique, Nivaldo Fidêncio, kaingang. Fernandes (2003) argumenta que a relação entre sogro e genro para os Kaingang está no centro da afinidade constitutiva dos grupos domésticos, e que a aliança matrimonial frequentemente estabelece também uma aliança política, que conforma os grupos locais como unidades político-territoriais. A aliança matrimonial também estabelece uma outra relação importante na socialidade kaingang: a relação de reciprocidade, sobretudo para os negócios, com os *iambré* (genros), como demonstra Tommasino (1995).

A literatura especializada (TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003) já demonstrou a centralidade da aliança com genro no universo social kaingang, levando Goés (2018) a cunhar o neologismo *iambrenato* para explicar as articulações políticas que formam os *emãs* (aldeias) kaingang na bacia do Tibagi. O autor aponta que entre os Kaingang existia casamento prescritivo entre as metades exogâmicas *kamé* e *kairú*, e uma regra de residência uxorilocal. Seguindo tal lógica, o *iambré* seria necessariamente da metade oposta e, portanto, a relação de *iambré* seria necessariamente uma relação com o outro. Embora atualmente não existam menções a essas regras, Tommasino (1995), Fernandes (2003 e Goés (2018) sugerem que a divisão é uma condição *a priori* da sociabilidade kaingang, e que a lógica dualista kaingang ainda se manifesta por meio das relações entre *iambré*, constituindo alianças político-territoriais. Nossa interpretação dessas dinâmicas destaca que, dadas as discontinuidades impostas pela política indigenista, surgiram novos “outros”, afins constitutivos das relações *iambré*: os Guarani e os Xetá.

Retomamos aqui, brevemente, a discussão dos estudos atuais de parentesco dos povos Jê proposta por Marcela Coelho de Souza (2004), a partir da releitura de Louis Dumont (1971). Segundo a autora, Dumont, comentando a clássica obra “As Estruturas Elementares do Parentesco” de Lévi-Strauss (2009), aponta que a exogamia, como corolário da regra universal da proibição do incesto, diz respeito à classificação de pessoas como parentes ou afins. Ela é classificatória, ou seja, não prescreve o casamento com um indivíduo específico, prescreve o casamento com indivíduos de uma classe de pessoas. Em modelos dualistas como o dos Kaingang, povo falante das línguas Jê, o casamento prescritivo costumava ser com a metade clânica oposta: *kamé* casa com *kairú* e vice-

versa. Assim, o casamento prescritivo de primo-cruzado jê não significa que um sujeito deve se casar necessariamente com seu primo-cruzado, mas, sim que ele deve se casar com alguém que pertence ao mesmo clã de seu primo-cruzado, que é da metade clânica oposta. Seguindo esse modelo, a pessoa que pertence à metade clânica oposta não é um consanguíneo, isto é, não é um parente, mas sim um afim. O mundo jê, portanto, está dividido entre consanguíneos, membros da mesma metade clânica que ego, e afins, membros da metade oposta.

Partindo dessa distinção entre consanguíneos e afins, Coelho de Souza (2004) argumenta que a consanguinidade nos mundos indígenas não é um dado biológico, tal como no universo ocidental. A autora revisita as etnografias produzidas pelos antropólogos envolvidos no Projeto Harvard Brasil Central, que estruturou parte significativa dos estudos Jê no Brasil, para propor um novo entendimento acerca da circulação de substâncias corporais: compartilhar substâncias não diz respeito a compartilhar o mesmo “sangue”, o mesmo gene. Em primeiro lugar, porque existem gradações de sangue. Os Timbira dizem que o sangue circula por toda a aldeia, entretanto, apontam que existem alguns parentes que são mais parentes do que outros: a consanguinidade como dado que diferencia os parentes “verdadeiros” dos afins não tem a ver propriamente com o sangue em termos genéticos. A consanguinidade é uma classificação de pessoas produzida socialmente, a partir de critérios como comensalidade, coresidência, aquele com quem se faz a *couvade*<sup>19</sup>, aquele a quem se respeita e ao mesmo tempo aquele com quem se é generoso. O equívoco que poderia surgir aqui é se pensar que essa classificação entre quem é consanguíneo e quem é afim é uma classificação estanque, imutável. Diferentemente do critério biológico, a consanguinidade indígena não é um critério rígido, ela pode mudar. Desta forma, nos mundos indígenas o processo de “aparentamento”, isto é, de transformar um afim em parente, e o processo de “desaparentamento”, isto é, de transformar um parente em afim, são ambos possíveis e ocorrem corriqueiramente.

Desse modo, a autora propõe que dediquemos atenção a esse fenômeno de reclassificação entre os povos Jê, pois ele é muito comum. O que torna uma pessoa parente é a contínua reafirmação dos laços na vida cotidiana, é continuar comendo junto, morando junto, respeitando uns aos outros, compartilhando substâncias. Existe uma gradação de identidade/alteridade – com quem se compartilha mais ou menos coisas – que vai se alterando ao longo da vida. O casamento e a troca de fluídos corporais torna os cônjuges mais similares, ao ponto de eles precisarem compartilhar a *couvade*. Irmãos uterinos, por sua vez, nascem muito assemelhados e vão se distanciando ao longo da vida, conforme se casam e passam a compartilhar mais substâncias com seus cônjuges. O processo de reclassificação, isto é, de “aparentamento/desaparentamento” implica que esses laços de consubstancialidade deixem de ser reafirmados. Então, é possível se casar com alguém com quem se era “aparentado”, mas é necessário mudar o comportamento em relação àquela pessoa, já que não o fazer pode incorrer no perigo do incesto. Continuar comendo junto, morando junto, reafirmando os vínculos é perigoso, flerta com o incesto.

<sup>19</sup> Nos mundos ameríndios a *couvade* é um procedimento muito comum de cuidado com recém-nascidos e de cura de doenças. Os parentes do enfermo ou do bebê precisam seguir uma dieta rígida, restrições sexuais, suspender as caças, entre outras sanções para poder evitar que algum mal aflija os bebês ou parentes enfermos (COELHO DE SOUZA, 2004).

Pensamos que esses apontamentos são extremamente produtivos para pensar a divisão dos *lados* em SJ e a hipótese que queremos levantar é a de que há um processo de reclassificação kaingang em relação à posição ocupada pelos Guarani e Xetá em seu modelo dualista. Se no passado o casamento prescritivo kaingang era com a metade clânica oposta, atualmente os membros da metade clânica oposta se aproximaram ao espectro “parente”, e os Guarani e Xetá se tornaram afins, “não parentes” casáveis. A fronteira do casamento prescritivo kaingang foi redimensionada pelas operações de reclassificação. Ela passou a incluir outros povos indígenas como sujeitos da alteridade casáveis, afins. Já os não indígenas constituem, com algumas exceções, o espectro dos não casáveis<sup>20</sup>.

Dizíamos que as relações de *iambré* estabelecem alianças matrimoniais e políticas. Portanto, os casamentos entre kaingang-guarani e kaingang-xetá são alianças familiares, territoriais e políticas. Vários indivíduos guarani da geração de Nelson Vargas também se casaram com kaingang, mas o caso de Nelson Vargas nos parece ser o exemplo por excelência de como ocorrem essas alianças: foi o casamento de Nelson Vargas com Juraci Fidêncio que consolidou a participação guarani na política de SJ. Ao se casar, Nelson Vargas tornou-se vice-cacique de Nivaldo Fidêncio, e logo em seguida foi *empossado* cacique. Assim, por meio das alianças matrimoniais os Guarani passaram a participar da política da Terra Indígena São Jerônimo.

Na década de 1980, muitas famílias guarani de outras regiões se mudaram para SJ. Nivaldo Fidêncio era então o cacique. Ele atribuiu a Nelson Vargas, que era vice na época, a aceitação das famílias guarani, e foi ele quem permitiu a entrada, ou não, delas em SJ. Pouco tempo depois de Nelson ter se tornado cacique, a terra foi demarcada. Em seguida houve uma demanda, por parte dos moradores da TI, por eleições para cacique e a criação de dois caciques, um para cada povo. Deste modo, Nelson Vargas foi o primeiro representante do *lado* guarani. No primeiro momento como vice-cacique, e depois como cacique de toda a TI. Após a divisão em duas *comunidades*, ele foi o primeiro cacique guarani. Até aliança Vargas-Fidêncio ser estabelecida não existia uma participação consolidada dos Guarani na política interna de SJ, apenas participações esporádicas. Argumentamos assim que foi, principalmente, por meio dessa aliança que os Guarani foram introduzidos nas dinâmicas políticas kaingang: o *lado* guarani passou a ocupar um espaço oficial na estrutura da política local.

## 5 À Guisa de Conclusão

A divisão da gestão da TI SJ em dois *lados* veem intrigando os pesquisadores que atuaram na região. Nosso objetivo foi reorganizar a discussão sobre eles em torno de outra possibilidade: o fenômeno da reclassificação do parentesco. Na primeira seção deste artigo abordamos o universo dos aldeamentos no período do Império brasileiro na região do rio baixo Tibagi e os relatos de dois autores alemães que estiveram entre os Kaingang do Rio Grande do Sul, apontando para dinâmicas na vida dos aldeamentos

<sup>20</sup> O casamento com não indígenas é especialmente desaconselhável entre as gerações mais novas. Entre os *mais velhos* ocorreu o fenômeno reverso. Há uma grande quantidade de casamentos com não indígenas, que, na época de sua juventude, eram vistos como uniões estratégicas.

indígenas que repercutem processos descritos pela etnografia da TI SJ. Das descrições dos missionários capuchinhos, três aspectos nos parecem importante reter: a constatação das relações entre os diferentes povos indígenas no baixo Tibagi, como bem notou Santos (2017), ao remeter às "rivalidades" nos aldeamentos descritas por Amoroso; a reflexão do frade Timotheo de Castelnuevo sobre o fracasso das missões estar atrelado ao fato do programa imperial não considerar que os índios pertenciam à diferentes nações e os contundentes apontamentos nas narrativas missionárias sobre a inviabilidade da política de assimilação. Dos escritos de Hensel (1869), é igualmente interessante as reflexões sobre as relações adversas entre os Kaingang, "Botucudos" e Tupis no Brasil meridional. No padre Teschauer (1914) para além desse mesmo aspecto sobre as relações entre povos indígenas, encontramos ainda apontamentos sobre as facções beligerantes kaingang. Assim, é comum a todos esses autores a percepção de que as relações entre as diferentes "nações" indígenas eram conflituosas.

Na segunda e terceira seção, apresentamos uma breve imersão etnográfica no contexto atual da TI São Jerônimo. Na segunda seção buscamos sistematizar os entrelaçamentos entre *lados, comunidades*, povos e laços de parentesco, o que nos conduz à terceira seção, dedicada à constituição da aliança kaingang-guarani, kaingang-xetá e guarani-xetá. SJ é uma terra kaingang, indiscutivelmente eles são *os donos da terra*, entretanto, ao longo do século XX, compuseram com os demais coletivos indígenas Guarani na consolidação de uma política indígena de gestão do território. Especificamente duas famílias kaingang tem *seus umbigos enterrados ali*<sup>21</sup>, ou seja, têm maior legitimidade sobre aquele território. As famílias Cândido e Fidêncio ocupam aquele território sabidamente desde os aldeamentos, e provavelmente até mesmo antes disso. As violências do século XX – que dizimaram muitas famílias indígenas e reduziram drasticamente os territórios indígenas no Paraná – conduziram muitas famílias guarani, entre elas a família Vargas e a família de Tikuein, xetá, para SJ. Todavia, como todos eles afirmam, eles vivem como *hóspedes* nessa terra, e por esse motivo durante muito tempo não tiveram acesso à esfera política da TI, à gestão do território e dos *recursos*. A redução da população indígena total, a redução do território e os anos de convivência entre os Kaingang e Guarani em SJ produziu uma miríade de intercasamentos. Os Xetá, que vieram depois, também começaram a se casar com os Kaingang e Guarani na geração dos filhos de Tikuein, mas foi por meio da aliança com os Kaingang, do casamento das filhas de Tikuein com homens da família Cândido, que os Xetá garantiram sua permanência na TI SJ e a participação na política.

A literatura sobre os Kaingang (NIMUENDAJÚ, 1911; BALDUS, 1952; TOMMASINO, 1995; VEIGA, 2000; FERNANDES, 2003) é enfática ao apontar a centralidade do dualismo, as metades exogâmicas *kamé* e *kairu*, na sociocosmologia kaingang. Apontamos também que uma das relações mais importantes para os Kaingang é a relação com *iambrés* (genro), e os intercasamentos transformaram também os Guarani em *iambrés* dos Kaingang. Um caso é especificamente decisório e marcante: Nelson Vargas, guarani, virou *iambré* de Nivaldo Fidêncio, e com isso os Guarani foram aceitos como atores da política interna em SJ.

<sup>21</sup> Para os Kaingang, dizer que tem o umbigo enterrado em determinado local significa dizer que se pertence àquele determinado território. Normalmente é ali também onde estão seus mortos e a legitimidade de uma família kaingang sobre determinado território é diretamente associada à profundidade genealógica dos *umbigos que ali estão enterrados* (TOMMASINO, 2002).

Pensamos que foi esse acontecimento que estabelece os dois *lados*, com dois caciques, independentes e autônomos. O compartilhamento da gestão da TI se deu por meio da aliança matrimonial firmada entre os Kaingang e Guarani, que ocorreu no período da demarcação de terras indígenas no Paraná. Não é mera coincidência que isso tenha ocorrido nesse período, o contexto da regulamentação fundiária, seja ela um processo de territorialização ou não, favoreceu a emancipação política guarani, quando os indígenas foram demandados a se apresentarem mais *organizados* e a fazerem alianças entre si, na luta pela demarcação. Contudo, as alianças não foram alianças pontuais, meramente políticas para uma luta esporádica específica. Elas foram alianças matrimoniais, e pensamos que a legitimidade política guarani em SJ só foi possível porque os Guarani viraram oficialmente parentes, *iambrés*. O clássico dualismo Jê previa o casamento com a outra metade exogâmica, e sugerimos aqui que, no exemplo de SJ, ele passou a incorporar os Guarani e Xetá como “outros”, afins casáveis e como atores políticos.

O ponto que tentamos esboçar aqui é que existem tensões, acusações e alianças entre os *lados* de SJ e que essas tensões, acusações e alianças produzem a alteridade atualmente por meio de critérios próprios e de modo semelhante – reverso – às guerras e alianças descritas pelos frades capuchinhos e pelos alemães Hensel (1869) e Teschauer (1914): trata-se de uma operação de reclassificação da exogamia kaingang. Argumentamos por uma continuidade na lógica relacional desses indígenas em meio às violências e descontinuidades impostas pelo Estado. Refletir sobre as relações beligerantes do período dos aldeamentos e a atual ação entre os *lados* de SJ nos sugere que os processos são homólogos, isto é, a forma a partir da qual as dinâmicas dos aldeamentos e as dinâmicas atuais operam, é muito parecida. Os termos não são os mesmos – a situação histórica impôs outros termos. O conteúdo das alianças e dos antagonismos não é o mesmo, mas, independentemente do que foi imposto pela violência do Estado, a astúcia, criatividade e resiliência dos indígenas de São Jerônimo achou modos de produzir a alteridade a partir de seus próprios critérios.

## Referências

- AMOROSO, Marta. **Catequese e evasão**: etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). 1998. 200p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, São Paulo, 1998.
- AMOROSO, Marta. **Terra de Índio**: imagens em aldeamentos do Império. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- AMOROSO, Marta. Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 58, n. 1, p. 105-148, 12 ago. 2015.
- BALDUS, Herbert. Actes du IV<sup>e</sup> congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques. **Vienne**, [s.l.], v. 1, n. 8, septembre, 1952.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Três peças de circunstância sobre direito dos índios. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a. p. 245-259.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Por uma história indígena e do indigenismo. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b. p. 125-133.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 133-154.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá. *In*: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 77-101.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. *In*: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 201-232.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. *In*: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify, 2004. p. 215-255.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, sustância e relação no pensamento timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2004.
- DUMONT, Louis. **Introduction à deux théories d'anthropologie sociale**. Paris: La Haye: Mouton, 1971.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.
- FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang**: uma Análise Etnológica. 2003. 288p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, São Paulo, 2003.
- GOÉS, Paulo Roberto Homem de. **Morfológicas**: um estudo de padrões socioterritoriais entre os kaingang (dialeto Paraná) e os Mbyá (litoral Sul). 2018. 500p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- GOLDMAN, Marcio. **Como funciona a democracia**: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- GOW, Peter. **Of mixed Blood**: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997.
- GOW, Peter. Steps towards an ethnographic theory of acculturation. **Gdańsk: Etnografia, Praktyki, Teorie**, Doświadczenia, n. 1, 2015.
- HENSEL, Reinhold. Die Coroados der brasilianischen Provinz Rio Grande do Sul. **Zeitschrift für Ethnologie**, [s.l.], v. 1, p.124-135, 1869.
- HESSE, Roberta de Queiroz. **Teorias indígenas da mistura**: política, lados e composição da pessoa na Terra Indígena São Jerônimo (Paraná, Brasil). 2021. 248p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras Indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental, 2022. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/>. Acesso em: 12 fev. 2022.
- LADEIRA, Maria Inês Martins. **Espaço geográfico Guarani-MBYA**: significado, constituição e uso. 2001. 235p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares dos parentes co**. Petrópolis: Editora Vozes, [1949] 2009.
- LIMA, Edilene Coffaci; PACHECO, Rafael. Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá. **ARACÊ – Direitos Humanos em Revista**, [s.l.], ano 4, n. 5, fevereiro, 2017.

- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, outubro, 1996.
- MOTA, Lúcio T.; NOVAK, Éder. Desiguais e combinados: índios e brancos no vale do Rio Tibagi – PR na primeira metade do século XX. **CAMPOS – Revista de Antropologia Social**, [s.l.], v. 14, 2013.
- MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang**: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: Eduem, 2009.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. **Unveröffentlichte Angaben über die Kaingang, Opayé, Múra, Maué**. Múra, Maué (Nimuendaju 1926) – Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. 1911. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1926-angaben>. Acesso em: 15 fev. 2022.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998.
- PACHECO, Rafael. **Os Xetá e suas História**: Memória, Estética, Luta desde o Exílio. 2018. 259p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
- PEREIRA, Levi M. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno**. 2004. 403p. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. 126p. Livre-Docência (Tese) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora da UNESP, 2007.
- RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke**: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi. 2008. 255p. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- SANTOS, Géssia Cristina dos. **Com mais Briga as diferenças se mantêm**: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da Ti São Jerônimo (PR). 2017. 255p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo, EPU/Edusp, 1974.
- SCHADEN, Egon. A religião Guarani e o Cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 25, 1982.
- SILVA, Carmen Lúcia da. **Em Busca da Sociedade Perdida**: o trabalho da memória Xetá. 2003. 318p. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2003.
- SPENASSATO, Josiéli Andréa. **Os lados da mistura**: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil). 2016. 203p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.
- TESCHAUER, Carlos. **Die Caingang oder Coroados-Indianer im brasilianischen Staate Rio Grande do Sul**. Anthropos Band/TOM. IX, Heft/Fasc. 1-2, p.16-35. Ill. St. Gabriel-Mödling bei Wien, 1914.
- TOMMASINO, Kimmiye; BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Os Guarani na bacia do Paranapanema – Parentesco, Casamento e Redes de Sociabilidade Étnica**: Relatório Complementar e Preliminar Especialmente Elaborado para o IBAMA/Comissão de Licenciamento da UHE São Jerônimo. Londrina: [s.n.], 2002.
- TOMMASINO, Kimmiye. A Ecologia dos Kaingang na Bacia do Tibagi. *In*: MEDRI, Moacy E. **A Bacia do Tibagi**. Londrina: Medri, 2002. p. 81-100.

TOMMASINO, Kimmiye. **A história dos Kaingáng da Bacia do Tibagi**: uma sociedade jê meridional em movimento. 1995. 351p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang**. 2000. 297p. Tese (Doutorado) – Universidade de Campinas, Campinas, 2000.

#### **Roberta de Queiroz Hesse**

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, instituição onde também realizou seu Bacharelado e Licenciatura em Ciências Sociais. Atualmente, atua como pesquisadora associada ao Centro de Estudos Ameríndios (CeSTA/USP).

Endereço profissional: Rua Morgado de Mateus, n. 615, Vila Mariana, São Paulo, SP. CEP: 04015-051.

*E-mail*: rohesse@gmail.com

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0003-1593-5477>

#### **Marta Rosa Amoroso**

Mestre em Antropologia Social pela UNICAMP e doutora em Antropologia Social pela USP. Em 2000, realizou pós-doutorado no CEBRAP. Desde 2001 é professora do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, e, atualmente, é chefe do Departamento. Em 2016, foi professora-visitante do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É fundadora e foi coordenadora (2017-2021) do Centro de Estudos Ameríndios (CeSTA/USP).

Endereço profissional: Rua Professor Luciano Gualberto, n. 315, Cidade Universitária, SP. CEP: 05508-010.

*E-mail*: mramoroso@usp.br

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0003-0902-8483>

### **Como referenciar este artigo:**

HESSE, Roberta de Queiroz; AMOROSO, Marta Rosa. Do Aldeamento aos Lados: descontinuidades do Estado e produção da alteridade na Terra Indígena São Jerônimo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e70652, p. 134-154, maio de 2022.

# Relações Intersubjetivas e Interespécies em um Lugar “Distante”: a Coxilha Rica

Eduardo Hector Ferraro<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade do Vale do Itajaí, Itajaí, Santa Catarina Brasil

## Resumo

Nas grandes extensões dos campos da Coxilha Rica, no Estado de Santa Catarina, Brasil, a vida flui entre humanos e não humanos, animais domésticos e selvagens, configurando relações intersubjetivas e interespecies, delineando comportamentos, fomentando formas de pensamento e uma sociabilidade própria do lugar. Nesse local, é característica a divisão de terras em fazendas ou propriedades rurais, como também a existência de alguns vilarejos com moradias, menos frequentes na região. Essa forma de espacialidade organiza a vida e a sociabilidade entre pessoas e espécies animais, determinando alguns espaços para esses encontros entre humanos e outras formas de vida. Neste artigo, analiso e comparo conceitos nativos com outros geográficos e antropológicos como espaço geográfico, território, ambiente, paisagem e lugar, mostrando como essas percepções nativas regulam o processo de domesticação de animais no local e servem para a compreensão das relações intersubjetivas e interespecies da Coxilha Rica.

**Palavras-chave:** Território. Lugar. Cooperação. Domesticação.

## Intersubjective and Interspecies Relations in a “Distant” Place: Coxilha Rica

### Abstract

In the great expanses of the Coxilha Rica fields, in the State of Santa Catarina, Brazil, life flows between humans and non-humans, domestic and wild animals, configuring intersubjective and interspecies relationships, outlining behaviors, fostering forms of thought and a sociability proper to this land. In this place, the division of land into farms or rural properties is characteristic, as well as the existence of some villages with houses, something less frequent in the region. These form of spatiality organize life and sociability between people and animal species, determining some spaces for these encounters between humans and other forms of life. In this article I analyze and compare native concepts with other geographic and anthropological ones such as geographic space, territory, environment, landscape and place, showing how these native perceptions regulate the process of domestication of animals in the place, and serve to understand the intersubjective and interspecies relations of the Coxilha Rica.

**Keywords:** Territory. Place. Cooperation. Domestication.

Recebido em: 20/02/2021

Aceito em: 14/05/2021



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

## 1 Uma Breve Introdução

Tenho passado nestes últimos anos de pesquisa muitos momentos na Coxilha Rica e em locais próximos, tanto que depois de escrever minha tese, feita em parte nessa região, pensei em dedicar um artigo específico para o lugar. O que me leva a esta tarefa é justamente tentar mostrar uma série de particularidades observadas nesses momentos vividos na Coxilha, junto com algumas pessoas que conheci nestes anos passados. Minha preocupação, neste caso, não é criar um relato etnográfico especificamente, e sim fazer uma antropologia da Coxilha Rica. Como propõe Ingold (2008), seria fazer uma sociologia comparativa deste lugar usando alguns conceitos e teorias que sirvam para evidenciar as relações existentes entre seres nessas latitudes. Seguindo algumas ideias deste autor seria, em parte, utilizar a história do local como processo de transformação para entender e explicar como funciona a vida social nesses lugares. Além disso, como explica Bateson (1972, p. 454), isso não se refere a corpos isolados da “vida lá fora”, senão que se trata de forma imanente de um sistema de relações entre organismos e ambientes no qual os seres humanos e outras formas de vida estão entremeados. Portanto, procuro mostrar aqui um estudo da vida nesses locais, não exatamente da gente, em si, mas feito *com* a gente que ali vive, como um diálogo, como uma experiência conjunta.

A explanação de conceitos dos habitantes, junto de conceitos antropológicos, o uso da história, e as explicações da geografia local ajudarão a entender esta empreitada antropológica sobre a Coxilha Rica e os locais próximos dela. O tema da próxima seção será uma caracterização geográfica para entendermos a localização e a topografia da região.

## 2 A Situação Geográfica e Territorial do Contexto Local

A Coxilha Rica é uma região<sup>1</sup> localizada no interior do Estado de Santa Catarina, na parte sul, próxima com a divisa do Estado de Rio Grande do Sul. Ela está dentro dos

---

<sup>1</sup> Usarei neste caso o conceito de região definido pelo geógrafo Milton Santos. O entendimento objetivo do conceito de região em Milton Santos considerara a totalidade (geográfica) e o tempo histórico. Esses dois termos tornam mais clara a compreensão do conceito de região. Segundo ele: “A região torna-se uma importante categoria de análise, importante para que se possa captar a maneira como uma mesma forma de produzir se realiza em partes específicas do Planeta ou dentro de um país, associando a nova dinâmica às condições preexistentes” (SANTOS, 1988, p. 47). O autor também afirma que: “As regiões são o suporte e a condição de relações globais que de outra forma não se realizam. Agora, exatamente, é que não se pode deixar de considerar a região, ainda que reconhecemos como um espaço de conveniência mesmo que a chamemos por outro nome” (SANTOS, 2006, p. 196). O conceito de região sofreria uma espécie de transformação na obra do autor. A partir do livro *A natureza do espaço*, percebe-se a passagem do conceito de região para o conceito de lugar, como espaço do singular, de convergências e divergências da modernidade, de funcionalidades, e de novas formas de vida e práticas sociais. Tratarei com mais profundidade na Seção 3 sobre estes conceitos.

municípios de Lages (com 43%, o maior porcentagem territorial), Painel, São Joaquim e Capão Alto. Todos estes locais se situam em media a uns 200 quilômetros da capital do Estado, Florianópolis. O termo coxilha nos remete a uma área geográfica de campo com elevações pronunciadas e cobertas com pastagens. Este tipo de topografia é encontrado especificamente no município de Lages, em alguns locais do Estado de Rio Grande do Sul, e também no Pampa uruguaio. A particularidade geográfica desses locais seria a dos terrenos em elevação, ou seja, planaltos e campos de altitude, muitos deles a mais de 1000 metros do nível do mar (Figura 1).

Figura 1 – Topografia da Coxilha Rica



Fonte: Acervo do autor deste artigo

Neste artigo dedicarei especial atenção para a região localizada em Lages, Painel e Capão Alto, já que foi nesses locais que desenvolvi várias pesquisas de campo com as pessoas que ali vivem.

Para situarmos melhor essa região, podemos observar no mapa seguinte a localização no sentido continental, logo depois, regional e, afinal, de maneira ampliada, como a Coxilha Rica se enquadra não somente no município de Lages, mas também no Capão Alto, São Joaquim, e Painel, municípios vizinhos na região (Figura 2).

Figura 2 – Coxilha rica e municípios vizinhos



Fonte: Polêse (2014)

A extensão da Coxilha é de aproximadamente 1.136 quilômetros quadrados dividida em diversas subáreas, ou locais com nomes dados historicamente pelos habitantes do lugar. Esses nomes se associam muitas vezes a eventos históricos, lendas e narrativas dos moradores, o que torna difícil de desvendar a sua origem. Os nomes dos locais que frequentemente comentam os habitantes são: Vigia, Escurinho, Rincão do Perigo, Faxinal, São Jorge, Morrinhos, Casa Campos (Borel), Raposo e Cajuru. A população da Coxilha Rica é bem pequena comparada com a extensão de terra, aproximadamente 370 pessoas em 2014, ou seja, 0,33 habitante por km<sup>2</sup> (POLÊSE, 2014, p. 28). O dado da baixa densidade populacional da Coxilha interessa para este trabalho, já que serão expostos e analisados alguns conceitos que expressam a relação interespecie baseada na escassa presença humana em consideráveis extensões territoriais.

Historicamente, a região da Coxilha Rica formava parte de uma rota comercial entre o Sudeste e o Sul do Brasil, transitadas por seres humanos e animais formando grupos denominados de “tropas”, produzindo relações regionais por meio da venda do gado sulino para o Estado de São Paulo e levando café e outros insumos para o sul vindos da região paulista de Sorocaba. Para o transporte ordenado dessas tropas nas planícies e terrenos ondulados da Coxilha Rica, eram construídos corredores com muros de pedra, chamados de taipas (Figura 3).

Figura 3 – Detalhe do corredor de taipas para deslocamento de tropas



Fonte: Acervo do autor deste artigo

Essas taipas também serviram para delimitar posteriormente as propriedades que foram se constituindo na região, na medida em que alguns pioneiros tomavam posse desses territórios. A história das tropas, e em particular dos tropeiros<sup>2</sup> sempre foi um diferencial para a construção das narrativas da Coxilha Rica, assim como mais tarde o foi a posse de terras e a constituição das fazendas, algumas delas com mais de duzentos anos de antiguidade.

Segundo o documento da Fundação Catarinense de Cultura *O Caminho das tropas*, de 1986, um dos motivos do surgimento dos tropeiros foi a necessidade de levar animais de carga e de corte para o sudeste, principalmente para Minas Gerais. A figura do tropeiro está ligada intimamente com as atividades da Campanha, a lida com animais e o domínio da montaria, já que todas essas atividades eram feitas a cavalo, características encontradas depois no sujeito gaúcho do sul brasileiro. Há dados sobre a formação de tropas para transporte de gado de 1634, mas os primeiros tropeiros que empreenderam longas viagens se destacaram nos séculos XVIII e XIX, anos em que a atividade foi mais intensa. Alguns tropeiros ficaram com terras na região do planalto serrano de Santa Catarina, que se converteram nas fazendas de descanso das tropas. As rotas ou caminhos das tropas são vários, porém coincidem nos pontos extremos, de São Paulo para Viamão no Rio Grande do Sul, ou Laguna, em Santa Catarina. A atividade também se expandiu quando começaram as grandes fazendas de café no sudeste, dessa forma, levavam

<sup>2</sup> Os tropeiros têm seu nome dado pelas tropas de animais que eles conduziam de um lugar para outro, principalmente com fins comerciais.

gado do Sul e voltavam de São Paulo com café ou farinha de mandioca. Nesses longos caminhos havia a necessidade de descanso, tanto para homens como para o gado, feito nos chamados “pousos”. Nos começos do *tropeirismo*, os pousos eram acampamentos improvisados feitos com barracas de lona, em lugares estrategicamente escolhidos, geralmente campos com boas pastagens para os animais, como as coxilhas, lugar que também facilitaria o controle da tropa. Com o passar do tempo, se estabeleceram algumas fazendas nos caminhos dessas tropas, possibilitando que os pousos fossem feitos nelas. O município de Lages era um dos pontos de pouso preferidos nas tropeadas, pelas suas pastagens e quantidade de fazendas que permitiam o descanso (COSTA, 1982, p. 158-170). Ainda hoje há propriedades que conservam a disposição arquitetônica e funcional da época das tropas.

Esses campos, essas fazendas e suas instalações se converteram em locais onde a vida flui a partir das relações interespecies, notando a forma de como se comportam animais e humanos na constituição desse ambiente específico. Dessa forma, pretendo mostrar como esses espaços são vistos, experimentados e acionados nessas relações dos habitantes da Coxilha Rica, tema da próxima seção.

### 3 Caracterizando a Coxilha Rica a partir de Conceitos e de Categorias

Minha experiência de pesquisa nessa região serrana de Santa Catarina começou com viagens para algumas fazendas com motivo da minha participação em alguns festivais musicais em esses locais. Mais tarde, conhecendo pessoas que vivem e frequentam a Coxilha Rica criei uma relação a ponto de frequentar a região em outras ocasiões. Uma das primeiras propriedades que conheci foi a Fazenda da Ferradura, na localidade do Cajurú, depois foi a fazenda Lua Cheia, em Casa Campos, e mais tarde a fazenda Santa Luzia. Mas meus principais interlocutores na Coxilha Rica seriam o Beto, proprietário da fazenda São Sebastião, localizada em Morrinhos, e o Aldo, da fazenda Lageado Bonito, na localidade de São Jorge, a propriedade que mais frequentei, e onde surgiu boa parte desta pesquisa<sup>3</sup>.

Com esses interlocutores surgiu sempre a abordagem de alguns conceitos e categorias que traziam definições sobre a espacialidade e sobre o “distante”, em termos da extensão territorial da Coxilha Rica. Isto me serviu para depois entender como estas questões incidem nas relações sociais e interespecies nesse local. Uma das principais menções, sempre que entrávamos nos caminhos da Coxilha Rica eram as distâncias, ou seja, indo da cidade de Lages para as fazendas, tanto Aldo como Beto anunciavam que era *longe* onde devíamos chegar. Essa ideia de *longe*, como conceito nativo, ou de distante, me chamou a atenção nos primeiros encontros, mais tarde, quando passei a conhecer melhor as estradas as viagens foram mais leves, com menos ansiedade de chegar. Nas nossas conversas as percepções de espacialidade também emergiam, no sentido das extensões de

<sup>3</sup> Minha última estadia na fazenda Lageado Bonito foi em março de 2020, registrando alguns trabalhos de marcação de terneiros, participando também de uma festa de inauguração da cooperativa agropecuária local. Foi no início da pandemia de Covid-19.

terra das fazendas, em alqueires ou hectares, ou no conceito nativo de “*milhão de campo*”, homólogo matemático ao hectare. Os conceitos de *longe* e de *muita terra*<sup>4</sup> chamaram sempre minha atenção para entender como esses habitantes, essas pessoas da Coxilha Rica percebiam e se inseriam nesse ambiente, e mais tarde, pela incidência nas relações sociais e interespecie. Em outra ordem, sempre se tornava evidente nas narrativas deles quanto era importante o significado da Coxilha Rica como lugar, como a ideia de pertencimento a essa região, e particularmente como ressaltavam a sua integração no ambiente a partir das atividades de criação de animais, o que me instigou à procura e uso de algumas categorias de análise para completar a investigação.

A partir do diálogo com alguns autores, seria possível definir o que é ambiente, paisagem, lugar e território, trazendo categorias e conceitos geográficos e antropológicos, sendo que essas duas áreas (Geografia e Antropologia) compartilham esses conceitos, mas não com o mesmo sentido. Dessa forma, me refiro aos locais físicos e como as pessoas constroem seus entornos de vida a partir da interação, da experiência, e, portanto, na constituição da subjetividade nesses locais. Essa questão de um local determinado, de como as pessoas o enxergam, e mais especificamente, como a partir da sua subjetividade, também o constituem, tem se evidenciado como uns dos principais debates da antropologia na atualidade. As diferentes posições sobre a interação entre os humanos, não humanos e o espaço físico tem fomentado de maneira sobressalente novas concepções para se referir à Natureza, como também para entender de que maneira a Cultura ou a sociedade fazem parte da vida desses seres. É notória a tendência no pensamento de vários autores da antropologia de expor a condição de fundir ou diluir o binômio Natureza/Cultura, fazendo um tipo de contraponto construído a partir de experiências locais e conceitos específicos para cada grupo social, além de uma série de categorias nativas que cumprem um papel fundamental nessas conceituações.

O espaço físico do ponto de vista da Geografia, como campo específico de estudo que reúne o material (solo e topografia) e o social (relações entre seres), passa principalmente pelas noções de território e lugar. Santos aponta que o **espaço geográfico** seria um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de ações (SANTOS, 2006, p. 12). Para o autor, o espaço geográfico se apresenta como um misto, um híbrido da condição social e física, configurando e misturando relações sociais e materialidades. Diferente de alguns autores da antropologia, Santos menciona que o espaço geográfico só se constitui a partir da ação humana configurando eventos que o transformam; sem a ação, esse espaço seria somente **paisagem**, como forma e conjunto de materialidades. Outra questão de importância mencionada por Santos se refere à técnica empregada pelos humanos para modificar e viver no espaço geográfico. A ideia de técnica, como um conceito bastante amplo, é tratada pelo autor somando o desenvolvimento de tecnologias ao longo da história como processo de transformação humano. Segundo Santos (2006, p. 16-20)<sup>5</sup>,

<sup>4</sup> Esses são os conceitos que os habitantes da Coxilha Rica usam literalmente com frequência para expressar distâncias e extensões territoriais. Usarei o Itálico para distinguir esses conceitos em alguns pontos do texto.

<sup>5</sup> No livro de Santos são elencados alguns autores que se referem bastante objetivamente às questões técnicas como ferramentas para a vida: “uma referência particular à obra de Maximilien Sorre, o primeiro geógrafo a propor, com detalhe, a consideração do fenômeno técnico, em toda sua amplitude. A sua noção de técnica é abrangente. Para ele, “[...] essa palavra ‘técnica’ deve ser considerada no seu sentido mais largo, e não no seu sentido estreito, limitado a aplicações mecânicas”. Para Sorre, a noção de técnica “[...] estende-se a tudo o que pertence à indústria e à arte, em todos os domínios da atividade humana” (SORRE, 1948, p. 5 *apud* SANTOS, 2006, p. 20).

tanto as tecnologias como ferramentas para a vida, como a técnica em sentido de procedimentos serão as que promovem as transformações do espaço geográfico. Outro detalhe importante para esse autor, citando Balandier e Simondon (SANTOS, 2006, p. 23-24), é que as técnicas são sempre referidas ao espaço, ou seja, o que se desenvolve em aspectos tecnológicos se refere a um determinado contexto, ou melhor, ambiente, entendendo desta forma como indissociável a noção de técnica e meio<sup>6</sup>.

Santos (2006) apresenta outro conceito importante: o de **território**, que se entenderia como um espaço habitado, compreendido como uma mediação entre o mundo e a sociedade nacional e local. O autor ainda aponta que o “território usado” seria um sinônimo de espaço geográfico. O entendimento desses conceitos se daria através de horizontalidades, ou seja, lugares vizinhos reunidos formando uma continuidade territorial, e verticalidades, formadas por pontos distantes uns dos outros, ligados por todas as formas e processos sociais. Essas verticalidades e horizontalidades poderiam se entender como relações entre locais. No caso da Coxilha Rica entendem-se os diferentes locais da sua área, por exemplo, Vigia, Escurinho, Rincão do Perigo, Faxinal, São Jorge, Morrinhos, Casa Campos (Borel), Raposo e Cajuru, uns como extensão dos outros em relação de horizontalidade, e a verticalidade seria a relação do conjunto territorial com os municípios e as cidades que o circundam, como Lages, Painel ou Capão Alto. Estes locais formam também uma rede, como forma relacional ou de contiguidade (SANTOS, 2006, p. 16), entre um e outro em sentido horizontal, assim como o entorno e proximidade de cidade e campo o fariam em sentido vertical. As relações entre locais próximos (horizontais) teriam como característica a ideia de produção, tanto no sentido de bens materiais como de bens simbólicos, ou como um produto de ambos para configurar uma forma de vida local. Já as relações de rede com locais mais distantes (verticais) se apresentam atreladas ou que Santos chamaria de *Mundo*, como sinônimo de *Mercado*, um tipo de força reguladora que atravessa questões ideológicas, políticas, científicas e de informação, um conjunto que impacta de forma direta a construção do conceito de natureza (SANTOS, 2006, p. 18).

Do ponto de vista antropológico se apresentam dois conceitos fundamentais quando nos referimos às relações entre seres vivos, a sua existência e a constituição do mundo: a **paisagem** e o **ambiente**. Esses conceitos são apresentados em inúmeras discussões na antropologia a partir de vários autores, e norteiam a maioria dos debates sobre essas relações interespecies, assim como diferentes realidades sociais. Neste caso, vou apresentá-los a partir das visões dos antropólogos Philippe Descola e Tim Ingold. No conceito de paisagem Philippe Descola (2013) aponta que nos acedemos a ela por uma série de mediações materiais e cognitivas que nos permitem enxergá-la como tal. A paisagem, nessa perspectiva, não se materializa como um conjunto de propriedades objetivas perante um observador que a contempla. Ela é resultante de interações que conjugam um indivíduo e um lugar que faz que, para *aquela* indivíduo, e não para outros que se encontrem no mesmo local, aquele sítio seja uma paisagem. A noção de paisagem,

<sup>6</sup> Santos (2006, p. 23) observa que: “Podemos dizer, com George Balandier (1991, p. 6), que as noções de técnica e de meio são inseparáveis, desde que demos ao termo *meio* “[...] sua acepção mais *larga*, que ultrapassa, de muito, a noção de entorno natural. Os objetos técnicos têm de ser estudados juntamente com o seu entorno, conforme propõe Langdon Winner (1985, p. 374)”. De tal modo, podemos afirmar que cada novo objeto é apropriado de um modo específico pelo espaço preexistente. Ao acionar esses autores sobre as noções de técnica e espaço Santos entra num solo conceitual intimamente relacionado com Marcel Mauss no tratamento antropológico da técnica.

dessa forma, implica na existência de modelos perceptivos que funcionem e integrem as propriedades que emanam do objeto e os esquemas de representação culturalmente estabelecidos desse objeto (DESCOLA, 2013).

Além dessa conceptualização, Descola (2013) entende que a paisagem teria outras acepções: como representação cultural e social; ou a paisagem como território configurado e habitado por sociedades particulares; ou como, simplesmente, o substrato natural da atividade humana; e, por fim, como lugar de uma experiência sensível dos lugares, em uma abordagem fenomenológica. Nessa última acepção, a paisagem é um modo de estar presente no mundo, resultante da interação entre estímulos sensíveis característicos de um local e as expectativas configuradas pelos hábitos e pela educação dos indivíduos que, aos poucos, se percebem apropriados do lugar como prolongamento de si mesmos.

Por outro lado, a concepção de ambiente a partir do conceito de Tim Ingold (2000) se apresenta como o conjunto de seres vivos em contato com o substrato natural, configurando algo indivisível. O autor nos diz que:

[...] é o mundo tal como ele existe e assume significado em relação a mim, e nesse sentido, surgiu e sofreu desenvolvimento comigo e em torno de mim. Em segundo lugar, o ambiente nunca está completo. Se os ambientes são forjados através das atividades dos seres vivos, então, enquanto a vida continuar, eles estão continuamente em construção. Assim também, é claro, são os próprios organismos. Desta maneira, quando falava do “organismo mais ambiente” como uma totalidade indivisível, eu deveria ter dito que essa totalidade não é uma entidade limitada, mas um processo em tempo real: um processo, isto é, de crescimento ou desenvolvimento. (INGOLD, 2000, p. 20)

Para Arturo Escobar, o conceito de **lugar** é abordado desde diferentes pontos de vista, a partir da constituição do ser e das experiências com o local, também na relação com a ideia de globalização e da economia, como um conjunto de elementos para pensar a cultura. O autor problematiza o contraponto entre a globalização e o local, apontando o abandono do conceito de lugar em alguns debates, como uma componente importante da subjetividade humana, ele diz que:

Eso parece ser cierto en la filosofía occidental, en la que el lugar ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores (Casey, 1993); las teorías sobre la globalización que han producido una marginalización significativa del lugar, los debates en antropología que han lanzado un radical cuestionamiento del lugar y de la creación del lugar. Sin embargo, el hecho es que el lugar – como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija – continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. (ESCOBAR, 2000, p. 68)

Escobar também menciona uma assimetria entre o global e o local, associando a globalização ao espaço, à história e a sua agência, e ao capital, enquanto o local é relacionado com o lugar, ao trabalho e às tradições. O que Escobar propõe seria uma superação dessa assimetria a partir da ecologia e do pós-desenvolvimento, o que facilitaria a incorporação de práticas econômicas baseadas no local. Dito de outra forma, seria uma reafirmação do lugar, da contraposição ao capitalismo, tendo a cultura local em oposição ao domínio do espaço do capital e da modernidade, que são centrais para o discurso da

globalização. Isso deve resultar em teorias que viabilizam as possibilidades de reconsiderar e reconstruir o mundo a partir de uma perspectiva de práticas baseadas no local.

Cabe mencionar que ligado à ideia de lugar surge também a construção do conceito de natureza, como também da sociedade, constituída a partir de distintas formas de existência, isto é, diferentes ontologias. Como Escobar aponta, essas concepções sobre a vida muitas vezes não dependem do binômio Natureza/Cultura, e sim de certos modelos diferentes aos que constrói a sociedade moderna ocidental. Dessa maneira, para alguns grupos sociais não existe separação entre esferas como a do mundo biofísico, humano ou sobrenatural. Portanto, os seres vivos e não vivos, ou sobrenaturais, não são vistos como entidades que constituem domínios separados, ou considerados como esferas opostas da natureza e da cultura, admitindo-se que as relações sociais abrangem mais do que aos seres humanos. Esses modelos de perspectiva diferenciada são, segundo Escobar, distantes daqueles construídos a partir de visões modernas e ocidentais, o autor expressa que:

Un modelo local de la naturaleza puede mostrar rasgos como los siguientes que pueden o no corresponder a los parámetros de la naturaleza moderna, o sólo hacerlo parcialmente: categorizaciones del ser humano, entidades sociales y biológicas (por ejemplo, de lo que es humano y lo que no lo es, lo que es sembrado y lo que no lo es, lo doméstico y lo salvaje, lo que es producido por los humanos y lo que es producido por los bosques, lo que es innato o lo que emerge de la acción humana, lo que pertenece a los espíritus y lo que es de los humanos, etc.); escenarios de linderos (diferenciando, por ejemplo, los humanos de los animales, el bosque del asentamiento, los hombres de las mujeres, o entre distintas partes del bosque); una clasificación sistemática de los animales, plantas y espíritus; etc. (ESCOBAR, 2000, p. 71)

Nesse excerto interessa particularmente o que expressa Escobar como a distinção de categorias a partir do pensamento local, um tipo de construção sobre a vida relacionada ao conjunto de coisas presentes no lugar. Seria a partir da constituição do pensamento local que podemos pensar de forma dialógica entre os conceitos nativos e os da geografia e da antropologia.

Os conceitos teóricos aqui citados poderiam ser contemplados para uma análise do contexto sócio cultural e físico da Coxilha Rica. Essas definições acadêmicas não são expressas da mesma forma pelos habitantes do local, portanto, seria necessário estabelecer um ponto de diálogo entre ambas as manifestações. O espaço geográfico, o território, a paisagem, o ambiente e o lugar e são geralmente pensados para estes habitantes da Coxilha Rica na ordem da divisão dos locais como foram historicamente nomeados, logo depois, a partir do estabelecimento das fazendas e dos vilarejos como divisão de propriedades privadas. A consciência de um território ocupado passa por essa divisão das propriedades, algumas de grande extensão, com uma baixa densidade populacional, o que gera as noções de *longe*, de *vastidão*, de distância com os “outros”, algo que meus interlocutores sempre manifestaram.

Já o conceito de lugar, como expressa Escobar, é importante pelo ajuste com a forma da construção do pensamento local, das experiências, e de uma ideia de pertencimento e arraigo que faz com que os sujeitos se constituam em aquele contexto particular ou ambiente. Outra questão de análise importante mencionada por Escobar seria a de assimetria destes locais com o mundo urbano moderno, no sentido de contraposição

das formas de vida entre esses dois contextos. No caso da Coxilha Rica e região, é certo que o fluxo de vida se dá em forma diferente aos conglomerados urbanos, mas também encontramos que há uma inter-relação em termos de produção primária de alimentos para as sociedades urbanas, como uma forma de resposta ao global, uma reação de microeconomias que interagem e tentam uma integração a partir dessas produções locais.

Sobre as questões diretamente relacionadas à integração de seres vivos na região, ou melhor, sobre a constituição desse mundo, resulta notório como os habitantes da Coxilha Rica expressam a interação nesses espaços naturais a partir das experiências de vida e do conhecimento, ou seja, dos saberes locais. Este conjunto de ideias, informações e saberes constituem o mundo dos habitantes da Coxilha Rica, configurando as formas de pensamento e de vida, que tem na ideia de *vastidão*, de distância ou *longe* como forma de espacialidade, importantes pilares da vida nesses locais. Em alguns casos nas conversas com os interlocutores, habitantes e frequentadores da Coxilha mencionavam a ideia da **cultura serrana**, como identificador, ou como algo que aglutina todos os conceitos que fazem parte da vida local. De todas as formas, a palavra cultura não é frequentemente usada nos discursos nativos, nem é minha intenção discutir neste texto sobre este conceito em particular.

Para finalizar esta seção, creio que é importante mencionar que a maioria dos conceitos antropológicos citados tende a discutir a fusão do binômio natureza/cultura. Como expressa Escobar sobre os modelos locais<sup>7</sup>, há categorizações que diferem substancialmente das classificações modernas ocidentais, ou aquelas nos moldes da urbanidade. Do mesmo modo acontece com a ideia da constituição da paisagem, ou do ambiente na questão da diluição do citado binômio. Certo é que nas narrativas dos habitantes da Coxilha a consciência da natureza como um grande domínio da vida (social) passa por questões de percepção sobre o clima, sobre o comportamento de outros seres vivos, vegetais e animais, e pelo conhecimento da topografia, o que delinea um entremeado de relações que analisarei na sequência.

### 3.1 Um Olhar sobre as Relações e os Conceitos dos Sujeitos da Coxilha Rica

Farei nesta seção uma tentativa de inteligibilidade colocando em evidência as experiências e os conceitos locais. Há, em princípio, uma noção diferente de espacialidade para os habitantes da Coxilha, a partir da ideia da imensidão da paisagem, a perspectiva de distâncias, dos espaços de socialização e do trabalho como forma de interação com a natureza. Nas minhas vivências na Coxilha Rica tenho experimentado as noções de *longe* ou de “distante” (como no título do artigo, com aspas), conferindo o que meus interlocutores dizem. Sempre que transitamos os caminhos que unem as localidades acima mencionadas a sensação é de que todos os locais ficam *longe* um do outro. Talvez seja porque os caminhos de terra batida e pedra, ou cascalho, não permitem que os veículos transitem velozmente, por isso o tempo parece se estender para chegar a qualquer ponto

<sup>7</sup> A autora Marilyn Strathern (1980) também o faz no seu artigo *No nature, no Culture: the Hagen Case*, no qual discute categorias nativas que se afastam completamente das categorias modernas ocidentais.

região. Passar de uma localidade para outra demanda tempo, às vezes um par de horas dependendo o trajeto, por exemplo, ir do São Jorge para o Cajuru. A noção de *longe* ou distante passa a ser uma das categorias nativas de espacialidade mais intensa, expressada por quem habita ou frequenta a Coxilha, para ir trabalhar ou visitar as fazendas por outros motivos. Esse conceito também se relaciona com as estradas principais ou caminhos internos ou secundários, que conduzem às fazendas como divisão territorial, ou aos pequenos vilarejos ou vilas que apresentam conglomerados de moradias. Os caminhos chamados de “internos”, ou estradas secundárias, comunicam umas fazendas com outras, e geralmente não estão mapeadas como estradas principais entre localidades, sendo às vezes mais precários e difíceis para transita-los. Portanto, essa ideia de distante ou de tudo parecer longe se associa ao ambiente de maneira geral, e a como é possível transitar nesses caminhos, usando carros ou cavalo como meios de locomoção.

A divisão territorial faz parte da noção de espacialidade expressada pelos habitantes da Coxilha. Como foram mencionadas, as extensões territoriais se dividem em fazendas de diferentes dimensões e pequenas vilas com propriedades circundantes. Nesse caso, a expressão comum dos habitantes é falar de *muita* ou *pouca terra*, em sentido de se referir às fazendas. Essa noção se relaciona ao conceito de terra ocupada, ou delimitada, no sentido de propriedade privada. Nesses anos de pesquisa, tenho visitado e convivido com pessoas que trabalham em fazendas de diferentes dimensões, e tanto os proprietários quanto os trabalhadores expressam de forma bastante clara a ideia de propriedade (privada) como também as noções das dimensões de cada terreno. Conjugam-se, então, a imensidade dos campos com alguns conglomerados de instalações e estruturas onde os sujeitos moram e realizam tarefas, basicamente na domesticação<sup>8</sup> dos animais ou, às vezes, com o produto da agricultura.

Foi um conjunto de fatores, como a ideia de espacialidade, do *longe* ou distante, da vastidão da paisagem, da delimitação das propriedades e sua extensão, e da pouca presença humana em sentido demográfico, que me levou a refletir na dinâmica das relações entre os seres da Coxilha Rica. Para isto, se tornou necessária uma análise minuciosa não somente do ambiente como também das instalações dentro das propriedades, observando como agem e se relacionam humanos e animais dentro desses espaços, isto é, a moradia ou casa principal, os galpões, a mangueira para trabalho com os animais e outras dependências. Moradias, galpões (Figura 4) e dependências rurais constituem limites mais reduzidos e restritos, mas não menos diferenciados de outros contextos. Nessas instalações, os sujeitos concentram parte das tarefas, como em galpões e mangueiras, e seu descanso e lazer, nas moradias.

---

<sup>8</sup> Neste caso uso o termo domesticação para resumir de alguma forma o estado de interação entre humanos e outras espécies, como os equinos, os canídeos, bovinos e ovinos, como os mais frequentes dentro dos campos da Coxilha Rica. A questão da domesticação de espécies animais é abordada de maneira extensa por uma série de autores de várias áreas. No referido à antropologia, autores como Tim Ingold, Nigel Clark, Richard Ivesson, Danna Haraway, Tora Holmberg, Anna L. Tsing, Nerisa Russel, Rebecca Cassidy e Molly Mollin entre outros, destacam seus trabalhos sobre o tema com diversas visões e opiniões, como aponta Sautchuk (2018). Devemos ainda destacar que em trabalhos feitos por Zeder (2012) ou Stépanoff e Vigne (2018) colocam-se em evidência, a partir de discussões que ampliam as definições, estes processos de interação com relação aos procedimentos, aos diferentes estados e comportamento das espécies, e nos termos do impacto nos ambientes e nas sociedades onde se efetuam.

Figura 4 – Detalhe do galpão com as baias



Fonte: Acervo do autor deste artigo

O conjunto dessas construções reúne tanto as condições de trabalho, como de proteção às intempéries do clima e das exigências do ambiente, principalmente quando se volta de tarefas em campo aberto. As estruturas são casas para morar e, em espaços próximos, galpões para guardar os objetos de trabalho, fornecer abrigo para alguns animais como cavalos e cães, estocar alimentos para o gado, guardar a colheita e, em muitas situações, usados como locais de socialização. Cabe neste caso relacionar essas instalações com o mencionado por Anderson *et al.* (2017), como um tipo de arquitetura da domesticação. Essas estruturas são bastante similares em todas as propriedades que conheci durante a pesquisa, e se constituem quase um padrão nas fazendas da Coxilha Rica e do Pampa brasileiro. Um lugar importante dentro de cada fazenda são os currais ou mangueiras (Figura 5), quase sempre contíguos aos galpões. As mangueiras são espaços construídos com cercados de pau a pique ou por taipas, feitos para trabalhar com os rebanhos em tarefas específicas, como domesticação, castração e outros cuidados. Todas as estruturas estão preparadas para as atividades principais dessa vida, sempre em torno do trato das espécies animais e o resultado da colheita nas lavouras.

Figura 5 – Detalhe da mangueira com o gado



Fonte: Acervo do autor deste artigo

Esses espaços físicos, o campo e as instalações das fazendas são o cenário das relações entre seres humanos, e das relações interspecies, consideradas como formas de domesticação relacionadas a um ambiente específico (ANDERSON *et al.*, 2017, p. 399). As interações estão notavelmente condicionadas à particularidade do terreno, como apontam Anderson *et al.* (2017), e à frequência de contato que os animais têm com os humanos.

Talvez a mais importante dessas interações seja entre humanos e equinos, logo depois com os cães, e com os animais considerados como rebanhos da atividade pecuária, isto é, os bovinos e os ovinos. Os cavalos e os cachorros não são somente espécies de companhia, são também parceiros de trabalho, categorias mencionadas dessa forma por Haraway (2008), e, neste caso particular, os nativos campeiros as consideram da mesma forma que a autora. Os equinos contribuem na montaria para vencer as distâncias no terreno e para estabelecer o contato em campo aberto com os bovinos, e os cães ajudam para manter os rebanhos ordenados contendo as escapadas de alguns animais. Todos os movimentos no terreno dessas espécies e os procedimentos de trabalho são comandados pelos humanos, mas as relações entre esses animais e os sujeitos variam de acordo ao comportamento de cada espécie, e de determinados indivíduos, tanto nos rebanhos, como dos “animais parceiros”, isto é, cavalos e cães.

Nesse caso, as espécies parceiras no trabalho são categorizadas pelos humanos como animais que se comportam adequadamente, ou não, às exigências das atividades da campanha. A domesticação de cavalos e cachorros são processos progressivos, às vezes bastante demorados para conseguir os resultados esperados na interação com os sujeitos e com as outras espécies. Ter bons cavalos e cães domesticados e treinados para as diversas atividades com o gado é essencial para os habitantes da campanha, sem eles a cria dos rebanhos em campo aberto nos terrenos da Coxilha seria quase impossível. Esse assunto foi referido permanentemente pelos meus interlocutores, em particular, pela procura de diferentes exemplares treinados para os trabalhos nesse difícil terreno.

Mas a interação e a relação mais importantes para este trabalho são as que os sujeitos mantêm com os rebanhos, principalmente com os bovinos. A cria desses animais como recurso econômico é a principal atividade nesses locais. Há diferentes formas de criação<sup>9</sup>, tendo fazendas que usam métodos de inseminação artificial para aumentar a produção dos rebanhos, como outras que usam o método tradicional, ou seja, o acasalamento no campo dos animais, usando um espécimen macho para acasalar com várias fêmeas. Em ambas as variantes, devem ser monitoradas as vacas que ficaram prenhas, para controlar depois a gravidez e posterior parição dos filhotes. Esses procedimentos de produção podem entrar na chamada categoria de pecuária extensiva, ou seja, que cumpre o ciclo inteiro do animal: acasalamento, gravidez, parição, criação e engorda em campo nativo sem confinamento, em um ciclo estendido e mais longo; ou às vezes podem acontecer somente regimes de criação onde se compra o animal em estado precoce e somente é monitorada a engorda para depois vender para abate e consumo quando atingem os índices de peso e medidas, a chamada pecuária intensiva ou de confinamento. Os ciclos de cria e de pecuária extensiva são os utilizados normalmente

<sup>9</sup> Descrevo esses procedimentos de produção pecuária com detalhes na minha tese de doutorado “*Ser Ou não ser Gaúcho, a perspectiva do sujeito campeiro contemporâneo no Pampa latino americano*”, de 2018, no programa de pós-graduação em antropologia social da Universidade Federal de Santa Catarina.

na Coxilha Rica, portanto, o gado estará no terreno durante um lapso prolongado de tempo controlado pelos produtores. Na região não se registram exemplos de pecuária na modalidade intensiva ou de confinamento.

Na Coxilha Rica, os rebanhos pastam em grandes extensões de terra por meses, e de certa forma isto irá moldar o comportamento dos animais, somado ao contato com os humanos durante esse tempo, às vezes, escasso. Essa forma de interação fará diferir os níveis de domesticação dos animais, referido-se a como se manifestam os rebanhos nas atitudes de aceitação dos humanos nas atividades de controle ou dos ciclos reprodutivos (ZEDER, 2012)<sup>10</sup>. Nas minhas experiências em algumas fazendas da Coxilha Rica, eu observava que os animais reconhecem as pessoas de maneira chamativa, e que na presença de desconhecidos, se tornavam esquivos, escapando ou se assustando de forma notória, diferente de outros locais que frequentei. Essa situação se repetiu várias vezes, mostrando que esse comportamento dos animais se referia ao assunto da vastidão dos campos, às grandes extensões territoriais, e a pouca presença humana em diversos locais da Coxilha Rica, dado confirmado depois pelos meus interlocutores. Os animais mostravam um estado ou um nível de domesticação<sup>11</sup> menos avançado por ter pouco contato humano, tanto que o “diferente” se torna uma ameaça para eles. O que chamo nesta parte do texto como estado de domesticação desses rebanhos estaria de acordo com o que expressam Stépanoff e Vigne (2018, p. 3), no seguinte conceito:

Domestication refers to a becoming, a process set in time which causes living beings to go through different states, between the outside and the domus, between far and near, between predation and familiarity. Domestication does not simply cross these boundaries; it blurs them and questions categories, whilst at the same time adding its own apparent order by describing a succession of changes as oriented stages. Talking about domestication means giving narrative shape to the events diversity and taking the risk of finalism by bringing ex post meaning to that which had none at the beginning.<sup>12</sup>

O comportamento desses rebanhos, seu estado ou nível de domesticação e de interação com humanos, tanto grupal como de alguns indivíduos, é um dos principais motivos reguladores das relações entre humanos na Coxilha Rica, trazendo à tona a questão de cooperação e amizade como a principal relação intersubjetiva entre os habitantes dessa

<sup>10</sup> Zeder (2012, p. 163) dá uma definição muito interessante sobre domesticação: “[...] a sustained, multigenerational, mutualistic relationship in which humans assume some significant level of control over the reproduction and care of a plant/animal in order to secure a more predictable supply of a resource of interest and by which the plant/animal is able to increase its reproductive success over individuals not participating in this relationship, thereby enhancing the fitness of both humans and target domesticates”. Tradução minha: “[...] um relacionamento mútuo sustentado, multigeracional em que os humanos assumem algum nível significativo de controle sobre a reprodução e o cuidado de uma planta/animal, a fim de garantir um suprimento mais previsível de um recurso de interesse, e pelo qual a planta/animal é capaz de aumentar seu sucesso reprodutivo em relação aos indivíduos que não participam desse relacionamento, melhorando assim a aptidão de ambos, os seres humanos e os domesticados”.

<sup>11</sup> Refiro-me especificamente a uma fase de comportamento em que ainda esses animais rejeitam a presença humana, ou pelo menos, daqueles que não reconhecem. As pessoas que tratam esses animais com ração ou sal são aceitos de maneira mais tranquila, esperando o alimento ou o sal sem inquietação, admitindo a sua presença.

<sup>12</sup> Tradução: “Domesticação” refere-se a um devir, um processo estabelecido no tempo que causa em seres vivos a passagem por diferentes estados, entre o externo (o estado selvagem) e o *domus* (um estado doméstico), entre longe e perto, entre predação e familiaridade. A domesticação não apenas cruzar essas fronteiras; é mesclar e questionar categorias, enquanto ao mesmo tempo, adicionar uma ordem própria e aparente para descrever uma sucessão de mudanças como estágios orientados. Falar sobre domesticação significa dar uma forma narrativa a uma diversidade de eventos, correndo o risco finalmente, de trazer um significado para aquilo que não tinha nenhum no seu começo.

região para o trabalho nos campos. De acordo ao comentado anteriormente, os animais passam bastante tempo no campo com pouco contato humano, isto é, relacionado à baixa densidade populacional da Coxilha, fator que influi no comportamento arredio dos rebanhos, sendo que na hora de fazer o manejo é necessário contar com mais pessoas das que habitualmente moram nas fazendas. Por esse motivo quando é preciso realizar as tarefas com os animais, como aplicar vacinas, colocar identificação em cada exemplar, ou em outras situações, são chamados vizinhos e amigos para poder realizá-las. Sem a cooperação de “outros”, as atividades seriam muito complicadas ou não poderiam ser feitas.

#### 4 Considerações Finais

Dessa forma, há várias questões que se conectam na Coxilha Rica: a grande extensão territorial das fazendas, a baixa densidade populacional da região e a atividade da criação de rebanhos como principal mediação com o ambiente e em sentido de subsistência. A topografia aberta se apresenta como base de um sistema domesticatório peculiar, dando lugar à espacialidade e relevo das coxilhas como fator preponderante da domesticação e das relações entre seres. Cabe mencionar que nessa topografia particular da Coxilha Rica se configura um processo de domesticação que necessariamente começa no cercado dos campos. Como menciona Sordi (2019) no seu artigo *Fences of bordeland: technique, landscape and the architectures of domestication in the Brazilian-Uruguayan Pampa*, estes cercados fazem parte de uma estrutura, ou como apontam Anderson *et al.* (2017), de uma arquitetura da domesticação. A partir do diálogo com esses dois autores surge que este sistema domesticatório pode ser considerado específico e particular, ou seja, próprio do ambiente conformado pelas coxilhas, as grandes extensões de terra das fazendas e as delimitações das cercas.

Na questão do sistema domesticatório local, podemos traçar uma relação com o expressado por Anderson *et al.* (2017) e a ideia do espaço geográfico, a partir do conceito de Santos (2006), como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e ações. Esta estrutura de domesticação da Coxilha Rica responde a um padrão encontrado em boa parte do Pampa (do Brasil, Argentina e Uruguai), como também em outros locais de América do Sul. Além dos cercados, as estruturas que completam o sistema são as mangueiras, os currais, os galpões, e demais dependências já mencionadas perto das casas que servem como moradias. Referido ao sistema de objetos que complementam o processo de domesticação devemos mencionar os laços e cordas para conter e segurar os animais, as maneiras para imobilizar equinos e vacuns, a faca pessoal dos sujeitos, como ferramenta de uso múltiplo nas tarefas campeiras, e também objetos que servem para o trato sanitário dos exemplares (seringas para vacinas, alicates, etc.). Esses objetos usados como ferramentas para as atividades, segundo Anderson *et al.* (2017), servem como parte de uma infraestrutura social que define os espaços onde humanos e animais se encontram de maneira colaborativa (ANDERSON *et al.*, 2017, p. 406). Portanto, a configuração de um sistema domesticatório local e o comportamento dos rebanhos nesse espaço geográfico específico regulam as relações intersubjetivas, fomentando amizades e parcerias entre

habitantes da região, constituindo nesta relação as características regionais de uma forma de existência, aquela que lhe é própria aos sujeitos que habitam a Coxilha Rica.

Retomando a ideia de Ingold (2008), de fazer uma sociologia comparativa da Coxilha Rica, *com* a gente que ali vive, como um diálogo, como uma experiência conjunta, observei que distante, *longe*, e vastidão são conceitos dos habitantes daquele lugar, que impactam a quem entra nesse mundo, como no meu caso. Essas percepções nativas se evidenciam como reguladores do comportamento e das relações entre os humanos, como também com seres de outras espécies animais. Quem habita esses locais manifesta e demonstra que suas percepções têm características muito próximas às definidas pelos autores aqui mencionados. Esses conceitos teóricos se mostram conjugados com as percepções nativas no discurso local através de alguns termos como *terra*, em sentido da espacialidade, ou *lida*, quando se fala do trabalho e das ações com os animais, com referência ao sistema domesticatório local.

Em uma visão mais ampla, o mundo da Coxilha Rica se articula entre o conjunto de seres e a topografia como espacialidade peculiar, ou seja, nas relações intersubjetivas e interespecies reguladas pelo comportamento dos animais de rebanho. A amizade, a cooperação, como também a transmissão de saberes entre as pessoas são função do manejo e contato com esses rebanhos. Finalmente, poderia afirmar que a configuração de um sistema e do processo de domesticação dos animais nesse ambiente é o principal regulador das relações intersubjetivas e interespecies.

## Referências

- ANDERSON, D. G. *et al.* Architectures of domestication: on emplacing human-animal relations in the North. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s.l.], v. 23, n. 2, p. 398-416, jun. 2017. DOI: [http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.12613\\_1](http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.12613_1).
- BATESON, G. **Steps to an ecology of mind**. New York: Chandler Publishing Company, 1972.
- CLARK, Nigel Animal interface: the generosity of domestication. *In*: CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly. (ed.). **Where the wild things are now**: domestication reconsidered – Wenner-Gren International Symposium Series. Oxford, UK: Berg Publishers, 2007. p. 49-70.
- COSTA, Licurgo. **O Continente das Lagens, sua história e influências no sertão de terra firme**. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1982.
- DESCOLA, Philippe. A antropologia da natureza: entrevista. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, p. 1-23, jul.-dez. 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X014027013>.
- DESCOLA, Philippe. Beyond Nature and Culture. **Proceedings of the British Academy**, [s.l.], v. 139, p. 137-155, 2006.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.
- DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. **Nature and Society**: Anthropological perspectives. London: Routledge, 1996.
- ESCOBAR, Arturo. **El final del salvaje**: Naturaleza, Cultura y Política en la antropología contemporánea. Giro Editores: Santafé de Bogotá, 1999.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? *In*: ESCOBAR, Arturo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 68-87. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708045100/7\\_escobar.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708045100/7_escobar.pdf). Acesso em: 17 nov. 2020.

FERRARO, E, H. **Ser ou não ser gaúcho? A perspectiva do sujeito campeiro contemporâneo no pampa latino-americano**. 2018. 288p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2018.

FUNDAÇÃO CATARINENSE DE CULTURA. **Caminho das tropas**. Florianópolis: Ed. FCC, 1986.

HARAWAY, Donna. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

INGOLD, Tim. **Companion Encyclopedia of Anthropology**. New York: Routledge, 1994.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Anthropology is not Ethnography. **British Academy Review**, [s.l.], Issue 11, 2008.

INGOLD, Tim. **Hunters, pastoralists and ranchers: Reindeer economies and their transformations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

INGOLD, Tim; PÁLSSON, Gísli. **Biosocial becomings: integrating social and biologic Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

POLÊSE, Cosme. **Coxilha Rica: subsídios a uma proposta de conservação para o sul do município de Lages-SC**. 2014. 185 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação Profissional em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental, Florianópolis, 2014.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

SAUTCHUK, Carlos E. Os antropólogos e a domesticação, derivações e ressurgências de um conceito. *In*: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (org.). **Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida**. Porto Alegre: UFRGS, 2018. p. 85-108.

SORDI, Caetano. Fences in the borderland: technique, landscape and the architectures of domestication in the Brazilian-Uruguayan Pampa. **Vibrant, Virtual Braz. Anthr.** [online], v. 16, e16600, 2019. Epub Nov. 28, 2019. ISSN 1809-4341. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1809-43412019v16d600>.

STÉPANOFF, Charles; VIGNE, Jean-Denis (ed.). Introduction. *In*: STÉPANOFF, Charles; VIGNE, Jean-Denis. **Hybrid Communities, Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-species Relationships**. London; New York: Routledge, 2018.

STRATHERN, Marilyn. No Nature, no culture: the Hagen Case. *In*: MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. (ed.). **Nature, Culture and Gender**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 174-222.1980.

ZEDER, Melinda A. The domestication of animals. **Journal of Anthropological Research**, [s.l.], v. 68, n. 2, p. 161-190, 2012.

### **Eduardo Hector Ferraro**

Doutor e mestre em Antropologia Social, formado pela Universidade Federal de Santa Catarina. Graduou-se em Licenciatura em Música pela Universidade do Estado de Santa Catarina. Atualmente é professor da Universidade do Vale do Itajaí na área de saxofone, flauta transversal, flauta doce, improvisação e análise musical. Ministra as disciplinas Metodologia de Pesquisa em Música e Ciências Sociais na Música Popular na especialização em Educação Musical. Saxofonista, flautista e compositor, é músico profissional há 30 anos. Desenvolve pesquisas sobre música latino-americana, música nativista, folclore rio-platense e andino, como também sobre sociabilidade, sujeito e subjetividade em grupos sociais no contexto latino-americano. Desenvolve pesquisas na área de antropologia multiespécie, relações humano-animais, especificamente em diversidade pecuária, atividades da Campanha, economias regionais da América do Sul baseadas nas interações nesse ambiente.

Endereço profissional: Rua Uruguai, n. 458, Itajaí, SC. CEP: 88.302-901

*E-mail:* duferraro51@gmail.com

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-7981-9948>

### **Como referenciar este artigo:**

FERRARO, Eduardo Hector. Relações Intersubjetivas e Interespécies em um Lugar “Distante”: a Coxilha Rica. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e79591, p. 155-173, maio de 2022.

# Entre Cérebros, *Psychés* e Culturas: notas para o debate sobre a epistemologia que embasa serviços de saúde mental para imigrantes-refugiadas em São Paulo

Alexandre Branco-Pereira<sup>1,2</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil

<sup>2</sup>Observatório Saúde e Migração, São Carlos, SP, Brasil

## Resumo

Este ensaio pretende debater os pressupostos teórico-epistemológicos dos serviços de saúde mental denominados culturalmente sensíveis no Brasil. Abordando autores da etnopsiquiatria francesa, da psiquiatria transcultural estadunidense e da psiquiatria social e cultural canadense, todas vertentes suscitadas pela interlocução empreendida com médicas psiquiatras, psicanalistas e psicólogas durante pesquisa etnográfica, procuro fazer o diálogo dessas correntes com determinadas elaborações feitas a partir da antropologia de Lévi-Strauss e Roy Wagner. Aponto, por fim, para como é possível resistir às reificações simplistas comuns ao debate proposto desde o campo *psi*, complexificando as abordagens que costumam condicionar a atribuição da condição de sujeito mediante o compartilhamento de estruturas universalmente distribuídas, como cérebros, culturas e *psychés*.

**Palavras-chave:** Etnopsiquiatria. Psiquiatria Transcultural. Psiquiatria Social e Cultural. Saúde Mental.

## Among Brains, *Psychés* and Cultures: notes for the debate on the epistemology that underlies mental health services for immigrants-refugees in São Paulo

## Abstract

This essay intends to debate the theoretical-epistemological assumptions of mental health services called culturally sensitive in Brazil. Discussing authors of french ethnopsychiatry, american cross-cultural psychiatry and canadian social and cultural psychiatry, all raised by the dialogue undertaken with psychiatrists, psychoanalysts and psychologists during ethnographic research, I try to dialogue these strands with certain elaborations made from Levi-Strauss and Roy Wagner anthropologies. Finally, I point out how it is possible to resist the simplistic reifications common to the debate proposed from the psi field, complexing the approaches that usually condition the attribution of the subject condition through the sharing of universally distributed structures, such as brains, cultures and *psychés*.

**Keywords:** Ethnopsychiatry. Cross-cultural Psychiatry. Social and cultural Psychiatry. Mental Health.

Recebido em: 30/03/2021

Aceito em: 23/07/2021



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

## 1 Introdução

Este ensaio pretende debater os pressupostos teórico-epistemológicos dos serviços de saúde mental denominados culturalmente sensíveis no Brasil, informado por pesquisa etnográfica empreendida entre 2017 e 2019 em serviços de saúde mental para imigrantes-refugiadas<sup>1</sup> na região metropolitana de São Paulo. O debate aqui proposto dialoga a partir das bases teóricas e metodológicas suscitadas na interlocução com médicas psiquiatras, psicólogas e psicanalistas imbuídas na arquitetura de instrumentos de intervenção terapêutica ciosas do conceito de cultura<sup>2</sup>. A etnografia foi desenvolvida em diversos contextos, acessando direta e indiretamente praticamente todos os serviços desse tipo na cidade de São Paulo e em sua região metropolitana. No entanto, acompanhei de maneira mais próxima dois deles: um, em um centro terciário de saúde vinculado ao Sistema Único de Saúde (SUS); o outro, em uma organização da sociedade civil.

Em um contexto de crescimento da percepção de necessidade desses serviços, referendada por diretrizes estabelecidas pelos fóruns internacionais multilaterais, como a Organização Mundial de Saúde (OMS), a Organização Panamericana da Saúde (OPAS), o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) e a União Europeia (UE), alguns estudos já perscrutaram as lógicas de estabelecimento e de relação entre esses serviços e imigrantes-refugiadas internacionalmente no contexto recente, como Pussetti (2009; 2010; 2017), Ferreira (2011; 2012), Cabot (2013), Fassin (2001), Fassin e Rechtman (2009), Fassin e D'Halluin (2005), e outros tantos, não necessariamente produzidos a partir da perspectiva da antropologia. Esse, inclusive, é um importante indicador de como essa questão adquiriu uma nova proporção em anos recentes, a partir do que se identifica como uma “crise mundial” envolvendo imigrantes-refugiadas: cada vez mais estudos destinados ao estabelecimento de instrumentos de identificação de

<sup>1</sup> Utilizarei o termo imigrantes-refugiadas como forma de ressaltar as múltiplas experiências dos sujeitos descritos neste artigo, na intenção de borrar as margens delimitadas pela categoria jurídico-estatal do refúgio e tentar pontuar as nuances da experiência do refúgio e da imigração no Brasil. A escolha da escrita de concordância nominal feminina tem fins teóricos – servem para fazer justiça estatística à massiva presença feminina no cenário pesquisado, e para borrar identidades de ambientes frequentados por uma multidão de mulheres – e políticos: a intenção é deslocar o entendimento que concede gênero a tudo que não é masculino, reservando ao feminino o lugar de variação particular de um tipo de humanidade universal representada pelo homem. O desconforto na leitura intenciona estimular uma equalização cognitiva contínua por parte da leitora, sempre retornando ao estranhamento de não ver reificado o lugar do masculino como estrutura basal da humanidade a partir da qual o feminino apenas varia – e essa argumentação pode ser transposta para outras searas onde essa falsa dicotomia entre universais e particulares são mobilizados.

<sup>2</sup> Como este é um ensaio eminentemente teórico-metodológico, ainda que feito a partir do debate suscitado em um contexto de pesquisa etnográfica entre médicas psiquiatras, psicanalistas e psicólogas, os dados empíricos não foram trazidos em toda sua extensão, já que, para isso, seria necessária uma extensa digressão que um artigo não é capaz de sustentar sem incorrer em prolixidade – e, é bom notar, esse já é um artigo relativamente extenso sem que isso seja inserido no texto. Para todas as nuances etnográficas pertinentes ao debate, conferir Branco-Pereira (2019; 2020a; 2020b; 2020c).

vulnerabilidades diversas (em especial, as mentais), de intervenção terapêutica e de aferição da realidade do sofrimento em/de imigrantes-refugiadas têm sido publicados, e isso não exclui o Brasil deste cenário (KNOBLOCH, 2015; DANTAS, 2012; 2017; MARTINS-BORGES, 2013; CARVALHO, 2015; GALINA *et al.*, 2017; CARVALHO *et al.*, 2018).

Duas hipóteses fundamentais constituem justificativa para a preocupação com a oferta de serviços de saúde mental especializados em imigrantes-refugiadas. A primeira pressupõe que os movimentos migratórios, e em especial aqueles que são considerados forçados (ou seja, escapam à alçada da decisão autônoma, consciente e individual e marcados por violências diversas), mas não apenas, são inerentemente entremeados de condições estressoras e traumatizantes – que talham o sofrimento experimentado no corpo e/ou na mente (FASSIN; RECHTMAN, 2009; FASSIN; D’HALLUIN, 2005) –, e que essas condições de estresse múltiplo e crônico contribuiriam para o desencadeamento de distúrbios emocionais, psicológicos e psiquiátricos nas imigrantes-refugiadas (ACHÓTEGUI, 2004).

A hipótese, portanto, não é de que qualquer movimento migratório torne o sujeito suscetível ao desenvolvimento de transtornos emocionais, psicológicos e/ou psiquiátricos – ou, pelo menos, não igualmente suscetíveis –, senão aqueles movimentos tidos como “desestruturados” e que submetam as imigrantes-refugiadas a situações arriscadas e degradantes antes, durante ou depois da migração. Se isso, por um lado, significa dizer que condições vulneráveis de deslocamento – com poucos recursos, recorrendo a trajetos perigosos e a redes clandestinas de facilitação da migração – ou de recepção no país de destino causam sofrimentos que eventualmente serão inscritos nas mentes das imigrantes-refugiadas como um *trauma*, também significa dizer que a migração tida como “estruturada” – documentada e com recursos – não costuma produzir sujeitos disfuncionais, e que as pacientes a quem se destinam os serviços *culturalmente sensíveis* são as imigrantes-refugiadas *inassimiláveis* – i.e., aquelas racializadas que, a partir de uma perspectiva de recalçamento da constituição afroindígena brasileira (GONZALEZ, 1984), são agregadas ao suposto todo nacional por meio da segregação de maneira a não contaminar o horizonte de branquitude projetado para o país.

A segunda baseia-se na ideia de que não só há mais imigrantes-refugiadas adentrando o Brasil nos últimos, mas também os critérios de definição dos transtornos mentais e dos métodos terapêuticos a serem acionados extrapolariam a unidade do indivíduo neutro, biológico e portador de uma estrutura mental universalmente distribuída entre os seres humanos (a *psyché*). O fato de essas imigrantes-refugiadas virem de “outra cultura” – e, via de regra, essas “outras culturas” são necessariamente vinculadas a uma acepção pré ou extramoderna do mundo, marcadas por serem eminentemente constituídas por crenças, e não por saberes (BRANCO-PEREIRA, 2019; 2020a; 2020b; 2020c) – tornaria necessária a reformulação dos métodos de intervenção em saúde mental, consciência advinda da percepção de que tais métodos não têm a universalidade antes pressuposta por suas praticantes, ou de que o fato de que essas imigrantes-refugiadas não criam nas teorias vinculadas à epistemologia moderna influam de maneira determinante em sua eficácia, ainda que não lhe alterem a capacidade descritiva da realidade e do mundo-em-si (BRANCO-PEREIRA, 2021).

Nesse sentido, tal arquitetura teórica não apenas embasa, mas também emerge deste novo contexto, apoiando-se especialmente em disciplinas do campo *psi* imbuídas

na produção de uma espécie de teoria do cuidado ciosa do conceito de cultura. Também a teoria antropológica é chamada à baila nesses contextos, e procuro apontar para como os conceitos levi Straussianos de função e eficácia simbólicas aproximam-se dos pressupostos apresentados, ressaltando como a ideia de cura simbólica considera essa dimensão do símbolo como acessório à realidade unívoca do mundo. Por fim, argumento em favor da teoria de Roy Wagner que alude ao símbolo que representa a si mesmo, advogando pela ideia de materialismo semiótico (HARAWAY, 2019) em que a dimensão simbólica, tão presente nesses contextos, não é apenas uma camada acessória à realidade, mas a constitui ao mesmo tempo em que por ela é constituída.

## **2 As Bases Epistemológicas dos Serviços de Saúde Mental para Imigrantes-Refugiadas: etnopsiquiatria, psiquiatria transcultural e psiquiatria social e cultural**

A ideia de que três esferas de atravessamento e de constituição do indivíduo – a biológica, a psicológica e uma amálgama híbrida do que se chamava de social e cultural – eram importantes na conformação e na análise de casos de transtornos mentais e emocionais embasava a prática que as profissionais dos serviços chamavam de “psiquiatria social e cultural” – uma abordagem eminentemente holista que busca compreender e endereçar as “determinantes sociais e culturais” dos transtornos psiquiátricos. Nesse sentido, a ideia é conceder a essa abordagem um caráter de análise das determinantes coletivistas das doenças mentais, extrapolando a unidade do indivíduo e atentando-se ao caráter simbólico e grupal dos diagnósticos psiquiátricos. Critérios linguísticos, étnicos, nacionais, de relacionais (*relatedness* [CARSTEN, 2000]), ou, em resumo, contextualizações sociais e culturais concernentes a cada caso deveriam ser apreciadas na construção do diagnóstico e da abordagem terapêutica das pacientes. Realizarei uma breve remissão teórica sobre o tema, pontuando também as diversas aproximações possíveis com determinada teoria antropológica levi Straussiana e wagneriana.

Várias são as autoras de referência para este campo de atuação, em uma divisão teórica feita a partir de contextos nacionais de produção: as referências da etnopsiquiatria francesa, onde figuram autoras-praticantes como George Devereux, Marie-Rose Moro e Tobie Nathan – com fortes conotações psicanalíticas; as da psiquiatria cultural – ou transcultural – canadense, representada majoritariamente por Laurence Kirmayer – com proximidade da medicina e da psiquiatria; e, por fim, as da psiquiatria transcultural e/ou da antropologia médica estadunidense, representadas na obra de Arthur Kleinman – também mais próxima à medicina e à psiquiatria.

Além disso, as próprias transformações internas à psiquiatria estadunidense ganham papel de destaque na conformação deste campo de atuação no Brasil, em especial o esforço, na década de 1980, para transformar o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)* em um manual clínico “[...] a-teórico, baseado em princípios de testabilidade e verificação a partir dos quais cada transtorno é identificado por critérios acessíveis à observação e mensuração empíricos” (RUSSO; VENÂNCIO, 2006, p. 465).

É importante também que se destaque que em todos esses contextos nacionais (inclusive o brasileiro), a produção acadêmica e a instauração de práticas de saúde interessadas na “cultura” ou no “social” são diretamente ligadas à tentativa de dar conta do ingresso de imigrantes-refugiadas em seus sistemas de cuidado em saúde<sup>3</sup> e de proteção social. Todas as autoras apresentadas na sequência têm esse fato como norteador: se são necessários serviços de saúde (mental) ciosos do conceito de cultura, isso se dá majoritariamente por ocasião da presença de imigrantes-refugiadas nesses contextos – são as imigrantes-refugiadas, portanto, que colocam em relevo a heterogeneidade e fazem aparecer a diferença.

## 2.1 George Devereux, Marie-Rose Moro e Tobie Nathan: a etnopsiquiatria francesa

A etnopsiquiatria francesa pode ser analisada sob duas perspectivas: uma de remontagem histórica, tributária ao etnólogo e psicanalista George Devereux, considerado seu fundador, e outra de uma configuração contemporânea, ligado à prática profissional de Tobie Nathan e Marie-Rose Moro – o primeiro, com importantes ligações a uma certa antropologia e/ou filosofia da ciência representada por expoentes como Bruno Latour e Isabelle Stengers.

Devereux, discípulo de Marcel Mauss e próximo de Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide<sup>4</sup> – responsáveis por repatriá-lo dos Estados Unidos à França em 1962 –, afirmava que “[...] a única ponte que ainda une o homem moderno ao homem ‘arcaico’ é o psiquismo humano; só as exterioridades mudam; o substrato fantasmagórico – o Inconsciente – é intemporal” (DEVEREUX, 2011, p. 12, tradução livre). Dessa forma, a etnopsiquiatria seria a disciplina que, no encontro entre pressupostos epistemológicos da psicologia, da psicanálise, da psiquiatria e da etnologia – uma ciência pluridisciplinar, portanto –, se dedicaria ao estudo da “[...] relação de complementaridade entre a compreensão do indivíduo e a compreensão da sociedade e de sua cultura [...]” (DEVEREUX, 1978, tradução livre), endereçando seus esforços para a compreensão daquilo que está além de toda e qualquer cultura como fenômeno particularizante da realidade unívoca do mundo. Aqui, é necessário pontuar a dicotomia entre o universal e o particular: a Cultura, como fenômeno estrutural, é uma propriedade humana universalmente distribuída por meio da estrutura mental psíquica tida como pré-requisito ao exercício da humanidade.

A etnopsiquiatria de Devereux deveria, portanto, dedicar-se àquilo que está além de qualquer cultura particular, almejando alcançar a “Cultura em si”, uma Cultura estrutural que transcende às suas variações específicas, e que é da alçada do que é eminentemente coletivo, ou do mundo compartilhado. Além disso, a incidência das psicopatologias também teria uma topografia de distribuição universal: estando atreladas a esse tripé da experiência humana, a saber o corpo biológico, a *psyché* e a Cultura – as duas últimas como estruturas de produção simbólica, e as três complementando-se mutuamente

<sup>3</sup> É verdade que o Brasil tem um extenso e antigo debate transdisciplinar a respeito de sistemas interculturais de saúde voltados a povos indígenas, mas que não são necessariamente voltados à saúde mental. O racismo epistêmico, entretanto, é equivalente.

<sup>4</sup> Roger Bastide também possui grande influência sobre o campo, tendo sido professor da Universidade de São Paulo entre 1938 e 1984. Sua obra também fornece grandes contribuições à constituição da etnopsiquiatria (BASTIDE, 1967).

para constituir a experiência humana do mundo (o que Devereux nomeia de teoria do complementarismo) –, as variações particulares dos símbolos e das estruturas de significado não implicariam em uma variação das estruturas universais de significação e de simbolização. Se os símbolos e os significados ligados à identificação de quadros tidos como psicopatológicos espriam-se em variações particulares – como, por exemplo, possessões e/ou experiências de transe religioso –, isso não quer dizer que a psicopatologia em si espriar-se-á: ela será, assim, uma psicopatologia derivada da Psicopatologia, uma versão particular de um fenômeno universal – o que torna possível, por exemplo, a tradução de qualquer condição psicopatológica particular em uma categoria Psicopatológica universal.

É o psiquismo, portanto, que une o homem “moderno” ao “arcaico”: a dualidade é também marcada pela ideia de estrutura e conjuntura (ou a “superestrutura” das conformações simbólicas, em um contínuo marxista/lévi-straussiano). Se as exterioridades mudam e variam, a base estrutural permanece imutável: há, portanto, uma base causal irreduzível a todos os fenômenos humanos (e, porque não, não-humanos, se pensarmos em uma natureza externa única e unívoca), constituída não pelo dualismo anunciado entre biologia, *psyché* e sociedade/cultura, mas sim por um dualismo entre natureza e cultura. A função simbólica de Lévi-Strauss, ou o inconsciente freudiano, ou o psiquismo de Devereux são estruturas de significação de um mundo-em-si invariável. Seus produtos particulares (ora a eficácia dos símbolos e significados, ora a experiência psíquica individual) reduzem-se primeiro às estruturas de produção simbólica universalmente distribuídas – a função simbólica, o inconsciente e/ou a *psyché* –, para que estas reduzam-se subsequentemente àquela que é o primeiro e irreduzível motor causal de qualquer existência simbólica: a natureza, representada pelo cérebro, tradutor-intérprete das informações disponíveis exteriormente a ele. Isso também significa dizer que os símbolos, significados e representações variam, mas a natureza é uma – é o particular que impede o acesso ao universal, ao mesmo tempo em que o universal produz o particular, pois não há variação sem uma referência basal que a origine.

Na mesma linha de Devereux, Marie-Rose Moro, que atualmente coordena um serviço de etnopsiquiatria no Hospital de Avicene, em Bobigny, França, para atendimento de imigrantes-refugiadas supostamente com transtornos mentais, conceitua cultura (ou sistema cultural) como aquilo que

[...] permite decodificar “o total” das experiências vividas pelos sujeitos. [...] O campo da cultura coloca à disposição do sujeito *uma grade de leitura do mundo*. Esta decodificação é um processo constituído de ingredientes complexos, de inferências ontológicas (a natureza dos seres e das coisas), mas também de inferências de causalidade permitindo atribuir sentido a um acontecimento específico. (MORO, 2015, p. 186, grifos meus)

Cada sistema cultural, para a autora, seria constituído por uma língua, um sistema de parentesco, um corpo de técnicas e modos de fazer, entre outras “unidades de cultura” que estruturariam um todo coerente de “[...] representações<sup>5</sup> e enunciados linguísticos

<sup>5</sup> Nesse sentido, alinho-me à proposição de Haraway: “Discourse is not just ideas and languages. Discourse is bodily. It’s not embodied, as if it were stuck in a body. It’s bodily and bodying, it’s worlding. This is the opposite of post-truth. This is about getting a grip on how knowledge claims are not just possible but necessary – worth living and dying for” (HARAWAY, 2019). O discurso não se resume a ideias e à linguagem, mas é corporal (embora não corporificado). Em outras palavras, o discurso “mundifica”, e a dimensão simbólica é mundificante (worlding). Essa proposta, chamada

que atribuem sentido a todos esses aspectos, *codificando-os em uma linguagem*" (MORO, 2015, p. 186). Cultura é, assim, um conjunto "[...] de 'formas vazias' suficientemente gerais e implícitas para serem tomadas, de modo singular, por todos os indivíduos do mesmo grupo cultural, em um determinado momento [...]" (MORO, 2015, p. 187) – uma definição muito próxima da ideia de função simbólica/inconsciente de Lévi-Strauss. Também aqui, cultura é uma categoria semântica de leitura do mundo – o significado é a episteme da realidade ontológica unívoca, que, por sua vez, não é determinada por ele. Os nomes atribuídos aos fenômenos podem diferir a depender da cultura do indivíduo, mas versam sobre um mesmo fenômeno univocamente inscrito na própria realidade, em uma espécie de "*you say tomato (/tə'meɪtə/), I say tomato (/tə'mɑ:tə/)*" da psicologia e da psiquiatria: não importa o nome atribuído, a realidade permanece unívoca e invariável, neutra às significações e objetivada no que é "real".

Em palestra concedida na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBP-SP) no dia 9 de março 2017, Moro teve a oportunidade de falar um pouco a um auditório lotado de psicanalistas sobre sua clínica transcultural. A palestra, de título "Psicanálise e Antropologia", foi ministrada em espanhol, e era destinada a fornecer insumos para a prática de uma clínica psicanalítica transcultural com imigrantes-refugiadas. Moro discutiu alguns de seus casos superficialmente, a título de anedotas exemplares da teoria que explicitava, divertindo as presentes com histórias de "bruxarias que atravessavam o mar", sempre sequenciadas por risadas, em um clima jocoso de adultos que escutam os devaneios imaginativos de crianças (GONZALEZ, 1984). O *setting* coletivo da consulta, com várias pessoas presentes, era a conformação desejada, pois somente desta maneira era possível atingir "o coletivo", "a cultura" do indivíduo – que deveria ser visto à luz da teoria do complementarismo de Devereux. A teoria do complementarismo de Devereux aproxima-se da ideia que embasa o "paradigma biopsicossocial", tão caro ao SUS e àquelas que tentam contrapô-lo ao que se chama de "modelo biomédico", ou "modelo materialista ingênuo", como definiram algumas interlocutoras médicas que tive: uma espécie de *reductio ad* processos bioquímicos dos transtornos mentais.

Era preciso atentar-se ao método que destinava-se a abarcar as lógicas antropológicas das representações coletivas – em uma alusão direta a Durkheim (1994) –, e as lógicas clínicas de terapêuticas individualizadas, que pressupunham a universalidade psíquica da humanidade, ou a unidade fundamental da *psyché* humana (única forma, advoga a autora, "de dar o mesmo *status* ético e científico a todos os seres humanos, a suas produções culturais e psíquicas, a suas maneiras de viver e de pensar, por diferentes e, às vezes, desconcertantes que sejam" [MORO, 2018, p. 5, tradução livre]). A etnopsiquiatria de Moro reserva-se, portanto, a prerrogativa de outorgar o direito à humanidade às pessoas de "diferentes culturas" baseada no compartilhamento de uma estrutura psíquica universalmente distribuída – em último grau, compartilha-se o status de humanidade mediante o compartilhamento da *psyché*. A técnica e a teoria clínicas baseiam-se, então, em três parâmetros: a importância da língua materna (e da possibilidade de transitar entre uma língua e outra, como da língua materna à língua do país receptor); a necessidade

---

por Haraway de materialismo semiótico, advoga que o materialismo é sempre uma fabricação de significados situada, e nunca mera "representação", como argumenta Moro e grande parte das psicanalistas, psicólogas e psiquiatras ciosas do conceito de cultura.

de partilhar das representações culturais e coletivas do paciente e a necessidade de um grupo de terapeutas em algumas situações.

Já Tobie Nathan, psicanalista que comandava a até pouco tempo o Centro George Devereux de consultas etnopsiquiátricas e mediação etnoclínica para imigrantes-refugiadas, criado em 1993 e ligado à Universidade Paris 8 – Saint Denis, procura abandonar uma assimetria pressuposta entre as matrizes epistemológicas (ou regimes ontológicos) das usuárias e das terapeutas – a bem da verdade, a própria divisão entre usuárias e terapeutas torna-se borrada nessa configuração. O sistema terapêutico, que pretende-se aberto e inscreve-se em uma aproximação à proposta de cosmopolítica e de ecologia das práticas de Stengers (2005; 2011a; 2011b), procura romper com a teoria do complementarismo de Devereux, e propõe uma atuação terapêutica prática aos moldes da charlatã(o), de Latour (2002), ou da idiota, de Deleuze e Guattari (2010) e Stengers (2011a; 2011b): aquela que desacelera os procedimentos do pensamento, que não tira conclusões precipitadas – ou que não precipite conscientemente a formação de respostas definitivas – e que pode, de certa forma, “aprender a desaprender”.

A etnopsiquiatria de Nathan sugere que a prática terapêutica se libere do monopólio da verdade inscrito na figura da praticante da terapia em questão, povoando, inclusive, o *setting* clínico com “não-especialistas”. As palavras e a língua – que aqui difere de Linguagem como construto estruturalista e vazio dos símbolos linguísticos – continuam a reservar para si um papel central: a presença de tradutoras e o processo de construção do significado das palavras observado em simultaneidade com a tradução feita é pré-requisito – ou obrigação (STENGERS, 2011a; 2011b) – da prática etnopsiquiátrica de Nathan. Palavras/significados, como “coisas”, fabricam pessoas e fabricam relações, e são por elas fabricadas – o método terapêutico almeja, então, (re)fabricar palavras/significados, pessoas e relações. O símbolo, nesta conformação, representa-se a si mesmo (WAGNER, 2017) e tem agência própria, sendo mundificante (HARAWAY, 2019).

A intenção é, portanto, a ruptura com o “sono moderno”, sendo necessária a reorganização das fronteiras disciplinares, epistemológicas e, porque não, ontológicas, em uma “[...] fuga da assimetria pelo qual o *front* modernista desqualificou [...] todas as práticas de conhecimento não só contra, mas também aquém das ambições dos modernos” (FILHO, 2016, p. 86). O traço diacrítico da etnopsiquiatria de Nathan é o lugar do interstício que ela reivindica, articulando uma prática eminentemente pluridisciplinar e pluri-epistemológica para além das fronteiras erigidas pela prática da Ciência (aqui, com letra maiúscula) como imaginada pelas modernas. Negociar (com) palavras, significados, objetos e naturezas, soerguindo um “multinaturalismo como política cósmica” em um constante exercício exigente de precaução (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 49-50), entretanto, não afasta a centralidade assumida pela perspectiva de uma prática terapêutica do simbólico.

É a conformação do símbolo e do significado que está em questão e que adquire relevo na prática etnopsiquiátrica de Nathan. Dessa forma, o multisimbolismo, ainda que representado por tropos autorreferenciais sem “nenhuma estrutura, sistema ou mecanismo” (WAGNER, 2017, p. 165) e que se obviam em conjunto em uma relação entre matrizes epistemológicas variadas, continua configurando o espaço de diálogo

como uma arena de disputa simbólica, holográfica em toda a sua extensão (WAGNER, 2017). A “estrutura”, portanto,

[...] não é definida como determinadora do sentido, mas antes como *subsumida*, assim como os elementos orientadores de uma paisagem, dentro de uma perspectiva binocular coordenadora que organiza os detalhes de forma significativa. (WAGNER, 2017, p. 173, grifos do autor)

Invertem-se os sinais da determinação significativa, mas é o significado “tropográfico” ou “simbólico” que continua em jogo, ainda que desta vez seja rejeitando a “formulação saussuriana do signo e do sentido” (WAGNER, 2017, p. 172). O símbolo, sob essa lógica, tem agência e materialidade: é produzido ao mesmo tempo em que produz o mundo.

## 2.2 Arthur Kleinman e a Psiquiatria Transcultural: entre explicações e modelos explicativos

Arthur Kleinman tem vasta produção teórica, e figura como grande influência de uma certa antropologia médica cujo epicentro encontra-se nos Estados Unidos – e reverberada no Brasil. Em minha primeira entrevista com Joelma, médica psiquiatra do Ambulatório, ela citou, ao ser questionada sobre quais autoras eram debatidas nas formações de residentes em psiquiatria do ambulatório, a noção de “sofrimento social” (KLEINMAN *et al.*, 1997; KLEINMAN, 1997) como o pilar epistemológico sobre o qual a prática clínica do ambulatório repousaria. Para as autoras, o sofrimento social poderia ser descrito como “[...] as lesões devastadoras que a força social pode infligir à experiência humana” (KLEINMAN *et al.*, 1997, p. ix, tradução livre), colocando em relevo aquilo que se entende como as dimensões socioculturais do sofrimento. Esse sofrimento resulta do que os poderes políticos, econômicos e institucionais fazem às pessoas: como uma experiência sociocultural, o sofrimento não diz respeito ao indivíduo – embora seja ela que o torne visível –, nem é visto como um sofrimento corporal (biológico) – embora ele se manifeste em uma forma corporificada. O sofrimento é social, portanto, por se configurar como um processo social corporificado/biologizado – um sofrimento simbólico operado por meio do corpo.

Entretanto, e apesar de esta ser uma importante noção do trabalho de Kleinman que baseia o oferecimento de serviços de saúde mental para imigrantes-refugiadas por localizar o sofrimento dessas pessoas na chamada “força social” (“reconhecendo”, portanto, a importância de um extravasamento da abordagem da psiquiatria de conformações puramente biológicas), não será esse aspecto do trabalho de Kleinman que analisarei. Determe-ei ao conceito de modelo explicativo (*explanatory model*), às chamadas “oito perguntas de Kleinman”, utilizadas como instrumento de elucidação dos modelos explicativos das pacientes no contexto do Ambulatório, e à divisão entre *illness* (enfermidade) e *disease* (doença) feita pelo autor para operar as distinções entre processos tidos como puramente biológicos e as significações atribuídas à “doença como experiência” da enfermidade (KLEINMAN, 2006 [1978]).

A experiência humana do sofrimento e os significados atribuídos à experiência de adoecimento constituem a *illness*: eminentemente “cultural”, essa estrutura de significação

– ou essa narrativa sobre a doença – organizaria a experiência intersubjetiva da doença, e o sintoma de adoecimento configura-se como um significado equivalente a verdades padronizadas em um sistema cultural local (KLEINMAN, 1988, p. 10). Sistemas culturais locais, para o autor, seriam as formas padronizadas de pensar e agir sobre o mundo – uno – que aprendemos e que replicam a estrutura social de determinado grupo e/ou cultura. Há uma descontinuidade, portanto, entre narrativa (*illness*) e doença (*disease*), semântica e imanência, interpretação e aferição: enquanto a enfermidade – narrativa – é “construída culturalmente” por atribuir diferentes significados a um fenômeno de caráter unívoco (patologia), a doença é a categoria que “denota um mal funcionamento em - ou mal adaptação de – processos biológicos e/ou psicológicos” (KLEINMAN, 1978, p. 88, tradução livre). Enquanto a categoria doença seria o modelo explicativo das praticantes profissionais (e o autor ressalva que aqui não importa se são praticantes “modernas” ou “indígenas”), a segunda seria o modelo explicativo da arena da “cultura popular”, onde a patologia (*sickness*) é articulada em um idioma altamente pessoal, não técnico e concreto preocupado com as implicações cotidianas que a patologia terá em suas vidas.

Ainda que Kleinman avenge a possibilidade de que o sistema de representações biomédico seja também um dos modelos explicativos particulares sobre a realidade externa, ela continua unívoca e vinculada à categoria da patologia – que guarda em si a ontologia semântica da doença e da enfermidade. Sob a perspectiva do sistema cultural local, as relações de cuidado em saúde são não raramente “transações entre modelos de doença e enfermidade” (KLEINMAN, 1978, p. 88, tradução livre). Se o sistema biomédico é também um sistema cultural – um sistema de significação, de criação de representações cujos significados são descontínuos em relação a seus significantes, para usar uma analogia saussuriana –, a distinção feita pelas praticantes da biomedicina ocidental entre enfermidade e doença coloca esta última muito mais próxima da realidade ontológica da patologia (*sickness*)<sup>6</sup> do que a primeira, além de promover o mesmo distanciamento em relação a outros modelos explicativos de cuidados em saúde oriundos em sistemas diversos de representação, ou de culturas alheias aos pré-requisitos modernos de produção e operação da Ciência. Além disso, em dividindo o mundo entre crenças e realidade unívoca (ou modelos explicativos e a explicação), *sickness* é desigualmente acessível a depender da enfermidade (narrativa) e da doença (não-narrativa, conhecimentos “técnicos”) articuladas – alguns sistemas simbólicos de representação estarão mais aptos a acessar a realidade unívoca da *sickness* (a saber, o das modernas).

Equivaler os sistemas de cuidado em saúde “pré-modernos” ao sistema biomédico por meio de uma espécie de “rebaixamento” deste último a um sistema cultural de significação coloca em relevo a maldição da tolerância (STENGERS, 2011b) do projeto científico moderno (“reconhecemos que não somos os detentores da verdade, mas quase isso”): pareado ao multiculturalismo pluralista ocidental segue também o colonialismo e o racismo epistêmico moderno, que apenas tolera as diferenças reduzindo-as a meras variações da realidade de significado único tocado apenas pelas mãos e visto apenas pelos olhos da Ciência e de seu empreendimento epistemológico. Os modelos das outras é, portanto, essencialmente alternativo, apenas uma variação daquilo que é real-em-si-mesmo.

<sup>6</sup> Chega a ser curioso que o caráter de ontologia unívoca da categoria *sickness* é tão autoevidente para Kleinman que ele não chega a apresentar uma conceituação definidora do termo.

A atividade das curadoras (*healers*) é, assim, eminentemente hermenêutica, ou de construção de significado. É preciso que a significação originada pelo processo de adoecimento circule entre o grupo familiar, o nexos social, as curadoras e as pacientes. É a circulação desses modelos explicativos, sempre em processo de negociação, que permitirá estabelecer métodos terapêuticos coerentes com o significado produzido sobre o adoecimento. A tarefa primeira da curadora, então, se torna acessar o modelo explicativo circulado entre a paciente, as pessoas de seu convívio próximo e a comunidade onde se ancoram os significados elaborados (o sistema cultural local). Para tal, Kleinman elaborou uma série de perguntas destinadas a serem aplicadas – não necessariamente *ipsis literis* – por médicas interessadas em elucidar os modelos explicativos elaborados por suas pacientes sobre seus processos de adoecimento. “As oito perguntas de Kleinman”, como eram comumente chamadas durante meu trabalho de campo, eram usadas para realizar a “formulação cultural” das residentes em psiquiatria do ambulatório pesquisado, uma entrevista de uma paciente escolhida pela residente sobre a qual ela teria que produzir uma interpretação “cultural” a respeito. São elas<sup>7</sup>:

- 1) O que você acha que causou seu problema?
- 2) Por que você acha que o problema começou no momento em que ele começou?
- 3) O que você acha que sua doença/patologia faz com seu corpo? Como ela opera/funciona?
- 4) O quão grave é a sua doença/patologia? Ela vai durar muito ou pouco?
- 5) Que tipo de tratamento você acha que deveria receber?
- 6) Quais são os resultados mais importantes que você espera receber deste tratamento?
- 7) Quais são os principais problemas que sua doença causou para você?
- 8) O que você mais teme em relação à sua doença? (KLEINMAN *et al.*, 2006 [1978])

Por meio dessa série de perguntas, Kleinman acreditava ser possível que médicas acessassem o modelo explicativo da paciente sobre o processo fisiopatológico (*sickness*) experimentado. Ele diz:

Elicitar o modelo do paciente dá ao médico o conhecimento *das crenças que ele tem sobre sua enfermidade, o significado pessoal e social* que ele atrela à sua perturbação, suas expectativas sobre o que lhe acontecerá e sobre o que o médico fará, e seus próprios objetivos terapêuticos. A comparação do modelo do paciente com o do médico habilita o clínico a identificar discrepâncias importantes que podem causar problemas ao manejo clínico. Tais comparações também ajudam o clínico a saber quais aspectos de seu modelo explicativo necessitam de uma exposição mais clara aos pacientes (e famílias), e qual tipo de *educação* do paciente é mais apropriada. E eles aclaram conflitos não relacionados a diferentes níveis de conhecimento, mas diferentes valores e interesses. Parte do processo clínico envolve negociações entre esses modelos explicativos, uma vez que tiverem sido explicitados. (KLEINMAN *et al.*, 2006 [1978], p. 147, grifos meus, tradução livre)

<sup>7</sup> No ambulatório, as perguntas eram aplicadas pelos residentes substituindo o termo “doença” por “problema”. Abordo os resultados dessas “formulações culturais” em outros trabalhos (BRANCO-PEREIRA, 2019; 2020a; 2020b; 2020c).

O exercício clínico é, dessa forma, um exercício de navegação semântica<sup>8</sup>, eminentemente hermenêutico, entre sistemas de representação simbólica diversos, e exige, antes de tudo, capacidade de comunicabilidade entre as coabitantes deste mundo. É na incapacidade de comunicação entre esses “sistemas culturais” que repousa a percepção da necessidade de construir ferramentas de aferição dos significados atribuídos à doença que sejam alheios à biomedicina. Mapear as crenças que as pacientes têm sobre suas enfermidades e os significados sociais que ela anexa à sua perturbação é fundamental, e é preciso que no exercício de comparação entre os modelos das pacientes e das médicas, essas últimas consigam identificar discrepâncias que possam causar problemas ao manejo clínico do caso (ou à adesão), além de quais partes de seus próprios modelos explicativos foram mal compreendidos e que merecem uma maior atenção em sua exposição às pacientes, que necessitam ser educadas por suas terapeutas. A negociação a que o autor se refere é, na verdade, o exercício de conceder às pacientes a narrativa da doença, a gramática da enfermidade, o ato de fornecer significado ao processo fisiopatológico concreto – e não é a narrativa que se constitui como problema, mas seu caráter acessório (e, portanto, descartável) à realidade unívoca do mundo.

Sua prática, portanto, é de interpretação e tradução: do modelo explicativo das pacientes, é necessária a interpretação das categorias alheias à biomedicina, e uma decorrente tradução para o código simbólico referencial das médicas – e isso só se dá por que se acredita haver uma analogia possível que transcende os dois sistemas simbólicos: a realidade unívoca das psicopatologias e das doenças mentais, que existem transversalmente às particularidades culturais. Uma vez superada esta etapa, a médica então traduz novamente para que seu modelo explicativo seja acessível ao código simbólico referencial das pacientes – o que torna a “negociação” a que Kleinman se refere um exercício de catequização científica: é preciso acessar o código simbólico das pacientes sobre saúde e doença não para buscar nele próprio as soluções que possam se articular conjuntamente à biomedicina, mas para, por analogia, encontrar a categoria correspondente presente no código simbólico da medicina, e nele buscar as soluções, que encontram-se alguns degraus mais próximos da Verdade do que a significação concedida pela paciente. As pacientes creem, enquanto as médicas sabem; as pacientes significam, enquanto as médicas decodificam; as pacientes têm modelos explicativos, enquanto as médicas têm a explicação.

### 2.3 Laurence Kirmayer e a Psiquiatria Social e Cultural Canadense

Laurence Kirmayer, ao lado de Kleinman, exerce grande influência no único serviço psiquiátrico do SUS para imigrantes-refugiadas no Brasil. Seu curso ministrado na McGill University, no Canadá, é frequentemente apontado pelas minhas interlocutoras

<sup>8</sup> Não à toa, a categoria “idiomas de sofrimento” (*idioms of distress*) é bastante recorrente nesses contextos para referir-se a diferentes formas de formulação e expressão de emoções definidas pelas particularidades concernentes a cada sistema cultural. Geralmente associados àquilo se chama de “alteridades radicais”, ou a tipos de conformações culturais tidas como radicalmente distintas às das praticantes, os idiomas do sofrimento são “[...] modos alternativos de expressar sofrimento, e indicam manifestações de sofrimento em relação ao significado pessoal e cultural” (DESAL; CHATUVERDI, 2017, tradução livre). Alternativos a quais?

psiquiatras interessadas na temática da chamada psiquiatria social e cultural como referência para o debate e a prática psiquiátrica ciosa do conceito de cultura. Segundo sua perspectiva, a psiquiatria cultural é aquela que se preocupa com a compreensão do impacto das diferenças sociais e culturais na doença mental e seus métodos terapêuticos (KIRMAYER; MINAS, 2000, p. 438). Cultura, de acordo com Kirmayer, “[...] tem a mesma ubiquidade e transparência da água, exceto na junção de culturas, onde o mundo é refratado e refletido” (KIRMAYER; MINAS, 2000, p. 438, tradução livre).

É no encontro, portanto, que a cultura é inventada, de acordo com a mais wagneriana das asserções apresentadas até agora. A noção de cultura é usada na psiquiatria das mais diversas formas, e denotando os mais diversos significados, mas o autor afirma que é para explicar as falhas de comunicação, adesão e entendimento mútuo entre médica e paciente que ela é mais comumente acionada – o que, segundo ele, amputaria a capacidade instrumental do conceito para a psiquiatria. Essa “diferença” comunicacional “problemática” (KIRMAYER; MINAS, 2000, p. 439) que algumas médicas chamam de cultura surge no limite do encontro de dois sistemas de significação distintos, e soerguem-se 1) das dificuldades suscitadas por diferenças linguísticas, de linguagem não verbal e de códigos de etiqueta; 2) de equívocos ou crenças e práticas estranhas por parte das pacientes; e 3) de diferenças em valores basais da personalidade humana. Dessa forma, argumentam os autores, a cultura é vista como algo que só a paciente tem, “impedimento ao entendimento compartilhado e à cooperação” (KIRMAYER; MINAS, 2000, p. 439, tradução livre). Assumindo que médicas também têm cultura<sup>9</sup>, ele, então, admite que a noção de cultura passível de ser instrumentalizada pela prática psiquiátrica é que a própria psiquiatria é produto do mundo cultural, o que levaria, por si só e sem nenhum esforço adicional, a uma apreciação crítica das presunções implícitas e do contexto histórico da teoria e da prática desse campo da medicina. É, assim, o processo de tomada de consciência deste fato que levará as médicas ao “real diálogo” com as pacientes – as psiquiatras (e psicólogas) apenas precisam confessar que também têm cultura, e o trabalho está feito.

Esse “real diálogo” já tem, entretanto, uma conformação dada previamente por Kirmayer e Minas: afirmar que uma “escuta qualificada” (que se situa em uma posição crítica e consciente sobre os limites da psiquiatria e os “determinantes culturais” que poluiriam a disciplina tanto quanto poluem os entendimentos alheios às das modernas da realidade unívoca) é almejada para estabelecer a comunicação antes apenas imaginada não impede o autor de estabelecer *a priori* quais são as questões às quais as psiquiatras devem se debruçar para realizar uma prática psiquiátrica ciosa do conceito de cultura. Às médicas, é necessário que façam o que as imigrantes-refugiadas suas pacientes ainda – pois essa também é uma questão temporalidades distintas da experiência humana – não fizeram: reconheçam que creem (ou que têm cultura), recusem verdadeiramente suas crenças e abracem o saber sobre a ontologia do mundo. Primeiro, o autor define

<sup>9</sup> É curioso como este é um traço que atravessa todos os trabalhos analisados: uma espécie de “confissão de culpa”, reconhecendo que quem escreve também crê, e não só sabe. Esse reconhecimento, não obstante, também estabelece uma clivagem: há um outro patamar destinado àquelas que sabem tanto a ponto de terem consciência de que creem, em contraste àquelas tidas como tão ignorantes que levam a vida crendo que sabem. A posição moderna, livre das crenças e capaz de enfrentar o mundo despojado de suas garantias e encantamentos (STENGERS, 2011b, p. 310), é uma posição privilegiada de produção da realidade.

o que uma resposta considerada adequada à diversidade cultural deve circunscrever: a linguagem, o racismo, as desigualdades de poder e os sentidos positivos da tradição cultural e da identidade étnica (KIRMAYER; MINAS, 2000). Uma ressalva, entretanto, é feita:

Entretanto, a crítica cultural da psiquiatria e a preocupação com a escuta da voz de outros não significa abandonar o empirismo científico ou a *clareza de pensamento*. Os efeitos do racismo, do imperialismo e da supressão sistemática das culturas dos outros não serão contra-atacados de maneira efetiva pela ingenuidade inocente que vê em qualquer coisa não ocidental uma forma melhor de medicina. [...] Todo o empreendimento da psiquiatria cultural, e a resposta à diversidade que ela almeja, é predicada em um meio social que *tolera*, e de fato acolhe, pluralismo e diversidade. (KIRMAYER; MINAS, 2000, p. 444, grifos meus)

De antemão, já se admite que o projeto não propõe um questionamento de alguns pressupostos epistemológicos considerados irreduzíveis – qualquer formulação contrária é tomada como *naïveté* daquelas que consideram qualquer conformação “não ocidental” uma forma superior de medicina<sup>10</sup>. Mais que isso, há que se manter a *clareza de pensamento* – semanticamente alçada à posição de equivalência ao empirismo científico – tida como característica distintiva do ocidente (ou da modernidade), clareza essa não compartilhada com o que está do lado de fora deste círculo, e essa é uma afirmação problematicamente racista. As pré-modernas – imigrantes-refugiadas, no contexto canadense (e brasileiro) – não a possuem, e isso já as equivale de chofre àquelas alienadas, ou loucas. Sanidade é uma característica ligada ao empirismo científico, às modernas, como advoga o autor – infere-se, portanto, que todo o resto é insana<sup>11</sup>.

Também não é uma proposição de caráter diplomático: a proposta de diálogo é, na verdade, uma tentativa de discurso monológico. O empreendimento é predicado em um meio social que tolera – e o termo não foi grifado sem propósito, pois nada é mais facilmente descartável do que a tolerância multicultural moderna diante de uma pulsão civilizatória – e incentiva o pluralismo e a diversidade dentro dos parâmetros estabelecidos pelo empirismo científico: não aceita, portanto, qualquer hibridização em seus métodos e conceitos. Levar a cultura em consideração é, inclusive, entendê-la como uma categoria biológica (KIRMAYER, 2006, p. 129), “superando”, assim, a dicotomia natureza-cultura. Variando entre uma abordagem ecológica – que considera os determinantes ambientais para características culturais que criam “biologias locais” – e uma fisiológica – os efeitos biológicos de um determinado comportamento considerado cultural –, Kirmayer afirma que “cultura é um constructo biológico na medida em que a evolução resultou em nossa capacidade para adquirir cultura por meio de várias formas de aprendizado e pelo maquinário neural necessário para negociar as complexidades dos mundos culturais” (KIRMAYER, 2006, p. 130)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Além de tudo, pode ser definido como o que Viveiros de Castro, em diálogo com Strathern, chama de “nacismo masoquista” (STRATHERN, 1999): a ideia de que tudo que não possa ser reduzido aos efeitos do colonialismo é descartável no encontro com a alteridade, o que torna superlativo o poder das modernas sobre as extramodernas.

<sup>11</sup> Conferir também Branco-Pereira (2021).

<sup>12</sup> Lévi-Strauss havia postulado em 1986: “Assim, antropólogos e biólogos estão hoje de acordo para reconhecer que a vida em geral e a dos homens em particular não pode se desenvolver de maneira uniforme. Sempre e em qualquer lugar ela supõe e gera diversidade. Essa diversidade intelectual, social, estética, filosófica, não é unida por nenhuma relação de causa e efeito à que existe no plano biológico entre as grandes famílias humanas. Ela apenas lhe é paralela em outro terreno” (LÉVI-STRAUSS, 2012b, p. 78).

Essa proposição não supera a dicotomia natureza-cultura justamente por reificar a existência dos dois polos (CALLON; LATOUR, 1992) – e raramente são só dois (LATOUR, 2006)!<sup>13</sup> Mais do que isso, a afirmação da amálgama natureza + cultura, onde a primeira tem caráter estrutural e a segunda tem caráter estruturante, não explica a razão de estarmos falando de psiquiatria transcultural e não de ortopedia ou cardiologia transcultural (e, porque não, de uma “psiquiatria transcultural reversa”, onde as matrizes epistemológicas e ontológicas outras seriam alçadas simetricamente às modernas, antes coexistindo com elas do que as substituindo) – ou mesmo a impossibilidade de inventarmos tais conceitos. Se esta é uma via de mão dupla, onde ambas natureza e cultura são determinadas e se determinam reciprocamente no processo de definição de qual é a ontologia dos processos de adoecimento, corpos também teriam que ser culturais.

A natureza varia em escalas infinitesimais, e produz-se, sim, “biologias locais”. Entretanto, a natureza não varia nos ambulatórios de medicina e especialidades da carreira médica, e não requisitamos equalização cultural em tratamentos que incidem sobre o corpo biológico humano, cujos processos de adoecimento são considerados relativamente invariáveis e não requerem equalizações culturais, com abordagens terapêuticas e protocolos de cuidado padronizados – afinal, o corpo não tem cultura, mas a cultura tem corpo. À cultura corporificada, resta saber como interpretá-la da melhor maneira possível, acessando os sistemas de códigos e significados que incidem sobre a realidade unívoca e imaginadamente neutra em relação aos códigos semântico-gramaticais da cultura, para que se possa operar a modificação biológica necessária para a cessação do mal – ainda que essa modificação biológica venha a ser processada por meio de intervenções “sociais” e “culturais”.

Para acessar, então, as perspectivas de Outrem, não basta que lhe consideremos um sujeito – de que ele o é, não há a menor dúvida. É preciso que entendamos o que pode ser um sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), e entender que concepções imaginárias, e/ou simbólicas (virtualmente todas) produzem efeitos reais (virtualmente todos). Símbolos não são meros produtos do mundo, mas também o produzem – adquirem uma imanência obviada (WAGNER, 2012; 2017). É preciso, antes de tudo, levá-los a sério, e não apenas tolerá-los.

### 3 Antropologia Estrutural: uma aproximação epistemológica<sup>14</sup>

Analisando um texto mágico-religioso das Cuna, que vivem em território panamenho, Lévi-Strauss (2012a) conduz a descrição de uma intervenção xamânica destinada a ajudar um parto difícil causado pelos abusos de Muu, força responsável pela formação do feto. Após descrever a operação da cura, um intrincado encantamento, ele afirma que

<sup>13</sup> “Em vez de escolher alternativamente a partir de duas listas de ingredientes humanos e não humanos, o antropólogo está agora interessado em quantas listas os atores produzem – e raramente existem apenas duas! (DESCOLA, 1986)”. (LATOUR, 2006, p. 376).

<sup>14</sup> É importante apontar que toda uma antropologia de padrões culturais de comportamento, que remonta à Margaret Mead e Ruth Benedict (MEAD; BENEDICT; SHAPIR, 2013), é de suma importância para as aproximações possíveis entre o campo *psi* e a antropologia. Também Gregory Bateson e seus postulados sobre comunicação e cognição – ou biossemiótica – têm, imensa influência sobre a psiquiatria, em especial a estadunidense.

ela consistiria em tornar pensável uma situação dada em termos afetivos, “e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar” (LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 281).

O fato de a mitologia do xamã *não corresponder a uma realidade objetiva* não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. [...] A paciente, tendo compreendido, faz mais que resignar-se, ela fica curada. Nada de comparável com nossos doentes quando se lhes explica a causa de seus problemas invocando secreções, micróbios e vírus. Talvez sejamos acusados de paradoxo se respondermos que é assim porque *os micróbios existem, e os monstros não existem*. [...]. O xamã fornece à sua paciente uma *linguagem* na qual podem ser imediatamente expressos estados não formulados, e de outro modo informuláveis. E é a passagem para essa expressão verbal (que ao mesmo tempo permite viver de forma ordenada e inteligível uma experiência atual, mas que sem isso seria anárquica e indizível) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência de cujo desenrolar a paciente é vítima. (LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 281-282, grifos meus)

Esse trecho é significativo sobre o que Lévi-Strauss considera uma cura simbólica. Primeiro, há uma realidade objetiva, explicitada em micróbios, vírus e relações de causa e efeito, reais em si mesmos e neutros aos significados que se lhe atribuem. Essa realidade objetiva não abarca a mitologia da xamã e das Cuna, sendo essa mitologia uma camada simbólica acessória à realidade objetiva. O importante é a crença tanto da paciente quanto da sociedade da paciente na mitologia evocada pelo xamã – um compartilhamento, portanto, de um sistema simbólico que se torna eficaz precisamente por ser compartilhado, onde há continuidade entre as crenças individuais e coletivas. Ainda assim, a realidade objetiva apresenta limitações à imanência dos símbolos e dos sistemas simbólicos: não basta explicar às nossas doentes sobre a simbologia dos vírus, micróbios e secreções para performar uma cura simbólica – afinal, eles existem, ao passo que monstros não existem. A relação entre micróbio e doença é externa à paciente, enquanto a relação entre monstro e doença é interna, isto é, uma relação entre símbolo e coisa simbolizada, entre significante e significado. Para curar a paciente, a xamã tem de oferecer uma linguagem capaz de expressar estados informuláveis de outra maneira, que reorganizam fisiologicamente a paciente de maneira a curá-la.

Dessa forma, prossegue Lévi-Strauss, podemos traçar um paralelo entre as curas performadas pela xamã e aquelas performadas por psicanalistas. Nos dois casos, trata-se, segundo o autor, de

[...] trazer à consciência conflitos e resistências que até então haviam permanecido inconscientes, seja por terem sido recalçados por outras forças psicológicas, seja [...] em razão de sua própria natureza, que não é psíquica, e sim orgânica, ou até simplesmente mecânica. (LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 282)

A natureza “simplesmente mecânica” de que nos fala Lévi-Strauss é aquela cuja estrutura biológica é irreduzível. Como argumentou Descola (2011), é aqui que se encontra a “natureza exterior” de Lévi-Strauss – uma teoria fisicalista do conhecimento: “A natureza exterior ao homem é convocada, sobretudo, como uma espécie de léxico de traços distintivos *a partir do qual os órgãos sensíveis e o cérebro produziram textos de acordo com uma sintaxe própria*” (DESCOLA, 2011, p. 39, grifos meus). É a reorganização da

linguagem simbólica, uma sintaxe produzida pela redutibilidade da cultura ao cérebro e aos órgãos sensoriais, que aparece como instrumento terapêutico de xamãs e psicanalistas – com algumas diferenças, mas de operação pareada. A realidade exterior, entretanto, é unívoca – simultaneamente estrutural e estruturante, é possível dizer. Tão unívoca que, concordando com Freud, Lévi-Strauss vaticina que

[...] a descrição em termos psicológicos da estrutura das psicoses e neuroses deva um dia desaparecer, dando lugar a uma concepção fisiológica, ou até bioquímica. Essa eventualidade poderia estar mais próxima do que parece, já que pesquisas suecas recentes evidenciaram diferenças químicas relativas à taxa de polinucleotídeos, entre as células nervosas de indivíduos normais e de alienados. (LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 287)<sup>15</sup>

Ao fim e ao cabo, para Lévi-Strauss, o símbolo é acessório para a realidade exterior neutra a toda sorte de significações possíveis. Se é possível realizar curas simbólicas, isso se dá por ainda não termos acessado o caráter ontológico das realidades fisiológicas, irreduzíveis a si mesmas, o que, para ele, invariavelmente ocorrerá. A estrutura de produção simbólica universalmente distribuída entre seres humanos seria o empecilho final a este acesso: não sabemos porque cremos, e para saber, necessitamos deixar de crer. Essa estrutura – que, por sua vez, é um conjunto de estruturas psíquicas – é o inconsciente, que, neste caso, deixa de ser o inconsciente da psicanálise – “[...] o inefável refúgio das particularidades individuais, o repositório de uma história única, que faz cada um de nós um ser insubstituível [...]” e torna-se a função simbólica, “[...] especificamente humana, sem dúvida, mas que em todos os homens se exerce segundo as mesmas leis” (LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 289). Se o subconsciente da psicologia é um mero aspecto da memória, o inconsciente lévi-straussiano – a função simbólica – é sempre vazio: ele é apenas a forma (*morphé*), indiferente à matéria (*hyle*) que o atravessa, como o estômago é alheio aos alimentos que o atravessam. “Órgão de função específica”, prossegue Lévi-Strauss, “[...] limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora – pulsões, emoções, representações, lembranças” (LÉVI-STRAUSS, 2012a, p. 290).

Nada mais próximo disso que a psiquiatria biológica – ou aquela que nega o biologicismo de determinada psiquiatria para atribuir à cultura o status de categoria biológica, como procurei argumentar nos tópicos precedentes. A cultura como léxico semântico aplicado sobre a realidade unívoca – real em si mesma – ou trópica, no sentido filosófico – é passível de ser instrumentalizada para a performance de curas simbólicas que, em último grau, reduzem-se a curas biológicas operadas por intermédio do símbolo como crença compartilhada.

Nesse sentido, a solução de Roy Wagner (2012) parece mais profícua: parece claro que só é possível determinar um elemento simbólico ou atribuir propriedades às suas várias associações convencionais com base na significância relativa dos contextos dos

<sup>15</sup> Em determinado nível, Russo e Venâncio (2006) demonstram que essa operação foi feita, mesmo sem o desvelamento último das causas biológicas das patologias mentais previsto por Lévi-Strauss. O abandono da categoria de “neurose” pelo DSM-III para “limpar” as categorias tidas como “simbólicas” em benefício de categorias “puramente biológicas” (afastando-se, portanto, da psicanálise e mirando a construção de um manual “a-teórico”, e puramente classificatório da realidade unívoca da doença mental) representou uma revolução para a nosografia psiquiátrica, cujos pilares talvez estejam começando a ser questionados em uma escala mais intensiva no momento atual.

quais ele participa, ao mesmo tempo que os produz. “O significado”, aponta o autor, “[...] é uma função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos [...]”, e um contexto “[...] é uma parte da experiência – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los” (WAGNER, 2012, p. 111). Não existem, pois, significados primários (unívocos), e “todo uso de um elemento simbólico é uma extensão inovadora das associações que ele adquire por meio de sua integração convencional em outros contextos” (WAGNER, 2012, p. 115). Se o significado é concebido em uma relação, então não há denotação absoluta (ou uma realidade unívoca) – não há, pois, uma Cultura que fornece de antemão os significados para suas afiliadas, que, de posse de seus símbolos, realizam suas interpretações particulares sobre esse léxico semântico. Invenção, portanto, é cultura, e toda expressão dotada de significado é um tipo de invenção que requer bases de comunicação em convenções partilhadas para fazer sentido.

Dessa forma, a pressuposição *a priori* de estruturas mentais e/ou psíquicas, de estruturas humanas de produção de significado e de contextualização simbólica universalmente distribuídas, de estruturas biológicas – conformações neurosinápticas de uma realidade ulterior ao significado, independentes dos símbolos e imunes a contextualizações –, de uma conformação semiótica à experiência da vida, pode levar-nos a uma reificação de exotismos contraproducentes, reproduzidos na teoria do campo *psi* como a antropologia que embasa os cuidados de saúde mental “especializados” destinados a imigrantes-refugiadas. Resumem-se às ciências *psi*, pois o corpo não tem significado – a biologia, ainda que local, é realidade unívoca e irreduzível. E requer de psiquiatras, psicólogas e psicanalistas ciosas da consideração da cultura no oferecimento de cuidado em saúde mental que se imbuam em empreitadas interpretativas para que possam performar curas simbólicas eficazes – aquelas em que os símbolos e significados operam as mudanças fisiológicas necessárias para que a cura seja “real”.

Saúde e doença, quando observadas sob o prisma daquelas que consideram cultura como importante parte constitutiva dos processos de adoecimento, tornam-se categorias semânticas – são os significados da doença que passam a adquirir importância, em especial na construção da adesão terapêutica. A correta interpretação desses significados é crucial para a boa sequência dos métodos terapêuticos escolhidos. É por esse motivo que médicas (e antropólogas) confrontadas com pacientes oriundas de sistemas simbólicos diferentes, cuja gramática da vida é supostamente alheia à lógica semiótica da biomedicina – também considerada mais próxima do desvelamento daquilo que seria a realidade unívoca do mundo – recorrem à ideia de transculturalidade, etnomedicinas e a métodos de interpretação dos significados atribuídos a processos patológicos que são reais em si mesmos, pois cultura, sob essa perspectiva, é o processo de significação de uma realidade imanente neutra aos significados que lhe atribuem.

É também por isso que as mentes, e não os corpos dessas pacientes é que são alvo de abordagens que consideram a cultura: é na mente, no inconsciente e no cérebro onde as estruturas de produção de significado se localizam – a função simbólica –, e são nas doenças mentais – representadas por uma clivagem inicialmente inconciliável entre sistemas de significação – que o choque semiótico se dá de maneira perceptível para as actantes desse cenário. Dessa forma, não é que a cultura e as diferentes formas de

simbolização precisem ser consideradas para que os significados outros atribuídos por diferentes sistemas simbólicos às patologias sejam levados a sério, mas justamente para serem desconsiderados: o objetivo é propedêutico, ou seja, é preciso investigar o imaginado bloco monolítico cultural dessas pacientes para que as médicas traduzam e ajustem os múltiplos significados atribuídos e ofereçam uma linguagem diferente a elas – dessa vez, reduzindo-a a um significado único e real em si mesmo, uma denotação absoluta.

Se o choque semiótico entre diferentes sistemas de simbolização traz à tona a necessidade de adequação das abordagens terapêuticas, considerando a cultura e os significados caros às pacientes no itinerário propedêutico, é nas simbolizações alheias à biomedicina que a cultura está, e é em grupos considerados pertencentes a alteridades radicais tidas como óbvias que ela se apresentará. A doença configura-se como uma categoria semântica, da ordem da narrativa e do discurso, e o exercício de desvendá-la é eminentemente hermenêutico: é preciso acessar o significado irreduzível a si mesmo que se esconde por trás dos significados particulares concedidos pela cultura e sobrepostos aos marcadores (biológicos) unívocos da patologia.

Além disso, as formulações – modernas – que concedem estruturas universalmente distribuídas de exercício da humanidade tornam possível o reconhecimento de um status de humanidade às pessoas oriundas de “outras culturas” desde essa prática profissional: só é possível considerar a Outra uma igual partindo-se do pressuposto de que ao reduzirmos suas particularidades aos mesmos pontos de partida tidos como universais – a *psyché*/inconsciente, a biologia e a sociologia, que podem ser reduzidas somente à biologia, ao final –, encontraremos o Ser Humano basal a partir do qual todas as variações derivam. Dito de outra maneira, ao tirar tudo que torna a Outra uma Outra do caminho, encontraremos um ser humano que teríamos dificuldades de enxergar sob tantas camadas de alteridade, ou de cultura. É preciso que a Outra se torne Nós, uma Igual ou uma Mesma, para que enxerguemos um ser humano (BRANCO-PEREIRA, 2020c), e só assim podemos cogitar existir um mundo comum a ser compartilhado com “alteridades radicais”. Uma prática, entretanto, que não procura diplomaticamente negociar com outros regimes ontológicos sobre quais são os sujeitos possíveis, e que dá de antemão os pré-requisitos para que esse reconhecimento seja realizado não é uma prática trans: o sistema de trocas está, nessa configuração, fechado, e é unidirecional. Se não há hibridização, não há o despertar do sono moderno, nem o rompimento com determinado racismo epistêmico tão pungente na Ciência.

## **4 Conclusão**

O multiculturalismo complacente produz, por vezes, discursos problemáticos, com reprodução de estereótipos racistas e evolucionistas. Corre a ideia que a outorga da “capacidade de comunicar” e/ou da condição de sujeito é uma prerrogativa das modernas, e essa é uma relação evidentemente assimétrica. São as profissionais que aferem os “problemas de comunicação”, e são também elas que podem dizer quem é ou não um sujeito por meio da atribuição de estruturas universalmente distribuídas, como a *psyché*. A pressuposição da existência de um psiquismo inerente à humanidade, bem como das

estruturas neurosinápticas, eminentemente neutras a contextualizações, é que aferem a condição de sujeito a essas pessoas sob essa perspectiva. Dessa forma, o instrumental construído para lidar com a *psyché* e as neurosinapses seria tão universal quanto as estruturas nas quais intervém – e esse mecanismo retórico funda a universalidade dos métodos que dispensam qualquer equalização contextual caso não estejam diante daquelas que “têm cultura”.

Assim, observa-se uma psicologização e uma psiquiatrização da experiência da imigração-refúgio: as interpretações oriundas de uma determinada psicopatologia e da nosologia da psiquiatria são privilegiadas, compondo, junto às abordagens jurídico-legais e assistenciais, as aproximações ao tema que ocorrem mais comumente. A saúde mental é lugar privilegiado para pensar os maquinários de produção de diferenças, pois tem voz normativa privilegiada na produção do imaginário acerca de quem esses sujeitos são (como suas mentes estão conformadas) e sobre o que é articulado para inventá-los diferentes de Nós.

A falha dos métodos, sob essa perspectiva, costuma dizer mais sobre as pacientes imigrantes-refugiadas (ou quaisquer outras que “tenham cultura”) do que sobre as idealizadoras da abordagem: se um método de intervenção sobre as mentes dessas pessoas falha, esse é um problema da alçada da cultura, ou da crença, e isso tem efeitos sobre o quanto essa paciente poderá ser considerada um sujeito. Aprende-se a cultura para aumentar a adesão por meio da melhoria dos problemas de comunicação – empecilho próprio da cultura. Na ausência da eficácia dos métodos de intervenção terapêutica de psicólogas e psiquiatras, não é a veracidade dos pressupostos epistemológicos e inferências ontológicas delas que são colocadas em cheque, mas as das imigrantes-refugiadas: falharam pois faltou adesão, faltou adesão pois ela crê ao invés de saber, ela crê ao invés de saber por ser pré-moderna, e pré-modernas são menos sujeito/indivíduo/*self* que as modernas – literalmente, pois nem “sabem” que o indivíduo “existe”, ou que têm “cultura”: há apenas um mundo internamente indiferenciado de explicações sobrenaturais. São as pré-modernas que são mais coletivistas, menos individuais, e isso influi obviamente sobre o fato de se ter ou não *psyché* – e sobre ser ou não um sujeito. O conhecimento moderno, neutro, esbarra na crença pré-moderna, matizada.

É preciso atentar-se, enfim, para como a antropologia tem sido holograficamente instrumentalizada nesses contextos, utilizada como objeto frequente de reificações simplificadoras do que se chama de “alteridades radicais”. No embate entre a equidade e a universalidade, paradigmas fundantes do Sistema Único de Saúde (SUS), a última sempre tem tido preponderância em relação à primeira. É importante atentar-se à universalidade, sim, mas é preciso entender que a universalidade do atendimento, que prevê que todas têm que ter igual direito de acesso à saúde pública, não deve prescindir da equidade, respeitando as diferenças nas abordagens e tratamentos – e, no limite, almejando construir planos terapêuticos que considerem as contra epistemologias extramodernas e que hibridizem as abordagens terapêuticas e os pressupostos epistemológicos não apenas do campo *psi*, mas também da biomedicina como um todo. À antropologia, cabe um papel estratégico de articulação e mediação nesse trânsito de saberes, abandonando nossas reticências em colaborar com essas disciplinas e recusando abordagens que considerem

as dimensões simbólico-culturais como meras acessórias da realidade de significado único sobre a qual versam os manuais clínicos e psicopatológicos.

## Referências

- ACHÓTEGUI, Joseba. Emigrar en situación extrema: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises). **Revista Norte de Salud Mental de La Sociedad Española de Neuropsiquiatria**, Madrid, v. 5, n. 21, p. 39-52, 2004.
- BASTIDE, Roger. **Sociologia das doenças mentais**. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1967.
- BRANCO-PEREIRA, Alexandre. O refúgio do trauma: notas etnográficas sobre trauma, racismo e temporalidades do sofrimento em um serviço de saúde mental para refugiados. REMHU, **Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, [s.l.], v. 26, n. 53, p. 79-97, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005306>.
- BRANCO-PEREIRA, Alexandre. **Viajantes do tempo**: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo. 2019. 175f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.
- BRANCO-PEREIRA, Alexandre. **Viajantes do tempo**: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo. Curitiba: Editora CRV, 2020a. DOI: <https://doi.org/10.24824/978854444061.2>.
- BRANCO-PEREIRA, Alexandre. Aculturalidade e hiperculturalidade: entre saberes e crenças em um serviço de saúde mental para imigrantes e refugiadas. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 12, n. 1, 2020b. DOI: <https://doi.org/10.52426/rau.v12i1.336>.
- BRANCO-PEREIRA, Alexandre. Autismo e maternidade migrante: psicopatologizando relações em mobilidade. **Vivência – Revista de Antropologia**, Natal, v. 1, n. 56, 2020c. DOI: <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2020v1n56ID23676>.
- BRANCO-PEREIRA, Alexandre. Alucinando uma pandemia: ensaio sobre as disputas pela realidade da Covid-19. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 27, n. 59, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000100007>.
- CABOT, Heath. The social aesthetics of eligibility: NGO aid and indeterminacy in the Greek asylum process. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 40, n. 3, p. 452-466, 2013.
- CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. Don't throw the baby out with the Bath school! A reply to Collins and Yearley. In: PICKERING, Andrew. (org.). **Science as practice and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- CARSTEN, Janet. **Culture of relatedness**: new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CARVALHO, Luciana Andrade. Cuidados em saúde mental para imigrantes e refugiados: reflexões a partir da experiência em um centro terciário. In: XI REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, no Grupo de Trabalho n. 95: Antropología, movilidad y salud. Montevideo, Uruguai, 2015. **Anais [...]**. Uruguai, 2015.
- CARVALHO, Luciana Andrade *et al.* Serviços de saúde mental para imigrantes e refugiados na cidade de São Paulo: contribuições para o debate. **TRAVESSIA – Revista do Migrante**, São Paulo, ano XXXI, n. 84, 2018.
- DANTAS, Sylvia Duarte. (org.). **Diálogos interculturais**: reflexões interdisciplinares e intervenções psicossociais. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012.

- DANTAS, Sylvia Duarte. Saúde, interculturalidade e imigração. **Revista USP**, São Paulo, v. 114, p. 55-70, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DESAI, Geertha; CHATUVERDI, Santosh K. Idioms of distress. **Journal of Neurosciences in Rural Practice**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 94-97, 2017.
- DESCOLA, Philippe. As duas naturezas de Lévi-Strauss. **Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 35-51, 2011.
- DEVEREUX, Georges. **Baubo, la vulve mythique**. Paris: Payot, 2011.
- DEVEREUX, Georges. L'ethnopsiquiatrie. **Ethnopsychiatria 1.1**, [s.l.], Revue Semestrielle Bilingue, p. 7, 1978.
- DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. *In*: DURKHEIM, Émile. **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994. p. 9-54.
- FASSIN, Didier. The biopolitics of otherness: undocumented foreigners and racial discrimination in french public debate. **Anthropology Today**, [s.l.], v. 17, n. 1, 2001.
- FASSIN, Didier. Another politics of life is possible. **Theory, Culture & Society**, [s.l.], v. 26, n. 5, p. 44-60, 2009.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood**. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- FASSIN, Didier; D'HALLUIN, Estelle. The truth from the body: medical certificates as ultimate evidence for asylum seekers. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 107, n. 4, p. 597-608, 2005.
- FERREIRA, Jorge Flávio. Retificando a psiquiatria transcultural: novas odisséias nas entrelinhas do Estado, da saúde e da imigração em Espanha e na União Européia. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 95-106, 2012.
- FERREIRA, Jorge Flávio. Negociar a cura: enquadramentos da doença em uma clínica psiquiátrica transcultural – um estudo de caso. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 145-170, 2011.
- FILHO, Maurício Siqueira. **O centro, o círculo e o vínculo: sobre Tobie Nathan e as técnicas de influência**. 2016. 102f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- GALINA, Vivian Fadlo et al. A saúde mental dos refugiados: um olhar sobre estudos qualitativos. **Interface (Botucatu)**, [on-line], v. 21, n. 61, p. 297-308, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, [s.l.], ANPOCS, p. 223-244, 1984.
- HARAWAY, Donna. A giant bumptious litter: Donna Haraway on truth, technology, and resisting extinction. **Logic**, [s.l.], Issue 9, Nature, 2019. Disponível em: <https://logicmag.io/nature/a-giant-bumptious-litter/>. Acesso em: 22 abr. 2020.
- KIRMAYER, Laurence. Beyond the 'new cross-cultural psychiatry': cultural biology, discursive psychology and the ironies of globalization. **Transcultural Psychiatry**, [s.l.], v. 43, n. 1, p. 126-144, 2006.
- KIRMAYER, Laurence et al. Explaining medical unexplainable symptoms. **The Canadian Journal of Psychiatry**, [s.l.], v. 49, n. 10, 2004.
- KIRMAYER, Laurence; MINAS, Harry. The future of cultural psychiatry: an international perspective. **The Canadian Journal of Psychiatry**, [s.l.], v. 45, p. 438-446, 2000.

- KLEINMAN, Arthur. Everything that really matters: social suffering, subjectivity, and the remaking of human experience in a disordering world. **Harvard Theological Review**, [s.l.], v. 90, n. 3, p. 315-336, 1997.
- KLEINMAN, Arthur. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. **Social Sciences and Medicine**, [s.l.], v. 12, p. 85-93, 1978.
- KLEINMAN, Arthur. **The illness narratives**: suffering, healing, and the human condition. [S.l.]: Basic Books, 1988.
- KLEINMAN, Arthur; EISENBERG, Leon; GOOD, Byron. Culture, illness, and care: clinical lessons from anthropological and cross-cultural research. **Focus**, [s.l.], v. IV, n. 1, 2006.
- KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret M. **Social suffering**. 1. ed. California: University of California Press, 1997.
- KOHN, Eduardo. **How forests think**: toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press, 2015.
- KNOBLOCH, Felicia. Impasses no atendimento e assistência do migrante e refugiados na saúde e na saúde mental. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n. 2, 2015.
- LATOUR, Bruno. Ethnography of a “high-tech” case: about Aramis. In: LEMMONIER, Pierre [org.]. **Technological choices**: transformation in material cultures since the Neolithic. Londres: Routledge, 2006. p. 372-398.
- LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Santa Catarina: EDUSC, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012a. Coleção Portátil.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A antropologia diante dos problemas do mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.
- MACHADO, Igor José de Renó. Sobre os processos de exotização na imigração internacional brasileira. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, n. 2, 2008.
- MACHADO, Igor José de Renó. Parentesco e diferencialidades: alternativas à identidade e às fronteiras étnicas no estudo das migrações. In: UNIFESP MIGRAÇÕES: FLUXOS, CONTROLES E POLÍTICAS PÚBLICAS; MIGRAÇÕES: FLUXOS, CONTROLES E POLÍTICAS PÚBLICAS, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2013. **Anais [...]**. Guarulhos, São Paulo, 2013.
- MARTINS-BORGES, Lucienne. Migração involuntária como fator de risco à saúde mental. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana (REHMU)**, [s.l.], v. 21, n. 40, p. 151-162, 2013.
- MEAD, Margaret; BENEDICT, Ruth; SAPIR, Edward. **Cultura e personalidade**. (obra organizada por Celso Castro). São Paulo: Zahar, 2013.
- MORO, Marie-Rose. Psicoterapia transcultural da migração. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n. 2, 2015.
- MORO, Marie-Rose. La clínica transcultural tiene necesidad del grupo para sana. In: EVENTO DE PSICANÁLISE E ANTROPOLOGIA, SOCIEDADE BRASILEIRA DE PSICANÁLISE DE SÃO PAULO, 2018. **Anais [...]**. São Paulo, 2018.
- PUSSETTI, Chiara. Identidades em crise: imigrantes, emoções e saúde mental em Portugal. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 94-113, 2010.
- PUSSETTI, Chiara. “O silêncio dos inocentes”: os paradoxos do assistencialismo e os mártires do mediterrâneo. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, v. 21, n. 61, p. 263-272, 2017.
- PUSSETTI, Chiara *et al.* **Migrantes e saúde mental**: a construção da competência cultural. Lisboa, PT: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2009.

- RUSSO, Jane; VENÂNCIO, Ana Teresa A. Classificando as pessoas e suas perturbações: a “revolução terminológica” do DSM III. **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 9, n. 3, 2006.
- STENGERS, Isabelle. An ecology of practices. **Cultural Studies Review**, [s.l.], v. 11, n. 1, 2005.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I**. Tradução para o inglês de Robert Bononno. Minnessota: University of Minnessota Press, 2011a.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics II**. Tradução para o inglês de Robert Bononno. Minnessota: University of Minnessota Press, 2011b.
- STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem: entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora; n-1 edições, 2018. 288p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- WAGNER, Roy. **Símbolos que representam a si mesmos**. Traduzido por Priscila Santos da Costa. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

#### Alexandre Branco-Pereira

Doutorando em Antropologia Social pela UFSCar. É coordenador do Observatório Saúde e Migração (<https://www.osm.ufscar.br>), da Frente Nacional pela Saúde de Migrantes (FENAMI) e da Rede de Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados. Atua como pesquisador no Laboratório de Estudos Migratórios (UFSCar), no Promigras – Saúde e Migração (Unifesp) e na Rede Covid-19 Humanidades MCTI. É editor-chefe do Boletim do Observatório Saúde e Migração ([www.boletimosm.ufscar.br](http://www.boletimosm.ufscar.br)). As principais áreas de atuação são em antropologia das migrações, antropologia da saúde e dos sistemas de saúde e estudos da ciência e da tecnologia, atuando principalmente nos seguintes temas: refúgio, racialização e racismo, Estado e políticas públicas, sistemas de saúde, ideologização e políticas migratórias, política na e da ciência, estudos da ciência e da técnica, saúde mental, colonialidade e pandemias e epidemias. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre o impacto da pandemia de Covid-19 sobre as populações migrantes racializadas, sobre as tensões entre a universalidade e a equidade no sistema de saúde e sobre o nexos entre os paradigmas de sistemas de saúde universais e o racismo durante a pandemia.

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, Rod. Washington Luiz, s/n, Monjolinho, São Carlos, SP. CEP: 13565-905.

E-mail: [alebrancop@gmail.com](mailto:alebrancop@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3513-5728>

#### Como referenciar este artigo:

BRANCO-PEREIRA, Alexandre. Entre Cérebros, *Psychés* e Culturas: notas para o debate sobre a epistemologia que embasa serviços de saúde mental para imigrantes-refugiadas em São Paulo. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e80387, p. 174-197, maio de 2022.

# Falas e Comensalidade: políticas e coletivos em um acampamento de retomada entre os Kaingang da TI Queimadas (Ortigueira/PR)

Rodrigo Souza Graça<sup>1</sup>  
Ricardo Cid Fernandes<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Fundação Nacional do Índio, Pontes e Lacerda, MT, Brasil

<sup>2</sup>Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

## Resumo

Em 2018, os Kaingang da TI Queimadas (Ortigueira/PR) realizavam ampla mobilização, ocupando uma área que havia sido retirada deles há mais de 70 anos. Em retomada, acampamentos eram levantados e casas ocupadas, visando à acomodação, à pernoite e às refeições. Ainda, um contingente significativo de indígenas se encontrava em fluxo e refluxo diários entre a sede da Terra Indígena e a área de retomada. Trata-se de contexto aqui analisado no recorte etnológico da guerra: na produção de coletivos e de lideranças/chefes. Abordamos, assim, o cotidiano da guerra nesse acampamento de retomada a partir de dois eixos principais: pronunciamentos e registros audiovisuais pautados por duas lideranças indígenas principais, nos quais emergem “chefes”, “povo”, “a gente” e não indígenas; e os fogos dos acampamentos, nos quais se opera a distribuição de comida e a comensalidade. A partir desses referenciais, visamos à contribuição sobre a configuração de coletivos e lideranças/chefes entre os Kaingang, haja vista a relevância da guerra.

**Palavras-chave:** Kaingang. Guerra. Comensalidade. Falas.

## Speeches and Commensality: politics and collectives in a retaking camp among the Kaingang of TI Queimadas (Ortigueira/PR)

## Abstract

In 2018 the Kaingang of Queimadas (Ortigueira/Paraná) carried out a large mobilization, occupying a farming area that had been taken from them seventy years ago. For the retaking, camps were raised and the main house occupied. A significant contingent of indigenous people was in a daily ebb and flow between the main village of Queimadas Indigenous Land and the occupied area. This context is analyzed through the ethnological framework of the Amerindian war, specifically, the building of collectives and leaders. The analysis considers two main axes: pronouncements and audiovisual records guided by indigenous leaders, in which emerge characters such as the “chiefs”, the “people”, the “us” and the “non-indigenous”; and the “fire pit”, in which food distribution and commensality operate. After these references we aim to contribute to the understanding of collectives and leaders/chiefs building processes among the Kaingang.

**Keywords:** Kaingang. War. Commensality. Speech.

Recebido em: 14/12/2019

Aceito em: 02/09/2020



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

## 1 Introdução<sup>1</sup>

A produção etnológica sobre as populações Kaingang frequentemente destaca o faccionalismo e o caráter sociocosmológico disjuntivo, como características da política. Para muitos, as marcas dos clãs exógamos Kamé e Kairu até as disputas entre grupos locais seriam forças gerativas das diferenças e constitutivas dos conflitos. Ainda assim, há imperativos de um “coletivo-comunitário” que se coloca, mesmo que provisoriamente, como unidade e que assume muitas formas – são as Terras Indígenas, as aldeias, e também os acampamentos, as associações, os grupos em viagem/deslocamento. Efetivamente, faccionalismo e unidade convivem na política kaingang, que através da atuação de suas lideranças alternam tensões e alianças na constituição de amplas mobilizações.

A unidade terra-povo, uma fórmula do indigenismo colonial, se coloca de modo ainda mais relevante no contexto contemporâneo quando as relações com não indígenas oportunizam constituição de associações com o poder de representar “uma comunidade” e “uma terra indígena”. Sob a égide de conceitos como “sustentabilidade” e “autonomia” dos povos indígenas no âmbito do licenciamento ambiental e de projetos de Gestão Territorial (GALLOIS, 2002b), o conjunto terra-povo é atualizado e convertido no binômio coletivo-comunidade. Processos de coletivização são parte da experiência histórica e contemporânea dos grupos indígenas. Entre os Kaingang, em uma análise histórica de longa duração, podemos observar que as guerras frente aos não indígenas, envolvendo amplas mobilizações, produziram forte unidade e noções estratégicas de coletivização junto às lideranças.

Neste artigo abordamos a relação entre guerra e coletivização na contemporaneidade, no cotidiano da mobilização dos Kaingang da Terra Indígena (TI) Queimadas (bacia do rio Tibagi, município de Ortigueira/PR) para reocupação, em 2018, de área denominada “Quinhão Quinze”. Enfrentando as problemáticas anunciadas nas clássicas considerações de Pierre Clastres sobre a *sociedade contra o Estado*, essa etnografia assume que o plano da guerra, tal qual aquele das festas<sup>2</sup>, orienta para a potencialidade mobilizadora da chefia política Kaingang e para a conformação abrangente (e provisória) de coletivos e

<sup>1</sup> Uma primeira versão do presente artigo foi apresentada na RAM2019, GT 93 – Redes Ameríndias Meridionais: relações e contextos na Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai. Destacamos que o presente artigo se insere no escopo de tese de doutorado em desenvolvimento por Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) /Universidade Federal do Paraná (UFPR), sob orientação do professor Dr. Ricardo Cid Fernandes.

<sup>2</sup> Situamos ainda a presente etnografia dentro de debate mais amplo na etnologia das terras baixas da América do Sul desenvolvidos por Beatriz Perrone-Moisés (2015) no qual a guerra e a festa constituem-se eixos referenciais para abordagem da política e de coletivos indígenas. Deve-se ainda destacar que, acompanhando as reflexões da antropóloga, dedicamos atenção aos termos utilizados em português pelos Kaingang (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 19).

unidade sob a persistente tração de multiplicidades políticas. A coletivização na guerra será abordada a partir de dois eixos de análise: (1) a construção de narrativa audiovisual e falas conduzidas pelo então vice-cacique; e (2) os fogos e a comensalidade.

## 2 A Aldeia Estava Vazia

Com uma população em torno de 700 indígenas, os Kaingang da TI Queimadas têm se mobilizado recentemente, sobretudo diante dos grandes empreendimentos: ocupação e paralisação de ferrovias e rodovias (2013-2014); e retenção de operários e acampamento frente às torres de alta tensão (2014-2015). Em 2018 tratava-se de mobilização visando à reocupação da área denominada “Quinhão Quinze”, em contexto diretamente relacionado às pressões pela regularização fundiária e pela proximidade das eleições nacionais e estaduais. Naquela terça-feira à noite, a mobilização havia esvaziado significativamente os núcleos habitacionais da terra indígena<sup>3</sup>. Entrando na aldeia, o tratorista informava: “*Está tudo para lá, a aldeia está até triste!*” “*Para lá*”, referia-se à terra retomada, alguns quilômetros de distância dos núcleos residenciais da TI, para onde a maior parte dos indígenas havia se direcionado naquele dia.

Já no acampamento, no “Quinhão Quinze”, o cacique e o vice-cacique faziam questão de afirmar a legitimidade da ocupação, destacando os documentos do processo jurídico que eles guardavam em uma pasta – mormente decisões judiciais favoráveis aos indígenas, indicando ainda início do processo na década de 1940. Vejamos em Relatório sobre os Postos Indígenas no Sul do Brasil referente ao ano de 1942, direcionado ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), apontamentos sobre as “providências junto à Procuradoria Geral da República” frente à invasão por meio de “medição judicial” na área denominada “Quinhão n. 15” – Terra Indígena Queimadas:

Como já é do conhecimento dessa Diretoria, essa reserva foi invadida por duas medições judiciais. Uma Quinhão n. 14, pertencente a Companhia Estrada de Ferro São Paulo Paraná e a outra do Quinhão n. 15, pertencente a Dr. Elias Karam e outros. Ambos esses quinhões constituem partes da Fazenda Apucarana Grande, limítrofe da referida área indígena. A primeira foi por nós atendida em tempo e os invasores recuaram, modificando as suas divisas. E a última, que se processou à nossa revelia, foi homologado pelo juízo competente. Tomadas agora, por nós, as devidas providências junto à Procuradoria Regional da República, o mencionado Sr. Dr. Elias Karam, reconhecendo aos incontestáveis direitos dos índios, declarou e posteriormente reafirmou, a nós e ao Sr. Dr. Mario de Vasconcelos Ribeiro, Procurador Regional da República, que mandará retificar as divisas do referido Quinhão n. 15, afastando-se da área indígena. (SPI, 18/01/1943, f.14)

Todavia, em 2018, a área ainda não se encontrava em posse dos indígenas. Foi com diversos papéis em mãos que ambos, cacique e vice-cacique, se encontraram com o “dono” da área para informá-lo que iriam ocupá-la. Ao narrar esse encontro, realizado um dia antes do início da retomada, as lideranças indígenas destacam que o “dono” da terra já aceitava: “*já é terra indígena mesmo!*”, teria afirmado. O “Quinhão Quinze”

<sup>3</sup> A TI Queimadas atualmente é composta de três núcleos residenciais principais (e próximos espacialmente um do outro): Sede, Campo e Missão.

é formado por áreas de morraria, sendo atualmente, em sua maior parte, implantada pastagem para criação de gado.

Se os documentos já provavam e se o “dono” já aceitava o direito indígena, por que ocupar somente no segundo semestre 2018? “*Por causa das eleições*”, respondiam as lideranças. Os Kaingang da TI Queimadas se inserem com demografia significativa em Ortigueira/PR, município do interior paranaense com cerca de 25 mil habitantes. Não é surpresa que os ciclos eleitorais, sobretudo os regionais, influenciem a condição indígena<sup>4</sup>. As “reivindicações”, os “documentos”, as “eleições” e a “retomada” constituem, de fato, elementos de negociação na guerra frente aos não indígenas. Mas sem a devida valorização e visibilidade, esses elementos têm pouca eficácia. A visibilidade é fundamental para negociar na guerra.

### 3 A Espera dos Repórteres e Instituições

Na área de retomada havia, em um primeiro momento, duas regiões de acampamentos: a principal, na área de cima, localizada dentro e no entorno do curral, e a secundária, na área de baixo, na casa da fazenda ocupada. No acampamento principal, se escutava na manhã de quarta-feira: “*Já estão falando no rádio que estamos nessa terra e estamos no nosso direito!*”. Poucas horas depois, um dos professores mais ativos “na parte da cultura” já estava fazendo as pinturas corporais nas crianças e praticando os cantos que o senhor Nivaldo havia lhe ensinado, “*para não esquecer*”. Todos aguardavam a chegada dos repórteres. Embora não haja um número exato, havia aproximadamente 130 indígenas permanentemente no acampamento, além da multidão que diariamente chegava pela manhã e retornava ao final da tarde à TI Queimadas.

Esperaram até de tarde, mas os repórteres não chegavam; não tardou para o cacique anunciar que eles não viriam mais naquele dia, possivelmente chegariam no dia seguinte, afirmava. No dia seguinte tampouco chegaram representantes institucionais mais aguardados, como a FUNAI e o Ministério Público Federal. Com essas ausências, havia evidente desapontamento do cacique e do vice-cacique, as duas principais lideranças indígenas. Todavia, havia uma enfática demanda do vice-cacique para produção de registros audiovisuais e narrativas sobre a reocupação da área.

### 4 Falas e Roteiros

Na quinta-feira, as duas principais lideranças indígenas demonstravam abatimento. Ainda no início da tarde conversávamos e eles manifestavam que não havia a perspectiva de nenhuma das instituições, nem Ministério Público, nem FUNAI, se dirigirem à área retomada para dialogar com os indígenas; tampouco havia expectativa de chegada da imprensa naquele dia. A previsão de chuva também não era animadora. Nesse cenário, ao final daquela tarde, as lideranças informaram que iriam realizar um pronunciamento. Não tardou para que no acampamento o jogo de futebol cessasse, os indígenas da área de baixo (área da casa) subissem e logo a maior parte se aglomerasse em frente ao curral

<sup>4</sup> Sobre este tema, ver Fernandes (2006).

onde as duas lideranças principais realizariam suas falas. Pouco antes de se dirigir ao local, o vice-cacique garantiu que sua fala fosse filmada<sup>5</sup>.

As disposições espaciais para o pronunciamento se mostravam importantes. Ambos, cacique e vice-cacique, ocupavam a parte alta do embarcador do curral; logo abaixo, na entrada do embarcador, se instalava o pai do vice-cacique portando um cocar e uma lança. O pronunciamento era realizado a partir de uma imagem que buscava ser explicitada, uma disposição entre o desapontamento, a indignação e a demonstração de uma postura mais agressiva nas negociações

Primeiramente, o vice-cacique realizou seu pronunciamento em língua kaingang – o cacique, apesar de entender razoavelmente, não se manifesta “na língua”. Logo em seguida, houve o pronunciamento mais curto do vice-cacique em português para, por fim, ocorrer o pronunciamento do cacique. Transcrevemos aqui as falas do vice-cacique e do cacique realizadas em português:

**Vice-cacique Devanil** – Vou conversar um pouco né [...] estava pensando, conversando com o Gordo[cacique] né [...] por que o cara [o “dono” da terra] estava aí, quando nós viemos [...] daí o cara falou para mim: “quer que eu tire agora os gados?” [...] daí nós falemo para ele “Vamos esperar um pouco!” Daí nós conversamos com o “dono” da terra [...] só que os gados estão aí, o cara está ganhando oito mil por mês [...] Daí, se nós estamos aqui sofrendo o cara está ganhando [...] Daí nós vamos falar para o cara aí para ele mandar os gados sair daqui [...] “Quando o gado sair tudo daí você tem que ir atrás dele, aonde está indo o gado, né”. Estamos falando direto para ele assim. Se caso não acontecer o que estamos falando, daí até sábado, os turmas vão matar o gado deles, vamos comer! Vamos falar para ele! Vamos matar, vamos fazer churrasco, vamos comer! Então por isso nós estamos avisando você(s) para nós fazer isso. Então, todo mundo vai descer, nós vamos descer, tranquilo, né Gordo, é isso que eu quero passar para vocês.

**Cacique Amarildo** – Nós estamos há quatro dias aqui já, sofrendo, criança tomando chuva aí, sofrendo bastante [...] A gente chegou numa decisão que, acho que a gente vai ficar aí até sábado. Passando de sábado [...] vai sobra gado aí mais, porque do jeito que a gente está vendo aí [...] a gente está no direito nosso aqui [...] nós não estamos invadindo propriedade nenhuma [...] isso aqui é nosso [...] E agora gente fica andando de lá para cá, hoje mesmo estava na cidade, estava pensando bastante [...] porque é como se a gente estivesse abandonado aqui. Cadê a FUNAI, cadê o Ministério Público, cadê [...] se apareceram aqui?! Estão sabendo que estamos há quatro dias aqui, até agora ninguém chegou aqui para conversar, para ver qual decisão que vai ser tomada [...] até agora não apareceu ninguém [...] Hoje mesmo eu liguei para as redes de filmagem, liguei na Globo, no SBT também, mas [...] isso aí ficou para amanhã só. E aqui também difícil sinal de celular, aqui. Amanhã cedo, tenho [que] subir ali em cima para saber se as empresas de filmagem vão vir para cá [...] amanhã ou depois de amanhã. Porque hoje já liguei para eles e conversei bastante com eles também. Perguntaram o que está acontecendo, expliquei direitinho pra [...] A gente está reivindicando um direito nosso aqui [...] A gente quer a posse dessa terra o quanto antes, expliquei para eles né [...] a gente não está roubando nada [...] a gente entrou na boa aqui, sossegado, não estragou cerca nenhuma. Eu estou conversando na boa, só que a gente está esquecido aqui [...] em quatro dias não aparecer ninguém aqui é muita [...] a gente fica triste ... eu mesmo estava triste já [...] monte de gente aí, pessoas, crianças sofrendo embaixo de chuva aí [...] para tentar um direito nosso ... a gente não está roubando nada e não está fazendo nada de errado. A gente só quer o direito nosso, é só isso que a gente quer. A gente fica com risco tudo isso que está acontecendo [...] a gente tentando resolver as coisas do melhor jeito possível. Mas a gente está esquecido, isso que a gente sente bastante, com isso. E queria falar uma coisa para vocês que,

<sup>5</sup> O vice-cacique pediu para que eu (Rodrigo Graça, coautor) realizasse filmagem do pronunciamento, e, conforme observava, não era o único a realizá-la.

*eu acho que a gente não vai sair daqui enquanto a gente não conseguir o direito nosso, nós não vamos sair daqui [...] porque a FUNAI desde o dia que nós entramos aqui – a FUNAI estava sabendo que a gente ia vir para cá – já liguei, expliquei para a FUNAI certinho [...] mas só que até agora, nem ligação nem nada, não falaram [...] não informaram nada se vão vir ou não vão [...].*

Nos pronunciamentos se destacam quatro tópicos principais: as dificuldades do acampamento; a invisibilidade; o histórico de negociação; e a solução que vislumbram, isto é, efetivar a posse da área requerendo a retirada do gado dentro de um prazo ou, se não cumprido, matando o gado. Não havia interlocutores ou mediadores da imprensa ou das instituições, mesmo assim, as câmeras filmadoras e os celulares de indígenas amplificavam as palavras das lideranças. A imagem da retomada estava em construção com os discursos das lideranças operando como agentes da negociação. Trata-se de pronunciamento dentro do contexto das “nossas falas duras”<sup>6</sup> (GALLOIS, 2002a, p. 206 e 213), frente à FUNAI, ao MPF, à televisão, ao “fazendeiro”, às instituições e “brancos”, todos virtualmente presentes. Em destaque, “a gente”, a indicação de um coletivo que se institui e se mobiliza. A força política kaingang aparece por meio de um coletivo abrangente, “sofrendo”, sem disputas e tensões internas, sem classificações divisórias entre “índio puro” ou “mestiço”, ou “índio de fora” ou “da aldeia”, referenciais correntes no cotidiano dos Kaingang em Queimadas e outras Terras Indígenas<sup>7</sup>. “A gente está esquecido”, “a gente só quer o direito nosso”, todos frente aos brancos e instituições: enunciados coletivizadores por sobre as diferenças e disputas.

Logo ao término da fala, a maioria dos indígenas presentes se direcionou para parte de baixo da terra retomada para acompanhar o informe que seria dado ao capataz não indígena sobre os termos para retirada do gado.

O capataz ainda não havia chegado, os indígenas que se aglomeravam em frente à casa passaram a se distribuir em áreas próximas. Nesse entremeio, o vice-cacique orientou aos indígenas que manuseavam as câmeras para realizar uma curta entrevista sobre “o que estava acontecendo”. Sem a presença dos repórteres, o vice-cacique Devanil demonstrava a intenção não somente de criação de registros audiovisuais esporádicos, mas de estruturar uma narrativa de visibilidade sobre a retomada da terra que fosse de imediato enviada para alguma emissora de televisão:

*Vice-cacique Devanil – Estamos aqui no Quinhão Quinze, né. É que o povo veio para cá na terra aqui, porque essa terra já é conhecida, né. O povo veio para cá. Então, a gente está aqui acampado, nós já temos documento certinho, para receber essa terra. Então o povo estão aí pressionando eu [...] eu sou vice-cacique de Queimadas, então o povo de Queimadas*

<sup>6</sup> Nos valemos aqui do termo traduzido utilizado pelos Wajãpi por permitir caracterização da modalidade de discurso mobilizada pelas lideranças Kaingang. Conforme Gallois (2002a, p. 213): “O material foi coletado paralelamente à pesquisa que venho desenvolvendo na área Wajãpi desde 1977. O corpus constitui-se de cerca de 60 depoimentos registrados até 1992, pertencentes a um gênero que corresponde, basicamente, à oratória política que os Wajãpi denominam *jane ayvu kasü* (“nossas falas duras”). Foram endereçadas a destinatários definidos: indivíduos ou entidades que configuram macrocategorias, como ‘FUNAI’, que quer dizer representantes de diversos setores daquele órgão, ‘governador’, as autoridades do governo estadual em Macapá; ‘governo’, os diferentes órgãos do governo federal em Brasília; ‘chefe dos garimpeiros’ etc. Alguns discursos foram feitos para ser enviados a essas pessoas ou entidades e registrados em fitas de gravador ou, ocasionalmente, em vídeo”.

<sup>7</sup> Ver em Cimbaluk (2013, p. 159-160), referente à terra indígena Apucarantina, também situada na bacia do rio Tibagi, as relações políticas nas classificações/distinções Kaingang. O caráter conflitivo da política Kaingang, especificamente na TI Queimadas, foi abordado por Góes (2018, p. 136-141), em destaque o conflito armado que culminou em 2012 na morte de dois indígenas

*veio para cá também. Então, eles estão pressionando nós, né. Então, na verdade, eles estão no direito deles. Eu não vou dizer que eu acho, é verdade! Porque a gente já sabe! Eu já fui lá em Brasília também, sobre os documentos, vi certinho. Então a gente sabe isso. Por isso nós passamos para eles esses documentos, por isso que eles vieram para cá acampar. Então, eles não vão sair, não. Os gados estão aí, já mandaram sair, e se não sair até sábado eles vão matar e vão comer. Porque os gados não podem ficar aqui, têm que sair. Pessoas já saiu aqui também, os brancos – só têm dois agora. Então esses uns, vai sair também. Então, esse que eu vou passar para vocês, certo?*

Nesse discurso, a fusão do coletivo opera-se a partir de um deslocamento da figura do “povo”: a ação é realizada pela pressão do povo em cima de um “nós”, cacique e vice-cacique. Estes últimos não são os que lideram, mas aqueles que são pressionados por um coletivo, pelo “povo”. A ação das lideranças decorre desse coletivo, do qual eles se destacam mas devem se submeter, sendo pressionados. Essa fala não elimina a representatividade e a legitimidade das lideranças, mas chama a atenção para a natureza do poder político. Como sublinhou Clastres, na política ameríndia, a reciprocidade entre o chefe e o grupo envolve o controle e a ruptura de circuitos de troca (SZTUTMAN, 2013; LANNA, 2005). As palavras do vice-cacique explicitam um modo de fazer política, posicionando a liderança a uma distância do controle político. Por um lado, o controle está nas mãos do coletivo-comunidade (“eles estão pressionando nós”), por outro, está nas mãos do Estado (“eu já fui lá Brasília também, sobre os documentos, vi certinho”). Se, frente aos não indígenas, a força está na unidade, frente aos Kaingang, a potência está na posição de mediação.

Logo em seguida à gravação do vice-cacique, chegou o capataz em sua casa. Na frente estavam o cacique, o vice-cacique e todos novamente aglomerados. Alguns celulares foram sacados para filmar a negociação. A conversa não demorou muito. Por telefone, o arrendatário da terra se comprometia a retirar o gado a partir do dia seguinte (sexta-feira). O capataz, que também mantinha algum gado em seu nome no local, disse que, além de retirar o gado o mais breve, oferecia uma vaca para os indígenas assarem naquele final de semana.

As negociações foram boas. A política teve bons resultados. Após os diálogos, todos se retiraram da frente da casa do capataz, se distribuindo entre os acampamentos.

## 5 O Roteiro do Vice-Cacique

Com o avanço das negociações, não havia mais preocupação com envio imediato das gravações para qualquer emissora de TV, tal qual no dia anterior. Ainda assim, o vice-cacique conduzia o registro audiovisual e a construção de narrativa sobre a retomada da terra. No meio da tarde, chegou o caminhão para embarcar o gado. Nesse momento, o vice-cacique novamente demandava a realização de entrevista, dessa vez enquadrando ao fundo o embarque do gado. A narrativa junto à imagem enfatizava o cumprimento do acordo, o sucesso das negociações:

*Vice-cacique Devanil: Agora eles estão liberando a terra para nós. Eles vão desocupar tudo para nós. Eles vão deixar para os índios para ficar morando aqui agora [...] daí eles vão deixar livre para nós agora e os bois estão indo embora já! Depois os brancos que também estão aí vão sair...que estão aí vão sair. É bom para o povo né! Se não os gados também ficam aí estorvando aí, arriscar as crianças né [...]. Daí que falaram para o cara já tirar os gados.*

*Daí que o caminhão já veio [...] e está indo embora daí!*

**Rodrigo:** *Está tudo tranquilo Devanil?*

**Vice-cacique Devanil:** *É que nós conversamos bem com os brancos [...].*

No sábado, uma das entrevistas foi realizada sob fundo dos indígenas terminando de matar a novilha doada pelo arrendatário: o sucesso das negociações é agora o enredo.

De modo subsequente, ao longo do sábado, as narrativas do vice-cacique mostravam menos preocupação com os resultados das negociações e mais com o cotidiano do acampamento. Sob orientação do vice-cacique, nesse momento, realizávamos registros audiovisuais sem a preocupação de envio imediato aos não indígenas: os jogos de vôlei e futebol; a realização das refeições; as cozinheiras; as diversas atividades nos locais de acampamento. Sem a concepção mais imediatista de elaboração e envio de vídeo e falas para a imprensa e instituições, os registros de um coletivo mobilizado e os pronunciamentos das lideranças cedem lugar para um roteiro e falas tanto mais próximo a uma crônica do cotidiano. Ao final da tarde de sábado, registrávamos os acampamentos que eram reerguidos em nova área do “Quinhão Quinze”; na apresentação multiplicavam-se os “chefes”, termo utilizado pelo vice-cacique para identificar uma pessoa em cada barraca/acampamento, cada qual constituída por uma família extensa ou família nuclear.

Se no ápice do processo de negociação frente aos não indígenas, a unidade é o destaque, na narrativa dessa crônica do cotidiano, avolumam-se os “chefes” e a multiplicidade do acampamento. Como mensagem “para fora” aos “não indígenas” durante as negociações, há unidade de uma chefia ao mesmo tempo submetida ao “povo” e na linha de frente das negociações; nessa crônica do cotidiano, há multiplicidade da chefia, de acampamentos e de fogos. Do espaço amplo dos enunciados de mobilização, passamos agora a esse cotidiano dos acampamentos e fogos.

## 6 Comida e Manutenção do Acampamento

Desde o primeiro dia, as refeições de todos eram preocupação que ocupava expressivamente as lideranças indígenas, principalmente o cacique e o vice-cacique. Parte significativa das famílias da TI Queimadas estava acampada durante o tempo todo, realizando ao menos três refeições ao dia. Outra parte dos indígenas chegava e regressava diariamente da TI. Todos, acampados permanentes e visitantes, almoçavam no acampamento. Ao longo da semana, o cacique e o vice-cacique permaneciam o dia inteiro mobilizados, tanto para tentativa de contato com repórteres e autoridades não indígenas quanto para garantir a alimentação diária de cerca de 200 a 300 pessoas, entre permanentes e visitantes.

Os custos com a alimentação foram inicialmente pagos com recursos da Associação da TI. Como esses recursos eram limitados, as lideranças se voltavam para negociar prazos para pagamento em mercados e, inclusive, produtores rurais do entorno. Os itens negociados eram basicamente arroz e feijão, frangos e porcos para o consumo no local. Somava-se a esses recursos alimentícios adquiridos junto aos não indígenas, àqueles muito valorizados e diretamente obtidos pelos indígenas: peixes, palmito, passarinhos (caçados principalmente por jovens) e, em menor incidência, tatus e quatis.

A dependência do fornecimento de comida se tornou evidente no terceiro dia do acampamento. A pedido das lideranças indígenas, um dos professores listava em um caderno todos os “funcionários indígenas da TI” e itens alimentícios que deveriam comprar, como: arroz, feijão, farinha de milho e de trigo e café. Os “funcionários” incluem: professores e técnicos da escola estadual da TI, da “saúde”, como motoristas e agentes de saúde e aqueles vinculados ao Projeto Básico Ambiental da UHE Mauá. Não ouvi nenhum tipo de questionamento quanto à obrigação em realizar as aquisições por parte dos “funcionários”. Durante esse período, as lideranças indígenas tinham autoridade para essa solicitação, o que nem sempre ocorre no cotidiano da TI Queimadas. Todavia, junto à aquisição, cabia ainda organizar a distribuição entre os fogos.

## 7 Multiplicidade dos Fogos

Conforme Góes (2018, p. 94) destacou a respeito da organização socioespacial na TI Queimadas, o *pĩ* (fogo) disposto no *ĩn sĩ* (casinha) junto às residências constitui-se fundamental para sociabilização Kaingang. Não se trata de um espaço de constante e irrestrita entrada, mas do espaço mais frequentado cotidianamente pela família extensa. Trata-se de local de atividades fundamental na conformação do parentesco Kaingang, aquele da comensalidade, não somente no sentido de comer *como* e *com* alguém (FAUSTO, 2002, p. 15), mas de “comer do mesmo fogo”, conforme destacou Oliveira (2009, p.12), ou “comer só em uma panela” (GIBRAM, 2012, p. 112). O *ĩn sĩ*, como espaço por excelência da comensalidade cotidiana, constitui-se em estruturante de configuração sociológica dos indígenas Kaingang na TI Queimadas, quer optemos pelo termo “grupo doméstico” (FERNANDES, 2003, p. 140) ou “Casa” (GÓES, 2018, p. 94).

No entanto, quando passamos ao cotidiano da guerra em quais fogos se alimentam os Kaingang da TI Queimadas?

No “Quinhão Quinze”, os acampamentos, a casa ocupada e os redutos de pernoite no curral dispunham de seus fogos. A maioria desses acampamentos, porém, era secundário no preparo das refeições principais: não eram destinados alimentos que chegavam via lideranças indígenas. Desde o início da retomada, as lideranças consensualmente esperavam, que todas as refeições principais fossem realizadas em um só fogo, onde cozinhava Valdira.

Junto a afins e consanguíneos, Valdira, a experiente cozinheira dos “puxirões” agrícolas, era a responsável pelas três principais refeições: café da manhã, almoço e janta. Já no almoço de quarta-feira, o fogo no qual Valdira cozinhava era o principal a agrupar os indígenas para o almoço, porém, não era o único. Além da casa ocupada na parte de baixo, na qual Rosa, irmã do vice-cacique, era a cozinheira principal, no acampamento de Paulina também eram realizadas refeições para quantidade significativa de indígenas.

Ainda na quarta-feira, a cozinheira principal reclamava que não havia chegado um panelão<sup>8</sup>, que contribuiria para realizar quantidade significativa de comida – sendo necessário até aquele momento o improvisado em panelas diversas. Ao final da tarde,

<sup>8</sup> Notar que “panelão” é justamente o termo pelo qual é referido o sistema de produção agrícola nas TIs Kaingang durante o período de atuação do SPI. Nesse período, no processo de realização das atividades agrícolas compulsórias “para o Posto”, todos almoçavam a partir de uma grande panela em que eram preparadas as refeições.

o cacique trouxe o panelão junto com os gêneros alimentícios que acabavam sendo distribuídos também para outros fogos. Ao distribuírem os alimentos, as lideranças reclamavam: “*o certo era ter só um lugar para todo mundo comer!*”.

Na manhã daquele mesmo dia (quarta-feira), ao buscarmos lenha, deixávamos os troncos tanto em localidade mais próximas ao fogo que Valdira era responsável como também próximo ao acampamento de Paulina. No dia seguinte, quinta-feira, a lenha foi trazida de carreta de trator e deixada em uma área central: não apenas os dois fogos principais mencionados pegavam essa lenha, mas todos os demais da parte de cima do acampamento. Quando os frangos congelados chegaram ao final da tarde de quinta-feira, uma das lideranças indígenas sentenciou resignado: “*são quatro fogos, vamos dividir nos quatro*”. Havia quatro fogos principais aos quais deveria ser destinado o alimento: (1) Valdira, que era a cozinha coletivo-comunitária por excelência; (2) a casa ocupada na parte de baixo, com Rosa cozinhando com significativa presença indígena; (3) o acampamento de Paulina, agrupando sua família extensa acampada, outros acampamentos próximo de “comadres” e visitantes; e, por fim, aquele da (4) cunhada do vice-cacique que aglutinava sua vasta parentela.

Quando passamos ao cotidiano da guerra na área de retomada, a experiência da comensalidade, que ocorre frequentemente de modo mais restrito no cotidiano dentro do *in sã e pã* na aldeia, é ampliada. Famílias extensas e grupos domésticos, que não se visitam e, muitas vezes, vivem em conflito na aldeia, se servem das refeições principais no mesmo fogo durante a guerra. Todavia, se há tendência à comensalidade mais ampla, esta é observada somente sob a tração da persistente multiplicidade dos fogos.

As refeições na quinta-feira e na sexta-feira destacavam a continuidade do fogo do acampamento de Valdira como o principal da parte de cima, característica evidenciada não apenas pela vasta família do fiscal (lideranças indígenas de suma importância para as atividades coletivo-comunitárias da TI) que ali realizava refeições, mas justamente pelas cobranças que se ouvia de que ela “*não chamava a hora que saia o almoço*”. Porém, também Valdira proferia crítica a outros *fogos*, pela distribuição dos gêneros alimentícios. Enquanto alguns outros *fogos* realizavam bolinhos de trigo no período da tarde, a responsável pelo fogo principal reclamava que lhe faltava o trigo, indicando justamente que os outros acabavam se apropriando dos produtos trazidos pelas lideranças indígenas.

Ao final da tarde de sexta-feira, chegaram fardos de arroz e outros alimentos trazidos pelos “funcionários”, logo levados até o acampamento da Valdira. Não demorava muito, podiam ser ouvidas em voz alta reclamações proferidas em português e em kaingang, difícil de ser entendidas; do outro lado, em outro fogo era audível, porém ininteligível as respostas em voz alta. Os gritos prosseguiram de ambos os lados: “*Essa mulherada é ruim!*”, respondia um rapaz ao meu lado quando lhe perguntava o que ocorria. Não tardou muito para que Valdira, consanguíneos e afins que estavam contribuindo na realização das refeições pegassem seus colchões e roupas, colocassem na carreta e fossem puxados pelo trator em retorno à Sede da TI Queimadas. Não havia intervenção direta das lideranças indígenas; Valdira havia decidido retornar e abandonar seu papel de cozinheira principal. O estopim foi a reclamação em voz alta a partir do fogo central a respeito da qualidade do arroz trazido por um dos funcionários indígenas: “*Isso aqui é arroz de pintinho!*”; ao que teria sido revidado de outro fogo, e a subsequente discussão.

Sem o acampamento da Valdira, a ampla família do fiscal (e outros) agora se serviam de arroz e feijão no acampamento de Paulina; muitos dos indígenas que passavam somente o dia no acampamento ali se serviam. Se, na parte de baixo, Rosa concentrava todos os indígenas daquela região, na parte de cima, era Paulina, em substituição à Valdira, que agora aglutinava a maior parte deles.

No sábado, ao final da tarde, todos os acampamentos foram transferidos para parte mais acima, no alto da morraria. À noite, já com acampamentos sendo instalados, Paulina coordenava a realização da janta coletiva. O vice-cacique, durante a realização do registo audiovisual, apresentou justamente o acampamento de Paulina como local “*aonde todo mundo vai comer*”. No demais fogos do acampamento, cada qual assava um pouco de carne ou um bolinho, todavia, na janta todos os acampados se dirigiam para a barraca de Paulina para comer arroz, feijão e carne, tudo feito nas grandes painéis. O acampamento de Paulina assumia a atividade do fogo coletivo-comunitário por excelência. Já no sábado, pela noite, a multiplicidade dos fogos converge provisoriamente para o fogo único almejado pelas lideranças indígenas desde o início.

## 8 Festa, Guerra, Roças e Comensalidade

Vivem reunidos aos magotes de 50, 100 e mais indivíduos sob a direção de seus caciques, porém em todo o tempo a autoridade destes é quasi nulla; é só por meios persuasivos, brandos, e dadivas que podem conservar algum ascendente sobre seus companheiros, isto é, conserva-los em seus toldos; no momento em que abandonam estes meios de domínio ficam isolados de seus *subditos*, e até seus próprios filhos e parentes os abandonam à procura de outro chefe mais liberal e menos despótico. Geralmente os caciques e ainda os que mais trabalham, são os que menos objetos teem, pois é e regra entre esta gente, que nunca se deve negar o que é pedido; e uma das maiores injúrias que se pode dirigir e chamá-los de pouco liberais – *deicamá*. E gente de caráter altaneiro e independente que não presta obediência a ninguém; e só por meio de dadivas e boas maneiras se pode deles conseguir alguma obediência. (BORBA, 1908, p. 8)

Telêmaco Borba, militar que conviveu longo período (a partir da segunda metade do século XIX) com os Kaingang na bacia do rio Tibagi, sintetizou na citação acima alguns dos aspectos fundamentais de sua percepção sobre a política Kaingang. Tais referências parecem contrastantes, se abordadas em uma longa duração, com os diversos cargos e a hierarquia das atuais aldeias kaingang: cacique, vice-cacique, conselheiros, chefe de polícia, fiscal e polícia seriam alguns dos principais no âmbito da TI Queimadas. Definição e execução de prisões, controle “da bagunça”, negociações com não indígenas, limpeza e organização de espaços comuns, por fim, o legítimo exercício da coerção são atribuições essenciais dessas lideranças. Neste artigo não resolveremos esse aparente contraste entre coerção/dádiva, porém nos propomos a aprofundar aspectos de política Kaingang no qual a coerção das chefias, frente aos demais indígenas, não se encontra diretamente implicada contemporaneamente.

Desse modo, devemos destacar que, além de frequentemente instável, pesam por sobre os cargos hierárquicos das lideranças kaingang obrigações dispendiosas e exaustivas,

culminando, atualmente, no dever de organização de uma boa Festa do Dia dos Índios, com ampla participação de indígenas e não indígenas, rodeios, churrasco e grupos de música. A “comunidade” pode inclusive abandonar o cacique e o vice-cacique quando estes visam à realização de outras atividades que necessitam de ampla mobilização coletiva, por exemplo, uma lavoura agrícola coletivo-comunitária ou a limpeza de estradas. A festa e a guerra, por seu turno, constituem-se em períodos de significativa autoridade das lideranças indígenas para realização de amplas mobilizações.

Na TI Queimadas, a Festa do Dia do Índio, evento no qual a maior parte dos recursos das atividades agrícolas e aqueles obtidos “lá fora” (junto a não indígenas) é dispendido, promove ampla mobilização indígena, quer na organização interna, quer na participação de indígenas kaingang de outras aldeias. As guerras, por sua vez, podem se situar diretamente na negociação “lá fora”, com os “brancos”, como podemos observar, a partir de ampla mobilização kaingang, resultando, muitas vezes, na obtenção de recursos para as festas<sup>9</sup>. Clastres (2015) havia sinalizado sobre a capacidade de mobilização da chefia indígena em planos específicos, tendo em destaque a guerra como espaço por excelência da autoridade:

Sabemos com efeito que a preparação e a condução de uma expedição militar são as únicas circunstâncias em que o chefe pode exercer um mínimo de autoridade, fundada somente, repitamo-lo em sua competência técnica de guerrear. (CLASTRES, 2015, p. 221)

Na mobilização da retomada, na guerra dos Kaingang da TI Queimadas, as famílias estão mobilizadas, e a autoridade é exercida a partir da posição diferencial do controle do poder – a comunidade de um lado, o Estado de outro – sob a tração da persistente multiplicidade dos fogos. Atualiza-se na guerra frente aos não indígenas, vetores de unidade e fragmentação, aspectos destacados por Renato Sztutman (2005, p. 316) de modo abrangente sobre as populações indígenas das terras baixas da América do Sul:

De um lado, emerge no cenário indígena a figura de representantes políticos capazes de fazer mediação entre seu grupo e diferentes setores da sociedade nacional, bem como entidades políticas como comunidades, conselhos e associações, todos eles voltados para preocupações ligadas à propriedade da terra e a direitos diferenciados. De outro lado, persiste o motor da fragmentação, revelado por um facionalismo intenso, pelo movimento de fissão e dispersão, pelas redes de agressão e feitiçaria, enfim, por múltiplas traições que deslindam um contexto altamente movente.

Festa e Guerra, ainda assim, constituem-se um binômio sob o signo da ampla mobilização e aglutinação entre os Kaingang, especificidade que se mostra ainda mais evidente se a contrastarmos brevemente com as atividades agrícolas na TI Queimadas.

Nas atividades agrícolas, as relações se desdobram de modo mais constante nas alianças específicas das famílias extensas: em “puxirões”, “grupos”, “camaradas”, relações entre sogro e genro, relações entre cunhados. Como amplamente documentado, a significativa mobilização das famílias indígenas para realização atividades agrícolas “no painelão” para o SPI até a década de 1960 esteve diretamente relacionada à coerção

<sup>9</sup> Notar que as negociações “lá fora” envolvem todos os empreendimentos que geram impactos na Terra Indígena Queimadas e, anualmente, disponibilizam recurso para realização das Festas do Dia dos Índios, o maior evento da TI.

sob os rigores dos chefes de posto (não indígena) e a atuação dos capitães indígenas. Atualmente as roças/lavoura coletivo-comunitárias, com atuação intensiva das famílias indígenas no manejo agrícola, ocorrem com pouca frequência na TI Queimadas e podem falhar; em uma tentativa recente (2014), foi possível observar os indígenas simplesmente abandonando as lideranças indígenas.

Podemos observar de modo resumido a comensalidade própria das diferentes modalidades do trabalho coletivo atuais nas denominadas roças de toco. Na modalidade “grupo”, configuram-se ajuntamento restrito em torno de 12 a 24 indígenas que realizam rodízio obrigatório para derrubada e limpeza da área de cada um para plantio. Àquele que recebe a “ajuda” cabe o dever de providenciar a alimentação do dia para todos os participantes. Formado por cunhados, genro/sogro e por pessoas consideradas “próximas”, no “grupo”, se realiza rodízio em que todos participantes ora oferecem ou recebem refeição, mas sempre se alimentam juntos por ocasião das roçadas. O “puxirão” estrito, por sua vez, constitui-se em atividade na qual ocorre convite mais amplo para participação e não há obrigação explícita e declarada daquele beneficiado de contribuir na roça do participante. Nessa modalidade, a comensalidade é ainda mais generalizada: espera-se maior número de participantes do que no “grupo”, assim como os familiares de todos são muito bem-vindos para o almoço. Em realidade, o anfitrião pode não participar diretamente da roçada, mas deve fornecer água no momento do trabalho e organizar o adequado preparo do alimento para todos participantes e familiares. No “puxirão”, o porco caipira, alimento muito apreciado, é com muita antecedência reservado para ser abatido no dia da roçada.

Tais modalidades de trabalho coletivo envolvem a comensalidade e a responsabilidade do anfitrião pelo alimento, com participação que amplia a experiência comensal da família extensa e do grupo doméstico, porém com ênfase ainda dentro do círculo denominado “parentagem” (FERNANDES, 2003):

É significativo que os Kaingang definam que aqueles que participam dos ajudórios sejam parte da sua *parentagem*. Uma linguagem de parentesco descolada dos princípios de descendência e residência. A *parentagem* é uma categoria largamente utilizada pelos Kaingang [...] O que define esta categoria é a relação que algum indivíduo mantém com determinados grupos domésticos. [...] Com efeito a *parentagem* reúne ocasionalmente indivíduos relacionados por laços bilaterais de parentesco, assim como indivíduos identificados como próximos. (FERNANDES, 2003, p. 134-135)

Por sua vez, junto à mobilização generalizada, a guerra amplia essa experiência da comensalidade, não apenas para além das famílias extensas, mas também das “parentagens”. Não são somente os parentes ou os próximos que se mobilizam para a guerra e, nesse âmbito, a comensalidade é generalizada.

Na guerra frente aos não indígenas, a comunidade se reveste de unidade, desloca discursivamente o poder político de suas lideranças para o coletivo-comunitário e alimenta a unidade política a partir de uma panela, de um fogo, que não é controlável. Marcados constantemente pelas divisões internas e pelas disputas em alicerces nas chefias locais e em famílias extensas, a “comunidade” é o resultado mais forte do poder mobilizador da guerra. A guerra e a festa dispõem desse imperativo mobilizador, capaz de proporcionar

a comensalidade generalizada; tal comensalidade, por sua vez, deve ser notada ainda como experiência estruturante, não somente como fenômeno derivado.

## 9 A Experiência da Comensalidade na Guerra e as “nossas falas duras”

Não se trata de experiência trivial a comensalidade durante a guerra. Após cinco dias no acampamento, no sábado à noite retornei da área retomada para a sede da Terra Indígena Queimadas. Sem problemas, chegamos de volta à Sede. Já na chegada, meu anfitrião destacava como *“estava triste”* a aldeia, pois *“todo mundo”* estava lá na área de retomada; naquela noite e no dia seguinte, ele repetia como já ficava com saudade do acampamento. Destacava que lá *“você já levanta já encontra a outra pessoa, não é igual aqui, que tem as casas; lá as pessoas vão e almoçam tudo junto; aqui cada um almoça no seu lugar”*.

Retornei a Curitiba e, quando uma semana depois, no regresso à TI Queimadas, relatos similares eram proferidos pelos indígenas; um deles me perguntava no escritório da aldeia: *“Você já está com saudade do virado de palmito, né?”*, meu interlocutor se referia aos palmitos que ele havia cortado e havíamos comido – em muitos – junto com o arroz no acampamento. Passando em outra casa, sem nenhuma pergunta, escutava: *“Lá a gente come cada dia diferente: um vai pescar, tem passarinho, o quati. Aqui todo dia arroz e feijão, arroz e feijão”*. Visitando outro indígena, este também se referia ao acampamento de retomada nos termos: *“Comemos palmito com arroz, pacote inteiro. Já estava acostumado por lá”*. A experiência de, cotidianamente, não apenas se alimentar com mais frequência dos alimentos do mato, mas também de *“uma mesma panela”* junto de outros, é destacada pelos interlocutores. Durante a guerra, a comensalidade não é apenas intensificada, mas deslocada de seu espaço sociopolítico mais frequente e direto: não se encontra mais restrito aos consanguíneos, afins e à *“parentagem”*, quer seja nos *ĩn sĩ* ou nas alianças específicas das atividades agrícolas; a comensalidade passa a compor de modo direto com os outros *fogos* da TI Queimadas.

Os primeiros roteiros audiovisuais do vice-cacique e as *“nossas falas duras”* das lideranças da TI Queimadas, tampouco, dizem respeito às enunciações restritamente contextuais e residuais; não se trata de representações deslocadas da realidade dos grupos divergentes e dos conflitos, ou a unidade, somente para *“os de fora”*. Submetido *“ao povo”*, na guerra, as lideranças indígenas Kaingang de Queimadas exercem autoridade e conformam coletivos por meio das *“nossas falas duras”*, negociando com os *“de fora”*: ao invés de representações, as falas são estruturantes da mobilização, estão instituindo coletivos. Saber negociar *“lá fora”*, atribuição permanente dentro de uma composição política Kaingang, é tanto mais exigida nos períodos de guerra e constitui a aglutinação em torno de uma ou mais lideranças. Tal atribuição é intensificada, porém, não deslocada de seu espaço sociopolítico na guerra: as *“nossas falas duras”* já se encontram anteriormente de modo direto no espaço das amplas reuniões e encontros, isto é, no pátio e no escritório da aldeia, nas cidades, nos centros políticos e instituições dos não indígenas, nos espaços em que grupos divergentes (indígenas e não indígenas) se encontram. Nesse âmbito, observa-se o contraste das *“nossas falas duras”* com a comensalidade generalizada: esta

última, ao ser ampliada na guerra, compõe não somente como intensificação, mas como deslocamento sociopolítico.

## 10 Considerações Finais

A etnografia de período-chave na mobilização política de grupos indígenas constitui atividade delicada, tanto pelos riscos partilhados em campo quanto por aqueles posteriores assumidos na escrita. Nessa etnografia, o próprio acompanhamento em campo só foi possível a partir de períodos pretéritos de trabalho, experiência e comensalidade, partilhados ao longo de quatro anos na TI Queimadas. Nesse sentido, a análise que desenvolvemos faz com que a responsabilidade etnográfica seja acentuada ao envolver significativa proximidade ao cotidiano de momento definidor da retomada de terra de indígenas da TI Queimadas.

Frente ao esbulho territorial que passaram os Kaingang na bacia do rio Tibagi e Ivaí, a guerra de retomada dos Kaingang da TI Queimadas não é balizada pelo mero exercício da força, mas negociada: da legitimidade dos documentos, passando pela exposição frente às instituições não indígenas e aos fogos indígenas, pelos roteiros audiovisuais e as “nossas falas duras”; e, de modo destacado, pela relação comensal. Nesse bojo e pela proximidade (e responsabilidade) etnográfica, destacamos a potencialidade da política Kaingang na guerra em vista do quadro amplo de relações: aquelas com as instituições, o Estado, os “donos”, os “brancos”, os que estão “lá fora”; e aquelas “internas” (e repletas de alteridade), entre consanguíneos, afins e os outros *fogos* kaingang. Nessas redes, nota-se a realização de (contra)estruturação de coletivos e da liderança a partir da multiplicidade de falas, fogos e panelas, isto é, a persistente legitimação da política Kaingang.

## Agradecimentos

Agradecemos às diversas contribuições dos organizadores e debatedores do GT 93 – Redes Ameríndias Meridionais: relações e contextos na Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai (RAM 2019). Agradecemos ainda as análises, as críticas e as indicações dos pareceristas da *Ilha – Revista de Antropologia* e o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por meio de bolsa de doutorado disponibilizada.

## Referências

- BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CIMBALUK, Lucas. **A criação da aldeia água branca na terra indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura**. 2013. 252p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2015.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, out. 2002.

FERNANDES, Ricardo. **Política e Parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. 2003. 288p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FERNANDES, Ricardo. O 15 e o 23: políticas e políticos Kaingang. **Campos Revista de Antropologia**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 27-47, 2006.

GALLOIS, Dominique. “Nossas Falas Duras”. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (org.). **Pacificando o Branco**: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002a. p. 205-237.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Vigilância e controle territorial entre os Waiãpi: desafios para superar uma transição na gestão do coletivo. In: GRAMKOW, Márcia Maria (Org.). **Demarcando Terras Indígenas II**: experiências e desafios de um projeto de parceria. Brasília, DF: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2002b. p. 95-112.

GIBRAM, Paola. **Política, Parentesco e outras Histórias kaingang**: uma etnografia em *Penhkar*. 2012. 202p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

GÓES, Paulo Roberto. **Morfológicas**: um estudo etnológico sobre os padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialetos paraná) e Mbya (litoral sul). 2018. 499p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

LANNA, Marcos. As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 419-448, out. 2005.

OLIVEIRA, Philippe H. **Comida forte e comida fraca**: Alimentação e Fabricação dos corpos entre os Kaingáng da Terra Indígena Xaçepé (Santa Catarina, Brasil). 2009. 142p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015. 126p. Tese (Livre-Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SPI – SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório: trabalhos realizados em 1942 - direcionado ao Diretor do Serviço de Proteção aos Índios. **Microfilme 75**. Museu do Índio, Rio de Janeiro, 18/01/1943.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 576p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SZTUTMAN, Renato. Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias. **Pontourbe**, [on-line] v. 13, 31 de dezembro 2013. DOI: 10.4000/pontourbe.893. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/893>. Acesso em: 28 nov. 2019.

### Rodrigo Souza Graça

Graduação em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Paraná (2009); graduação em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Metropolitana de Santos (2021); mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2013); e doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná, com pesquisa junto aos Kaingang. Atualmente é Indigenista Especializado e chefe da Coordenação Técnica Local em Pontes e Lacerda/MT na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com atuação em destaque nas áreas de direitos sociais, etnodesenvolvimento e monitoramento/proteção territorial junto às populações indígenas Nambiquara (Katitauru) e Chiquitano.

Endereço profissional: FUNAI, Coordenação Técnica Local em Pontes e Lacerda, Vila DNER, s/n, Bairro Padrão, Pontes e Lacerda, MT. CEP: 78250-000.

*E-mail*: rodrigofsgraca@gmail.com

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0003-4870-0295>

### Ricardo Cid Fernandes

Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992), mestrado em Social Anthropology – MPhil University of Cambridge (1995), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1998) e doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2003), estágio pós doutoral na Université de Montreal (2018). Atualmente é professor e pesquisador da Universidade Federal do Paraná. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase no estudo de sociedades tradicionais (indígenas e quilombolas) no Sul do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: relações interétnicas, etnohistória, política indígena, etnologia, territorialidade tradicional e estudos de impacto socioambiental.

Endereço profissional: Universidade Federal do Paraná, Campus Reitoria, Rua Gal Carneiro, n. 460, 6º andar, Centro, Curitiba, PR. CEP: 80060-150.

*E-mail*: ricardocid@ufpr.br

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0002-9865-7080>

## Como referenciar este artigo:

GRAÇA, Rodrigo Souza; FERNANDES, Ricardo Cid. Falas e Comensalidade: políticas e coletivos em um acampamento de retomada entre os Kaingang da TI Queimadas (Ortigueira/PR). **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e70649, p. 198-214, maio de 2022.

# Religião e Economia Moral\*

Webb Keane<sup>1</sup>

Tradutor: Lucas Baumgarten<sup>2</sup>

Revisor: Bruno Reinhardt<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Universidade de Michigan, Michigan, Estados Unidos

<sup>2</sup>Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

## Resumo

As posições religiosas em relação à economia moral há muito tempo têm fornecido recursos importantes para a reflexão crítica sobre a vida econômica. Quando as instituições religiosas procuram construir alternativas aos sistemas econômicos e às práticas financeiras existentes, no entanto, elas também encontram uma série de problemas. Em contraste com muitas críticas seculares à economia, as críticas religiosas tendem a ser explícitas sobre as suas diretrizes morais e os pressupostos ontológicos em que se baseiam, dando origem a hábitos econômicos e instituições financeiras distintas. Por isso, o seu estudo etnográfico ilumina uma série de questões antropológicas mais gerais sobre as fontes do valor, os limites do cálculo racional, a moralidade da dívida, o significado da desigualdade, a justiça econômica e os objetivos legítimos de uma economia.

**Palavras-chave:** Capitalismo. Dívida. Economia. Funcionalismo. Dádiva. Moralidade. Pobreza. Religião. Valor. Riqueza.

# Religion and Moral Economy

## Abstract

Religious stances toward moral economy have long provided important resources for critical reflection on economic life. When religious institutions seek to build alternatives to existing economic systems and financial practices, however, they also encounter a range of problems. In contrast to many secular critiques of economics, religious ones tend to be explicit about both their moral directives and the ontological assumptions on which they are grounded and give rise to distinctive economic habits and financial institutions. For this reason, their ethnographic study sheds light on a range of more general anthropological questions about the sources of value, the limits of rational calculation, the morality of debt, the meaning of inequality, economic justice, and the legitimate purposes of an economy.

**Keywords:** Capitalism. Debt. Economics. Functionalism. Gift. Morality. Poverty. Religion. Value. Wealth.

\* Publicado originalmente como Keane, Webb. "Religion and Moral Economy". **Oxford Research Encyclopedia of Anthropology**, [on-line], 25 de março de 2021. Disponível em: <https://oxfordre.com/anthropology/view/10.1093/acrefore/9780190854584.001.0001/acrefore-9780190854584-e-360?rskey=olBy1M&result=1>.

Recebido em: 11/03/2022

Aceito em: 16/03/2022



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

## 1 Introdução

Olhar para economia moral a partir da perspectiva da religião abre uma série de questões: Quais são as fontes do valor? Nosso sistema econômico as reconhece corretamente? O que é a racionalidade econômica e quais são os seus limites? A quem propriamente pertence a riqueza? Como é que as religiões determinam, sociologicamente, quem conta como um de “nós”, e que preocupação moral decorre disso? Para quem e de quem é esperada ou não a solidariedade? O que “nós” (seja como for definido) devemos aos ociosos, aos imprudentes, às vítimas da desgraça, aos estranhos entre nós e aos que se encontram em terras distantes? Quem são os pobres? As pessoas devem ser iguais? Por quê? Ou será que a desigualdade econômica inscreve distinções de valor espiritual? Se assim for, como devemos responder? Podemos explorar as fontes divinas de riqueza? Como a distribuição das reivindicações morais resulta ou inibe a ação individual ou social? Afinal, qual é o propósito de uma economia?

Estas não são questões meramente acadêmicas. Elas justificam ordens sociais inteiras e fomentam revoluções contra elas. Elas incomodam pessoas de todos os tipos – mesmo enquanto muitas outras contentam-se por não serem perturbadas por elas. Essa diferença em si é um problema antropológico importante. O que Jane Guyer (2004) diz sobre o dinheiro pode ser estendido à vida econômica em geral: as práticas econômicas das pessoas são moldadas por ideias que podem ter pouca semelhança com as teorias dos especialistas. A religião é uma fonte importante para essas ideias e para as instituições e práticas que delas resultam.

Max Weber (1930) celebrenemente demonstrou que as coisas aparentemente seculares podem ter raízes religiosas, mesmo quando o sistema que ajudaram a criar as tenha esquecido. Mas avançando no século XXI, muitas posições religiosas em relação à economia moral *de fato* mantêm seus valores e conceitos religiosos em vista. Weber enfatizou que a religião fornece às pessoas um *ethos* ou uma forma de estar no mundo carregada de significado, algo que pode persistir num contexto pós-religioso. Mas ao fornecer recursos para a crítica à vida econômica, que diferença faz caso elas *sejam* religiosas? Que formas de reflexividade elas encorajam? Como elas se saem quando são postas em prática? As críticas religiosas tendem a ser explícitas quanto a suas diretrizes morais e pressupostos ontológicos. As suas ideias sobre a realidade última, sobre quais seres habitam o universo, que poderes exercem e porquê, ajudam a justificar e motivar a vida ética dos seus integrantes. A crítica pode ser tanto conceitual quanto prática. Isso significa que os antropólogos devem lidar tanto com o pensamento religioso (por mais idealizado que possa ser) quanto com as práticas concretas dos adeptos comuns, por mais longe que aparentem afastar-se desse pensamento.

A relevância dessas questões vai muito além do estudo da religião. Para demonstrar isso, as seções “A Antropologia como Crítica Econômica” e “Economia Moral” deste artigo argumentam que a tradição crítica em antropologia deriva, em grande parte, de suposições normativas não examinadas. A antropologia econômica expôs os fundamentos normativos do funcionalismo econômico e social, mas nem sempre refletiu sobre as alternativas que foram a razão de sua crítica. Um dos contrapontos mais influentes aos pressupostos da economia clássica tem sido a ideia de economia moral. Uma breve revisão das principais abordagens à economia moral mostra porque precisamos entender suas dimensões religiosas. O artigo volta-se então para os fundamentos religiosos da economia moral através de uma série de contextos etnográficos.

## 2 A Antropologia como Crítica Econômica

As questões de pesquisa empírica não se apresentam simplesmente sem motivo algum. Num padrão estabelecido pelos trabalhos de Karl Marx, Max Weber, Marcel Mauss, Thorstein Veblen, Karl Polanyi e Georg Simmel, análises antropológicas e sociológicas do capitalismo, finanças, dívida, propriedade, mercados e dinheiro são tipicamente lançadas a partir de um ponto de vista crítico. Os trabalhos fundamentais do feminismo e da teoria racial crítica – por exemplo, Barrett (1980), Williams (1944) – entre outros, mostram frequentemente a fundamentação ética para a sua política. Na maior parte do tempo, contudo, a base normativa da crítica sociocientífica é tomada como dada [*taken for granted*]. Esses autores deixam em grande parte sem resposta algumas questões fundamentais sobre as fontes e justificativas das normas que animam seu trabalho crítico (CONNELLY, 2008; SAYER, 2007). Por exemplo, qual é exatamente a natureza do dano imputado a um determinado regime econômico como o capitalismo? Em oposição a que regime menos prejudicial? Que visão alternativa há de como deve ser a vida?

Certamente, esses autores têm danos em mente – a imagem distópica da “jaula de ferro” com a qual Weber (ou seu primeiro tradutor<sup>1</sup>) termina *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, por exemplo, é inesquecível. Mas qual é a base para a objeção de Weber? Afinal de contas, em qualquer sociedade, parece que as pessoas tendem a tomar os arranjos sociais e econômicos predominantes como os encontram. Um pequeno número de radicais e instigadores à parte, talvez Henry David Thoreau estivesse certo ao dizer que a maioria das pessoas levam vidas de desespero silencioso. Se assim o for, é porque tomam o mundo como ele lhes é dado, por bem ou por mal.

Mas a tradição sociocientífica humanista há muito é estimulada por um ímpeto mais crítico, uma recusa em apenas seguir com o fluxo. Essa tradição crítica não deve ser tomada como garantida, pois deve levar-nos a perguntar qual é, em qualquer contexto social e histórico, a alternativa contra a qual as falhas dos arranjos existentes se tornam tão evidentes. Qual é a visão da *eudaimonia*, do florescimento humano, de uma possibilidade

<sup>1</sup> NT. Referência a Talcott Parsons (1902-1979), sociólogo estadunidense que, em 1930, traduziu para o inglês pela primeira vez o clássico “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (1904-5), do original em alemão. Na conclusão do livro, Parsons traduz a metáfora em alemão *stahlhartes Gehäuse* para *iron cage* (jaula de ferro), que se tornou um conceito clássico da sociologia americana. Posteriormente, com os debates sobre as teses weberianas e com outras traduções feitas, passou-se a questionar a precisão da tradução desta expressão (ver os comentários de Antônio Flávio Pierucci em: WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904-5], p. 19).

danificada ou ainda não realizada, ou de esperanças realizáveis, com base na qual a crítica é proposta? Onde estamos quando vemos o mundo em que nos encontramos, para assim poder julgá-lo?

Estas não são questões triviais. Clareza sobre os seus próprios pressupostos normativos é essencial para qualquer um que entre no debate público. Ademais, sem reflexão, pode-se inconscientemente admitir os próprios pressupostos que justificam o regime em questão. Por exemplo, dizer que o capitalismo falha em distribuir a riqueza uniformemente segue o raciocínio instrumental e materialista do sistema. Aceita-se tacitamente que o propósito de um sistema é maximizar utilidades e alocar bens materiais da maneira mais eficiente. Problemas semelhantes surgem se dizemos que o capitalismo é suscetível a crises sistêmicas. Crises são o mau funcionamento de um sistema; falar de mau funcionamento pressupõe uma função adequada que tenha dado errado. Ambos os tipos de crítica tendem a funcionar dentro da estrutura básica do sistema que eles criticam.

Um argumento funcionalista pressupõe uma teleologia. Isto porque o funcionalismo pressupõe que um determinado sistema tem um propósito. É assim que se julga se ele está funcionando corretamente. Criticar um sistema econômico por bases funcionalistas, então, é focar nos meios para certos fins; esses fins tendem a ser tomados como garantidos. No processo, o crítico funcionalista permanece preso aos valores e objetivos do sistema – ver Jaeggi (2016). Se, por exemplo, o objetivo próprio da economia é produzir riqueza, então os ideais de distribuição justa têm que ser defendidos dentro desses parâmetros – deve-se demonstrar que as reformas podem ser reconciliadas (estar de acordo) com o objetivo de maximizar a riqueza. O argumento fica restrito aos meios; os fins permanecem inquestionáveis.

Em uma tradição que remonta à Ruth Benedict e Bronislaw Malinowski, argumentos antropológicos contra o funcionalismo comumente desafiam a universalidade dos fins presumidos por qualquer dado sistema social ou econômico. Esses fins são questões de valores últimos, ideias sobre como a vida deve ser vivida. Assim, como argumenta David Graeber (2001), seguindo Marshall Sahlins (1972; 1988) e Nancy Munn (1986), entre outros, não é coincidência que “valor” tenha significados morais e econômicos. Em uma versão forte desta tese, Sahlins argumenta que, em princípio, não há limites para o que esses valores possam ser. Isto porque, na sua opinião, os valores são determinados não por necessidades universais mas sim pela cultura, ou seja, pelo imaginário coletivo das comunidades históricas. Livres da determinação causal, os valores que regem a vida econômica manifestam uma característica fundamental da existência social humana, a sua capacidade de autocriação (aliás, de criação de cosmologias inteiras). É devido à sua liberdade de determinar coletivamente os seus valores dominantes que as sociedades constituem comunidades morais.

Os economistas podem responder que não é sua tarefa tratar dos fins, que são externos a uma análise econômica adequada, mas apenas dos meios para atingir tais fins. Mas, de acordo com Sahlins (1996), a razão prática ocidental contrabandeia, de fato, certas suposições sobre os fins da vida humana. Como o Ocidente vê a condição humana como sendo de falta e sofrimento, suas economias presumem que as pessoas são impulsionadas pela insaciável busca da acumulação material. O capitalismo é apenas uma expressão dessa cosmologia Ocidental mais profunda. De modo mais geral, então, não

pode haver um relato puramente funcional da vida econômica divorciado das premissas ontológicas que estabelecem seus valores e objetivos (ou propósitos).

Há duas grandes críticas a esta abordagem. Uma é manter que existem de fato necessidades materiais reais que impulsionam toda a vida econômica humana. Além disso, as sociedades humanas não são apenas autocriadas livremente, mas também eivadas por conflitos de poder, motivados, ao menos em parte, pela luta para controlar o acesso a essas necessidades. Outra linha de ataque aborda a própria ideia de cultura como um sistema coerente. Aponta que as sociedades não são nem limitadas nem homogêneas internamente. Seus valores e mesmo suas ontologias estão sujeitos a inconsistências, contradições e conflitos. Em suma, ao pensar em economia, as opções não devem estar limitadas aos maximizadores racionais da economia clássica, por um lado, ou ao que a Escola de Frankfurt chamou de “ilusionistas culturais” [*cultural dupes*], por outro.

No entanto, um dos insights duradouros do argumento de Sahlins é a insistência em levarmos a sério as diferenças de valores em torno dos quais a vida econômica é organizada. Esses valores incluem tanto os fins visados pela ação econômica, quanto os meios que são considerados legítimos ou que são excluídos como ilegítimos. Isto não é inconsistente com uma visão mais conflituosa e motivada pelo poder da vida cultural. A religião é um campo de discussão especialmente importante porque as principais religiões contemporâneas atravessam fronteiras nacionais, étnicas e culturais.

Deve-se notar que o uso de “religião” como termo guarda-chuva ou base de comparação é controverso (ASAD, 1993; MASUZAWA, 2005; SMITH, 1982). Aqui eu o uso como uma glosa para os termos de autorreferência comuns entre os integrantes concretos de sistemas transnacionais de ritual, teologia e identidade coletiva, muitas vezes invocando tradições históricas que muitas vezes são – mas nem sempre – auto-conscientemente contrastadas com uma dimensão alternativa do mundo percebida como mundana ou secular. Por mais problemática que a categoria possa ser, em princípio, na prática a família de conceitos e instituições glosadas como “religião” foi comprada globalmente (KEANE, 2007).

É fácil cair na mesma armadilha com “religião” que alguns caíram com “cultura”, tratando os fiéis como robôs programados pela sua fé. Mas as religiões também são modos de autoconsciência. A leitura das escrituras, as interações com os sacerdócios informados, as experiências visionárias, até mesmo os rituais familiares, têm o potencial de induzir à reflexão e à disputa, bem como à obediência cega, mesmo para o membro mais indiferente de uma comunidade.

Perguntar sobre os fins para os quais uma economia é organizada é colocar questões éticas: esta é uma boa maneira de viver? É assim que nós devemos tratar uns aos outros? Quais são os nossos propósitos? O que podemos esperar? Se questionamos o mundo tal como nos é dado nestes termos éticos, estamos também sugerindo que este não é o único, que outras formas de se viver são possíveis. Poderíamos lembrar que por trás do ataque mais embasado ao capitalismo, o de Karl Marx (1972), poderia ser encontrada uma visão de como a vida *poderia* ser. É uma representação famosa da vida, na qual se poderia caçar de manhã, pescar à tarde, sem nem por isso se tornar um caçador ou pescador. É com base nessa visão que ele poderia dizer que o que distingue o capitalismo não é a ganância ou a exploração, que existem em muitos sistemas econômicos, mas a alienação. A natureza

fundamental da crítica de Marx estava na ideia de que o capitalismo produzia relações de pessoas entre si e com seus bens materiais que simplesmente não eram como uma boa vida deveria ser. Essa crítica só faz sentido se existem alternativas, outras formas de organizar o sistema econômico, porque elas são dirigidas para outros fins. No final do século XX e início do XXI, essa ênfase em alternativas tem sido, por exemplo, uma marca registrada das críticas feministas, *queer*, pós-coloniais e antirracistas ao capitalismo. Mas a antropologia da religião revela posições em relação à vida econômica que estão discutivelmente mais profundamente enraizadas através de um amplo espectro social de longas histórias, bem como imensamente diversas ideologicamente. Nem todas as críticas avançam na mesma direção.

Para Marx, esta boa vida está para ser descoberta num comunismo que ainda está por vir. Por outro lado, no seu modelo de “dádiva” (ver a seção sobre “Religião como Antieconomia”), Mauss (1990) encontra a sua alternativa nas chamadas sociedades arcaicas. Olhando para o passado, como ele o imagina, ele busca um modo de vida melhor do que ele vê no presente. Embora ele sugira que podemos nos basear nesse passado para reconstruir nossa ordem social atual, ele permanece aberto à acusação de nostalgia.

A antropologia não está no negócio de propor mundos alternativos por si só. Em vez disso, busca mundos possíveis que as pessoas realmente construíram e habitaram. Os habitantes desses mundos possíveis têm de enfrentar as limitações práticas e as consequências das vidas que propõem. A pergunta que fazemos é esta: podemos encontrar críticas realmente existentes ao capitalismo, não apenas em teorias elitistas, mas em práticas concretas sendo vividas dentro de comunidades reais? Podemos encontrar uma “exterioridade” ao capitalismo sem nos envolver em nostalgias culturais ou políticas ou sem propor um futuro utópico distante?

### 3 Economia Moral

Se Sahlins e Mauss olharam para sociedades fora da Europa moderna em busca de alternativas à economia de livre mercado, um conceito-chave extraído *de dentro* dessas sociedades foi o de economia moral. Essa é a ideia de que as sociedades tradicionalmente definiam os direitos econômicos dos seus membros e limitavam as suas ações econômicas legítimas com base num consenso moral. Ao contrário da “cultura” de Sahlins ou da “dádiva” de Mauss, a economia moral pode ter uma qualidade contrastante a ela, uma vez que comumente descreve lutas contra o livre mercado. Esse antigo conceito foi reavivado pelo historiador E. P. Thompson (1971) – ver também Edelman (2005) – para dar sentido à luta social na Grã-Bretanha do século XVIII. Ele contrapôs o conceito de economia moral à suposição reducionista de que as rebeliões rurais eram diretamente causadas pela fome. Ao contrário, argumentou, as revoltas foram mediadas por ofensas morais. A principal ação dos agricultores rebeldes não foi “[...] o saque de celeiros e o roubo de grãos ou farinha, mas a ação de ‘fixar o preço’” (THOMPSON, 1971, p. 108). Tradicionalmente, segundo Thompson, os agricultores aceitavam a desigualdade como legítima, desde que a pequena nobreza [*gentry*] cumprisse com suas obrigações paternalistas garantindo as normas vigentes de preços justos e o direito do trabalhador à

subsistência em tempos de escassez. Como resume a socióloga Marion Fourcade (2017, p. 662), quando as forças de mercado se expandiram para as comunidades tradicionais, “[...] algo a mais estava em jogo do que os preços dos grãos: normas honradas pelo tempo, deveres costumeiros e solidariedades comunitárias também acabaram estando sob ameaça”. Central para a tradição da economia moral era a ideia de que a filiação a uma comunidade era *em si mesma* base suficiente para reivindicar direitos econômicos (SCOTT, 1976; THOMPSON, 1971). Não era preciso ser um “membro produtivo da sociedade” para se merecer o sustento.

Agora, por todos os seus *insights*, há duas dificuldades com o modelo de economia moral como aqui exposto. Uma é que ele tende a tratar as chamadas sociedades tradicionais como inerentemente estáveis e altamente consensuais – como escreve James Scott (1976, p. 167), ao aplicar o conceito ao Sudeste Asiático rural, “[...] como parte da tessitura do comportamento camponês [...] [a economia moral] é a estrutura de um universo moral compartilhado, uma noção comum do que é justo”. A economia moral, nessa visão, só está sujeita a perturbações quando forças externas entram em cena, como novas relações de propriedade e instituições de mercado, desenvolvidas em centros metropolitanos como Londres ou Edimburgo.

No entanto, mesmo pequenas comunidades rurais provavelmente não são suscetíveis de serem governadas por um consenso inquestionável. A vida social na ilha Indonésia de Sumba na época do meu trabalho de campo (KEANE, 1997) exemplificou a chamada “economia da dádiva” descrita por Mauss. Embora os sumbaneses idealizassem os valores normativos do seu sistema de troca cerimonial, eles sabiam que estava repleto de ambiguidades. Estas poderiam levar a amargas disputas sobre o que contava como uma dádiva. Ademais, as mesmas pessoas que exaltavam em voz alta as virtudes morais da troca de dádivas e os laços sociais que ela sustenta, também se viram por vezes em atrito com a pressão implacável das obrigações que ela impunha. Recordavam mesmo os antepassados míticos, cujos poderes sobre-humanos incluía a capacidade de casar sem o fardo das trocas matrimoniais com os seus afins – um transgressivo mas invejável poder. Embora as tensões, conflitos e contradições introduzidas pelo dinheiro e pelos mercados capitalistas sejam mais evidentes nas comunidades em rápida transformação social, por exemplo, Akin e Robbins (1999), Comaroff e Comaroff (1991), Foster e Horst (2018), elas refletem características endêmicas de *qualquer* mundo social.

A segunda dificuldade com esse conceito de economia moral é que ele o localiza no passado. Por implicação, nós, os “modernos”, estamos caminhando para um futuro econômico eticamente neutro – e cada vez mais racional. Com efeito, como a economia neoclássica, a abordagem da economia moral tende a aceitar que as dimensões econômica e moral da vida humana são intrinsecamente distintas, que a primeira é corrosiva da segunda e, portanto, que as fronteiras entre elas devem ser controladas. A racionalidade econômica pode ser celebrada como um meio eficaz para satisfazer o desejo humano ou criticada por reduzir os humanos a objetos. As economias morais, por sua vez, podem ser valorizadas pelos seus defensores por sustentar o bem comum – ou se não isso, pelo menos a ordem cósmica – ou condenadas pelos seus críticos como ineficientes, e ditadas

por uma ordem cultural que é imposta às pessoas por forças sociais que artificialmente restringem a sua capacidade de perseguir desejos reais<sup>2</sup>.

Contra isso, alguns estudiosos têm argumentado que devemos entender *todas* as economias como economias morais (BOLTANSKI; THEVENOT, 2006) – ver também Davis (2019) e Fassin (2009). Certamente, a liberalização dos mercados tem tido seus defensores por razões morais desde os dias de Adam Smith e Montesquieu (FOURCADE, 2017; HIRSCHMAN, 1977). Por exemplo, no século XVIII, argumentou-se que “[...] as relações de mercado tornaram as pessoas mais cordiais e menos inclinadas a lutar umas contra as outras” (FOURCADE; HEALEY, 2007, p. 286-287) – uma visão ainda evidente na política externa americana do início do século XXI. Há uma ética implícita na economia liberal contemporânea, que enfatiza os valores positivos da liberdade, escolha, realização e eficiência (KEANE, 2007; MCCLOSKEY, 2006; MUEHLEBACH, 2012).

Uma razão pela qual os fundamentos éticos da crítica são tão difíceis de perceber é que pressupõem aquilo que eu chamei de narrativa moral da modernidade (KEANE, 2007). Nessa visão, a modernidade não é simplesmente uma questão de tecnologia avançada, racionalidade burocrática, sistemas legais e estados-nação, urbanização, e assim por diante. Ela deve ser governada por uma razão instrumental dentro de um universo materialista e secular. Apelos à moralidade, neste imaginário histórico, são tidos como retrógrados, um recurso dos politicamente reacionários ou teologicamente atrasados. Se você assumir que a modernidade é um desenvolvimento linear em direção ao desencanto completo, então a persistência ou a reinvenção de economias divinas e ocultas é um enigma, de fato, uma desilusão, que requer explicação em termos familiares ao observador secular (COMAROFF; COMAROFF, 1999).

Dito isso, é importante não assumir que todas as críticas ao capitalismo são hostis a ele. A crítica [*critique*] não é criticismo [*criticism*], mas uma forma de refletir sobre o que é possível e o que é imaginável. As religiões são um dos modos práticos mais fundamentados e explícitos pelos quais os arranjos econômicos têm sido submetidos à crítica nesse sentido. As tradições religiosas são internamente complexas, proporcionando um amplo espectro de posições econômicas, por vezes diametralmente opostas umas às outras, cada uma delas afirmando ser autêntica ou ortodoxa. Como veremos, as críticas religiosas modernas ao capitalismo não se limitam a ataques a ele; elas também podem ser reformistas, legitimadoras e até mesmo laudatórias. O Cristianismo Protestante pode, com igual convicção, adotar o consumismo e a acumulação (LOFTON, 2017; MORETON, 2009) ou vê-los com austera suspeita (KEANE, 2007; RABOTEAU, 2016). Uma linha de argumentação no ensino Islâmico clássico recomenda a criação de riqueza, sem a qual a obrigação de pagar uma parte fixa da riqueza como esmola (zakat) seria impossível (TRIPP, 2006, p. 66) – o Profeta Maomé, afinal de contas, era um mercador. Alguns defensores das finanças Islâmicas do século XX insistem que a revelação do Corão “[...] incorpora princípios econômicos racionais que estão largamente de acordo com os pressupostos modernos da teoria econômica neoclássica” (MAURER, 2005, p. 36). Outros discordam

<sup>2</sup> Nem todas as sociedades rurais de pequena escala rejeitam o raciocínio econômico instrumental. Por exemplo, Tanya Li (2014) descobriu que os Sulawesi empobrecidos das terras altas da Indonésia tendem a assemelhar-se aos calculadores racionais individualistas da teoria neoliberal. Embora estejam sensivelmente cientes da forma como a pobreza prejudica a sua capacidade de cumprir padrões éticos como a dignidade, eles têm pouco interesse em assuntos extra-mundanos, ao contrário dos seus vizinhos Muçulmanos.

amargamente (RUDNYCKYJ, 2019; TRIPP, 2006). Às vezes, como veremos, as religiões apenas procuram formas de tirar melhor proveito do sistema tal como ele é. Mas o fazem dentro de um contexto que inclui fontes transcendentais de valor e modos divinos de agência ou causalidade que estão em grande parte ausentes no pensamento da economia política, seja da esquerda ou da direita – mas que têm muita influência na vida de um grande número de pessoas.

#### 4 A Religião como Base para a Economia Moral

Quando Adam Smith (1777) estava lançando as bases do pensamento econômico moderno na Escócia do século XVIII, os princípios básicos do Cristianismo estavam largamente incontestados. Quando ele descreveu o mercado como guiado por uma mão invisível, seus leitores entenderiam que ele comumente se referia aos “[...] meios pelos quais Deus exercia controle sobre os assuntos humanos, apesar das aparentes contingências da história e das escolhas livres dos agentes humanos” (HARRISON, 2011, p. 39). Ironicamente, a premissa teológica levou a uma conclusão secular. Como Smith (*apud* HARRISON, 2011, p. 46) escreveu na *Teoria dos Sentimentos Morais*, “[...] o cuidado da felicidade universal de todos os seres racionais e sensíveis, é assunto de Deus e não do homem”. Como a agência de Deus não é da nossa conta, ela pode ser relegada como uma espécie de caixa preta. Com efeito, isso impõe uma ruptura definitiva entre a realidade última ensinada pela religião e o mundo mundano da experiência humana, deixando as pessoas com seus negócios como quiserem. O argumento para um mundo material secular é baseado em uma premissa teológica<sup>3</sup>.

A religião tem uma profunda história de pensamento econômico. Rituais de sacrifício, oferta ou troca de dádivas muitas vezes tratam a riqueza como propriedade de espíritos, ancestrais e deuses (BURKERT, 1983; HUBERT; MAUSS, 1964; KEANE, 1997; MAUSS 1990; MAYBLIN; COURSE, 2013; VALERI, 1999; VAN BAAL, 1976). As tradições do Sul da Ásia e Abraâmicas desenvolveram a ideia de um período sagrado de dívida suspensa (BATAILLE, 1991; GRAEBER, 2011; YELLE, 2019). Os primeiros pensadores Cristãos e Islâmicos debateram as obrigações dos ricos para com os pobres (BROWN, 2013; TRIPP, 2006), e os Católicos teorizaram o “preço justo” e a usura (BALDWIN, 1959; LAPIDUS, 1994; LOWRY; GORDON, 1998; NOONAN, 1957). No entanto, trazer a religião atual para sustentar a economia vai na direção contrária à tese da secularização que dominou o pensamento social ocidental desde a época de Marx até as últimas décadas do século XX (GORSKI *et al.*, 2012). Na narrativa de Weber, até mesmo a ética de trabalho Protestante acabou por perder a sua base religiosa. Embora a tese da secularização, que assume que a modernidade é marcada pelo declínio da religião, tenha sido amplamente desacreditada, as principais abordagens sociais e culturais para a economia tendem a assumir que a religião está em processo de desaparecimento ou, pelo menos, não é pertinente à análise da vida econômica. Na verdade, a religião não está desaparecendo pela maioria das estimativas.

<sup>3</sup> A teoria da propriedade de John Locke, discutivelmente, também tinha uma base teológica: “Quando Locke argumentou que a propriedade privada deveria seguir-se à tomada de posse e uso, ele invocou um mandado bíblico. Sua afirmação de que ‘subjugar ou cultivar a terra, e ter domínio, [...] [estão] unidos’. Um legítima o outro ecoou a linguagem de Gênesis 1:28, [...] Em seu Primeiro Tratado, Locke citou este versículo explicitamente” (YELLE, 2019, p. 129).

Embora a participação ativa em instituições religiosas formais tenha diminuído no Norte industrial, os Estados Unidos continuam excepcionalmente religiosos. Em 2014, mais de 25% da população dos Estados Unidos identificavam-se como evangélico – uma forma particularmente enérgica de Protestantismo. Globalmente, mais de 30% dos habitantes da Terra são Cristãos e um quarto Muçulmanos – e as suas proporções estão crescendo. O Hinduísmo e o Budismo estão prosperando, e novas religiões estão surgindo em muitos lugares. Qualquer compreensão social ou cultural de economia tem que lidar com este fato.

Uma das formas mais fundamentais em que a teologia sustenta a vida econômica tem a ver com a sua teleologia. Se o propósito da economia na teoria liberal é maximizar as utilidades, exatamente o que essas utilidades são é excluído das considerações – como fins, elas são externas à racionalidade econômica que se preocupa com os meios. A racionalidade econômica aplica-se apenas aos meios, deixando de lado os fins. Para o crítico religioso, isso pode parecer resultar em uma falta de propósito niilista. Foi assim que Sayyid Qutb (*apud* TRIPP, 2006, p. 48-49), que se tornou um ideólogo-chave da Irmandade Muçulmana do Egito, descreveu os americanos da década de 1940:

Eles são como máquinas rodando loucamente, sem rumo, no desconhecido [...]. Que eles produzem muito, não há dúvida. Mas com que objetivo faz-se essa loucura? Com o mero objetivo de ganhos e produção [...]. A vida deles é um eterno moinho-de-vento, que mói tudo no seu caminho: homens, coisas, lugares e tempo.

As religiões fazem questão de pensar sobre esses objetivos. Assim, segundo Charles Tripp (2006, p. 16), “No pensamento Islâmico, o imaginário social dominante é a subserviência da sociedade humana à vontade de Deus [...]. Essa era a função pela qual a sociedade deveria ser julgada”. Enquanto Thompson retrata a economia moral inglesa em termos relativamente seculares, semi-contratuais, de respeito, justiça e subsistência, o objetivo declarado de uma economia moral Islâmica pré-moderna era viver em harmonia com a criação e as leis de Alá, “[...] por noções cosmológicas de proporção, equilíbrio e harmonia divina da criação, animada e inanimada” (TRIPP, 2006, p. 85). Por exemplo, os mercados Otomanos medievais visavam, ao menos em princípio, uma economia “boa o bastante” que servisse a toda a comunidade, e não a maximização dos lucros. As forças de mercado eram limitadas por idéias de preços justos e distribuição justa, aplicadas por um inspetor (*muhtasib*) (NAROTZKY; MANZANO, 2014). Uma imagem organicista semelhante motivou o movimento Operário Católico de Dorothy Day, que exigia não só o serviço aos pobres, mas também um radical empobrecimento de si mesmo. Sua base era “[...] a imagem Paulina da comunidade Cristã como membros de um corpo do qual Cristo é a cabeça [...]. Se um membro do corpo sofre, todos sofrem; se um membro se alegra, todos se regozijam” (RABOTEAU, 2016, p. 81). Até mesmo os ateus comunistas podem se valer de imagens religiosas da totalidade. Antonio Gramsci, por exemplo, inspirou-se nas primeiras comunidades cristãs (MUEHLEBACH, 2012, p. 188) – ver também Keane (2016, p. 199-214).

Pelo próprio ato de definir comunidades, as economias morais também traçam limites. A tradição Islâmica definiu exatamente quem deveria receber esmolas obrigatórias (*zakat*) e, em muitas versões, excluiu completamente os não Muçulmanos da economia moral (KOCHUYT, 2009, p. 102-104). Em bases semelhantes, na Europa medieval os Judeus

foram excluídos da comunidade moral que era definida pela propriedade da terra e pelas leis Cristãs contra empréstimos com juros. Por sua vez, a antiga lei hebraica sobre dívidas não se aplicava igualmente a Judeus e Gentios (Robert Yelle, comunicação pessoal).

As religiões organizadas também fornecem aos seus integrantes práticas concretas que muitas vezes colocam ideais transcendentais em conflito com realidades contingentes. Como instituições históricas, as religiões persistem por meio de mudanças nos sistemas políticos e econômicos, desenvolvendo em cada caso algum tipo de relação – seja ela de apoio, oposição ou separação – com os poderes dominantes. Elas também fornecem razões e modelos para a crítica econômica. Nas palavras de Dorothy Day,

Se não tivéssemos as próprias palavras de Cristo para isso, pareceria uma loucura delirante acreditar que se eu oferecer cama e comida e hospitalidade a algum homem ou mulher ou criança, estou reproduzindo o papel de Lázaro ou Marta ou Maria, e que meu convidado é Cristo. (RABOTEAU, 2016, p. 77)

Entre a aparente “loucura” e o exemplo moral, há uma lacuna ontológica.

Se a crítica da economia se baseia na capacidade de se distanciar do mundo tal como ele é, as religiões, por sua própria natureza, podem fornecer um ponto de vista alternativo, para além deste mundo tal como ele parece ser. Muitas vezes, a perspectiva é fornecida por alguma versão do ponto de vista de Deus sobre o nosso mundo, visto de fora, como o mundo espiritual, o céu, ou a vida após a morte. Mas a crítica religiosa da economia não precisa ser meramente relativa ao extramundano. Ela pode ser uma resposta às características inerentes à vida econômica. Por exemplo, como aponta John Maynard Keynes (1973), como o futuro é imprevisível, as projeções de longo prazo dos empresários e investidores têm que ser baseadas em algo mais do que puro cálculo racional, tal como “espíritos animais”. É notável, por exemplo, que as três proibições econômicas do Islã, *riba* (empréstimo com juros, sem partilhar o risco com o mutuário), *gharar* (transações especulativas sobre resultados incertos ou ambíguos), *maysir* (jogo de apostas) (RUDNYCKYJ, 2019, p. 87) dizem respeito à incognoscibilidade do futuro com que qualquer economia tem de lidar. Muitos financistas Muçulmanos vêem estas proibições como a busca por justiça diante do “[...] mundo de incerteza em que Deus colocou os seres humanos” (MAURER, 2005, p. 36)<sup>4</sup>. As religiões respondem ativamente a essas características básicas da vida econômica e assumem as suas propiciações [*affordances*]<sup>5</sup> para seus próprios fins, com consequências reais. Adotando a terminologia de Frank Knight (1921), poderíamos dizer que as religiões muitas vezes se esforçam para transformar a incerteza (o futuro verdadeiramente incognoscível) em um risco mais controlável (probabilidades conhecidas).

De forma geral, o funcionamento de qualquer sistema econômico, desde a agricultura de subsistência às ações derivativas do mercado financeiro, é relativamente opaco e está fora do controle humano (HART, 2010). Embora o futuro seja incerto, mesmo assim as pessoas devem agir com base naquilo que antecipam ou esperam que o futuro seja, para

<sup>4</sup> Nos primeiros textos, o *gharar* proíbe a venda de peixe antes de serem capturados e a futura descendência de animais grávidos; as finanças Islâmicas atuais estendem o raciocínio às transações entre domínios informáticos, ao tempo de uso de celulares, aos contratos futuros, e derivativas (RUDNYCKYJ, 2019, p. 88-89).

<sup>5</sup> NR: Ao traduzir o conceito de *affordance* como “propiciação”, seguimos a sugestão de VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: pessoas na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 133-140, 2001.

dar sentido ao seu resultado. Suas antecipações não são necessariamente pessoais ou subjetivas, e são de maior consequência quando sustentadas coletivamente. A religião pode ser uma fonte especialmente poderosa, bem como uma estrutura organizacional de suporte, para essas antecipações e esperanças, e para fomentar a reflexão sobre o mundo como ele é.

## 5 A Religião como Antieconomia

Uma das formas mais comuns de pensar sobre as relações entre religião e economia é posicionar a religião como uma espécie de antieconomia. Se a economia moral se refere a uma racionalidade econômica limitada e orientada dentro de um sistema de valores aceito, a antieconomia pode ser algo mais radical, uma rejeição do cálculo econômico como um todo. Como diz Robert Yelle, a religião “[...] frequentemente constitui uma série de sinais de saída de uma condição que é considerada limitada, alienante, injusta, ilegítima, intolerável ou simplesmente entediante” (YELLE, 2019, p. 14). De forma diferente, Marcel Mauss (1990) e Georges Bataille (1991) consideram que o espiritual é fundamentalmente oposto à razão econômica. A “dádiva” maussiana refere-se aos sistemas formais de troca em sociedades não-capitalistas, tais como o *Kula* trobriandês e o “potlatch” Kwak’ wala (*Kwakiutl*). Mauss pensa a dádiva como uma alternativa à impessoalidade, ao cálculo racional e à motivação pelo lucro pelos quais ele caracteriza o capitalismo em particular, e a modernidade em geral.

Ao contrário da compreensão familiar dos “presentes” nas sociedades de consumo atuais, a dádiva maussiana não é altruísta, mas sim obrigatória. Porém, no modo Durkheimiano de pensar de Mauss, a própria essência da obrigação é evitar o interesse próprio. O objetivo principal da dádiva não é obter lucro material, mas criar laços sociais, produzir prestígio e, acima de tudo, estimular o bem-estar cosmológico. O que Mauss chama de “o espírito da dádiva” é literalmente um espírito.

Bataille também vê a religião como uma espécie de antieconomia caracterizada pelo excesso. Em contraste com o aproveitamento racional de recursos e otimização de utilidades, na sua visão, as religiões promovem despesa ritual e destruição sacrificial. Sustentava que o sacrifício animal, por exemplo, negava o raciocínio instrumental. Muitas despesas rituais são desperdício proposital. Mesmo quando as oferendas são consumidas, porém, esse ato tem “[...] um significado que não é redutível à ingestão compartilhada de alimentos [...]”. O significado dessa profunda liberdade é dado na destruição” (BATAILLE *apud* YELLE, 2019, p. 109).

Seguindo Bataille, Yelle argumenta que a religião define um exterior à lógica econômica. Os principais meios pelos quais ela o faz são o sacrifício e o Jubileu. Na tradição Judaica, Jubileu refere-se a períodos regulares em que todas as dívidas são perdoadas, uma suspensão das regras normais da vida econômica – ver também Graeber (2011); exceções semelhantes foram encontradas na Índia antiga. O que torna essa suspensão distintamente religiosa é que ela imagina um mundo livre da necessidade mundana, um domínio de liberdade concedido por algo além das restrições e exigências deste mundo.

Ela conecta o exterior da vida econômica a uma visão transcendental do florescimento humano, definida “[...] contra o tédio do trabalho e da acumulação” (YELLE, 2019, p. 118).

Os textos teológicos são guias cruciais para os predicados ontológicos da vida religiosa. Mas os textos não devem ser tomados como se espelhassem práticas, e os adeptos provavelmente não os seguiriam cegamente, mesmo que isso fosse possível. Buscando alternativas ao maximizador racional autointeressado do pensamento econômico, os antropólogos buscam as formas como as pessoas desfrutam, criticam, rejeitam, celebram, contornam e se beneficiam dos sistemas em que se encontram.

O resto deste artigo baseia-se em etnografias da religião popular Chinesa, Jainismo, Budismo, Judaísmo, Islamismo e Cristianismo. Embora aqui seja impossível entrar nas complexidades internas dessas tradições maiores, os exemplos são escolhidos para dar luz a como as posições religiosas em relação à vida econômica funcionam para orientar os valores das pessoas e organizar suas práticas sociais. Muitas vezes articulam idéias explícitas sobre a verdadeira natureza do valor econômico, suas fontes e possibilidades, aplicam valores morais às relações econômicas, e fornecem formas de se responder às circunstâncias econômicas, como as incertezas do mercado, a presença dos pobres e a distribuição desigual dos recursos.

## 6 A Suspensão da Racionalidade Econômica

Tentativas de sair do funcionamento da economia como um todo são, na melhor das hipóteses, bastante raras. Uma alternativa mais viável é demarcar algum espaço dentro da economia dominante como distintamente religioso. Na igreja evangélica Americana que Caitlin Zaloom estuda, por exemplo, os *coaches* financeiros ensinam aos membros estratégias bastante convencionais de orçamento. No processo, porém, o ministério

[...] encoraja os participantes a aceitar as pressões e benefícios existentes no mercado na medida que eles alinham as flutuações do mercado com a presença de Deus [...]. Como os mercados de trabalho, financeiro e de consumo fornecem e retiram empregos, aumentam bruscamente e cortam as taxas de juros, e aumentam e reduzem os preços dos bens do dia a dia, os orçamentos Cristãos transformam essa variação em um registro de intervenção divina. (ZALOOM, 2016, p. 335)

As práticas financeiras dos adeptos são muito parecidas com as práticas seculares. As diferenças são em grande parte interpretativas: em vez de atribuírem suas fortunas como devidas à agência humana ou ao funcionamento das forças do mercado, eles as vêem como sinais da vontade divina. Com efeito, eles tomam a opacidade do mercado como uma propiciação [*affordance*] para o trabalho semiótico – comparar Keane (2008). Recorde o *insight* de Keynes de que mesmo os mais astutos atores financeiros não sabem realmente porque é que o mercado dá voltas e reviravoltas. Eles podem tentar domar este mistério através dos cálculos estatísticos de risco Knightiano, por meio da fórmula Scholes-Black, ou através da fé na sua própria eficácia carismática (APPADURAI, 2016, p. 58), mas todas estas são respostas ao desconhecido. Os livros de contabilidade evangélica registram os sinais da intervenção divina: “[...] ao anotar devidamente cada grande e pequena reviravolta da fortuna, os evangélicos nos ministérios financeiros produziram

uma forma de rotineiramente experimentar milagres” (ZALOOM, 2016, p. 334). Com efeito, o registro financeiro pode ser lido como um sismógrafo espiritual.

Igrejas evangélicas como esta assim encorajam os fiéis a aceitar o sistema econômico tal como o encontram. No entanto, mesmo elas às vezes promovem doações ocasionais que são, em termos convencionais, economicamente irracionais. Doações generosas incomuns de pessoas sem muita riqueza podem ser vistas como “doação sacrificial” (HARDING, 2000) porque “prejudicam o bem-estar material do doador” (ZALOOM, 2016, p. 326). A própria legibilidade desses dádivas como sacrifício depende da aceitação da prudência econômica como norma. Desviar-se dela permite aos fiéis demonstrar sua falta de interesse próprio (e aos seus pastores, em muitos casos, coletar enormes recompensas materiais). Além disso, escreve Zaloom, o sacrifício proporciona “[...] uma doce libertação das restrições diárias dos deveres materiais e demonstra uma adoção do valor celestial” (ZALOOM, 2016, p. 326). O valor positivo da fé é medido pela liberdade negativa do cálculo e da necessidade, que permanece, no entanto, excepcional.

Como esses grupos Protestantes, a tradição Islâmica normalmente não tem sido crítica das relações de mercado como tal. Mas também aí, a suspensão do cálculo racional pode revelar uma alternativa transcendental. De acordo com Amira Mittermaier (2014, p. 284), para alguns Muçulmanos,

[...] já que Deus é o verdadeiro dono da riqueza, o fluxo de lucros, retorno e pontos nunca está estritamente vinculado à racionalidade humana. A lógica do cálculo, investimentos e acumulação é sempre provisória e a qualquer momento pode ser perturbada pelo excesso divino e pela justiça divina, ambos excedendo a compreensão humana.

Se os desvios ao cálculo racional e as expectativas são a própria marca do sagrado, isso depende de um contexto econômico mundano contra o qual eles se destacam.

## 7 Economia como Semiótica Religiosa

De acordo com a teoria sobre a fonte última da riqueza de cada um, pode-se tomar o seu destino econômico como prova da relação com ela – quer seja a autodisciplina, por exemplo, ou a sorte, ou Deus. Os resultados financeiros são indexicais, isto é, apontam para fontes que não são diretamente observáveis. Julie Chu (2010, p. 192) observa que os aldeões Chineses vêem o renascimento como uma linha de crédito divino, tornando possível toda e qualquer outra riqueza: “[...] a riqueza monetária, então, não poderia ser tomada como mero excedente à disposição dos residentes de Longyan. Pelo contrário, poderia ser melhor entendida como a manifestação material da própria solvência espiritual de alguém”. De forma parecida, os livros de contabilidade evangélica propiciam [*are affordances for*] a semiótica religiosa, a leitura de signos. Famosamente, os Calvinistas em Weber procuraram em seus balancetes patrimoniais evidência de sua salvação. James Siegel (1969) observa dos comerciantes Muçulmanos nos mercados de Sumatra que o que os preocupa em relação à barganha é menos a chance de aceitar o preço errado do que a de deixar outros enganá-los a sucumbir aos seus desejos (uma fonte de pecado)

às custas da sua faculdade de razão divinamente dotada. O que está em risco não é a perda financeira, mas a perda moral.

Ao vincular premissas ontológicas a experiências manifestas, os signos indexicais podem ajudar a legitimar ou desafiar os modos de vida existentes. Como essas referências a Smith e Locke sugerem, a religião não é intrinsecamente anticapitalista. Embora o potencial antieconomista enfatizado por Bataille esteja certamente presente, também o estão as teodiceias mais afirmativas. Chu descobriu que o papel privilegiado que as ofertas em dólar Americano aos espíritos, em contraste com as ofertas em moeda Chinesa (RMB) era devido, em parte, ao seu peso moral diferencial. Era amplamente assumido que a moeda Chinesa, adquirida localmente dentro de um sistema corrupto, era, portanto, manchada. O dinheiro ganho na América, por outro lado, era visto como o produto de trabalho duro e sacrifício. Assim, a indexicalidade que vincula diferentes tipos de dinheiro a diferentes mundos éticos nas economias intramundanas, opera no mundo espiritual: o dinheiro que vem de uma economia ética é espiritualmente mais eficaz do que o dinheiro de uma economia antiética.

O Evangelho da Prosperidade (BIELO, 2007; COLEMAN, 2004) realmente acredita que a fé religiosa seja recompensada em termos intramundanos. Coleman descreve um adepto cujo empregador não religioso lhe deu um automóvel como recompensa pelo seu trabalho eficiente. Mas o beneficiado interpretou esse ato como divinamente inspirado. Nessa luz “[...] o trabalho torna-se irrelevante para o acréscimo material, que é produzido através de uma forma de sacrifício que utiliza a troca para demonstrar a presença da fé” (COLEMAN, 2004, p. 433). Mesmo os seguidores mais pobres de El Shaddai, um grupo Católico Filipino fortemente influenciado pelo Evangelho Protestante da Prosperidade, são capazes de interpretar as suas circunstâncias como sendo indexes da bênção divina: “[...] o seu infortúnio já não é mais um simples sofrimento, mas parte-significativa de uma história intencional” (WIEGEL, 2005, p. 103). A teodiceia religiosa imbuí eventos financeiros aparentemente ordinários com conexões indexicais com o divino.

Tal como a própria economia, o funcionamento da divindade não é diretamente acessível aos meros mortais. Mas, com recursos semióticos suficientes, as evidências podem ser tiradas de eventos e circunstâncias mundanas, incluindo as econômicas. Nem os fiéis são obrigados a esperar até que os sinais se revelem. Ao intencionalmente suspender a racionalidade econômica, pode-se ao menos esperar que as alternativas revelem o divino. Essa suspensão é uma forma de imbuir a vida econômica de um propósito ético.

## 8 A Riqueza Divina Trocada pelos Humanos

O que Mittermaier observa do Islã é comum a muitas tradições: Deus ou as divindades são as verdadeiras fontes de valor<sup>6</sup>. Desse predicado ontológico derivam certas ideias e práticas específicas. Por exemplo, se Deus é o verdadeiro dono da minha riqueza, então ou eu sou meramente um administrador [*steward*] de algo que não é, em última instância, meu, ou estou em dívida por aquilo que possuo. A forma como essa ideia funciona na

<sup>6</sup> Segue-se, segundo a lógica do antissemitismo medieval, que rejeitar o valor real da verdade do Evangelho implica um reconhecimento errôneo da verdadeira natureza do valor econômico. Isso foi por vezes tomado para explicar as alegadas práticas financeiras maléficas dos judeus, como a usura e o acúmulo (TODESCHINI, 2018).

prática varia dependendo de como as relações entre devedor e credor são imaginadas (GRAEBER, 2011).

Os habitantes de Longyan, uma aldeia na Província Chinesa de Fujian, “[...] falavam sobre as contribuições ao templo como pagamentos e não como dádivas [...] uma concepção de profunda dívida cósmica informava os residentes de Longyan em seus usos rituais de ambos espíritos e dinheiro real” (CHU, 2010, p. 191). No entanto, em muitos casos essa reciprocidade direta é mediada por um terceiro. O povo de Longyan largamente depende dos dólares americanos enviados para casa como pagamentos de remessas de parentes que emigraram. Alguns desses dólares entram na economia divina como dádivas para os templos. Outros são espiritualizados ainda mais, ao serem usados para comprar dinheiro espiritual (às vezes chamado “dinheiro do Inferno”), o dinheiro de imitação que tradicionalmente é queimado como ofertas aos mortos.

Ao contrário das formas antigas de dinheiro espiritual, o novo tipo é empenhado em dólares americanos. Dessa forma, as fontes divinas de riqueza do exterior são reconhecidas através da forma semiótica da oferta. A oferta é destinada a iniciar outro ciclo. Se bem sucedido, o mediador espiritualizado retorna como dinheiro deste mundo, passando de volta para a aldeia por meio dos parentes no exterior. As vicissitudes da riqueza e da pobreza sempre foram um tanto misteriosas, muito parecidas com as incertezas inerentes à vida econômica a que tanto Keynes como Knight se referiam. Mas, na economia global, esse mistério é redobrado, seu funcionamento localizado em duas esferas invisíveis, o mundo dos espíritos, e os restaurantes e fábricas clandestinas dos Estados Unidos.

O papel da terceira parte na circulação entre as economias divina e mundanas é elaborado por meio de uma ampla gama de tradições. Os Jainistas dão grande valor à austeridade e à renúncia ao mundo. E, no entanto, a comunidade tem tido muito sucesso nos assuntos comerciais. A fim de reconciliar essas duas esferas de valor, os comerciantes prósperos terceirizam a renúncia através de suas doações a renegados mendicantes. Os renunciantes, por sua vez, medeiam entre os chefes de família e as fontes divinas de bem-estar. Mas isso não se deve a qualquer reciprocidade ordenada pelos próprios destinatários. De acordo com James Laidlaw (2000), o karma bom proveniente da doação aos renegados mendicantes é um resultado natural da ação em si, sendo o papel do mendicante meramente o de fornecer um veículo para a doação devota.

O Islão também desenvolve o papel da terceira parte na circulação entre as esferas de valor divina e mundana. O Corão ensina que a riqueza foi criada por Deus e, portanto, é meramente

[...] um legado e, ao gozar do seu usufruto – ver Corão 9:69 – os crentes têm de assumir as responsabilidades que lhe estão associadas. Sendo agentes de Alá na terra (*khalifa*), eles têm que ser generosos com os outros, assim como Deus é generoso com eles. (KOCHUYT, 2009, p. 100)

Uma das cinco obrigações que todos os muçulmanos reconhecem é o pagamento do *zakat*, esmolas determinadas sobre uma porcentagem fixa da riqueza de cada um. Ao contrário de sacrifícios e ofertas, o *zakat* movimenta-se “[...] para baixo para uma terceira pessoa que não deu nada, mas que é – devido à sua pobreza – designada por Alá como beneficiária” (KOCHUYT, 2009, p. 101). Como os mendicantes Jainistas, os beneficiários

do *zakat* não se envolvem em reciprocidade, nem, na maioria dos ensinamentos, o doador deve esperar um retorno material. Pelo contrário, o *zakat* é uma forma de purificação: ao pagar parte da riqueza como *zakat*, o restante torna-se legítimo (KOCHUYT, 2009, p. 108). Os praticantes Muçulmanos da caridade radical e dispendiosa descrita por Amira Mittermaier, porém, levam as coisas um passo adiante. Eles não só rejeitam a sugestão de interesse próprio que vêem nas atitudes convencionais em relação ao *zakat*: eles negam que se preocupam com os pobres ou até mesmo que visam ser bons, sentimentos que atribuem aos Cristãos – ver também Bonner (2005) e Brown (2013). Insistem, antes, que doam apenas porque é ordenado por Alá. Negando a sua própria voluntariedade, como Mauss, enfatizam a natureza obrigatória da dádiva.

A propriedade divina da riqueza do mundo é menos central para o Cristianismo (BROWN, 2013), mas é uma propiciação [*affordance*] que pode ser assumida e elaborada em alguns casos. Os evangélicos de classe média americanos descritos por Zaloom (2016, p. 329) “[...] foram obrigados a abandonar a ideia de que tinham direitos soberanos sobre a propriedade, tanto das coisas como de si mesmos. Deus é dono de tudo, não importa o que um boleto da Visa possa sugerir”. No entanto, em vez de induzir a reciprocidade, esse ensino visa a desenvolver formas de disciplina econômica que reflitam as responsabilidades da administração [*stewardship*] – ver também Bielo (2007). Ao contrário do Jainismo e do Islamismo, no entanto, os benefícios financeiros revertem diretamente a favor do crente. Deus pode ser sua fonte última, e os mecanismos pelos quais eles aparecem às vezes são milagrosos, mas os resultados aparecem na economia mundana.

As várias formas do Evangelho da Prosperidade, que surgiram nos Estados Unidos e se espalharam globalmente ao longo do século XX, levam as consequências da riqueza divina ainda mais longe nessa direção. Segundo os adeptos Suecos com quem Simon Coleman trabalhou, o pacto de Deus com Abraão demonstra que Deus quer que sejamos ricos neste mundo (COLEMAN, 2004). Membros do El Shaddai fazem ofertas financeiras e confissões: “Ao obrigar Deus através destes atos, os membros do El Shaddai [...] reivindicam o poder de Deus ao endividar Deus com relação a eles” (WIEGEL, 2005, p. 9).

O Evangelho da Prosperidade Sueco convida os seus adeptos a envolverem-se com uma terceira parte de um modo que, embora mais voluntarista e improvisador, se assemelha à lógica da doação Jainista e Muçulmana. Alguns membros da igreja aproximam-se aleatoriamente de um estranho, que não precisa ser alguém necessitado, para lhes dar dinheiro. Tendo ele próprio recebido uma grande soma de dinheiro desta forma, Coleman (2004, p. 434) escreve “[...] ao aceitar o dinheiro dela, agi como a pessoa para quem os recursos precisavam ser transferidos a fim de que outras bênçãos lhe retornassem com juros”. Como o beneficiário é anônimo, qualquer benefício em que o doador possa incorrer não pode, em princípio, ser atribuído à gratidão ou ao sentido de obrigação dessa pessoa. Ao bloquear tais alternativas intramundanas, “[...] o doador pode perceber a sua doação como generalizada e não restrita, entrando assim numa paisagem carismática que está muito além da vida quotidiana” (COLEMAN, 2004, p. 434). A doação aleatória trata a lógica familiar da troca comum como uma propiciação [*affordance*]: ao suprimir o que seria esperado neste mundo, ela produz uma alternativa *extra-mundana*. Mesmo que o doador não espere ganhos materiais, há ainda o benefício reputacional de ser conhecido por sua caridade. Mas esse benefício depende de ver as

próprias ações a partir da perspectiva do olhar de Deus, porque não aparece dentro do cenário imediato da doação ou da economia mundana maior, mas em plano ontológico completamente outro.

## 9 O Problema do Altruísmo

Neste contexto, podemos ver porque o ideal da dádiva altruísta aparece de modo tão importante tanto no imaginário religioso como no imaginário dos seus observadores sociológicos. Como aponta Jonathan Parry (1986) – ver também Carrier (1990) – a própria ideia da dádiva altruísta só faz sentido quando há troca autointeressada para contrastar com ela. Definir a dádiva em oposição ao cálculo racional e ao interesse-próprio material parece retirar o seu valor moral de algo situado para além dos desejos e da vontade do doador, tais como o funcionamento incognoscível e não racional do divino. Mas as tradições religiosas há muito reconhecem o paradoxo elaborado por Jacques Derrida (1994), a impossibilidade de excluir completamente o interesse-próprio da transação. O doador pode receber a recompensa na vida após a morte; mais imediatamente, pode contar com a gratidão ou submissão do receptor, com o status social dos pares, ou com um aumento da autoestima. É por isso que os praticantes de caridade radical no Cairo são tão insistentes quanto a não estarem tentando ser bons, mas estarem apenas obedecendo à lei, enfatizando (como Mauss) que a dádiva é obrigatória (MITTERMAIER, 2014; comparar com AL-YUSI, 2020).

Tentando escapar deste problema, os Jainistas desenvolveram estratégias para tornar a dádiva anônima (LAIDLAW, 2000). Para evitar relações contínuas entre doador e receptor, que podem levar a laços hierárquicos, os mendicantes devem aparecer em lares diferentes a cada dia. Para que o presente seja um verdadeiro sacrifício (pelo menos idealmente), eles devem aparecer justamente quando a comida feita está sendo colocada na mesa, para que os chefes de família estejam dando a eles uma porção de sua própria refeição. Não deve haver agradecimentos ou bênçãos recíprocas. Obscurecendo ainda mais a identidade dos doadores, tudo o que é recebido pelos mendicantes durante o dia é misturado em uma única panela comunitária.

No entanto, nem mesmo os Jainistas conseguem eliminar o paradoxo da dádiva por completo. Os chefes de família sabem que estão sendo virtuosos e adquirindo mérito. Eles também estão participando de um sistema que, com efeito, permite-lhes ter seu bolo e comê-lo também<sup>7</sup>: eles podem prosseguir com suas atividades lucrativas no mercado, enquanto aderem à ética na qual a renúncia é um dos mais altos valores. Com efeito, eles estão tanto dentro como fora do mercado.

---

<sup>7</sup> NT. Alusão à expressão inglesa “*You can’t have your cake and eat it*”, literalmente, você não pode ficar com o bolo após comê-lo. Essa expressão é comumente usada quando se busca lembrar alguém de que eles não podem ter duas coisas contraditoriamente excludentes, ao mesmo tempo, do modo que elas idealmente gostariam. Aqui, o autor afirma que os praticantes Jainistas sabem que estão ao mesmo tempo observando os costumes e prosperando com relação aos bens materiais e adquirindo o seu estimado *status* social, algo que, aparentemente, estes próprios costumes denunciam e buscam estimular sua renúncia; por isso o autor diz que eles ainda têm o bolo mesmo após comê-lo [... *allows them to have their cake and eat it too*]. O paradoxo lógico do interesse-próprio na obrigatoriedade da dádiva, questão que Keane busca elaborar com o exemplo.

A diferença entre recompensa imediata e diferida pode resultar em atingir universos éticos diferentes. Holly High (2010; 2014) – ver também Tambiah (1984) e Zuckerman (2018) – descreve o que acontece quando dois sistemas de valor, baseados em ontologias diferentes, operam no mesmo contexto social. Após seu trabalho de campo numa aldeia de Budistas Theravada em Laos, High quis dar algo em troca à comunidade como agradecimento pela sua hospitalidade. Querendo que fosse de benefício duradouro para toda a comunidade, ela propôs patrocinar a reconstrução da única casa escolar da aldeia, um plano endossado por alguns membros. Para sua surpresa, sua família anfitriã se opôs veementemente, insistindo que o melhor presente seria uma doação para o abade do mosteiro local.

High ficou consternada com a contradição entre as suas próprias suposições sobre o que é a virtude religiosa e as deles: pois os seus anfitriões garantiram-lhe que doar ao abade a beneficiaria pessoalmente, ao acumular o mérito cármico. Seus amigos Laocianos assumiram o que parecia ser uma atitude individualista e instrumental em relação a questões que, na visão de High, deveriam ser altruístas e orientadas para o outro mundo.

## 10 Ideais Religiosos na Economia Maior

Um dos ricos apoiadores de Gandhi supostamente brincou: “*Você percebe quanto nos custa mantê-lo na pobreza?*”. Uma coisa é a escritura retratar a religião como uma antieconomia, sem distorções devido às restrições e às transigências terrenas. Outra coisa é forjar o ideal em um conjunto habitável de práticas e instituições em um mundo dominado por um sistema econômico secular – por exemplo, Brown (2013), Laidlaw (2000), Tobin (2016), Tripp (2006). O ideal do Jubileu e de outras exceções às restrições econômicas parecem mais plausíveis em comunidades religiosas totalmente autossuficientes. Mas sociedades realmente autônomas são cada vez mais raras. Por exemplo, porque as comunidades Judaicas Ortodoxas conferem um valor preeminente no estudo do Talmude, isentando os estudiosos da maioria das formas de emprego, seus recursos econômicos são extremamente limitados. No entanto, mesmo eles ainda devem encontrar uma maneira de viver na Israel contemporânea. Hadas Weiss (2014, p. 2) escreve que mesmo os mais devotos acreditam que

[...] o problema com noções de heroísmo e uma ética de sacrifício é que elas se opõem completamente ... a uma coerção mundana, despretensiosa e externa que se apodera das famílias, cujas escolhas diárias são evidentemente pragmáticas.

Normas religiosas podem frustrar até mesmo os objetivos religiosos explícitos. Trabalhando com freiras Católicas em Uganda, China Scherz descobriu que a sua

[...] falta de interesse em produzir contas e relatórios públicos tornou-as incapazes de participar efetivamente num mercado de financiamento que se tornou cada vez mais dependente de tais relatórios como indicadores da eficácia organizacional futura. (SCHERZ, 2017, p. 185)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Ver também Osella e Rudnyckij (2017).

Mesmo os mais fiéis são obrigados a encontrar alguma forma de viver em um mundo governado por forças mundanas. Concluindo sua história das respostas Islâmicas ao capitalismo, Tripp (2006, p. 195) observa que cada uma delas “expõe o ideal autossustentável à lógica dura da práxis”.

Respostas a esta condição incluem a *saída* (criando enclaves separados das instituições dominantes), a *transformação* (tentando alinhar o sistema econômico com os valores religiosos), a *reinterpretação* (dando sentido religioso às circunstâncias econômicas) e a *reconciliação* (adaptando a religião ao sistema econômico dominante). Na prática, estas podem sobrepor-se de várias formas. Por exemplo, todo sistema econômico marca algum domínio como fora dos limites das forças comuns do mercado. Embora os limites à mercantilização não sejam necessariamente definidos em termos religiosos – na América, eles incluem proibições à venda de crianças ou órgãos internos para transplante – eles são frequentemente tratados tacitamente como sagrados (FEINBERG, 2006). Os limites entre transações permitidas e proibidas são historicamente fluidos, e podem ir em qualquer direção. O ataque de Lutero à venda de indulgências religiosas visava reduzir a esfera das mercadorias (ROSSMAN, 2014, p. 45); a legitimação do seguro de vida na América do século XIX a expandiu (ZELIZER, 1979; 1994). Da mesma forma, a reinterpretação pode funcionar para criar uma semblante de saída, por exemplo, canalizando fundos da economia *mainstream* para o religioso, alterando, assim, o seu significado e até mesmo imbuindo-os de eficácia divina, mantendo ao mesmo tempo o seu valor financeiro.

Talvez o mais viável, mesmo se menos satisfatório para o ardente reformador, seja a reconciliação. Algumas inovações recentes nas “finanças Islâmicas” baseiam-se na ideia “de que a não-infração passiva dos princípios Islâmicos implica a sua aceitação ativa” (MAURER, 2005, p. 105-106). Os proponentes justificam essa vívida posição com o argumento de que “[...] qualquer atividade que procede de acordo com ‘regras universais’ (desde os movimentos dos planetas até às decisões de um empreendedor) adere [...] aos princípios da divindade” (MAURER, 2005, p. 106). Deixando o sistema econômico dominante largamente incontestado, essa abordagem evita tanto a pobreza autoimposta da saída quanto as frustrações da transformação. No processo, entretanto, a própria religião pode sorrateiramente assumir os valores dos seus arredores mais seculares. Isso parece ser o caso quando Muçulmanos na Jordânia urbana empregam técnicas econômicas para calcular o lucro e o risco, auditando “indicadores de desempenho” religiosos e medindo sua fé, o que equivale ao que Tobin (2016, p. 5) chama de “devoção neoliberal”.

## 11 Conclusão

Na intersecção de ambas as categorias analíticas, religião e economia moral, descobrimos que cada uma limita a outra de formas específicas. Nenhum sistema econômico é autojustificativo. Os atores não orientam suas ações sem algum esforço de olhar para o futuro, sem algumas suposições sobre o que vale a pena buscar, e quais meios estão fora dos limites. A razão econômica nunca é totalmente sem limites, mas está sujeita a alguns julgamentos éticos e fundamentada em algumas suposições ontológicas. A religião não é sua única fonte, mas historicamente tem sido, e continua

a ser, institucionalmente poderosa e uma fonte de explicação e orientação explícita. As religiões oferecem uma perspectiva externa – talvez mesmo a perspectiva “do olho de Deus” – a partir da qual a vida econômica pode ser avaliada.

As religiões certamente não são as únicas a aplicar valores éticos à economia; as ciências humanas tendem a fazê-lo também, ao menos implicitamente. Mas, ao contrário de muitas críticas liberal e de esquerda contemporânea, as religiões não costumam ter vergonha de fornecer um relato explícito das fontes dos seus valores. Elas são assim poderosos recursos para a reflexão sobre a vida social, política e econômica. Uma antropologia da economia moral pode se basear na religião ao fazer perguntas como: o que é o valor? Quais são as ideias econômicas dos não especialistas? Quais são as consequências do mundo real que se seguem? Quais são os limites da racionalidade? O que é uma coletividade? Qual é o verdadeiro propósito de uma economia à luz da qual podemos julgar o seu sucesso ou o seu fracasso? Quem somos nós uns para os outros? É aqui que entra em jogo o potencial radical da antropologia. Nenhuma outra disciplina das ciências humanas tem nem a amplitude comparativa, nem o imperativo de levar a sério outros mundos que a antropologia tem. A teologia e a filosofia podem oferecer ontologias mais radicais, mas a antropologia está encarregada da tarefa de mapear o alcance de mundos imagináveis que também são habitáveis na prática.

## Agradecimentos

Este artigo beneficiou-se de conversas com Paul C. Johnson, Nathalie Peutz, Justin Stearns e Caitlin Zaloom, e de leituras críticas feitas por Matthew Engelke, Adela Pinch, Robert Yelle, e dois revisores anônimos. Foi escrito durante um estimulante ano no Institute for Advanced Study (Princeton), em que tive a sorte de participar do seminário sobre economia e sociedade organizado por Didier Fassin e Marion Fourcade.

## Referências

- AKIN, David; ROBBINS, Joel. **Money and Modernity**: State and Local Currencies in Melanesia. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press, 1999.
- AL-YUSI, al-Hasan. **The Discourses**: Reflections on History, Sufism, Theology, and Literature. New York: NYU Press, 2020. v. I.
- APPADURAI, Arjun. **Banking on Words**: The Failure of Language in the Age of Derivative Finance. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BALDWIN, John W. The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries. **Transactions of the American Philosophical Society**, [s.l.], v. 49, n. 4, p. 1-92, 1959.
- BARRETT, Michele. **Women's Oppression Today**: Problems in Marxist Feminist Analysis. London: Verso, 1980.
- BATAILLE, Georges. **The Accursed Share**. New York: Zone, 1991. v. 1.

- BIELO, James S. The Mind of Christ: Financial Success, Born-Again Personhood, and the Anthropology of Christianity. **Ethnos**, [s.l.], v. 72, n. 3, p. 316-338, 2007.
- BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **On Justification: Economies of Worth**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- BONNER, Michael. Poverty and Economics in the Qur'an. **Journal of Interdisciplinary History**, [s.l.], v. 35, n. 3, p. 391-406, 2005.
- BROWN, Peter. **Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- BROWN, Peter. **The Ransom of the Soul: Afterlife and Wealth in Early Western Christianity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- BURKERT, Walter. **Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth**. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.
- CARRIER, James. Gifts in a World of Commodities: The Ideology of the Perfect Gift in American Society. **Social Analysis**, [s.l.], v. 29, p. 19-37, 1990.
- CHU, Julie. **Cosmologies of Credit: Transnational Mobility and the Politics of Destination in China**. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- COLEMAN, Simon. The Charismatic Gift. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s.l.], v. 10, n. 2, p. 421-442, 2004.
- COLEMAN, Simon. **The Globalization of Charismatic Christianity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. v. 1.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 26, n. 2, p. 279-303, 1999.
- CONNOLLY, William E. **Capitalism and Christianity, American Style**. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- DAVIS, John B. Ethics and Economics: A Complex Systems Approach. In: WHITE, Mark D. (ed.). **Oxford Handbook of Ethics and Economics**. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 208-228.
- DERRIDA, Jacques. **Given Time: Counterfeit Money**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- DODD, Nigel. **The Social Life of Money**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.
- EDELMAN, Marc. Bringing the Moral Economy Back in [...] to the Study of 21st-Century Transnational Peasant Movements. **American Anthropologist**, [s.l.], v. 107, n. 3, p. 331-345, 2005.
- FASSIN, Didier. Moral Economies Revisited. **Annales, Histoire, Sciences Sociales**, [s.l.], v. 64, n. 6, p. 1.237-1.266, 2009.
- FEINBERG, Kenneth. R. **What Is a Life Worth? The Unprecedented Effort to Compensate the Victims of 9/11**. New York: Public Affairs, 2006.
- FOSTER, Robert J.; HORST, Heather A. **The Moral Economy of Mobile Phones: Pacific Islands Perspectives**. Canberra, Australia: ANU Press, 2018.
- FOURCADE, Marion; HEALEY, Kieran. Moral Views of Market Society. **Annual Review of Sociology**, [s.l.], v. 33, p. 285-311, 2007.

- FOURCADE, Marion. The Fly and the Cookie: Alignment and Unhinging in 21st-Century Capitalism. **Socio-Economic Review**, [s.l.], v. 15, n. 3, p. 661-678, 2017.
- GORSKI, Philip. S. *et al.* (ed.). **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society**. New York: NYU Press, 2012.
- GÖTZ, Norbert. Moral Economy: Its Conceptual History and Analytical Prospects. **Journal of Global Ethics**, [s.l.], v. 11, n. 2, p. 147-162, 2015.
- GRAEBER, David. **Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams**. Basingstoke, UK: Palgrave, 2001.
- GRAEBER, David. **Debt: The First 5,000 Years**. Brooklyn, NY: Melville House, 2011.
- GUYER, Jane. **Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- HARDING, Susan Friend. **The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- HARRISON, Peter. Adam Smith and the History of the Invisible Hand. **Journal of the History of Ideas**, [s.l.], v. 72, n. 1, p. 29-59, 2011.
- HART, Keith. Money as a Form of Religious Life. **Religion and Society: Advances in Research**, [s.l.], v. 1, p. 156-163, 2010.
- HIGH, Holly. Ethnographic Exposures: Motivations for Donations in the South of Laos (and Beyond). **American Ethnologist**, [s.l.], v. 37, n. 2, p. 308-322, 2010.
- HIGH, Holly. **Fields of Desire: Poverty and Policy in Laos**. Singapore: National University of Singapore Press, 2014.
- HIRSCHMAN, Albert O. **The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- HUBERT, Hubert; MAUSS, Marcel. **Sacrifice: Its Nature and Function**. Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- JAEGGI, Rahel. What (If Anything) Is Wrong with Capitalism? Dysfunctionality, Exploitation and Alienation: Three Approaches to the Critique of Capitalism. **The Southern Journal of Philosophy**, [s.l.], v. 54, Spindel Supplement, p. 44-65, 2016.
- KEANE, Webb. **Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society**. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.
- KEANE, Webb. Money Is No Object: Materiality, Desire, and Modernity in an Indonesian Society. *In*: MYERS, Fred R. **The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture**. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 2001. p. 65-90.
- KEANE, Webb. **Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter**. Berkeley, CA: University of California Press, 2007.
- KEANE, Webb. Market, Materiality, and Moral Metalanguage. **Anthropological Theory**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 27-42, 2008.
- KEANE, Webb. **Ethical Life: Its Natural and Social Histories**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- KEYNES, John Maynard. **The Collected Writings of John Maynard Keynes: The General Theory of Employment Interest and Money**. London: Macmillan, 1973. v. 7.
- KNIGHT, Frank Hyneman. **Risk, Uncertainty, and Profit**. Boston: Houghton Mifflin, 1921.
- KOCHUYT, Thierry. God, Gifts and Poor People: On Charity in Islam. **Social Compass**, [s.l.], v. 56, n. 1, p. 98-116, 2009.

- LAIDLAW, James. **Riches and Renunciation**: Religion, Economy, and Society among the Jains. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LAIDLAW, James. A Free Gift Makes No Friends. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s.l.], v. 6, p. 4, p. 617-634, 2000.
- LAPIDUS, André. Norm, Virtue and Information: The Just Price and Individual Behavior in Thomas Aquina Summa Theologiae. **The European Journal of the History of Economic Thought**, [s.l.], v. 1, n. 3, p. 435-473, 1994.
- LI, Tania. M. **Land's End**: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier. Durham, NC: Duke University Press, 2014.
- LOFTON, Kathryn. **Consuming Religion**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- LOWRY, Todd; GORDON, Robert P. (ed.). **Ancient and Medieval Economic Ideas and Social Justice**. Leiden, The Netherlands: Brill, 1998.
- MARX, Karl. **The German Ideology**. New York: International Publishers, 1972.
- MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions**: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- MAURER, Bill. **Mutual Life, Limited**: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.
- MAUSS, Marcel. **The Gift**: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. New York: W. W. Norton, 1990.
- MAYBLIN, Maya; COURSE, Magnus. The Other Side of Sacrifice: Introduction. **Ethnos**, [s.l.], v. 79, n. 3, p. 307-319, 2013.
- MCCLOSKEY, Deirdre N. **The Bourgeois Virtues**: Ethics for an Age of Commerce. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- MITTERMAIER, Amira. Trading with God: Islam, Calculation, Excess. *In*: LAMBERT, Michael; BODDY, Janice. (ed.). **A Companion to the Anthropology of Religion**. London: Wiley-Blackwell, 2014. p. 274-293.
- MITTERMAIER, Amira. **Giving to God**: Islamic Charity in Revolutionary Times. Berkeley, CA: University of California Press, 2019.
- MORETON, Bethany. **To Serve God and Wal-Mart**: The Making of Christian Free Enterprise. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- MUEHLEBACH, Andrea. **The Moral Neoliberal**: Welfare and Citizenship in Italy. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- MUNN, Nancy. **The Fame of Gawa**: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986.
- NAROTZKY, Susana; MANZANO, Eduardo. The Hisba, the Muhtasib and the Struggle over Political Power and a Moral Economy: An Inquiry into Institutions. *In*: HUDSON, John; RODRIGUEZ, Ana (ed.). **Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam**. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014. p. 30-54.
- NOONAN, John. T. **The Scholastic Analysis of Usury**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- OSELLA, Filippo; RUDNYCKYJ, Daromir. Introduction: Assembling Market and Religious Moralities. *In*: RUDNYCKYJ, Daromir; OSELLA, Filippo. (ed.). **Religion and the Morality of the Market**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017. p. 1-28.
- PARRY, Jonathan. The Gift, the Indian Gift, and the Indian Gift. **Man**, [s.l.], v. 21, p. 3, p. 453-473, 1986.

- RABOTEAU, Albert J. **American Prophets: Seven Religious Radicals and Their Struggle for Social and Political Justice**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- ROBBINS, Joel. **Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papuan New Guinea Society**. Berkeley, CA: University of California Press, 2004.
- ROSSMAN, Gabriel. Obfuscatory Relational Work and Disreputable Exchange. **Sociological Theory**, [s.l.], v. 32, n. 1, p. 43-63, 2014.
- RUDNYCKYJ, Daromir; OSELLA, Filippo. (ed.). **Religion and the Morality of the Market**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.
- RUDNYCKYJ, Daromir. **Beyond Debt: Islamic Experiments in Global Finance**. Chicago: University of Chicago Press, 2019.
- SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine, 1972.
- SAHLINS, Marshall. Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of 'The World System'. **Proceedings of the British Academy**, [s.l.], v. 74, p. 1-51, 1988.
- SAHLINS, Marshall. The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology. **Current Anthropology**, [s.l.], v. 37, n. 3, p. 395-428, 1996.
- SAYER, Andrew. Moral Economy as Critique. **New Political Economy**, [s.l.], v. 12, n. 2, p. 261-270, 2007.
- SCHERZ, China. Persistent Forms: Catholic Charity Homes on the Boundary Line of the Moral Neoliberal. In: RUDNYCKYJ, Daromir; OSELLA, Filippo. (ed.). **Religion and the Morality of the Market**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017. p. 177-195.
- SCHIELKE, Samuli. **Egypt in the Future Tense: Hope, Frustration, and Ambivalence before and after 2011**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2016.
- SCOTT, James C. **The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia**. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.
- SIEGEL, James T. **The Rope of God**. Berkeley, CA: University of California Press, 1969.
- SMITH, Adam. **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- SMITH, Jonathan. Z. **Imagining Religion: From Babylon to Jonestown**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984.
- THOMPSON, E. P. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. **Past and Present**, [s.l.], v. 50, p. 76-136, 1971.
- TOBIN, Sarah. A. **Everyday Piety: Islam and Economy in Jordan**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2016.
- TODESCHINI, Giacomo. Jewish Usurers, Blood Libel, and the Second-Hand Economy: The Medieval Origins of a Stereotype (from the Thirteenth to the Fifteenth Century). In: ADAMS, Jonathan; HESS, Cordelia. (ed.). **The Medieval Roots of Antisemitism: Continuities and Discontinuities from the Middle Ages to the Present Day**. New York: Routledge, 2018. p. 341-351.
- TRIPP, Charles. **Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- VALERI, Valerio. **The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity among the Huaulu of the Moluccas**. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1999.
- VAN BAAL, J. Offering, Sacrifice, Gift. **Numen**, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 61-78, 1976.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. London: George Allen and Unwin, 1930.

WEISS, Hadas. Israeli Ultra-Orthodoxy: Credit and Credibility. **Social Analysis**, [s.l.], v. 58, n. 2, p. 1-20, 2014.

WIEGEL, Katherine L. **Investing in Miracles**: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

WILLIAMS, Eric. **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1944.

YELLE, Robert A. **Sovereignty and the Sacred**: Secularism and the Political Economy of Religion. Chicago: University of Chicago Press, 2019.

ZALOOM, Caitlin. The Evangelical Financial Ethic: Doubled Forms and the Search for God in the Economic World. **American Ethnologist**, [s.l.], v. 43, n. 2, p. 325-338, 2016.

ZELIZER, Viviana A. **Morals and Markets**: The Development of Life Insurance in the United States. New York: Columbia University Press, 1979.

ZELIZER, Viviana A. **Pricing the Priceless Child**: The Changing Social Value of Children. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

ZUCKERMAN, Charles H. P. **Good Gambling**: Meaning and Moral Economy in Late-Socialist Laos. 2018. PhD (Dissertação) – University of Michigan, Michigan, 2018.

#### **Webb Keane**

Doutor em Antropologia pela Universidade de Chicago, George Herbert Mead Collegiate Professor of Anthropology na Universidade de Michigan.

Endereço profissional: Dept. of Anthropology: 101 West Hall, 1.085 South University Ave. Ann Arbor, MI 48109-1107.

*E-mail*: [wkeane@umich.edu](mailto:wkeane@umich.edu)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4981-7030>

#### **Lucas Baumgarten (Tradutor)**

Graduando do curso de Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista PIBIC/CNPq.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia, Rua Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, n. 240-432, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-535.

*E-mail*: [lucaslabb777@gmail.com](mailto:lucaslabb777@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0898-437X>

#### **Bruno Reinhardt (Revisor de tradução)**

Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley. Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia. Rua Eng. Agrônomo Andrei Cristian Ferreira, n. 240-432, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-535.

*E-mail*: [bmnreinhardt@gmail.com](mailto:bmnreinhardt@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>

### **Como referenciar este artigo:**

KEANE, Webb. Religião e Economia Moral. Tradução de Lucas Baumgarten; Revisão de Bruno Reinhardt. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e86473, p. 215-240, maio de 2022.

SAFATLE, V.; JÚNIOR, N. da S.; DUNKER, C. (org.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. São Paulo: Autêntica, 2020. 286p.

Alana Aragão Ávila<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

A obra *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* chega aos leitores brasileiros em um período de urgências, tanto no terreno da política quanto na produção de conhecimento acadêmico e científico. Lançado pela editora Autêntica no início de 2021, a obra é o segundo volume de uma série produzida a partir das pesquisas do grupo de pesquisa Latesfip – Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise, vinculado à Universidade de São Paulo. Organizado por Vladimir Safatle, Nelson da Silva Júnior e Christian Dunker, o livro soma-se à recente intensificação da produção literária, especialmente internacional, sobre a temática dos neoliberalismos e suas formas de racionalidades. Além de apontar para a necessidade de diferenciação entre neoliberalismo e liberalismo, um dos grandes trunfos do livro de Safatle, Júnior e Dunker é a recuperação da discussão internacional sobre neoliberalismo e sua atualização a partir do debate brasileiro, ao mesmo tempo em que se tenciona a necessidade de uma abordagem interdisciplinar para o fenômeno neoliberal.

É a partir da mescla teórica que fundamenta o trabalho do laboratório Latesfip, bem como as pesquisas lá realizadas, que os sete artigos reunidos na obra tomam forma e são subdivididos em três eixos temáticos: A economia moral neoliberal e seus descontentes; A produção neoliberal do sofrimento; e Neoliberalismo à brasileira. Já na introdução do livro, afirma-se que a abordagem do neoliberalismo proposta ultrapassa a ideia de teoria econômica ao encarar este como “[...] uma forma de vida definida por uma política para a nomeação do mal-estar e por uma estratégia específica de intervenção com relação ao estatuto social do sofrimento” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 11).

É nessa tônica que Vladimir Safatle abre o primeiro artigo do livro, explorando o neoliberalismo como economia moral. A apropriação de termos vinculados aos saberes psi – ou seja, produções da Psicologia e Psiquiatria –, tal como a ideia de austeridade, aparece, então, como uma das estratégias do pensamento neoliberal para o desenvolvimento da ideia de *racionalidade* a partir de valores morais vinculados à dimensão econômica. É possível pensar a discussão de Safatle inserida no mesmo terreno dialógico em que: Wendy Brown (2019) aciona a moralidade branca e masculina como eixo central das

Recebido em: 09/03/2022

Aceito em: 16/03/2022



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

apresentações contemporâneas do neoliberalismo; e Nancy Fraser (2020) aposta na dimensão progressista do discurso neoliberal. Ainda que discordantes nos pormenores teóricos, os três autores apontam para a moralização dos afetos e para a construção social dos sujeitos no neoliberalismo.

Propondo explorar os meandros da construção do que veio a ser entendido como a concepção neoliberal de sujeito, o segundo artigo da obra de Safatle, Júnior e Dunker (2020, p. 48) explora a “hipertrofia da ação individual”, a fim de compreender como a realização individual, a disciplina e a ideia de liberdade operam nesse cenário. Pois, se o neoliberalismo prevê um tipo de sujeito específico para a propagação de seus ideais, de forma concomitante, operam novas formas de gestão e disciplinamento. Para os autores, esse tipo de sujeito está ancorado, especialmente, na ideia de autonomia. Ou seja, no que os autores chamam de “princípio da ação”. “Sob o neoliberalismo, a coerção é internalizada, de modo que os sujeitos se autorreificam sob a égide da lógica da mercadoria” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 49). Todavia, a ideia de liberdade permanece como o princípio máximo da episteme neoliberal. Preservando parte das propostas do liberalismo, a liberdade é vendida como a máxima a ser alcançada individualmente por aqueles considerados sujeitos.

No terceiro e último capítulo da primeira parte do livro, os autores promovem um mergulho nas matrizes psicológicas da episteme neoliberal. Assim, é por meio da compreensão da noção de liberdade, entre alguns dos principais teóricos do neoliberalismo, que é abordada a dimensão política vinculada às relações de poder que surgem a partir do que Isaiah Berlin nomeia de “liberdade negativa”. Recuperando as noções de liberdade propagadas por Hayek, Friedman, Any Rand e Becker, os autores destrincham as particularidades do pensamento de cada um deles no que tange a aplicação do conceito de liberdade. É assim que somos informados sobre a lógica neoliberal de Friedman, em que “[...] não acreditamos em liberdade para crianças e insanos [...]” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 92) e sobre o pensamento de Any Rand, que promove a propagação de um ideal de liberdade em que o social é considerado como algo inexistente e a oferta de subsídios governamentais para programas sociais é tida como uma forma de coerção governamental. Ou seja, o sujeito do neoliberalismo apresenta-se como um tipo específico que orienta suas ações a partir de uma moral construída sob a lógica individualista baseada em um tipo de negação da coerção enquanto anseia por outro tipo de coerção. Pois, ao negar a coerção do social e/ou do governo em prol de sua liberdade negativa, os mesmos sujeitos necessariamente têm de se enquadrar às coerções promovidas pela lógica neoliberal.

É possível afirmar que a segunda parte do livro de Safatle, Júnior e Dunker seja a mais integrada com os saberes da psicanálise e da psiquiatria. Afinal, nos artigos colocados sobre o eixo temático “A produção neoliberal do sofrimento”, os autores recuperam discussões que vão desde a produção diagnóstica vinculada aos manuais psiquiátricos até a criação do *enhancement* e a transformação do diagnóstico de depressão dentro da lógica produtivista do neoliberalismo. Todavia, longe de fechar o conhecimento com uma escrita acessível apenas aos iniciados no campo *psi*, os textos constroem historicamente, e de forma acessível, as transformações que alteram não só a possibilidade de nomear, como as formas de expressão do sofrimento. Ainda assim, especialmente no que tange

aos processos de medicalização e à psiquiatria, o adensamento do texto exige certa familiaridade com o campo *psi* a fim de compreendê-lo em sua totalidade.

A discussão promovida pelos autores busca explorar a relação entre “[...] o sofrimento psíquico como objeto legitimador da disciplina psiquiátrica e sua gestão a serviço da economia [...]” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 127), assim, trazem à tona as transformações da clínica médica e as influências da racionalidade neoliberal em sua constituição, promovendo a substituição da função terapêutica em prol da produção de técnicas de aprimoramento vinculadas à lógica econômica. Para tal, conforme descrevem os autores, as transformações se deram tanto na produção de novos diagnósticos para responder a não conformidade de sujeitos às exigências da cultura neoliberal, quanto pelas produções performáticas de novos sujeitos. A discussão proposta viabiliza, então, vislumbrar a ampla relação entre a problemática da psiquiatria enquanto técnica disciplinar e seus efeitos no social, especialmente por meio das investidas na biologização do sofrimento psíquico e no controle destes via a utilização de medicações visando o equilíbrio (e posteriormente o aprimoramento) até enfim o “[...] ocultamento das mediações sociais e políticas dos fenômenos psíquicos” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 143).

É considerando a problemática da apropriação da psiquiatria pela racionalidade neoliberal e seus efeitos que Dunker propõe no artigo “A hipótese depressiva” encarar a depressão como uma patologia do social. Assim, a hipótese depressiva, derivada da hipótese repressiva fruto da obra freudiana, é proposta por Dunker como uma “[...] forma de sofrimento normalopática, compulsória e expansiva”. (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 177). Evocando o livro anterior *Patologias do social*, publicado em 2018 e também organizado por Dunker, Júnior e Safatle como fruto das pesquisas do Latesfip, a hipótese depressiva descrita por Dunker, surgida de acordo com o autor na metade do século XX, seria configurada pelo “[...] conjunto de modificações em nossa maneira de ler o sofrimento psíquico, deslocando-o do campo do conflito para o domínio das funções corporais, da intensidade e da produtividade como vetor de verdade do sujeito” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 178). A década de 1970 é marcada pela construção da ideia de administração do sofrimento para impulsionar a produtividade em sociedades capitalistas, tal como pela construção de uma nova moralidade em torno do *como sofrer* sob o neoliberalismo. Competitividade e individualização tornam-se parte fundamental do sujeito do neoliberalismo, assim como depressão e mania operam como “[...] sintomas estruturalmente necessários ao discurso neoliberal” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 192). Desse modo, Dunker retoma ao movimento de desenvolvimento da psiquiatria e sua aliança com a indústria farmacêutica e a racionalidade neoliberal na produção de sintomas, diagnósticos e soluções medicamentosas para gerir o sofrimento.

A obra é finalizada com dois artigos que discutem o “neoliberalismo à brasileira”. Assim, são colocados em destaque os elementos que deram subsídio para a produção de uma prática psicológica no Brasil ancorada em preceitos neoliberais. A obra de Meira Penna é tomada como exemplar entre uma prática psicológica ancorada nos princípios liberais (ou neoliberais). Discute-se, então, como parte principal da psicologia clínica brasileira passou a gerir práticas ancoradas nos preconceitos de raça e classe. Revelando a hegemonia de práticas relativas à Psicanálise, as Terapias Cognitivas Comportamentais e as chamadas Gestalts Terapias, os autores elaboram como estas responderam às

demandas de uma crescente classe média ancorada em preconceito de classe, raça e gênero que comprometia o entendimento da legitimidade do sofrimento daqueles que eram localizados fora do ideal branco, masculino e burguês. O artigo encerra recuperando o desenvolvimento, no solo brasileiro, de iniciativas como a Igreja Universal e a produção do neopentecostalismo de resultados, que subverte a ideia de sacrifício e modéstia financeira do cristianismo católico pela superação de obstáculos e crescimento financeiro e pessoal a partir da força da crença dos fiéis. Nesse contexto, torna-se emblemático o surgimento de líderes carismáticos como Edir Macedo e Waldemiro Santiago. As narrativas de sofrimento são encaradas então como expressão de fracasso e falta de fé. Assim, “[...] neopentecostalismo e neoliberalismo conectam-se em uma mesma gramática na qual nenhum sacrifício deve ser feito sem uma perspectiva tangível de retorno” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 240).

Encerrando a terceira e última parte do livro, Nelson da Silva Júnior elabora sobre “O Brasil da barbárie à desumanização neoliberal: do ‘Pacto edípico e pacto social’”, de Hélio Pellegrino, ao “E daí?”, de Jair Bolsonaro. Recuperando as discussões de Hélio Pellegrino em torno de trabalho, violência e pacto social, Silva Júnior afirma que a ruptura do pacto social com a esfera política está ligada “[...] à perda objetiva das instituições sociais e à perda do lugar do subjetivo do sujeito na estrutura social” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 263). Considerando o avanço do neoliberalismo no Brasil a partir do governo de Fernando Henrique Cardoso, ainda na década de 1990, o autor demonstra como “[...] o desemprego, os baixos salários e outras formas de precarização do trabalho, que seriam ‘quebras do pacto social’ no caso do nacional-desenvolvimentismo, transformaram-se em ‘regras do jogo’ no caso do neoliberalismo”. (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 265)

Entendendo que a cultura do neoliberalismo legitima a pulsão de morte, Silva Júnior recupera a fala de Jair Bolsonaro em pleno primeiro ano da pandemia de Covid-19 ao saber que o número de mortos do Brasil superava os números chineses: “E daí?” É a partir dessa fala que se entende que o chiste presidencial faz parte do pacto social do neoliberalismo, uma biopolítica da morte.

Para compreender *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*, são necessários pausas de leitura e retornos constantes aos textos a fim de acompanhar a capilarização do neoliberalismo e a construção de seus novos imperativos. Afinal, é a partir da produção desses imperativos que se organizam novas formas de ser no mundo, transformando sujeitos e relações de modo a condicionar as próprias formas de nomear o sofrimento a partir da “[...] naturalização dos pilares da ideologia neoliberal como ponto de partida para a reflexão sobre a experiência social” (SAFATLE; JÚNIOR; DUNKER, 2020, p. 167). A novidade da obra é a localização das discussões sobre o neoliberalismo a partir do contexto brasileiro. Afinal, ao passo que se adensam as investidas governamentais em prol de um emparelhamento moral e econômico aos preceitos neoliberais, crescem também os investimentos de pesquisadores brasileiros que buscam compreender os efeitos desses processos. Revisitando o debate a partir da associação do neoliberalismo com preconceito de classe, xenofobia, conservadorismo, homofobia e a já famigerada ideia

de superioridade masculina, ou seja, da construção e valorização de moralidades outras, o livro contribui para o entendimento de que, ainda que não possa operar enquanto uma explicação total para fenômenos individuais e culturais, a ampliação das racionalidades neoliberais já atravessa as próprias formas de gerenciamento do mal-estar causado pelo ideal de sujeito neoliberal.

## Referências

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.

FRASER, N. **O velho está morto e o novo não pode nascer**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

SAFATLE, V.; JÚNIOR, N. da S.; DUNKER, C. (org.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. São Paulo: Autêntica, 2020.

### Alana Aragão Ávila

Doutoranda e Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharela em Psicologia (UFC), vinculada ao Coletivo de Estudos em Ambientes, Percepções e Práticas (CANOA/UFSC). Psicóloga CRP 12/21661. Bolsista de doutorado CNPq.

Endereço profissional: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Campus Reitor João David Ferreira Lima, Caixa Postal 476 – Trindade, Florianópolis, SC. CEP 88040-900.

*E-mail*: alanaavila01@yahoo.com.br

**ORCID**: <https://orcid.org/0000-0002-1457-2718>

## Como referenciar esta resenha:

ÁVILA, Alana Aragão. Resenha da obra *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico* de Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior e Christian Dunker, 2020. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 24, n. 2, e86458, p. 241-245, maio de 2022.