

# ILHA

Revista de Antropologia

Florianópolis, volume 21, número 2  
Dezembro de 2019

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



**Universidade Federal de Santa Catarina**

**Reitor:** Prof. Dr. Ubaldo Cesar Balthazar

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

**Coordenadora do PPGAS:** Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche

**Coordenação Editorial** Antonella Tassinari, Viviane Vedana e Alcía Norma Gonzalez de Castells

**Editora** Viviane Vedana

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

**Conselho Consultivo** BozidarJezenik, 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 Pialut, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, França; SoheilaShashahani, ShahidBeheshtiUniversity, Irã; Stephen Nugent, Universidade de Londres, Inglaterra

**Projeto gráfico** Isabela Benfica Barbosa e Annye Cristiny Tessaro

**Editoração eletrônica** Annye Cristiny Tessaro

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

**Bolsista de Extensão e Gerenciamento da revista on-line** Giuseppe Memoli Neto

---

Solicita-se permuta/Exchange desired

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

#### Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária

Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. v. 21, número 2, 2019.  
Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2019 – 252 pp.

ISSNe 2175-8034

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

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

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

# Editorial

Prezados leitores,

Disponibilizamos mais um número da *Ilha – Revista de Antropologia* neste final de 2019. Os artigos que compõem este número tratam de temas diversos, mas possuem conexões e diálogos entre si. Temas clássicos do campo da antropologia, como são os debates sobre corpo, pessoa, identidade e trabalho, foram elaborados nestes artigos por abordagens originais como temáticas mais recentes, mas também reconhecidos no âmbito da antropologia, já que propõem suas novas formas de ver o social e o cultural. A discussão sobre o *cyberespaço*, a memória e o patrimônio, sobre o lugar dos conhecimentos tradicionais e também da biologia na produção antropológica, as relações entre agência e poder são alguns dos entrelaçamentos possíveis dos artigos aqui presentes. A aproximação da reflexão antropológica a outras formas de conhecer também ganha espaço neste número. O que temos observado nos últimos anos, no caso das pesquisas em Antropologia, é um interesse renovado em colocar perguntas que desafiem as compreensões comuns sobre o que se entende por social e suas relações com o que se entende como natural. Nesse aspecto, a etnografia, como fica evidente nos textos deste volume, tem exercido um papel fundamental em provocar encontros que possibilitem essas tensões.

Neste número também apresentamos duas traduções, uma de um texto de Michel Taussig sobre a produção literária de Walter Benjamin e William Burroughs e seus estados alterados de consciência e como essas experiências influenciaram sua forma de conhecer e escrever. A outra tradução é de um texto de André-Georges Haudricourt sobre os sistemas agrícolas Kanak e as homologais entre as dinâmicas da roça e suas formas de compreensão da vida e da morte. Além desses textos, três resenhas fecham este número.

A *Ilha – Revista de Antropologia* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC é uma publicação semestral do

PPGAS/UFSC que reúne artigos inéditos, resenhas, traduções, ensaios bibliográficos e dossiês temáticos que 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 rigor na produção desse conhecimento. Esta *Revista*, seguindo a tendência contemporânea, passou a ser publicada exclusivamente *on-line*, já que esta é uma forma mais ágil e sustentável para a ampla divulgação de nossa produção.

Desejamos a todos uma boa leitura!

*Viviane Vedana*

Editora-Chefe

# SUMÁRIO

## ARTIGOS

O Negro no Recôncavo da Bahia: reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura	07	ANA PAULA COMIN DE CARVALHO MARIANA BALEN FERNANDES
“Isso não é pra você” – Diálogos Etnográficos entre o Trabalho em Padarias e a Qualificação Profissional	35	ANTÔNIO CARRIÇO
Pode o Inseto “des-fazer” um Mundo? O Bicudo e a (contra)colonização da Monocultura no Semiárido da Paraíba	65	GABRIEL HOLLIVER
Communication Médiatisée par Ordinateur: le “lien social” entre juxtaposition, assemblage et hybridisme	96	THEOPHILOS RIFIOTIS
O Cancelamento de Bens Tombados como Instrumento de Poder no Estado Novo: interlocuções com as discussões de poder e de agência de Sherry B. Ortner	114	CRISTIANE BADE
Medo e Conjuração: desfazendo o parentesco na Amazônia	135	MARCELO MOURA SILVA
A Tessitura da Pessoa: o Sistema de Nominação Wapichana	163	FABIO DE SOUSA LIMA OLENDINA DE CARVALHO CAVALCANTE DANIELLE DOS SANTOS PEREIRA LIMA

## TRADUÇÃO

Chapando com Benjamin e Burroughs	193	MICHAEL TAUSSIG FELIPE NEIS ARAUJO
Natureza e Cultura na Civilização do Inhame: a origem dos clones e dos clãs	208	ANDRÉ-GEORGES HAUDRICOURT YVES M. SERAPHIM

## RESENHAS

- |                                                                                                                    |     |                                |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|--------------------------------|
| BARRETO, Victor Hugo de Souza. Vamos fazer uma sacanagem gostosa? Uma etnografia da prostituição masculina carioca | 229 | ROMÁRIO VIEIRA NELVO           |
| RAMOS, Danilo Paiva. Círculos de Coca e Fumaça                                                                     | 237 | GABRIEL NOVAIS CARDOSO         |
| LATOUR, Bruno. Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas                                             | 245 | GUILHERME DE MATOS<br>FLORIANO |

O Negro no Recôncavo da Bahia:  
reflexões sobre construções identitárias,  
retóricas de etnicidade, raça e cultura

Ana Paula Comin de Carvalho<sup>1</sup>  
Mariana Balen Fernandes<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, BA, Brasil

## Resumo

O presente artigo tem o objetivo de refletir sobre os limites do reconhecimento público e político da população negra no estado da Bahia. Para tanto, realizamos uma análise comparativa dos contextos etnográficos do chamado turismo étnico-afro e de identificação, regularização e proteção dos territórios quilombolas frente a projetos de desenvolvimento na região do Recôncavo. Em ambos os casos, atentamos para as construções identitárias, retóricas da etnicidade, raça e cultura que emergem nesses processos e o quanto elas são aceitas ou não pelos diferentes agentes envolvidos. Evidencia-se a grande resistência por parte tanto do Estado quanto da sociedade em reconhecer o negro como sujeito político ou de direito, mas, tão somente, como objeto cultural, marco da identidade regional e nacional brasileira. Desse modo, a cultura continua sendo o lugar por excelência reservado aos afro-brasileiros, isto é: o espaço da diferença.

**Palavras-chave:** Reconhecimento Cultural. Reconhecimento Territorial. Etnicidade. Turismo.

## Abstract

*This article aims to reflect on the limits of public and political recognition of the black population in the state of Bahia. For this, we perform a comparative analysis of the ethnographic contexts of the so-called afro-ethnic tourism and of identification, regularization and protection of the quilombolas territories in front of development projects in the Recôncavo region. In both cases we look at the identity, rhetorical constructs of ethnicity, race and culture that emerge in these processes and how they are accepted or not by the different agents involved. There is evidence of strong resistance on the part of both the State and society to recognize the black as a political or legal subject, but only as a cultural object, a landmark of Brazilian regional and national identity. In this way, culture remains the place par excellence reserved for afro-Brazilians, that is, the space of difference.*

*Keywords:* Cultural Recognition. Territorial Recognition. Ethnicity. Tourism.

## I Introdução

O presente artigo tem o objetivo de refletir sobre os limites do reconhecimento público, cultural e político da população negra no Estado da Bahia. Para tanto, realizamos uma análise comparativa dos contextos etnográficos do chamado turismo étnico-afro e de identificação, regularização e proteção dos territórios quilombolas frente a projetos de desenvolvimento na região do Recôncavo. Tomamos como universos empíricos: a exploração turística da Festa da Boa Morte e das comunidades remanescentes de quilombos, ambas no município de Cachoeira; e os conflitos enfrentados por várias comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo nos seus processos de regularização fundiária, em especial, a partir da implantação de um complexo turístico de âmbito internacional na Ilha de Cajaíba, entre os municípios de Santo Amaro e São Francisco do Conde, e de um empreendimento naval na cidade de Maragojipe.

Em ambos os casos atentamos para as construções identitárias, retóricas da etnicidade, raça e cultura que emergem nesses processos e o quanto elas são aceitas ou não pelos diferentes agentes envolvidos. Práticas e manifestações culturais tidas como tradicionais são acionadas nos dois contextos com sentidos, intencionalidades e resultados distintos como veremos posteriormente.

As identidades são os resultados de jogos de semelhança e de diferenciação. Esses jogos são, eminentemente, linguageiros. São jogos discursivos e narrativos que vão desde um modo de contar a história (valorizando arquivos, eliminando outros; estatuindo continuidades, descontinuidades e cortes; fazendo falar certos documentos e calando outros), a produção literária e artística (cinema, vídeo e teledramaturgia),

a valorização de certa produção musical popular, a produção simbólica midiática (meios de comunicação em geral), até anedotas, piadas e ditos populares. Tudo isso conforma um modo de ver a si mesmo e aos outros. Existem, portanto, modos do negro se ver e ser visto que é preciso investigar (FRANCISCO, 2000; CARVALHO, 2003). É o que pretendemos fazer a seguir, com ênfase para a Bahia e o Recôncavo em particular.

## **2 A Festa da Boa Morte e a Rota da Liberdade**

A Festa da Boa Morte é realizada por uma irmandade de mesmo nome que surgiu entre 1820 e 1850<sup>1</sup> na cidade de Cachoeira, distante 110 km de Salvador. Ela é formada exclusivamente por mulheres negras de meia idade ou anciãs, devotas de Nossa Senhora e praticantes de religiões de matriz africana<sup>2</sup>. A celebração ocorre durante o mês de agosto, no período de 13 a 17. Durante esses dias, realizam-se missas, procissões, ceias e sambas de roda em homenagem à santa.

A partir da década de 1970, a Irmandade e a Festa da Boa Morte começaram a ser exploradas turisticamente. No primeiro Planejamento de Turismo do Recôncavo de 1971, já havia uma ação específica de apoio e publicização da confraria. Entretanto, as interferências governamentais só se efetivaram após o reconhecimento do significativo afluxo de turistas estrangeiros para a celebração. Essa procura aconteceu graças a mediação de pessoas como Jimmy Lee, negro norte-americano, agente de viagens no Brasil e nos EUA, que conheceu a irmandade e a festa em uma de suas visitas a Bahia no início da década de 1970 e no ano de 1976 passou a trazer turistas norte-americanos para conhecer a confraria e seus rituais (CASTRO, 2005).

Os visitantes estrangeiros – pesquisadores, estudantes e militantes – que inicialmente totalizavam quatrocentas pessoas foram tornando-se mais numerosos a cada ano. Esses foram os primeiros passos para a configuração de um turismo de “raízes africanas” ou “étnico (afro)” na cidade. Esse tipo de turismo constituiu-se originalmente em um fenômeno de retorno simbólico a uma terra natal, ancestral e contemporaneamente na busca por referências identitárias de um passado africano, pelo conhecimento das culturas negras diaspóricas

ou pela possibilidade de estabelecimento de uma conexão com outros povos afrodescendentes (QUEIROZ, 2008).

Enquanto a experiência de participar da Festa da Boa Morte era divulgada pelos que aqui estiveram aos seus parentes e amigos estimulando a viagem deles ao país, a Bahia e ao município de Cachoeira, o governo estadual, através da Secretaria do Turismo e da Bahiatursa<sup>3</sup>, vai transformando gradativamente a irmandade em um dos ícones da marca Bahia no mercado turístico por meio de publicação de artigos e ensaios fotográficos dela dentro e fora do país. Para destacar o estado no mercado, os gestores do turismo apostavam num discurso de uma Bahia negra, onde se pratica o samba-de-roda cotidianamente, se cultiva a malícia da capoeira, se encarna o exótico, o misticismo e o sincretismo religioso, de um passado que não passa (CASTRO, 2005). A Irmandade da Boa Morte e suas celebrações, na medida em que parecem congregar grande parte desses elementos, torna-se algo a ser explorado turisticamente

Se de um lado o afluxo de turistas negros norte-americanos vai resultar em apoio para a irmandade obter uma sede própria, de outro ele vai ser o estopim para alguns conflitos. Em 1996, a Prefeitura – que até então ignorava as celebrações – vai patrocinar atividades e *shows* em paralelo aos rituais com o intuito de atrair mais visitantes. As irmãs expressam sua preocupação com a espetacularização e banalização da festa. No início dos anos 2000, a irmandade teve que contratar seguranças para garantir a integridade física de suas integrantes durante os cortejos e procissões da festa e protegê-las do intenso assédio dos turistas, pesquisadores, cineastas e fotógrafos. A tensão chega a seu ápice no ano de 2002, quando as irmãs ameaçam não realizar a festa devido às inúmeras atitudes desrespeitosas, como a alteração dos dias de celebração pelo poder público municipal para os finais de semana para beneficiar o turismo local. Até 1990, elas seguiam o calendário religioso católico, situação que só voltou a acontecer a partir de 2005.

Em 1989, a Igreja Católica e a Irmandade da Boa Morte vivenciam uma disputa que chegou às vias judiciais. Até então as doações para a festa e a irmandade eram controladas pela igreja. A fim de poder receber uma doação da família de Martin Luther King sem que ela

fosse repassada a igreja – exigência postulada pelos doadores – a irmandade fez reformulações no seu estatuto que foram contestadas pelo pároco local. A própria igreja tentou elaborar um novo estatuto alterando, dentre outras coisas, a participação exclusiva de mulheres negras, mas isso não foi aceito pelas irmãs. Em uma reunião entre as partes, os religiosos teriam sido extremamente grosseiros com as irmãs, taxando-as de “negras artistas da cultura, que nada tinham a ver com religião”. Posteriormente o pároco local reteve as imagens das santas de Nossa Senhora da Glória e Nossa Senhora da Boa Morte e jóias e só as liberou as irmãs sob ordem judicial. Nesse processo, o movimento negro organizado lançou um manifesto em apoio a Irmandade e denunciando o racismo experienciado por ela na interação com a Igreja Católica, o que provoca declarações de cunho conciliatório por parte dos seus representantes (SOUZA, 2006). O processo de autonomização da confraria em relação à igreja ocorre com a introdução de novos mediadores, como a advogada que a representa judicialmente na questão com o pároco local e que permanece assessorando-a em todos os temas dali por diante.

Delineia-se, assim, um cenário de constante luta da irmandade pelo respeito às suas tradições – seja por parte dos visitantes, do poder público ou da igreja – que vai culminar com a demanda pelo reconhecimento cultural junto ao governo estadual em 2009. Nesse mesmo ano, o Instituto de Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) inicia o processo de registro da Festa da Boa Morte com a realização de um dossiê. Em 2010, ela é inscrita no Livro de Festas e Celebrações por meio do Decreto n. 12.227. Em relação a isso, cabe destacar duas questões: o processo mais amplo em âmbito internacional, nacional e estadual de reconhecimento de bens culturais relacionados com a população negra brasileira<sup>4</sup> no qual essa demanda se insere e as consequências da incorporação de mediadores a estrutura da irmandade – como uma advogada e um administrador – que se ocupam exclusivamente da relação do grupo com os demais, tarefa que antes era acumulada pelas próprias irmãs. Esses mediadores vão ser aqueles agentes que se relacionam com diferentes espaços sociais (o campo jurídico, estatal, dentre outros), transcodificando informações, interligando-

os à Irmandade da Boa Morte e influenciando nas várias dimensões pertinentes ao grupo (WOLF, 2003).

A despeito da obtenção de edificações próprias, resultantes de doações de estrangeiros e de reformas promovidas pelo governo do estado a partir de apelos de intelectuais, personalidades e políticos; da visibilidade promovida pela turistização da celebração e do reconhecimento estatal como patrimônio cultural; a Festa da Boa Morte continua sendo considerada pelos moradores do município de Cachoeira como um evento para estrangeiros, em contraposição a Festa D’Ajuda<sup>5</sup>, que é tida como uma celebração mais profana e com intensa participação popular e local.

Quando a “Boa Morte acontece”, como se costuma dizer, a maior parte da população e que não tem conexões com a irmandade se envolve em suas atividades pela via do comércio e prestação de serviços, visto que a cidade se transfigura nesse período. Restaurantes e bares são abertos apenas para o evento e oferecem “comidas étnicas”, sendo a manijoba a principal delas. Os já existentes modificam seus cardápios usuais, destacando a oferta do referido prato e de outros associados à culinária africana e baiana, como a moqueca. Lojas temporárias e vendedores ambulantes oferecem tecidos, vestidos, turbantes, brincos e colares com motivos étnicos (em geral estampas de tigre, zebra, onça, ou peças com cores associadas ao continente africano ou aos seus países, como o verde, vermelho, preto, bijuterias e joias com búzios, conchas, cordas, madeira, etc.).

O arrocha e o pagode, trilha sonora musical habitual das casas e ruas é substituído pelo som de atabaques. Os atendentes desses estabelecimentos e as baianas de acarajé vestem trajes especiais, que não são utilizados nos demais dias do ano. Turbantes na cabeça, guias nos pescoços, vestido branco e rodado de baiana. Filhas de Santo paramentadas com roupas brancas bordadas a mão jogam pipoca, alfavaca e benzem com feixes de folhas verdes os transeuntes. Os habitantes locais agenciam todos os elementos que consideram tipicamente africanos, conforme seu imaginário, que remete em grande medida ao que já vem sendo abordado pelo turismo, meios de comunicação, literatura, pesquisa acadêmica, dentre outros, no

intuito de corresponder ao que se acredita que os turistas querem ver e reconhecer como negro.

Não se trata aqui de propor uma discussão sobre encenação da identidade muito recorrente no âmbito dos estudos sobre turismo, mas de evidenciar que, muitas vezes, para uma identidade ser reconhecida pelos demais ela precisa apresentar um repertório de elementos tidos como autênticos e tradicionais que comuniquem essa diferença. E o poder de definição do que se configura como tal muitas vezes não está nas mãos dos grupos que reivindicam uma identidade específica, mas nas daqueles que tem a legitimidade para falar sobre. O modelo nativo de identidade étnica oferece a um indivíduo uma autoimagem e serve para ele como cânone geral para avaliação tanto do seu comportamento como dos demais que fazem parte do seu grupo. Contudo, ele só será mantido se oferecer uma autoimagem que possa ser posta em prática e que seja moderadamente consistente com as sanções que são experimentadas nas interações sociais (BARTH, 2000).

A exibição desse repertório de influência africana ou propriamente negro não se restringe a festa. Em 2012, as Comunidades Remanescentes de Quilombo do Iguape implantaram o projeto “Rota da Liberdade”, uma iniciativa de turismo étnico de base comunitária, em parceria com o Instituto Votorantin, o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) e Instituto Brasileiro de Educação em Negócios Sustentáveis (IBENS) e com o apoio da Setur. Durante os festejos da Boa Morte, duas vans levam os visitantes da cidade para realizar roteiros nas comunidades de Caonge, São Francisco do Paraguaçu, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia e Cambóa, localizadas no Vale do Iguape, zona rural do município. Neles, os turistas podem acompanhar a produção de farinha de mandioca, do azeite de dendê, de xaropes naturais, ter contato com rezadeiras e griôs dos terreiros, assistir palestras e apresentações culturais (como esmola cantada e samba de roda), passear de barco, visitar igrejas e ruínas de edificações construídas com mão de obra escrava que remontam ao período colonial e comprar produtos artesanais dos grupos. Dezenove guias locais foram capacitados em história e geografia regionais, primeiros socorros e condução de trilhas para orientar os visitantes. Os elementos que

compõem os três tipos de roteiros disponíveis – dia a dia, histórico e trilha grão caravana dos orixás – foram selecionados a partir de pesquisas realizadas pelos próprios integrantes das comunidades quilombolas no âmbito de atividades dos Pontos de Cultura, projetos financiados pelo Ministério da Cultura em parceria com os governos estaduais e desenvolvidos por organizações como o Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape.

Integrantes das comunidades quilombolas divulgam os roteiros num estande no perímetro urbano de Cachoeira, nas imediações das celebrações da Boa Morte, ostentando turbantes nos cabelos, colares nos pescoços, vestindo roupas de algodão cru ou de estampas tidas como “africanas” e com os pés descalços. Dessa forma, os quilombolas e o seu modo de vida, ou melhor a seleção daqueles aspectos que despertam o interesse e a curiosidade sobre, podem ser conhecidos ou vivenciados por algumas horas ou dia inteiro.

Observamos, nesse caso, o mesmo processo de ênfase de alguns aspectos da identidade afrobrasileira (religiosidade, vestimenta, adereços, musicalidade, culinária) identificado entre os moradores do perímetro urbano no contexto da festa. O fato de tais elementos também comporem o imaginário do senso comum, em especial dos visitantes de fora da Bahia e do Brasil, e de serem legitimados por discursos turísticos e até mesmo acadêmicos, não quer dizer que eles não integrem de fato as retóricas nativas sobre raça, etnia e cultura, mas que ganham um estatuto especial nesses momentos de celebração. Parece-nos de fundamental importância entender por que e como isso acontece.

Tal iniciativa de turismo quilombola, como já foi dito, conta com apoio governamental para sua ampla divulgação. Embora ela receba mais visitantes estrangeiros durante a Festa da Boa Morte, os roteiros são realizados ao longo de todo o ano para turistas eventuais e escolas particulares dos municípios de grande e médio porte mais próximos. Situação não tão favorável a esses mesmos grupos se observa quando consideramos o reconhecimento territorial pleiteado por elas junto ao Estado, evidenciando um descompasso entre esses dois planos. Enquanto o turismo étnico de base comunitária prospera, a regularização

fundiária das mesmas coletividades é lenta, sofre questionamentos administrativos e judiciais, é ameaçada ou complexificada por grandes empreendimentos privados de interesse estatal. É o que abordaremos a seguir.

### **3 A Regularização dos Territórios das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Recôncavo e Grandes Empreendimentos**

No Recôncavo da Bahia, 31 comunidades foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) e possuem processo de regularização fundiária em curso junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Como podemos observar no Quadro 1, as primeiras autoidentificações como quilombolas, isto é, ações desses grupos no sentido de afirmarem-se como tais perante o Estado, remontam ao ano de 2004. Foi a partir de discussões realizadas no Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape (CECVI) que essas demandas emergiram. No ano seguinte foi formado o Conselho Quilombola do Vale do Iguape que na atualidade congrega 14 comunidades da região (CRUZ, 2012). Cabe ressaltar também o papel do Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP) na mobilização dessas coletividades (ZAGATTO, 2011), bem como da Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais do Estado da Bahia (AATR) na defesa de seus direitos.

Quadro 1 – Comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo em processo de regularização fundiária

<b>Nome</b>	<b>Cidade</b>	<b>Ano de certificação pela FCP</b>	<b>Ano de abertura do processo no INCRA</b>	<b>Fase da regularização fundiária<sup>6</sup></b>
Alto do Cruzeiro e Acupe	Santo Amaro	2010	2010	Apenas processo aberto
Baixa da Linha	Cruz das Almas	2010	2011	Apenas processo aberto
Brejo do Engenho da Guaíba	Cachoeira	2006	2012	Apenas processo aberto
Buri	Maragojipe	2009	2010	RTID <sup>78</sup> publicado

Calolé, Tombo, Imbiara, Engenho da Vitória e Caimbongo Velho	Cachoeira	2004	2009	RTID publicado
Cambuta	Santo Amaro	2010	2010	Apenas processo aberto
Caonge, Calemba, Dende, Engenho da Ponte e Engenho da Praia	Cachoeira	2004	2011	RTID publicado
Dende	Maragojipe	2006	2011	Apenas processo aberto
Engenho da Cruz	Cachoeira	2007	2011	Apenas processo aberto
Engenho Novo Vale do Iguape	Cachoeira	2005	2012	Relatório Antropológico
Enseada do Paraguaçu	Maragojipe	2006	2008	Apenas processo aberto
Porto de Dom João	São Francisco do Conde	2013	2013	Apenas processo aberto
Quizanga, Guerem, Baixa do Guaí, Tabatinga	Maragojipe	2006	2007	RTID publicado
Salamina Putumuju	Maragojipe	2004	2005	Decreto Presidencial, INCRA emitido na posse de parte do território.
São Braz	Santo Amaro	2009	2009	Relatório Antropológico
São Francisco do Paraguaçu	Cachoeira	2005	2006	Portaria de Reconhecimento Publicada
São Tiago do Iguape	Cachoeira	2006	2008	Relatório Antropológico
Tabuleiro da Vitória	Cachoeira	2013	2013	Apenas processo aberto
Vila Guaxinim	Cruz das Almas	2012	2014	Apenas processo aberto

Fonte: *sites* do INCRA e da FCP

Como em outros contextos de emergência de identidades quilombolas<sup>9</sup>, a mobilização das comunidades em termos étnicos foi precedida por outras formas de luta que não lograram reconhecimento

pleno dos seus direitos. Nesse caso específico, foi a articulação dessas coletividades em: a) 1997 pela criação de uma Reserva Extrativista na Baía do Iguape (como estratégia política de enfrentamento dos danos causados pela Barragem Pedra do Cavalo instalada nessa baía em 1985); b) a partir dos anos 2000 pela inclusão de seus territórios (mais especificamente da Baixa do Guaí) na unidade de conservação para evitar a sua expropriação; e c) entre 2004 e 2005 para pressionar o IBAMA a criar o conselho gestor da unidade de conservação para fazer frente aos problemas enfrentados (tais como os danos gerados pelo início das operações da Usina Pedra do Cavalo na barragem de mesmo nome) . Diante da negativa do órgão ambiental em incluir essas áreas na reserva e em decorrência do contato com a legislação quilombola no processo de formação do conselho gestor da RESEX, os grupos começaram a demandar reconhecimento estatal nesses termos (CARVALHO; HEIMER, 2015).

A situação mais próxima da titulação é a da comunidade de Salamina Pitumuju, no município de Maragojipe, mas tanto o seu processo quanto o da comunidade de São Francisco do Paraguaçu foram prejudicados diretamente pela implantação do Estaleiro Enseada do Paraguaçu, como veremos mais adiante.

A maior parte das comunidades que compõem o Projeto Rota da Liberdade, embora tenham sido as primeiras a se autoidentificarem como quilombolas, ainda se encontram nos estágios iniciais do processo de regularização, com a conclusão do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Esse é o caso de Caonge, Dendê, Engenho da Ponte e Engenho da Praia. Parte dessa morosidade se deve a contestação judicial da sua certificação conjunta pela Fundação Cultural Palmares por parte dos fazendeiros da região, temerosos que a demanda territorial desses grupos também fosse unificada. A exceção é São Francisco do Paraguaçu, que já teve a Portaria de Reconhecimento do seu território publicada, mas enfrenta uma série de problemas como será exposto posteriormente.

No contexto de elaboração dos relatórios antropológicos sobre as comunidades de Caonge, Calemba, Dende, Engenho da Ponte e Engenho da Praia, verificou-se que a produção artesanal do azeite de

dendê – denominação de uma das comunidades – também representa para elas uma das atividades identificadas como símbolos da sua trajetória histórica e social, juntamente com a pesca e a mariscagem. Ao dendê estão associados o passado escravo e o candomblé, este último elemento central na lógica de parentesco e organização social das comunidades pertencentes a este território étnico. O fruto indica locais, saberes e fazeres que, no contexto dos conflitos territoriais, permitem o diálogo entre essas comunidades quilombolas e os demais grupos sociais com os quais interage. Evidencia-se, desse modo, que a fabricação do azeite de dendê e o candomblé, elementos acionados no Projeto Rota da Liberdade, integram as retóricas nativas sobre raça, etnia e cultura.

O êxito de fixação e permanência dessas populações em seus territórios está diretamente relacionado com o declínio econômico que atingiu o Recôncavo a partir de fins do século XIX e se intensificou ao longo do século XX<sup>10</sup>. Isso porque ele restringiu, durante muito tempo, os conflitos pelas terras com os fazendeiros da região.

Contudo, nos últimos anos essa realidade sofreu intensas transformações, principalmente devido ao processo de instalação de empreendimentos de grande porte, tais como: o Eco-Resort Ilha de Cajaíba, no arquipélago de mesmo nome, localizado entre os municípios de Santo Amaro e São Francisco do Conde, e o Estaleiro Enseada do Paraguaçu, na cidade de Maragogipe. Esses dois projetos afetaram e/ou afetarão direta ou indiretamente as comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo.

A aquisição da Ilha de Cajaíba em 2006 por um grupo empresarial de desenvolvimento imobiliário, a Property Logic, para a construção de um Eco-Resort de luxo<sup>11</sup>, deflagrou a mobilização de várias comunidades remanescentes de quilombo pelo reconhecimento estatal de sua existência e de seus direitos territoriais e simbólicos sobre o arquipélago. A Comunidade Remanescente de Quilombo de São Braz, situada na cidade de Santo Amaro, pleiteia essa área como parte do seu território, ainda que reconheça que ela é utilizada por outras coletividades e esteja disposta a compartilhar o seu uso com elas<sup>12</sup>.

A ocupação dela remonta aos tempos coloniais. Seu primeiro proprietário foi Mem de Sá, o terceiro governador-geral do Brasil. Contudo, foi José Joaquim de Argolo e Queirós, membro ilustre de uma família de abastados senhores de engenho da Bahia, o construtor das edificações presentes até hoje na ilha, como o sobrado e o engenho que datam do séc. XVIII<sup>13</sup>. Seu filho, Alexandre Gomes de Argolo Ferrão (1800-1870), militar que participou do combate aos portugueses pela Independência da Bahia e aos revoltosos durante a Sabinada, foi presidente e vice-presidente da Província da Bahia em várias ocasiões e tornou-se Barão de Cajuíba em 1841. O Barão ficou famoso por sua crueldade com escravos e inimigos a partir da prática de jogá-los, ainda vivos, em um fosso da ilha. Desse modo, o local de martírio dos cativos representa uma parte importante da história de sofrimento e de resistência dessas comunidades negras oriundas dos antigos engenhos da região. Diante da possibilidade concreta de impedimento de utilização da Ilha de Cajuíba (como tradicionalmente tem sido feito ao longo dos anos), os quilombolas têm se mobilizado politicamente pela regularização de seus territórios e pela garantia de preservação e de acesso a eles (CARVALHO, 2016a).

A ilha ocupa um lugar singular na memória coletiva dessas comunidades como podemos constatar pela narrativa de um dos integrantes mais velhos de São Braz, em Santo Amaro, Sr. Manoel Messias Pereira, no contexto de elaboração do relatório antropológico do grupo:

*A gente ficava na Ilha de Cajuíba. Já cansei de pegar camarão lá. Ali tinha alçapão e tudo ali, pra matar o povo. O mais velho me contava assim... que o pessoal ia trabalhar quando era a hora do pagamento o Barão chamava: "Vem cá, vem receber seu dinheiro". Aí o cara ia procurar...quando chegava lá...não é por aí. Você tem que vir por aqui". Aí sumia. Pegava o dinheiro do povo, chegava lá e caía no alçapão<sup>14</sup>.*

As histórias sobre o Barão de Cajuíba, sua crueldade com seus subordinados e os locais de martírio e morte no arquipélago foram transmitidas oralmente através das gerações e são articuladas as experiências conflituosas vivenciadas pelos quilombolas na

contemporaneidade. O *alçapão* situa-se na ordem das dificuldades encontradas pelos negros da região no período pós-abolição e a necessidade dos antigos senhores de terem mão de obra suficiente para o trabalho nas usinas de cana-de-açúcar em decadência. É nesse momento que o uso da maré e da ilha por parte dessas populações se tornou mais intenso (FERNANDES, 2015).

O arquipélago também tem grande importância econômica para esses grupos. Homens, mulheres e até mesmo crianças costumam se deslocar até a ilha para coletar frutos, como o cajá, a goiaba e o jenipapo, especialmente no mês de maio. Eles são vendidos *in natura* ou na forma de polpa pelos acostamentos das estradas próximas ou para atravessadores, orientando-se especialmente para a produção de licores caseiros largamente consumidos nos festejos juninos. Essa atividade também se configura como uma importante forma de complementação da renda familiar. Por isso, mesmo diante das proibições de ingresso na Ilha de Cajaíba, os moradores de São Braz e de outras comunidades quilombolas da região continuam visitando o local ao longo de todo o ano e ali coletam jaca, sapoti, coco, tamarindo, manga, banana, cacau, araçá, dendê, cipó e tala de licuri. Além disso, nas suas imediações peixes, camarões e mariscos se reproduzem (CARVALHO, 2016a).

O Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP)<sup>15</sup> começou a atuar em 2007 em defesa das condições de trabalho para os pescadores na comunidade de São Braz, demandando canoas e serviços públicos, como o posto de saúde local. O agente da CPP, Gilmar Santos, introduziu a discussão sobre as comunidades remanescentes de quilombos junto ao grupo. Trata-se de uma coletividade majoritariamente negra, com várias expressões culturais (Festa e Lavagem de São Braz<sup>16</sup>, Samba Chula<sup>17</sup>, Bumba meu boi, Maculelê<sup>18</sup> e capoeira) que remetem à ancestralidade africana e à escravidão, entre elas as atividades produtivas artesanais tradicionais (pesca e mariscagem). As ruínas do solar e do engenho de São Braz foram elementos considerados relevantes pelos integrantes da comunidade ao momento do debate com o agente da pastoral, levando-os a considerar que o entendimento de sua identidade étnica poderia ser balizado segundo esses termos. Supõe-se aqui uma correspondência entre o termo quilombola e alguns atributos relativos à raça, cultura, modo de vida, além de evidências arqueológicas (CARVALHO, 2016a).

A emergência social e política desses agrupamentos étnicos deve ser compreendida como um processo de etnogênese, isto é, de reconstrução identitária. Tal dinâmica não está alheia às legislações que garantem direitos especiais a grupos particulares sendo, muitas vezes, resultado indireto e não planejado de políticas públicas específicas. A atualização identitária se dá através da experiência de participação política, que algumas organizações etnopolíticas – como o movimento negro – proporcionam. Estas experiências contribuem para dignificar o elemento étnico e dar um sentido positivo às condições quilombola e negra (BARTOLOMÉ, 2006).

Entendemos – do mesmo modo como o faz Arruti (2006) para a situação da comunidade negra do Mocambo – que embora o “objeto político-administrativo” comunidade remanescente de quilombo só possa ser criado pela intervenção do Estado, não é possível desconsiderar que os grupos organizados antecedem tal objetivação e em alguns casos podem ser os propositores de uma auto-objetivação. Isso quer dizer que aquele conjunto de transformações próprias ao processo de territorialização<sup>19</sup> pode anteceder a territorialização propriamente dita, e que o Estado não é o único agente relevante nesse contexto, ainda que seja uma figura central. Em relação a esse último aspecto, é preciso considerar a atuação de uma gama de mediadores<sup>20</sup>, tais como militantes de movimentos sociais negros, políticos, advogados, pesquisadores, entre outros personagens, que contribuem de forma relevante nestes processos. Dentre as comunidades negras que utilizam a ilha e que têm procedimento aberto junto ao INCRA, São Braz foi a primeira a ser objeto de estudo antropológico. A questão da garantia de acessibilidade aos recursos disponíveis em Cajaíba para esta e outras coletividades tornou-se tema recorrente da investigação etnográfica realizada por este órgão estatal. É relevante observar que a preocupação central diz respeito à manutenção do usufruto comum do arquipélago pelos diversos grupos e não sobre com qual associação ficará o título da área.

A resposta do Estado aponta para a regularização fundiária dessa área, em benefício de uma associação quilombola. Esta solução pode

em vez de equacionar um problema, criar um conflito futuro, pois introduz uma hierarquia jurídica entre os grupos na relação com o espaço das terras do arquipélago até então inexistente.

É possível que nos defrontemos com algo similar ao ocorrido diante a emergência da categoria jurídica dos remanescentes de quilombos, alvo de reflexão de Almeida (2011). Segundo o autor, certas situações que se impõem pela via do conflito social, muitas vezes, não correspondem aos critérios norteadores das categorias classificatórias de organização da estrutura agrária brasileira, por apresentarem formas de apropriação dos recursos da natureza que não são individualizadas. Para abarcar tais manifestações marginais, cunhou-se a expressão “ocupações especiais”. A designação tenta dar conta das chamadas “terras de uso comum”, que compreendem uma constelação de situações de apropriação de recursos naturais empregados em uma multiplicidade de formas e de combinações que oscilam entre o uso privado e o comum. Essa apropriação de recursos é constantemente atravessada por fatores étnicos, de parentesco, de sucessão, históricos, político-organizativos e econômicos, consonantes às práticas e sistemas de representações particulares.

As “terras de preto”, como são popularmente chamadas, teriam sido estabelecidas após a emergência do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que contempla, ao menos em tese, os remanescentes de quilombos. Contudo, é provável que estejamos enfrentando uma nova defasagem entre as categorias estatais vigentes e a realidade extremamente diversa e complexa que figura no cotidiano das comunidades negras brasileiras, em particular, das baianas. Embora o Estado se proponha a considerar as especificidades territoriais destes grupos, ainda persiste a tentativa de conexão unívoca entre um grupo e um espaço geográfico claramente delimitado.

Como mencionado anteriormente, o empreendimento turístico na Ilha de Cajuíba não foi o único a ameaçar as comunidades remanescentes de quilombo do Recôncavo. O Estaleiro Enseada do Paraguaçu, localizado na cidade de Matogojipe e estimado em 2 bilhões de reais, é uma unidade industrial de construção de embarcações, como plataformas e navios. O consórcio responsável pelo projeto foi

composto de empresas Odebrecht, OAS, UTC Engenharia e Kawasaki. Considerado um dos maiores empreendimentos da iniciativa privada na Bahia e na indústria naval brasileira, ele faz divisa com a Comunidade Remanescente de Quilombo da Enseada e com a Reserva Extrativista Marinha Baía do Iguape.

A poligonal original da RESEX abrangia a área onde foi construído o estaleiro. Após modificação para viabilizar o projeto ela se sobrepôs ao território da Comunidade Remanescente de Quilombo de São Francisco do Paraguaçu, trazendo novas implicações ao seu processo de regularização territorial. Processo esse que marcado por denúncias de fraude na certificação<sup>21</sup>, assim como contestações administrativas e judiciais por parte dos fazendeiros da região. Nesse momento, é a própria comunidade que questiona as consequências da inclusão de parte do seu território na RESEX.

A área incorporada consiste num núcleo urbano habitado por 450 famílias e conta com praça, escola e posto de saúde, engloba as propriedades dos fazendeiros que tem demonstrado maior contrariedade ao processo de regularização quilombola seja através de recursos administrativos, seja através de ações judiciais. Com a sobreposição, as desapropriações não serão mais atribuição do INCRA, mas sim do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), órgão ligado ao Ministério do Meio Ambiente (MMA) (CARVALHO; HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

De acordo com o órgão ambiental, ele tem um passivo de 10 milhões de hectares de terras a regularizar em unidades de conservação no país, orçamento diminuto e número de funcionários insuficientes para a tarefa. O que nos leva a crer que a regularização fundiária por esta instituição seria tão ou mais morosa do que pelo INCRA. Outrossim, essa porção do território não poderá mais ser titulada em nome da associação quilombola como anteriormente previsto, tornando-se propriedade da União sob concessão de uso as comunidades tradicionais existentes no interior da RESEX. Desse modo, é possível que mesmo após desapropriados, alguns fazendeiros pleiteiem a permanência no local, e que moradores quilombolas que não desenvolvem atividades extrativistas tenham dificuldade em obter esse privilégio (CARVALHO; HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

A discussão do plano de manejo em São Francisco do Paraguaçu já tem delineado novos conflitos, agora entre quilombolas e o ICMBio. No interior da unidade de conservação não é possível criar animais de grande porte (como bois, vacas e cavalos) e a expansão ou construção de edificações precisa da permissão do órgão ambiental. Muitas pessoas criam animais desse tipo no local e dependem dessa atividade para o seu sustento. Assim como as reformas ou construção de casas são extremamente frequentes no povoado para acompanhar o crescimento das famílias. Desse modo, a inclusão na RESEX não proporcionou proteção as moradias quilombolas e ao seu modo de vida como alegado pelo ministro do MMA para modificar a área da unidade de conservação, mas impõe restrições que são incompatíveis com as necessidades do grupo para reproduzir-se social e culturalmente (CARVALHO; HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

A alteração da poligonal foi considerada uma medida necessária para o empreendimento, mas os efeitos dela não foram contabilizados como impacto danos no Estudo de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto ao Meio Ambiente (EIA/RIMA) do estaleiro ainda que já fosse de conhecimento público a demanda territorial do grupo e a sobreposição pudesse ser precocemente identificada. Além disso, a mudança foi executada sem consulta prévia a coletividade, conforme preconiza a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, sobre Povos Indígenas e Tribais, da qual o Brasil é signatário através do decreto presidencial 5.051, de 19 de abril de 2004. Mesmo assim, seus representantes se posicionaram contrários a modificação do perímetro da reserva em inúmeras oportunidades (CARVALHO; HEIMER, 2015; CARVALHO, 2016b).

Tal contexto evidencia que, mesmo nos casos em que existe legislação protegendo os interesses das comunidades tradicionais, e das comunidades remanescentes de quilombos em particular, prevalece o ideal de desenvolvimento e a inexorabilidade dos projetos de intervenção territorial, que resulta na limitação dos estudos de proposição de medidas paliativas para a mitigação e compensação dos danos derivados do projeto, configurando um paradigma de adequação ambiental (ZHOURI; GESTA, 2013).

Como apontamos anteriormente, no início dos anos 2000 as coletividades quilombolas tinham demandado alteração da poligonal da RESEX para proteção de seus territórios, sem lograr sucesso. A época o órgão ambiental responsável alegou que a reserva era majoritariamente aquática e que, portanto, não deveria incorporar novas áreas terrestres. Uma década depois, diante da premissa de que um estaleiro naval teria que ser instalado no local, a mudança da poligonal é feita e recai sobre um perímetro terrestre densamente habitado, sob a pretensa alegação de que, desse modo, se estaria protegendo um patrimônio histórico e cultural quilombola. Quando a proteção estatal é requerida pelos próprios grupos, ela é negada tendo por base “critérios técnicos” que não são levados em consideração no segundo momento. Quando ela é concedida, ocorre a revelia dos sujeitos e se materializa em toda a sorte de restrições e obstáculos a efetivação de seus direitos.

A empresa Paraguaçu Engenharia, que adquiriu terras na região em função da expectativa de valorização dos imóveis com a construção do estaleiro, obteve uma suspensão parcial dos efeitos do Decreto Presidencial de Interesse Social do território de Salamina Putumuju, no município de Maragogipe. Trata-se de uma situação inédita que pode se tornar um precedente legal negativo para a regularização fundiária dos territórios quilombolas em âmbito nacional.

As ações para aumentar a profundidade da Baía do Iguape com o intuito de viabilizar a construção e deslocamento das plataformas e outras embarcações resultou na impossibilidade de pesca e mariscagem por seis meses naquela localidade, atingindo diversos grupos quilombolas da região. O consórcio responsável pela construção do estaleiro realizou um cadastro dos pescadores atingidos para o recebimento de uma indenização temporária, mas contestou o número de pessoas que declaravam realizar essa atividade, bem como ignorou a existência e o prejuízo material das marisqueiras, cuja profissão não é legalmente reconhecida.

Além disso, a Comunidade quilombola de Enseada, que se localiza há menos de 500 metros do empreendimento, não teve sequer seu relatório antropológico elaborado mesmo tendo sido considerada prejudicada diretamente por ele. Com a construção do estaleiro, seus integrantes passaram a enfrentar grande dificuldade de acesso aos locais

tradicionais de pesca e mariscagem que se dava por trilhas na mata que foi suprimida no processo. Agora eles dependem da disponibilidade de barcos e recursos financeiros para adquirir combustível para sua locomoção a esses espaços. Em 2014, com a vinda de mais de sete mil trabalhadores para os canteiros da obra, aumentou a criminalidade, violência, tráfico de drogas, prostituição e assédio contra as mulheres na localidade. Atualmente, menos de 200 pessoas trabalham no estaleiro para manutenção. Isso se deve aos desdobramentos da Operação Investigativa da Polícia Federal denominada Lava Jato, que implicou, inclusive, na prisão dos dirigentes das empresas responsáveis pelo empreendimento. A suspensão do seu funcionamento gerou uma crise econômica sem precedentes na região, atingindo todos aqueles que de uma maneira ou outra prestavam ou vendiam serviços e mercadorias para seus empregados.

#### **4 Considerações Finais**

Ainda que tenhamos identificado conflitos no processo de exploração turística da Festa da Boa Morte, constatamos que o seu reconhecimento cultural como patrimônio nunca fomentou controvérsias, mas por que não? Tal processo não valoriza apenas a população negra, mas a religiosidade popular sincrética e mestiça, e de certo modo a identidade regional. Embora a irmandade adquira importância para vários segmentos negros nacionais e estrangeiros, não implica na configuração de um espaço de referência exclusivo, tal como a ideia dos territórios quilombolas sugere. Enquanto a regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos geralmente se dá através da desconstituição de formas de apropriação territorial consideradas legítimas, a turistização e patrimonialização da Irmandade da Boa Morte e das comunidades quilombolas por meio do Projeto Rota da Liberdade não coloca em risco a existência de outros bens culturais já reconhecidos e não implica em desapropriações para a efetivação desse tipo de reconhecimento.

As políticas públicas de turismo e salvaguarda de patrimônio, embora tenham avançado com a inclusão de outros grupos formadores da sociedade brasileira, como as populações indígenas e negras, não

deixam de ser uma maneira de integrar tais singularidades numa totalidade maior que é a nação. É uma forma de reconhecimento que em um primeiro momento opera com a admissão da diferença (característica que justifica a sua inclusão) para depois acomodá-la na narrativa da identidade nacional e regional, como expressão representativa da sua variação interna.

Ainda que tanto a Festa da Boa Morte quanto o turismo étnico de base comunitária das comunidades quilombolas de Cachoeira sejam formas de exploração econômica de elementos culturais tradicionalmente associados a identidade afro-brasileira, eles são protagonizados pelos próprios grupos, nos seus termos, de acordo com seus valores. Além disso, representam movimentos de resistência as tentativas históricas de submissão e encapsulamento perpetradas pela igreja católica e de depreciação e demonização contemporâneas ocasionadas pela inserção massiva das religiões neopentecostais na região.

A regularização fundiária dos territórios quilombolas também apresenta os seus impasses. Como aqueles advindos do embate entre o caráter genérico da intervenção estatal e as especificidades vividas pelas comunidades que acabam por gerar ou complexificar tensões e conflitos intra e extragrupais, como procuramos ilustrar com a descrição das situações vivenciadas pelas coletividades de São Braz e São Francisco do Paraguaçu. Contudo, apesar da morosidade, essa forma de reconhecimento estatal se configura na principal modalidade acionada por essas coletividades para fazer frente a projetos turísticos e de desenvolvimento que ignoram e ameaçam seus modos de ser e de viver.

As dificuldades enfrentadas pelas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Recôncavo em terem seus direitos territoriais reconhecidos por parte do Estado nos permitem tecer algumas considerações sobre aquilo que chamamos de espaço da diferença negra no Brasil. O país, como nação, estabeleceu formas específicas de construção e relação com a sua alteridade interior, configurando-se assim numa formação da diversidade (SEGATO, 1998). Mas qual lugar a população negra tem nessa formação? No ordenamento simbólico brasileiro, não se reconhece o negro como sujeito político ou de direito, mas apenas

como objeto cultural, como marco da nacionalidade e da civilização brasileira. O ordenamento jurídico, embora aponte para direções menos simbólicas, tende a ficar encapsulado pela lógica cultural (GUIMARÃES, 2001). O campo da cultura continua sendo o lugar por excelência reservado ao tema da população negra em nosso país; isto é o espaço da diferença. Os negros não são vistos como tendo ou pretendendo ter uma identidade cultural distinta da população brasileira em geral, tal como os grupos indígenas, que justifique direitos coletivos (ARRUTI, 2006; CARVALHO, 2008).

## Notas

- <sup>1</sup> Devido à escassez de documentos antigos relativos a essa organização, pesquisadores divergem quanto ao período de sua fundação e a sua ligação com a confraria homônima que existiu em Salvador nessa mesma época nas imediações da Barroquinha.
- <sup>2</sup> A conformação da irmandade propiciou a feitura de várias mães de santo e o surgimento dos terreiros mais antigos e tradicionais da cidade e região.
- <sup>3</sup> A Secretaria de Turismo foi criada em 2007. Anteriormente, a pasta era vinculada à Secretaria de Cultura. Em 2015, a Setur incorporou a sua estrutura a antiga Empresa de Turismo da Bahia S.A. (Bahiatursa). Antes empresa de economia mista, o órgão foi transformado em uma Superintendência de Fomento ao Turismo do Estado da Bahia, com a finalidade de gerenciar e executar a Política de Fomento e Desenvolvimento do Turismo, bem como a promoção de eventos turísticos, no âmbito estadual.
- <sup>4</sup> Em 2005, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano foi reconhecido como obra-prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela UNESCO. Entre 2004 e 2007 foram registrados como patrimônio cultural brasileiro: o Samba de Roda do Recôncavo Baiano; o Ofício das Baianas de Acarajé; o Jongo do Sudeste e o Samba de Terreiro, Partido-alto e Samba-enredo. Em 2006, o IPAC registrou como patrimônio imaterial a Capoeira. Em 2010, foi a vez do Desfile dos Afoxés, juntamente com a Festa da Boa Morte.
- <sup>5</sup> Há 414 anos se iniciou em Cachoeira, BA, a construção do primeiro templo religioso na então Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira. A Capela de Nossa Senhora D’Ajuda, padroeira dos senhores de engenho foi dedicada inicialmente à devoção de Nossa Senhora do Rosário, Padroeira da Vila. Com o passar dos anos e o desenvolvimento da Vila, os devotos de Nossa Senhora D’Ajuda, agregados na Irmandade dedicada a Santa deram início às comemorações de louvor, sempre, na primeira quinzena de novembro. Os festejos, com extrema participação dos devotos, especialmente constituídos por senhores de engenho, se transformou numa festa de enormes proporções, quando à Vila se dirigiam de todas as regiões habitadas da Província Baiana devotos da milagrosa Santa D’Ajuda. Os senhores de engenho durante o ensejo louvavam ao sucesso da colheita da cana-de-açúcar, base de toda economia da época. A participação dos senhores de engenho nos festejos influenciou na participação dos seus escravos, que conseqüentemente, com o passar dos tempos,

integraram o rol dos devotos e com adaptações, principalmente na parte profana da festa, deram a tonalidade dos festejos em Louvor a Nossa Senhora D'Ajuda. A festa hoje se destaca no Recôncavo Baiano como um importante folguedo popular, reunindo manifestações originalíssimas, personalidades do imaginário, criados na fusão cultural detonado com a miscigenação racial que se instalou na Bahia, principalmente no Recôncavo, especialmente em Cachoeira. São cabeçorras, mandus, mascarados, velhos, meninos, meninas, diabos, santos e o povo, pelas ruas calçadas com paralelepípedos, à sombra dos seculares sobrados, cantando músicas e letras singulares, das históricas filarmônicas, que com instrumentos de sopro (trompetes, trombones, baixos e clarinetes) e percussão (caixas, tambores, bumbos e pratos) fazem uma belíssima festa, totalmente singular e popular.

- <sup>6</sup> O processo de regularização fundiária de territórios quilombolas se desdobra em várias fases ou etapas, desde a abertura do processo, certificação da Fundação Cultural Palmares, produção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (que envolve a produção de um relatório antropológico, levantamento fundiário e consulta a órgãos públicos), publicização, prazo de apresentação e análise de contestações, emissão de portaria de reconhecimento do território e desapropriação. Trata-se de um procedimento bastante complexo e moroso, que na maioria dos casos demora anos. Para saber mais consultar: <http://cpisp.org.br/direitosquilombolas/caminho-da-titulacao-2/>.
- <sup>7</sup> Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, que abrange um conjunto diversificado de informações de ordem antropológica, histórica, econômica, social, geográfica e documental.
- <sup>8</sup> Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, que abrange um conjunto diversificado de informações de ordem antropológica, histórica, econômica, social, geográfica e documental.
- <sup>9</sup> Estamos falando aqui em processos de etnogênese (BANTON, 1977), onde as identidades se constituem num movimento dinâmico de apropriação da condição étnica e de interpretação dos eventos políticos sob um contexto de disputa territorial. Os papéis do movimento negro e de outros mediadores, como advogados e antropólogos, por exemplo, são relevantes na medida em que contribuem para a organização política desses grupos em termos étnicos com vistas a garantir direitos territoriais sobre as áreas que ocupam.
- <sup>10</sup> Os fatores que contribuíram para o declínio econômico da região foram: o agravamento da crise nas lavouras de cana-de-açúcar e fumo resultante da concorrência de outros estados do Brasil e países; o crescimento populacional da cidade de Salvador e a elevação dos seus padrões de vida que exigiu um abastecimento mais numeroso incentivando o desenvolvimento de novas localidades de produção alimentar; e a superposição de uma rede de estradas de rodagem que privilegiou outros municípios próximos da capital em detrimento dos antigos caminhos e ferrovias do Recôncavo.
- <sup>11</sup> A ilha foi adquirida em 2006, pela empresa de desenvolvimento Imobiliário Property Logic, com sede em Málaga, na Espanha, e que possui projetos de resorts de luxo no Marrocos e no Brasil. O projeto de aquisição da ilha consistia na implantação de um complexo turístico intitulado Ilha de Cajaíba Beach e Golf Resort e previa a construção de SPA hotéis, residências particulares de luxo, campo de golfe com 18 buracos, centro equestre, clube de pólo, piscina olímpica, academia de tênis, estádio de futebol, marina, clube náutico, lojas e vilas de entretenimento. Seu desenvolvimento ocorreria em quatro etapas e tinha a expectativa de gerar 6 mil empregos diretos. Em 2009, o Rezidor Hotel Group, associado à grife italiana Missoni, anunciou a construção de um hotel de luxo para este complexo com inauguração

prevista para 2015. O hotel contaria com 118 habitações e 32 vilas. Em setembro de 2012, o grupo Property Logic anunciou o cancelamento do projeto Cajaíba Beach e Golf Resort em virtude da crise financeira internacional. Um dos proprietários do empreendimento revelou que mantinha a intenção de construir um resort com 50 apartamentos e 50 bangalôs em sociedade com empresários russos.

- <sup>12</sup> A pesquisa de doutorado realizada por uma das autoras desse artigo acerca dos usos e significados atribuídos à Ilha de Cajaíba, identificou outras comunidades quilombolas que se valem desse lugar de forma mais direta em função das atividades desenvolvidas para sustento, conforme acima mencionado. São elas: Acupe e Cambuta, município de Santo Amaro; Caboto, município de Candeias; Monte Recôncavo e Porto Dom João, município de São Francisco do Conde; Comunidade da Ilha de Maré, situada no município de Salvador. Nota-se que, independentemente da distância geográfica, é possível afirmar que a Ilha é entendida pelas comunidades como importante referência histórica e cultural ligada à sua etnicidade a partir de situações comuns a todas elas. Trata-se de um destino compartilhado pelos quilombolas do Recôncavo de modo não isolado dos demais contextos envolvendo conflito territorial e políticas de turismo étnico. Ou seja, os discursos construídos pelas comunidades quilombolas sobre a Ilha configuram uma das formas de se legitimarem como grupos politicamente organizados mas que encontram-se em condições desfavoráveis de reconhecimento étnico e territorial por parte das políticas de Estado, mais especificamente, aquelas ligadas ao turismo étnico em função das manipulações feitas acerca do que é dito (ou o que poder ser dito) sobre suas trajetórias (FERNANDES, 2016).
- <sup>13</sup> Trata-se de um patrimônio arquitetônico reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC).
- <sup>14</sup> Sr. Manoel Messias Pereira, 89 anos. Entrevista realizada em 09/07/2013 por Mariana Balen Fernandes.
- <sup>15</sup> O Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP) é uma pastoral social ligada à Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade Solidária, Justiça e Paz da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O CPP é composto por agentes pastorais, leigos, religiosos e padres comprometidos com o Serviço junto aos pescadores e às pescadoras artesanais para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. O trabalho pastoral com os pescadores foi iniciado em 1968, nas praias de Olinda (PE), pelo Frei Alfredo Schnuettgen. Mais tarde, o trabalho se espalhou para os estados de Alagoas, da Paraíba e do Rio Grande do Norte. Em 1976, com apoio de Dom Helder Câmara, o CPP foi reconhecido em nível nacional pela CNBB, tendo como coordenador e animador o próprio Frei Alfredo. Assim, o CPP se expandiu para outros estados do Nordeste e para outras regiões do país, tornando-se, em 1988, uma instituição jurídica.
- <sup>16</sup> A Festa da Lavagem é parte das atividades que integram o calendário religioso católico da Festa de São Braz, realizada no mês de janeiro pela Comunidade Quilombola São Braz. A Lavagem ocorre um dia antes da procissão do santo e consiste na presença de membros das religiões afrobrasileira (candomblé e umbanda) que ao longo do percurso feito pelas ruas e residências da Comunidade, realizam a bênção com o *banho* de alfazema. A lavagem representa também uma das formas de uso do espaço pelas famílias quilombolas que atribuem significados aos locais onde a procissão das baianas de axé *passa, limpa e abençoa*.
- <sup>17</sup> Samba de roda típico de Santo Amaro, onde uma dupla de cantadores canta a chula e a outra dupla, reforçada pelo coro de mulheres, responde o relativo, um

verso menor que arremata a chula. Na parte instrumental do samba chula, uma das sambadeiras samba com passos miudinhos e percorre toda a roda até dar uma umbigada em outra sambadeira que aguarda a próxima chula ser cantada para sambar. As chulas tratam de temas do cotidiano, como amores, trabalho, religiosidade e de sofrimentos que remontam ao tempo da escravidão.

- <sup>18</sup> Forma de dança folclórica de origem afrobrasileira e indígena, vinculada à capoeira, que simula uma luta tribal usando dois bastões como arma, com os quais os participantes devem desferir e aparar golpes no ritmo da música.
- <sup>19</sup> Trata-se do movimento pelo qual um objeto político administrativo – remanescentes das comunidades dos quilombos – se transforma numa coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e representação e reestruturando as suas formas culturais (OLIVEIRA, 1998).
- <sup>20</sup> Referem-se aos agentes que se relacionam com diferentes espaços sociais, interligando-os, transcodificando suas informações e influenciando as várias dimensões pertinentes aos grupos sociais a que estão vinculados. Ver: WOLF, Eric. “Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa”. In: WOLF, Eric; FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia e Poder**. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília (UNB); São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Editora Unicamp, 2003.
- <sup>21</sup> No ano de 2007, denúncias sobre fraude no procedimento de certificação envolvendo a Comunidade Remanescente de Quilombo de São Francisco do Paraguaçu, ganharam espaço na mídia nacional. Mesmo depois de uma sindicância da Fundação Cultural Palmares (FCP) apurar que não houve irregularidades nesse caso, novas regras foram estabelecidas para a obtenção da certidão de autoidentificação, tornando mais burocratizada a etapa inicial do reconhecimento estatal desses grupos.

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), 2011. 196p.
- ARRUTI, José Maurício P. Andion. **Mocambo**: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006. 370p.
- BANTON, Michael. **A ideia de raça**. São Paulo: Edições 70; Martins Fontes, 1977. 199p.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. 243p.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Revista Mana**, Museu Nacional (MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, n. 1, v. 12, p. 39-68, 2006.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **O Planeta dos negros no mundo dos brancos**: estudo sobre a manutenção e atualização das fronteiras étnicas de uma comunidade negra na cidade de Canoas/RS. 2003. 162p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **O espaço da diferença no Brasil**: Etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no sul do país. 2008. 235p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. Comunidades Remanescentes de Quilombos do Recôncavo da Bahia: conflitos territoriais e articulações identitárias. *In*: CARVALHO, A. P. C.; MULLER, C. B.; OLIVEIRA, R. (org.). **Territorialidades Negras em Questão**. Rio de Janeiro/Cachoeira: Editora Fino Traço/NEAB/UFRB, 2016a. p. 13-28.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. Tecnologias de governo, regularização de territórios quilombolas, conflitos e respostas estatais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 22, n. 46, jul.-dez, p. 131-157, 2016b.

CARVALHO, Ana Paula Comin de; HEIMER, Michael. Análise dos impactos do Estaleiro Enseada do Paraguaçu, Maragojipe/BA, com o auxílio da Geotecnologia. *In*: IV CONGRESSO LATINO AMERICANO DE ANTROPOLOGIA, Cidade do México/UNAM, out. 2015. **Anais [...]**, Cidade do México, 2015.

CASTRO, Armando Alexandre Costa de. **A Irmandade da Boa Morte**: memória, intervenção e turistização da festa em Cachoeira, Bahia. 20015 182p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, 2005. 182 p.

CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. Costurando os retalhos: um estudo sobre a comunidade Santiago do Iguape. *In*: III EBECULT. UFRB, Cachoeira, 2012. **Paper**, Cachoeira, 2012.

FERNANDES, Mariana Balen. Direitos coletivos, patrimônio e conflito: a relação entre políticas de estado e a Comunidade Quilombola São Braz (BA). *In*: CARVALHO, A. P. C.; MULLER, C. B.; OLIVEIRA, R. (org.). **Territorialidades Negras em Questão**. Rio de Janeiro; Cachoeira: Editora Fino Traço; NEAB/UFRB, 2015. p. 123-146.

FERNANDES, Mariana Balen. **Ilha de Cajaíba**: lugar de pertencimento e territorialidades nas Comunidades Quilombolas Acupe, São Braz e Porto Dom João, Recôncavo Baiano. 2016. 251p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

FRANCISCO, Dalmir. Comunicação, identidade cultural e racismo. *In*: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2000. p. 117-152.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Nacionalidade e novas identidades raciais no Brasil: uma hipótese de trabalho. *In*: SOUZA, Jessé de (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2001. p. 387-414.

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

QUEIROZ, Mércia Maria Aquino de. **Turismo de raízes na Bahia**: um estudo sobre a dinâmica do Turismo Étnico (Afro) na Bahia – os casos do Pelourinho e da Festa da Boa Morte/Cachoeira. 2008. 230p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SEGATO, Rita Laura. **Alteridades históricas/identidades políticas**: uma crítica a las certezas del pluralismo global. Brasília: Departamento de Antropologia da UNB, 1998. Série Antropologia n. 234. 28p.

SOUZA, Wiltercia Silva de. A guerra santa entre a Irmandade da Boa Morte e a Igreja Católica, Bahia, 1989/1990. *In*: III ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, Salvador, 2006. **Anais** [...], Salvador, BA, 2006.

WOLF, Eric. Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa. *In*: WOLF, Eric. **Antropologia e Poder**: Contribuições de Eric Wolf. Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Brasília; São Paulo: Ed. da UNB; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Editora Unicamp, 2003. p. 73-91.

ZAGATTO, Bruna Pasto. **Eu sou marisqueira, lavradora e quilombola**: uma análise do processo de construção de identidade nas comunidades rurais do Guai, Maragojipe, Bahia. 2011. 176p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

ZHOURI, Andréa; GESTA, Raquel Oliveira. Conflitos entre desenvolvimento e meio ambiente no Brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Desafios da Antropologia Brasileira**. Brasília, DF: ABA, 2013. p. 75 -108.

Recebido em: 24/08/2017

Aceito em: 1º/07/2019

### **Mariana Balen Fernandes**

Doutorado em Antropologia. Professora do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (CECULT) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Endereço para correspondência: Rua do Imperador, 09, Cais de Araújo Pinho – Santo Amaro da Purificação, Bahia. CEP 44.200-000.

*E-mail*: balen.mariana@gmail.com

marianabalen@ufrb.edu.br

# “Isso não é pra você” – Diálogos Etnográficos entre o Trabalho em Padarias e a Qualificação Profissional

Antônio Carriço<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## Resumo

Este artigo discute condições e limites do discurso sobre a qualificação profissional a partir do diálogo entre dois contextos pesquisados etnograficamente: um curso de formação de padeiros no SENAI e o cotidiano de padarias. A situação ímpar do pesquisador que busca emprego em uma padaria desafia certa “harmonia” de um discurso institucional sobre o tema, trazendo à tona significados específicos que conformam noções de *trabalho, trabalhador e qualificação*.

**Palavras-chave:** Trabalho. Educação. SENAI. Qualificação Profissional. Etnografia.

## Abstract

*This article discusses conditions and limits of the discourse on professional qualification from the dialogue between two contexts researched ethnographically: a bakery course offered by SENAI and a bakery's quotidian. The unique situation of the researcher who seeks employment in a bakery challenges certain “harmony” of an institutional discourse on the subject, bringing up specific meanings that conform notions of work, worker and qualification.*

**Keywords:** Work. Education. SENAI. Professional Qualification. Ethnography.

## I Introdução

*“Padeiro qualificado hoje não fica desempregado. Só fica se quiser. E muito. Tá faltando gente, as padarias, as indústrias precisam de pessoal que entenda daquilo e não tem”. [Professor do SENAI]*

*“A gente sabe como são esses cursos, a gente participa, funcionários nossos fazem... É aquilo, [...] não aprende a pôr a mão na massa mesmo. A gente precisa de alguém que saiba fazer as coisas”. [Gerente de padaria]*

As duas citações, se por um lado parecem apresentar uma demanda em comum por um padeiro competente, apresentam, por outro lado, um contraste nítido. A primeira, dita por um professor do curso de formação de padeiros do Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI), indica um cenário promissor para os aspirantes ao ofício. A segunda, dita a mim por uma gerente de padaria durante uma entrevista de emprego, parece jogar por terra aquele otimismo. Comparando as duas falas, as expressões mobilizadas para descrever as características do profissional demandado – “que saiba fazer as coisas” e “que entenda daquilo” – poderiam ser vistas como sinônimas ou dotadas de um mesmo significado. Uma análise mais atenta das condições em que foram proferidas, porém, revela uma descontinuidade importante entre “saber fazer” e “entender”. Este artigo se propõe, dessa forma, a explorar essas descontinuidades, investindo nas especificidades de cada contexto – a formação de padeiros pelo SENAI e o trabalho em padarias –, mas enfatizando também o caráter dialógico da conformação desses sentidos, que não podem ser compreendidos em profundidade se mantidos isolados analiticamente.

Deve-se ressaltar, nesse sentido, que, diferentemente de outras ocupações em que a formação escolar institucional se impõe como um monopólio em relação à legitimidade conferida a seus praticantes, o caso analisado é marcado pela coexistência de duas formas de “credenciamento”, se pensarmos nas proposições de Eliot Freidson (1996): uma formação pelo próprio trabalho e uma formação “escolar”, afastada desse ambiente. O contraste entre as falas mencionadas indica que essa relação é mais complexa do que gostariam de admitir gestores, propagandistas e mesmo alguns intelectuais da qualificação profissional, pois essa “credencial” parece bem menos “eficaz” quando retirada do nível do discurso ideal para a prática das relações entre sujeitos. Mais que uma cisão ou competição absolutas por legitimidade, porém, essa separação apresenta fronteiras tênues e ambíguas, como veremos, representando possibilidades de apropriação diversas por parte dos sujeitos envolvidos nesse meio.

Durante as pesquisas que realizei sobre a qualificação profissional de padeiros<sup>1</sup> e sobre o trabalho em padarias<sup>2</sup>, eu me vi inserido de forma direta nos dois contextos acima descritos. Afinal, além do tema em comum envolvendo trabalho e padarias, uma pela ótica do ensino, outra pela do trabalho, as duas pesquisas confluíam também na maneira essencialmente etnográfica de construção de dados. A primeira surgiu como alternativa após uma série de malsucedidas aproximações e tentativas de realizar uma pesquisa em estabelecimentos do setor de alimentos. “*Não temos tempo para isso*”, era o que me diziam, às vezes com essas palavras exatas, algumas pessoas do setor. Incapaz de superar essa barreira, decidi alterar o projeto inicial e enveredar pelo tema da qualificação profissional por meio de um curso do SENAI. Disposto a não mais depender da aprovação de outras pessoas, me matriculei eu mesmo, como aluno, em um curso de formação de padeiros e frequentei as aulas durante seus seis meses de duração. Submetido a todo um processo que vinculava o ensino de técnicas à inculcação de um habitus da qualificação, pude investir analiticamente na sensibilização técnica envolvida na produção de pães, bem como discutir as relações construídas no curso entre teoria e prática a partir do dia a dia das aulas e de minha participação nele: conversas, exercícios, provas, piadas, anedotas e experiências trocadas.

A segunda pesquisa surgiu como uma sequência da primeira: com o certificado de Padeiro em mãos e com a formação obtida no curso, buscava empregar-me em uma padaria e colocar-me em contato direto com o mundo do trabalho para produzir conhecimento sobre ele, inspirado por autores como Michael Burawoy, Donald Roy, Simone Weil e Robert Linhart. Foi quando o otimismo da empregabilidade rápida e garantida pela qualificação se revelou uma visão bastante enviesada das relações entre ensino e trabalho. Afinal, se me faltavam experiências anteriores como padeiro, me sobravam qualificações, na área e em geral: ensino fundamental e médio completos, formação universitária avançada, pós-graduação, cursos de padeiro e confeito desenvolvidos em entidades renomadas. Ao contrário do discurso institucional que ouvia nos cursos e em mídias diversas, a qualificação pouco ou nada parecia significar para as pessoas responsáveis pela contratação de mão-de-obra – ou melhor, significava bastante, como veremos, mas em sentidos específicos que não aqueles propagados pelos profissionais do SENAI.

As reflexões propostas aqui derivam em grande parte das dificuldades que encontrei para concretizar este objetivo de inserir-me em uma padaria como trabalhador, dois anos de um intenso e paciente trabalho de aproximação marcado por mais passos para trás do que para frente. Essas dificuldades, no entanto, se encaradas elas mesmas como dados de pesquisa, revelavam aspectos fundamentais das maneiras pelas quais diferentes pessoas concebiam suas atividades em diferentes contextos. Noções de esforço, trabalho, teoria e prática se manifestavam e se atualizavam ali, indicando caminhos que, mais tarde, quando consegui enfim concretizar meu projeto de trabalhar em uma padaria, como balconista e como padeiro-forneiro, seriam percorridos em maior profundidade.

A discussão proposta nesse texto, desta forma, se fundamenta em uma análise reflexiva e crítica dos posicionamentos e relações dos quais fiz parte durante as pesquisas, seja como aluno de um curso de formação de padeiros, em um caso, seja como cliente de padarias, balconista e padeiro, no outro. Não se buscará uma análise ou um quadro amplo que esgote a questão em termos quantitativos ou estatísticos, mas

justamente explorar as particularidades e questões advindas desses encontros específicos, questões estas que podem promover debates e reflexões produtivas, conforme pretendo demonstrar.

Serão abordados os conflitos e as contradições que surgem desse diálogo em diversos sentidos: primeiramente, as dificuldades encontradas quando se pretende fazer valer o certificado obtido, isto é, utilizá-lo como porta de entrada para um emprego na área. Explicitam-se aí uma série de condições e pressupostos que acompanham o que seria o perfil esperado para trabalhar em uma padaria e em relação ao qual a formação, em si mesma, pode ser inclusive um dificultador. A partir dessa discussão, buscarei explorar diferentes concepções de trabalho e trabalhador referentes a cada contexto e que se moldam em diálogo. Ao longo do texto, poderão ainda ser vislumbradas determinadas maneiras como esse diálogo ocorre na prática, no calor da produção: técnicas particulares que orientam o manuseio dos pães e dos instrumentos da padaria e que podem ser relacionadas aos diferentes sentidos de urgência em cada caso, revelando concepções específicas atribuídas ao corpo e ao próprio trabalhador.

## **2 (Des)encontros**

Início narrando três entre as várias e frustradas entrevistas de emprego (ou situações afins) das quais participei entre o final de 2012 e o início de 2015. Escolho essas por explicitarem de forma bastante clara um tipo de perturbação provocado pela minha condição pouco usual e permitirem apresentar certos traços dessa relação<sup>3</sup>.

A primeira situação que trago aqui foi também uma das primeiras entrevistas que realizei, em uma padaria “de rua”, antiga e movimentada. Perguntei a uma funcionária pela vaga, que havia sido anunciada na seção de classificados de um jornal. Ela me indicou um homem, mais velho, que me convidou para entrar. Subimos uma pequena escada e passamos por tetos baixos, cheios de vigas traçoceiras. No curto caminho, pude ver a padaria, escura, pequena e apertada, comparada à do SENAI, com muitos pães em assadeiras jogados em cima do forno. Chegamos a uma sala onde preencheria uma ficha enquanto ele terminava de tomar café. Nome, idade, escolaridade, endereço, disponibilidade de

horário e se fumava ou não. Nada a respeito de religião, horário dos cultos ou *hobbies*, desta vez.

O senhor retornou à sala, olhou minha ficha e se mostrou surpreso: se eu tinha ensino superior completo, por que trabalhar lá? Não queria, ainda, revelar meus interesses de pesquisa, temendo que isso fosse me prejudicar. Respondi que, “na minha área”, era preciso doutorado para ser professor e que, fora isso, não havia muito mercado. Enquanto percorria esse longo trajeto, precisaria “arrumar alguma coisa”. Disse que havia feito mestrado “nessa área de panificação”, sobre a formação de padeiros, que havia feito os cursos do SENAI, e, por isso, procurava emprego em padaria.

“O que te falaram no curso?” Hesitei por um instante, sem saber o que responder. “Se trabalha muito aqui.”, ele complementou. Concordei e recordei o que diziam nas aulas: que “aqui é só 1 quilinho, lá fora...” – “Aqui a gente faz 20 kg [de uma vez só, cada vez que usa a masseira]”, me interrompeu, dizendo ser pesado o trabalho, todo dia. “Não tem domingo, feriado, Natal, nada. São dois turnos, das 6 às 14h e das 14 às 22h. Na prática é mais, porque tem que chegar antes pra ter pão e estar tudo pronto pras 6 horas”. Ele seguiu comentando o que esperava do funcionário: “Eu preciso de um balconista, né? O profissional tem que ser ágil, lidar bem com o público e com os colegas... Fazer sanduíche, servir café... o que você acha disso, acha que dá conta?”. Disse, enfim, que tinha uma preocupação: que eu fizesse de lá um “estágio remunerado”, quer dizer, “ganhar experiência e depois sair para ser professor”. “Eu não vou mentir e dizer ‘ah, que bom que você tem superior completo’. A minha preocupação é de que a padaria fique pequena para você. Entende? O salário é o da categoria [o piso, em torno de 700 reais – faz um gesto com os ombros de que aquele era o cenário e não haveria como eu almejar nada condizente com minha formação ali]”. Não me descartou, mas uma fila considerável de candidatos do lado de fora já me indicava o resultado da avaliação.

A segunda entrevista corresponde a um outro momento, alguns meses depois, período composto de diversas tentativas em vão. Estava convencido, então, que, uma vez que minhas credenciais não aparentavam qualquer efeito, a única chance que teria de conseguir uma vaga seria explicitando minhas intenções de pesquisa – introduzindo

esse tipo bastante diferente de perturbação para tentar obter sucesso em um tipo bastante diferente de empreitada.

Pela primeira vez, recebia, por telefone, um retorno de um currículo deixado na portaria de um jornal – queria saber se tinha experiência, onde tinha trabalhado... Explicitei, dessa vez, minha relação com a universidade: disse que era antropólogo, pesquisador da UFRJ, que estava fazendo uma pesquisa sobre o trabalho em padarias e que seria ótimo poder ter essa experiência do dia a dia do trabalho. Trouxe à tona ainda os cursos que havia feito na área para legitimar minha demanda. A gerente demonstrou preocupação com relação à minha capacidade de cumprir os horários, já que estava envolvido com a faculdade, e sobre as minhas expectativas quanto à vaga que eu ocuparia, incompatíveis, para ela, com minha formação. Apesar de tudo, agendamos uma entrevista para o dia seguinte. Teria a chance, ao menos, de tentar convencê-la pessoalmente.

No dia seguinte, ambos em pé, em um canto perto dos frios, dificultando por vezes a passagem dos funcionários, ela mencionou novamente minha falta de experiência, tendo em mãos meu currículo, rabiscado e meio amassado. Pediu minha carteira de trabalho e constatou que estava realmente vazia. Retomei o assunto da minha pesquisa para mudar o rumo da entrevista e enfatizar a importância da oportunidade que ela poderia me oferecer: “Não me importo nem com o salário, isso é o de menos para mim”. *“O salário é o piso, não tem o que discutir”*, ela interrompeu, aparentando se defender. Ela me explicou que estava precisando de um auxiliar de confeitaria, e parecia preocupada em enfatizar que queria um “ajudante”, não um “profissional”. Ao mesmo tempo, temia que eu não desse conta da produção, que não soubesse fazer o que era preciso. *“A gente sabe como são esses cursos, a gente participa, funcionários nossos fazem... É aquilo, um dia faz bolo, outro dia não sei que, mas não aprende a pôr a mão na massa mesmo. A gente precisa de alguém que saiba fazer as coisas, saiba fazer um bolo de laranja, um pão de ló, um suspiro...”*

Ela chamou um de seus sócios, que pareceu mais disposto a me dar uma chance. *“Bota ele para fazer um serviço aí amanhã, ué, ver se ele dá conta”*. Não convencida, me apresentou suas possibilidades: contratar um profissional já pronto, que soubesse trabalhar, ou contratar um para treinar (que seria o meu caso, a seu ver). Iriam discutir isso nos

próximos dias, os sócios. Na semana seguinte, vi o anúncio novamente no jornal, e entendi que tinham feito sua escolha.

A terceira situação difere das outras duas narradas aqui no sentido de que não foi propriamente uma entrevista, uma interação previamente acordada e agendada entre contratante e candidato. Estava em uma padaria tomando um café quando ouvi comentários entre um gerente e alguns balconistas: *“Cadê o rapaz? Não veio?”*. *“Não precisa trabalhar, né?”*, completou o gerente, de forma irônica, entrando para a área produção. Perguntei para a balconista se precisavam de gente lá, e ela confirmou. Perguntei o que deveria fazer, e ela chamou o gerente. Comentei sobre meu interesse na vaga, mas ele parecia reticente: *“Já trabalhou em padaria?”*. Prevendo a sequência da conversa, mencionei os cursos, mas ele novamente direcionou as questões para o tema da experiência de trabalho: *“Você estava trabalhando onde?”*.

Respondi que havia cursado faculdade de antropologia e que estava fazendo uma pesquisa para o doutorado sobre “padaria”, e tentei explicar meu interesse pelo aspecto cotidiano de seu funcionamento, em oposição a um questionário. *“Você quer ver a prática”*, resumiu o gerente, emendando: *“isso não é pra você não, padaria, balcão... Você não vai gostar disso aqui não, tem doutorado...”*. Eu ainda, tentei persuadi-lo a me dar uma chance, mas ele parecia querer se esquivar – o que ficou explícito quando me ele ofereceu sua mão para me cumprimentar, me dispensando. Já havia passado por várias padarias àquela altura, e me restavam poucas opções.

## 2.1 Explicitações: contextos postos em diálogo

O momento da cooptação de empregados pode ser considerado, como sugerem Alvim e Leite Lopes (2007), um ritual no qual se manifesta uma apresentação “ideal” das relações de trabalho. Nesse sentido, ainda que não se tratassem de entrevistas no sentido usual do termo, quando referido a uma pesquisa sociológica, e sim a uma espécie de reverso, já que seria eu o entrevistado e analisado, essas situações contêm em si um potencial bastante rico como fonte de dados. Mesmo que o sentido explícito das informações fornecidas fosse do candidato/pesquisador para o gerente, a maneira como este organizava

e estruturava a interação, bem como as formas pelas quais manifestava suas reações às informações concedidas eram muito reveladoras de uma maneira específica de conceber um “tipo” de trabalho e de pessoa para as funções.

Não posso dizer que minha condição fosse usual ou minimamente generalizável para que, a partir de frustradas incursões a padarias, pudesse dar conta do estado de um mercado de trabalho no setor de alimentos ou algo parecido. Pelo contrário, eu era, e tinha consciência disso, uma pessoa “estranha”, fora de qualquer curva de normalidade entre os aspirantes a cargos em uma padaria. “Estudante” desde os 3 anos de idade, meu investimento profissional se deu apenas em uma via, a acadêmica. Ingressei no curso de Ciências Sociais da UFRJ logo após terminar o ensino médio, com 17 anos, cursando mestrado e doutorado logo na sequência. Fui bolsista CNPq durante parte da graduação e ao longo da pós-graduação. Com 26 anos recém-completados no início da pesquisa, meu primeiro passo seria providenciar uma carteira de trabalho. Não possuía contatos com esse meio<sup>4</sup>, nenhuma experiência prévia e, definitivamente, não tinha “cara de padeiro”, o que quer que isso signifique, como disse uma aluna do SENAI logo nas primeiras aulas, antes mesmo de saber da minha pesquisa. Possuía, sim, aquele certificado de padeiro, e esperava que essa pudesse ser a chave que me abriria as portas ao cotidiano da produção.

Não é difícil constatar que todo meu capital cultural e simbólico fora cultivado e investido em um sentido específico, voltado às recompensas que se espera de uma escolaridade prolongada inclusive no âmbito do ensino superior. Ninguém deveria ser pego de surpresa, dessa forma, se minhas tentativas de ingressar em um trabalho considerado mais para o lado do “braçal” se deparassem com alguma dificuldade. O que me parece interessante ressaltar, dessa improvável e atípica situação, é a força da barreira que se erguia e a insuficiência da qualificação, por si só, para reverter esse quadro a meu favor. Eu possuía um certificado que legitimava que havia passado por um processo relativamente longo e intenso, com seis meses de aulas diárias sobre uma série de aspectos daquela atividade específica: processos enzimáticos, características da panificação, boas práticas de produção, noções de matemática, contato

direto com a produção de diversos tipos de pão. Uma formação que abrangera uma grande preparação teórica, em sala de aula, e também um longo período de prática na oficina, na qual colocávamos de fato a “mão na massa”. E, com tudo isso, não conseguia uma vaga. Em que pese a peculiaridade dessa conjunção entre etnógrafo e postulante a padeiro, que, quando explicitada, me faria destoar do que se poderia esperar normalmente de outros egressos do SENAI, algo parecia fora de lugar, se recordarmos a fala do professor: “só fica desempregado se quiser”.

Se voltarmos às situações narradas até aqui, vemos que os contratantes com quem interagi deixam bastante clara a leitura que faziam de mim, a partir das impressões e informações que dispunham ou construíam. “isso não é pra você”, “o que te falaram no curso? Aqui se trabalha muito”, “a gente sabe como são esses cursos...”. Algo que começa a transparecer em relação à formação na profissão pela via do ensino profissionalizante é sua concepção por meio de uma oposição à prática – o curso, então, é associado a uma “teoria” de pouca ou nenhuma utilidade. Mais que isso, à formação no curso parece faltar um aspecto fundamental em oposição ao cotidiano de trabalho na padaria: a dureza. O primeiro gerente, em especial, destaca esse fator ao explicitar a duração e o tipo da jornada de trabalho. Mais de dez horas de trabalho diário, apenas uma folga por semana, ignorando qualquer tipo de feriado ou fim de semana. Esse resumo das condições de trabalho durante a entrevista teve um claro sentido de desafio dirigido a mim, uma espécie de tentativa de “intimidação” autoexplicativa. Ainda assim, isso não esgota a questão. O trabalho é duro, mas outros também o são – inclusive o acadêmico, embora de maneiras particulares e que nem sempre seja considerado trabalho propriamente dito. Por que essas negativas insistentes, tendo eu a formação para o ofício e porte físico aparentemente condizente com a demanda?

Os dois fatores elencados pelos gerentes para caracterizar o curso em relação ao cotidiano do trabalho – sua conformação como **teoria** e a **moleza** comparada à **dureza** da prática – eram abordados de forma aparentemente semelhante no contexto das próprias aulas no SENAI, como indica a fala de um professor:

*[...] lá fora é só trabalho, produção produção produção. Não tem essa de ficar aí molengando ouvindo musiquinha, falando de novelinha... não é? Enquanto um pão fermenta você faz outro, e não é só 2 quillinho de farinha não, que nem vocês fazem aqui, é 2 sacos de 25 de uma vez. A outra aí reclamando de calor... nunca vi padeiro com calor, não é não? (risos) Você vai trabalhar num cubículo assim, ó, daqui até ali.*

Pude constatar, mais adiante na pesquisa, após conseguir finalmente experiências como balconista e padeiro, que de fato é dura a rotina nessas atividades. Para os alunos do curso do SENAI, o desafio à motivação residia sobretudo na qualidade dos pães feitos durante as aulas e na capacidade própria que cada um percebia para aprender a produzi-los. Em uma padaria, é o cansaço que se impõe, muito mais que avaliações do produto em si. É contra esse cansaço que se deve lutar (além de, como veremos, resignificá-lo simbolicamente a seu favor), tanto durante o expediente quanto fora dele, em casa, durante o tempo de descanso. Ainda que eu tenha me considerado capaz de trabalhar como padeiro, não me via desempenhando a função por muito tempo. Se no SENAI aprendíamos, como alunos, a desenvolver uma sensibilidade em relação à massa e uma leveza nas mãos para senti-la e manipulá-la da maneira *certa*, na padaria se aprende a usar o resto do corpo: cotovelos, antebraços, ombro, coxas e tudo mais que possa servir de alavanca e suporte para carregar e mover assadeiras, levantar e transportar sacos de 25 quilos de farinha por dois andares sem cair ou bater a cabeça na viga no meio da escada, empurrar altas e pesadas câmaras de fermentação por um espaço limitado, retirar cestos superlotados de pães velhos de cima do forno para fazer farinha de rosca... Após alguns dias, já começava a pesar o acúmulo daqueles movimentos brutos que meu corpo ainda assimilava. Muito pior, porém, foi minha experiência no balcão: acometido por fortes dores e extremamente fatigado, ao fim de quase dez horas ininterruptas tentando me situar em meio a uma confusão de ordens, tarefas e pedidos de clientes, não retornei para o segundo dia de trabalho. Se meus próprios sentimentos e dores parecem narcisistas demais ao leitor, que considera que isso diz mais sobre mim que sobre o trabalho em padarias, argumento que eu era apenas mais um: trata-se de um

cargo marcado por uma intensa rotatividade, dentro da qual eu não havia sido sequer o mais rápido a sair. As falas de Marcos<sup>5</sup>, balconista e trabalhador do ramo há 22 anos<sup>6</sup>, ilustram bem o que é essa rotina:

*É muito puxado. Acordo três da manhã... fica em pé nove horas por dia aqui, faz isso, aquilo, a semana inteira. Aí quando folga, o cansaço tá acumulado. Um dia só o cara não descansa, só com dois, três dias, no terceiro dia que ele se sente melhor. Eu folguei ontem. Aí fiquei, descansei, descansei mesmo, sexta de tarde, sábado inteiro e aí chega sábado de noite, hoje de manhã que começa a se sentir mais disposto, melhor, aí já pega aqui de novo.*

*A gente fica alterado. O sono fica alterado, a fome fica alterada... às vezes tá com fome e não pode comer, tem que segurar a onda que não dá pra sair aqui, aí quando tem que tomar um café o estômago não tá direito, tá sem fome, aí força um pouco. Não dorme direito, fica cansado...*

Participando efetivamente da produção e observando o trabalho dos demais padeiros, não demorei a perceber que não estava disposto a me submeter a tamanho esforço diário. Se em algum momento cheguei a cogitar o trabalho de padeiro como alternativa à carreira acadêmica, esta me parecia muito mais simpática após algumas semanas na padaria. Pode-se dizer, nesse sentido, que aqueles gerentes estavam certos ao dizer que esse tipo de trabalho “não era para mim”. Mas – nunca é demais ressaltar – não é o objetivo desse texto atestar se é realmente duro o dia a dia em uma padaria em oposição ao de um curso de formação de padeiros, muito menos o de verificar se eu seria capaz de trabalhar como padeiro.

A validade e a produtividade das minhas experiências e dificuldades desempenhando essas funções estão, a meu ver, na possibilidade de ser afetado (FAVRET-SAADA, 1980; 2005) pelas forças que afetam certas pessoas em determinadas posições e, com isso, estabelecer um tipo de relação que escapa ao que a autora define negativamente como “comunicação ordinária”. As consequências e potencialidades dessa inserção específica, para a pesquisa e para a escrita etnográfica, são exploradas mais intensamente na tese. Neste artigo, o objetivo é discutir de que maneiras diferentes concepções de trabalho e ensino são construídas uma em relação à outra. A dureza, nesse sentido, não é algo dado ou mensurável, “sim” ou “não”, “mais” ou “menos”, e sim

um aspecto central em torno do qual se articulam categorias como **trabalhador** e **qualificação**, como veremos a seguir.

### **3 O Esforço e o Trabalhador**

Embora tanto empregados de padaria quanto professores de cursos de formação de padeiros enfatizem em suas falas como é difícil o trabalho no setor, é preciso ressaltar o contraste entre as maneiras de se elaborar a dureza do trabalho em cada discurso. Enquanto balconistas se apropriam das dores e do cansaço de forma positiva, os professores querem distância daquela rotina. Esse contraste indica um aspecto central para a discussão aqui proposta: que o sentido das sucessivas negativas que eu recebia e da desconfiança sobre minha capacidade não estava nem na qualidade do ensino nem na minha capacidade física de desempenhar a função, vistas em si mesmas. Ele se encontrava fundamentalmente nos significados atribuídos por certas pessoas às suas vidas (e às de outras pessoas). Nas maneiras particulares como interpretavam e construíam sentido para o mundo com que se deparavam e como concebiam um lugar para si nesse mundo.

As vias que construí para contornar as dificuldades impostas ao meu projeto original me levaram a perceber com maior clareza o fundamento simbólico que compõe esse contexto. Incapaz de obter uma vaga pela impessoalidade de avaliações de currículos ou por rápidas entrevistas, decidi enveredar por um caminho de mais longo prazo e investir na redução da distância que se impunha entre mim e as padarias. Para isso, me apropriei de uma característica marcante das padarias com que me deparava: o espaço do balcão, uma mesa longa na qual os clientes podem fazer pedidos aos balconistas e consumir pequenos lanches no próprio local. São refeições rápidas – um café, um pão na chapa, um pastel, um refresco –, mas que permitem que o cliente passe algum tempo no local e interaja com outros clientes e, mais importante para mim, com os próprios funcionários do setor. Estabeleci, dessa forma, uma rotina diária de lanches em algumas padarias, que me permitiu de fato construir um tipo de relação com alguns desses balconistas. Podia conversar com eles, observar suas

conversas com outros clientes e suas interações entre si. Esperava, com essa aproximação, ter mais chances de êxito em meu objetivo.

O tempo me deu razão e de fato essa estratégia rendeu frutos, embora já perto do prazo final para a conclusão da pesquisa. Antes disso, porém, essa rotina foi fundamental para que eu percebesse algo que marcava profundamente o cotidiano do trabalho no balcão: uma intensa rotatividade de pessoas pela função de balconista. Uma série de pessoas que chegavam para trabalhar e dentro de pouco tempo – um mês, uma semana, dois dias, um dia, algumas horas... – já não podiam ser vistas ali. Entre os que permaneciam, pouco se falava sobre cada saída em particular, mas esse pouco se revelava bastante significativo e dizia muito sobre aquele contexto: “não aguentou”, era o mote pelo qual davam conta dos que se haviam ido, independentemente das razões específicas ou se a iniciativa havia partido da padaria ou do ex-balconista. A relevância desse “não aguentar” estava em sua associação a uma apropriação específica das dificuldades encontradas nesse trabalho. Ao enfatizarem esse aspecto da capacidade de aguentar ou suportar uma carga pesada, esses balconistas apresentavam o que lhes parecia o cerne de sua rotina:

*[Valter, balconista]: Tô com bico de espora, tendinite, distensão... etc. etc. etc. Meu pé tá inchado, ó só. Deixa eu ver se ainda tá inchado.. Tá sim [ele diz e me mostra]. Mas tô aí, todo dia. Não tem como parar. Nem tô tomando remédio, com o tempo passa.*

*[Marcos, balconista]: Às vezes é um pepino aqui... O bicho pega. Chega 4:30, pega de 4:30 às duas. Muita gente que entra aqui e fica dois dias e vai embora. Teve um que deu duas horas de serviço e desistiu, ‘não é pra mim não’. É muita pressão, quando a coisa aperta.*

*[Denis, balconista]: Já foi. Aqui não para ninguém. Trabalhou três dias e já faltou na sexta. Deu dois dias ligou dizendo que tava com pneumonia. Mas o pessoal aqui já disse que ó: foi bebedeira [faz um gesto com a mão]. Tem que ter muita disposição. Eu falei com ela, “tu não vai durar uma semana”. Tava certo, acertei. Não dura. Não aguenta. Tem que ter muita disposição... Força de vontade. Acordar quatro e meia todo dia... Não é só força de vontade não. É raça, tem que ter muita raça.*

Era o seu reverso constituinte, portanto, o “eu aguento”, que se fazia presente ao falar sobre o ritmo de saídas do cargo, indicando uma espécie de *habitus* marcado pela valorização desse esforço e dessa

disposição de enfrentar todos os desafios impostos por uma jornada extremamente extenuante. Em tempo, a função de balconista é, dentro da hierarquia dos cargos em uma padaria, aquela que carrega menor prestígio e remuneração. Nesse sentido, o tempo de permanência é apropriado e enfatizado como o principal marcador individual, aquele que, muito mais que a própria categoria balconista, definiria o valor da pessoa e atestaria que se trata de um **trabalhador**.

Essa categoria do **trabalhador** é de suma importância e deve ser entendida de acordo com as especificidades que apresenta nesse contexto. Não se trata de uma concepção de trabalhador como uma condição posta *a priori*, como uma classe de pessoas definidas pela propriedade ou não dos meios de produção, se vendedoras de sua própria força de trabalho ou exploradoras das de outrem, mas a partir de uma articulação de sentidos específica<sup>7</sup>. Se existe uma oposição em torno da qual essa categoria se constrói, ela se refere não ao patrão, ao dono da padaria, ao capitalista, mas a elementos bastante particulares, entre os quais se destacam o *vagabundo* e o *bandido*.

Para desenvolver esse ponto, trago aqui uma situação na qual eu e três padeiros – a essa altura eu já estava entre eles, como um novato – conversávamos enquanto modelávamos os pães em torno de uma grande mesa. Os temas eram diversos. Eles se divertiam, por exemplo, com causos envolvendo o próprio cansaço e o esgotamento produzido pelo desempenho de suas atividades – a autoironia ditava o tom das encenações e dos discursos sobre o sono que se lhes impunha para além do que seria o período legítimo de descanso: “*Hoje, o Augusto vai bater no vidro a viagem toda. Hoje, tu vai levar cabeçada dele, Pablo, olha só a cara de sono... Essa hora nós já tamo assim, tudo zumbi, molenga, dormindo em pé, batendo cabeça...*”, dizia Jonathan, um dos padeiros. Augusto contou que, às vezes, dormia em pé durante o serviço, enquanto passava os pães pela modeladora, quando trabalhava de madrugada. “*De vez em quando ia um dedo lá*” (um dedo era puxado pela máquina). “*Uma vez, eu dormi em pé e fiquei ‘dando tchau’ na frente da modeladora*”, retrucou Pablo: “[...] *é que eu sonhei que era um cantor e tava assim no palco [faz o gesto] putz, aí, fui zoado na hora*”. O cansaço, assim, convertia-se em riso, um humor que se apropriava de forma irônica das condições de trabalho a que estávamos submetidos.

Mas era também naquela mesa que se elaborava, além dos pães e de um senso de humor próprio, todo um contexto simbólico no qual o enfrentamento desse cansaço que lhes constituía era provido de um sentido maior. Ao se compartilharem histórias como a de um irmão que trazia preocupações sérias para sua mãe por estar envolvido com drogas, de transtornos causados por “vagabundos que descem o morro somente para roubar” ou de ladrões devidamente punidos com “tiro na cara”, era a própria noção de “trabalhador” que se cunhava através de oposições: um trabalhador “honesto”, que se sustenta com os recursos advindos da própria força de trabalho, de seu esforço e persistência<sup>8</sup>. Não se pode diminuir, creio, o lugar que tais contrapartidas negativas ocupam nessa concepção particular de trabalhador, nem as implicações morais dessa relação.

Não se trata apenas de divagações intelectuais sobre o tema, porém. Antes de tudo, essas são categorias elaboradas em ato, um *habitus* específico que se apresenta não somente como valorização, mas também como uma disposição quase inconteste ao trabalho. Essa disposição se nota pelo simples e facilmente naturalizável fato de que se retorna ao trabalho dia após dia – e isso não é algo que possa ser dado como certo, sobretudo em um contexto de extrema rotatividade como é o do balcão –, mas também aparece em situações específicas que, para um observador externo ou um portador de outro tipo de *habitus* (como um pesquisador que se aventura pela produção, por exemplo), representam uma relação entre custo e benefício totalmente desigual para o trabalhador. Trago a seguir alguns exemplos.

Milton, ajudante de cozinha, ao perceber que seu nariz sangrava enquanto mexia um enorme panelão de massa cozida, ao meu lado, me perguntou o que eu achava daquilo, dizendo ter ouvido falar que se tratava de um “sinal de saúde”. Tentei convencê-lo do contrário, argumentando que “*sangue foi feito para ficar dentro do corpo*” e o incentivando a descansar ou procurar ajuda. Milton, no entanto, ao invés de seguir minha sugestão de parar um instante e ir tomar um ar, apenas colocou um papel higiênico no local e seguiu por mais algumas horas, até que seu expediente se encerrasse.

Henrique, sendo balconista, passava o dia a correr pela padaria, subindo e descendo escadas com sacos enormes de restos de laranjas,

lavando minuciosamente a máquina de assar frangos com soda cáustica e “um ácido lá” protegido apenas por uma luvinha descartável. Ele ainda entregava pães pela cidade, limpava o piso e o banheiro, e fazia tudo isso reclamando por estar acometido por uma diarreia. Era alvo frequente de repreensões dos gerentes, e me chamava a atenção o nível de exploração a que se submetia. Ele reclamava de seu trabalho, mas em momento algum diminuía o ritmo ou parecia se preservar. Apesar de tudo o que eu via ali, quando eu lhe disse, quase retoricamente, que era muita exploração o trabalho de um balconista, ele demonstrou estar magoado porque trocaram sua folga de terça para segunda-feira e, por isso, pensava em buscar outro emprego. Não é a carga colossal de trabalho à qual é submetido, mas uma “simples” troca do dia de folga<sup>9</sup> o que o magoa e o faz desejar trocar de emprego, e é a respeito de sua folga, e não das condições gerais de trabalho na padaria, que ele procura agir.

O caso de Claudio, um balconista novato, ilustra bem as ambiguidades em torno de um sentimento de exploração e as dificuldades em compreendê-lo de maneira pura. Em seu terceiro dia, sentado em um canto da escada, perto do lixo, Claudio disse para mim que seu nariz estava sangrando (de novo, aparentemente), e me pediu que chamasse um dos gerentes. Este o repreendeu tão logo que soube o que se passava: “Assim não dá, não tem condições de trabalhar. De novo? Vamos ter que arrumar outra pessoa, não pode ficar sem entregaror”. Outra balconista teve de substituí-lo pela segunda vez nas entregas, e todos especulavam sobre sua situação. Em princípio, a tônica das conversas era a de uma denúncia da relação abusiva dos patrões com seus empregados. Logo em seguida, no entanto, se apropriavam do discurso incisivo da gerência para repreender o novato. *“Aqui, se a pessoa fica doente passa mal ninguém quer saber não, descansa um pouco, senta lá um pouco, levanta e bola pra frente, vamos lá. Tão pouco se fodendo, o bicho pega”*, Viviane, sua colega de balcão, parecia enfática. Compartilhei a cena que havia presenciado, bem como o comentário do gerente, acrescentando que achava aquele trabalho totalmente inadequado para alguém com apenas 15 anos, como Claudio. A resposta da mesma Viviane me surpreendeu, aparentemente contradizendo o que acabara de afirmar:

*“Tem que agarrar a chance, aqui. Se não tu roda. Tem que ir com tudo, não pode ficar assim de moleza não. E os caras encham o saco mesmo, pegam no pé. A sorte tua é que ainda não tão pegando no teu pé – não sei como...”*. Ao fim do diálogo, outro gerente passou por mim resmungando com raiva: *“esse pessoal novo não quer saber de trabalhar, porra...”*.

Recordemos ainda as dores inúmeras de Valter, o cansaço dos padeiros... A ênfase que o próprio trabalhador dá ao seu potencial de produção e à sua capacidade de suportar as dificuldades com as quais se defronta torna nebulosa, enfim, a linha entre a sensação de injustiça e exploração e a valorização do esforço individual. Explicitam-se, ainda, o caráter ambíguo e as condições de possibilidade, naquele contexto, de um discurso de denúncia das condições de trabalho.

A capacidade de suportar a dureza do trabalho, as dores e o cansaço, faz parte da constituição dessa referência identitária do **trabalhador**. Mas é possível identificar, nas falas de padeiros como Jonathan e Augusto, que estes se concebem também em relação de oposição ou de “defesa” contra a formação pelas vias escolares – incluindo aí instituições como o SENAI –, fora do contexto da prática cotidiana do trabalho, no que parecem reproduzir o discurso que escutei de gerentes quando buscava uma vaga.

*[Jonathan, padeiro]: Já fiz alguns cursos, panetone... mas não aprendi nada. Aquela padaria lá não existe. A masseira tem só uma janelinha, é toda cercada de grade, mal dá pra enfiar a mão lá. Não dá pra trabalhar assim. Aquele cilindro lá não aguenta nada, que nem esse aqui [aponta para um cilindro encostado, igual ao que eu usava no SENAI]*

É interessante observar um sentido de “disputa” que os padeiros imprimem ao falar sobre a formação apartada da prática. Esse sentido não se observa quando são os balconistas a refletir sobre ela. Enquanto padeiros me viam com desconfiança e, na verdade, sequer me consideravam *padeiro*<sup>10</sup>, os balconistas não apenas me chamavam pelo cargo que ocupava como tinham no curso uma justificativa que legitimava plenamente minha posição ali (“é que ele tem curso do SENAI”, respondeu uma delas ao elogio de seu colega de balcão sobre os pães). Não é sem razão e importância que foi justamente por meio de alguns deles com quem estabeleci maior intimidade em minha

rotina de lanches e pequenas conversas no balcão que cheguei à vaga. Foi sobretudo Marcos, balconista estabelecido, que, sabedor da minha formação tanto acadêmica quanto na panificação, influenciou o gerente para me propor uma experiência como padeiro<sup>11</sup>. Pode-se perceber um retorno do sentido de disputa para eles, no entanto, em ocasiões em que estes se veem diante de um novato com mais elevado grau de escolaridade a seu lado no balcão. Em casos como esses, pode-se notar todo o peso negativo da categoria *novato*, que parece pulsar com uma energia extra, bem como o trabalho de reprodução de uma lógica interna de hierarquização que atualiza os sentidos da categoria *trabalhador* por meio do contraste e da desconfiança de quem fala em relação ao novato.

*[Marcos, balconista]: O Rodolfo faz arquitetura. Tem condição melhor, pai e mãe, mas aí, tem que ver que ele aqui não é melhor que ninguém, não tem isso, tem que trabalhar igual. Não tem essa de “não vou lavar copo”, a gente tem que mostrar pra eles como é que faz, porque aqui o trabalho é pesado, é muito pesado mesmo. Pega quatro e meia, acorda às três e vai até duas horas assim, nessa correria. Se o cara tá acostumado a outra coisa, tem mais condições, não dá conta, tem que ver que é diferente aqui. A vida lá fora é outra coisa, aqui tem que ralar muito, lavar chão, lavar copo. Você viu outro dia, ele ali “ah tô conversando com..”. Eu pedi o sanduíche, não tem essa, tem que ter alguém ali na chapa. Tá acostumado com outra coisa, tem que mostrar como é que é aqui. Não parece, mas é pesado. Muito pesado. Às vezes, vem um com pai e mãe em condições melhores, aí acha que aqui dentro vai ser assim também, vai ser tratado diferente.*

## 5 A Crença na Qualificação

Assim como é preciso qualificar etnograficamente a noção de trabalho e de trabalhador nas padarias abarcadas pela pesquisa, também em relação à formação pelo SENAI esse esforço se mostra necessário. Trata-se, pois, de um contexto bastante diferente, e é de se esperar que diferentes sentidos e significações circulem e se construam dialogicamente. O que marca a experiência do curso (e do ensino profissionalizante em geral), como aponta Simone Guedes (1997), é uma conjunção peculiar da recorrente oposição teoria e prática: é um

espaço onde se pretende uma inserção na prática da produção que se dá fora da prática do mercado de trabalho.

É certo, por um lado, que não se trata de uma distinção absoluta entre teoria e prática, ensino e trabalho. Por outro lado, essa é uma relação que deve ser vista com mais cuidado, pois seus termos assumem significados distintos nesse diálogo. Com efeito, esse afastamento em relação à prática do trabalho não implica simplesmente em uma procura pela teoria, a formação “escolar”. Embora a busca pela prática se dê no âmbito da teoria, se relacionada ao dia a dia do mundo “lá fora”, dentro do curso o que se vê é uma transformação dessa relação a partir da organização curricular proposta. A percepção do aluno a respeito de teoria e prática se baseia na distinção sala de aula x prática da oficina. Trata-se, portanto, de duas transformações dessa relação. Por um lado, uma dialética entre teoria e prática que rege as atividades dentro da instituição; toda essa dinâmica, por sua vez, assume a forma de teoria quando posta em relação com o mundo do trabalho, “a vida lá fora”. São os estatutos de diferentes trajetórias de formação que estão em questão aqui, quando a noção de qualificação – aliada a uma formação escolar – e sua contrapartida – o trabalhador que se torna o “não-qualificado” – passam a dialogar. Mais que o ensino de uma teoria, a construção da indispensabilidade de um conhecimento teórico é um dos principais processos em curso na trajetória que faz de uma pessoa ou um padeiro comum um padeiro qualificado. Não se pode dissociar, no entanto, os termos da equação: teoria e prática, ensino e trabalho só são compreendidos em meio a essas complexas significações, que assumem em diálogos fluidos e constantes.

*[Fabiano, professor]: Padeiro não é seguidor de receitas. É um elaborador, é criativo. Qual receita usar vai depender do maquinário, dos processos, dos ingredientes... São três matérias fundamentais: Boas Práticas de Produção, Matemática e Ingredientes. Sabendo isso, você vai numa banca, só olha uma receita e já vê que vai dar errado. Você vai para um teste e não precisa levar um livrão com as receitas. Você faz na hora, você sabe o que é um pão de sal, semidoce ou doce, sabe as características da massa, e aí pode brincar com as formulações. Não fica preso.*

As três matérias citadas pelo professor correspondem aos principais fundamentos destacados para os alunos em suas formações no curso em relação a um ideal de um profissional qualificado. A higiene, relacionada às boas práticas de produção e inculcada como um valor em si mesma (e não como uma “mania do patrão”); a precisão, representada pela matemática do grama e concebida em oposição a um “amadorismo” (o uso de medidas “imprecisas” como xícara e colher, baldes e punhados); e a capacidade de formular receitas próprias e alterá-las conforme sua vontade, mescla novamente da matemática (desta vez relacionada à outra unidade de medida, à porcentagem) com o conhecimento sobre ingredientes. A conjunção dessas espécies de dogmas comporia um ideal do padeiro qualificado como alguém que domina totalmente o processo de produção, que é capaz de fazer prevalecer seu conhecimento de modo a não se ver “preso”<sup>12</sup>.

No SENAI, a noção de **trabalhador** se constrói de forma marcadamente distinta daquela que predomina nas padarias nas quais busquei me inserir: essa construção se vê condicionada não por um *ethos* do esforço e do sacrifício, dessa disposição quase incondicional à superação de adversidades, mas pela *crença na qualificação*. Não se cunha em oposição ao vagabundo ou ao bandido, mas por um contexto discursivo de trocas de experiências e de avaliações sobre salário, jornada, condições de trabalho etc., que introduzem outros elementos na forja dessa categoria identitária relacionada ao trabalho. A oposição principal, nesse sentido, seria o padeiro (ou o trabalhador) “não qualificado”, elemento elaborado como um “outro” necessário ao longo do curso.

*[Alberto, professor]: É conhecimento, cara! Um aluno daqui ganhou o emprego só porque viu que a água que tava usando era quente. O pão saía uma porcaria, o padeiro de lá não conseguia de jeito nenhum, botava culpa na farinha. Ele foi lá, botou gelo na água e pronto... Muitas vezes, o aluno do SENAI é contratado só pela higiene, porque segue todas as etapas. Já viram? O cara levanta a calça, faz uma bermuda, ou vai de ‘mamãe sou forte’... Outra coisa que vocês fazem certinho, que eu vi: já vi gente pesando tudo junto e tacando na masseira, quis ser esperto... Isso é errado! E se passa o sal? O fermento? Bagunça a receita toda! O certo é como vocês fazem, pesa cada um separado e depois mistura...*

O trabalho de legitimação de uma crença na qualificação não é simples, visto que ela se vê desafiada constantemente pelos evidentes contrastes entre o contexto do curso e o de uma padaria. Considerando dois contextos de significação tão peculiares, embora aparentemente próximos, é de se esperar que também a relação com a materialidade – a massa, os pães, o maquinário, o espaço e o próprio corpo – se apresente de maneiras específicas a cada um. Recordemos a fala de Jonathan: *“Aquela padaria não existe... não dá pra trabalhar”*, enfatizando toda a apropriação do espaço feita pelos padeiros em função das urgências práticas com as quais têm de lidar em seu cotidiano, apropriações estas que raramente seriam aprovadas em um discurso “oficial”, mas que são absolutamente funcionais e se desenvolvem sob um entendimento tácito com padrões: manipular máquinas sem desligá-las, guardar produtos no chão ou sobre as geladeiras, reaproveitar pães caídos ao chão e assadeiras bastante deterioradas, aceitar um determinado contingente de baratas no local...

Esse contraste se impõe como tema de conversas em vários momentos de um curso de formação, especialmente quando os alunos obtêm alguma oportunidade de experimentar a “vida lá fora”. Roberta, por exemplo, abandonou um “estágio” que havia conseguido em uma padaria de seu bairro por conta das condições sanitárias que encontrou, reforçando o que havia sido ensinada no SENAI: *“Aquele chiqueiro... Cara, a gente sempre comprava pão lá, agora eu já falei pra minha mãe, já proibi ela de comprar qualquer coisa lá”*. Outro caso passou pelo mesmo choque inicial, mas trilhou rumos diferentes. Enquanto não encontrava uma oferta de emprego que satisfizesse suas expectativas, Leonardo fazia “um extra” na padaria de um amigo durante alguns fins de semana, conforme a necessidade. Se Roberta abandonou seu estágio e associou essa ruptura ao que aprendera a respeito das boas práticas de fabricação, Leonardo viu sua empolgação com o curso diminuir com a experiência. Coube ao professor, nesse caso, reforçar a validade da distinção entre o **certo** e o **errado**, o profissional **diferente** dos outros – o valor da própria noção de **qualificação**, enfim.

*Leonardo [aluno]: É, rapaz, to meio decepcionado, desanimado com isso aqui... Pô, chega lá é tudo diferente na vida real. 80, 90% do curso você*

*joga fora. Joga fora. E é caro, né? Chega lá não tem limpeza, o cara usa bermuda, chinelo... Com o pé preto, mão suja...*

*Fabiano [professor]: Isso é gente que tem a visão muito estreita. Acha que não tem por que mudar, evoluir. Porque sempre fez assim, só sabe fazer as coisas de um jeito e acha que tá certo. Mas você que estudou, que tem outra visão da produção, chega lá e vai fazer igual ao outro que tá errado? O que adianta fazer o curso se você vai ficar igual aos outros? Por isso que eu digo, essas pessoas ou vão te seguir ou vão te matar. Tem muita gente por aí, tem muito padeiro, dono de padaria, que tem ódio do SENAI. Porque tem medo, ou não entende que ele pode se beneficiar desse conhecimento também.*

A tensa relação entre os dois contextos foi colocada de uma forma bastante contundente por um padeiro amigo de uma aluna do SENAI, segundo ela mesma expôs durante uma aula: “Quando eu contei pra ele sobre o curso, ele disse que lá iam me mandar pegar o diploma e jogar no lixo”. As reações – de professores e de alunos – foram das mais efusivas que presenciei ao longo do curso: “Esse cara é um retardado!”; “é por isso que fecha, tem medo!”; “vai lá e pergunta por que o pão dele tem tal defeito! Pergunta que tipo de farinha ele usa... Sabe qual vai ser a reação dele? Fazer o curso também!”. Ela completou sua fala com um discurso sobre a importância de se fazer a diferença, de se especializar para não ser apenas mais uma, mas a melhor no que faz, e foi aplaudida por todos:

*Eu não sabia o que eu queria da minha vida, mas hoje eu sei que quero ser padeira. É uma profissão muito bonita e eu sei que eu posso dar o meu melhor. Tudo na vida a gente tem que fazer com vontade mesmo, com dedicação. Eu não quero ser só mais uma no lugar onde eu vou trabalhar – eu vim aqui no curso pra realmente aprender e para fazer a diferença, e é isso que eu vou fazer.<sup>13</sup>*

Ao refletir sobre o ensino por meio de instituições especializadas, Bourdieu (2001, p. 9) aponta um afastamento fundamental que se conforma como um “[...] tempo livre e liberado das urgências do mundo que torna possível uma relação livre e liberada com tais urgências e com o próprio mundo”. Há de se destacar, nesse sentido, que o curso, ao promover um espaço fora do ambiente de trabalho onde se incentivam trocas e reflexões sobre o trabalho, ensaia problematizar uma visão sociológica pautada por uma noção pura de “reprodução”

e mesmo a lógica aparentemente tautológica segundo a qual o ensino profissionalizante serve aos interesses do capital e dos empregadores, uma concepção restrita e não problematizada de um contínuo “escolamercado de trabalho”. Sobretudo se retomarmos o postulado de Halbwachs (1972), segundo o qual, o trabalhador fabril se isola da sociedade em sua relação voltada à matéria. O curso adquire, nesse sentido, um caráter extremamente transformador e mesmo subversivo, na medida em que esse afastamento das urgências do mundo, isto é, a formação de um profissional separada de seu ambiente de trabalho propriamente dito, faz das condições de trabalho e dos percalços do cotidiano na padaria fatores passíveis de apropriação e resignificação por parte daqueles que os enfrentam por meio de piadas, narrativas e troca de experiências. O profissional “qualificado”, afinal, não é construído apenas com técnicas e manuais – essa é também uma categoria elaborada discursivamente em contextos de troca que não se limitam aos canais “formais” pelos quais se pautaria a relação de aprendizado na instituição.

*[Fabiano, professor]: Padeiro feliz ganhando oitocentos? [em alusão a um anúncio de vaga exposto em um mural no SENAI]. É por isso que eu digo: tem que saber se valorizar. Vai fazer o curso, se especializar e ficar na mesma, aceitar qualquer merreca? É a mesma coisa, fazer o curso pra ser explorado depois? Não faz sentido! Tô certo ou não tô?*

Se os funcionários de padarias misturavam exploração e superação, denúncia e autovalorização em suas falas sobre a condição em que se encontravam, os empregados do SENAI parecem pintar sem maiores receios a relação de dominação a que o trabalhador se vê submetido na padaria. Em oposição ao cotidiano “frenético”, “injusto” e “sacrificante” da “vida lá fora”, a escola representa para eles um espaço no qual se tem maior previsibilidade e garantias de que sua força de trabalho não será explorada além do que consideram “justo”. Essa visão é discutida entre todos os que participam desse circuito de trocas, funcionários e alunos.

*[Fabiano, professor]: Padeiro ganhando quatro mil reais? [em alusão a outro anúncio]. Vai ser um escravo... O cara vai morar na padaria! Não tem sábado, domingo, feriado, folga, férias... Vai morar lá. Tem coisa que*

*a gente logo desconfia. Pensa só: será que vale a pena ganhar isso tudo e não ter tempo pra família, pros amigos, pra se divertir? Eu tô fora...*

*[Reinaldo, professor]: E outra coisa, tem que ver se é quatro mil na carteira mesmo ou se isso é por fora. Tem muito dono de padaria espertinho que combina com o funcionário, dá mil e quinhentos pra ele, mas na carteira só um salário mínimo. Aí o cara acha que tá se dando bem, né? Um amigo meu fez isso. O patrão chegou e ofereceu mil e quinhentos, mas na carteira tava só quinhentos e pouco. Eu falei pra ele que ele ia se dar mal, mas ele ‘não, tá tranqüilo’. Mas aí vai, um mês, dois meses, três meses, já começa a vir menos. Mil reais, ‘ah, esse mês não deu pra pagar tudo’, aí vai diminuindo, diminuindo... até que o funcionário fica p. da vida e se manda ou é demitido. Aí ele vai cobrar o FGTS por mil e quinhentos, o juiz olha na carteira e fala, “mermão... aqui diz que você ganha tanto”. Não adianta processar, vale o que tá na carteira. Tem que ficar esperto, às vezes, parece que você tá se dando bem, mas lá na frente quem vai se ferrar é você, mermão. O patrão ó, só lava as mãos... Vai te dar quatro mil até sugar tudo o que puder de você. Aí manda embora.*

*[Fabiano, professor]: Mais que salário, o que vale é o respeito, as condições de trabalho. Aqui tem “quíproquó”, mas tem respeito. Por exemplo, férias em março: tem que ser que nem escola. Que que adiante tirar férias sozinho, sem os filhos, a família? Se o trabalhador não se dá bem com a família, não trabalha bem. Tem que lembrar que é uma pessoa, que chora, sente dor, tem uma família... Se o patrão não enxergar isso, fica essas briguinhas de patrão e empregado. Você vê, eu trabalhava em um lugar que eu fazia hora extra quase todo dia. O outro que trabalhava comigo também. Mas nós dois tínhamos outros empregos depois, e não dava pra ficar até mais tarde lá. Um dia o patrão mandou eu ficar e eu disse não. Aí ouvimos que não ajudamos a empresa... Tem que saber dos direitos... os seus e os dele. [...] Só se eu estivesse maluco iria abrir uma padaria. Eu prezo meus fins de semana, feriados... Já me ofereceram três vezes mais do que eu ganho aqui. Eu perguntei: tem plano de saúde? Feriado? Férias? Então não, obrigado, eu ganho mais aqui.*

## **6 Considerações Finais**

Procurei, ao longo do texto, mais que esboçar um panorama do mercado de trabalho no setor de padarias ou esmiuçar a incorporação de profissionais qualificados nos postos de trabalho, partir de uma situação reconhecidamente atípica e não generalizável – minha tentativa de me empregar em uma padaria para realizar minha pesquisa de doutorado –

e explorar justamente o que se produzia e se explicitava nesse encontro pouco provável. Dessa forma, pude explorar as diferentes concepções de trabalho que se desenvolvem no calor do cotidiano de uma padaria, por um lado, e no contexto de um curso de formação de padeiros do SENAI, por outro. A primeira, pautada pelos sentidos assumidos pela categoria *trabalhador* e por uma valorização do esforço individual e de um *habitus* voltado a uma disposição de superar as dificuldades impostas por uma dura jornada de trabalho; a segunda, elaborada em torno da ideia da qualificação, de um profissional qualificado que, dominador do **conhecimento**, do **certo** e todo o processo da produção, se concebe a partir de uma oposição com os *outros*, aqueles “não qualificados”.

É importante ressaltar que, ao contrário do que parece tomar como dado certo discurso institucional sobre o tema, o aluno que se forma através de um curso não se forma como um profissional “melhor”, simplesmente, do ponto de vista do empregador, por ter contato prolongado e paciente com aspectos básicos de determinado ofício. Como atestam os gerentes que me negaram emprego e como reforçavam os padeiros com quem convivi, existe uma tensão entre esse tipo de formação e a prática do trabalho cotidiano. É preciso, afinal, levar em conta a autonomia que o SENAI assume, como um sistema ou subsistema de ensino, nos termos de Bourdieu, em relação à produção, conformando uma espécie de “cultura escolar própria” (TOMIZAKI, 2008). Essa autonomia vai além de um descompasso relativo a instruções técnicas entre o que se ensina e o que se requer na prática, embora essa seja também uma questão importante: ela envolve um contexto de articulação de uma moralidade distinta daquela que permeia o ambiente de trabalho cotidiano e suas urgências<sup>14</sup>. No lugar da persistência, da valorização do próprio esforço e da superação individual, a ênfase em condições de trabalhos dignas, jornadas controladas, remuneração elevada, férias etc.

Se observarmos etnograficamente os dois contextos aqui destacados como processos particulares de interações, trocas e engajamentos, é possível, de fato, identificar especificidades que os distinguem um do outro, conforme apresentei ao longo do texto. Por outro lado, procurei argumentar também que essas especificidades não se constroem apenas

a partir de sentidos e contextos particulares, mas também em diálogos que se estruturam em uma constante disputa por legitimidade.

Foi esse meu objetivo ao remeter aos meus percursos etnográficos, um eixo talvez pouco usual para a escrita deste artigo: destacar esses encontros, desencontros e disputas para assim suscitar questões pouco usuais a respeito do tema. Acredito que minha trajetória de pesquisa tenha possibilitado, em suas idiossincrasias, que esses diálogos e relações fossem incentivados e explicitados para além de seus nichos de reprodução usuais.

## Notas

- <sup>1</sup> A dissertação foi conduzida no PPGAS/UFRJ, sob orientação do professor José Sergio Leite Lopes e financiamento do CNPq, e defendida 2011 com o título “Segredos de profissão: notas etnográficas de um aprendiz de padeiro”.
- <sup>2</sup> A tese foi conduzida nos mesmos termos e defendida em 2016 com o título “Chapa quente: perspectivas etnográficas sobre o trabalho em padarias”.
- <sup>3</sup> Devereux (1980) defende que a presença de um pesquisador gera perturbações específicas que atuam sobre a interação com aqueles “pesquisados” e que essas perturbações devem ser elas mesmas objeto de análise.
- <sup>4</sup> De toda forma, queria evitar, ao menos de início, entrar “por cima”, o que abarcava inclusive uma mediação mais direta do próprio SENAI. Tinha certa pretensão de me inserir “por baixo”, como uma pessoa qualquer supostamente faria.
- <sup>5</sup> Os nomes das pessoas ou das empresas utilizadas neste artigo são fictícios.
- <sup>6</sup> Ao longo desses anos, Marcos ocupou diversas posições no mundo do comércio, de gerente a balconista, cargo que ocupava durante o período em que realizei a pesquisa. Sua trajetória é analisada em Carriço (2017).
- <sup>7</sup> Não ignoro que essas pessoas tenham muitas experiências comuns de exploração e subordinação que possam lhes aproximar, mas me parece problemática uma transposição automática dessa noção mais abstrata de um potencial de solidariedade a uma oposição política efetiva em algum tipo de “luta de classes”, sobretudo se levarmos em conta a lógica fundamentalmente individual da maneira como os funcionários das padarias estudadas se concebem em relação a seu trabalho.
- <sup>8</sup> Destaco, nesse sentido, o caso limite (e por isso mesmo passível de riso) de um padeiro que afirmava que não queria aposentadoria, pois “dinheiro do governo dá azar”.
- <sup>9</sup> Uso “simples” aqui para enfatizar um contraste com as condições de trabalho de forma geral, mas não há nada de efetivamente “simples” ou “menor” nos lugares que a folga ocupa dentro das configurações entre funcionários das padarias que pesquisei. Trata-se, pelo contrário, de um elemento importante para se compreender as dinâmicas dentro de uma empresa.
- <sup>10</sup> Eu era, no máximo, um aspirante a padeiro, ou apenas um **novato**. “*Tu quer ser padeiro?*”, me perguntavam como um desafio. Essa diminuição aguda da legitimidade da formação por meio de um curso que encontrei na pesquisa parece contrastar com outros casos estudados pela literatura sociológica. Tomizaki (2008) aponta,

por exemplo, que no setor automobilístico o certificado tem sua importância na classificação e organização internas dos operários, embora já não seja mais garantia de empregabilidade por si só. Ainda assim, as configurações ensino-trabalho que se constituem nesse caso explicitam ou introduzem contradições semelhantes às encontradas nas padarias aqui referidas, sobretudo no que diz respeito a um descompasso entre o que processo de ensino e o cotidiano na prática.

- 11 Devo ressaltar a participação de um funcionário de uma empresa de emulsificantes que ministrou uma aula sobre panetone no SENAI. Eu o encontrei por acaso e o reconheci nessa padaria, prestando consultoria após a demissão de um antigo padeiro. Conversei com o gerente a esse respeito, aproveitando a inesperada ocasião para perguntar se havia uma vaga para mim, embora já houvesse desistido de meu projeto, a essa altura, e estivesse focado na rotatividade entre os balconistas. O gerente hesitou, mas disse que iria pensar. Não se falou mais do assunto e achei que a história terminaria aí. Um ano e meio depois, porém, essa lembrança, associada à influência de Marcos, me colocou diante da oportunidade de trabalho como padeiro.
- 12 A metáfora da prisão é recorrente, em ambos os contextos, para se referir ao cotidiano de uma padaria. Para o professor, na fala mencionada, *ficar preso* se refere a uma ceita específica, a uma dependência causada pela ausência do *conhecimento*. Na padaria, por outro lado, essa metáfora se referia muito mais à extensa jornada de trabalho à qual estão submetidos.
- 13 Terminado o curso, porém, a aluna seguiu outros rumos, empregando-se em trabalhos sem qualquer relação com a padaria.
- 14 De certa forma, subvertendo o que observa Bryan (1983): que as origens do ensino profissionalizante estão ligadas justamente a um esforço de imprimir uma mentalidade mais “capitalista” aos trabalhadores, rompendo a transmissão “mimética” de ofícios e valores dentro do próprio processo produtivo.

## Referências

ALVIM, Maria Rosilene Barbosa; LOPES, José Sergio Leite. A usina e a varanda: a teatralização da dominação patronal. **Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 38, n. 2, 2007.

BRYAN, Newton, **Educação e processo de trabalho**: contribuição ao estudo da formação da força de trabalho no Brasil. 1983. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, SP, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CARRIÇO, Antônio de Salvo. **Segredos de profissão**: notas etnográficas de um aprendiz de padeiro. 2011. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/757199.pdf>. Acesso em: 3 ago. 2019.

CARRIÇO, Antônio de Salvo. **Chapa quente**: perspectivas etnográficas sobre o trabalho em padarias. 2016. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/842712.pdf>. Acesso em: 3 ago. 2019.

CARRIÇO, Antônio de Salvo. Histórias, sentidos de vida e relações de trabalho: a trajetória e o cotidiano de um balconista de padaria. **Etnografias Contemporâneas**, [S.l.], Ano 3, n. 4, p. 176-198, 2017. Disponível em: <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/etnocontemp/article/download/219/241>. Acesso em: 3 ago. 2019.

DEVEREUX, Georges. **De l'angoisse à la methode dans les sciences du comportement**. Paris: Aubier, [1967] 1980.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Deadly words: Witchcraft in the Bocage**. Cambridge University Press, 1980 [1977].

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, USP, São Paulo, v. 13, Ano 14, 2005.

FREIDSON, Eliot. Para uma análise comparada das profissões: a institucionalização do discurso e do conhecimento formais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ano 11, n. 31, p. 141-155, jun. 1996.

GUEDES, Simoni. **Jogo de corpo: um estudo de construção social de trabalhadores**. Niterói, Rio de Janeiro: EDUFF, 1997.

HALBWACHS, Maurice, **Classes sociales et morphologie**. Paris: Minuit, 1972.

TOMIZAKI, Kimi. Socializar para o trabalho operário: o Senai-Mercedes-Benz. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 69-94, jan., 2008. ISSN 1809-4554.

Recebido em: 19/12/2017

Aceito em: 26/09/2019

### **Antônio de Salvo Carriço**

Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Endereço profissional: Av. Pedro Calmon, 550, Cidade Universitária, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 21941-901.

*E-mail*: [ancarrico@yahoo.com.br](mailto:ancarrico@yahoo.com.br)

Pode o Inseto “des-fazer” um Mundo?  
O Bicudo e a (contra)colonização da  
Monocultura no Semiárido da Paraíba<sup>1</sup>

Gabriel Holliver<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Museu Nacional do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## Resumo

O presente artigo, baseado em um engajamento etnográfico junto a famílias de agricultores camponeses do Médio Sertão da Paraíba, realizado desde 2015, se propõe a narrar a ascensão e o declínio das *plantations* de algodão no semiárido da Paraíba. No centro da narrativa, se encontra o bicudo (*Anthonomus grandis*), um inseto nunca antes visto na região, que surgiu em meio às plantações no início da década de 1980 e gerou uma inflexão histórica, desmantelando o então vigente sistema agrícola de monocultura que impedia a prática da agricultura tradicional local. Com ação de magnitude revolucionária, o bicudo terminou por promover uma difusa descentralização fundiária, permitindo a atualização de práticas agrícolas tradicionais até então submersas. Assim, por meio de uma narrativa diacrônica, realizo o contraste entre dois sistemas agrícolas, a agrobiodiversidade neles presentes, seus modos de se relacionar com a terra e os efeitos práticos promovidos por tais atividades na textura da paisagem.

**Palavras-chave:** Plantation. Bicudo. Agricultores Experimentadores. Conhecimento Tradicional. Agrobiodiversidade.

## Abstract

*The present article, based in an ethnographical engagement among peasant's families in the Médio Sertão da Paraíba realized since 2015, proposes to narrate the ascension and decline of the cotton plantations in the Paraíba's semiarid. At the center of this narrative there is the boll weevil (Anthonomus grandis), an insect that had never seen before in the region, whose appearance amidst crops at the begging of the 1980's generated historical inflection a historical inflection, dismantling the monocultural agricultural system that prevented the local traditional agriculture. With action of revolutionary magnitude, the boll weevil ended up promoting a diffuse fundiary decentralization, allowing the actualization of traditional agricultural practices that remained unused until then. Thus, through a diachronic narrative, I produce the contrast between two agricultural systems, their specific agrobiodiversity, their modes of relating with the earth and the practical effects promoted by these activities in the texture of the landscape.*

**Keywords:** *Plantation. Boll Weevil. Agricultores Experimentadores. Traditional Knowledge. Agrobiodiversity.*

## I Introdução

*Na lenta ética do encontro, não estamos falando de conceitos sobre os quais se escrever (como se fossem exteriores), mas sobre eventos a serem participados e compartilhados, imaginativamente e de outras formas. As próprias histórias têm o potencial de promover entendimentos de éticas incorporadas, relacionais e contingentes. Minha escrita lenta é evocada por eventos dentro do mundo vivido e procura atrair os leitores para uma proximidade ética com esses eventos.*<sup>2</sup> (Deborah Bird Rose)

No presente artigo, pretende-se apresentar um caso etnográfico pertinente para pensar três questões que recentemente têm sido alvo de preocupação por parte da disciplina antropológica, a saber: análise e comparação de sistemas agrícolas (CARNEIRO DA CUNHA, 2017; SANTONIERI, 2015; EMPERAIRE, 2006; 2011), processos de colonização e contracolonização (SANTOS, 2015) e relações multiespecíficas (KIRKSEY; HELMREICH, 2010; TSING, 2015; 2019; VAN DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016; SUSSEKIND, 2018). No centro do meu argumento, se encontra um inseto, e ele me interessa em especial pela razão de que paralelamente ao fato de ele ser o responsável pelo desmantelamento de um mundo, ao fazê-lo, abre-se a possibilidade para que outros mundos possíveis possam emergir. A partir da inflexão histórica provocada por este ator, lanço luz sobre as relações e as transformações sociais na região do Seridó da Paraíba. Em paralelo, estabeleço um confronto entre a agricultura tradicional local e a *plantation*, seus respectivos modos de lidar com a terra, e os efeitos práticos materializados na paisagem provocados por suas respectivas ações.

No âmbito da exposição dos fatos apresentados, para oferecer ao leitor uma melhor inteligibilidade da narrativa, a descrição pretende atravessar a socialidade transversalmente por meio de três planos distintos, conectando a experiência no nível da pessoa ao seu caráter coletivo, e ao mesmo tempo que estabelece conexões entre os acontecimentos locais às redes globais mais extensas, busca emaranhar os fatos concernentes àquilo que a antropologia procurou historicamente distinguir entre cultura e natureza.

A ficção persuasiva aqui esboçada, não objetiva refletir a imagem de um ‘grupo social’, nem oferece um ponto de vista holista que pretende se construir como um relato mais verdadeiro sobre os acontecimentos. É apostando, como Donna Haraway (1995, p. 22 e 24, grifos nossos), na “[...] possibilidade de ver a partir da **periferia** e dos **abismos** [...]”, com “[...] esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver [...]”, que adoto uma perspectiva interessada. A partir de um diálogo aliado a determinados corpos situados, busco por meio de conexões e aberturas construir uma narrativa parcial, capaz de perceber os eventos a partir de uma lente curiosa, que nos permita imaginar os acontecimentos de outra forma.

A história que conto é apenas o registro de parte de uma guerra<sup>3</sup> travada ao longo da história por dois regimes de força e modos de habitar o bioma semiárido brasileiro. Sabe-se que todo o projeto colonizador para região foi, e continua sendo, a determinação material de sua paisagem (MEDEIROS, 2019, p. 26) para integrar essa porção do território nacional à economia capitalista, objetivando combater a seca, elemento particular que o constitui e distingue, através de programas de desenvolvimento que buscam suprimir o *atraso* e *subdesenvolvimento* característicos da agricultura de subsistência (TADDEI, 2006) dos povos indígenas<sup>4</sup> locais. Contudo, seu objetivo nunca se concretizou por completo, porque o objeto com qual as forças colonialistas se depararam, continuamente resistiu e continua a resistir contra as forças transformadoras da história.

Euclides da Cunha (1905, p. 356), que foi um exímio etnógrafo e descreveu outra batalha dessa guerra entre colonizadores e contra colonizadores, percebeu a importância do “papel das florestas como agente tático precioso”. Tanto em Canudos quanto na recente luta pela manutenção dos sistemas agrícolas tradicionais locais, a natureza com seu caráter eminentemente indomesticável ocupou um papel central em resistir as tentativas de controlar a paisagem.

A pouca disponibilidade de água nos rios intermitentes, o sol radiante que não dá trégua nem oferece sombra por debaixo das árvores secas no período de estiagem, os lajeiros reluzentes e a flora impenetrável, composta por uma vegetação hiperxerófila com predominância de espécies espinhosas, compõem o aspecto bélico da paisagem que atacava as tropas militares do Estado. Estas, marchando em um ritmo descompassado, não respeitando a própria velocidade que a natureza os impunha, se viam vulneráveis perante sua singela imponência. Segundo Vargas Llosa (1982), a natureza da caatinga era mais um dos “jagunços” na Guerra do fim do mundo.

Ao contrário das forças alienígenas, aquele povo autóctone que ali habitava tirava proveito da própria convivência<sup>5</sup> compondo com o meio ambiente em um regime de pensamento que encontrava na vida ao seu entorno um elo de simbiose. Como afirmou Euclides da Cunha em sua grande obra *Os Sertões* acerca dos diferentes modos de existência extra-humanos que habitam caatinga:

São um aliado incorruptível do sertanejo em revolta. Entram também de certo modo na luta. Armam-se para o combate, agridem. Trançam-se impenetráveis, ante o forasteiro, mas abrem-se em trilhas múltiplas, para o matuto que ali cresceu. (CUNHA, 1905, p. 357)

No que se segue, apresento outro capítulo recente dessa guerra, agora travada em torno das disputas entre modelos de relação com a ecologia e manejo da paisagem, no qual se estabelecem em lados opostos sistemas agrícolas tradicionais locais e sistemas agrícolas modernos desenvolvimentistas/científicos.

## 2 A Emergência da Monocultura de Algodão e o Mundo do Um

Desde 2015, realizo pesquisa com agricultores familiares situados no Médio Sertão da Paraíba. Meu trabalho não se concentra em um território bem definido como uma comunidade ou um município, ele é tecido junto a camponeses, que, distribuídos de maneira difusa, têm em comum o fato de se autodenominarem “agricultores experimentadores”. Trata-se sobretudo de grandes conhecedores locais, detentores de um saber tradicional acerca da ecologia da caatinga, uma vez que seus modos de existência estão baseados em uma relação intrínseca de convivência com bioma em sintonia com seus respectivos fluxos de alternados períodos de seca e chuva.

Durante a pesquisa que realizei ao longo da graduação (HOLLIVER, 2016) e, posteriormente, no mestrado (HOLLIVER, 2019)<sup>6</sup>, observei algo que era comum a todas as famílias com quem convivi apesar das múltiplas diferenças que se colocavam atualmente entre essas pessoas, suas casas, seus roçados e suas criações. Em um passado recente, todo aquele povo esteve de algum modo engajado no cultivo e na colheita do algodão. Junto a esses agricultores, colhi alguns relatos formando, mediante diferentes perspectivas, um caleidoscópio desse sistema agrícola existente até pouco tempo na região. Assim, eu gostaria de iniciar falando sobre esse tempo que sempre retornava no discurso de meus amigos<sup>7</sup>, pois, a despeito de sua ausência física no presente, o algodão ainda persiste assim como na memória dessa gente, por meio do vazio que ele deixara paisagem.

Desde o início do século XX e até meados da década de 1980, o cultivo do algodão era a principal atividade agrícola e econômica do médio sertão paraibano. Sob os moldes da *plantation*, sua produção era estruturante e, ainda que atingindo as pessoas de diferentes modos, afetava toda a população, arregimentando como força de trabalho tanto na zona rural, quanto nas pequenas cidades do interior, homens, mulheres e crianças. Para quem lutava nesse serviço, o dinheiro ali *apurado*<sup>8</sup> era útil tanto para comprar uma roupa para se vestir quanto para cobrir as despesas de rotina. E uma vez que as terras eram dominadas pelo latifúndio, o sistema mais comum era o chamado

regime de meia, em que o morador com determinada parcela do grande domínio designada sob sua responsabilidade deveria semear, cuidar e colher o algodão, posteriormente repartindo com o proprietário, seu patrão, metade da produção.

No semiárido ocorre uma espécie de algodão conhecida por algodão “mocó” ou “seridó”<sup>9</sup> (*Gossypium hirsutum* L. *Marie galante.*), de tipo arbóreo com ciclo vegetativo longo, pode permanecer em período produtivo por quase uma década. Como o agricultor Heleno Bento me lembrou, essa variedade é há séculos cultivada na região, sendo inclusive parte dos sistemas agrícolas das etnias que no passado habitavam essas terras, e, em virtude de sua relação histórica com o ambiente do semiárido, ela desenvolveu uma relação de mutualismo com a ecologia local que a tornou adaptada a longos períodos de seca. Mas é apenas na passagem do século XIX ao XX que a cotonicultura ganha dimensões financeiramente produtivas se tornando a base do sustento econômico local. Dotado de fibras longas e morfológicamente resistente à estiagem característica da região, interessava tanto aos grandes proprietários locais, que observavam na espécie uma oportunidade para aferir ganhos econômicos significativos, quanto ao mercado têxtil, pois, como lembra Oswaldo Lamartine (1980, p. 54), “[...] a indústria – dizem os economistas – tem fome de fibras longas”.

Tendo como alvo inicial o abastecimento do mercado interno, não demorou para o algodão sertanejo atingir competitividade internacional. Sua notoriedade era tanta que na década de 1930, Campina Grande, cidade do interior paraibano para onde migrava o algodão produzido no Seridó, se tornou a segunda maior comerciante de algodão arbóreo do mundo, perdendo apenas para Liverpool (MORAIS, 2010, p. 18). E, na medida em que se expandiam as plantações, paralelamente ampliava-se o processo de imobilização da mão de obra. Tal situação não se mantinha sem conflitos. A assimetria na relação *patrão x empregado*, assim como a divisão da safra com acusações recíprocas de roubo eram fontes de constantes polêmicas, fato que para alguns agricultores, essa situação de trabalho era tão degradante que a analogia com a escravidão não lhes é exagerada. Como me disse Seu Inácio Garcia<sup>10</sup>, agricultor que vivenciou o auge da produção de algodão trabalhando como morador:

*No tempo que existia algodão, todo mundo era escravo. Agricultor, pobre, todo mundo era escravo dos proprietários. Começava a cortar algodão no fim do ano, e já começava a fazer aquela conta para fazer a feira, ia atrás daquela arrumação, o proprietário arrumava... Quando ia apanhar o algodão já devia uma contona! Às vezes o pobre fazia a conta no dia que vendia o algodão e ainda ficava faltando um pedaço. Acontecimento [pausa], o peso era de pedra, o proprietário fazia o que queria, recebia o algodão no peso da pedra, mas depois vendia no peso da balança romana e então crescia um bocadão. Mas não tinha essa de repor um quilo para o morador não, era só para ele, uma escravidão triste.*

#### [O agricultor continua]

*O pobre vivia agregado feito a bicheira mesmo, quando comprava uma camisa a outra estava rasgada, e o espinhaço era preto, parecia de jumento. Tinha deles que botava apelido no outro, “eita, lá vem fulano! Chega espinhaço de sola!”. Não tinha camisa para trabalhar, o pobre coitado, o espinhaço ficava aquela sola. [...] Eu digo porque fui escravo muito tempo, eu e Maria [sua esposa]. A gente apanhava algodão para fazer a feira, quando era no domingo chegava na casa do patrão ele dizia: “hoje não tem dinheiro não, vá na bodega, faça a feira por lá”. Pronto, o cabra ia se lascando, fazendo plano perdido, chegava falava com bodegueiro e ele dizia. “rapaz eu vendo, mas só para você pagar porque seu patrão é muito difícil”.*

O trabalho degradante que o cultivo de algodão impunha não se restringia aos limites da zona rural. Para compreender sua dimensão, a biografia de José Marcelino nos é útil como exemplo. Zé, durante a juventude, presenciou o sofrimento de seu pai trabalhando como meeiro que, mesmo com a ajuda da esposa e dos filhos, não conseguia, com os recursos advindos do labor, sanar as dívidas que era obrigado a contrair para manter a produção. Temendo que seu destino repetisse o de seu pai, o agricultor migrou para a cidade buscando empreender fuga de tal sistema de servidão, mas acabou se engajando em outras atividades ligadas à produção do *ouro branco*<sup>11</sup>, uma vez que naquele momento havia poucas brechas para ocupações alheias à *plantation*. Nos tempos de safra, empregava-se nas usinas de beneficiamento, atuando como operário nessa imensa rede que o algodão articulava. O que não tornava seu serviço menos pesado, pois a jornada de trabalho era igualmente extenuante à rotina na lavoura.

*Falar do algodão é falar de um passado que não agrada muito. [...] algodão só era bom para os patrões, para o morador na verdade não prestava, porque se pagava trator, tinha que pagar veneno. Não pagava trabalhador porque era eu, meu irmão, ele e minha mãe na roça, mas quando chegava no final do ano a gente ficava era devendo ao patrão. [...] Foi passando o tempo, eu fui crescendo e, com determinado tempo, ele já ficando velho [seu pai], eu consegui levar ele para cidade, porque não tinha muito futuro trabalhar de meia. [...] Eu tinha começado a trabalhar no beneficiamento de algodão, que era na usina, só que era pesado também, porque a gente trabalhava doze horas direto. Aí fui para rua e lá continuei trabalhando na usina, só que era de ano em ano né, sendo funcionário.*

Tal sistema agrícola necessitava para sua continuidade de um movimento constante de expansão, ao incorporar progressivamente áreas não cultivadas, exigia que ano a ano fossem abertas novas clareiras *brocando*<sup>12</sup> a vegetação nativa. Como me contou Heleno Bento:

*Na época do algodão a gente sempre plantava quando desmatava, aproveitava no primeiro ano e plantava milho e feijão consorciado com algodão. Só que a partir do segundo ano em diante, já não plantava mais o milho e o feijão junto com algodão; teria que ter outra área para plantar, porque o algodão cobria e não produzia mais. A gente sempre desenvolvia mais áreas aumentando o roçado por que a gente cultivava o algodão, mas precisava também das culturas de subsistência, o milho, feijão, jerimum, melancia, essas coisas.*

Contudo, não seria o caso, claro, de responsabilizar a planta como espécie, pelos efeitos nocivos na paisagem que o algodão deixara. O problema consistiu, antes de tudo, no tipo particular de relação que a *plantation* com ela estabeleceu. Ao operar por meio de “máquinas de replicação” (TSING, 2019, p. 208), tal sistema agrícola agencia sua expansão reproduzindo imagens fractais a partir de um mesmo molde. Ignorando quaisquer diferenças biogeomorfológicas, a monocultura produz conceitualmente uma *terra nullius* impondo fim a todo tipo de relação (humana e extra-humana) então existente (TSING, 2019, p. 186). Mais uma vez, as palavras de Heleno Bento são importantes, e eu o cito novamente:

*O algodão dava a renda em dinheiro, inclusive deixou muita coisa na nossa região Nordeste, nós sentimos falta pela perda do algodão, porque nós atribuímos muito a questão da degradação do ambiente ao algodão,*

*mas não foi o algodão, foi a forma que foi trabalhado o algodão. Ele até poderia recuperar áreas que hoje estão devastadas, porque ele é uma árvore que produz muita matéria orgânica. Mas a ganância do povo era muito grande, então abriam muitas áreas, queimavam, não tinha um cuidado com a terra, e foi o que veio acarretar a degradação. Mas o algodão em si é uma planta que era cultivada aqui na região do Seridó desde os índios, que era o algodão mocó que mais tarde passou a ser chamado de algodão arbóreo. Foi quando as empresas inglesas se interessaram pela sua lã, porque era resistente e de um branco muito intenso. Então veio se propagar o plantio em grandes escalas, porque elas ofereciam para os proprietários que eram mais abastecidos financeiramente produzirem.*

Esses relatos apontam para um importante corolário para ter como horizonte quando nos dedicamos ao estudo das relações multiespecíficas e, especialmente, quando lidamos com paisagens devastadas, uma vez que, nesses casos, tal situação se apresenta com explícita evidência. A saber: não estabelecer distinções entre a dominação humana e a exploração da natureza. Com efeito, a máquina da *plantation* pode ser tomada como um caso exemplar da articulação desses dois planos em homologia. Paralelamente à imobilização da mão de obra gerada por meio do trabalho degradante (PALMEIRA, 1977; HEREDIA, 1988), ela devastou toda a vegetação nativa para a introdução de uma só espécie<sup>13</sup>. Literalmente, ela estabelece uma monocultura, não apenas no plano infraestrutural, no que concerne morfologia dos sistemas de manejo do solo, mas também impedindo que outras formas de pensar a existência possam surgir em seu seio, mantendo a possibilidade da diferença submersa, termina afetando igualmente as representações sociais, de modo a imobilizar qualquer variação possível na superestrutura<sup>14</sup>. Nesse contexto, “[...] o que está em jogo é em suma um patrimônio de territórios-natureza e de informação biológicosocial, de patrimônios técnicos e de riqueza metafísica, de uso de corpos e de movimentos” (ALMEIDA, 2016, p. 25). Aqui, natureza e cultura se entrelaçam e a ecologia se emaranha com a luta de classes, pois a devastação afetou tanto a dimensão cultural quanto natural.

Esse movimento de modernização agrícola não emergiu como um raio em um céu azul, para estabelecer seu domínio, foi preciso sufocar o sistema agrícola tradicional até então vigente. Este último, durante esse período não foi suprimido por completo, mas se manteve de modo

limitado reservado apenas aos pequenos roçadinhos (GARCIA JR. 1989; WOORTMANN; WOORTMANN, 1997) dos moradores que insistiam em manter seus cultivos sazonais de subsistência, aguardando, por assim dizer, uma ecologia (GUATTARI, 2012) favorável para se atualizar. Fato que veio acontecer apenas após a irrupção de um acontecimento surpreendente, a saber, o aparecimento de um inseto nunca antes visto na região, o bicudo (*Anthonomus grandis*).

### **3 O Bicudo e a Contracolônização do Mundo da *Plantation***

Em 1983, mais precisamente, é quando se tem as primeiras notícias dessa “praga” dotada de forças avassaladoras e bastou apenas quatro anos para o bicudo se disseminar entre Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, decretando por completo o fim da então estrutura social que gravitava entorno das *plantations* de *ouro branco*. Em 1987, já não existiam mais condições para o cultivo do algodão e todas as usinas de beneficiamento já haviam paralisado por completo suas atividades. Segundo os agrônomos José Miranda e Sandra Rodrigues, que se propuseram a contar a “*História do Bicudo no Brasil*”: “Não existiu até hoje, porém, praga de maior risco e habilidade para prejudicar a produção de fibras que o bicudo-do-algodoeiro (*Anthonomus grandis*) [...]”, de modo que “[...] a história da cotonicultura no Brasil pode ser dividida em dois momentos: antes e depois da introdução do bicudo-do-algodoeiro em terras brasileiras, tal foi o impacto que esta espécie-praga causou na atividade”. (MIRANDA; RODRIGUES, 2015, p. 10).

Para muitos agricultores, como seu Inácio Garcia, o fim da exploração e da sujeição à qual estavam submetidos os agricultores familiares camponeses se deu graças à intrusão desse inseto, como ele me relatou no alpendre de sua casa:

*Veio um tal de um inseto chamado bicudo, que deu a liberdade a todo agricultor, o algodão caiu, ninguém quis nem mais de graça, foi ele quem tirou o pobre da escravidão. Ai pronto, acabou-se a escravidão, e foram atrás de remissão, atrás de outra forma, cortar uma lenha, trabalhar um dia aqui outro acolá, essa coisa. [...] Hoje todo mundo anda vestido, o bicudo acabou com tudo, e ninguém quer mais plantar, porque se plantar o bicudo come.*

Como hoje não há mais plantações de algodão por essa região, o bicudo já não mais pode ser observado na textura da paisagem, de modo que não tive a oportunidade de me deparar com o inseto em campo e observar tanto a relação com sua espécie hospedeira, o algodão, quanto com os humanos. Porém, o mesmo Inácio me ofereceu uma detalhada descrição, tanto de sua morfologia quanto de seu comportamento em meio às plantações.

*O bicudo é um inseto pequeno, mas tem um bico na cabeça, um ferrão bem grande que ia e furava o casulo. Naquela furada ele chupava a água do casulo e já transmitia a ova dentro para tirar os filhotes. Aquele casulo já não abria mais, ficava duro, seco, quebrava, e quando quebrava estava cheio de bicudo dentro. Agora tinha que era demais, a EMBRAPA ainda bateu em cima, arrumou inseticida, mas não teve jeito não, ele venceu. Tirou o pobre da escravidão.*

A razão para sua emergência, contudo, é fonte de controvérsia, tratando-se de uma espécie originária da América Central, existem diferentes hipóteses sobre seu surgimento no semiárido brasileiro. A literatura não consegue traçar com precisão o percurso que levou o bicudo do México, local onde ele foi registrado pela primeira vez entre 1831 e 1835 ao interior do sertão paraibano. Contudo, essa espécie já havia se disseminado nos Estados Unidos quase um século antes de chegar no Brasil (sua primeira aparição data de 1892 no Texas), causando danos igualmente devastadores a cotonicultura local, e de onde se especula como hipótese mais provável a origem de sua migração (LUKEFAHR; BARBOSA; BRAGA SOBRINHO, 1984). Na América do Sul, o bicudo foi encontrado pela primeira vez em 1949 na Venezuela e, posteriormente, em 1950, na Colômbia.

No Brasil, seu aparecimento, tanto nos registros orais de agricultores familiares quanto na literatura científica, data de 1983. Esta última fonte afirma ainda que quase, paralelamente, foram coletados exemplares nas plantações de algodão em São Paulo e na região do semiárido. O primeiro artigo publicado sobre o inseto no Brasil data deste mesmo ano, logo no instante de sua aparição. O autor Octavio Nakano (1983) com título de “*Bicudo: a praga mais importante do algodão*” evidenciava o tom de preocupação dos agrônomos que já destacavam sua rápida disseminação. Os pesquisadores parecem concordar com o fato de que

o inseto teria chegado ao Brasil pelo céu, trazido no interior de um avião. Porém, no que tange à disseminação do bicudo no país, duas hipóteses se contradizem, e eu cito mais uma vez Miranda e Rodrigues:

[...] a primeira considera que os insetos detectados no Nordeste teriam sido transportados em caroços produzidos em São Paulo, e que foram semeados para cultivo nas áreas nordestinas (Barbosa & Lukefahr, 1983; Bastos et al., 2005); outra hipótese considera que as ocorrências em áreas extensas e distantes de populações em níveis elevados indicam terem ocorridos duas introduções distintas (Degrande et al., 2004; Degrande, 2006; Azambuja & Degrande, 2014). (MIRANDA; RODRIGUES, 2015, p. 14)

A versão que contam os agricultores que viveram a emergência do bicudo e a derrocada do algodão se aproxima bastante do discurso científico nesse ponto. Para eles, o responsável pelo aparecimento do inseto foram os movimentos de melhoramento genético-científico e a introdução de sementes exóticas por parte das empresas de assistência rural. Essas sementes modernas, consideradas mais produtivas, das quais os agricultores não tinham *conhecimento* até então, não vieram sozinhas; meus amigos suspeitam que o referido inseto veio em sua companhia. Como me narrou Dóia:

*O bicudo apareceu por causa de uma semente que veio de fora, era desconhecida e ‘eles’ [extensionistas] diziam que produzia muito, mais do que a semente que a gente tinha. Mas foi o contrário, em vez de produzir acabou foi o que tinha.*

Posição também corroborada por outro agricultor, Cleonaldo:

*Eu acho que o bicudo chegou através dessas importações de sementes que vem de fora, porque aqui nós não tínhamos este inseto.*

Contudo, ao dissertarem sobre as razões que provocaram sua emergência, uma nova camada é adicionada à narrativa, introduzindo efetivamente a dinâmica política no cenário. Uma interpretação adotada por muitos agricultores é de que se tratou de um caso de sabotagem motivada pela competição internacional, pois justamente neste mesmo momento o algodão sintético americano ganhava força e disputava mercado com o algodão brasileiro (lembramos que, ao que parece,

curiosamente, o bicudo veio dos Estados Unidos). Hipótese essa inclusive considerada pelo historiador Douglas Araújo (2003) em sua tese de doutorado, na qual o autor narra o que chama de “A morte do sertão antigo no Seridó.” Essa dobra torna a história ainda mais interessante, pois o mesmo ator é paralelamente aliado de práticas americanas de sabotagem nas disputas geopolíticas do capitalismo e responsável por possibilitar famílias de pequenos agricultores familiares a se libertar da opressão que a *plantation* impunha<sup>15</sup>, possibilitando uma nova atualização do conhecimento tradicional local a partir de uma difusa descentralização fundiária por ele promovida.

A vitória do bicudo sobre a monocultura não se deu sem tentativas de resistir a sua força devastadora, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) logo iniciou várias tentativas de combater a praga. Sem sucesso no controle químico, tentaram, por meio de cruzamentos genéticos, alterar a época de floração do algodão, para que não coincidissem com a época de reprodução do bicudo. Com resultados pouco efetivos, a EMBRAPA desenvolveu ainda uma nova variedade de algodão, agora “colorida”, esperançosa de que essa pudesse ser mais resistente ao inseto.

Sobre o algodão “colorido” me parece oportuno sublinhar como os agricultores receberam a referida inovação técnica: Heleno Bento me contou que, em meio à infestação do bicudo, começou a se disseminar um comentário de que chegaria uma nova variedade de algodão, a “colorida”. Ele matutava, tentando especular de que se tratava essa novidade; ficou esperançoso. Pensou que a roça seria tomada por uma diversidade de tons de azul, amarelo, vermelho... como se eles já saíssem dos jardins tingidos. Foi uma decepção e tanto para esse *agricultor velho*<sup>16</sup> quando viu o algodão colorido e se deu conta de que a única cor era um marrom que ele classificava como *xoxo*. Percebeu também que não se tratava de uma novidade tão grande; pois, mesmo antes do bicudo, em meio aos pés de algodão saudáveis, por vezes, surgia um algodão desse tipo, que, por sua vez, era imediatamente descartado.

Mas como dizem meus amigos, essas tentativas não tiveram *muito futuro*, todos os projetos de combater o inseto fracassaram e o bicudo terminou vencendo a guerra contra a *plantation*. Minúsculo,

de aproximadamente sete milímetros, o bicudo teve uma ação de magnitude revolucionária e, em poucos anos, impôs fim ao cultivo de algodão, *desmantelando* esse sistema de dominação, contracolonicando, porque nunca foi colonizado, para lembrar Antonio Bispo dos Santos (2015), a agricultura científica. Foi uma ingenuidade pensar que excepcionalmente os humanos detinham o poder de transformação da paisagem. Parafraseando Marx (1852, p. 25), “os homens fazem a sua história, mas não a fazem como querem”, e não o fazem porque a história dos homens é a história das relações multiespécies<sup>17</sup>. Enquanto a agricultura moderna por um tempo pensou-se capaz de imprimir sua imagem na paisagem e domesticar a natureza, terminou ela desarticulada pelo bicudo. Com efeito, embora por vezes possa parecer, os humanos nunca estão completamente no controle. O argumento de Nills Bubandt (*apud HARAWAY et al.*, 2015, p. 545) ainda que em outro contexto é útil para nossos fins: “[...] esta não é de maneira alguma uma história da maestria humana, é uma história de consequências não intencionais e decadência”<sup>18</sup>.

Esse não é um fato isolado, já é de conhecimento na literatura acerca de sistemas agroalimentares os riscos e efeitos destrutivos que a monocultura com sua baixa diversidade de germoplasma pode ocasionar, dada a homogeneidade genética gerada nesses ambientes e a consequente vulnerabilidade em termos de defesa a patógenos. Talvez o caso mais exemplar seja a peste que assolou os cultivares de batatas na Irlanda durante século XVII, obrigando milhões de pessoas a optar entre as escolhas infernais de sucumbir a fome ou emigrar. No Brasil, outro caso conhecido é o da Vassoura-de-Bruxa (*Moniliophthora perniciosa*), doença provocada por um fungo que vem acometendo de modo igualmente avassalador as plantações de cacau na Bahia. Outro fato semelhante é também narrado na pesquisa de Machado (1975) acerca da chamada Fordolândia e a frustrada tentativa de introdução de uma monocultura de seringa na Amazônia no início do século passado, quando um fungo se aproveitou da proximidade das árvores e impediu a prática de exploração. O que essas contínuas histórias de fracasso das *plantations* parecem sugerir é que essas pragas e espécies invasoras não são elementos exógenos, mas parte constitutiva de sua existência

(ainda que não estejam necessariamente previstas nos modelos), na medida em que essa ecologia favorece a emergência desses modos de habitabilidade (TSING, 2019, p. 218).

Nesse sentido, a história da relação do bicudo com o algodão é um caso interessante de ser mencionado, pois a literatura indica que a associação entre o inseto e a planta veio ocorrer apenas recentemente, há menos de 150 anos. Nos primeiros registros entomológicos do besouro, não é sequer mencionada sua espécie hospedeira, e uma vez que os europeus chegaram à América no século XVI, e os astecas naquele momento já produziam algodão em quantidade significativa, é pouco provável também que ele habitasse essa planta e passasse despercebido tanto pelos nativos quanto pelos colonizadores que tinham interesse comercial na espécie. No século XIX, quando há uma grande transferência de germoplasma entre o México e os Estados Unidos, já com a botânica e a entomologia em estágio avançado, também não se encontra qualquer menção à relação do bicudo com o algodão.

Essas histórias são contadas por Lukefar, Barbosa e Braga Sobrinho (1984), os autores sugerem que o bicudo passou a parasitar o algodão apenas no final do século XIX, quando, por ocasião da Guerra Civil Americana e do bloqueio de importações por parte da Inglaterra da produção dos confederados, o México expande suas plantações de algodão em virtude dos altos preços do mercado. Com isso, as monoculturas encontram o bicudo, que, até então, habitando apenas espécies do gênero *Hampea* e sem incidência significativa, tem contato com o *Gossypium* (gênero botânico ao qual pertence o algodão), encontrando nas *plantations* um verdadeiro banquete e um convite para sua reprodução ilimitada. Sem respeitar as fronteiras estabelecidas pelos Estados Nacionais, o bicudo segue as fibras e migra rumo ao norte para o chamado “cinturão do algodão”, localizado no Sul dos Estados Unidos, desmantelando as monoculturas e causando significativos efeitos nas relações sociais locais, exercendo influência, por exemplo, no sistema educacional, fato que pode ser constatado a partir do aumento exponencial de matrículas nesse período (BAKER; BLANCHETTE; ERIKSSON, 2018) e na migração de populações negras para o norte, graças à liberação da mão de obra que o inseto gerou (HIGGS, 1976).

Eu gostaria de me deter um pouco mais sobre esses dados, pois mais uma vez a história se torna complexa. Com efeito, antes de praga, o bicudo é um sobrevivente. Um bloqueio internacional motivado pela permanência da escravidão no Sul dos Estados Unidos, leva seu vizinho México a se aproveitar da conjuntura econômica e reproduzir esse sistema agrícola em seu território. Então, ecologias nativas são devastadas para introdução da *plantation*, e, dentre toda redução da biodiversidade provocada pela monocultura que se expande, um inseto consegue se adaptar e sobreviver a esse ambiente estranho. Só que, de maneira surpreendente, ele encontra no algodão um nicho em condições mais favoráveis que as anteriores, que o permite desvincular-se de suas relações prévias, proliferando-se praticamente sozinho, sem espécies que pudessem competir ou predá-lo. A partir de então, migrando para outros ambientes, o bicudo coevoluiu com a planta de tal modo que se tornou capaz de habitar ecologias com características distintas daquelas nas quais tinha ocorrência. Agora companheiro, parasita e dependente, três das quatro fases de sua vida (ovo, larva, pupa, adulta) se dão efetivamente dentro das flores de algodão e, apesar de sua capacidade de alimentar-se de outras espécies em contextos de escassez e situações de entressafra, sua reprodução se torna condicionada pela planta, na medida em que só é capaz de efetivar-se em meio as suas fibras (SUJII; PIRES, 2015, p. 60-61).

*Pronto*, mas se por um lado o bicudo impôs fim a todo um mundo (o mundo do **Um**, da **monocultura**), ele mesmo foi responsável por abrir novas possibilidades de gerar outros mundos, por meio da devastação sobre a devastação da *plantation*, o inseto permitiu, através do vazio que deixou, a regeneração da vida por outros modos. Não seria o caso também de tentar romantizar a história e pensar que, com o fim das *plantations* de algodão, houvesse cessado por completo os movimentos de dominação humana e exploração da natureza. Ao contrário, no semiárido, após o fim do *ouro branco*, outros movimentos de extração monetária da terra tão violentos e, até então menos expressivos, ganharam força. Refiro-me aqui à atividades como a cerâmica para fabricação de tijolos, a mineração de pedras de baixo valor econômico, como a calcita, a scheelita, a columbita, entre outras, além da mais

recente intrusão de um complexo de campos eólicos, cujos efeitos ainda me parecem difíceis de serem tratados analiticamente.

#### **4 Uma Fenda Aberta para a Regeneração: outros mundos possíveis**

Contudo, eu gostaria de concentrar o restante desta reflexão em outra fenda aberta pelo bicudo, especialmente no que diz respeito à mais recente atualização dos sistemas agrícolas tradicionais<sup>19</sup> efetuada por esses camponeses que se autodenominam “agricultores experimentadores”. Essas práticas se orientam por princípios diametralmente opostos àquela da monocultura de algodão anteriormente mencionada, ao contrário, todo o trabalho de meus amigos no manejo do solo é tentar estabelecer uma composição criativa junto às forças que as diferentes maneiras de existir extra-humanas carregam em seus respectivos movimentos.

Experimentam diferentes meios de cuidar das plantas e dos animais, estabelecendo teias de relações alternativas àquela dominante na região, nas quais se compartilham, além de sementes, tecnologias e experiências agrícolas, criadas e testadas por eles próprios no cotidiano da vida na roça. Um conhecimento que é sempre particular, mas que pode ser compartilhado e reapropriado por outros agricultores com certo grau de variação e adaptação conforme cada contexto e suas respectivas singularidades biogeomorfológicas<sup>20</sup>. Isto é, de acordo com o tamanho de cada terreno, as qualidades nutricionais de cada solo, o relevo, o clima e a quantidade de água que é possível armazenar em cada território.

Frente à natureza indomesticável, os agricultores experimentadores não objetivam submeter a terra à sua pura vontade como o faz a *plantation*, nem plantam uma quantidade maior do que podem aguar. Ao contrário, preferem compor com a vida já existente, se articulando aos fluxos de chuva que fazem toda vida gravitar ao seu redor. É a intensidade da precipitação pluviométrica que cai em determinado período, acrescida da capacidade de armazenamento dela, que definirá o tamanho do plantio e as espécies cultivadas. Se os regimes de estiagem são incertos e prolongados, selecionam-se as espécies arbóreas mais resistentes aos longos períodos de baixa pluviosidade. Perder uma árvore

ou um animal para a seca é um acontecimento desgraçado e pode ser considerado um *desmantelo grande*, portanto, a escolha de espécies nativas sempre supera as exóticas, estas quando bem adaptadas ao clima são introduzidas se misturando aquelas já existentes na medida em que se considera que elas podem contribuir positivamente na revitalização de uma paisagem devastada<sup>21</sup>, trazendo a vida de volta à terra<sup>22</sup>.

O que me parece também impressionante é o fato de que, mesmo após mais de meio século de dominação da paisagem por parte de um sistema agrícola que por meio de uma biopolítica determinava as culturas que naquele espaço poderiam existir, tenha havido sucesso nas estratégias dos agricultores tradicionais locais em preservar a diversidade dos cultivares sazonais característicos da região. Apenas durante meu campo de 2018 com um pequeno grupo de agricultores, registrei o número de 21 variedades de feijão macassar (*Vigna unguiculata*)<sup>23</sup>, e 15 de milho<sup>24</sup>, sendo possível tanto que existam mais variedades do que consegui catalogar, dado o reduzido tamanho de minha amostragem, quanto que no passado houvesse existido ainda mais variedades que no presente, considerando o grau de violência que a *plantation* imprimia por meio de seu poder<sup>25</sup>. Como me disse Seu Heleno sobre suas variedades cultivadas de milho evocando a ancestralidade das práticas de conservação de coleções botânicas:

*Essas espécies que a gente trabalha aqui são de milho crioulo. São famílias que vêm conservando essas sementes desde os antepassados. Do pai, dos avós, esse milho é muito adaptado à nossa região, à nossa terra, ao clima.*

Essas variedades de milho e feijão mencionadas podem pertencer ainda a duas qualidades diferentes relativas ao tempo e à intensidade da safra, a saber: *ligeiro* ou *tardão*. A primeira, com floração prevista para 60 dias e com ciclo vegetativo curto, na maior parte das vezes, é semeada logo após a primeira *invernada*<sup>26</sup> para garantir a colheita imediata. Já as sementes de qualidade *tardão*, costumam começar a *safrejar* apenas com cerca de 90 dias, mas, como dizem os agricultores, *dão com mais força*<sup>27</sup>, oferecendo a colheita por um período mais extenso. O feijão dessa qualidade permanece *botando* enquanto há umidade no solo, e inclusive ouvi que no passado, quando *o inverno era melhor do que é hoje*, por vezes, ele atravessava um ciclo anual inteiro gerando

vagens. É necessário ainda mencionar, tanto a diversidade de modos com que esses cultivares são realizados, sendo possível tanto seu plantio *solto*, quanto *consoviado* (este último, podendo ser realizado por meio de diferentes combinações), além da coexistência nesses jardins de outros cultivares, a saber, a melancia e o jerimum (este também com duas qualidades distintas, a saber: *caboclo* e *de leite*), igualmente importantes na alimentação local.

Conhecidas popularmente como “sementes da paixão”, essas variedades de milho e feijão constituem um valioso recurso agrobiológico. Conservadas tradicionalmente e continuamente replantadas no tempo do inverno, são adaptadas à ecologia local porque mantêm um vínculo histórico com o ambiente. Tal diversidade, parece se configurar como uma estratégia local de segurança alimentar (EMPERAIRE, 2011, p. 136), pois ao contrário da monocultura, a diversidade favorece a resistência a pragas e diminui os riscos de colapso agrícola. Dado que determinadas variedades são mais resilientes enquanto outras se caracterizam por uma produtividade superior, caso algum infortúnio venha assolar as plantações, a diversidade genética garante que a safra não se perca por completo<sup>28</sup>.

Essa dedicação à coleção se estende a todo gênero botânico. Cada agricultor tem em sua residência um banco de sementes próprio, no qual armazena as espécies por ele cultivadas para quando necessário semeá-las. Talvez o caso mais exemplar desse tipo de cuidado seja Judivan, agricultor que, em seu pequeno sítio de menos de um hectare, guarda 85 garrafas com diferentes sementes, anualmente renovadas para que não percam seu teor germinativo. Como ele me contou de maneira objetiva:

*Isso é para quando eu precisar das sementes, eu ter, e não perder as sementes nativas, medicinais. Por exemplo, se está em extinção o mastruz (Dysphania ambrosioides) na horta, semeio e não perco a semente. Esse ano faltou a crista de galo (Celosia cristata), aí, eu semeei.*

Um encontro com outro agricultor é também sempre uma oportunidade para levar para casa algumas plantas novas. Quando acompanhava meus amigos visitando outros agricultores, sempre os observava atentos a algum vegetal que pudesse lhes interessar.

Quando os indagava acerca das plantas por eles cultivadas, terminava escutando propriamente a história destas. Uma planta denota sempre uma continuidade com alguma outra coisa estabelecida por uma relação. Como ela veio parar ali? Quem lhe presenteou? Ou, onde foi coletada? Quando uma planta cultivada é cortada ou corre o risco de morrer, as pessoas também sofrem porque lhe dedicaram um afeto desde o momento em que as semearam ou coletaram. Acerca das agricultoras Wajãpi, nos diz Joana Cabral de Oliveira (2016, p. 119): “[...] toda mulher lembra com precisão quem lhe deu a variedade e qual sua procedência [...]”, afirmação válida também para as pessoas com quem convivi. Além disso, o compartilhamento de plantas estabelece como efeito prático uma rede de segurança genética, pois, caso uma semente cultivada se perca, uma vez que ela tenha sido repassada no passado, é possível recuperá-la com a pessoa que recebeu.

## 5 Considerações Finais

Nesta ocasião, procurei centrar meu argumento em torno da comparação entre dois sistemas agrícolas situados no tempo, e inspirado no que Tania Stolze Lima (1999) realizou em outro contexto, busquei de algum modo oferecer uma teoria etnográfica da *plantation* na região do Seridó. Ao destacar as consequências não intencionais das tentativas de controle humano e trazer para primeiro plano da narrativa um caso no qual um inseto surpreende e frustra projetos modernos de domesticação da paisagem, meu objetivo foi demonstrar a vulnerabilidade intrínseca à qual as monoculturas estão submetidas, bem como a necessidade da permanência de uma contínua relação de mutualismo amistosa com outros vivos para que a vida tal como conhecemos se mantenha em homeostase.

Submerso ao meu argumento, há o confronto entre dois sistemas agrícolas que podem ser compreendidos como modos distintos de estabelecer relações com o mundo. O conhecimento tradicional dos agricultores experimentadores com sua criativa composição da vida, na qual se aproveitam as potencialidades telúricas, e a agricultura inspirada nos padrões científicos modernos, cujo meio é a dominação da paisagem por meio da imposição de um mundo, e o fim, a extração de recursos

monetariamente quantificáveis da terra. Esse procedimento aponta para os efeitos que os encontros pragmáticos orientados por determinadas ontologias (ALMEIDA, 2013) geram na textura das paisagens.

Contar essas histórias de devastação e regeneração, acredito, nos permite cultivar artes de atenção no sentido propriamente educacional que a antropologia pode oferecer neste mundo *desmantelado* (INGOLD, 2019, p. 13), e nos ensinar a partir do conhecimento gerado por outros povos a perceber tanto os movimentos, em que a vida pode se fazer ou desfazer, quanto o fato de que o comportamento humano não é determinante, mas atua como variável importante na composição das ecologias que tornam possível a existência dos humanos e das demais espécies que habitam as paisagens.

Se aqui me detive em abordar a questão do ponto de vista diacrônico, não significa que tal batalha não ocorra também no nível sincrônico. Pois o desejo de manejar o solo apenas para dele extrair recursos monetários, combater a seca e integrar a economia do semiárido à produção capitalista nacional não teve seu fim (talvez nunca tenha) com a *plantation*, o que faz com que essa guerra entre dois modos de habitar o semiárido continue se dê por meio de outras frentes de luta. Como bem afirmou Heleno Bento, o fato de não mais ser possível produzir o algodão em larga escala por meio de uma monocultura, não significa que não haja mais pessoas que tratem a atividade agrícola exclusivamente como um empreendimento econômico:

*Tem pessoas que parecem agricultores, se parecem com o agricultor em todos os aspectos, se você olhar dirá que ele é um agricultor; mas se planta com o fim do trabalho, de colher para ganhar dinheiro, ele é um microagronegócio. A terra dele não é um espaço de sobrevivência, é um espaço comercial. O agricultor velho de verdade planta por prazer.*

## Notas

- <sup>1</sup> Versões preliminares deste artigo foram apresentadas no Encontro Sextas na Quinta, do Núcleo de Antropologia Simétrica e no VII React, no ST Conexões transversais entre a Antropologia da Ciência e Tecnologia e a Etnologia. Agradeço ao diálogo nessas duas oportunidades, em especial a Tania Stolze Lima, Marcio Goldman, Felipe Sussekind, Joana Cabral de Oliveira e Guilherme Sá, assim como os pareceristas desta revista pelas críticas e comentários que muito contribuíram na elaboração do argumento. Os equívocos e inconsistências, é claro, são de inteira responsabilidade minha.

- <sup>2</sup> “In the slow ethics of encounter, we are not talking about concepts to be written about (as if from the outside), but rather about events to be participated in and shared, imaginatively and otherwise. Stories themselves have the potential to promote understandings of embodied, relational, contingent ethics. My slow writing is called forth by events within the living world, and it seeks to pull readers into ethical proximity with those events.” Tradução livre.
- <sup>3</sup> O termo pode parecer estranho ao leitor no primeiro momento, uma vez que tal guerra que me proponho a descrever não se resume apenas aos conflitos propriamente bélicos, mas é travada sobretudo no plano ontológico. Trata-se em suma de uma “guerra silenciosa” em nome do progresso (CADENA, 2018) sobre o que pode ou não existir segundo distintas ópticas de mundo, no qual elementos extra-humanos (orgânicos e abióticos) recebem ou não estatuto significativo na no curso das ações (ALMEIDA, 2013). Ou ainda nos termos de Vandana Shiva (2003), uma luta entre sistemas de saber, cujo campo de batalha se constitui em essencial nas diferentes maneiras de estabelecer relações com a terra.
- <sup>4</sup> Mobilizo o conceito de ‘indígena’ no sentido que Eduardo Viveiros de Castro conferiu em ‘Os involuntários da Pátria’ (2016). Isto é, o indígena como pertencente a terra, originário da mesma, dotado de uma relação particular com esta. Este tratamento conceitual guarda ressonâncias com aquilo que Willian Balée (2008, p. 10) em outro momento caracterizou como “indigeneidade das paisagens”, segundo o autor: “Indigeneidade é o estado ou qualidade de ser indígena. No meu uso do termo, se refere às maneiras tradicionais de conhecimento do mundo próprias de tradições culturais de pequena escala cujos sujeitos têm sido historicamente os alvos do colonialismo europeu e neo-europeu e, mais recentemente da globalização econômica”.
- <sup>5</sup> Tal oposição entre estes dois modos de se relacionar com o bioma tem sido operacionalizada conceitualmente através do contraste entre “combate à seca” e “convivência com o semiárido”. Essa disputa ontológica, por sua vez, tem como efeito implicações pragmáticas na textura da paisagem a partir da implementação de diferentes projetos e políticas públicas direcionadas para a região. Uma revisão minuciosa acerca do conflito entre essas metafísicas pode ser encontrada em Silva (2003).
- <sup>6</sup> Contabilizando um total de sete meses de trabalho de campo, distribuídos em diferentes períodos ao longo dos últimos anos, permaneci morando junto a esses agricultores na zona rural acompanhando suas respectivas rotinas no sítio. Tal pesquisa ainda em execução, pretende se estender também durante o doutorado.
- <sup>7</sup> Emprego conscientemente o termo “amigos” por acreditar ter sido fiel à máxima etnográfica enunciada por Clifford Geertz (2014, p. 45): “[...] devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos”. Como lembra Goldman (*apud* NOGUEIRA; PIRES, 2012), o termo empregado para se reportar às pessoas com quem os antropólogos realizam suas pesquisas deve se adequar a especificidade de cada relação estabelecida; no meu caso, para escapar de expressões dúbias como ‘colaboradores’, ‘interlocutores’, ou mesmo o tradicional e policialesco ‘informantes’, preferi utilizar o termo ‘amigos’ para me referir às pessoas que me receberam em suas casas e permitiram que eu permanecesse morando com elas durante um período. Nesse contexto, poderia também utilizar ‘professores’ assim como Rose (2011) se referiu a seus companheiros aborígenes, na medida em que foi com essas pessoas que aprendi o pouco que sei. Não pretendo estender uma reflexão sobre o uso do termo na antropologia, embora acredite que ele mereça uma meditação própria

em outro momento. Assinalo apenas que meu uso se aproxima da familiaridade inventada pelos gregos entre ‘filosofia’ e ‘amigo da sabedoria’, mencionada por Deleuze (1988). Com efeito, como ele afirma em entrevista a Clarie Parnet, “não é o amigo em si, mas a amizade como categoria, como condição para pensar”. Em certa medida é lícito admitir que os pensamentos que exponho não são apenas meus, mas atravessados pelos ensinamentos de meus amigos e professores através e na companhia dos quais eu penso.

- <sup>8</sup> Penso não só junto com meus amigos, mas também com seu léxico, buscando de algum modo na tradução cultural corromper o português acadêmico com o português falado neste pedaço do semiárido, de modo que as palavras nativas quando mobilizadas virão sempre em itálico, e quando necessária glosa, acompanhadas de uma nota explicativa.
- <sup>9</sup> O substantivo ‘seridó’ pode gerar equívocos, pois pode se referir a três coisas distintas, mas que de algum modo, se emaranham. Além de ser uma espécie de algodão, Seridó é também o nome dado a uma grande região interestadual do semiárido na qual habitam a maioria dos agricultores com quem realizei pesquisa, onde não por acaso é o local de ocorrência e onde era cultivado a espécie de algodão com o mesmo nome, além de ser justamente o nome dado ao maior núcleo de desertificação da Paraíba situado nesta macrorregião, a saber: Núcleo de Desertificação do Seridó, esse último tem como uma das principais causas do atual estado de baixa biodiversidade, o cultivo de algodão no passado, além do corte de lenha para cerâmica industrial e pecuária extensiva (COSTA *et al.*, 2009).
- <sup>10</sup> Todos os relatos aqui reproduzidos me foram concedidos pelos próprios agricultores durante minha última estadia em suas residências no ano de 2018. A decisão de manter a identidade original das pessoas no texto se deve a uma escolha teórica de reconhecer a potência de suas formulações conceituais, de modo que é digno (para não dizer essencial), tratá-los como autores e explicitar a fonte destes relatos.
- <sup>11</sup> O termo é frequentemente mobilizado pelos agricultores para se referir ao algodão. A analogia ao garimpo não parece arbitrária, pois em ambos os casos o trabalho e a riqueza coletada são distribuídos de modo simetricamente inversos, para o trabalhador muito trabalho e pouca remuneração, enquanto o pouco (ou nenhum) trabalho realizado pelo patrão lhe gera uma volumosa renda. Correlacionada com a atividade de mineração através da expressão nativa, a agricultura ganha também contornos de extração, onde a única finalidade da referida é extrair da terra recursos monetariamente quantificáveis.
- <sup>12</sup> Expressão nativa para desmatar.
- <sup>13</sup> Com origem nas colônias do Novo Mundo, a *plantation* operava inicialmente através da produção em larga escala, aliando monocultura, trabalho escravo e sementeira de espécies exóticas. Ao possibilitar o comércio intercontinental a partir da chamada acumulação primitiva, foi ela responsável por criar condições para a emergência da industrialização. Ainda que as contingências da história tivessem forçado sua transformação, permaneceu inalterada a mesma lógica no agronegócio contemporâneo, com o uso de mão de obra terceirizada de remuneração precária e produção direcionada principalmente para a exportação (TSING, 2015). Lembremos que justamente, uma das sugestões dos cientistas para nomear o atual momento de inflexão na história profunda do planeta caracterizado sobretudo pela catástrofe ecológica do presente (que tende a se agravar drasticamente no futuro), é batizar a nova época geológica de Plantationoceno. Ver Haraway (2015) e Haraway *et al.*, (2016).

- <sup>14</sup> Acerca do sistema de dominação da *plantation* brasileira, o comentário de Otávio Velho (1976, p. 104) endossa este argumento: “[...] pode-se certamente dizer que fundamentalmente assiste-se no Brasil às manifestações de diferentes variedades (e variações) de um sistema de repressão da força de trabalho, incompatível tanto com a pequena produção independente quanto com a formação de um mercado de trabalho livre”.
- <sup>15</sup> Aqui, inspirado na mitologia, a figura sociológica do trickster parece oportuna para pensar o bicudo. Frequentemente qualificado como um pregador de peças ambíguo, responsável por gerar uma desestabilização na estrutura, o trickster rompe a ordem, instaura o ‘*contraditório*’, ‘*confundindo*’ e ‘*enganando a todos*’, como menciona Beatriz Perrone-Moisés em sua glosa do termo. Com efeito, o bicudo parece ser um ator deste tipo, dotado de qualidades irredutíveis, sua ação promove o desequilíbrio nos dualismos estabelecidos impedindo qualquer codificação *a priori*. Aqui, as oposições rígidas como bem e mal, natureza e cultura, perdem seu valor explicativo, de modo que a ideia de ação, imanência e o valor incontestável do empreendimento etnográfico ascendem como uma perspectiva mais adequada para conferir inteligibilidade ao fenômeno.
- <sup>16</sup> Velho aqui tem sobretudo valor de intensificador. Diz respeito a um agricultor *verdadeiro* nos termos locais. Outra expressão que poderia ser mobilizada aqui é de *agricultor experiente*, i.e. alguém que tem experiência, *conhecimento*.
- <sup>17</sup> Que por sua vez, para evitar algum equívoco, não significa que a história seja feita apenas das relações entre os organismos vivos. Vide o exemplo do papel do inverno russo nas guerras napoleônicas e na II Guerra Mundial ou mesmo em nosso contexto, a importância dos baixos índices pluviométricos e seus efeitos nos projetos de colonização, como mencionado no início deste artigo.
- <sup>18</sup> “is not a story of human mastery at all, it is a story of unintended consequences and decay.” Tradução livre.
- <sup>19</sup> Laure Emperaire (2006, p. 4) define sistemas agrícolas tradicionais por: “Compartimentos que respondem a lógicas de produção, de uso de espaços diferenciados, de fatores limitantes biológicos ou ecológicos e a uma construção social e cultural; os sistemas locais de conservação de recursos fitogenéticos funcionam na base de redes, não institucionalizadas, porém muito eficazes, que lhe conferem uma forte resiliência. A circulação do germoplasma outorga à diversidade uma dimensão social e não só produtiva”. A mesma autora chama atenção em outro momento para o fato de que, embora as relações estabelecidas entre humanos e plantas estejam sempre mediadas por uma dimensão cultural situada, pouco reconhecimento é conferido a este aspecto, tendo como ênfase analítica na maior parte dos casos apenas a sua capacidade produtiva (EMPERAIRE, 2011, p. 136).
- <sup>20</sup> Como formulou Viveiros de Castro (2019), os agricultores familiares do semiárido não operam por meio da lógica do “modelo” como a *plantation*, e sim a partir do “exemplo”, fato este que não contradiz com certa semelhança de práticas, uma vez que estas se orientam pelos mesmos princípios. Jorge Luan Teixeira ao tratar dos processos de geração e transmissão de conhecimentos relativos à caça entre agricultores no sertão cearense também reflete acerca das *experiências*. No que concerne ao modo com que este conhecimento é gerado e propagado, o autor chama atenção para seu caráter em eminente transformação. Se por um lado elas são localizadas e possuem relação direta com os encontros pragmáticos no cotidiano em cada contexto particular, por meio da fala as *experiências* são coletivizadas, Teixeira sublinha a importância da articulação intrínseca entre observar e narrar. Parece-

me que sobretudo neste último movimento, a criação apresenta seu vigor, pois o receptor da mensagem está quase sempre disposto a gerar alguma diferença, ainda que no nível infinitesimal, de modo a nunca reproduzi-la de maneira idêntica, mas se reapropriando por meio de um filtro que possa adaptar e readequá-la a um contexto diferente. Com efeito, as *experiências* parecem constituídas sobretudo pelo seu atributo transformacional, segundo Teixeira (2019, p. 246), “em perpétua alteração”, em que a estabilização é apenas provisória e de natureza precária.

<sup>21</sup> Vide o exemplo do cajueiro (*Anacardium occidentale*), da grilicidia (*Gliricidia sepium*) e da moringa (*Moringa oleifera*), entre outros.

<sup>22</sup> Aqui vemos uma diferenciação entre o tratamento que os agricultores dão as espécies exóticas, e como as mesmas são introduzidas nos perímetros urbanos, onde mais uma vez ocorre a redução da diversidade para introdução de uma só cultura. Hoje, apenas duas espécies (ambas exóticas) compreendem quase a totalidade da vegetação urbana das cidades do Médio Sertão. A saber: a algaroba (*Prosopis juliflora*) e o nim (*Azadirachta indica*), este último, fonte de controvérsias no que tange a sua relação letal com as abelhas. Meus amigos não se furtam em ter no terreiro de suas casas tais espécies, inclusive pelo fato de que estas oferecem sombra além de matéria orgânica em abundância, mas como eles dizem, que futuro teria um campo tomado apenas por essas plantas?

<sup>23</sup> ‘Curujinha’, ‘galanção’, ‘manteiga’, ‘chifre de carneiro’, ‘costela de vaca’, ‘pingo d’água’, ‘sempre verde’, ‘das moça’, ‘pitiúba’, ‘branco’, ‘cancão’, ‘rabo de rato’, ‘rabo de tatu’, ‘ovo de guiné’, ‘xoxa bunda’, ‘canapú’, ‘jureminha’, ‘riograndense’, ‘quebra cadeira’, ‘caicó’ e ‘bala’.

<sup>24</sup> ‘Jabatão’, ‘roxo’, ‘trigo’, ‘pontinha’, ‘alho’, ‘aracaju’, ‘catingueira’, ‘branco’, ‘pingoró’, ‘híbrido’, ‘vermelho’, ‘maçã’, ‘peba’, ‘anão’ e ‘cunha’.

<sup>25</sup> Em outra pesquisa realizada pela AS-PTA (Assessoria e Serviços a Projetos em Agricultura Alternativa), cujo objetivo era mapear estratégias de conservação de sementes tradicionais em seis comunidades do agreste, foram identificadas: “67 variedades de feijão de três espécies sendo, 28 variedades de feijão de arranque (*Phaseolus unguiculata*), 22 de feijão macassar (*Vigna unguiculata*) e 17 de fava (*Phaseolus lunatus*)” (ALMEIDA; CORDEIRO, 2002, p. 46-47). Durante meu trabalho de campo, eu pouco ou nenhum contato tive com estas outras duas espécies de feijão, a não ser através de relatos em que elas apareciam como memória de tempos antigos, o que, por sua vez, se configura como forte índice da erosão genética. Acerca da redução de diversidade dos cultivares, embora não possa me estender no momento sobre o tema, é oportuno reproduzir a reflexão de Heleno Bento, na qual o agricultor elenca as principais razões que tiveram como consequência a perda de algumas variedades: “A respeito da diversidade de feijão que nós tínhamos no passado, existiram dois fatores que contribuíram muito para que nós perdêssemos essas variedades. Foram os períodos de estiagens muito prolongados e também o comércio e o poder econômico. Este último fez com que as pessoas façam essa seleção de feijão para que fique um feijão padronizado, para que fique de somente um tipo. Muito embora enquanto tivesse mais variedade de feijão, mas ele era saboroso para o consumo.” Heleno menciona ainda uma variedade de feijão macassar em especial mais afetada pelas imposições do mercado nos sistemas agrícolas locais: “Este [‘roxo’] foi o mais extinto por causa do comércio, porque não deixava uma cor muito bonita no feijão nem dava tanto, porém ele é mais resistente ao manhoso (*Chalcoedermus bimaculatus*)”. O agricultor se refere a um pequeno inseto que costuma atacar os feijões no período de safra provocando o adocimento de suas vagens.

<sup>26</sup> No léxico local, *invernada* se refere a chuva propriamente dita tal como *inverno* se refere ao período do ano onde se concentram com maior densidade os índices pluviométricos.

<sup>27</sup> Intensificador, *i.e.* dotado de um vigor reprodutivo mais intenso.

<sup>28</sup> Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 264) se referiu ao gosto pela diversidade como uma espécie de afinidade eletiva comum aos agricultores tradicionais. “I contend that Indigenous and local societies seem to overwhelmingly value diversity per se, for its own sake”. Assim, não seria justo reduzir esse traço às necessidades objetivas de conservação de um reservatório de variedade genética ou para produção mecanismos de resistência a pragas, embora as experimentações e atividades de troca de sementes levem a esses efeitos práticos.

## Referências

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28, jan.-jun., 2013.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade. **RURIS – Revista do Centro de Estudos Rurais**, Campinas, SP, v. 10, n. 1, 2016.

ALMEIDA, Paula; CORDEIRO, Angela. **Sementes da paixão: estratégia comunitária de conservação de variedades locais do semi-árido**. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2002.

ARAÚJO, Douglas. **A morte do sertão antigo no Seridó: o desmoronamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânia (1970-90)**. 2003. 364 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

BAKER, Richard B.; BLANCHETTE, John; ERIKSSON, Katherine. Long-run Impacts of Agricultural Shocks on Educational Attainment: Evidence from the Boll Weevil. **National Bureau of Economic Research**, [S.l.], 2018.

BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**, [S.l.], v. 21, n. 2, 2008.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S.l.], n. 69, p. 95-117, 2018.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **O abecedário de Gilles Deleuze**. Realização de Pierre-André Boutang, produzido pelas Éditions Montparnasse, Paris. No Brasil, foi divulgado pela TV Escola, Ministério da Educação. Tradução e Legendas: Raccord. 1988.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Traditional people, collectors of diversity. *In*: BRIGHTMAN, Mark; LEWIS, Jerome (ed.). **The anthropology of sustainability: beyond development and progress**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017. p. 257-272.
- COSTA, T. C. *et al.* Análise da degradação da caatinga no núcleo de desertificação do Seridó (RN/PB). **Revista Brasileira de Engenharia Agrícola e Ambiental**, Campina Grande, PB, v. 13, Suplemento, p. 961-974, 2009.
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões: Campanha de Canudos**. Edição e prefácio, cronologia, notas e índice Leopoldo M. Bernucci. São Paulo: Ateliê editorial, Imprensa Oficial do Estado. Arquivo do Estado, 1905 [2001].
- EMPERAIRE, Laure. História de plantas, histórias de vida: uma abordagem integrada da diversidade agrícola tradicional na Amazônia. *In*: KUBO, R. *et al.* (ed.). **Anais do VI Symposium da Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia**. Porto Alegre, 2006. SBEE. 3: 189-198.
- EMPERAIRE, Laure. Diversidade biológica e diversidade cultural. *In*: BARROS, José Márcio; KAUARK, Giuliana. **Diversidade cultural e desigualdade de trocas: participação, comércio e comunicação**. São Paulo: Itaú Cultural; Observatório da Diversidade Cultural, Editora PUCMinas, 2011.
- GARCIA JR., Afrânio. Sul, o caminho do roçado. **Estratégias de reprodução camponesa e transformação**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. São Paulo: Zahar, 2014.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 21. ed. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt; revisão da tradução Suely Rolnik. Campinas, SP: Papirus, 2012.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [S.l.], n. 5, p. 7-41, 1995.
- HARAWAY, Donna *et al.* Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. **Environmental humanities**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 159-165, 2015.
- HARAWAY, Donna *et al.* Anthropologists are talking: about the Anthropocene. **Ethnos**, [S.l.], v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016.
- HEREDIA, Beatriz M. Alásia de. O campesinato e a plantation: a história e os mecanismos de um processo de expropriação. *In*: NEVES, Delma Pessanha. **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil**. São Paulo: Fundação Editora UNESP (FEU), p. 39-68, 1988 [2008].

HIGGS, Robert. The Boll Weevil, the Cotton Economy, and Black Migration 1910-1930. **Agricultural History**, [S.l.], v. 50, n. 2, p. 335-350, 1976.

HOLLIVER, Gabriel. **“Tá bonito pra chover”**: agricultores experimentadores no semiárido da Paraíba. 2016. 58 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2016.

HOLLIVER, Gabriel. **Agricultores experimentadores do semiárido paraibano frente ao dismantelo do mundo**. 2019. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

INGOLD, Tim. **Antropologia**: para que serve? São Paulo: Vozes, 2019.

KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural anthropology**, [S.l.], v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

LAMARTINE, Oswaldo. **Sertões do Seridó**. Brasília, DF: Centro Gráfico do Senado Federal, 1980.

LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.

LLOSA, Mario Vargas. **A guerra do fim do mundo**: a saga de Antônio Conselheiro na maior aventura literária do nosso tempo. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1982.

LUKEFAHR, M. J.; BARBOSA, S.; BRAGA SOBRINHO, R. Aspectos históricos do bicudo do algodoeiro (*Anthonomus grandis Baheman*). **Embrapa Algodão-Documentos (INFOTECA-E)**, 1984.

MACHADO, B. **Farquhar and Ford in Brazil**: studies in business expansion and foreign policy. 491 f, 1975. Tese (Doutorado em História) – Northwestern University Evanston, IL, 1975.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011 [1852].

MEDEIROS, Rondinely Gomes. Mundo quase árido. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 21-37, 2019.

MIRANDA, José Ednilson; RODRIGUES, Sandra Maria Morais. História do bicudo no Brasil. In: INSTITUTO MATO-GROSSENSE DO ALGODÃO (IMAmt). **O bicudo-do-algodoeiro (*Anthonomus grandis Boh.*, 1843) nos cerrados brasileiros**: Biologia e medidas. Cuiabá, MT: Editor técnico: Jean Louis Belot, 2015.

MIRANDA, José Ednilson; RODRIGUES, Sandra Maria Morais. Manejo do bicudo-do-algodoeiro em áreas de agricultura intensiva. **Embrapa Algodão-Circular Técnica (INFOTECA-E)**, 2016.

- MORAIS, Lenildo Dias de. **O Algodão Arbóreo no semiárido: o papel da pesquisa agropecuária pública no Vale do Piancó – estado da Paraíba.** 2010. 106 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- NAKANO, Octavio. Bicudo: a praga mais importante do algodão. **Agroquímica**, [S.l.], v. 21, p. 10-14, 1983.
- NOGUEIRA, Silvia Garcia; PIRES, Flávia Ferreira. Antropologia Pós-Social, perspectivas e dilemas contemporâneos: entrevista com Marcio Goldman. **Campos-Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 13, n. 1, 2012.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de. Mundos de roças e florestas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, [S.l.], v. 11, n. 1, p. 115-131, jan./abr, 2016.
- PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional. **Contraponto**, [S.l.], v. 2, n. 2, 1977.
- ROSE, Deborah Bird. **Wild dog dreaming: Love and extinction.** Virginia: University of Virginia Press, 2011.
- SANTONIERI, Laura Rodrigues. **Agrobiodiversidade e conservação ex situ: reflexões sobre conceitos e práticas a partir do caso da Embrapa/Brasil.** 503 f, 2015. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia Social, UNICAMP, 2015.
- SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, Quilombos Modos e Significações.** Brasília, DF: INCTI, UnB, 2015.
- SUJII, Edison Ryoiti Ednilson; PIRES, Carmen S. S. Plantas hospedeiras do bicudo-do-algodoeiro. In: INSTITUTO MATO-GROSSENSE DO ALGODÃO (IMAmt). **O bicudo-do-algodoeiro (*Anthonomus grandis* Boh., 1843) nos cerrados brasileiros: Biologia e medidas.** Cuiabá, MT: Editor técnico Jean Louis Belot, 2015.
- SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia.** Gaia, 2003.
- SILVA, Roberto Marinho Alves da. Entre dois paradigmas: combate à seca e convivência com o semi-árido. **Sociedade e Estado**, [S.l.], v. 18, n. 1-2, p. 361-385, 2003.
- SUSSEKIND, Felipe. Sobre a vida multiespécie. **Rev. Inst. Estud. Bras.**, São Paulo, n. 69, p. 159-178, abr. 2018.
- TADDEI, Renzo. Oráculos da chuva em tempos modernos, mídia desenvolvimento econômico e as transformações na identidade social dos profetas do sertão. In: MARTINS, Karla (org.). **Profetas da chuva.** Fortaleza: Tempo D’Imagem, 2006, p. 161-170.

TEIXEIRA, Jorge Luan. **Caçando na mata branca**: Conhecimento, movimento e ética no Sertão Cearense. 2019. 458 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

TSING, Anna Lowenhaupt. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 17, n. 1, 177-201, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Edição Thiago Mota Cardoso, Rafael Victorino Devos. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Difel, 1976.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Trad. Susana Oliveira Dias. **ClimaCom**, Campinas, Incertezas, ano. 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/wp-content/uploads/2014/12/07-Incertezas-nov2016.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Involuntários da Pátria**: aula pública durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20 de abril de, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. **Current Anthropology**, 2019.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen. **O trabalho da terra**: a lógica simbólica da lavoura camponesa. Brasília, DF: Editora da UnB, 1997.

Recebido em 26/07/2019

Aceito em 13/11/2019

### **Gabriel Holliver**

Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS-MN/UFRJ, mestre em Antropologia Social pelo PPGAS-MN/UFRJ e graduado em Ciências Sociais pela PUC-Rio. Integrante do Núcleo de Antropologia Simétrica e do grupo de pesquisa Natureza e Cultura: Sentidos da diversidade. Realiza desde 2015 pesquisa com populações camponesas no semiárido brasileiro, com ênfase em conhecimento tradicional, sistemas agrícolas e relações multiespécies.

Endereço profissional: Quinta da Boa Vista, s/n, São Cristovão, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 20940-040.

*E-mail*: g.holliver@hotmail.com

# Communication Médiatisée par Ordinateur: le “lien social” entre juxtaposition, assemblage et hybridisme

Theophilos Rifiotis<sup>1</sup>

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

## Résumé

Il s’agit d’un essai critique sur la notion de “communication médiatisée par ordinateur” écrit à partir de l’auto-ethnographie d’une expérience personnelle. La description de cette expérience permet de mettre en avant une série de problèmes théoriques dans le domaine de la “cyberculture”. La réflexion présentée ici a comme but de produire une problématisation des présupposés implicites dans la notion de “communication médiatisée par ordinateur” et de discuter les itérations avec l’ordinateur en mettant en perspective la notion de “lien social”. L’essai est dialogue avec les questions clés du champ de l’étude de la technique et de l’ethnographie dans le domaine de la “cyberculture”. Les questions qui émergent de cet essai sont celles de l’agentivité sociotechnique, de l’assemblage et de l’hybridisme dans l’univers des rapports “humains-ordinateurs”.

**Mots-clés:** Cyberculture. Agentivité. Hybridisme. Lien Social.

## Resumo

*Trata-se de um ensaio crítico sobre a noção de “comunicação mediada por computador”, escrito a partir de uma autoetnografia de uma experiência pessoal. A descrição da experiência permite colocar em primeiro plano uma série de problemas teóricos no campo da “cibercultura”. A reflexão apresentada aqui tem como objetivo produzir uma problematização dos pressupostos implícitos na noção de “comunicação mediada por computador” e discutir as interações entre o computador, colocando em perspectiva a noção de “laço social”. O ensaio é um diálogo com as questões-chave dos estudos da técnica e da etnografia no campo da “cibercultura”. As questões que emergem deste ensaio são as de agência sociotécnica, reagregação e hibridismo no universo das relações “humanos-computadores”.*

**Palavras-chave:** Cibercultura. Agência. Hibridismo. Laço Social.

## 1 Introduction

*Penses-y bien : lorsqu'on t'offre une montre, on t'offre un petit enfer fleuri, une chaîne de roses, une geôle d'air. On ne t'offre pas seulement la montre, joyeux anniversaire, nous espérons qu'elle te fera de l'usage, c'est une bonne marque, suisse à ancre à rubis, on ne t'offre pas seulement ce minuscule picvert que tu attacheras à ton poignet et promèneras avec toi. On t'offre – on l'ignore, le plus terrible c'est qu'on l'ignore –, on t'offre un nouveau morceau fragile et précaire de toi-même, une chose qui est toi, mais qui n'est pas ton corps, qu'il te faut attacher à ton corps par son bracelet comme un petit bras désespéré agrippé à ton poignet. On t'offre la nécessité de la remonter tous les jours, l'obligation de la remonter pour qu'elle continue à être une montre ; on t'offre l'obsession de vérifier l'heure aux vitrines des bijoutiers, aux annonces de la radio, à l'horloge parlante. On t'offre la peur de la perdre, de te la faire voler, de la laisser tomber et de la casser. On t'offre sa marque, et l'assurance que c'est une marque meilleure que les autres, on t'offre la tentation de comparer ta montre aux autres montres. On ne t'offre pas une montre, c'est toi le cadeau, c'est toi qu'on offre pour l'anniversaire de la montre.*  
(J. CORTAZAR)

Quand j'ai pris connaissance de la Chaire Singleton (2017), tout de suite l'expression "lien social" m'a interpellé et plus encore par la définition de l'Axe 2 qui s'approchait des questions sur lesquelles je me suis dédié durant mes études du numérique: "documenter différentes formes de transferts/rerelations" et "explorer des relations entre protagonistes humains et non humains". Alors, j'ai voulu saisir l'occasion pour partager quelques résultats des recherches que nous menons au GrupCiber (Groupe de Recherche en Anthropologie du Cyberspace) au Brésil depuis 1996.

Cependant, le développement du texte final de la communication a connu un important renversement à cause d’un incident qui l’a complétement bouleversé. Cet incident m’a fait reconsidérer mon projet d’exposé et m’a poussé à le refaire au complet. Il m’a aussi entraîné dans un processus qui m’a fait retrouver une callosité au bout des doigts de ma main droite que j’avais oublié et que j’ai vite redécouvert au contact prolongé avec mon stylo plume. Je vais vous expliquer mon pari dans cette nouvelle version de mon exposé.

## 2 Un Incident comme les Autres

Voilà que mon Mac, Macbook Air, compagnon inséparable depuis quatre ans, ma mémoire vive, mes fiches, mes notes..., mon bon à tout m’a “soudainement” lâché. Et du coup, je me suis retrouvé face à un étrange objet (j’ai failli dire “chose”), à la fois bien connu, intime et insolite. Cela m’était arrivé il y a maintenant exactement dix-neuf jours... Le plus important sur le moment c’était le fait que j’avais à peine une matinée avant un rendez-vous Skype avec un jury de thèse au Brésil. La veille, j’avais éteint mon ordinateur après avoir fini mon rapport d’évaluation de cette thèse; et le lendemain matin, je ne parvenais plus à le faire démarrer... Ou plus exactement, comme je l’avais expliqué par téléphone à l’Assistance Technique d’Apple: “Il ne démarre pas!”, [...] “il me donne un écran noir”, [...] “mais il n’est pas mort, l’écran montre un fond noir avec des petits traits blancs en mouvement, comme les aiguilles de seconde d’une montre”. (Le langage courant est tout à fait clair sur mon rapport ambigu avec l’objet, particulièrement, vis-à-vis de son *agentivité* (*agency*), puisque jusqu’à la veille nous ne faisons qu’un dans le travail d’écriture, et soudainement il a pris le relais sur moi et mon travail.)

Vous pouvez bien deviner mon désarroi... Eh oui! Je n’avais pas de backup sur ma clé USB, ni sur le nuage ou sur mon compte Dropbox et moins encore une copie papier. Évidemment, j’y avais pensé, mais..., mais... la fatigue..., il était tard et j’étais épuisé, et en plus, lui, mon Mac, était toujours si fiable!!! Il faut le dire et le répéter: sans doute c’était de l’imprévoyance. Mon intention ici c’est de mettre en avant exactement cette négligence et surtout la “surprise”, “l’étonnement”

que j'avais éprouvés face à un fait si banal et prévisible ou tout au moins d'un risque. Je me rends compte maintenant que je me suis laissé glisser de la "confiance" à l'invisibilité de la complexité de la machine ("mon Mac"), et c'est bien autour de cette réflexion que se situe ce texte.

L'incident en question fut comme un rappel de la médiation que l'ordinateur fait avec mes textes, mes idées. Au fur et à mesure que mes liens se renforçaient avec l'ordinateur – un dispositif avec lequel j'entretiens une relation chaque fois plus quotidienne et automatique –, un effacement est en cours. Ou dans les termes de M. Akrich, c'est une liaison, un réseau entre moi et la machine qui se produit et dont l'expérience concrète est bien représentée par l'idée de la "boîte noire":

La transformation de faits sociotechniques à des faits tout court passe donc par la transformation de l'objet technique en boîte noire: il s'efface dans le même temps qu'il est plus indispensable que jamais. (AKRICH, 2010 (orig. 1987), p. 217)

Plus qu'avoir incorporé la machine, au sens qu'elle et moi nous ne faisons qu'un, c'est une transformation qui est en cours: l'objet technique devient une boîte noire. Comme nous le savons bien, la notion de "boîte noire" est centrale pour l'anthropologie des sciences (cf. Bruno Latour, "La science en action", 2006). Mais ici, il s'agit de penser les liens entre "humain" et "non humain" et les modes concrets par lesquels ces liens deviennent une possibilité sociotechnique, c'est-à-dire un réseau qui fait émerger des agents, des éléments qui ont de l'agentivité, qui font faire<sup>1</sup>. D'où la distinction entre objet technique et monde social devient tellement floue qu'elle perd son sens. C'est ainsi que je peux dire qu'*avec* mon Mac je voyais mes idées sur l'écran, mon texte prenait vie, sans que je pense au clavier (que je venais forcément de toucher) ou au logiciel, au disque dur, etc., etc...

Je reviens à mon "petit" incident, pour rappeler que sur le coup de la mauvaise "surprise", j'avais appelé l'assistance technique, mais que le "problème" n'a pas pu être réglé par téléphone. Autrefois, un "problème" similaire a été réparé lorsque le/a technicien/enne avait

pris la commande de mon Mac par le réseau internet. Cela n'a pas été possible cette fois-ci.

La terreur du coup a donné place à une issue, un véritable soulagement, quand je reprends mon portable, mon smartphone, à la main. De telle sorte que, quelques heures avant mon rendez-vous Skype, j'ai pu avoir accès au fichier PDF de la thèse et ainsi refaire un guide avec mes commentaires et mes questions pour le doctorat et bien sûr participer à la soutenance. Mon téléphone mobile, mon portable (mon GSM, comme on dit en Belgique) confirme alors son caractère d' "objet fétiche". Pendant mon séjour à Paris il n'est plus tout à fait un téléphone, mais un moyen d'avoir accès aux personnes très chères par WhatsApp, mon guide GPS, RATP, mais aussi mon agenda, calendrier, agence bancaire, outil de prévision du temps, accès aux courriels, appareil photo, réveil, etc. Bref, dans un sens tragique: "il m'a sauvé" ... Ou, heureusement j'avais mon portable et le réseau (et la batterie et...). Le portable nous ouvre tout un champ de recherche sur ce qu'on pourrait appeler les technossocialités contemporaines.

En résumé, disons seulement pour le développement de mon argument que la question du "lien" avec les objets ou médiatisé par les objets, pour moi, ne va pas dans le sens d'une explication des comportements "accros" ou d'une "nomophobie" (no-mobile-phone-phobia), ou de la "bulle" individualiste, ni vers la société d'information et d'autres notions générales. À mon sens, ces notions nous imposent des contextes explicatifs donnés d'avance, imposant des limites dans lesquelles l'ethnographe devrait identifier des agents et les organiser (Voir Marilyn Strathern "Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia", "Hors contexte: les fictions persuasives de l'anthropologie", 2010). Comme j'essaie d'argumenter par la suite, le contexte analytique préalablement construit a pour effet de se transformer en cause externe aux observations de terrain, pour leur donner un sens, tout en annulant les médiations concrètement observées. C'est dans et par la description que je crois que nous pourrions mieux saisir l'expérience des liens sociotechniques, c'est-à-dire médiatisés<sup>2</sup>.

### 3 Quelques Conséquences du Récit de l'incident

Dans la petite histoire que je raconte ici, il est donc question de prendre au sérieux la “surprise” face à l'incident et, par conséquent, mon attachement à l'ordinateur. Mon attention se concentre donc sur les situations concrètes observées sur le terrain, particulièrement les attachements entre sujets (“humains”) et dispositifs sociotechniques. Il est alors question de réfléchir ici sur un abordage qui en soi-même définit une place spécifique pour la recherche du numérique: la description des attachements, les séries de connexions, tel que l'avait envisagé Bruno Latour à partir de la notion d'attachement de Antoine Henion au Centre de Sociologie de l'Innovation (CSI) à l'École des Mines de Paris. Dans un texte intitulé “Vous avez dit attachements?”, Antoine Hennion cherche à nous montrer cette approche de la notion d'attachement:

Qu'est-ce qui nous attache, à quoi est-on attaché ? La question a un autre mérite, qui découle des caractères précédents, mais qui faisait moins ressortir sa première formulation, ‘à quoi tient-on ?’, un peu coup-de-poing : elle n'est pas seulement, comme on vient de le saisir pas à pas, à la fois indéterminée, contraignante, et pourtant étroitement liée aux situations, elle est aussi symétrique. Est-ce nous qui tenons à quelque chose, ou ce quelque chose qui nous tient ?... Au-delà d'une telle réciprocité, qui resterait très dualiste, les liens de natures très diverses dans lesquels nous sommes pris, qui nous tiennent et qui nous font tenir, appellent une redistribution de l'agence, déployée dans cet entrelacs où chaque lien fait quelque chose, mais où aucun ne suffit. Comme Bruno Latour le relevait, l'idée d'attachement implique aussitôt une remise en cause de la causalité, au profit d'interactions moins nettes : des poussées, des frottements, des entraînements réciproques. Plus de partage clair entre des choses déterminantes et des choses déterminées, on passe de l'oscillation binaire active/passive à la continuité, moins tranchée, mais autrement productive, d'une action distribuée, un ‘faire faire’ disséminé dans ces réseaux [...]. (HENNION, 2010, p. 181)

C'est bien le caractère relationnel et contingent de l'attachement et l'abordage sans un centre d'action ni un "acteur" privilégié (qui serait couramment un "humain"), ce qui nous intéresse ici. Il s'agit d'un lien en quelque sorte symétrique qui est au cœur de l'action où nous voulons trouver un langage pour le décrire. Il s'agit de la description des liens entre les "humains" et "non humains" (encore une fois sans en faire une nouvelle dichotomie), et par cette description identifier les configurations de réseau qui en découlent. Le réseau serait aussi une image très appropriée pour décrire les liens, les associations, les attachements, les relations entre "humains" et/ou entre "humains" et "non humains"<sup>3</sup>.

Dans les grandes lignes, un tel projet se propose de faire un registre des "banalités quotidiennes" et de la transformation des objets "utilisés" et/ou "intéressants" à titre divers, qui deviennent peu à peu "nécessaires" (parfois vitaux) et, finalement, "disparaissent", et, à la limite se confondent avec les corps et les sujets eux-mêmes. C'est ce mouvement qui me fascine et pousse mon intérêt de recherche vers l'approche sociotechnique et à la critique de la notion de "lien" et ses rapports avec la notion de "réseau"<sup>4</sup>.

L'approche que j'essaie de dessiner ici est redevable des débats contemporains issus des ethnographies mélanésienne (particulièrement celles de Marilyn Strathern) et amérindienne (Eduardo Viveiros de Castro), mais aussi des études des sciences (Michel Callon et Bruno Latour). C'est une approche sociotechnique dont l'importance s'impose de plus en plus par la présence massive et croissante des objets techniques et son ubiquité dans la vie quotidienne. Après tout, dans une autre approche, comme le disait Jean Jamin (2004, p. 9) "Un objet n'est pas la simple expression ou concrétion d'une relation; son existence matérielle pas plus que sa fonction ne préjugent de sa destinée culturelle".

Ou encore: "En somme, l'objet ne se réduit pas à la chose, celle-ci n'étant jamais que la totalité virtuelle de ses 'objectivations' concurrentes ou successives." (JAMIN, 2004, p. 9)

Selon Madeleine Akrich (2010, p. 49),

Le sociologue des techniques se trouve devant un objet qui, bien que clairement défini dans son aspect physique,

n'en est pas moins curieusement insaisissable: les objets techniques se donnent d'emblée comme composites, hétérogènes; mi-chair, mi-poisson, on ne sait par quel bout les prendre. Ils renvoient toujours à une fin, une utilisation pour laquelle ils sont conçus, en même temps qu'ils ne sont qu'un terme intermédiaire sur une longue chaîne qui associe hommes, produits, outils, machines, monnaies [...].

C'est exactement sur le caractère "composite" que nous éprouvons un manque des ressources analytiques (théoriques, méthodologiques, mais aussi politiques et éthiques), malgré les efforts dans le domaine du numérique, spécialement les travaux de Christine Hine (2000; 2005), pour faire face à l'ampleur et l'encroûtement des dispositifs techniques dans la construction de nos expériences quotidiennes, et plus directement sur la place des objets dans la recherche anthropologique.

Le nœud analytique pourrait se trouver dans la façon de concevoir les réseaux, puisqu'il implique couramment l'adjectivation implicite de "réseaux sociaux" dont les points d'interaction sont les individus et/ou les institutions, avec une invisibilisation des médiateurs techniques, par exemple. Sans aller plus loin, la révision que nous envisageons comme projet futur pour ce débat nous rapproche d'un profond débat sur la notion même de relation, qui serait, pour M. Strathern (2010, p. 271), "la substance de l'empirisme anthropologique" à partir duquel nous menons nos recherches. La notion de relation qui nous paraît le mieux représenter cette approche serait celle qui pourrait s'appliquer à n'importe quelle forme de connexion avec tous les éléments qui participent au cours de l'action observée et à décrire. Dans le champ d'études du numérique, les relations sont toujours médiatisées par des éléments techniques qui peuvent passer d'intermédiaire à médiateur au cours de l'action, et donc leur agentivité n'est pas une propriété fixe, mais au contraire, toujours performative.

C'est cette approche performative qui me semble permettre le mieux la rupture avec le débat entre une vision apocalyptique (surveillance, contrôle, individualisme, etc.) et son opposé, la perspective apologétique (accès à l'information, moyen de suppression des contraintes locales, outil de transparence, démocratisation, universalisation de production

de contenu, etc.). C'est ainsi que notre groupe de recherche a travaillé pour sortir, si je peux me permettre, d'une espèce de "choix de Sophie" entre le caractère disruptif du web (VIRILO, 1993) et l'intelligence collective (LEVY, 2003). Un jeu sans issue entre deux pôles, tous les deux possibles et adéquats à des contextes particuliers, dont la "solution" était de changer les termes du débat en mettant en avant l'observation et le récit ethnographique suivant le cours de l'action observée. Mais nous sommes bien conscients que dans ce domaine il reste beaucoup de travail à faire et les défis ne sont qu'à peine esquissés.

De telle sorte qu'une simple interrogation de départ paraît exiger une révision profonde de nos moyens d'enquête. Comment décrire, disons, "ethnographiquement" les expériences des sujets avec leurs portables? En fait, juste pour donner un extrait d'un tel projet de recherche, je voudrais rappeler un scénario courant dans nos voyages aériens. À chaque voyage aérien, je me rends compte de l'impatience avec laquelle les passagers (et parfois moi-même) éteignent leurs portables. L'industrie a beaucoup investi pour en finir avec la déconnexion dans les airs. La solution la plus courante demeure "le mode avion" [...] L'atterrissage reste un moment de soulagement, chaque fois moins problématique, mais le soulagement, disons, vient de la possibilité d'allumer son portable. Faut-il encore rappeler les préparatifs du voyage? Le chargeur... Ou avant : le choix de l'appareil, moment où se mêlent facilement des éléments économiques, les marques (qualité et statuts), logiciels, processeur, stockage, etc... Le smartphone est un objet fétiche, véritable joujou... Un objet qui n'est point réductible à sa matérialité et externalité vis-à-vis des sujets (comme le témoignent les portables qui probablement sont à côté de chacun en cet exact moment).

Alors, les questions de fond pour la recherche se sont multipliées: comment produire un récit dans lequel nous puissions faire état des connexions (voire attachements) entre objets, logiciels, réseau wifi, etc., et où s'y mêlent, si je peux ainsi m'exprimer, les sujets humains, leurs valeurs, leurs pratiques, besoins, désirs, etc.? Un univers plein de croisements et d'hybridisation, un carrefour où se passe concrètement l'action, dans lequel il nous faut suivre les éléments en assemblage au cours des interactions.

Les travaux de Madeleine Akrich dans ce domaine sont exemplaires. Elle montre dans ces études du numérique comment peuvent se croiser les intérêts et les pratiques de santé avec les éléments techniques d'informatique. Dans son article "Comment décrire un objet technique", elle nous propose une façon de procéder qui correspond à ce que j'appelle notre volonté de savoir sociotechnique. Une approche qui essaie de rendre compte de la "force des choses", la "puissance" des objets à devenir des "interprètes du fait social", notre "boîte à conserve", pour reprendre ici les expressions de Marcel Mauss<sup>5</sup>.

Ne blâmons ni ne louons, il y a d'autres choses dans la vie collective que les techniques, mais la prédominance de telle ou telle technique dans tel ou tel âge de l'humanité, qualifie les nations. (MAUSS, 2004, p. 438).

En résumé, je pense que ces questions ne sont pas exactement nouvelles, mais il faut revenir sur l'œuvre de Marcel Mauss, par exemple, ainsi qu'à la "théorie acteur-réseau" de Michel Callon et Bruno Latour, pour repenser la place des objets dans les analyses du numérique. Certes, les écrits de Marcel Mauss en témoignent déjà des premiers jalons, comme les années 1980 ont été riches et témoignent aussi des avancées faites dans le domaine de la sociologie des sciences. De telle façon que je crois que le moment est venu de systématiser ces acquis, sans oublier bien d'autres comme le témoigne la Revue Technique et Culture, et, dans notre domaine particulier, tous les essais ethnographiques du numérique.

Concrètement, pour ce qu'il en est de nos expériences de recherches au Brésil au GrupCiber, sans aucune prétention d'exemplarité ni de nouveauté, puisqu'il s'agit de problèmes posés déjà à la fin des années '80 et début '90 (RIFIOTIS, 2012), je me permets d'exposer un bref bilan des démarches et des aléas de nos travaux<sup>6</sup>. S'agissant d'un collectif de jeunes chercheurs, quelques-uns actuellement professeurs, et dont l'esprit ouvert m'a beaucoup stimulé à être toujours très critique, nous avons pu élaborer un bilan collectivement de nos travaux. Cette évaluation globale de plus de 20 ans de recherches dans le domaine du numérique m'a permis de travailler l'idée des enjeux de nos politiques

ethnographiques, qui est d’ailleurs le titre de notre dernier ouvrage collectif (SEGATA; RIFIOTIS, 2016).

Les politiques ethnographiques sont une problématisation des choix qui s’imposent à chaque instant sur le terrain et l’écriture ethnographique: identifier les “acteurs”, ou plus précisément les agents (ceux qui font faire), les hybridismes, la distribution de l’agentivité (dans une perspective de symétrisation entre les humains et non humains), ainsi que les modes de faire nos récits pour produire cet effet chez les lecteurs.

#### **4 Quelques Points de Repère d’un Parcours de Recherche**

Nos premières études en 1995 portaient sur les échanges d’e-mails dans une liste de discussion. Nous avons alors décrit les règles des échanges, le style oral de l’écriture, les *flames* (disputes internes dans la liste), les *off-topics* (postages considérés non conformes au but de la liste), les négociations identitaires (qui étaient des moments de grande intensité dans les échanges). Nous avons pu identifier la distribution asymétrique de la prise de parole dans la liste, les connexions hors liste (IRC et ICQ) ou même des appels téléphoniques entre les participants, “complémentaires” aux échanges de la liste (ce qui représentait un défi de réfléchir sur les connexions online et offline, mais aussi les canaux alternatifs dans le web: l’IRC ou l’ICQ, l’usage en parallèle à la liste courante à l’époque. Le logiciel était en quelque sorte l’outil qui définit la modalité de communication. L’analyse détaillée des logiciels nous a permis de problématiser la notion capitale (j’ai failli dire “omniprésente”) de l’ethnographie du virtuel et de la netnographie: la communication médiatisée par ordinateur (CMO)<sup>7</sup>.

Nos travaux nous ont montré le rôle médiateur des logiciels: comment ses outils à la fois transportent les informations, permettent le contact, mais aussi les transforment ou modulent les échanges. Nous avons identifié et décrit, par exemple, ce que nous avons appelé l’automatisme du replay, les couches de participation. Concrètement, avec l’accent sur les logiciels, nous avons constaté que la plus grande partie des études ne faisaient qu’une approche de communication

“intermédiée” par ordinateur, au sens que la technique (le logiciel en l’occurrence) est plutôt un élément neutre. Un des résultats majeurs de prendre au sérieux le caractère médiateur des logiciels a été que nos descriptions nous ont aussi confirmé les limites des recherches sur les numériques fondées sur des notions comme “appropriation”, “usage”, “signification”. Ces trois approches impliquent une extériorité de l’objet par rapport au sujet (humain) et préserve une séparation radicale entre sujet et objet qui nous approche d’un dualisme que nous voudrions problématiser (RIFIOTIS, 2012).

Depuis la fin des années 1990 jusqu’à 2007, nos recherches ont suivi les changements constants et chaque fois plus accélérés de notre terrain de recherche et nous ont obligés à investir sur des multiples plateformes: The Palace, les web-blogs et l’Orkut (en quelque sorte une préhistoire du Facebook). Nous avons alors testé les limites de nos premières expériences sociotechniques dans l’étude de différentes plateformes. Les principes analytiques généraux étant les mêmes, ces recherches nous ont amenés à nous poser des questions à un nouveau niveau: décrire la distribution de l’agentivité dans un réseau. (Question à laquelle nous n’avons toujours pas de réponse.)

Les nouveaux dispositifs qui allaient au-delà de l’écriture et dans lesquels les participants n’étaient pas forcément encadrés comme signataires d’une liste, par exemple, les obligeaient d’avoir à la fois des compétences communicatives et techniques. Au départ, pour être un blogueur il était nécessaire de construire un site! Évidemment, des outils ont été rapidement mis en place (comme le Blogger) pour donner un pas-à-pas et des templates, qui permettaient plus facilement de publier des contenus, changer des *layouts*, etc. C’était une inflexion clé pour la diffusion de la pratique des blogueurs. Mais il faut rappeler que cette “simplification” des tâches pour les blogueurs débutants était aussi de l’invisibilité des démarches techniques. Et donc pour permettre des nouvelles possibilités d’action communicationnelle pour les sujets dans la toile, c’était en quelque sorte nécessaire de créer une “boîte noire” qui jouait à son tour le rôle de médiateur.

Un deuxième volet critique de notre bilan, c’est qu’aujourd’hui, avec du recul, nous pouvons identifier un schéma analytique de tous

nos travaux jusqu’à 2007 (et que nous semble plus courant qu’on pourrait le croire jusqu’à maintenant tout au moins dans les études du numérique au Brésil). Ce schéma analytique prend comme point de départ une révision plus ou moins détaillée des éléments techniques (ARPANET, TCP/IP, la diffusion des PCs, la vitesse des réseaux par câble puis par wifi, etc.). Ensuite, il est question de la plateforme spécifique, qui était dans les meilleurs de cas décortiqué, non pas tel un mode d’emploi, mais plutôt par les ressources mobilisées par les sujets en contraste avec les ressources qui ne l’étaient pas. Ce schéma, que nous avons cru être une pratique sociotechnique, est plutôt une démarche de recherche “socio+ technique” au sens d’une juxtaposition entre les éléments. De fait, il est héritier d’un procédé qui consiste à établir un contexte objectif comme un scénario pour organiser les actions et même définir les “acteurs”. C’est un procédé tout à fait semblable aux ethnographies classiques.

C’est donc un parcours analytique qui a commencé par l’introduction de la possibilité que les éléments techniques soient des médiateurs, et nous a permis de sortir des totalisations d’un domaine social déjà donné par une visée plus proche des pratiques, des actions observées sur le terrain. Ce que j’appelle ici “domaine du social” ce sont ces scénarios utilisés comme des outils pour organiser les actions des agents et pour l’élaboration des explications sur la signification ou les appropriations des techniques observées sur la toile<sup>8</sup>. Cependant, nous n’avons pas pu avancer face au dualisme implicite dans ces raisonnements entre le social et le technique; notre approche étant devenue une simple juxtaposition des éléments.

Le projet analytique que notre groupe de recherche essaie de consolider dans le domaine du numérique n’est pas l’étude du rôle des objets, ni l’usage tout court des objets, ni le rôle symbolique des objets, ce n’est donc pas une anthropologie des techniques. Ce projet est avant tout une volonté de savoir qui cherche à suivre la formation de liens (que nous ne dirons sociaux pour des raisons évoquées précédemment), des réseaux, des ensembles composites où se mêlent des éléments hétérogènes, et y forment (ou déforment) des hybrides contingents et circonstanciels.

C'est bien l'image du cyborg que nous a proposé Donna Haraway (2000, orig. 1991) dans son "Manifeste cyborg". En fait, la question qu'elle pose dans son Manifeste est au cœur du projet que nous envisageons: où finit l'humain et où commence la machine? Ou, peut-être: où finit la machine et commence l'humain? Les questions me paraissent pouvoir faire du sens dans des situations particulières auxquelles l'enquête doit faire face. La métaphore du cyborg est un défi majeur face à l'ubiquité de la technique dans notre quotidien.

Sans pouvoir avancer plus dans les détails de ces recherches, mais encore une fois incitant sur le fait que malgré nos intentions et fondamentaux théoriques, notre volonté de savoir sociotechnique, nos récits produisaient une réduction de la complexité des séries de connexions que nous voulions décrire. C'est le paradoxe souligné par Bruno Latour (2013) dans un article qui porte un titre particulièrement adéquat pour faire la synthèse des arguments que je viens d'avancer: "Le tout est toujours plus petit que les parties". Encore une fois, j'insiste que notre insuffisance était et demeure dans les choix du terrain et de l'écriture, sur les politiques ethnographiques mises en marche dans les recherches. C'est cette "substance de l'empirisme anthropologique" (STRATHERN, 2010) de laquelle nous sommes redevables qui fait que notre attention soit captivée, capturée, par les êtres humains dans un monde complètement traversé par la technique et dans lequel les interactions sont toujours médiatisées. C'est toute la difficulté d'avoir un langage pour l'hybridisme et la distribution de l'agentivité comme l'ont pu faire les ethnologues mélanésiens et amérindiens.

## Notes

- <sup>1</sup> Peut-être serait-il nécessaire de rappeler le souci de ne pas faire de la distinction entre "humains" et "non humains" une dichotomie.
- <sup>2</sup> Tous les liens seront alors des associations, social au sens latin du terme, comme l'a fait remarquer Bruno Latour (2006) dans son livre "Changer de société. Refaire de la sociologie". De telle sorte que j'aurai plutôt tendance à considérer que les expressions telles que "lien social" ou "relation social" portent une redondance, ou, comme le disait Eduardo Viveiros de Castro (2001), c'est une espèce de "pléonasse d'utilité temporaire".
- <sup>3</sup> La notion de réseau prend, à mon sens, une ampleur tout à fait particulière et doit faire objet d'une réflexion spécifique. Son usage courant et flou l'a transformée en une espèce de boîte noire de la sociologie et de l'anthropologie. Si dans les

années 1950-60 elle avait un potentiel heuristique important lié aux ensembles de rapports/interactions dans lesquels l'idée d'appartenance n'était pas adéquate (voir les travaux de Redcliffe-Brown et de J.Barnes), il y a tout un travail à faire qui dépasse largement le propos de cette communication. Retenons au moins ici qu'il en faudrait faire état dans une révision approfondie de deux aspects: 1) la limitation de la notion de groupe et 2) la place des objets dans les interactions comme médiateurs. À propos des fondements d'une telle perspective pour la notion de réseau, il serait intéressant de revoir l'article de Michel Callon et Michel Ferrary (2006) intitulé “Les réseaux sociaux à l'aune de la théorie acteur-réseau”.

<sup>4</sup> Sans pouvoir ici avancer sur la notion de réseau, rappelons un passage de Marilyn Strathern dans son texte “Cutting the network” de 1987: “Le concept de réseau appelle une dentelle d'éléments hétérogènes qui composent des objets, des événements ou des ensembles de circonstances telles que celles-ci, unis par des interactions sociales: il est, en bref, un hybride imaginé dans l'état social étendu.” (STRATHERN, 2010, p. 302)

<sup>5</sup> Je fais référence ici à une affirmation (boutade?) de Marcel Mauss rapportée par Michel Leris dans un texte intitulé “Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques” de 1931. Cette “boutade” a été rappelée par l'Editorial du dossier “Espèces d'objets” de la Revue L'Homme (n. 170, 2004), “La règle de la boîte de conserve”, signé par Jean Jamin (2004, p. 8) : “Une boîte de conserve, par exemple, caractérise mieux nos sociétés que le bijou le plus somptueux ou que le timbre le plus rare. Il ne faut donc pas craindre de recueillir les choses même les plus humbles et les plus méprisées [...] En fouillant un tas d'ordures, on peut reconstituer toute la vie d'une société”.

<sup>6</sup> Ce bilan que je propose ici est aussi le résultat d'un travail de construction de l'Association Brésilienne de Chercheurs en Cyberculture (Associação Brasileira de Pesquisadores em Ciberultura, ABCiber: <https://abciber.org.br>), auquel nous avons participé dès sa fondation en 2007.

En passant, je rappelle que les travaux de l'ABCiber nous ont mis en étroite collaboration avec nos collègues des sciences de la communication, ce qui a fortement enrichi nos propres recherches ces dernières années.

<sup>7</sup> C'est un sujet que nous avons étudié en détail, le débat sur l'ethnographie dans le cyberspace dans d'autres travaux (CRUZ *et al.*, 2009; RIFIOTIS *et al.* 2010; RIFIOTIS *et al.*, 2011; RIFIOTIS, 2012).

<sup>8</sup> La toile est ici envisagée comme une production permanente et non pas comme le réseau physique ni une totalité donnée d'avance. Comme le disait Antoine Hennion (2013, p. 25): “Il n'y a pas un programmeur qui ait créé le monde du web. Et il ne s'agit pas que de la toile, bien sûr, mais indissociablement des sites, des styles, des usages, des compétences, des formats, des ressources, tout ce qui s'est inventé l'un par l'autre, à des endroits qui ne sont jamais ceux qu'on avait prévus, des aspects les plus techniques aux formes d'expression les plus originales, à partir de cette capacité des réseaux à faire circuler les informations en quantité invraisemblable – développement qui inversement n'a eu lieu que parce qu'internet avait trouvé ses usages”.

## Références

AKRICH, Madeleine. Comment décrire les objets techniques? **Techniques & Culture**, [S.l.], v. 54-55, p. 205-219, 2010 (orig. 1987).

CALLON, Michel; FERRARY Michel. Les réseaux sociaux à l'aune de la théorie de l'acteur-réseau. **Sociologies Pratiques**, [S.l.], v. 13, n. 2, p. 37-44, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **A propriedade do conceito**. [S.l.]: Communication présentée à l'Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), 2001.

CRUZ, Fernanda Guimarães; MÁXIMO, Maria Elisa; RIFIOTIS, Theophilos. Diálogos teórico-metodológicos entre Antropología y Comunicación en el estudio de centros públicos de acceso a Internet. In: FÉRNANDEZ, A. P.; MALDONADO, A. E. (orgs.) **Metodologías Transformadoras**: Tejiendo la red en comunicación, Educación, ciudadanía e Integración en América Latina. Caracas: Fondo Editorial CEPAP/UNESR, 2009, p. 147-175.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. (ed.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 (orig. 1991). p. 36-129.

HENNION, Antoine. Vous avez dit attachements? In: AKRICH, M. *et al.* (ed.). **Débordements. Mélanges offerts à Michel Callon**. Paris: Presses des Mines, 2010. p.179-190.

HENNION, Antoine. D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements. **Sociologies**, [S.l.], p. 1-32, 2013. Disponível em: <http://sociologies.revues.org/4353>. Acesso em: 16 dez. 2019.

HINE, Christine. **Virtual Ethnography**. Londres: SAGE Publications, 2000.

HINE, Christine. **Virtual Methods**: issues in social research on the internet. Londres: Berg Publishers, 2005.

JAMIN, Jean. Editorial. La règle de la boîte de conserve. **Revue L'Homme** (Dossier "Espèces d'objets"), n. 170, p. 7-10, 2004.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva**. São Paulo: Loyola, 2003.

LATOUR, Bruno. **Changer de société**: refaire de la sociologie. Paris: Découverte, 2006a.

LATOUR, Bruno. **La science en action**: introduction à la sociologie des sciences (réédition en poche). Paris: Découverte, 2006b.

LATOUR, Bruno. Le tout est toujours plus petit que les parties: une expérimentation numérique des monades de Gabriel Tarde. **Réseaux**, [S.l.], v. 31, n. 177, p. 199-233, 2013.

MAUSS, Marcel. Les techniques et la technologie. **Revue du MAUSS**, [S.l.], n. 23, p. 434-450, 2004.

MÁXIMO, Maria Elisa; RIFIOTIS, Theophilos; SEGATA, Jean; Cruz, Fernanda Guimarães. A etnografia como método: vigilância semântica e metodológica nas pesquisas no ciberespaço. In: MALDONADO, A. E. *et al.* (org.). **Epistemologia, investigação e formação científica em comunicação**. Rio do Sul: Unidavi, 2012. p. 293-319.

QUÉRÉ, Louis. Les boîtes noires de Bruno Latour ou le lien social dans la machine. **Réseaux**, [S.l.], v. 7, n. 36, p. 95-117, 1989.

RIFIOTIS, Theophilos. Desafios contemporâneos para a antropologia do ciberespaço. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Rio Grande do Sul, v. 12, n. 3, p. 566-578, 2012.

RIFIOTIS, Theophilos. Antropologia do Ciberespaço: questões teórico-metodológicas sobre pesquisa de campo e modelos de sociabilidade. In: **Antropologia no Ciberespaço**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010. p. 15-27.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos. (orgs.). **Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura**. Brasília: ABA Publicações, 2016.

STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

VIRILO, Paul. **O Espaço crítico**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

Recebido em: 14/03/2018

Aceito em: 10/09/2019

### **Theophilos Rifiotis**

Professor Titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Lecionou na Université de Montréal (Canadá) e na Universidad de Buenos Aires (Argentina) e em várias universidades no Brasil.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia. Cidade Universitária, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

*E-mail:* t.rifiotis@ufsc.br

# O Cancelamento de Bens Tombados como Instrumento de Poder no Estado Novo: interloquções com as discussões de poder e de agência de Sherry B. Ortner

Cristiane Bade<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

## Resumo

Este texto apresenta algumas reflexões acerca de um procedimento jurídico usado para o exercício do poder. Os mecanismos de exercício de poder são solidificados em distintos instrumentos, mas aqui será considerado especificamente aquele que permite o cancelamento de bens tombados, o qual foi criado no Estado Novo (1937-1945) e ainda versa a lei que organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico brasileiro. Para essa análise, busca-se fazer interlocuções com a discussão de poder e de agência da antropóloga Sherry Ortner.

**Palavras-chave:** Patrimônio Histórico. Poder. Agência. Memória.

## Abstract

*The following text has some reflections on a procedure used for the exercise of power. The mechanisms for the exercise of power are solidified in different instruments, but here is the actor who allows the change of assets that were created in the Estado Novo (1937-1945) and, in addition, a law that organizes a protection of Brazilian historical and artistic heritage. For this analysis, make interlocutions with a power session and an agency of the anthropologist Sherry Ortner.*

**Keywords:** *Historical Patrimony. Power. Agency. Memory.*

## 1 Introdução

O cancelamento de bens tombados no Brasil é um ato previsto no Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937, que versa pela organização da proteção do patrimônio histórico e artístico brasileiro. A partir desse decreto, diferentes organizações e corporações da sociedade civil e política têm se apropriado dessa abertura na legislação e cancelado bens objetivando projetos de poder.

A questão do cancelamento de bens patrimoniais no Brasil não tem ganhado a devida atenção nos estudos acadêmicos, em especial, acerca do patrimônio cultural. Com esse texto, busco discutir algumas situações de descaso com o patrimônio histórico a partir do cancelamento de bens, bem como apresentar este ato administrativo como instrumento de poder a serviço de projetos.

Para melhor apreciação dessa questão, optou-se por analisar o período do Estado Novo (1937-1945). Essa escolha justifica-se por ser o período de instituição do Decreto-lei que versa sobre o cancelamento e por apresentar um número expressivo desse ato administrativo.

Neste artigo trata-se sobre a temática do poder relacionado à memória social no período do Estado Novo. Desse modo, procuro articular essa temática ao texto *“Poder e projetos: reflexões sobre a agência”*, de Sherry B. Ortner, uma das antropólogas norte-americanas mais eminentes.

Parte do resultado deste artigo é decorrente de uma pesquisa bibliográfica, levantada a partir de inquietações que tive durante o transcorrer da minha atuação em um programa de extensão<sup>1</sup> e um projeto de pesquisa<sup>2</sup>, vinculados ao curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Roraima. No desenvolvimento desse projeto

e desse programa, observou-se que parte dos bens tombados no centro histórico da cidade de Boa Vista, Roraima, tinha sido modificada ou demolida, em especial, nas gestões da prefeita Teresa Surita (1993-1996; 2001-2004; 2004-2008; 2012-2016). Além disso, no período, vários bens estavam sendo cancelados de maneira irregular, ou seja, o município cancelava bens que tinham sido tombados a nível estadual. Esse conjunto de experiências resultou em curiosidade por entender a recorrência que essas práticas de cancelamento haviam sido realizadas no Brasil. Assim, fui percebendo que as leis de preservação seguiam os ditames de períodos extremamente autoritários e opressores, no Brasil.

Diante dessa realidade, fiz levantamentos de autores que já se debruçaram sobre essa questão ao longo dos anos, e encontrei um importante estudo *on-line*, do pesquisador Celso Lago Paiva, que disponibiliza uma catalogação dos bens de pedra e cal destruídos no Brasil, sejam eles tombados ou com seus efeitos cancelados. A partir desse autor, percebi que os maiores casos de bens cancelados e demolidos no Brasil ocorreram no período do Estado Novo. Diante disso, realizei uma pesquisa mais apurada na legislação para saber quando esse ato legislativo foi criado no Brasil.

Em seguida, pesquisei os casos apontados pelo pesquisador Celso Lago Paiva, no período do Estado Novo, e três casos de cancelamento e posterior demolição de bens patrimoniais me chamaram mais atenção nesse período, pois priorizam o patrimônio construído no cotidiano de uma elite em detrimento de povos historicamente regados ao silenciamento.

Entretanto, destaca-se que o uso das imagens busca mostrar no campo visual a paisagem do período, bem como os prédios demolidos, ou seja, elas não fazem parte do foco dessa análise.

Este artigo, desse modo, está estruturado em três seções. Na primeira parte faço uma discussão em torno das políticas de proteção ao patrimônio cultural no Brasil. Essa discussão é fundamental para a compreensão da disposição e atuação das políticas de proteção do patrimônio; na segunda parte do texto, intitulada “*O papel da instituição do tombamento na construção da identidade nacional*”, será dada uma atenção especial ao período de instituição do Decreto-Lei que permitiu

o cancelamento do tombamento de bens pertencentes à União, aos Estados e Municípios. A ideia central dessa parte é compreender como a instituição desse ato administrativo contribuiu para o esquecimento da memória de alguns grupos sociais e criou uma nova identidade no Brasil; para encerrar a discussão, analiso a ação administrativa do cancelamento como instrumento de dominação da memória social fazendo interlocuções com o trabalho de Ortner. Nessa parte apresento como esse ato é um meio de poder e dominação de alguns grupos sociais, por meio da análise de três casos de cancelamento a nível federal, que ocorreram durante o Estado Novo.

Para tratar desses eventos, foi preciso contextualizar os valores correspondentes ao projeto de construção de identidade nacional, pois só assim esses casos teriam sentido ao leitor. Desse modo, é pertinente ressaltar que “[...] os eventos não podem ser entendidos, portanto, separados de seus valores correspondentes: é a significância que transforma um simples acontecimento em uma conjuntura fatal” (SAHLINS, 1990, p. 191).

## **2 Políticas de Proteção ao Patrimônio no Brasil**

No início dos anos 1920, a preocupação com o patrimônio histórico nacional sofreu uma guinada, expressa na pressão exercida por intelectuais para um olhar mais atento para a conservação dos bens patrimoniais. Assim, começaram a surgir os primeiros indícios que assinalam para uma maior preocupação com o patrimônio histórico brasileiro:

A preocupação com a preservação do patrimônio histórico nacional, principalmente dos bens imóveis fora do âmbito dos museus, começa a ter um significado mais relevante a partir da década de 1920, visto que a falta de preservação destes bens estava comprometendo sua conservação, chamando assim a atenção de intelectuais, que denunciavam o descaso com as cidades históricas e a dilapidação do que seria um “tesouro” Nacional. (TOMAZ, 2010, p. 7)

Nesse período foram elaborados os primeiros projetos de lei que fazem menção a proteção do patrimônio. Um desses projetos foi do

deputado Augusto de Lima (1924), que tinha como ponto central a proibição da saída das obras de arte brasileiras, pois, no período, existia muita evasão destas para o exterior (PINHEIRO, 2006).

Porém, as iniciativas de preservação do patrimônio só começaram a ter seus primeiros efeitos significativos na década de 1930:

O primeiro deles data de 1933, quando a cidade de Ouro Preto foi declarada monumento nacional, em reconhecimento a seu rico passado histórico – palco da Inconfidência Mineira – e a seu opulento patrimônio edificado, a maior parte do qual era àquela altura atribuído ao gênio máximo da arte colonial, o mítico Aleijadinho. (PINHEIRO, 2006, p. 7)

Para ampliação da proteção e reconhecimento dos bens patrimoniais no Brasil, foi criada, em 13 de janeiro de 1937 (Lei n. 378), uma autarquia federal, chamada na época de Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)<sup>3</sup>, que versava sobre a nova organização do Ministério da Educação e Saúde Pública.

Nesse âmbito, foram criadas políticas públicas para a proteção dos bens patrimoniais no Brasil. A instituição do tombamento, prevista no Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937, foi uma dessas medidas tomadas para a preservação dos bens. Cabe, também, destacar que o momento político do país – governo ditatorial de Getúlio Vargas<sup>4</sup> – tem profunda relação com essas políticas, pois o Brasil buscava a construção de uma identidade nacional. Nesse caso, compete salientar que na época essas iniciativas de proteção deram enfoque e priorizaram bens materiais ligados à Igreja, corporações e a famílias com grande poder econômico e político.

Na instituição do Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937, que organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, já estava previsto, no artigo 19, parágrafos 1º e 2º, o cancelamento de bens patrimoniais:

Art. 19. O proprietário de coisa tombada, que não dispuser de recursos para proceder às obras de conservação e reparação que a mesma requerer, levará ao conhecimento do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional a necessidade das mencionadas obras, sob pena de multa

correspondente ao dobro da importância em que fôr avaliado o dano sofrido pela mesma coisa.

§ 1º Recebida a comunicação, e consideradas necessárias as obras, o diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional mandará executá-las, a expensas da União, devendo as mesmas ser iniciadas dentro do prazo de seis meses, ou providenciará para que seja feita a desapropriação da coisa.

§ 2º À falta de qualquer das providências previstas no parágrafo anterior, poderá o proprietário requerer que seja cancelado o tombamento da coisa. (BRASIL, 1937, art. 19)

Contudo, alguns anos depois, o presidente Getúlio Vargas alterou o texto que versava sobre o cancelamento de bens tombados, instituindo o Decreto-Lei n. 3.866 de 1941:

O Presidente da República, atendendo a motivos de interesse público, poderá determinar, de ofício ou em grau de recurso, interposto pôr qualquer legítimo interessado, seja cancelado o tombamento de bens pertencentes à União, aos Estados, aos municípios ou a pessoas naturais ou jurídicas de direito privado, feito no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (BRASIL, 1941, artigo único)

Com o decreto, o cancelamento passa somente por uma instância, ou seja, a crivo do presidente, desde que seja de “interesse público”. Pelo exposto, percebe-se que a decisão de cancelamento não passa por uma discussão da sociedade onde o bem está inserido quando pertencente aos estados ou municípios, ou uma discussão mais ampla quando o bem for tombado pela união.

Nas décadas póstumas, raras modificações foram inseridas no que versa a legislação sobre o cancelamento de bens. A partir da Lei n. 6.292, de 15 de dezembro de 1975, o cancelamento de tombamento retorna aos procedimentos previstos no Decreto-Lei n. 25/37.

A partir do ano de 2000, foi instituído o Decreto-Lei n. 3.551, que regulamenta o registro de bens imateriais. Assim, passam a ser valorizados saberes, modos de fazer, celebrações, ofícios. Cabe lembrar que este último instrumento apenas valoriza o patrimônio, não atua com medidas de tutela (FUNARI; PELEGRINI, 2009).

Pelo exposto, é possível observar que as leis omitem um papel significativo sobre os processos de preservação patrimonial, o qual se consolida pela participação popular na seleção dos bens que serão preservados.

### **3 O Papel da Instituição do Tombamento na Construção da Identidade Nacional**

O tombamento é um meio de salvaguarda e reconhecimento de bens culturais. Essa ação administrativa é um dos meios legais para evitar a destruição do patrimônio material. Contudo, no Brasil a instituição legal desse ato tem muitas brechas e permite com certa facilidade o cancelamento. Essa abertura na constituição tem possibilitado que os representantes das diferentes esferas do poder público façam o cancelamento para beneficiar economicamente sua família ou grupos ligados à sua gestão. É importante frisar que o tombamento não é o único instrumento de preservação no Brasil de bens patrimoniais, como já apontamos anteriormente, também existe a lei que versa sobre o registro de bens imateriais.

O Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937, que trata da instituição do tombamento, contribuiu para a consolidação de um projeto de construção da cultura brasileira, que buscou unificar a sociedade daquele período por meio da criação de uma identidade nacional. Nesse sentido, o contexto político e econômico brasileiro da década de 1930

[...] figurava um direcionamento político cuja ideologia calcava-se na afirmação dos valores nacionais e na reformulação da sociedade através da construção da identidade nacional, e cujas bases deveriam apoiar-se na segurança nacional e na educação. [...] Era o Estado promovendo o desenvolvimento da nação, e a palavra-chave era modernização. (GONÇALVES, 2007, p. 29)

A construção da identidade nacional começou a ser discutida no Brasil no início do século XX. Destarte, as autarquias governamentais selecionaram tradições e costumes para instituir uma identidade nacional. Igualmente, também é importante frisar que “[...] as

identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2003, p. 48).

Assim, a fim de nos caracterizar como nação brasileira, a autarquia do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) selecionou a partir da década de 1930 bens materiais e os reconheceu como patrimônio histórico e artístico nacional, adotando medidas de preservação das memórias e da cultura da elite brasileira, deixando de lado nesse momento outros sujeitos que fazem parte da formação da identidade nacional, como destacou Pelegrini:

Nessa linha interpretativa, faz-se necessário admitir que o reconhecimento do patrimônio cultural brasileiro oficial ficou circunscrito ao tombamento das obras de arte, de monumentos e de conjuntos arquitetônicos considerados de alto valor histórico ou de antiguidade, na sua maioria, de propriedade do Estado e da Igreja Católica. (PELEGRINI, 2009, p. 80)

Nesse sentido, é importante caracterizar que a construção de uma identidade nacional não envolve uma simples união e assimilação simbólica, “[...] ela é também uma estrutura de poder cultural [...]”, retomando aqui os termos de Hall (2003, p. 59).

Dessa forma, o projeto reproduzido e disseminado pelo Estado no período do Estado Novo não visava apenas à criação de instrumentos de poder para a invenção de uma identidade nacional, mas também o poder e a dominação da memória social, objeto da discussão daqui em diante.

#### **4 Jogos Sérios: o cancelamento como instrumento de poder e dominação<sup>5</sup> no Estado Novo**

Antes de iniciar a discussão de poder e dominação da memória social no Estado Novo, gostaria de introduzir a discussão que Ortner faz sobre os conceitos norteadores da análise dessa seção: agência e jogos sérios. Ortner (2007), no texto *“Poder e projetos: reflexões sobre a agência”*, enfatiza a discussão de agência e poder buscando discutir um conceito mais amplo, o qual chamou de “jogos sérios”. Esse conceito, segundo

a autora, “[...] permite-nos dar nitidez às formas mais complexas de relações sociais, especialmente relações de poder, e as dimensões mais complexas da subjetividade dos atores sociais (ORTNER, 2007, p. 46). Nesse sentido, este último conceito nos permite compreender melhor as extensões que abrangem as relações de poder e as subjetividades dos atores envolvidos.

Exemplificando essa questão, mais adiante, quando apresento o caso analisado de cancelamento e posterior demolição da Igreja de São Pedro dos Clérigos, localizada no Rio de Janeiro, veremos bem essa situação, quando Getúlio Vargas, que era detentor do poder na decisão total no Estado Novo, usava o poder de decisão nas instâncias de patrimônio, em prol de projetos de uma elite historicamente priorizada.

Além disso, utilizo o conceito de *agência* de Ortner para discutir a questão do poder, pois o cancelamento atua como instrumento de organização e seleção da memória social. A autora destaca ainda que a categoria agência tem dois campos de significados:

Em um campo de significado, “agência” tem a ver com intencionalidade e com o fato de perseguir projetos (culturalmente definidos). No outro campo de significado, agência tem a ver com poder, com o fato de agir no contexto de relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais. Na realidade, “agência” nunca é meramente um ou outro. Suas duas “faces” – como (perseguir) “projetos” ou como (o fato de exercer ou de ser contra) o “poder” – ou se misturam/transfundem um no outro, ou mantêm sua distinção, mas se entrelaçam em uma relação de tipo Moebius. Além disso, o poder, em si, é uma faca de dois gumes, operando de cima para baixo como dominação, e de baixo para cima como resistência. (ORTNER, 2007, p. 58)

Desse modo, para a autora todos os indivíduos têm agência, “[...] mas a ideia de atores como sempre envolvidos com outros na operação dos jogos sérios visa a tornar praticamente impossível imaginar-se que o agente é livre ou que é um indivíduo que age sem restrições. (ORTNER, 2007, p. 47)

É preciso lembrar que agência não é uma coisa em si, mas faz parte de um processo de estruturação, como muito bem salientou Ortner.

Voltando à questão do cancelamento, é preciso enfatizar outras discussões antes de analisarmos os casos propriamente. Assim, é preciso perguntar por que precisamos discutir sobre o cancelamento do tombamento? A anulação da proteção colabora com a descaracterização do bem ou sua demolição. A destruição resulta no apagamento do passado. A memória não é espontânea, ela necessita de objetos e lugares para ser exteriorizada (NORA, 1993). Desse modo, o cancelamento favorece o esquecimento.

O que a discussão antropológica pode oferecer, nesse sentido, é a ideia de que as relações de poder favorecem a criação de instrumentos de seleção da memória, colocando em risco outras categorias culturais, como ressaltou Marshall Sahlins em *Ilhas da história*. Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos (SAHLINS, 1990, p. 9).

Assim, a ação administrativa do cancelamento é um instrumento de poder e dominação da memória social, pois ela favorece o apagamento da memória de alguns grupos sociais. Desse modo, para a análise mais sistematizada dessa questão, selecionei três casos de cancelamento no Brasil no período do Estado Novo.

Tendo como pressuposto a passagem anterior, que compreende o cancelamento como instrumento de poder, seria falacioso omitir que existem diferentes modos de poder, como nos lembra o antropólogo Éric Wolf.

[...] falamos freqüentemente de poder como se todos os fenômenos que o envolvem fossem de alguma forma redutíveis a um centro comum, a alguma essência interna. Isso traz à mente imagens monstruosas de poder, o Leviatã de Hobbes ou o Minotauro de Bertrand de Jouvenel, mas nos afasta de especificar os diferentes tipos de poder implicados em tipos diversos de relações. (WOLF, 2003, p. 325)

Nesse sentido, o primeiro caso que apresentarei é o cancelamento do tombamento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário (Figura 1). Essa instituição estava localizada no município de Porto Alegre, estado do

Rio Grande do Sul e foi construída entre 1817-1827, aproximadamente. A história da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, de Porto Alegre, liga-se aos negros escravos e libertos que compunham a irmandade do Rosário. O tombamento desse prédio foi em 1938 a nível federal, sendo realizado pela SPHAN (TANCCINI, 2008).

Figura 1: Igreja Nossa Senhora do Rosário



Fonte: Arquivo de Ivan Dorneles Rodrigues (2013)

O processo de tombamento desse prédio envolveu divergentes interesses. De um lado, os clérigos da arquidiocese com o objetivo de construir uma nova Igreja ampla e imponente, buscando construir uma nova identidade para esta, diferente daquela que ligava aos negros e escravos libertos. Opuseram-se, portanto, ao tombamento, sob a alegação de que a Igreja era pequena e em processo de deteriorização (TANCCINI, 2008).

Todavia, quando se trata das relações sociais, mais precisamente usando o conceito “jogos sérios”, de Ortner, é preciso ressaltar que existe a possibilidade de resistência:

É preciso assinalar que os diferenciais de poder dentro do que se supõe serem grupos ou entidades sociais (no caso, as famílias) com metas compartilhadas também são, em última instância, a base da instabilidade de todos os jogos. Aqui, temos de introduzir a terceira peça da “estrutura elementar”: a onipresente possibilidade de “resistência”. A possibilidade de resistência é uma das partes mais nebulosas e, obviamente, nem sempre percebida da estrutura, mas é, de todo modo, parte da estrutura. Isto é verdade porque os atores subordinados nunca são completamente destituídos de agência, exceto talvez nos contos de fadas. (ORTNER, 2007, p. 70-71)

No caso analisado, existiu um grupo formado pelo SPHAN e intelectuais, que defendia a preservação do bem como patrimônio histórico e artístico nacional, devido ao prédio ser edificado no estilo barroco, como pode ser observado na Figura 1. No entanto, os esforços desse grupo não impediu que esse bem foi demolido.

Em 1941, esse bem foi cancelado e demolido na década de 1950 para a construção de uma nova igreja. A destruição da memória coletiva de um grupo é uma das formas mais eficazes de dominação e desagregação social (FONSECA, 2001, p. 88).

A revogação do tombamento levou ao apagamento da memória social ligada à história de negros e escravos libertos, assim percebo que a dominação social é mediada por estruturas simbólicas que operam em todas as dimensões na busca pela legitimação de poder cultural dos grupos que detêm o poder. Desse modo, considero o cancelamento como um instrumento de dominação da memória social de uma elite historicamente priorizada pelas políticas públicas de patrimonialização do Estado Novo, em detrimento de povos historicamente relegados aos esquecimentos/silenciamentos de suas memórias.

Nesse caso também se apresenta aquilo que Ortner (1997, p. 12, grifo meu) conceituou de agência, na medida que os atores, clérigos da arquidiocese, “[...] **jogaram** com habilidades, sabedoria, conhecimento

e inteligência [...]”, para que essa memória de grupos historicamente relegados ao esquecimento fosse silenciada.

O segundo caso que escolhi é o processo de cancelamento do tombamento do centro histórico da cidade de São João Marcos (Figura 2), localizado no estado do Rio de Janeiro. A abertura do processo de tombamento do centro histórico da cidade foi em 1938. No processo estavam descritos um conjunto de edificações residenciais e uma edificação de uso religioso, urbanas, cemitério, calçada de pedras e sítio arqueológico (RADUN; COELHO, 2015).

Figura 2: São João Marcos



Fonte: Arquivo do parque ecológico e ambiental de São João Marcos

No processo de tombamento surgiram contestações por parte da empresa Cia Carris Luz e Força do Rio de Janeiro. A empresa alegou que “[...] é necessário inundar a cidade para se cumprir o compromisso de fornecer eletricidade ao Rio de Janeiro” (RADUN; COELHO, 2015, p. 5). Mesmo com essas polêmicas, em 1939, o SPHAN determinou o tombamento de São João Marcos.

Um ano após o tombamento, Getúlio Vargas instituiu o Decreto-Lei n. 2.269, de 3 de junho de 1940, que:

Concede à Companhia de Carrís, Luz e Força do Rio de Janeiro, Limitada, direito de desapropriação de terras no Município do Rio Claro, Estado do Rio de Janeiro, suspendendo, para esse fim, os efeitos do Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937.

Em 1940 a cidade começou a ser demolida. Mesmo depois da ampliação da barragem de Ribeirão das Lajes, o centro da cidade não ficou totalmente debaixo d'água porque a represa nunca foi usada em sua capacidade máxima (MOUTINHO, 2012). O último prédio a ser demolido na cidade foi a Igreja Matriz (Figura 3):

Figura 3: Fundos da antiga Igreja Matriz



Fonte: Arquivos do Instituto Light

Atualmente, grande parte da cidade está abandonada, apenas funciona na região um Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos. Na cidade, remanescentes das antigas construções ainda podem ser vistas, como pode ser observado na figura a seguir:

Figura 4: Restos da Antiga Igreja Matriz



Foto: Arquivos de Sofia Moutinho

Pelo exposto na figura, percebe-se que a memória desta cidade, resta ainda, em destroços. Ou seja, a cidade é inexistente na sua materialidade completa, mas permanece na memória da população que ali viveu. O fato é que a história da cidade não servia aos propósitos da economia vigente da região.

Notou-se uma apropriação do discurso de assistencialismo social por parte do Estado, que promoveu um certo tipo de abertura para que alguns representantes da sociedade civil fossem ouvidos, nesse caso a empresa de energia, quando este bem teve o efeito do seu tombamento patrimônio histórico revogado.

O terceiro caso de cancelamento e demolição é o da Igreja de São Pedro dos Clérigos (Figura 5), localizada no Rio de Janeiro. A sua construção remonta a meados do século XVIII, por volta de 1733 a 1744, aproximadamente. O prédio foi tombado em 1938 a nível federal (SPHAN) e seu cancelamento foi efetuado em 1943 para a abertura da Avenida Presidente Vargas. A demolição do bem aconteceu em 1944 (PAIVA, 2001).

Figura 5: Igreja de São Pedro dos Clérigos



Foto: Marc Ferrez/Acervo Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro

A demolição da igreja, desse modo, fez parte do projeto de “modernização” do governo de Vargas que buscou ampliar avenidas e ruas, cancelando diversos bens tombados sem discussão com a sociedade civil. As ações de Vargas buscavam concretizar o projeto de modernização, bem como exaltar o seu “trabalho” nomeando Avenidas com o seu nome. O fato é que a história dessa Igreja não atendia aos “interesses do projeto” de Vargas, silenciando, desse modo, a memória de pedra e cal da antiga Igreja.

Enfim, gostaria de finalizar essa seção apropriando-me mais uma vez da discussão de Ortner (2007), que durante este texto mencionou-se que tanto a dominação como a resistência servem a projetos, seja “[...] da autorização ou do empoderamento para perseguir objetivos e fins culturalmente significativos, sejam estes para o bem ou para o mal. E, assim, os jogos continuam” (ORTNER, 2007, p. 76).

## 5 Considerações Finais

Evidencia-se, portanto, que, no período do Estado Novo, os interesses econômicos de alguns grupos, em especial, os ligados ao presidente da época, foram privilegiados frente aos lugares de memória. A partir de um simples ato administrativo, a abertura para o apagamento da história, via destruição dos monumentos, caracterizou-se como uma constante nesse período (1937-1945).

Busquei com este texto articular discussões de Marshall Sahlins, pois tanto esse trabalho como a minha pesquisa de doutorado buscam uma articulação entre história e antropologia. Esse teórico foi o primeiro a reivindicar uma Antropologia histórica. Em suas análises buscava ressaltar a importância da contribuição de uma discussão antropológica para a história, bem como o inverso, ou seja, procurava destacar que uma aproximação e interação dessas disciplinas, Antropologia e História, tem a contribuir com o aprimoramento de suas discussões. Nesse sentido, a discussão desse autor de história e evento foi imprescindível para o desenvolvimento desse trabalho.

Sherry Ortner (2007) foi uma autora essencial para o êxito desse trabalho mostrando que o exercício do poder dificilmente é um fim em si mesmo, ao contrário, costuma estar ao ofício de um certo projeto.

Enfim, no Brasil, a seleção da preservação de bens patrimoniais precisa ser discutida democraticamente, não podemos deixar que apenas uma minoria decida pela coletividade.

## Agradecimentos

Agradeço aos professores da pós-graduação em antropologia da Universidade Federal de Pernambuco pelas contribuições sobre a temática deste artigo que foram fundamentais para o êxito do texto.

## Notas

- <sup>1</sup> Projeto de extensão na área do patrimônio intitulado “Valorizando a arte, a memória e o patrimônio cultural em Roraima: ações de educação e valorização patrimonial”, do qual fui coordenadora entre os anos 2014-2015, vinculado ao curso de Artes Visuais da Universidade Federal de Roraima e à Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis e Extensão (PRAE).

- <sup>2</sup> Projeto de pesquisa executado entre os anos de 2015-2016, sob a minha coordenação, intitulado “Os lugares de memória versus interesse político: uma análise sobre o descaso com o patrimônio cultural em Roraima”.
- <sup>3</sup> O nome da autarquia de proteção ao patrimônio foi alterado por diversas vezes, mas o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) passou a existir entre 1937 e 1946. Para maiores esclarecimentos sobre essas mudanças cf. SILVA, Cíntia Mayumi de Carli. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010 (Dissertação). Atualmente, essa autarquia chama-se Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).
- <sup>4</sup> As sociedades, historicamente, tendem a instituir instrumentos legais de proteção ao patrimônio quando estes estão sendo ameaçados por conflitos bélicos ou quando governos ditatoriais necessitam desses instrumentos para a formação de uma identidade nacional sob os moldes do que acredita ser significativo. Nesse caso, cito o exemplo da França, que em plena Revolução Francesa criou uma comissão encarregada da preservação dos monumentos nacionais (FUNARI; PELEGRINE, 2006).
- <sup>5</sup> Por “dominação” compreendo, então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (“mandado”) do “dominador” ou dos “dominadores” quer influenciar as ações de outras pessoas (do “dominado” ou dos “dominados”), e de fato as influências de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações (“obediência”) (WEBER, 1999, p. 191, grifo nosso).

## Referências

- BOURDIEU, P. **A Produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- BRASIL. **Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937**. Disponível em: [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acesso em: 10 dez. 2014.
- BRASIL. **Decreto-Lei n. 3.866, de 29 de novembro de 1941**. Disponível em: [www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br). Acesso em: 10 dez. 2014.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. A invenção do patrimônio e a memória nacional. In: BOMENY, Helena (org.). **Constelação Capanema**: intelectuais e políticas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001. p. 85-101.
- FUNARI, P. P.; PELEGRINI, S. C. A. (org.). **Patrimônio histórico e cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- GONÇALVES, Cristiane Souza. **Restauração arquitetônica**: a experiência do SPHAN em São Paulo 1936-1975. São Paulo: Annablume, 2007.
- HALL, Stuart. As culturas nacionais como comunidades imaginadas. In: HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP&A Editora, 2003. p. 47-63.

MOUTINHO, Sofia. **Uma cidade ressurgue do pó**. Publicado em 07/03/2012 no *site* do Núcleo de Pesquisa Arqueológica (NuPARq). Disponível em: <http://www.ufrgs.br/nuparq/news/uma-cidade-ressurgue-do-po-1>. Acesso em: 10 maio 2018.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, PUC, São Paulo, n. 10, 1993.

ORTNER, Sherry B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. *In*: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry (org.). **Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas**. Goiânia: 25 Reunião Brasileira de Antropologia; Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

ORTNER, Sherry B. **Making gender: the politics and erotics of culture**. NY: Beacon Press, 1997.

PAIVA, Celso Lago. **Bens tombados destruídos no Brasil**. 2001. Disponível em: <http://www.oocities.org/lagopaiva/destruid.htm>. Acesso em: 10 jan. 2014.

PELEGRINI, Sandra C. A. Historicidades locais: interfaces entre as políticas públicas de preservação do patrimônio imaterial e da cultura material. *In*: PRIORI, Angelo (org.). **História, memória e patrimônio**. Maringá: Eduem, 2009. p. 77-87.

PINHEIRO, Maria Lucia Bressan. Origens da Noção de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil. **Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo**, EESC-USP, São Paulo, 2006.

RADUN, Denis Fernando; COELHO, Ilanil. Políticas e gestão do patrimônio: Uma análise do instituto do destombamento e seus novos atores. *In*: II CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA UEPG – UNICENTRO, 2015. **Anais [...]**, 2015.

RODRIGUES, Ivan Dorneles. **Igreja Nossa Senhora do Rosário**. Setembro de 2013. Disponível em: <http://web.archive.org/web/20030429172004/http://www.rlandell.hpg.ig.com.br/igros.htm>. Acesso em: 26 nov. 2019.

SAHLINS, Marshall D. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990 [1985].

TANCCINI, Thaís. **Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre: entre a destruição e a preservação patrimonial**. 2008. 50p. Monografia (TCC) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

TOMAZ, Paulo Cesar. A preservação do patrimônio cultural e sua trajetória no Brasil. **Revista de História e Estudos Culturais**, [S.l.], v. 7, Ano VII, n. 2. maio/junho/agosto de 2010. ISSN 1807-6971.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. v. 2.

WOLF, E. R. **Antropologia e poder**: organização e seleção de Bela Feldman Bianco e Gustavo Lins Ribeiro. Brasília: UNB; São Paulo: Imprensa Oficial; Campinas: Unicamp, 2003.

Recebido em 08/11/2018

Aceito em 28/10/2019

**Cristiane Bade**

Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia e Museologia, Departamento, Recife, PE, Brasil.  
Endereço Profissional: Rua Jorge Lacerda, n. 798, Centro. Cascavel, PR. CEP: 85810-220.

*E-mail*: Cristiane\_bade@yahoo.com.br

# Medo e Conjuração: desfazendo o parentesco na Amazônia

Marcelo Moura Silva<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## Resumo

A proposta deste artigo é promover uma análise das dinâmicas do parentesco na Amazônia que tome os procedimentos que o **desfazem**, ou a decisão de **não o fazer**, como índices da influência de um método de administração da alteridade, característico das sociedades das terras baixas da América do Sul. As múltiplas modulações possíveis que o sujeito ameríndio pode assumir na ontologia multinaturalista, aqui, nos levam a questões que permitem uma análise que conecta as alianças interespecíficas do ambiente perspectivista com as relações interpessoais dos processos do parentesco e as redes intercomunitárias que interligam as diferentes comunidades na Amazônia, como procedimentos que atuam dentro de um mesmo complexo cosmopolítico.

**Palavras-chave:** Parentesco. Multinaturalismo. Cosmopolítica. Identificação. Diferenciação.

## Abstract

*The purpose of this article is to promote an analysis of the kinship dynamics in the Amazon taking the procedures that **undo it**, or the decision **not to do it**, as indices of the influence of the otherness administration method, characteristic of South America lowlands societies. The multiple possible modulations that the Amerindian subject can assume in the multinaturalist ontology, here, lead us to questions that allow an analysis that connects the interspecific alliances of the perspectivist environment with the interpersonal relations of the kinship processes and the intercommunal networks that connect the different communities in the Amazon, as procedures that operate within the same cosmopolitical complex.*

**Keywords:** Kinship. Multinaturalism. Cosmopolites. Identification. Differentiation.

## I Introdução

*Medo. Medo. Medo. Medo. Medo. Medo.  
Cada um guarda mais o seu segredo,  
A sua mão fechada, a sua boca aberta.  
O seu peito deserta, sua mão parada,  
Lacrada e selada,  
E molhada de medo.  
(Na hora do Almoço – BELCHIOR)*

As questões que inspiram este artigo são aquelas colocadas pelas formulações próprias aos povos ameríndios sobre o estatuto do humano, a condição de pessoa e a posição de sujeito, principalmente em ocasiões da vida indígena em que estas se desestabilizam, permitindo sua contestação e revogação. Essa instabilidade é comumente exacerbada em momentos críticos identificados na infância, na caça, na guerra, no xamanismo, na doença e na morte e procedem, em muitos casos, por meio da destruição dos vínculos identitários que sustentam a estrutura do parentesco que compõe grupo. Ou seja, a destruição do parentesco nos momentos de incerteza ou perda da consciência de si.

O que tentarei desenvolver a seguir são algumas reflexões sobre os efeitos dessas desestabilizações, as fissuras e os dissensos que podem engendrar, e as formas de incidência destas nas dinâmicas sociais em que atuam. As múltiplas modulações possíveis que o sujeito ameríndio pode assumir na ontologia multinaturalista, aqui, nos levam a questões que permitem uma análise que conecta as alianças interespecíficas do ambiente perspectivista com as relações interpessoais dos processos do parentesco e as redes intercomunitárias que relacionam as diferentes

comunidades na Amazônia, como procedimentos que atuam dentro de um mesmo complexo cosmopolítico.

Na canção que nos serve de epígrafe, o poeta cearense faz ir junto o ato de **comer**, as relações de **parentesco** e o sentimento de **medo**, desenvolvidos cotidianamente ao redor da mesa do almoço. Não muito diferente fazem os ameríndios, que, por sua vez, o fazem ao redor de suas fogueiras. É comendo e vivendo junto que se fazem os parentes e é em relação ao parentesco que se desenvolve o medo. Os medos, na canção e nas elaborações ameríndias, funcionam em sentidos paralelos e versam sobre o receio da possibilidade de submissão, a representação forçada das perspectivas sob o signo de uma unidade englobante. O medo do Estado, ou antes: o medo como sentimento contra-o-estado e conjuração do Um.

A subjetividade unívoca do sujeito da canção teme a captura da identidade que tem consigo mesmo pela unidade da família, temendo reproduzir em si aquilo que identifica como sendo próprio do outro, e o outro é o parente, uma versão negativada de si próprio: o exterior do Eu é o parentesco. Teme a abertura ao outro, ainda que esse outro seja um parente próximo, guardando segredos, mantendo a mão fechada e a boca aberta – “ganhar sem perder, gozar sem partilhar” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 537) – a antítese do que se espera de uma relação nas **economias do dom**. Paisagem do individualismo com a qual nós, “modernos”, estamos acostumados.

Já para a subjetividade equívoca e polivalente ameríndia, como demonstrou Viveiros de Castro (2011), o medo e o desejo se voltam para a alteridade radical, pois a existência dessa figura é a condição de possibilidade fundamental para a formação do *socius* e da noção de pessoa na Amazônia. Dessa maneira, o ameríndio tem medo de ter a perspectiva capturada pelo Outro, o que resultaria na perda da capacidade de reconhecer os vínculos de parentesco desejados e fundamentais para a personitude do sujeito. A posição de sujeito na Amazônia é suscetível a sucumbir à apreensão ontológica em um mau encontro com a alteridade animal, quando o Outro é fundamentalmente um não parente. Entretanto, o desejo pelos vínculos sociais habilitados pelo parentesco não é exclusividade dos seres humanos e o outro-animal amedrontador não faz mais do que buscar parentes para si.

Dessa maneira, o diálogo desenvolvido entre as ontologias díspares tem como idioma-base a afinidade potencial:

Se o Outro, para nós, emerge do indeterminado ao ser posto como um irmão, isto é, como alguém que se liga a mim por estarmos em idêntica relação a um termo superior comum (o pai, a nação, a igreja, um ideal), o Outro amazônico será determinado como cunhado, alteridade horizontal e imanente. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 423)

A afinidade potencial é, segundo Viveiros de Castro, o modelo referencial sob o qual se constroem as outras formas de relação na Amazônia, incluindo as que regem a vida cotidiana no interior dos grupos locais. Partindo de um diálogo com as elaborações teóricas de Roy Wagner sobre o dado e o construído, o autor pode afirmar que na imaginação conceitual multinaturalista é a aliança que assume o polo de dado, sendo esta hierarquicamente mais significativa em relação à consanguinidade. A consubstancialidade entre parentes não é dada, e assim, precisa ser construída ativamente – por meio da comensalidade e do convívio cotidiano, compartilhando alimentos e o desejo pelo parentesco – contra o fundo geral de afinidade de onde emergem os sujeitos. Da afirmação que o parentesco precisa ser construído, podemos inferir que ele também pode e, em alguns casos, precisa ser **desfeito**, ou antes, que ele pode (e mais uma vez, precise) **não ser construído**.

A proposta do trabalho é promover uma análise das dinâmicas do parentesco na Amazônia que tome os procedimentos que o **desfazem**, ou a decisão de **não fazê-lo**, como índices da influência de um método de administração da alteridade característico das sociedades das terras baixas da América do sul. Tal práxis, por sua vez, está enraizada na ontologia multinaturalista que afirma a “[...] naturalidade da variação, a variação *como natureza*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 69, grifo no original). O objetivo é demonstrar como se atualiza, nas diferentes relações que envolvem o sujeito ameríndio, uma conceituação que tende a escapar de cristalizações e que se sustentam em uma metafísica contra-o-Um, canibal e disjuntiva. O que pretendo sugerir é que podemos encontrar nos procedimentos que desfazem o parentesco as reverberações dessa ideologia e, assim, entender esses processos

como momentos de um agenciamento cosmopolítico amplo. Dessa forma, reunir em uma argumentação orquestrada as reflexões sobre o perspectivismo, as composições sociopolíticas que caracterizam as sociedades contra-o-estado e os mecanismos de produção do parentesco amazônico.

Assim o que se propõe é, sobretudo, uma análise do parentesco amazônico, mas tomando o assunto pelo “avesso”, como sugere Marina Vanzolini (2015). O que se pretende com essa inversão é observar nos atos que **desfazem** o parentesco as dinâmicas que conectam os múltiplos limites do interior da comunidade e a alteridade exterior, humana e não humana. É por meio da captura da perspectiva por outrem e das fissuras comunitárias e intercomunitárias produzidas pela feitiçaria, pelo xamanismo e pela guerra, que o parentesco é desfeito, mas são essas rupturas que garantem a endoconsistência e a capacidade de reprodução desses grupos:

Sem o influxo perigoso das forças e das formas que povoam o exterior do socius, este fatalmente falece, por carência de diferença. Para poder viver a seu gosto – “viver bem”, como se diz que os índios gostam de dizer – é preciso primeiro gostar de viver perigosamente. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 889)

Dessa forma, a proposta seguirá os desenvolvimentos de Viveiros de Castro sobre os aspectos característicos das configurações do parentesco na Amazônia. Na sessão adiante, percorreremos o caminho teórico proposto pelo autor para a compreensão dessas estruturas, identificando os pressupostos sobre os quais basearemos nossa análise. Em seguida, visitaremos etnografias de diferentes contextos amazônicos que podem sustentar, em suas respectivas exposições, as hipóteses aqui buscadas.

Para explicitar os procedimentos de fabricação do parentesco e a conjuração da condição indeterminada do sujeito na criança observaremos o processo de construção da pessoa-parente via comensalidade e cuidado entre os Wari’ e os Piro. Para a compreensão dos efeitos disjuntivos internos aos grupos, observaremos a feitiçaria entre os Aweti e a forma como ela fragmenta as relações de parentesco no ambiente multicomunitário xinguano. Por fim, para uma análise das relações intercomunitárias que produzem um ambiente sócio-

político atomizado, tomaremos como interlocutores os Yanomami. Observaremos como as guerras e alianças, que dinamizam as relações entre as comunidades e entre as diferentes modulações de humanidade que povoam a cosmologia, também gerem a alteridade pelo idioma do parentesco.

## **2 Fundamentos da Incerteza**

O estudo do parentesco precisou, para avançar na compreensão dessas práticas no contexto amazônico, promover uma verdadeira transformação nos métodos clássicos da abordagem sobre o tema. Uma geração de etnólogos amazonistas foi responsável pela reabilitação, após um período de ostracismo, desses estudos que sempre estiveram entre as principais agendas da disciplina. É a partir dos desenvolvimentos desse momento específico da etnologia que promoveremos a análise que se segue. Focaremos nas considerações de Viveiros de Castro sobre as dificuldades da reprodução de determinados esquemas conceituais que a antropologia sustentava até então nas análises dos sistemas de parentesco, tendo sido necessário repensá-los para habilitar sua aplicação aos estudos sobre os povos das terras baixas da América do sul.

Inicialmente, cabe notar que tanto nas elaborações sobre o perspectivismo ameríndio quanto nas que privilegiam o tema do parentesco, o autor se defronta com alguns dualismos que povoam o pensamento ocidental, através de uma complexificação dos valores e posições de cada termo desses dualismos. O faz para dar conta de contextos ontológicos díspares – moderno e ameríndio – de modo a revelar a insustentabilidade prática dessas distinções, principalmente, por meio das diferenças incompatíveis que caracterizam a relação entre os dois polos da análise. Em “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 347), o par natureza x cultura sofre todo tipo de torção na análise simétrica a que é submetido. O mesmo ocorre na relação entre os conceitos de consanguinidade e afinidade em “Atualização e contra-efetuação do virtual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 403), emergindo, após o mergulho promovido pelo autor, completamente revolvidos.

Pretendendo perseguir a construção de uma “teoria geral da sociabilidade amazônica”, Viveiros de Castro (2013, p. 404) sugere que a noção de afinidade é, na Amazônia indígena, o modelo principal sobre o qual são construídas as outras modulações relacionais possíveis e, assim, as convenções da consanguinidade privilegiadas no modelo ocidental do parentesco são sobrepostas e progressivamente eclipsadas por seu oposto no contexto ameríndio. Baseando-se em materiais etnográficos que testemunhavam estruturas sociais organizadas em grupos locais de cognação, endogâmicos, onde prescrições correlatas às linhas de descendência e filiação não são mobilizadas para o estabelecimento de alianças matrimoniais, o autor sugere que a afinidade virtual não é apenas um componente entre outros no sistema do parentesco amazônico, mas a condição mesma de sua possibilidade, fonte de onde emerge a afinidade atual e a consanguinidade. Operando como valor genérico, “[...] ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 412).

O autor pode afirmá-lo, sobretudo, em função da ampla atuação das figuras do sogro e do cunhado nas narrativas mitológicas sobre as origens dos povos da Amazônia. Uma situação comum nessas narrativas é o protagonista ser seduzido e atraído a algum encontro amoroso por uma mulher que posteriormente revela-se pertencente a uma humanidade-animal. O sogro ou os cunhados do estrangeiro o fazem executar provas e tarefas desagradáveis e perigosas, demonstrando o *ethos* de meta-hostilidade característica que envolve as relações entre os afins potenciais, principalmente entre aqueles que não pertencem aos círculos mais próximos de sociabilidade. Além disso, desse pequeno esquema mítico, estruturado em suas mais variadas formas na região, podemos observar também outro aspecto fundamental dessas dinâmicas sociais, que é sua extensão até os vínculos relacionais estabelecidos com outros seres e subjetividades – animais, espíritos, objetos, plantas, formações geológicas, fenômenos meteorológicos, concreções astronômicas, etc. – que povoam e atuam no cosmos amazônico.

Viveiros de Castro aborda, por meio do conceito de perspectivismo, os métodos de administração da alteridade voltados aos seres não humanos incorporados nas negociações do *socius* ameríndio. Nessa ontologia,

as características culturais supostamente próprias à humanidade são compartilhadas por animais e outros seres da “natureza”. Deslocada para o domínio do universal, a cultura é o substrato primordial sobre o qual a natureza se constitui. Aqui, Viveiros de Castro propõe o termo *multinaturalismo* para caracterizar tal esquema ontológico: uma mesma cultura e modulações múltiplas da natureza ativadas nos diferentes corpos-perspectivas.

Nas narrativas sobre o tempo mítico as personagens são humano-animais que se envolvem em atividades caracteristicamente humanas, como guerras e casamentos, onde um evento desencadeia o processo de diferenciação corporal dos seres, que a partir daí passam a assumir as formas que são visíveis na “natureza” do tempo pós-mítico. A corporalidade diferenciada – ou o multinaturalismo – altera substancialmente o mundo experimentado pela humanidade que a assume. Vendo-se **como** humanos, os peixes veriam os humanos como onças, ou seja, predadores; ao mesmo passo que a onça veria os humanos como porcos, suas presas. Nesse contexto, é a metafísica da predação que fornece o escopo da sociabilidade entre as diferentes humanidades virtuais, em um “mundo onde toda diferença é política, porque toda relação é social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 54).

O processo de diferenciação, passado no tempo mítico, é a atualização das virtualidades já presentes na condição humana generalizada que povoava o mundo primordial. Nesse tempo, as diferenças entre os viventes eram internas e intensivas, de modo que a diferenciação é um processo de atualização dos devires-espécies amalgamados no fundo virtual de indiscernibilidade do qual participam as protosubjetividades, relacionadas por meio da afinidade potencial generalizada. Porém, a especiação nunca é completamente realizada e, a qualquer momento, os corpos e as perspectivas podem ser submetidos a todo tipo de transformação: “[...] a humanidade de fundo é menos um predicado de todos os seres que uma incerteza constitutiva sobre os predicados de qualquer ser” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 894). Das transformações possíveis da perspectiva e do corpo decorre o **medo** de um sujeito interromper seu pertencimento à humanidade e assim, perder a capacidade de reconhecer seus parentes.

A fabricação do corpo humano do recém-nascido e da criança é colocada em prática para garantir o pertencimento do novo membro à humanidade da qual participam seus congêneres. A consubstancialidade entre parentes próximos precisa ser buscada e construída, e é **contra** a possibilidade – sempre dada – do estabelecimento de alianças interespecíficas, intensivas, contranaturais e cosmopolíticas, que se produzem as alianças extensivas, culturais e sociopolíticas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 189). Ainda assim, mesmo estabelecidas as relações de identidade que posicionam os sujeitos em seus grupos, existe o risco constante de que um Outro submeta a perspectiva do sujeito à sua, já que o choque entre perspectivas não admite que duas modulações distintas de humanidade vejam a si mesmas ao mesmo tempo como humanas, sendo preciso que uma delas abandone sua posição. O modelo prototípico da captura de perspectiva é o que envolve o caçador solitário, vulnerável (com **medo**) na floresta, que deve atuar observando sua conduta para conjurar a possibilidade de ser submetido à perspectiva de outrem. Tal fato o atrairia para uma parentela animal, de modo que não conseguiria mais reconhecer seus parentes, fazendo-o, como em muitos casos, cometer atos de violência contra eles. Não pertencendo mais à perspectiva congênera humana, passa a enxergar seus parentes como presas.

O que pretendo ressaltar no argumento de Viveiros de Castro, para os propósitos desse artigo, é que o fundo virtual de afinidade e indiscernibilidade entre os agentes subjetivos precisa ser contraefetuado pelos processos de diferenciação para a produção do *socius* amazônico. Este se fundamenta no desejo ativamente perseguido de reproduzir uma estrutura social de identidade intra-humana, firmada pelos grupos locais de cognação. O processo de extrair progressivamente os caracteres de afinidade potencial na relação efetiva é realizado nas relações interpessoais no interior do grupo cognático para a reprodução do parentesco. O mesmo método é utilizado na construção da subjetividade nos indivíduos que emergem do fundo de afinidade virtual. Ademais, é o procedimento básico para estabelecer relações com grupos vizinhos, parceiros de troca e ritual. No esquema sociopolítico de projeção concêntrica, vemos a consanguinização dos afins nos

círculos mais próximos da sociabilidade ao mesmo tempo em que se observa a afinização dos que povoam os círculos distantes. Um ambiente amplamente administrado pelo idioma da afinidade: “O Outro, em suma, é primeiro de tudo um afim” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 416). Assim, as configurações sociais da região se desenvolvem em um cosmos povoado por múltiplas humanidades em corpos distintos, que gerem suas relações a partir de um dado universal de afinidade virtual, tanto no nível da construção da pessoa quanto na produção do grupo local e nas relações deste com outros grupos, humanos e não humanos.

No diagrama que o autor propõe para a compreensão do desequilíbrio perpétuo da estrutura do parentesco, vemos duas linhas paralelas onde uma descreve o movimento de escalonamento em que a afinidade virtual é progressivamente suplantada por linhas sucessivas de identificação – a contraefetuação do virtual – e outra linha, que redireciona o trânsito a seu ponto de origem, reintroduzindo a afinidade nos esquemas relacionais, garantindo a produção de uma estrutura orientada, cíclica e capaz de se reproduzir (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 440). Entretanto – o autor ressalta repetidas vezes – a linha que desce não é a mesma linha que sobe. A linha descendente segue removendo as camadas da afinidade generalizada dos seres indiscerníveis no tempo mítico, produzindo nesse percurso as diferenciações específicas. O mesmo esquema serve para descrever o processo de parentesco que precisa produzir corpos de parentes e garantir que se conjurem as possibilidades de perda da posição de sujeito nas relações com outras subjetividades. Além disso, serve também para descrever as relações intercomunitárias e o centrismo sociopolítico, que de fora para dentro, introduz alteridade para gerar identidade. A identidade – entre espécies, parentes e parceiros – precisa ser ativamente produzida, mesmo não sendo nunca plenamente alcançada. O autor vai além ao sugerir que a identidade só pode existir a partir da alteridade, sendo a primeira “[...] um caso particular da diferença [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 422), no qual esta é quase completamente anulada.

Em todo o percurso, porém, a linha de identificação está sujeita a ser interrompida por processos de reafinização. Os laços de consanguinidade que se estabelecem entre parentes próximos podem e, – o ponto que

persigo aqui – **precisam** ser desfeitos em algum momento – durante a vida ou na morte –, de forma a reproduzir o movimento cíclico do qual depende a existência do sistema. A destruição do parentesco procede reintroduzindo o Outro na dinâmica de reprodução do grupo.

O processo de identificação no parentesco amazônico pode se perpetuar a partir da incorporação da alteridade que atua fundando o sistema e garantindo sua fluência vital, já que é o que promove o desequilíbrio criativo da estrutura de diferenciação e identificação sucessivas. As guerras e as redes matrimoniais, a feitiçaria e o xamanismo, as capturas de perspectiva e a construção (ou não) do parentesco, conectam e separam, em síntese disjuntiva, o interior e o exterior da pessoa e da comunidade às redes de relacionamento intercomunitárias e interespecíficas: são momentos de um mesmo agenciamento cosmopolítico amplo, que tem na alteridade a origem e o destino. Uma metafísica contra-o-Um, antissolipsista, que afirma a impossibilidade de uma existência não referenciada e antirrelacional; que não pressupõe identidade e a conjura ativamente em todos os planos relacionais, mesmo que isso signifique a produção de fissuras no interior da pessoa, dos grupos locais e do complexo de sociabilidade do qual participam.

Dessa forma, pretende-se expor a seguir alguns movimentos da “linha que sobe” no diagrama de Viveiros de Castro e que é responsável por todo tipo de fissuras no *socius* amazônico, direcionando as relações no sentido do polo de afinidade e, a partir dela, até a hostilidade que caracteriza a relação entre afins. A construção do parentesco através da fabricação da pessoa e o papel crucial desempenhado pela afinidade nesse processo serão observados entre os Piro e os Wari’. Veremos como o medo provocado pela possibilidade de um recém-nascido firmar alianças com outras parentelas pode resultar no não aparentamento da criança e de que forma aparentar-se depende de momentos controlados de destruição do parentesco. Entre os Aweti, veremos como se engendram hostilidades que atuam na reafinização dos consanguíneos no interior do grupo local, principalmente aqueles que se revelam feiticeiros: e feiticeiro, como se sabe no Xingu, não é gente (VANZOLINI, 2015). Entre os Yanomami, veremos a cura xamânica

conjurar no enfermo a possibilidade de um parentesco transespecífico, por meio das relações entre os xamãs e os xapiri que pressupõem um processo de consanguinização, além de observar como a recusa do parentesco exogâmico e a reafirmação das identidades intragrupo condicionam a relação ritual entre os grupos.

### **3 Movimentos da Linha que Sobe**

Em “Making Kin out of Others in Amazônia” (VILAÇA, 2002), Vilaça parte das reflexões de Joanna Overing (OVERING, 1999) que apontavam para a importância – nos estudos sobre os povos amazônicos – de uma mudança de foco que voltasse as atenções para os assuntos da vida cotidiana e doméstica, onde a comensalidade e convivialidade produzem os corpos-parentes. Vilaça aceita essa sugestão, mas argumenta em contraposição que a produção do parentesco não pode estar exclusivamente relacionada ao contexto doméstico e intracomunitário, já que a mobilização do exterior, por meio de um diálogo interespecífico constante, é condição de possibilidade fundamental para o dinamismo dessa produção. Propondo uma análise que conecta as relações de parentesco com o esquema cosmológico, a autora demonstra como esses dois domínios da prática social se retroalimentam entre os Wari’. Das elaborações nativas sobre a construção da pessoa e a incerteza sobre a condição de humanidade do recém-nascido, a autora pode concluir que, concebida como uma posição essencialmente transitória, a personitude é produzida a partir de um amplo universo de subjetividades que escapam dos domínios do grupo cognático.

A centralidade do corpo nas ontologias ameríndias, onde as disposições físicas condicionam a perspectiva, é o fio condutor da análise do esquema do parentesco Wari’ promovido pela autora. Assumindo o fato de que a consanguinidade entre pais e filhos não é garantida pela concepção da criança, sendo necessária sua fabricação contínua através do cuidado mútuo e da comensalidade, Vilaça observa que a produção do parentesco Wari’ se dá pela coabitação e, que apesar da tendência endogâmica, evitam nas relações internas ao grupo o uso de terminologias de afinidade. As relações de afinidade, marcadas por uma

hostilidade característica entre as partes, precisam ser substituídas por relações entre consanguíneos no interior do grupo de modo a permitir o convívio. O parentesco é produzido pela proximidade e, sobretudo, pelo desejo de produzi-lo contra a afinidade.

Em um contexto onde as relações sociais determinam as substâncias, o corpo do indivíduo recém-nascido precisa ser produzido como um corpo-parente. Emergindo do fundo virtual de afinidade característico da preexistência, a criança está sujeita à influência de subjetividades animais que poderão capturá-la para o seu convívio. A alimentação, aqui, é um processo crítico. Do fato de que se alimentam de animais de caça, que nos postulados da ontologia multinaturalista possuem o que nós modernos chamaríamos de alma, a comida revela-se essencialmente perigosa. A vingança, dentro da metafísica da predação, é uma possibilidade constante e pode levar animais a atacar e matar as pessoas, momento em que os espíritos-animais “devoram” suas almas. Porém, esse processo, explica um xamã Wari’ (VILAÇA, 2002, p. 354), demonstra a vontade revelada pelas subjetividades animais de produzirem parentesco para si. Tal desejo é revelado, também, nos períodos de doença, quando a predação da alma humana por espíritos indica a possibilidade da mudança de perspectiva, alimentando nas pessoas o desejo de viver com seus parentes animais. A predação – desdobrada no xamanismo, na feitiçaria e na guerra – e o parentesco – desdobrado em afinidade e consanguinidade – são os idiomas que regem as relações entre as subjetividades que compõem a cosmologia Wari’.

Vilaça sugere, então, que os procedimentos característicos da couvade, agenciados em função do nascimento de um novo membro do grupo, se voltam para o **medo** da captura da criança por outras humanidades, já que a construção do corpo do recém-nascido é, primeiramente, a fabricação de um corpo humano em contraposição a um corpo animal. A interdição de determinados alimentos de caça é observada de modo a impedir o adoecimento da criança, o que a transformaria gradualmente em um animal, como testemunhou a autora no veredito de um xamã, que depois de encontrar pelos e larvas durante a tentativa de cura de uma criança, sugere que ela já

estava no processo de se transformar em macaco, que teria na morte o acabamento da transformação. O processo de formação do vínculo de parentesco interno ao grupo local não é pensado, pelos Wari', sem a contrapartida do desejo expressado por outras humanidades, igualmente sociais, de também acumular parentes para si. Dessa forma, a produção do parentesco intra-humano é possibilitada pela obliteração de uma possível aliança interespecífica a ser efetuada pelo sujeito ainda indeterminado na criança.

Peter Gow (1997) observa procedimentos semelhantes entre os Piro, que podem iluminar ainda mais o ponto que perseguimos aqui. O autor parte de uma análise sobre um mito Piro que narra a origem da humanidade, estruturado de maneira semelhante ao esquema mítico que apresentamos no início desse trabalho – um casamento interespecífico entre afins potenciais, que se reverte em uma história de hostilidade e vingança. Do mito o autor pode afirmar que “[...] tudo que nós precisamos saber sobre o parentesco dos Piro está contido na narração dessa curta história, porque tudo que eles precisam saber está contido nesse evento” (GOW, 1997, p. 44). Assim, Gow (1997) caracteriza o parentesco piro como um momento de um amplo processo de transformação de Outros em Humanos e de Humanos em Outros, iniciado no tempo mítico e que se prolonga até os dias de hoje. A transformação inicia com a fabricação da posição de humano na criança, construída à revelia do fundo de afinidade virtual de que participam os seres. Por meio do cuidado e alimentação dispensados a ela pelo grupo, e da emergência espontânea de determinadas qualidades que indicam a capacidade da criança de reconhecer e se relacionar com seus congêneres – principalmente o **nshinikanchi**, glosado pelo autor como “mente, inteligência, memória, respeito, amor” – é que se produz um corpo-parente.

O casamento bestial entre uma mulher e um jaguar, no mito, revela-se perigoso pela incompatibilidade de costumes e afecções entre as duas modulações de humanidade distintas. Uma relação estável entre afins potenciais provenientes de grupos diferentes, aqui, aparece como improvável, mesmo com a ativação do processo de consanguinização pelo casamento e convívio, indicando na mitologia o fundamento para a

preferência pela endogamia. O casamento deve ser buscado no interior do grupo, e assim, paradoxalmente entre consanguíneos. Porém, as dinâmicas de diferenciação internas garantem que tais casamentos não sejam incestuosos.

Dando atenção à “sobreimportância” que as capacidades da visão e da linguagem têm para a noção de humanidade piro, o autor pode sugerir que a incerteza sobre a condição humana do feto decorre da impossibilidade de vê-los e de sua incapacidade de fala. Gow nos mostra que “um feto é **manewlu**, ‘aquilo que está tendo um corpo feito’, ‘aquilo que está sendo incorporado’”. Ele é o paciente da ação verbal **manewata**, “dar forma substancial a”, “fazer um corpo para” (GOW, 1997, p. 47). A soma de partes do homem (que pode ser mais de um) e da mulher – o sêmen e o sangue menstrual – produzem o corpo do bebê durante todo o processo de gestação, mas é só na emergência da criança que seus congêneres podem finalmente responder a pergunta: É um bebê humano?

Dessa forma, o corpo do recém-nascido precisa ser inspecionado pelas pessoas que assistem seu nascimento. Parentes em potencial, atentos ao menor sinal de disposições animais, poderão responder sobre a humanidade ou não da criança. Esse é um momento crucial, para os Piro e para a presente análise, já que o veredito negativo sobre sua condição humana resulta no abandono da criança e a não fabricação do parentesco com ela. A criança é deixada para ser levada por seus parentes animais, já que, como vimos no mito citado acima, o convívio entre “estrangeiros” pode se revelar perigoso. Se não produz aliança com humanos, o fará com os animais. Se a existência do corpo pressupõe perspectiva e esta não pode existir sem relação, a parentela animal que captura a criança abandonada conjura a possibilidade de uma existência não referenciada, sendo necessário pensar todo indivíduo atrelado à sua sociedade, todo sujeito a um grupo, toda vida a uma comunidade, todo um ao seu múltiplo.

No caso de confirmação da humanidade da criança, o veredito precisar ser legitimado em outro momento crucial: o corte do cordão umbilical. Além do corpo, o cordão umbilical e a placenta são constituintes do ser recém-nascido e sinais de seu desenvolvimento

“[...] a partir de sua condição prévia de auto-involução dentro do útero materno” (GOW, 1997, p. 48). Ainda no útero, segundo Gow, a criança é pensada como não possuindo interior e exterior, já que está embrulhada em si mesma por seu “duplo”: a placenta, seu Outro imediato. Ao nascer, a criança precisa ser separada desse Outro pelo corte do cordão umbilical e passa a ter interioridade, mesmo que ainda vazia. Este vazio logo será preenchido por seus parentes. Primeiramente através do aleitamento e, depois do desmame, pelo **nshinikanchi** que emerge na criança a partir da satisfação de suas necessidades pelos cuidados dos parentes. É essa satisfação que aflora na criança o desejo por seus parentes, e assim, o desenvolvimento de seu **nshinikanch**.

O processo que envolve o corte do cordão, detalhado por Gow, é interessante para os propósitos dessa análise, já que é um indicativo da necessidade de desfazer o parentesco para que suas dinâmicas possam ser reproduzidas. O parto da criança é acompanhado por seus parentes mais próximos, genitores e avós, que ao confirmarem a humanidade da criança, precisam que esta seja legitimada pelo grupo. Assim, o pai do recém-nascido deve buscar dentro do grupo, – ou seja, entre seus parentes – alguém disposto a admitir a incerteza sobre a condição de humano do neném, mesmo com a primeira confirmação dos mais próximos. Isso significa que durante esse processo o parentesco estabelecido entre os membros do grupo local, e mais precisamente entre o pai da criança e o cortador do cordão, precisa ser desfeito de maneira a permitir que seja um não parente a legitimar a condição humana do neófito, habilitando-o, finalmente, a ser fabricado como parente pelo grupo. É somente um não parente que poderá cortar o cordão umbilical, definitivamente separando a criança de seu Outro. Entretanto, o grupo local expressa, em seu interior, a negação das relações de afinidade entre seus membros por meio da interdição de terminologias que indicam tal condição. Gow (1997, p. 49) diz:

A convocação de um cortador de cordão umbilical é, assim, um momento delicado, pois o pai da criança deve ir até alguém, dirigir-se a essa pessoa por um determinado termo de parentesco, para logo em seguida negar o parentesco suposto pelo termo, com o pedido de que corte o cordão do recém-surgido, isto é, de um ser em via de se tornar parente

do pai. Tão logo o ato é consumado, tudo se estabiliza, pois seus protagonistas entram em uma rede de novas relações baseadas nele.

Se tomarmos o diagrama das linhas de identificação e diferenciação de Viveiros de Castro para analisar essa situação poderíamos dizer que, entre o nascimento e o corte do cordão umbilical, acontece todo tipo de flutuação em um zigue-zague entre as linhas. Vejamos: o primeiro movimento, a confirmação pelos parentes próximos da humanidade da criança, indica a identificação entre a criança e seus genitores, de modo a extrair a afinidade dessa relação, “descendo” do fundo geral de afinidade virtual em direção à consubstancialidade. No segundo momento do processo, vemos a promoção de duas novas diferenciações, e “subimos” novamente no diagrama: o retorno da incerteza da humanidade da criança, além da destruição do parentesco prévio entre o pai e o cortador do cordão que, amalgamados pela cognação do grupo, são reafinizados no processo. O terceiro momento, o corte do cordão propriamente dito, também opera dois movimentos na linha: um que conjura a possibilidade da afinidade animal na criança, situando-a novamente no “mesmo nível” de seus genitores, e outro que reconsanguiniza o pai e o cortador, ambos os movimentos “descendo” na direção da identificação, agora em uma nova relação engendrada a partir da criança com quem passam a ter uma espécie de superidentificação: um “hiperparentesco” nas palavras de Gow (GOW, 1997). Todo esse “sobe e desce” é demonstrativo da afirmação de Viveiros de Castro (2013, p. 421): “[...] que a consanguinidade e a afinidade amazônicas não são categorias taxonomicamente descontínuas, mas zonas de intensidade de um mesmo campo escalar”.

Nesse pequeno esquema, podemos ter uma visão completa da estrutura cíclica, que precisa reintroduzir a alteridade exterior no seio da identificação do grupo, desfazendo o parentesco momentaneamente, para refazê-lo logo em seguida, na produção de um novo parente. A destruição do parentesco é então, condição fundamental da reprodução de seu próprio domínio, que através do desejo pelo convívio intra-humano produz corpos-parentes e ao mesmo tempo nega a possibilidade da concomitância da posição de sujeito entre humanos e não humanos.

A subjetividade animal da criança é contraefetuada pelas dinâmicas do parentesco, garantindo-lhe a condição de humano ao mesmo tempo que reafirma a posição do grupo. Um processo onde a identidade intrahumana é ativamente buscada. Mas a identidade em excesso é perigosa e precisa ser contrabalanceada por outros métodos de diferenciação.

A feitiçaria Aweti nos permite avançar ainda mais nessa direção. Tais práticas se desenvolvem no interior do **ethos** pacifista da sociedade xinguana, que postula a necessidade do abandono das posturas de hostilidade entre os povos que o compartilham. A observação e manutenção desse repertório moral são condições imprescindíveis àqueles que almejam seguir compartilhando da posição de humano, de modo que “[...] *ser gente*, nos termos aweti, é não ficar bravo” (VANZOLINI, 2013, p. 342, grifos no original). Porém, como vimos anteriormente, no pensamento ameríndio a humanidade é uma posição instável e constantemente ameaçada que precisa ser reafirmada ao longo da vida, em um esforço contínuo. A feitiçaria é um dos vetores de desestabilização que atua reintroduzindo a afinidade e a hostilidade, ao desestabilizar a cosanguinidade no interior dos grupos de parentesco e ao redistribuir as subjetividades no quadro cosmopolítico em que estão inseridos. **Temyzotu** termo aweti que designa “[...] tanto o desejo de obter aquilo que pertence ao outro quanto o medo de perder aquilo que é seu [...]” (VANZOLINI, 2013, p. 341), é o sentimento que impulsiona os feitiços e as rupturas. Condensando o díptico ciúme-inveja, é a afecção a ser evitada entre parentes, sendo o tipo de postura característica nas relações com a alteridade: sempre evitada e, contudo, paradoxalmente desejada. A partir dos “maus sentimentos entre parentes” uma postura de hostilidade se desenvolve, desestabilizando os laços sedimentados pelo parentesco.

A análise de Vanzolini volta a enfatizar a centralidade do corpo para a sociabilidade ameríndia. As teorias Aweti sobre a causalidade das doenças e mortes coloca a atuação de um agressor como razão principal desses eventos. Atingidos pelas flechas dos espíritos **kat** ou por feitiços promovidos por outros xinguanos, os doentes são submetidos a um processo perigoso, que através da consubstancialização com seus algozes, suspende sua condição de humano temporariamente, se for

possível a cura, ou definitivamente em caso de morte. Um xamã poderá tentar – com o auxílio dos espíritos que carrega consigo – promover a reintegração do duplo do doente a seu corpo, afastando as causas da enfermidade e trazendo de volta a pessoa ao convívio de seus parentes. Se falhar, os casos de doenças provocadas pelas flechas de **kat** (**kat u’wyp**) resultam na transformação do doente que passaria a viver entre os espíritos como um parente. Já nas mortes provocadas por feitiçaria – e, como se sabe, “só se morre de feitiço no alto Xingu” (VANZOLINI, 2013, p. 344) – os mortos seguem para sua aldeia no céu e para a parentela que o recebe. Adoecer, antes de qualquer outra coisa, é passar por um processo de identificação com outra modulação da humanidade, é pendular entre as possíveis corporalidades e vislumbrar outras perspectivas. A morte não encerra o corpo em sua inércia e individualidade, mas reconecta a pessoa em outro esquema relacional.

Entre a agressão do feitiçeiro e a cura do xamã habitam distintas legiões de entidades espirituais mobilizadas na contenda por cada um dos lados. O xamã Aweti, atuando para garantir a reprodução do grupo mobiliza os espíritos **kat** dos quais é dono para encontrar e retirar do corpo do doente as flechas de outros **kat** ou as flechas lançadas por um feitiçeiro. Consideradas como elementos corporais do feitiçeiro, suas flechas **tupiat** quando lançadas, ou “amarradas”, aos corpos de suas vítimas produzem uma identificação consubstancial perigosa para ambos. Através do feitiço o corpo da vítima se abre a um canal que a deixa vulnerável à atuação do feitiçeiro, mas é esse mesmo vaso comunicante que será utilizado pelos parentes do morto que, utilizando partes do cadáver da vítima, poderão provocar malefícios ao agressor através da feitiçaria de vingança (VANZOLINI, 2013, p. 351).

Vemos que assim o feitiço ativa processos de diferenciação e identificação, de modo que nos permite entendê-los como momentos interligados em um processo mais amplo. Ao lançar um feitiço contra um parente, o agressor reintroduz a hostilidade e diferença no interior do grupo consanguinizado por alianças matrimoniais e rituais. Desse modo, ao **desfazer** os vínculos de parentesco, reafirma a diferença no centro de um processo que busca ativamente a identificação. A figura do feitiçeiro é colocada em direta contraposição à condição de humanidade,

de modo que uma acusação de feitiço reafirma a identificação entre os humanos propriamente ditos, os diferenciando daqueles que negam a moralidade condicionante dessa posição. A introdução da alteridade entre parentes via feitiço atua **contra** a identificação positiva que os diferencia dos não humanos. Entretanto, toda identificação excessiva é perigosa, como na gemelaridade e na profunda conexão entre o corpo dos pais e o da criança em seus primeiros meses de vida. Desse modo, um novo processo de diferenciação precisa ser ativado, que efetue, ou atualize, o que o parentesco contraefetua.

De maneira similar ao corte de cordão umbilical entre os Piro, vemos nas dinâmicas da feitiçaria Aweti uma sequência de momentos que ilustra a necessidade da destruição dos laços de parentesco para a garantia da reprodução de seu próprio domínio, porém agora com a geração de efeitos disjuntivos na sociabilidade intra-humana, evitados na situação anterior. No primeiro momento de diferenciação, o adoecimento produz a separação do enfermo-vítima de seu duplo e de sua posição de sujeito, gerando a quebra dos vínculos de parentesco e o conectando a outra humanidade. Além disso, engendra um movimento de identificação entre o corpo da vítima e seu algoz que acarretará efeitos futuros. Em um segundo momento, o xamã e seus espíritos realizam a investigação da causa mortis o que poderá apontar a atuação de um feiticeiro. É na acusação de feitiço que a diferenciação atinge o interior do grupo consanguíneo, desestruturando-o, já que as tensões que surgem entre as famílias da vítima e do suposto feiticeiro podem provocar a fragmentação e a formação de grupos novos. A introdução da alteridade no centro do grupo reinaugura o movimento de hostilidade abdicado pelo *ethos* pacifista e desse modo impulsiona medidas agressivas em busca da vingança, seja através de novos feitiços, seja através da execução do responsável. A feitiçaria de vingança, utilizando o resíduo de identificação excessiva que une o corpo do feiticeiro ao da vítima, visa a causar danos ao agressor, agora ex-parente e não humano, e nesse movimento reafirma a identidade interna, humana, do grupo. O parentesco **desfeito** pelo feitiço é reafirmado pela busca por vingança em um novo ciclo de identificação e diferenciação que reposiciona os sujeitos na arena cosmopolítica.

Uma breve passagem pelo contexto Yanomami nos permite vislumbrar outros métodos de administração da alteridade que relacionam, por meio de um constante desequilíbrio entre identificação e diferenciação, uma rede multicomunitária de alianças e inimizades. A partir da festa **reahu** o rito funerário, podemos observar alguns dos movimentos que consideramos até agora, de modo a reafirmar a importância vital da incorporação da alteridade – por meio dos idiomas do parentesco – nos processos de diferenciação em uma arena cosmopolítica que estende em muito as fronteiras do grupo. Albert (ALBERT, 1985) nos apresenta uma imagem da sociedade Yanomami que, para Viveiros de Castro, é “[...] o exemplar-tipo da teoria da afinidade potencial ou ‘economia simbólica da alteridade’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 351).

Nesse esquema cosmopolítico, Albert observa a organização de uma estrutura concêntrica onde a variação de intensidade nas relações de hostilidade se desenrola entre o polo da afinidade virtual, onde se situam os inimigos reais, virtuais e desconhecidos, até o interior do grupo local, onde a afinidade é subsumida pela lógica do parentesco. O dinamismo entre esses polos é garantido pela introdução da figura do aliado não corresidente, que se posiciona como ponto intermediário, posição onde se pode vislumbrar a ambiguidade característica da relação de afinidade potencial. Essa relação, agenciada no ambiente controlado do rito, representa a duplicidade de sua condição através dos procedimentos que controlam a hostilidade guerreira e a identificação excessiva.

As festas **reahu** são promovidas em função do falecimento de um membro do grupo local, quando os parentes do morto convidam grupos aliados para a celebração do ritual funerário: a destruição do parentesco com o morto e a possibilidade de renovar os laços entre os grupos. Como aponta Albert (1985, p. 437), o ritual ultrapassa as funções funerárias de separação definitiva entre os vivos e os mortos, apesar de serem fundamentados por elas, exercendo um papel crucial nas negociações cosmopolíticas. É um acontecimento fundamental para a reprodução da vida Yanomami, tanto para a produção da identificação interna ao grupo quanto para afirmação, ou negação, de alianças

intercomunitárias. Uma rápida descrição de três momentos dessa cerimônia nos permitirá observar a fabricação e destruição de relações de parentesco entre afins potenciais, como um método fundamental para gerir a administração da alteridade.

Após o falecimento do membro do grupo local os parentes se encarregam dos preparativos para a cerimônia. Uma grande quantidade de comida (sobretudo mingaus de banana e pupunha) é reservada para receber os visitantes. Os momentos que precedem o início da cerimônia são marcados pela tensão e expectativa por parte dos anfitriões que aguardam a chegada dos convidados, enquanto estes se preparam na floresta para surpreendê-los com sua dança **praiai**. A entrada cerimonial, a dança propriamente dita, encena uma hostilidade extravagante quando os convidados entram na casa coletiva de seus anfitriões brandindo armas de guerra e proclamando cantos e palavras de ordem de guerra e caça. A hostilidade é mascarada e dissimulada pelos movimentos jocosos e excessivos da dança **praiai**. Vemos, nessa encenação, a postura característica do processo de abertura à alteridade e o perigo que o envolve.

Em um segundo momento da cerimônia, após o arrefecimento dos ânimos exaltados pela chegada, acontece a distribuição de alimentos e a partilha entre anfitriões e convidados. Comer juntos é parte do movimento de identificação e assegura a aproximação *pacífica entre* afins potenciais. Porém, a identificação é novamente mascarada pelo tom agressivo que envolve essa dinâmica de troca. O alimento deve sempre ser ofertado por alguém do grupo oposto, e aqueles que dão e recebem se relacionam através dos termos de parentesco que indicam a afinidade atual: sobrinhos – **ipa tarisia** – cunhados – **ipa xori/heri** – e sogros – **ipa xoae**. Entretanto, as trocas procedem através de uma verdadeira competição onde a intenção professada pelas onomatopeias envolvidas no momento da oferta de alimento sugere um desafio com som de golpes, flechadas e tiros de armas de fogo (ALBERT, 1985, p. 454-455). Dessa forma, vemos aqui que o processo de identificação entre grupos locais aliados, engendrado pelo compartilhamento cerimonial de comida, precisa ser contraefetuado pela reafirmação da diferença entre corresidentes e não corresidentes.

Um terceiro momento da cerimônia nos oferece mais um exemplo da relação ambígua entre aliados. Durante a dança **hwakêmu** é encenada a atualização da afinidade entre afins potenciais, por meio de uniões simbólicas que formam casais cerimoniais entre homens e mulheres de grupos não corresidentes, na contramão de sua preferência pela endogamia. Mesmo assim, apesar da simulação de um casamento improvável e da identificação fictícia entre os grupos criada no matrimônio, reafirma-se a necessidade da diferenciação, já que tais casamentos não costumam ser efetivados fora do contexto ritual. Por isso, tais encenações podem desenvolver hostilidades, nas tentativas de conquista das mulheres através de feitiços e do uso da força e de substâncias mágicas. Assim, a incerteza da relação entre afins é sempre reafirmada. Podemos tomar como índice dessa instabilidade as emboscadas disfarçadas de convite para festas, ou a irrupção da violência por parte dos convidados durante as cerimônias, quando uma aliança pode ser quebrada pela violência e feitiçaria (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 182) fazendo a inimidade voltar a caracterizar a relação entre afins.

Assim podemos ver por meio dos exemplos Yanomami, que as dinâmicas de parentesco agenciadas através da incorporação da alteridade prescindem da produção de rupturas para a sua reprodução e fundamento. Aqui começamos a delinear a conclusão do argumento exposto neste trabalho. Por meio de um sobrevoo por diferentes contextos amazônicos, buscamos enfatizar – na composição do “divíduo” ameríndio; nas relações interpessoais que reforçam a estrutura de parentesco; e nas redes intercomunitárias de alianças e inimidade que ligam os múltiplos níveis do cosmos – o eterno desequilíbrio no sistema de diferenciação e identificação, os motores da endoconsistência e do dinamismo reprodutivo da sociabilidade ameríndia.

#### **4 Conclusão**

Ao longo do percurso que fizemos até aqui, buscamos compreender os efeitos decorrentes dos mecanismos de diferenciação agenciados em contextos distintos, que atuam reintroduzindo a afinidade virtual contraefetuada pelas dinâmicas de identificação do parentesco, de modo

a garantir a reprodução do sistema. A ambiguidade característica da relação com a alteridade radical – fonte de temor e desejo – engendra diferentes condicionamentos cosmopolíticos. É o **medo** dos Outros que engendra os processos de consanguinização na produção de um novo parente a partir do fundo de indiscernibilidade de onde emergem os sujeitos. Entretanto, essa figura da diferença, representada pelo afim virtual, é imprescindível, de modo que o processo de **conjuração** ativado pelo parentesco é impulsionado pela reintrodução de sua subjetividade externa, reintroduzindo incertezas e promovendo o dinamismo e o desequilíbrio criativo da estrutura.

Assim, podemos afirmar que os processos que produzem e desfazem o parentesco na Amazônia se relacionam em uma dinâmica de pressuposição recíproca, estando concomitantemente ativos em todo o trajeto percorrido entre os polos da afinidade e da consanguinidade, que não se anulam jamais. Representam assim uma dinâmica constante entre uma tendência e uma contratendência (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 130-131): a primeira operando o escalonamento progressivo que extrai diferenças na direção de concreções identitárias, enquanto a segunda reintroduz a diferença produzindo rupturas criativas.

Uma miríade de equivocidades compõe e transcende a paisagem Amazônica que adentramos. Personagens ambíguos – exemplificados aqui pelo cortador do cordão umbilical entre os Piro, o feiticeiro Aweti e o afim potencial Yanomami – agenciam sentimentos dúbios ao redor da identidade e da diferença. Por um lado, **a identidade é desejada, mas é perigosa**: em sua face positiva e controlada cria parentesco e coesão intra e intercomunitária, através das alianças que fundamenta; em sua face negativa, quando fabricada em excesso, torna os corpos vulneráveis e promove um esfriamento do sistema que o coloca em risco. De outro modo, **a diferença é perigosa, mas é desejada**: a diferenciação positiva possibilita as separações fundamentais, como a entre humanos e não humanos ou consanguíneos e afins, garantindo a reprodução e autonomia dos grupos; a diferenciação negativa é a que reintroduz alteridade no ambiente de identificação ativamente perseguido, produzindo todo tipo de fissuras.

Dessa forma, o cromatismo generalizado que caracteriza a afinidade e consanguinidade – na fabricação da pessoa, da comunidade e das alianças interespecíficas e intercomunitárias – nos aponta a direção dos fundamentos ontológicos de uma metafísica contra-o-Um. A impossibilidade da cristalização dos estatutos e fronteiras que definem o sujeito, o grupo e o conjunto multicomunitário conjura a sobrecodificação transcendente estabilizada em uma estrutura englobante que homogeneíze verticalmente o *socius*, ao mesmo tempo em que oferece uma negação radical do solipsismo, da solidão, da existência autorreferenciada e antirrelacional.

Se a imanência do inimigo desenha uma cartografia afetiva onde o medo se faz sempre presente, esse não é, porém, um medo hobbesiano – que motiva a conjuração das fissuras e a demanda por sobrecodificação. A indiscernibilidade desse Outro-referencial onipresente indica que a iminência da captura é já a impossibilidade do Um: a captura opera a redistribuição quantitativa e qualitativa das pessoas – menos um Aweti, mais um **kat** – em uma economia cósmica de afetos transespecíficos composta por uma rede de coletivos descentrados, distribuídos pelos patamares cósmicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 187). É a metafísica da predação que articula esses planos, o que podemos observar pelo mesmo idioma que traduz o ato da incorporação da afinidade virtual nos âmbitos da caça, da guerra, da feitiçaria e do xamanismo: devorar diferenças para produzir as identidades cujo resíduo insistente produzirá novas diferenças. Essa dinâmica em eterno desequilíbrio é o que garante o dinamismo produtivo e a endoconsistência do *socius* ameríndio. Assim:

Reconhecer a produção de diferença engendrada no processo cotidiano de criação de identidade nos permite entender, desde um ponto de partida complementarmente distinto, aquilo que Clastres apontou como filosofia contra-o-Estado das sociedades amazônicas. (VANZOLINI, 2013, p. 362)

O parentesco é posterior ao “meta-estado de hostilidade virtual” no qual a afinidade é o idioma, e o contraefetua por meio da fabricação de parentes. Esse procedimento se insere em um agenciamento

cosmopolítico no qual o **problema** é sempre a administração da alteridade, gerindo os fluxos e forças negativos e positivos que interligam os afins virtuais. É assim, através da análise construída nesse trabalho, que podemos argumentar com Viveiros de Castro que “a afinidade virtual pertence à guerra antes que ao parentesco” e a que “aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 206). Desse modo, podemos concluir que o parentesco só é produzido para ser **desfeito** ou **recusado**, pois a aliança é um “mal necessário” em uma estrutura fundamentada na alteridade. Se a identidade é um caso particular da diferença; se a amizade nasce sob o signo-referencial da inimizade – “[...] não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los [...]” (CLASTRES, 2014, p. 250) – é porque o movimento centrífugo é primeiro nos termos de uma filosofia contra-o-Um.

## Agradecimentos

Agradeço a Eduardo Viveiros de Castro e Nicole Soares-Pinto pelo curso “Organização Social e Parentesco” ministrado em 2016/1 no PPGAS/MN, que inspirou este artigo.

## Referências

- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**. Représentation de la maladie, espace politique et système ritual chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). 1985. Tese (Doutorado) – Universidade de Paris X, Nanterre, 1985.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. 3. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os fins e os medos**. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.
- GOW, Peter. O Parentesco como Consciência Humana: o Caso dos Piro. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S.l.], v. 3, v. 2, p. 39-66, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**.

Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

OVERING, Joanna. Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 81-108, 1999.

VANZOLINI, Marina. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S.l.], v. 19, n. 2, p. 341-370, 2013.

VANZOLINI, Marina. **A flecha do ciúme**: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VILAÇA, Aparecida. Making Kin Out Of Others in Amazonia. **Royal Anthropological Institute**, [S.l.], v. 8, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O medo dos Outros. **Revista de Antropologia USP**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 885-917, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Posfácio. O Intempestivo, ainda. *In*: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. 3. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 299-366.

Recebido em 03/05/2017

Aceito em 26/09/2019

**Marcelo Moura Silva**

Doutorando em Antropologia Social. PPGAS – Museu Nacional (UFRJ), Rio de Janeiro. Quinta da Boa Vista, s/n, São Cristóvão, Rio de Janeiro. CEP: 20940-040.  
*E-mail*: mouramarcelosilva@gmail.com

# A Tessitura da Pessoa: o Sistema de Nominação Wapichana

Fabio de Sousa Lima<sup>1</sup>  
Olendina de Carvalho Cavalcanti<sup>2</sup>  
Danielle dos Santos Pereira Lima<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Instituto Federal de Roraima, Departamento de Agroindústria, Caracará, RR,  
Brasil

<sup>2</sup>Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia Social, Boa Vista,  
RR, Brasil

<sup>3</sup>Pesquisadora autônoma, Boa Vista, RR, Brasil

## Resumo

A maioria das sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul privilegia uma reflexão sobre a corporalidade não apenas na elaboração de suas cosmologias, mas também quando elaboram um idioma simbólico focal para a pessoa. A proposta deste artigo consiste em problematizar como o sistema de nomeação utilizado pelos Wapichana da aldeia Malacacheta, atual estado de Roraima, enfeixa processos de comunicação do corpo com o mundo. Nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, afirmação e ritualização dos corpos. O fundamento epistemológico dessa produção converge para os postulados de pessoa, corpo e corporalidade. Trata-se de um estudo onomástico, com enfoque qualitativo, cujo objetivo é mostrar como os Wapichana moldam o corpo por meio de palavras, gestos simbólicos, pinturas, fumigações, ornamentos, rituais e visões cosmogônicas, de modo que o corpo pode ser pensado como matriz de símbolos culturais e configura um objeto de significação social.

**Palavras-chave:** Wapichana. Corpo. Pessoa.

## Abstract

*The majority of the indigenous societies of Lowland South America fosters a reflection on the corporeality not only in the preparation of their cosmologies, but also when preparing a language symbolic focal person. The proposal of this article is to problematise how the naming system used by the Wapishana the Malacacheta village, the current state of Roraima, bunch communication processes of the body with the world. To name implies to manufacture bodies and such a practice is supplemented by decoration, affirmation and ritualization of the bodies. The grounds of the epistemological of this production converges to the postulates of the person, the body and corporeality. This is an onomastic study, nature of the names and qualitative perspective, whose objective is to show how the Wapishana shape the body through words, gestures, paintings, fumigations, ornaments, rituals, and visions cosmogonic, so that the body can be thought of as a matrix of cultural symbols and configures an object of social significance.*

**Keywords:** Wapishana. Body. Person.

## I Introdução

A definição e a construção da noção de pessoa na Terras Baixas da América do Sul (TBAS) passa pela reflexão sobre a corporalidade e assenta-se na cosmologia nativa. Desse modo, o sistema de nomação wapichana vai além da produção física de indivíduos, ele configura um elemento central na produção social da pessoa. “Os sistemas culturais têm que ter um grau mínimo de coerência, do contrário não os chamaríamos de sistemas” (GEERTZ, 1989, p. 13). Assim, o objetivo deste artigo é descrever e problematizar como os significados atrelados aos nomes autodesignativos wapichana atuam na composição da noção de pessoa.

Como o objeto de estudo envolve um grupo étnico (os Wapichana), este artigo segue dois vieses metodológicos: primeiro, a pesquisa bibliográfica, haja vista que o aporte teórico no qual se assenta o presente estudo consiste em referências publicadas em meios impressos ou acervos digitais, como livros, artigos científicos, teses e dissertações; segundo, uma pesquisa etnográfica, posto que uma primeira “observação participante” já foi realizada em 2007, de janeiro a dezembro, e a “interação entre pesquisador e objeto pesquisado” tem-se mantido até hoje (GERHARDT; SILVEIRA, 2009, p. 41).

A etnografia, em que pese a polissemia hermenêutica que incide sobre o termo, pode ser interpretada como um estudo descritivo da cultura de uma comunidade ou, de algum modo, de seus aspectos fundamentais (BAZTÁN, 1995). Desse ponto de vista, “[...] praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos [...] mapear campos, manter um diário, e assim por diante” (GEERTZ, 1989, p. 5). Outrossim, a imersão nas relações sociais em

que consiste o campo nos capacita a “[...] restituir por meio da escrita aspectos da vida estudada que não colocamos na linha de frente de nossa narrativa [...]” (LIMA, 2013, p. 17), desse modo, a escrita subsume-se na forma de um “segundo campo”, cujo desafio supõe a “recriação”, reflexiva ou “imaginativa”, do próprio trabalho de campo (STRATHERN, 1999, p. 25 *apud* LIMA, 2013, p. 20).

O uso de nomes pessoais indígenas não possui relevância equânime na Amazônia ocidental: por um lado, há os grupos que os consideram meros apelidos (algo mais do campo da jocosidade), ideia partilhada entre os Aripunã do Acre e os Makuxi da Raposa Serra do Sol de Roraima; do outro, há comunidades como os Arara do Alto Juruá acreano e os Wapichana da aldeia Malacacheta em que a ausência de um nome pessoal autodesignativo equivale a ser “um homem morto” e “sentem-se pressionados em relação a ter um nome indígena” (FREITAS, 2007, p. 105). Uma suposição inicial é a seguinte: segundo William James (*apud* GEERTZ, 1989, p. 99), “[o homem] pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que a sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o Caos”. É, se não inimaginável entre os ameríndios, ao menos incômodo conviver com alguém sem nome, e, no caso da aldeia Malacacheta, um indígena que se recusa a possuir um nome pessoal autodesignativo (mesmo que tenha um nome civil) carrega sobre si o fardo de uma reputação moral deformada, é como se, em sentido sinedóquico, a recusa não se restringisse a um nome pessoal, mas sim à cultura de um povo. Por cultura, entenda-se aqui “[...] todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, [e] visões de mundo existentes em uma sociedade” (VELHO, 2006, p. 238).

Há uma variedade estonteante de estudos sobre sistemas de nomenclatura, fabricação de corpos e tessitura social da pessoa na literatura internacional e nacional, além de vários trabalhos, teses, dissertações e livros acerca de processos de nomenclatura nas TBAS. Todavia, no que tange aos Wapichana da aldeia, o silêncio é quase ensurdecedor no que tange à antroponímia, haja vista que “existem apenas instruções ainda não estudadas e ideias vagamente relacionadas [com os nomes autodesignativos]” (COLLADO; LUCIO; SAMPIERI, 2006, p. 68). Uma

rara exceção é o artigo “Homenagem: Erwin Heinrich Frank”, do antropólogo social Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino, da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Mesmo assim é citado apenas um caso excepcional de uma nomação cultural amigável: *Waramax* (peixe mandi branco) atribuída ao professor e antropólogo alemão citado no subtítulo da citada homenagem.

Algumas questões atinentes aos nomes autodesignativos ainda requerem exames mais acurados: em o “Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa”, Alessandra Santos (2009) afirma que há palavras na Língua Wapichana que de fato foram extraídas da Língua Portuguesa, como é o caso de *akusa* (correspondente à agulha), e algumas emprestadas de outras línguas indígenas de origem Tupi, como *tapi'iz* (equivalente a boi). Não se entrará no mérito da questão linguística, mas sim nas implicações antropológicas: seriam esses empréstimos uma negociação cultural, uma forma de ampliar o repertório de nomes? O sistema de nomação wapichana passa pelos “[...] processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala, e demais sentidos)” (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 20), e constitui “um código socialmente estabelecido” (GEERTZ, 1989, p. 5). Desse modo, nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, pintura e destruição dos corpos. São temas que permeiam a organização social, os ritos cerimoniais e as mitologias wapichana. Prioriza-se o termo nomes autodesignativos, pois, embora não seja utilizado de modo literal pelos Wapichana, fornece uma moldura para pensar a nomação pessoal na aldeia Malacacheta.

## **2 A Morada dos Wapichana: os campos da Malacacheta**

A região da Serra da Lua situa-se na porção centro-leste do estado de Roraima, área fronteira entre o Brasil e a República Cooperativista da Guiana e é na cercania desse maciço rochoso, formado por granito (tipo de rocha ígnea ou magmática) e quartzito (rocha metamórfica composta pela recristalização de arenito), cujo relevo excede os 1000 (mil) metros de altitude, que estão os campos da Malacacheta

(CARNEIRO, 2007). A Malacacheta ou Maracachite aparece em registros escritos dos anos 80 do século XIX, já a Terra Indígena da Malacacheta cruzou os olhares dos órgãos oficiais como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apenas em 1977, sendo que a sua homologação ocorreu somente em 1996 (CAVALCANTE; CIRINO; FRANK, 2008).

Na região da Serra da Lua, os campos são de terras, mas há inúmeras “estradas líquidas” (HENRIQUE; MORAIS, 2014): as mais caudalosas são o rio *Takutua’a* (Tacutu), que significa “flecha” conforme informação obtida *in loco* no ano de 2007 e reiterada em 2016 por um informante cujo nome autodesignativo é *Xaburu*<sup>1</sup> e o *Kuituwa’u*<sup>2</sup>. Segundo *Xaburu*, tal palavra provavelmente deriva de *kuitu* (lagarto) e *ywa’uz* (rio), informação corroborada por Carneiro (2007, p. 123). Veios menores d’água se alargam na estação chuvosa (os igarapés) e como répteis serpenteiam entre caimbés e tucumanzeiros entre setembro e março; mas basta chegar o verão causticante, que se estende, “reversamente, de março a setembro” (FARAGE, 1997, p. 19) para o bailar das águas turvas reduzir-se a fios minguados, entrecortados por bancos de areia que, conforme a seca avança, esboroam-se ao vento.

O fitônimo<sup>3</sup> *baaraznau* (campos), segundo Carneiro (2007), tem uma significação particular para os Wapichana, pois é mais que uma região coberta de capim que se estende por onde a vista alcança, “é a morada de homens e animais” (p. 93). Ali eles nascem, aprendem os primeiros passos, solfejam as primeiras palavras na língua nativa, recebem um nome pessoal, vivem as paixões da mocidade, caçam, pescam, veem o corpo (*nanaa*) formar-se e deformar-se, participam de ajuris, jogos, consultam o *marynau* (xamã ou pajé), tecem a darruana (tecelagem com palhas), vivem e experimentam o caxiri da morte. Para os Wapichana, a terra “[...] representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural” (RAMOS, 1988, p. 13).

### 3 Sistema de Nomação Autopoiético

No contexto das Terras Baixas da América do Sul, o fenômeno étnico de nomação dos corpos enseja reflexões sobre corporalidades, sentimentos identitários de pertença e produção social da noção de pessoa. O processo de comunicação do corpo com o mundo, via de regra, delinea-se pela autodesignação que os indivíduos constroem para si e as múltiplas formas como verbalizam e representam essa autoimagem para a sociedade.

O sistema de nomação wapichana, objeto de estudo desse artigo, vai além da produção física de indivíduos, em suma ele configura um elemento central na produção social da pessoa. Nesse sentido, o objetivo aqui é descrever como os significados atrelados aos nomes autodesignativos wapichana atuam na composição da noção de pessoa.

Parte-se do pressuposto que o sistema de nomação wapichana pode ser considerado “[...] autopoiético, isto é [...] um sistema que gera suas próprias condições de existência [...]” (GOW, 1997, p. 39), ou seja, emerge de modo espontâneo da consciência nativa, tornando-se inteligível pela palavra falada e escrita, pela proposição de elementos simbólicos (sendo o nome uma das matrizes de maior evidência). Assim, um exame acurado do sistema de nomação da Terra Indígena da Malacacheta, abre leque para a reflexão de alguns postulados teóricos como a recursividade na escolha de nomes autodesignativos, a agência nativa e o uso de nomes pessoais wapichana como símbolos de distintividade (OLIVEIRA, 1999).

Os nomes pessoais indígenas assentam-se em uma ambivalência: de um lado, podem não ser considerados critérios de indianidade, ideia partilhada entre os Aripunã do Acre e os Makuxi da Raposa Serra do Sol; do outro, há grupos como os Arara do Alto Juruá acreano e os Wapichana da Região da Serra da Lua roraimense que consideram a ausência de um nome autodesignativo equivalente a ser “um homem morto” e “[...] sentem-se pressionados em relação a ter um nome indígena” (FREITAS, 2007, p. 105).

Algumas questões atinentes aos nomes wapichana ainda requerem exames mais acurados: em o “Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa”, Alessandra Santos

(2009) afirma que há palavras na Língua Wapichana que de fato foram extraídas da Língua Portuguesa, como é o caso de *akusa* (correspondente à agulha), e algumas emprestadas de outras línguas indígenas de origem Tupi, como *tapi'iz* (equivalente a boi). Não se entrará no mérito da questão linguística, mas sim nas implicações antropológicas: seriam esses empréstimos uma negociação cultural, uma forma de ampliar o repertório de nomes? O sistema de nomenclatura wapichana passa pelos “processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala, e demais sentidos)” (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 20). Desse modo, nominar implica fabricar corpos e tal prática é suplementada pela decoração, pintura e destruição dos corpos.

#### 4 O Sistema de Nomenclatura Wapichana

O ato de atribuir nomes pessoais é uma das estratégias de afirmação identitária de povos indígenas das TBAS (HUGH-JONES, 2002), como é caso dos povos Jê (Timbira e Kayapó) e os Arawak (Tukano e Wapichana). Os sistemas de nomenclatura ameríndios dispensam a formalidade dos papéis, dos timbres e dos carimbos, e, em linhas gerais, requerem três condições de possibilidade: “[...] ambiente, cultura e modos de vida de um povo” (DICK, 1992, p. 5).

O ambiente porque é a partir de um lugar-evento – lugar que se manifesta como ação – (BORGES, 2004) que os nomes autodesignativos são produzidos e postos em circulação; a cultura por ser é uma teia de significados que o homem tece e nela mesma se enreda (GEERTZ, 1989); e os modos de vida das pessoas, pois são por meio de ações simbólicas que tais nomes são reconhecidos e assumem relevância para o grupo étnico como estratégia na construção social da noção de pessoa.

Por se tratar de uma base conceitual central no pensamento wapichana, descreve-se em primeiro lugar o que se chama aqui de nome autodesignativo: “[...] a posse de um nome é, e tem sido desde tempos imemoriais, privilégio de todo ser humano [...]” (ULMANN, 1977, p. 161), sendo objeto de estudo da onomástica, também aparece no pensamento ameríndio –

Todos os povos desenvolveram estruturas simbólicas nos termos das quais pessoas são percebidas exatamente como

tais, como simples membros [...] como representantes de certas categorias distintas de pessoas [...]. (GEERTZ, 1989, p. 228)

Os nomes pessoais na perspectiva nativa (ou visão “emic”) são sistemas de símbolos. São autodesignações antroponímicas que os índios da Malacacheta usam como estratégia multinaturalista de “reconhecimento” (PEIRANO, 2011) e que repercutem na construção da noção social de pessoa. O que se pretende demonstrar nesse artigo é que tais nomes são construídos historicamente, postos em circulação e ao serem atribuídos edificam socialmente a noção de pessoa. Os nomes autodesignativos “[...] após serem outorgados [...] [são] mantidos imutáveis durante todo o curso de vida de um homem” (GEERTZ, 1989, p. 234).

O ato de nomação entre os Wapichana sugere uma forma de “fato social total” (MAUSS, 2003): primeiro, ele se encarna em uma experiência individual graças ao fato de que é na “[...] história individual [que se permite] ‘observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades’” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 23); segundo, é uma experiência coletiva que engendra a noção de pessoa, pois o reconhecimento de um nome autodesignativo sugere a fabricação de uma “personalidade sobreposta” (MAUSS, 2003, p. 381) já que supõe uma roupa do espírito, uma subscrição da alma e uma ossatura da noção de pessoa wapichana.

A ideia fulcral suscitada neste artigo é que são as ações das pessoas que criam a Malacacheta – esse espaço não pode ser dissociado da tarefa diária de viver sob o signo de um outro nome, um nome wapichana, como *Kyryky* (galo), *Kamuu* (sol), *Mazik* (milho), etc., sempre relacionado ao mundo da natureza (ainda que não dicotomizado com o mundo cultural), – nesse cenário, as identidades são delineadas, postas em evidência, encenadas e reencenadas pelas pessoas. Nenhum fenômeno pode ser entendido fora de suas referências espaço-temporais e de seu contexto (ARGILAGA, 1995). Por isso, não nos deteremos na tessitura de comparações entre o sistema de nomação wapichana e os prenomes, nomes, cognomes e agnomes latinos. O ponto de arranque epistemológico é a noção de pessoa segundo a semântica do termo no

mundo nativo e uma etnografia interpretativa e descritiva do sistema de nomação pessoal wapichana. Presume-se, com isso, que “[...] a cultura é um produto de seres socialmente atuantes tentando dar sentido ao mundo no qual eles se encontram” (ORTNER, 2011, p. 423).

Na aldeia Malacacheta eagem-se símbolos como elementos de significação, sendo o sistema de nomes e nomação um item que compõe um “conjunto distintivo de bens” nativos tanto quanto “ornamentos plumários, músicas, cantos [e] fórmulas mágicas” (HUGH-JONES, 2002, p. 46). Desse modo, os nomes autodesignativos indígenas expressam um forte traço de simbologia étnica (GEERTZ, 1989) ou mais precisamente o que Régine Robin (1989 *apud* BIDAISECA; GIARRANCA, 2007, p. 39) denomina de “identidade narrativa”, ou seja, a narração que uma pessoa faz de si e sobre si mesma.

No dicionário Wapichana-Português/Português-Wapichana, Cadete (1990, p. 229), ao construir uma frase enunciativa de um eventual diálogo, corrobora com a pertinência dos nomes autodesignativos na cosmovisão nativa: “Na’apam py yy ? Un yy uridu” (qual é seu nome? Meu nome é rolinha)”. Ele não apresenta como resposta um nome civil, encontrável em documentos públicos, mas, sim, um nominativo de autodesignação entre os Wapichana, uma rolinha, um nome pessoal que ativa formas de reconhecimento social, haja vista que nomear é produzir categorizações morais.

Parafraseando Borges (2004), presume-se que não é possível entender os sentidos que acompanham os nomes autodesignativos sem compreender o modo de vida e, sobretudo, a lógica das pessoas no que diz respeito às formas singulares como elas encaram o espaço em que vivem, no caso da Malacacheta, uma área indígena, sem perder de vista a proximidade com a capital Boa Vista (cerca de 36 km), o que a torna singular, no que tange ao acesso a bens de consumo e novas tecnologias, como a internet, celulares, etc. Quando se atribui um nome pessoal a um Wapichana, aciona-se o que Marcel Mauss (2003), em sua obra “Ensaio”, chama de dádiva, cujo fio condutor é a noção de aliança. O dom presume uma tríade de obrigações, ou seja, dar, receber e retribuir. Dentre as implicações, que incidem sobre o modo de vida do possuidor do nome wapichana, há, por exemplo, a

obrigação étnica de participar de ajuris, festas de colheitas e festivais de comidas típicas, como a damorida.

É claro que “[...] explicar o sistema como um todo integral [...] não implica dizer que o sistema seja um todo harmoniosamente integrado [...] existem as realidades específicas da assimetria [...]” (ORTNER, 2011, p. 445): é possível não possuir um nome autodesignativo e ainda assim participar das atividades as quais se fez menção anteriormente sob a forma de voluntariado, todavia isso não lhe confere o prestígio moral daquele que porta um nome pessoal indígena como um atavio do espírito. Tem-se, com isso, que “[...] a honra é uma disposição permanente, enraizada nos próprios corpos dos agentes em forma de disposições mentais, esquemas de percepção e pensamento” (BOURDIEU, 1978, p. 15 *apud* ORTNER, 2011, p. 450).

Nomear não é um ato simples, desprovido de qualquer solenidade. A simplicidade aparente resguarda um traço da polidez wapichana e a suposta ausência de ato solene formal que preceda a nomação é mera ilusão. Nominar exige respeito às tradições, discricão no ato, sobriedade na escolha do nome e ponderação se o nome atinente à fauna ou à flora traz bom augúrio, de sorte que o nome escolhido não se desvencilha da cosmovisão nativa. Nomear configura “[...] uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e [...] um gesto” (GEERTZ, 1989, p. 5). Em síntese, esse é o sistema de nomação Wapichana e o que se define como nomes autorreferenciais, ou seja, nomes que remetem à autodesignação étnica, nomes pessoais utilizados na aldeia Malacacheta. Nominar é, antes de tudo, uma técnica:

Chamo técnica um ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica e não há transmissão se não houver tradição. Eis em que o homem se distingue antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral. (MAUSS, 2003, p. 407)

Nominar é estabelecer um “[...] vínculo de almas, pois a própria coisa [o nome] tem uma alma” (MAUSS, 2003, p. 200). Quando a criança wapichana nasce, ela ainda não está apta para receber um

nome autodesignativo, o ato demanda certo tempo (que pode variar de cada família para outra).

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 2003, p. 212)

Entende-se que o nome é a assinatura da alma. “O sistema de dar nome às pessoas tem algumas características extremamente significativas para a compreensão [...] [da] condição pessoal” (GEERTZ, 1989, p. 234): primeira característica, os nomes culturais são cunhados em conformidade com a cosmovisão nativa. A nomeação cultural do corpo na aldeia Malacacheta é de dois tipos: a nomeação social possível, que deriva da fauna e flora tangíveis, de fenômenos da natureza ou de partes do corpo humano ou não humano; e a nomeação vedada, que advém de entidades espirituais ou seres malfazejos.

Segunda característica, na escolha de nomes autodesignativos priorizam-se nomes de animais (aquáticos, terrestres ou alados), tipos de vegetações (arbóreas, arbustivas ou herbáceas) ou fenômenos naturais (vento, trovão, etc.). Não se trata de uma natureza personificada, pelo menos não em sentido sincrônico, “[...] personificada é precisamente o que a natureza não é, pois seu ânimo é impessoal. Estritamente pessoal é a alma humana, expressa na fala que os animais há muito perderam” (FARAGE, 1997, p. 93). A ligação com o mundo natural não é uma relação de cunho simplório, há sempre sentidos sociais como pano de fundo, de modo que quando se fala *kanyz ungary daru* (a mandioca é minha mãe), a metáfora empregada sugere a intenção de demonstrar que ela alimenta os Wapichana, que integra a culinária local e, mais que isso, reside nos mitos de inauguração do mundo nos quais eles acreditam.

Terceira característica, embora a duplicação dos nomes pessoais não seja vedada, tem-se a cautela de evitá-la (presume-se como “falta de criatividade” do nominador), é que a “[...] vivência constitui o próprio critério vivo responsável pela triagem dos fatos da consciência” (AMARAL, 2004, p. 52). A fala articulada é dádiva dos humanos e dos

vivos, sendo item exponencial da alma, logo nominar é um gesto que demonstra a polidez do falante e o singulariza “[...] não deixando diluir-se entre as coisas do mundo” (FARAGE, 1997, p. 166). Levando-se em conta a diversidade da fauna, da flora e dos fenômenos naturais, os Wapichana escolhem em geral nomes diferentes, além de que dispõem da liberdade de atribuir o termo *aba* (como dito anteriormente) que serve para flexionar o gênero da palavra, sendo inclusive utilizado para nominar objetos como femininos: *Nizuaba* (*Nizu* é tipiti, mas com o termo *aba* torna-se nomenclatura específica feminina).

Quarta característica, similar ao que ocorre em Bali, “[...] os nomes pessoais [wapichana] são monômios e não indicam, portanto, as ligações familiares ou o fato de serem membros de qualquer tipo de grupo [clânico]” (GEERTZ, 1989, p. 235). Os habitantes da aldeia Malacacheta agem como “consórcios”, isto é, são pessoas que têm “[...] um relacionamento mais ou menos contínuo e com algum propósito durável [...]”, haja vista que compartilham a comunidade não apenas no tempo, mas também no espaço, isto é, estão ligados por meio de uma interação social direta, como também podem ser “contemporâneos”, haja vista que há alguns Wapichana que “partilham [a] comunidade no tempo, mas não no espaço”, como os que experimentaram processos de deslocamentos. O foco de interesse aqui repousa apenas nos primeiros.

Quinta característica, diferente do que ocorre com os Krahó, os Wapichana não adotam “nomes provindos de parentes distantes” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 76), com isso há uma tripla implicação: inexistem prenomes culturais, não há a incidência de cognomes e, finalmente, “não existem apelidos familiares” (GEERTZ, 1989, p. 155) nem epítetos para os adultos, exceto se forem velhos – nesse caso portam o nome honorífico de *kwad pazo* (narradores ou historiadores).

O sistema de nomenclatura na aldeia Malacacheta pode ser lido a partir de um conceito: a heurística do outro (KONNIKOVA, 2013). Na escolha de um nome autodesignativo, por vezes, o ambiente e o estado de espírito do nominador interferem como forças indutoras, é o que se pode chamar de “heurística do afeto”, haja vista que “pensamos como nos sentimos. Uma situação de alegria e relaxamento contribui

para uma visão de mundo mais receptiva e menos desconfiada” (KONNIKOVA, 2013, p. 39). Ao passo que uma situação de melancolia ou um sentimento nostálgico pode deflagrar uma cascata de referências mnemônicas que fazem alusão a uma simbologia da tristeza, *kaxaura'u*, e, de algum modo, reverberam no processo de nomeação, com designativos como *Kaxaba'u* (nublado), *Karya'u* (aguado) ou *Karuru'u* (murcho).

Outro fenômeno possível é a “heurística da disponibilidade” (KONNIKOVA, 2013, p. 40): a exposição anterior a nomes pode ser responsável pela nomeação, uma vez que a “mente [nativa] faz uso do que encontra disponível”. Quanto mais fácil é recordar mais confiança a pessoa adquire na escolha, afinal de contas ela dispõe de um repertório com o qual interage cotidianamente e que, mesmo sem perceber, compõe uma memória coletiva do grupo do qual a pessoa faz parte. “A condição fundamental imposta pelo princípio da fenomenalidade, para a determinação dos fatos da nossa consciência, resume-se na necessidade de eles serem vivenciados por nós” (AMARAL, 2004, p. 52)

O ato de nomear na aldeia Malacacheta suscita uma outra questão: a “heurística da representatividade”, ou seja, quanto mais uma pessoa corresponde à imagem evocada no nome autodesignativo, mais forte é a impressão e mais arraigada é a crença de que o nome constrói socialmente a pessoa. Assim, quando alguém chamado de *Tiwepayzu* (caçador) mostra-se hábil na arte da caça e prospera com armadilhas, pontaria e abate de animais de grande porte, mais a reputação social da pessoa atinge níveis de prestígio. É que os “fatos da consciência não se reduzem a uma esfera de imagens desconectadas das relações concretas com o mundo exterior” (idem), pois se assim fosse os atos de nomeação wapichana seriam meras operações intelectuais.

## 6 Corpo e Corporalidade

O corpo é “[...] afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 13). Ele é nominado e assume a capacidade de nominar. A construção da noção

de pessoa passa pela dualidade como sugere Viveiros de Castro (1986, p. 30): indivíduo é personagem, devir e ser, corpo e alma. O próprio corpo é atravessado por um caráter dual, haja vista que nele operam aspectos internos que vão desde a reprodução física, a habilidade motora, até a capacidade sensorial, e, também, aspectos externos ligados ao nome autodesignativo que porta, aos papéis públicos que exerce, aos ritos cerimoniais que comunga e partilha, ou seja, o mundo social no qual interage, o qual é expresso na pintura, na ornamentação corporal, nas danças e canções.

Para os Wapichana da aldeia Malacacheta, as oposições polares (corpo e alma, natureza e cultura) não supõem algo estático ou mera relação de complementaridade. A antinomia é dissolvida justamente no processo de nomenclatura da pessoa, posto que “[...] os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizados no mundo dos animais” (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 23). As concepções de nome por si só rejeitam e rechaçam as divisões binárias mencionadas anteriormente: somente em uma sociedade em que a estrutura lógica reside “[...] no plano cerimonial ou metafísico” (KAPLAN, 1977, p. 391 *apud* DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 24) é que é possível nominar não humanos de *Chamchamuri*<sup>4</sup> (Pai de todas as onças) e dar nome de onça, *Baydukury*, aos humanos.

Ao se nominar uma pessoa de *Baydukury* (onça) não se aciona, como *a priori* se possa presumir, um zoomorfismo, pois um nome autodesignativo expressa uma conotação de fundo antropomórfica. Para ficar mais claro: “[...] tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356). O que está em jogo no processo de nomenclatura não é o homem como espécie diferenciada pela fala, mas a humanidade como condição social da pessoa. A distinção entre espécie e condição humana é central na construção social da noção de pessoa uma vez que ela remonta à “ideia das roupas animais”, cuja função é ocultar o substrato comum tanto humano quanto espiritual entre homens e não humanos.

“A nomeação garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem nem adquirem forças ao longo da vida [...]” (ANDRELLO, 2006, p. 60) e esse processo de reforço da nomeação passa pelo corpo que, por sua vez, resulta na construção social da pessoa. E como isso ocorre? Uma pessoa alegre (*pidian kunaykii*) ou uma pessoa robusta (*pidian mabuzka’u*) é apontada como sendo alguém cujo nome foi dado em dia benfazejo (*kamuu kaimena’u*) e hora de bom augúrio.

A noção de corporalidade na aldeia Malacacheta não se desvencilha do que os Iauaretê, estudados por Andrello (2006, p. 57), afirmam sobre si ao dizerem que “[...] já entraram na civilização [...]”: não há neologismo na língua wapichana que traduza de modo literal o vocábulo civilização, todavia há formas nativas de entendimento da palavra que, no campo hermenêutico, equivalem a sinônimos. Os mais novos designam como civilizado uma pessoa instruída (*pidian tumimpie’u*) e, é claro, no jogo semiótico, o oposto, o antônimo, é uma pessoa estúpida (*pidian maichipinkia’u*). Os mais velhos designam a civilização a partir da estratégia de negação do que chamam de tempo dos avós ou antigamente (*kuty’aa ana*), ou seja, a civilização supõe a temporalidade dos netos com tudo o que lhe é peculiar.

O que há de comum na visão diádica exposta anteriormente é que para ambas o termo civilização “que designa as transformações rituais experimentadas por uma pessoa ao longo da vida sugere que também esta diz respeito a uma transformação que incide sobre a pessoa” (ANDRELLO, 2006, p. 60), por exemplo, um estudante inteligente (*tuminpie’u aichipa’u*) inicia seu percurso no aprendizado familiar, depois ingressa no ensino formal e, em escala ascendente, galga os níveis mais elevados dos saberes reconhecidos pela comunidade. Segue que no trajeto formativo algumas transformações incidem na construção social da pessoa e passamos à análise de três que os nativos reputam como incisivas na fabricação dos corpos e na composição pessoal: “[...] a obtenção de novos conhecimentos (saber falar português), nomes (por meio do batismo cristão) e objetos (roupas e outras mercadorias)” (ANDRELLO, 2006, p. 60).

A geração mais velha, em geral fluente na língua wapichana, arvora sempre a bandeira do ensino da língua nativa aos mais novos, ao passo que os últimos demonstram mais inclinação para o ensino de língua portuguesa. Os *kwad pazo* (contadores de história) evocam a ideia de que “[...] a civilização dos brancos viria a ser alocada sobre o corpo e suas maneiras, pelo domínio da nova língua, pelo uso das roupas e pela incorporação de novos hábitos e comportamentos” (ANDRELLO, 2006, p. 60). Falar português, na ótica da geração senil, transveste o corpo de dizeres alheios, povoa os lábios com sotaques estranhos, faz a mente transbordar com provérbios que contradizem por vezes à cosmovisão nativa.

Os nomes provindos de batismos cristãos são a forma exclusiva de identificação fora da aldeia Malacacheta e não compõem o campo de interesse desse artigo a não ser por constituírem a contraface dos nomes autodesignativos. Tanto velhos quanto novos possuem nomes civis atestados por registros de nascimento, títulos eleitorais, registros gerais, certificados de reservistas (para os homens), cadastros de pessoas físicas e Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI), todos esses documentos para os vivos, e certidões de óbitos para os mortos.

Na aldeia Malacacheta, o corpo é quem mais se transforma: pelo cheiro, pelo sabor, pelo ornamento, pelo efeito estético – o perfume dos não indígenas odoriza-o com essências aromáticas; os artigos industrializados adornam-lhe com tinturas para o cabelo, esmaltes para as unhas (isto quando as próprias unhas não são postiças) e batons para os lábios; a culinária dos brancos oferece-lhe o paladar agri-doce dos enlatados e o gosto metálico das carnes processadas. Para os mais velhos,

[...] seus corpos diferem em alguns aspectos dos seus antepassados, uma consequência ligada principalmente ao crescente uso da comida dos brancos. Isso faz dos corpos de hoje um tanto menos resistentes [...] do que o corpo dos antigos. (ANDRELLO, 2006, p. 61)

Diante da transformação do corpo, os *kwad pazo* (ou historiadores da comunidade) trazem à memória uma palavra singular, cuja semiótica

está envolta de poeticidade (pela própria maneira como foi idealizada no passado e como é posta em circulação no presente): saudade (*kaxa'uran*). Segundo Moisés (1974), a palavra saudade foi inventada pelo poeta português Paio Soares de Taveirós e expressa na Canção da Ribeirinha ou Cantiga de guarvaia, cuja data remonta ao ano de 1198. Ela possui vocábulos similares na língua kaxinawá: *manu* (saudade) e *manuaii* (saudade de um parente próximo, sendo que também serve para expressar a sensação vital de sede) (WEBER, 2004, p. 95-96). Trata-se de um empréstimo da língua portuguesa (ironicamente da língua portuguesa) para se falar em tom nostálgico do tempo dos avós, a ênfase aqui é mais nos costumes, nos hábitos de outrora, no desejo de revitalizar crenças, práticas culinárias, cantos e rituais. O tempo do passado esvaiu-se, diluiu-se no vendaval da vida, resta negociar com o presente, vivê-lo na intensidade do cotidiano e dessa convicção os Wapichana não declinam. “Mas não devemos esquecer que a lembrança não reconstrói apenas um passado ou uma fração do passado. Ela funda cada vez um presente ao restabelecer as suas origens” (BRANDÃO, 1998, p. 11 *apud* WEBER, 2006, p. 33).

Na aldeia Malacacheta, a saudade constrói pessoas nostálgicas, saudosas de um tempo que não mais existe (a não ser nos recôncavos da memória), pessoas dilaceradas entre duas temporalidades: o passado dos avós e o presente dos netos – os mais velhos nutrem o zelo pelo primeiro por considerá-lo o lugar de onde emana a sabedoria, de onde provém a palavra polida, e do qual ecoam costumes a serem ensinados para as novas gerações wapichana; os mais jovens, embora considerem em estima o tempo dos avós e dele extraíam incontáveis aprendizados, têm forte inclinação para o segundo, porque é o único tempo que dispõem e com ele se põem a negociar, nele vivem, amam, dançam, plantam, festejam as conquistas e choram as mortes.

O corpo não é tido como simples suporte de papéis e identidades sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento [...]. Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, esta matriz ocupa posição organizadora central. (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 15)

O corpo é instrumento porque sobre ele opera uma força vital, *udorona* (alma), pois é ela que o

[...] movimentada e anima; expressa-se no batimento cardíaco, na respiração e, exponencialmente, na fala articulada. *Udorona* existe na pulsação, na respiração e na fala; sabe-se que há, quando há sangue e voz. Indissociável do corpo, *udorona* é o princípio dinâmico que lhe confere movimento, autonomia e vontade. (FARAGE, 1997, p. 89)

É, pois, com *udorona* (alma) que se nomina uma criança; com o corpo são produzidos os primeiros sons disformes e ininteligíveis, ele é o veículo que conduz os primeiros passos titubeantes e inseguros sob os olhares afetuosos e embevecidos de pais, avós ou demais familiares; por ele vertem-se as primeiras lágrimas, ressoam choros, expõem-se dejetos, afloram-se os sentidos e o mundo externo delinea-se em contornos atrativos. Mas o corpo é também atividade, lúdica ou laboriosa, constrói, forma, deforma, reforma e transforma, com ele se nomina e se é nominado. Falar em atribuição de nomes autodesignativos requer o reconhecimento de que se trata de um “sistema terminológico distinto e limitado”, cuja referência remonta às “ordens simbólicas da definição-pessoa” (GEERTZ, 1989, p. 234).

Nas dobras do manto espesso do tempo, “[...] as narrativas míticas são um tipo de superfala, ou nos termos de Lévi-Strauss, ‘elas são mensagens que nos chegam, a rigor, de lugar nenhum’” (GOW, 1997, p. 45). É incumbência dos mais velhos pronunciá-las aos jovens, com a parcimônia própria da maturidade, pois foram eles que ouviram as narrativas que remontam a tempos pretéritos, não tão longínquos que a mente não alcança, nem tão recentes que eles mesmos tenham vivido, apenas as ouviram dos avós e creem que assim tenham sido.

No tempo presente, os jovens da aldeia Malacacheta tendem àquilo que Viveiros de Castro (2002, p. 162) chama de “uso positivo e necessário da alteridade”, haja vista que os brancos são detentores de tecnologias, conhecimentos e mercadorias que cumpre incorporá-las. Lidar com “as coisas da ‘civilização’” (ANDRELLO, 2006, p. 63), supõe ganho, vantagem e equivale a ser parceiro de trocas simbólicas, pois os nativos adquirem *smartphones*, *tablets*, frequentam instituições de ensino superior, experimentam tratamentos fitoterápicos, homeopáticos e

fármacos, sem, contudo, transformarem-se em brancos, ou seja, “[...] uma diferença fundamental, ontológica, persiste” (ibid). O exterior, o mundo dos brancos, não é o que deforma o interior, mas transforma-o segundo apropriações dos nativos e aqui está a riqueza da “predação ontológica” (idem), ela produz uma memória coletiva que elege o passado dos avós como um repositório das boas lembranças, uma fonte de inspiração para o tempo presente, mas sem abrir mão da temporalidade dos netos, na qual as pessoas se constroem a partir de uma recepção entusiástica dos inventos tecnológicos, das curas médicas, dos saberes científicos e dos recursos midiáticos provindos do mundo externo.

Resta um outro elemento que compõe o corpo e informa a pessoa: o sangue (*izei*). No pensamento wapichana, o sangue é um elemento que pode ser partilhado e transmitido de genitores para os filhos. Recebe-se de pai e mãe em porção igual: pai, mãe e filho formam um *ōribienao* (muitos de mim), um coletivo para grupo familiar de uma pessoa: “[sugerimos] que o termo *ōribienao* – ‘os muitos de mim’ – deva ser entendido como as várias extensões do eu, e não como os iguais a mim” (FARAGE, 1997, p. 91, grifo nosso).

O sangue, em que pese ser uma substância natural corpórea, “[...] apresenta notável rendimento simbólico nas cosmologias indígenas das terras baixas sul-americanas, sobretudo pela sua importância nas concepções de pessoa [e] corpo” (VELDER, 2007, p. 275). O líquido rubro é princípio vital, seu fluxo permanente assinala a presença da vida, dele procedem efusões simbólicas na manutenção do corpo. “A busca pela ‘saúde’ e pelo afastamento das doenças justifica essa atenção dada ao estado do sangue” (idem).

O estado do sangue verte-se em aparelho simbólico nas narrativas wapichana: na aldeia Malacacheta, uma “pessoa corada” é porque tem sangue forte (*izei mabuska’u*) e “grosso” (*midí’u*) e, logo, é saudável. Só que a noção de sangue aqui diz menos da integridade física que da personalidade social – a preocupação em “engrossar o sangue” passa por técnicas presentes na memória coletiva e proclama costumes imperiosos que os Wapichana guardam com zelo, como beber suco de beterraba, consumir caldo de feijão e ingerir vinho de açaí. O foco é mais com

a construção social da pessoa do que com disfunções hormonais ou deficiências imunológicas, isso porque para a percepção nativa “[...] a integridade física não resiste à dissolução da personalidade social” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 193).

Nas redes de discursos ecológicos wapichana, o sangue aloja-se nas malhas mais intrínsecas dos regimes de conhecimento: as construções nativas sobre o sangue forjam uma discussão sobre “[...] o corpo humano: sua fabricação, comunicação com o exterior, as regras que o incorporam a sociedade e o transformam em símbolo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, p. 1). Na aldeia Malacacheta, as narrativas sobre o sangue são intencionais e periódicas. O momento inicial da tarefa de produção da pessoa presume a doação de sangue dos genitores, o que requer a conjugação de corpos e a permuta de fluídos corporais para consolidar o ato geracional – lembrando que a formação do corpo tem como desdobramento a tessitura da posição social da pessoa.

## **7 A Construção da Noção de Pessoa por meio dos Nomes Autodesignativos**

“O pensamento humano é rematadamente social: social em sua origem, em suas funções, social em suas formas, social em suas aplicações [...]” (GEERTZ, 1989, p. 227), desse modo a construção da noção de pessoa insere-se no circuito conceitual das TBAS como um “idioma simbólico focal” (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 12). Dito de outra forma, a originalidade do pensamento ameríndio, no que tange à corporalidade, remonta ao lugar que o corpo humano ocupa na visão dos nativos, ou seja, na autodesignação que eles elaboram. Nosso objetivo ao interrogar os nomes autodesignativos wapichana e, por conseguinte, o ato de construção da pessoa, não é esquadrihar, de modo algum, a intimidade dos indivíduos, senão pôr em evidência os modos como eles se constroem como pessoa, como produzem uma imagética do corpo e para o corpo e de que maneira fazem uma leitura de si.

O elaborado sistema de nomação wapichana é construído a partir de “[...] gêneros altamente codificados, [e] repousa sobre uma ética, vale dizer, sobre concepções do tempo e da condição humana

que pautam uma conduta” (FARAGE, 1997, p. 6). Perguntar o lugar do corpo implica acionar uma indagação sobre as múltiplas formas de construção da pessoa.

Tomar a noção de pessoa como uma categoria é tomá-la como instrumento de organização da experiência social, ou seja, como construção coletiva que dá significado ao vivido. (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 15)

Nas TBAS e, em particular, na aldeia Malacacheta, o corpo compõe uma matriz de significados sociais e, também, configura um objeto de significação social.

A construção social da noção de pessoa e a tessitura da corporalidade nativa passam pelo crivo da memória coletiva: a memória é definida como uma “[...] propriedade de conservar certas informações [...] [e por ela] o homem pode atualizar impressões ou informações passadas” (LE GOFF, 2013, p. 387). No caso dos nomes autodesignativos wapichana, não se trata de uma atualização mecânica de “vestígios mnemônicos” (LE GOFF, 2013, p. 388), de lembranças ou fragmentos do passado, mas de um processo de ordenação e releitura de tais vestígios: “Pierre Janet ‘considera que o ato mnemônico fundamental é o comportamento narrativo’” (LE GOFF, 2013, p. 389).

Os nomes autodesignativos cruzam gerações e transitam na aldeia Malacacheta sob a forma de narrativas. As narrativas são, antes de tudo, atos de comunicação endereçados a terceiros e desempenham uma função social, que é fazer uso da palavra falada para constituir a noção de pessoa. Narrar pressupõe evocar a memória, já que ela é “[...] um instrumento e um objeto de poder [...]” – narra-se para dar visibilidade ao corpo, traz-se à memória o passado mítico para que a pessoa se constitua como ser social – “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva” (LE GOFF, 2013, p. 435, grifo do autor).

Na aldeia Malacacheta, as experiências dos agentes sociais com nomes pessoais étnicos dão consistência ao que Geertz (1989, p. 31) postula em seu livro “A interpretação das culturas”: “Os aspectos da cultura, que são universais, são [...] ‘modelados’ pelas exigências

locais". Entre os Wapichana, tal modelagem ocorre com a adoção de um nome autodesignativo. É notório que, no mundo moderno, os documentos oficiais (como Registro Geral, Carteira Nacional de Habilitação, etc.) tornaram-se provas materiais de que alguém é quem ela afirma ser. É justamente nesse ponto que o historiador Valentin Groebner (*apud* PEIRANO, 2011, p. 64) nos fornece dois conceitos centrais: "reconhecimento" e "identificação".

Reconhecimento depende de um contexto em que haja familiaridade e pode envolver palavras, gestos e nomes. Na aldeia Malacacheta, os nomes autodesignativos têm sentido porque são reconhecidos, dizem algo (de si, sobre si e para si como pessoa), ou seja, carregam em si significados a serem desvelados. "As pessoas 'reconhecem' o chefe ou seu filho e tornam-se-lhe 'reconhecidas'" (MAUS, 2003, p. 247). Já para identificar uma pessoa, há a necessidade de "[...] um documento de identificação, [e] é a autoridade do emissor que legitima seu uso e atesta sua validade" (PEIRANO, 2011, p. 65).

Para Geertz (1989), a cultura é uma teia de significados, que o homem tece e nela mesma se enreda. Assim, os indígenas Wapichana, ao darem nomes pessoais étnicos aos seus descendentes, imbricam-se ainda mais nas teias do reconhecimento. Os nomes de autodesignação, por um lado, subvertem a lógica da identificação pessoal, pois não são inscritos em documentos oficialmente válidos e, por outro, afrontam um princípio básico do mundo moderno: a recusa da palavra como prova suficiente de identificação.

Reconhecimento também remete a outro conceito: pertencimento. No livro "A identidade cultural na pós-modernidade", Stuart Hall (2004) consigna tal noção como sendo o sentimento de pertença a um dado grupo étnico, religioso ou político. O nome autodesignativo assume, assim, a condição de patrimônio imaterial indígena já que, por definição, constitui algo de interesse coletivo e com relevância suficiente para ser disseminado como prática cultural de uma geração para outra (VELOSO, 2006). Na aldeia Malacacheta, a cultura "[...] configura-se como referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos)" (ANDRELLO, 2006, p. 280).

Não se pode perder de vista “[...] o sentido que determinada manifestação cultural tem para o grupo que a produz. [...] O patrimônio cultural tem uma densidade simbólica diferenciada que deriva sua singularidade do resultado de atividades coletivas e públicas” (VELOSO, 2006, p. 446). Os nomes autodesignativos não são como codinomes poéticos e tampouco encontram equivalência na estratégia de heterônomos adotada pelo poeta português Fernando Pessoa, pois não servem para ocultar quem de fato a pessoa é, pelo contrário, são formas de tonar públicas as experiências sociais, a efemeridade do mundo visível e o discurso do corpo. Assim, a definição de patrimônio da qual se faz uso neste artigo aponta para toda “[...] ‘riqueza’, cujo valor [...] explica-se por sua própria origem: trata-se de itens materiais e imateriais obtidos pelos ancestrais em sua transformação mítica e repassados ao longo das gerações [...]” (ANDRELLO, 2006, p. 281).

No intercâmbio entre o global e o local, Sahllins (1997b, p. 132) explicita que há tanto tensão quanto jogos de negociação, sobretudo quando diz respeito à “nova autoconsciência dos povos indígenas”, isso porque “eles querem englobar a ordem global em suas próprias ordens cosmológicas”. Assim, a nova geração da Malacacheta não abre mão de ter páginas no mundo virtual (antes no Orkut, agora no Facebook, *e-mails* e canais do Youtube). A ideia é bem clara: são meios de tornar públicos os nomes autodesignativos, difundir a escrita wapichana, divulgar os festivais, e se comunicar com os que se deslocaram para a capital Boa Vista ou mesmo outros países como a República Cooperativista da Guiana e Cuba, a exemplo dos que vão cursar medicina na ilha caribenha.

O que está em jogo é a compreensão da experiência nativa e o conjunto de mecanismos que ela faz uso para definir a si. É claro que há outros “símbolos significantes”, nas palavras de Geertz (1989), tão poderosos na elaboração da noção de pessoa quanto os nomes, como os desenhos, os gestos, os mitos, os rituais. Mas isso não invalida o poder dos nomes wapichana, afinal de contas todos esses elementos de algum modo estão na interface dos nomes autodesignativos, seja os completando ou dando-lhes significados.

O advento do cartório e do registro de nascimento não foi capaz de anular tais nomes; a globalização não os fez sucumbir, pelo contrário, eles agora saíram das fronteiras da aldeia Malacacheta, cruzaram rodovias, passaram para além das pontes, adentraram o mundo virtual, alojaram-se no cenário acadêmico e, por mais longe que esses nomes de autodesignação possam ir, ainda é na aldeia Malacacheta que eles alcançam um “espetacular florescimento cultural” (GRUMET, 1984 *apud* SAHLINS, 1997a, p. 53).

Ali, os nomes pessoais de autodesignação assumem força primorosa como expressão de vitalidade do grupo: “[...] o processo de nomação acompanha os processos de desenvolvimento, de modo que uma pessoa adquire nomes no início da vida e deve despir-se deles no fim” (HUGH-JONES, 2002, p. 55). Como expressões endógenas de reconhecimento, caminham em direção contrária aos processos de identificação. Isso respalda o que Sahlins (1997a, p. 58) afirma: “[...] integração e diferenciação são coevolucionárias”. Ter um nome wapichana não anula as informações contidas em um Registro Geral; possuir um Título Eleitoral não invalida portar um nome autodesignativo.

Parafraseando Sahlins (1997a), os nomes autodesignativos não são objetos em via de extinção, não são índices de atraso; pelo contrário, são intensificadores culturais, que integram os indígenas ao mundo globalizado e reforçam a autoconsciência e a autodeterminação wapichana. Tal percepção põe em xeque a ideia ingênua de que “os povos [indígenas]” são “facilmente deculturados” (SAHLINS, 1997a, p. 57).

Segundo Viveiros de Castro (1986), o social não se deposita sobre o corpo como matéria amorfa, pelo contrário ele cria o corpo. Nesse sentido, na aldeia Malacacheta, a fabricação do *nanaa* (corpo) supõe uma “intervenção consciente sobre a matéria”. O que se fabrica é o ser humano, a pessoa (*pidian*) na acepção nativa do termo: o estatuto da pessoa constrói-se pelo ato inaugural de doação de sangue dos genitores e dele se esculpe um ser vivente no ventre materno, mais ainda desprovido da essencialidade humana ou sem atributos propriamente humanos, como respiração e fala.

Como se exemplificou ao longo deste texto, nomeia-se para trazer à existência a alma das coisas, evoca-se um nome para dar vitalidade à cultura, pronunciam-se nomes próprios para se reafirmar as autodesignações, porque um nome pessoal wapichana é um modo formidável de reconhecer iguais e fazer-se reconhecido entre eles, é afirmar-se como sujeito autônomo, implica autodeterminar-se como povo, como grupo social, como nativo e como pessoa.

## Agradecimentos

Agradecemos ao Instituto Federal de Roraima, ao Instituto de Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima pelo apoio à presente pesquisa, bem como à aldeia Malacacheta pela acolhida afetuosa e, em particular, a Xaburu pelas traduções e informações substanciais fornecidas, que deram corpo ao artigo em pauta.

## Notas

- <sup>1</sup> Uma bebida feita de mandioca, preparada com pasta de beiju.
- <sup>2</sup> Escrita obsoleta, hoje se usa *Kuwiwua'u* e se traduz como rio Quitauaú.
- <sup>3</sup> Na onomástica é o nome designativo de vegetais.
- <sup>4</sup> Se a referência for mitológica equivale a Pai de todas as onças, como na expressão *Chamchamuri kiupan kanuku di'ik* (o pai de todas as onças está voltando do mato). Se for um nome autodesignativo é traduzido como gato maracajá.
- <sup>5</sup> Informação obtida *in loco* em 2007 com os informantes *Xaburu* (bebida), *Nizuaba* (tipiti fêmea) e *Mamiaba* (nambu fêmea).

## Referências

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. Dilthey: conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 51-73, 2004.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: editora Unesp, 2006.

ARGILAGA, María Teresa Anguera. La observación participante. In: BAZTÁN, Ángel Aguirre. **Etnografía**: metodología cualitativa em la investigación sociocultural. Bogotá: Alfaomega, 1995. p. 73-84.

BAZTÁN, Ángel Aguirre. **Etnografía**: metodología cualitativa em la investigación sociocultural. Bogotá: Alfaomega, 1995.

- BIDASECA, Karina; GIARRANCA, Norma. Ensamblando las voces: los actores em el texto sociológico. *In*: KORNBLIT, Ana Lia. **Metodologías cualitativas**: modelos y procedimientos de análisis. 2. ed. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 35-46.
- BORGES, Antonádia. **Tempo de Brasília**: etnografando lugares-eventos na política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- CADETE, Casimiro Manoel. **Dicionário Wapichana-Português, Português-Wapichana**. São Paulo: Loyola, 1990.
- CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. **A morada dos Wapixana**: atlas toponímico da região da Serra da Lua-RR. 2007. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de São Paulo, 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **Os Mortos e os Outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CAVALCANTE, Olendina de Carvalho; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; FRANK, Erwin Heinrich. Nossa terra: as relações etnoambientais dos Wapishana da terra indígena da Malacacheta/Roraima. **Revista do Núcleo Histórico Socioambiental – NUHSA**, Boa Vista: UFRR, v. 1, n. 2, p. 37-46, 2008.
- COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, Pilar Baptista; SAMPIERI, Roberto Hernández. **Metodologia de pesquisa**. 3. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 2006.
- DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 11-13.
- DICK, M. V. P. A. **Toponímia e antroponímia no Brasil**: coletânea de estudos. 2. ed. São Paulo: FFLCH/USP, 1992.
- FARAGE, Nádia. **As flores da fala**: práticas retóricas entre os Wapishana. 1997. 125p. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- FREITAS, Déborah de Brito Albuquerque Pontes. A construção do sujeito nas narrativas orais. **CLIO – Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, v. 2, n. 25, 2007.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GERHARDT, Tatiana Engel, SILVEIRA, Denise Tolfo (org.). **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HENRIQUE, Márcio Couto. MORAIS, Laura Trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). **Revista de História**, São Paulo, n. 171, p. 49-82, 2014.
- HUGH-JONES, Stephen. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8 n. 2, p. 45-68, 2002.
- KONNIKOVA, Maria. **Perspicácia: aprenda a pensar como Sherlock Holmes**. Rio de Janeiro: Campus, 2013.
- LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.
- LIMA, Tânia Stolze. O campo e a escrita: Relações incertas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 2, jul.-dez., p. 9-23, 2013.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MOISÉS, Massaud. **A Literatura Portuguesa através de textos**. São Paulo: Cultrix, 1974.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 147-154.
- ORTNER, Sherry B. Teoria na Antropologia desde os anos 60. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.
- PEIRANO, Marisa. Identifique-se! O caso Henry Gates versus James Crowley como exercício antropológico. **RBCS**, São Paulo, v. 26, n. 77, p. 63-77, 2011.
- RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

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

SANTOS, Alessandra de Souza. Léxico da Língua Wapixana: um olhar sobre os empréstimos da Língua Portuguesa. **Revista Prolíngua**, João Pessoa, v. 2, n. 1, p. 13-23, 2009.

ULMANN, Stephen. **Semântica**: uma introdução a ciência do significado. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1977.

VELDER, Felipe Ferreira Vander. Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade Karitiana. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 275-300, jul.-dez., 2007.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

VELOSO, Mariza. O Fetiche do Patrimônio. **Habitus**, Goiânia, v. 4, n. 1, p. 437-454, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu**. 1977. 235p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1977.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

WEBER, Ingrid. **Escola Kaxi**: história, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do Rio Humaitá (Acre). 2004. 182p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

WEBER, Ingrid. **Um copo de cultura**: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Humaitá e a escola. Rio Branco: EDUFAC, 2006.

Recebido em 25/06/2017

Aceito em 26/09/2019

**Fabio de Sousa Lima**

Mestre em Antropologia Social, Instituto Federal de Roraima, Departamento de Agroindústria, Caracaraí, RR.

Endereço para correspondência: BR-174, Km 512, Vila Novo Paraíso, Caracaraí, RR. CEP: 69365-000.

*E-mail:* fabio.lima@ifrr.edu.br

**Olendina de Carvalho Cavalcanti**

Doutora em Antropologia Social, Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia Social, Boa Vista, RR.

Endereço para correspondência: Avenida Capitão Ene Garcês, n. 2.413, Aeroporto, Boa Vista, RR. Cep: 69310-000.

*E-mail:* olendina.cavalcanti@ufrr.br

**Danielle dos Santos Pereira Lima**

Mestre em Letras e Literatura, pesquisadora autônoma, Boa Vista, RR.

Endereço para correspondência: Rua das Acácias, n. 502, Jardim Primavera, Boa Vista, RR. CEP: 69314-186.

*E-mail:* danielle.lima61@yahoo.com

# Chapando com Benjamin e Burroughs\*

Michael Taussig<sup>1</sup>

Tradução: Felipe Neis Araujo<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Universidade de Sidney, Camperdown, Austrália

<sup>2</sup>University of Liberia, Department of Sociology and Anthropology Capitol Hill  
Campus, Haile Selassie Avenue, Monrovia, LBR

## Resumo

O autor explora as experiências de Walter Benjamin com o haxixe e as de William Burroughs com o yagé, ensaiando uma reflexão sobre a influência do uso dessas substâncias nos estilos narrativos dos autores. A discussão gira em torno da importância das viagens dos autores – tanto no sentido de deslocamentos físicos quanto de efeitos das substâncias que consumiam – para seus modos de coletar e inventar histórias e descrições etnográficas.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin. William Burroughs. Haxixe. Yagé. Narração. Etnografia.

## Abstract

*The author explores Walter Benjamin's experiences with hashish and William Burroughs's experiences with yagé, reflecting about the influence of these substances on the authors's narrative styles. The discussion revolves around the importance of the authors' trips – both in the sense of physical displacements and the effects of the substances they consumed – for their ways of collecting and inventing stories and ethnographic descriptions.*

**Keywords:** *Walter Benjamin. William Burroughs. Hashish. Yagé. Storytelling. Ethnography.*

## 1 Introdução

Figura 1: Jean Selz (à esquerda), Paul Gauguin (neto do pintor), Benjamin e o pescador Tomás Varó (com chapéu) navegando na baía de San Antonio, em maio de 1933



Fonte: Imagem da obra original

Na primavera de 1932, Walter Benjamin esbarrou com seu velho amigo Felix Noeggerath em Berlim. Noeggerath estava fazendo as malas para ir a Ibiza juntar-se a seu filho único, Hans Jakob, que estudava a língua e as histórias da ilha, e convidou Benjamin para acompanhá-lo. Ibiza não era apenas bela, desconhecida e longe de Berlim, mas extremamente barata – boas novas para Benjamin, que havia então sido reduzido à miséria apesar de ter nascido em uma rica

família judia em Berlim em 1892. Graças à nazificação, ele perdeu seu apartamento em Berlim em três meses por “violações de código” e seu trabalho para os jornais alemães, assim como suas estórias para crianças no rádio seriam encerradas. Seu irmão Georg, um fervoroso comunista foi colocado em um campo de concentração em 1933. Sem hesitar, Benjamin aceitou o convite de Noeggerath, iniciando, assim, um exílio que durou até sua morte, que parece ter sido uma overdose de morfina administrada por conta própria na fronteira franco-espanhola em 1940 quando fugia da Gestapo.

As drogas eram, sem dúvida, importantes para Benjamin, que havia fumado haxixe pela primeira vez em Berlim em 1927. Elas confirmavam sua abordagem da realidade e da revolução, da arte e da política – uma abordagem moldada e aguçada por sua experiência em Ibiza. Ele ficou na ilha por dois meses, retornando por outros seis no verão de 1933. Miseravelmente triste, enterrou-se em seu passado remoto a escrever sobre sua infância em Berlim. Mas ele também escreveu sobre seu entorno em lascivos detalhes, aquele outro “passado remoto”, ou que assim lhe parecia, esse “posto avançado da Europa” aparentemente intocado pela modernidade. Agora, ele poderia encarar de frente sua ideia central de que a modernidade atrofiava a capacidade de experimentar o mundo e contar histórias. É, por isso, que o poeta ibiceno Vicente Valero intitulou seu livro ainda não traduzido sobre Benjamin em Ibiza *Experiencia y pobreza* (Experiência e Pobreza), mesmo título de um ensaio pouco conhecido que Benjamin escreveu sob o feitiço da ilha. No esplendor alucinante de Ibiza, com seu futuro lançado ao vento, Benjamin formulou o que eu consideraria seus principais textos – sobre o narrador e sobre a faculdade mimética – assim como inventou novas formas para o ensaio como um gênero de cruzamento que ligava sonhos, etnografia, imagens de pensamento e narração de histórias.

Na verdade, é quando se volta para esse gênero de cruzamento que os escritos mais conhecidos de Benjamin perdem muito de sua obscuridade. Ler o seu famoso ensaio *O Narrador*, por exemplo, é experimentar o que o teórico literário Ross Chambers me confessou: “Quando leio Benjamin, acho que é a coisa mais brilhante que já li.

Quando termino de ler, não me lembro de nada”. Mas se você ler as próprias histórias de Benjamin, como *O Lenço* ou seu relato fictício sobre usar haxixe em Marselha, então, em um segundo, entende-se *O Narrador*.

O livro de Valero nos apresenta sem pressa o desenvolvimento de uma **técnica de viaje** por Benjamin, que envolvia coletar e criar histórias por meio de uma mistura de “imagens de pensamento” governadas por um interesse galopante na mimesis, uma sensibilidade hipertrofiada para semelhanças. Isso não é diferente do que Proust estava alcançando com a **mémoire involontaire**, mas essa **técnica de viaje** era histórica e cósmica, além de pessoal. Esse Benjamin ibiceno, esse Benjamin narrador de estórias, encontra-se encalhado como uma baleia, um contador de histórias fora da história, praticando aquilo que ele mesmo dizia estar morto.

Ler as incursões de Benjamin na narração de estórias é envolver-se com a animação de cruzar gêneros e ver o crítico tornar-se praticante – como nas narrativas que ele absorveu ao viajar de terceira classe no navio Catânia por 11 dias de Hamburgo a Barcelona, a caminho de Ibiza, em 1932; contos fertilizados pela monotonia da vida a bordo, e, então, recriados de outra forma por Benjamin. Há também os episódios etnográficos parecidos com histórias que aparecem em suas cartas de Ibiza para Gretel Adorno e para seu ídolo, o escultor Jula Cohn. Uma carta para Cohn, escrita no quadragésimo aniversário de Benjamin e intitulada *Ao Sol*, foi destacada por seu amigo Gershom Scholem, um estudante vitalício da Cabala Judaica, por seu “misticismo” e “poesia”:

Era evidente que o homem que caminhava imerso em pensamentos não era daqui; e se, quando se encontrava em casa, pensamentos lhe ocorriam ao ar livre, era sempre noite. Com espanto, ele recordaria que nações inteiras – judeus, indianos, mouros – haviam construído suas escolas sob um sol que parecia tornar todo pensamento impossível para ele. Este sol ardia em suas costas. Resina e tomilho impregnavam o ar que ele sentia precisar lutar para respirar. Um zangão roçou sua orelha. Mal ele havia registrado sua presença e o zangão fora já sugado por um vórtice de silêncio.

Esse estranho que caminhava imerso em pensamentos era o homem que anteriormente havia angariado a “intoxicação” para a causa revolucionária, alegando que ela poderia abrir a “tão procurada esfera da imagem” e, assim, inervar o “corpo coletivo”. Esse era o homem que naquele mesmo ensaio (*Surrealismo: o Último Instantâneo da Inteligência Europeia*), publicado em 1929, dois anos após ter provado haxixe pela primeira vez, havia advertido contra o feitiço do misticismo e das drogas, argumentando em vez disso por um “iluminação profana” que reconhecia a misteriosidade do cotidiano, a cotidianidade do mistério. *Ao Sol* leva isso a cabo? Foi realmente escrito sob efeito de drogas, como sugere Valero, ou trata-se de uma intoxicação metafórica e não real – e essa distinção importa?

O contraponto do sol era o luar, como na nota de 1932 de Benjamin *Sobre a Astrologia*:

Em princípio, eventos nos céus podiam ser imitados por pessoas em épocas passadas, fosse como indivíduos ou grupos. [...] O homem moderno pode ser tocado por uma pálida sombra disso nas noites de luar no Sul nas quais sente, vivas dentro de si, forças miméticas que ele pensava mortas há muito, enquanto a natureza, que possui elas todas, transforma-se para assemelhar-se à lua.

A mimesis era fundamental para a teoria da linguagem de Benjamin, assim como o era, creio eu, para sua teoria da história. Em Ibiza, Benjamin brigou como cão e gato com seu novo amigo, o pintor Jean Selz, sobre certos aspectos dessa teoria. Benjamin havia recrutado Selz para ajudá-lo a traduzir seu ensaio sobre sua infância em Berlim para o francês, apesar de Selz não saber nada de alemão. Quando Benjamin alegou que a forma de uma palavra estava ligada ao seu significado, Selz explodiu: “Se a palavra panela se parecesse com um gato em um determinado idioma, você diria que é um gato”. “Você pode estar certo”, rebateu Benjamin. “Mas só se assemelharia a um gato na medida em que um gato se assemelharia a uma panela”.

Mesmo em nossa época, quando, segundo Benjamin, já perdemos muito da capacidade de perceber a semelhança, a faculdade mimética sobrevive vigorosamente como “a expressão mais consumada do significado cósmico” dada ao recém-nascido “que mesmo hoje em

seu primeiros anos de vida irá evidenciar o máximo gênio mimético ao aprender a linguagem”. A mimesis não é menos crucial para a própria história, como testemunhou em suas oraculares “Teses sobre a filosofia da história”, escritas pouco antes de sua morte em 1940, que combinaram uma virada anarquista no marxismo com o misticismo judaico: “o passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido e nunca mais é visto”. O truque é “fixar aquela imagem do passado que surge para o homem inesperadamente salientada pela história em um momento de perigo”.

Em seus dois ensaios sobre a experiência de fumar ópio (apenas) uma noite com Benjamin, bem acima do porto de Ibiza, Selz lembra que Benjamin chegou a cunhar um termo especial – a palavra francesa *mêmite* – para isto e ressalta que para Benjamin isto estava ligado a “um sentimento de felicidade que ele saboreava com um cuidado particular”. (Tal *jouissance* é uma faceta significativa, e nada menos do que intrigante, da *mémoire involontaire* de Proust, e podemos notar que Benjamin co-traduziu dois volumes de Proust no final da década de 1920).

O importante sobre a leitura dos textos de Benjamin que foram escritos sob a influência de drogas é como você pode, então, ler de volta em todo o seu trabalho muito desta mesma mentalidade “drogada”; em seus tempos de estudante universitário, numa longa querela com a filosofia de Kant longamente, ele declarou, segundo Scholem, que “uma filosofia que não inclui a possibilidade da adivinhação a partir de grãos de café e não pode explicá-la não pode ser uma filosofia de verdade”. Isso foi em 1913, e Scholem acrescenta que tal abordagem deve ser “reconhecida como possível a partir da conexão entre as coisas”. Scholem lembrava de ter visto alguns anos depois, sobre a escrivainha de Benjamin, uma cópia de *Les paradis artificiels* de Baudelaire, e que muito antes de Benjamin usar qualquer droga, ele falava da “expansão da experiência humana em alucinações”, que de modo algum deve ser confundidas com “ilusões”. Kant, Benjamin dizia, “motivava uma experiência inferior”.

A distintiva ideia de *colportage* de Benjamin, que implica uma unidade entre montagem de filme, andar na cidade ao estilo do *flâneur*

e experiências com drogas, era exatamente o sentido alucinante de viagem no espaço-tempo tão entusiasticamente trabalhado por Sergei Einsenstein como “plasma” e William Burroughs como um estilo de decomposição literária. Para Burroughs, essa ideia deveu-se muito ao uso do alucinógeno *yagé* (pronuncia-se *ya-heh*; também chamado de *ayahuasca* em quéchua), que lhe foi ministrado em cerca de sete ocasiões em 1953 por xamãs indígenas no Putumayo do sudoeste da Colômbia e em Pucallpa na Amazônia peruana. “É a droga mais poderosa que já experimentei”, escreveu Ginsberg. “Isto é, produz o mais completo desarranjo dos sentidos”. O *yagé* forneceu a semente para *Naked Lunch*, explicou Allen Ginsberg em 1975, naquela que deve ser uma das mais espirituosas e generosas invocações do Modernismo como montagem, ao estilo de Burroughs, jamais feita (LOTRINGER, 2001).

No outono de 1953, Burroughs, que havia recentemente retornado da América do Sul, hospedou-se com Ginsberg em East 7<sup>th</sup> Street, em Nova Iorque. Olhando pela janela dos fundos para os pátios e janelas dos apartamentos, entrecruzados por escadas de incêndio e varais, Burroughs viu de repente aquelas incríveis “cidades compostas” que ele havia visto quando tomara *yagé*, cidades que se atiram em você de todos os ângulos e alturas por toda parte ao longo de sua obra, como em *Cidades da Noite Vermelha*. O que é maravilhoso é que Ginsberg abre o obturador naquele momento em que tudo se encaixou: Nova Iorque, o *yagé* e a imaginação selvagem de William Seward Burroughs, artista performático. “Ele atuava [**acted it out**] completamente”, disse Ginsberg, “o que ele sempre fez com suas rotinas”.

Como recorda Ginsberg, lá na East 7<sup>th</sup> Street, Burroughs “de repente teve uma visão das prateleiras, a grande cidade de prateleiras de ferro erguendo-se centenas de metros no ar com redes balançando e pessoas subindo de um nível para o outro. Cidade superpovoada de prateleiras, onde as pessoas são armazenadas, apenas ganhando para sobreviver, como estão agora na megalópole das ruas cobertas de lixo, dos blocos de prédios em ruínas, dos vagabundos vivendo em gangues de motoqueiros, dos ladrões e policiais e viciados e da CIA esgueirando-se dos corredores e chantageando uns aos outro”.

Olhando pela janela, Burroughs se transformara numa mulher se esticando da sacada para alcançar suas roupas que virava um cadáver esfolado. Burroughs se atirou. “Às vezes ele caía no chão”, continua Ginsberg, “ele estava tão possuído pelo humor pastelão total de sua imaginação, pelas imagens que lhe ocorriam quase como um filme, automaticamente”. No recente **The Yage Letters Redux** (**Yage** escrito sem o acento no título) de Burroughs e Ginsberg (publicado pela primeira vez pela City Lights em 1963 e agora meticulosamente ambientado no tempo e no espaço pelo editor Oliver Harris) encontramos um paralelo com a exploração das drogas e Ibiza de Benjamin. Quão incrivelmente emocionante deve ter sido caçar esta medicina imponente, preparada, cantada e administrada por xamãs indígenas nas florestas do Putumayo da América do Sul onde, Burroughs desconhecia, aquele outro famoso homossexual, Roger Casement (mais tarde enforcado por traição na Torre de Londres), em 1912, como cônsul britânico, colheu depoimentos para seus relatos bombásticos sobre as atrocidades do *boom* da borracha parcialmente financiado por empresas britânicas. Ginsberg, cuja viagem se deu em 1960, cerca de sete anos depois daquela de Burroughs, aparece como um homem inocente, *naïve* e amoroso, com um terno sentimento por seu xamã, Ramón, enquanto Burroughs, tão americano quanto anti-americano, é sempre malcriado, defensivo, ofensivo, lacônico e mestre absoluto dos comentários maldosos. Que dupla!

Figura 2: William Burroughs cercado por videiras de yagé na floresta dos arredores de Mocoá, Colômbia, 1953



Fonte: Imagem da obra original

Quão profundamente diferente era a coragem desta louca dupla comparada com hoje, quando o *yagé*, então praticamente desconhecido fora de sua localidade na floresta, tornou-se comercializado e turistas pegam vôos para passar alguns dias com um “xamã”. A terrível ironia, claro, é que as *The Yage Letters* contribuiu, sem dúvida, para a mística do *yagé* e seu conseqüente destino nas mãos dos mascates de experiências kitsch (uma substituição, precisamente, do tipo de “experiência” genuína que Benjamin via ameaçada pela vida moderna).

A primeira edição de *The Yage Letters* veio do nada, sem quaisquer notas explicativas. Que fantasias o leitor precisou projetar no livro! E agora tudo foi revertido uma vez que os segredos de sua origem foram revelados quando Oliver Harris nos disse que essas famosas cartas não eram absolutamente cartas e sim, em grande parte, invenções, exceto por um breve escrito fantástico do generoso Ginsberg, milagrosamente

descoberto pelo editor da *City Lights*, Lawrence Ferlinghetti, em Londres no ano de 1960. Esta carta, que é de muitas modos a “âncora” para a coleção, inclui o desenho de Ginsberg do demônio Morte, e outro dos olhos de Deus transformando-se através do devir nietzscheano numa vagina sagrada na qual Ginsberg está dionisicamente se afundando. “Socorro, Bill! Socorro!”, grita a enfadonha carta do Peru. Para o que Bill responde friamente de Londres (em um tempo surpreendentemente curto) que as saídas são a decupagem e a lembrança de que “‘Nada é verdade. Tudo é permitido.’ Últimas palavras de Hassan Sabbah. O Velho da Montanha”.

Mas o que “inventado” – como cartas não **reais**, mas **inventadas** – significa para o escritor, para o decupador, para quem usa a droga, ou para o xamã que administra o *yagé*, se a própria realidade é concebida como realmente inventada? Não é a “realidade” que esses escritores adoram provocar? E, por outro lado, não fornecem as cartas reais a voz e a intimidade, a casualidade e a realidade sobre as quais o escritor de ficção desenvolve?

As cartas do *yagé* (assim como as cartas de Benjamin a Gretel Adorno e Jula Cohn, que utilizam o formato para compor esboços etnográficos) devem algo vital às cartas reais de Burroughs a Ginsberg do México, Panamá, Colômbia, Equador e Peru. Como qualquer etnógrafo deve admitir, o formato da carta oferece uma vantagem eficaz para tornar o estranho menos estranho, voltando assim a atenção para a estranheza do conhecido. O próprio Burroughs insistiu em outro lugar que a tarefa do escritor é conscientizar os leitores sobre o que eles já sabiam sem estarem cientes disso.

Em contraste às experiências de Benjamin com as drogas, o corpo e a morte estão presentes de modo contundente em *The Yage Letters*. No entanto, era Benjamin quem morreria em Port Bou, provavelmente por suas próprias mãos. Foi Benjamin que muitas vezes contemplou o suicídio, aquele “velho amigo” com quem ele deveria tomar um copo de vinho em Nice para o seu aniversário de 40 anos, o mesmo aniversário para o qual ele escreveu sobre o sol de Ibiza para Jula Cohn.

Assim como nas imagens de mãos árabes e etíopes nas memórias de haxixe de Benjamin, há em Burroughs “orientalismo” em abundância,

o que conduz, ou ao menos se mistura, a violentas transformações corporais. “Flashes azuis passaram em frente a meus olhos”, escreveu Burroughs a Ginsberg sobre sua primeira viagem efetiva de yagé. “A cabana assumiu um visual arcaico do Pacífico longínquo com os chefes da Ilha de Páscoa”, enquanto o assistente do xamã se esgueirava para matá-lo. Atingido pela náusea, ele correu para a porta, porém mal conseguia caminhar. Não tinha coordenação. Seus pés eram como blocos de madeira. Vomitou violentamente e depois sentiu-se entorpecido, como se estivesse coberto por camadas de algodão. “Seres larvais passavam diante dos meus olhos numa névoa azul, cada qual dando um coaxado obsceno, zombeteiro [...] Devo ter vomitado seis vezes. Eu estava de quatro e convulsionado por espasmos de náusea. Eu podia ouvir o som do vômito e os gemidos como se fora outra pessoa”. Em uma viagem posterior, ele relata a Ginsberg que seu corpo se transformara no corpo de uma negra “completa com todas as instalações femininas. [...] Agora eu sou um negro comendo uma negra”. (Isso não entrou em *The Yage Letters*).

Ginsberg dá um tom diferente, mais próximo daquilo que eu entendo ser a “iluminação profana” de Benjamin, onde efetivamente celebra as picadas de mosquito e o horror do vômito incontrolável induzido pelo yagé. Irritado no início, depois ele aceita ser picado, uma vez que isto lhe permite sentir seu corpo estendendo-se para o universo. Com o latido dos cães e o coaxar dos sapos, o zumbido dos mosquitos se torna parte do canto do Grande Ser, anunciando que Ginsberg também terá que se tornar um mosquito enquanto o universo vomita a si mesmo.

Em sua última “carta” do campo para Ginsberg, Burroughs havia se colocado a par das coisas e encontrara os conceitos necessários – “viagem no tempo-espaço” e “a cidade composta”, junto com a fragmentação inspirada pelo yagé, que, assim como o dinheiro no banco, lhe serviriam em seus escritos altamente originais, porém repetitivos, até o fim de sua longa vida. Datada de 10 de julho de 1953, essa carta de três páginas e meia registra quase tudo, incluindo o último parágrafo onde evoca um “lugar onde o passado desconhecido e o futuro emergente se encontram num zumbido silencioso e vibrante. Entidades larvais esperando por um ser vivo”.

Tanto Benjamin quanto Burroughs escreveram a partir desse “estado de emergência”, mas, até onde sei, Burroughs jamais leu uma palavra de Benjamin. Na verdade, seria difícil imaginar mais duas pessoas diferentes, uma tão culta e educada, tão essencialmente europeia, a outra um irascível, sarcástico, moderno *bad boy* essencialmente americano. Mas ambos os WB vestiam ternos e possuíam uma imensa curiosidade sobre drogas, misticismo, revolução, cinema e decupagem como método tanto para produzir literatura quanto para escrever história. E depois havia as cores, nas quais eles se deleitavam. É rara uma página de Burroughs que não esteja saturada de cores, o que, para Benjamin, era o que levava a criança à imagem, exatamente onde Burroughs queria estar. Parece ter havido tantas coisas sobre as quais eles concordavam.

Mas ainda assim, pensar neles conversando, talvez numa das “caminhadas coloridas” de Burroughs, partindo do Beat Hotel em Paris no início dos anos de 1960, lhe fará rir e revirar os olhos. Eu posso vê-los agora, Benjamin e Burroughs, momentaneamente paralisados, a meio caminho entre o preto e branco e a cor naquelas fotografias que imagino tiradas por Giselle Freund e Man Ray. Uau! A ampulheta ainda não parou. Jean Selz apareceu enquanto nos despedimos. Pois, sim, eu também estou lá! Eu posso me ver com um sorriso idiota enquanto o tempo e a memória me puxam de um lado e para o outro através de diferentes escorregadores coloridos. Que prazer estar aqui com eles enquanto emergem das minhas páginas que, como ilustrações num livro infantil, me levam para a cena que represento.

Agora Selz tem nossa atenção. Está escurecendo. O dia desvanece, assim como Benjamin. O tempo está se esgotando. Selz quer que nos lembremos de seu amigo de Ibiza. Ele quer que nos lembremos da prosa de Benjamin como aquele meio verdadeiramente único, diz ele, no qual a poesia e a ciência da história se fundem como a verdade do mundo. Que meio é esse? Pergunto. Seria o haxixe? O ópio? O *yagé*?

Mas está escurecendo. Não há resposta.

Quando Benjamin desaparece no crepúsculo e Burroughs volta para o Hotel Beat, Selz responde minha pergunta indiretamente, dizendo que, de todas as pessoas que conheceu, Benjamin talvez tenha sido o

único que lhe dera a impressão de que realmente existe uma profundidade do pensamento onde fatos históricos e científicos coexistem com suas contrapartes poéticas, onde “a poesia não é mais simplesmente uma forma de pensamento literário, mas se revela como uma expressão da verdade que ilumina as mais íntimas correspondências entre o homem e o mundo”. Eu gosto de pensar que Allen Ginsberg e William Burroughs curtiriam isto, como se diz.

Figura 3: Michael Taussig numa roça com vinhas de yagé com Don Pedro, um curandeiro indígena. Colômbia, 1977



Fonte: Imagem da obra original

## Nota

\* Texto originalmente publicado em *Cabinet*, 30, Summer 2008. Pode ser consultado em: <http://www.cabinetmagazine>. O tradutor gostaria de agradecer ao autor do texto e à *Cabinet* pela permissão para publicar esta tradução.

## Referências

LOTRINGER, Sylvester. **Burroughs Live: The Collected Interviews of William S. Burroughs, 1960-1997**. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

Recebido em 05/10/2018

Aceito em 17/10/2019

### **Michael Taussig**

Formado em medicina pela Universidade de Sidney (1964), cursou mestrado em sociologia na London School of Economics (1969) e trabalhou como médico atendendo guerrilheiros marxistas na zona rural colombiana. Doutorou-se em antropologia em 1974 pela University of London. Entre seus diversos livros e artigos, destacam-se *The Devil and Commodity Fetishism* (1980), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (1987), *Mimesis and Alterity* (1993), *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* (2011). Endereço profissional: Camperdown NSW 2006, Austrália.

### **Felipe Neis Araujo (Tradutor)**

Doutor em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2018), mestre em antropologia social pela UFSC (2014), graduado em história pela UFSC (2011). Seu trabalho aparece na *Ilha – Revista de Antropologia* e na *GIS – Gesto, Imagem e Som*.

Endereço profissional: University of Liberia, Department of Sociology and Anthropology. Capitol Hill Campus, Haile Selassie Avenue, Monrovia, Liberia, 1000. *E-mail*: neis.araujo@gmail.com

# Natureza e Cultura na Civilização do Inhame: a origem dos clones e dos clãs<sup>1</sup>

André-Georges Haudricourt<sup>1</sup>

Tradução: Yves M. Seraphim<sup>2</sup>

Revisão de Tradução: Jérémy Deturche<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Botânico, antropólogo e linguista francês

<sup>2</sup>Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

## Resumo

Neste texto, André-Georges Haudricourt (1911-1996), etnólogo, etnobotânico, agrônomo e linguista francês, avança sua argumentação a favor da homologia entre atitudes humanas perante outros humanos e perante animais e plantas, apresentada em um artigo anterior traduzido ao português em 2013 (HAUDRICOURT, 1962). Por meio do estudo etnográfico dos Kanak da Nova Caledônia, demonstra-se como a dinâmica entre roças e capoeiras, caracterizada por sua reversibilidade e geração de novas variedades agrícolas, é homóloga aos modos como os neocaledônios percebem a vida e a morte, a instauração de um chefe, a dinâmica clânica, além de sua relação com estrangeiros.

**Palavras-chave:** Natureza/Cultura. Kanak. Sistemas Agrícolas.

## Abstract

*In this text, André-Georges Haudricourt (1911-1996), French ethnologist, ethnobotanist, agronomist and linguist goes on with his argument in favour of a homology between human attitudes towards other humans and towards animals and plants, discussed in a previous article translated into portuguese in 2013 (HAUDRICOURT, 1962). Through the ethnographic study of the Kanak of New Caledonia, it is demonstrated how the dynamics between gardens and fallows, characterized by its reversibility and generation of new agricultural varieties, is homologous to the how the new caledonians perceive life and death, chief establishment, clan dynamics and also their relation with foreigners.*

**Keywords:** Nature/Culture. Kanak. Agricultural Systems.

## 1 Introdução

*Para Jacques Barrau em memória de sua ajuda  
durante minha estada na Nova Caledônia.*

**A**Oceania é uma dessas regiões privilegiadas em que a história parece ter preparado experiências sociológicas, das quais hoje podemos observar o resultado: encontra-se de fato populações de mesma origem praticando ou não a criação animal, umas vivendo sobretudo da pesca, outras, sobretudo, da agricultura.

A Nova Caledônia, na qual durante dois ou três milênios não havia animais domésticos e onde, na falta de mamíferos, a caça tinha um espaço mínimo, pode ser tomada como exemplo do que chamarei de a civilização do inhame.

Não ignoro o papel que a pesca marítima teve ou ainda tem. É ela que permitiu o povoamento inicial (provindo provavelmente das Novas Hébridas); é ela que explica a organização político-social, como se pode perceber na comparação entre a Nova Caledônia propriamente dita (Grande Terre) e as Ilhas Lealdade, Fiji e a Polinésia, onde se encontra a civilização da pesca no mar quente, a mais típica.

Mas antes de entrar no cerne da questão, precisamos dar algumas indicações de botânica e de agronomia, as quais, por ora, não se espera que estejam na bagagem do etnólogo.

## 2 Sobre Tubérculos e Grãos<sup>2</sup>

Dos vegetais, o homem consome as reservas – sobretudo amiláceas – que permitem que as plantas aguentam a temporada menos propícia. Durante a estação demasiada seca ou demasiada fria, as partes aéreas da planta ressecam e morrem, essa planta sobrevive apenas em um tubérculo enterrado ou em sementes. Nos climas “contrastados”, em que a umidade volta bruscamente com o calor, maior a quantidade de reserva, mais vigoroso será o jovem broto, mais ele obterá luz à custa de seus vizinhos e mais chances ele terá de sobreviver. Assim, nas regiões de clima típico de monções, nos desertos de chuvas torrenciais, porém raras, nas terras periodicamente inundadas, a seleção natural tinha como que preparado para o homem plantas alimentares que ele utilizou quando inventou a cozinha.

O tubérculo pertence ao que se chama de uma planta perene. A cada ano a planta originada de um tubérculo forma ao seu lado ou um pouco mais longe um ou vários outros tubérculos, sendo, no entanto, biologicamente sempre o mesmo indivíduo.

A semente, ao contrário, provém de uma flor e produz um novo indivíduo. Ela resulta de uma reprodução sexuada análoga àquela dos animais ou do homem: o indivíduo recebe a metade de seu patrimônio hereditário de um elemento masculino e a outra metade de um elemento feminino (as metades não sendo idênticas, os descendentes de um mesmo casal também não o são, ao contrário dos verdadeiros gêmeos de um mesmo patrimônio hereditário). Sem dúvida, na maior parte das plantas os sexos não são separados, mas o fato de que o elemento masculino – o pólen – é um fino pó suscetível de ser transportado pelo vento ou pelos insetos é suficiente para assegurar às plantas todas as vantagens da reprodução sexuada: principalmente uma grande variabilidade. Tal variabilidade permitiu sua sobrevivência ao longo dos tempos geológicos, ao passo que o clima e a repartição das terras e dos mares se modificavam. Inversamente, essa vantagem da reprodução sexuada, por sua vez, por meio do viés da seleção natural manteve a sexualidade nas plantas.

O tubérculo, então, garante bem a perenidade do indivíduo, um pouco menos sua dispersão, ainda que em algumas plantas isso seja

assegurado relativamente bem por tubérculos aéreos ou bulbos que podem se destacar, rolar sobre o solo ou flutuar sobre a água. De fato, nas plantas de tubérculos, a dispersão à longa distância e a variedade, necessárias à sobrevivência da espécie são asseguradas pelas sementes: pequenos grãos alados transportados pelo vento (Dioscoreaceae), pequenas bagas comidas pelos pássaros (Araceae), etc.

Em contrapartida, as sementes, relativamente volumosas, de plantas anuais estão submetidas a duas tendências opostas: quanto menores, melhor garantirão a dispersão, porém acumularão reservas menores; quanto maiores, acumularão reservas superiores, porém sua dispersão será mais difícil. É por isso que as regiões de origem dos nossos cereais são (para o milho, o painço e a cevada) as estepes onde há disseminação por ventos fortes ou por bandos de herbívoros, ou ainda (para o arroz) às margens de corpos d'água onde o transporte se faz pela própria água.

### 3 O Clone e a Linhagem

Se compararmos agora a agricultura de plantas com grãos (por exemplo aquela do Oriente Médio, do Egito e da Mesopotâmia que está na origem da agricultura europeia) à agricultura de tubérculos, de partida constatamos diferenças externas no trabalho agrícola. “O gesto augusto do semeador” de cereais jogando um punhado de sementes sobre o solo, e o gesto do ceifeiro que empunha um tufo inteiro para cortá-lo, se opõe evidentemente aos gestos do cultivador de inhame que introduz com cuidado o pedaço de inhame em uma cova preparada de antemão e que, no momento da colheita, arrancá-lo rasgando a terra ao redor. A cultura da batata, única planta dos agricultores de tubérculos que pôde ser introduzida na Europa (graças ao clima análogo às terras altas andinas e às regiões temperadas), pode, comparado à cultura do trigo, dar-nos uma ideia dessa oposição.

No entanto, uma outra diferença, mais profunda e menos visível, tem a ver com o modo de reprodução das plantas cultivadas. A cultura de plantas a grãos é uma cultura de *linhagens*: a cada estação obtêm-se indivíduos diferentes; o clima e o solo podem favorecer certos indivíduos em vez de outros, podem acontecer hibridizações com os

parentes selvagens da planta cultivada. Se o agricultor não escolher suas sementes entre as mudas mais bonitas, suas plantas degeneram. Quando, em vez de escolher as mudas se contenta em separar os grãos mais pesados, ele acaba podendo selecionar também as ervas daninhas que acompanham o cereal e, como diz Plínio, nas regiões frias da Europa o trigo e a cevada se degeneram em centeio e aveia.

A cultura de tubérculos é uma cultura de *clone*: a cada estação da cultura os mesmos indivíduos são replantados para serem colhidos na estação seguinte. A palavra *clone* designa o conjunto de tubérculos provenientes, por transplantes sucessivos, do mesmo indivíduo. Trata-se, portanto, de uma agricultura cuja base biológica é absolutamente estável e o agricultor sabe que em caso de uma má colheita, os únicos responsáveis são o solo, seu trabalho e a chuva, e que ele não pode incriminar alguma “degeneração”. (O que para nós é chamado de degeneração da batata é uma doença viral propagada por picadas de insetos, e nada tem a ver com uma variação hereditária).

Ademais, para evitar colocar todos seus ovos na mesma cesta, o cultivador de tubérculos deve dispor de toda uma gama de clones, um mais resistente à seca, outro à umidade etc., a fim de se prevenir contra as incertezas meteorológicas. Enquanto que o cultivador de grãos cultiva linhagens que distingue pouco e que, como resultado de sua reprodução sexuada, frente às anomalias meteorológicas, demonstram a mesma plasticidade que a vegetação espontânea<sup>3</sup>.

#### 4 Os Clones na Nova Caledônia

Na agricultura tradicional da Nova Caledônia, encontramos ao lado dos tubérculos amiláceos de diferentes espécies pertencentes à família das *Dioscoreaceae*: *Dioscorea alata* L. (inhame verdadeiro), *Dioscorea esculenta* Burk., *Dioscorea bulbifera* L., *Dioscorea pentaphylla* L., *Dioscorea nummularia* Lam., e das *Araceae*: *Colocasia antiquorum* Sch. (taro), *Amorphophallus campanulatus* Brume, *Alocasia macrorrhiza* L., plantas de outras famílias igualmente cultivadas via muda: *Taetsia* sp. (cordilyne), *Musa sapientum* (bananeira), *Musa troglodytarum* L. (fehi), *Artocarpus altilis* Fos. (fruta-pão), *Hibiscus tiliaceus* L. (bourao), *Hibiscus manihot* L., *Saccharum officinarum* L. (cana-de-açúcar), *Syzygium malaccensis*.

Em contrapartida, para o coqueiro (*Cocos nucifera* L.) e para o *Cycas* que não se deixam multiplicar via muda, a semente germinada encontrada sob a árvore é replantada. As únicas plantas que apresentam o problema de ter que semear grãos são a cabaça e o feijão. A cabaça (*Lagenaria vulgaris* Sér.) praticamente desapareceu frente à cabaça americana (*Crescentia cujete* L.) e às garrafas. É provável que a dispersão das sementes ocorresse no momento em que se esvaziava a fruta antes de ser utilizada. O feijão local (*Dolichos Lablab* L.) ainda é cultivado, mas também se encontra de maneira subespontânea, e é possível perguntar-se se esse cultivo é antigo, porque outras plantas subespontâneas são protegidas e consumidas sem terem sido objeto de cultivo, como a erva-moura (*Solanum nigrum* L.) e a serralha (*Sonchus oleraceus* L.).

Se examinarmos agora o número de clones conhecido para cada espécie, constatamos uma grande desigualdade: muitas das espécies citadas acima são relíquias das quais conhecemos somente um ou dois clones, em compensação três espécies – o inhame verdadeiro, o taro e a cana-de-açúcar – apresentam uma gama extraordinária. Há um século, Vieillard havia anotado no norte da Grande Terre uma vintena de nomes de clones de taro e uma quarentena para a cana-de-açúcar. Alguns anos mais tarde, de Greslan descrevia uma trintena de clones de inhame da região de Touho. Recentemente, J. Barrau encontrou em Wunjo 25 nomes de clones de inhames, 31 em Bobope, 25 nomes de clones de taro em Ateu<sup>4</sup>. Durante minha primeira missão em 1959, encontrei 67 nomes de clones de inhame, 26 nomes de clones de taro e 27 de cana de açúcar em Yambé, 51 nomes de inhame, 15 de taro e 28 de cana-de-açúcar em Koumac. Em 1963 encontrei em Tiaué 40 nomes de inhame, 20 de taro e 23 de cana-de-açúcar e, enfim, em Paama-Baye, mais de 72 nomes de inhame e 39 de cana-de-açúcar (mas os homens se recusaram de me falar dos taros, assunto das mulheres). Para a bananeira, raramente se ultrapassa dez nomes de clones.

Alguns desses clones foram introduzidos há menos de um século. Esses são os que figuram o nome de uma missão católica – Saint-Louis, Wagap, Saint-Philippe – ou o nome de outra ilha – Papua, Santo, Belep, Futuna, etc. – nomes que se encontra para a dezena de clones de batata-doce, de introdução igualmente recente. Mas a maioria

dos nomes não se presta a tal interpretação e, depois de um século, a decadência da civilização autóctone, consecutiva à colonização que reduziu as superfícies cultiváveis e da diminuição da população por causas das epidemias, deve ter reduzido o número de clones.

Será que se deve imaginar que um ou dois séculos antes de nossa era, uma pequena frota de pirogas duplas trouxe os primeiros imigrantes com uma centena de clones de inhame, tanto quanto de taro, tanto quanto de cana-de-açúcar? Deve-se ao contrário supor que durante um milênio existiram relações marítimas regulares e, por conseguinte, trocas regulares de clones entre as ilhas melanésias e o continente asiático?

Isso não está excluído, mas uma outra solução pode ser considerada.

## **5 A Roça e a Capoeira<sup>5</sup>**

A agricultura neocaledônia era uma agricultura itinerante, embora implicasse o preparo do solo, em montículos para os inhames e em terraços irrigáveis para os taros. Quando ao fim de alguns anos a terra se esgotava, montículos e terraços eram montados em outros lugares e o solo descansava de dez a vinte anos. Roças podiam em seguida serem reinstaladas no mesmo local graças a aterramentos efetuados outrora, uma vez os arbustos derrubados e as árvores descascados e queimados. Atualmente, pode-se ver em todo lugar, nas pastagens da colonização, o relevo dos montículos e dos terraços de taro.

A colheita jamais era perfeita e um broto de inhame ou de taro podia permanecer na capoeira, florir e dar sementes que depois germinavam e produziam novos indivíduos. É na capoeira, no mato que assim se formavam novos clones.

Ao longo de uma enquete fonológica em 1959, deparei-me com uma monossílabo que significava “ir procurar algo nas capoeiras”. De início, pensei que se tratava, em caso de um episódio de fome, de ir ver se não restava alguma planta comestível nas antigas roças. No entanto, era surpreendente que tal significação se exprimia em uma palavra breve, portanto utilizada frequentemente. Na verdade, explicaram-me, se tratava sobretudo de ir procurar algum broto ou muda para transplantar.

As bananeiras de frutas de comestíveis são híbridos interespecíficos estéreis. Quando, muito raramente, produzem sementes, elas engendram somente bananeiras de sementes não comestíveis. Apesar da presença de clones de bananeiras de rizomas comestíveis, os quais poderiam dar sementes, é provável que a dezena de antigos clones na Nova Caledônia não tenha se formado localmente e seu estudo citogenético, bem como a comparação com os clones de outras ilhas, seria reveladora de antigas migrações e relações marítimas.

Uma outra planta reveladora do passado é uma leguminosa com tubérculo, nomeado no francês local de “magnania” (*Pueraria thunbergiana* Benth = *P. lobata*). Ela não é cultivada; é uma planta de coleta, cujos tubérculos são coletados anualmente no mês de agosto; não é um alimento utilizado para casos de fome, mas uma comida muito apreciada, uma comida de chefia. Coisa curiosa, a planta floresce, mas nunca dá sementes, nem ali nem nas outras ilhas melanésias. É necessário ir às Filipinas ou ao Japão para encontrá-las. Existe então na Nova Caledônia somente dois ou três clones dessa espécie que portam nomes distintos em todas as línguas do país. É certo que a planta não veio sozinha e que as aves não puderam transportar sementes desde o Japão, tampouco tubérculos (que pesam muitos quilos) desde ilhas vizinhas.

Eu facilmente imaginaria melanésios chegando na Nova Caledônia com três ou quatro clones de cada espécie. As espécies férteis deram nascença a novos clones, os quais os agricultores descobriram e multiplicaram; é o caso do inhame, do taro e da cana-de-açúcar. As espécies estéreis viram seus clones indefinidamente cultivados (caso da bananeira), mas no caso da magnania, a planta persistia indefinidamente nas capoeiras de modo que, ao fim de um milênio de cultivo itinerante, os dois ou três clones dessa espécie estavam difundidas em todo lugar, e já não era mais necessário cultivá-las, embora se continuasse a colhê-las<sup>6</sup>.

## 6 O Natural e o Sobrenatural

Eu gostaria de demonstrar as ligações entre agricultura melanésias e as concepções “religiosas” da Nova Caledônia. Citarei as principais

passagens em que Maurice Leenhardt fala de “deuses” em sua obra *Les Gens de la Grande Terre* (Paris, N.R.F., 1937), em particular páginas 176-177, 46 e 178:

O topo da linha que figura sobre o esquema da linhagem paterna, os respectivos antepassados permanecem os iniciadores do poder dos descendentes, e lhes asseguram sua propiciação. Eles são os deuses, os *Bao*.

Escuta-se a todo instante os Kanak pronunciarem tal vocábulo *Bao*, enquanto que o termo *rhe*, que significa totem, é bastante raro nas conversas. A palavra deus está carregada de sentidos tão diversos em nossa língua francesa que é necessário especificar o termo *Bao*, para não colocar em nossa interpretação dados que o nativo ignora.

Toda marca anormal da pele, mancha de lepra, impetigo, etc., é a marca que uma lança invisível lhe atingiu, lançada por um *Bao*, um deus.

Todo susto na escuridão, fogo fátuo, silêncio ou barulho, toda manifestação insólita é obra de um deus. [...]

Todos os locais desnudados são os lugares onde os passos das danças dos deuses impediram o crescimento da grama. [...]

Os deuses falam com os homens. Nos sonhos eles instruem, revelam, fazem presságios [...] O *Bao* é também criador [...]

Quando curiosos impertinentes querem que os Kanak lhes expliquem a origem dos petróglifos, numerosos na ilha, eles respondem: “Os *Bao* os fizeram”. Todas manifestações concretas cuja origem é desconhecida são dadas como obras dos deuses.

Esses deuses têm nomes. E em breve tais nomes são esquecidos. Em poucas gerações vê-se os deuses nascerem e morrerem. Indiferentes ou solícitos aos vivos, são defuntos antigos ou novos. Podem tomar a figura humana e desempenhar o papel de fantasmas que se misturam à sociedade dos vivos [...]

O encontro com um fantasma é algo frequente [...]

Isso ajuda a entender a atitude para nós tão desconcertante do Kanak hesitante a tomar como ser vivo o indivíduo que há na sua frente em carne e osso. Um dos meus alunos havia sido marinheiro em um cargueiro. Em Port-Vila, nas

Novas Hébridas, ele viu no cais um indígena que fixava sobre si os olhos brilhantes: confuso, ele o observa, pois ele se parecia com um de seus primos desaparecido da aldeia há anos e tido por morto. E como o outro, feliz, não tirou os olhos de cima dele, porque reconheceu seu parente, nosso marinheiro se curva sobre a amurada e em sua língua sussurra:

“Tu és um morto ou tu és vivo?” Isso significa: Diga-me rápido, tu és meu antigo camarada, ou tu és um fantasma? [...]

Essas atitudes dos Kanak atuais esclarecem as dos Kanak da história: Cook conta que perante seus marinheiros eles não se incomodaram. Os Kanak os deixaram circular enquanto que eles mesmos permaneceram em seus lugares, ocupados em suas próprias atividades, somente espiando os movimentos dos europeus. No dia seguinte, concordaram em guiá-los pelos caminhos da montanha, e assim o fizeram, ao que parece, calmamente. Houve, assim, um reencontro no mesmo local, mas sem confrontos, sem incidentes, sem real troca e Cook ficou muito impressionado. A causa dessa distância aparece hoje sem dificuldade: quando barcos de velas brancas vieram do horizonte, os caledônios viram descer humanos espertos e de rosto claro, e não hesitaram em ver neles os fantasmas dos mortos de suas famílias, aqueles para os quais rezaram em seus altares rústicos, os ancestrais, os deuses encarnados. E eles permaneceram quietos enquanto tais deuses passeavam pela aldeia e os ajudaram somente quando requisitaram ajuda. As pessoas do além eram, naquele dia único, visíveis: em vez de experimentar misteriosamente sua existência, observava eles se movimentarem sob uma forma concreta [...]

Ainda recentemente, as pessoas da costa oeste chamavam as roupas europeias de peles dos deuses. O nome de *Bao* é dado aos velhos dotados de sabedoria ou de loucura. Eu mesmo, há tempos missionário no país, ouvi advertirem uma criança que tocava meus sapatos: “Não o toque, é um *Bao*”.

Os vivos que levam uma vida diferente da comum e, por consequência, extraordinária já são deuses, equiparados a [...]

Essas sobreposições da vida e da morte na representação dos deuses não são efeito de uma incoerência. O limite

da vida e da morte é aquele que distingue dois estados do ser, e não o ponto onde se opõe o ser e o nada [...] Como o homem é o ser no estado vivo, o *Bao* é o ser no estado defunto. Ele não o é de maneira geral ou genérica. Ele é o cadáver mesmo. Nos funerais o mestre de cerimônias, para fazer transportar o morto, diz “Tragam o *Bao*”.

Poderíamos resumir as indicações do missionário dizendo que os *bao* são os seres do outro mundo: deuses, mortos, fantasmas; o que corresponde a distinção europeia do natural e do sobrenatural. Mas temos o direito de transpor à Melanésia nossas noções de deuses, de sobrenatural?

## 7 A Cultura e a Natureza

Não seria melhor considerar o homem vivo como relacionado a sua roça, domínio da vida cotidiano, do previsto, do espetado, do racional, uma vez que os clones das plantas cultivadas são, lá, sempre idênticos a si mesmos?

Em contrapartida, o mato onde se deposita os mortos não seria a capoeira, roça passada, ou roça futura, domínio do imprevisto, do acidental, do anormal, benéfico quando se encontra um novo clone de melhor gosto do que aqueles que se conhece, maléfico quando o novo clone, por um retorno atávico, contém cristais irritantes ou substâncias tóxicas da planta selvagem?

O homem não é “cultivado” senão durante sua vida; em sua morte ele retorna à natureza. Mas essa natureza não é em nenhum grau “natural” no sentido francês da palavra, de modo que prefiro opor “cultura” à “incultura”. Assim, as observações de Maurice Leenhardt se explicam melhor. Por exemplo, a mesma palavra (e o mesmo conceito) é usada para “cadáver” e para “deus”; é que o homem vivo que come inhames é o “cultivado”, ao passo que o morto se torna “inculto”, como a roça abandonada se torna uma capoeira. Mas, do mesmo modo que a capoeira pode se tornar novamente uma roça, o “inculto” pode se tornar novamente “cultivado”, e aparece, então, como o “deus”, ancestral dos clãs.

Nas narrativas tradicionais, as “ressurreições”, retornos à vida, operam-se pela ingestão de um alimento “cultivado”, seja a batata-kanak (*Syzygium rnalaccensis*) que cai na boca do cadáver flutuante, seja inhame grelhado, que é o “inculto” a princípio vomita e normalmente apenas consegue ingerir após três tentativas.

Nas narrativas de volta à vida coletadas no centro (Houailou), o inhame é acompanhado da cana-de-açúcar, e sua absorção é precedida da cusvida de planta (processo usual dos curandeiros). Nas narrativas do Norte (Koumac), a absorção do inhame é precedida por uma fricção de nozes bancoulas. Um texto de Maurice Leenhardt me parece particularmente significativo, o qual é intitulado “o aleijado”, que resumo:

Um homem foi assassinado quando voltava de um ritual pilou; apenas seu espírito voltou para casa para se despedir de sua mulher e de seu filho, em seguida, foi à floresta desapareceu em uma árvore. Seu filho queria trazê-lo de volta à vida. Ele subiu em Kondu, desenterrou um inhame, cortou uma cana-de-açúcar e foi ao lugar onde outrora seu pai desapareceu. Ele fez um sacrifício e orou: “Pai, avô, que chova muito, que o trovão estoure, que desça uma inundação”

O trovão então estourou, atingiu a árvore onde seu pai estava encerrado. O tronco se abriu, o jovem saltou, agarrou seu pai, deu-lhe um pedaço de inhame; porém o pai o vomitou; o jovem o deu um outro, o qual o pai engoliu, depois lhe ofereceu uma cana-de-açúcar, o qual o pai vomitou; na segunda tentativa, o pai a engoliu<sup>7</sup>.

Aproximaremos agora esse texto e um documento inédito (que também resumo) de J. Guiart sobre a origem de um clã atualmente extinto, os Pwaatao, chefes de Poo:

Um dia que as pessoas de Poo haviam ido fazer terraços para taros nas montanhas e brincavam arremessando suas lanças enquanto voltavam à aldeia, um desconhecido se infiltrou entre eles para brincar e depois desapareceu nas bordas da floresta. O mesmo se deu no segundo dia, mas desta vez dois homens do clã Nèènu o notaram; no terceiro dia, eles o seguem e o veem desaparecer em uma árvore (*Calophyllum montanum*). No dia seguinte, eles se põem de

tocaia e, quando ele chega, agarram-no. O homem resiste e lhes diz: “O que vocês estão fazendo com o homem de Gorodu-Pwaatao, coração de “houp” (*Montrouziera*) e de “tamanou” (*Calophyllum*)” os outros dois respondem: “Nós te agarramos para te levar até a aldeia” – “Não, eu fico em Gorodou-Pwaatao, é aqui minha morada” – “Não, não é certo ficar aqui no mato, é melhor viver na aldeia”. Eles o carregam até a aldeia. Lá, eles grelham um inhame, o homem o come e o vomita; dão-no novamente, ele o engole e o vomita mais uma vez; enfim, na terceira vez, ele o engole e o retém. Está acabado, e então os dois homens o dizem: “Tu serás nosso chefe”.

Remontando a genealogia dos clãs, chega-se, ao cabo de sete ou oito gerações àquilo que Leenhardt chamava de “deuses”, àquilo que os outros missionários chamaram de “diabos” (é essa última expressão que as pessoas utilizam em francês) e que eu chamarei sobretudo de “incultos. Assim como a origem de um clone vem de uma planta “inculta” achada no mato, a origem de um clã vem de um “inculto” arrancado a força do mato.

Em Goro, ao sul da Grande Terre, contaram-me a história de uma garota que havia desejado ir ver o célebre Kétéwaré em Lifou:

Ela chega em sua morada; dir-se-ia que ele parece como uma serpente ou um lagarto; ele mora em uma “madeira-petróleo” (*Fagraea schlechterii*) em Nyégoté, de onde sai apenas à noite para ir dormir com as mulheres... Finalmente, uma mulher velha fendeu a casca da árvore, ele volta lá na aurora, quer re-entrar, mas sai no outro lado. “Como isso é possível?” Ele diz, e, assim, permanece humano. A mulher o faz um medicamento e termina de o curar. Finalmente, ele assume “a religião de Samoa”.

Em outras palavras, para a narradora, trata-se de um dos chefes de Lifou que se converteu ao protestantismo na primeira metade do século XIX.

Melhor, um dos meus informantes, Marcel Pwèla Inon, diz-me que há trinta anos, as pessoas de Maré haviam descoberto a cerca de vinte quilômetros de Nouméa uma família de “diabos” na mata. Os pais fugiram, mas as pessoas haviam conseguido capturar um garotinho, o qual havia adotado e nomeado Paul. Marcel Pwèla chamou para

confirmar um Pîibèè, ao qual recorda que haviam trabalhados juntos durante a guerra, para o exército americano, com o tal Paul, que era um homem de força acima da média.

O inculto, que é a origem do clã, pode ser um estrangeiro.

## 8 O Estrangeiro e o Inculto

Então, por que dizer que os melanésios tomaram Cook e os primeiros navegadores por “deuses”? Eles o tomaram por aquilo que era realmente, “incultos”, gente que não se alimentavam de inhame e que não pertenciam a sua civilização.

O interesse dos melanésios pelo estrangeiro “a cultivar” se manifesta hoje de um modo espantoso: suas aldeias são realmente invadidas por plantas ornamentais americanas, asiáticas ou mesmo africanas. Toda vez que conseguirem encontrar uma muda de uma planta nova, eles a levam consigo; eles trocam aquelas que possuem. Uma aproximação se impõe com as trocas de crianças tão comuns na Oceania; o “evoluído”<sup>8</sup>, que recusa a dar suas crianças para serem “transplantadas” nas famílias vizinhas, é taxado de egoísta e associal. Que contraste com a endogamia, com a xenofobia do cultivador de cereais, que deve a cada ano “separar o trigo do joio” e que não encontrará jamais nada de bom para cultivar no exterior de suas roças!

Espero ter demonstrado nessas poucas páginas que o conhecimento de princípios de botânica e de agronomia é mais útil ao etnólogo do que o conhecimento de grupos sanguíneos ou de impressões digitais.

## Notas

<sup>1</sup> Esta obra foi publicada originalmente como: Haudricourt, André-Georges. *Nature et culture dans la civilisation de l'igname: l'origine des clones et des clans*. **L'Homme**, 1964, v. 4, n. 1. p. 93-104

<sup>2</sup> [N.T.] Exceto por uma ocorrência, os termos que escrevemos como “semente” e “grão” são traduções da mesma palavra *graine*. Quando o sentido botânico (como parte da morfologia vegetal) e reprodutivo estão em destaque optamos por “semente”, ao passo que “grão” é empregado quando se enfatiza o uso por parte dos humanos.

<sup>3</sup> O contraste indicado acima opõe os inventores de agriculturas de cereais anuais e agricultura de tubérculos. O milho e o arroz são cereais adotados tardiamente pelos cultivadores de tubérculos: o grão de milho é plantado, depois se faz um monte a seu redor; o arroz é transplantado e são selecionadas as variedades autofecundadas

que dão linhagens puras quase tão estáveis quanto os clones. É assim que os montanhese da Indochina têm uma gama de linhagens de arroz, comparável à gama de clones de inhame da Nova Caledônia.

- <sup>4</sup> Jacques Barrau, *L'agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, 1956, Bibliogr., p. 49 e 62.
- <sup>5</sup> [N.T.] Traduzimos respectivamente o termo *champ* por “roça” e *jachère* por “capoeira”, palavra comum em grande parte do interior brasileiro para se referir a matos que crescem no lugar do que havia sido uma roça, além de apresentar qualidades específicas, diferenciando-se de outros tipos de mato. Ademais, ainda quanto ao segundo vocábulo, pode haver certa sinonímia com o vocábulo “pousio”, porém o termo possui uma história técnica particular que decorre de contextos não tropicais, além parecer implicar uma maior continuidade nas ações que os humanos efetuam no lugar, visando em primeiro lugar a recuperação da terra para novos plantios.
- <sup>6</sup> O clima neocaladônio não é um clima “contrastado”; a vegetação cresce continuamente: as madeiras das árvores não apresentam os anéis anuais que demonstram a retomada do crescimento. As plantas alimentares, tanto as cultivadas, quanto as de coleta, são originários do continente asiático ou de grandes ilhas (Nova Guiné) e muito poucas puderam ser transportadas por pássaros ou pelas correntes marinhas antes da chegada do homem (a exemplo da tacca, da taetsia e, talvez, do coqueiro). No entanto, Maurice Leenhardt supunha, baseando-se no mito de origem dos povos do centro, que uma era de coleta havia precedido a de agricultura, e acreditava na chegada tardia do coqueiro (o que, conforme toda evidência, é, senão mais velho, pelo menos tão antigo quanto a chegada do homem). Sem dúvida o coqueiro não desempenha um grande papel nos mitos ou no ritual, mas a Sra. Jacqueline Kesarhérou me fez notar justamente que o cagu, pássaro corredor próprio da Nova Caledônia e que os colonos tomaram como emblema, é também totalmente ignorado em mitos e ritos. Por este motivo, poder-se-ia dizer que sua introdução é recente!
- <sup>7</sup> Maurice Leenhardt, *Documents néo-calédoniens*, Paris (t. I, Ethn. IX), 1932, p. 389- 396, e para as “voltas à vida”: *ibidem*, p. 180, 253, 413 e 420, 469. Para o norte, cf. Jean Guiart, *Contes et Légendes de la Grande Terre*, Nouméa, 1957, p. 20, 73 e 75.
- <sup>8</sup> [N. T.] O evoluído [*l'évolué*] era para a administração colonial francesa um termo para designar os indivíduos “europeizados” ou “assimilados” que abandonavam as práticas nativas, ou mesmo as repudiavam.

## Referências

- BARRAU, Jacques. **L'agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie**. Nouméa, 1956.
- GUIART, Jean. **Contes et Légendes de la Grande Terre**. Nouméa, 1957.
- HAUDRICOURT, André-Georges. Domesticação de animais, cultivo de plantas e tratamento do outro. **Série Tradução**. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB, 2013 [1962].
- LEENHARDT, Maurice. **Documents néo-calédoniens**, Paris, (t. I, Ethn. IX), 1932.

## Apêndice

### Clones de *Dioscorea alata* (inhame verdadeiro) conhecidos em Yambé (1959), língua Jawé

juxuic	ku	tâla
kora-kajanu	koyi	kupuny
puacek	kubwiit	cixaaen
pangara	kumhwek	tâla pebwan
hyagic	koviye	kapedan
uyelo	kuwa	cedala
kilira	kubwaaô	chaat
beea	chaamat	kora
wavenyada	nikola	puuang
kajanu	wanabiyo	kugeena
deen	kumajop	kacagulop
pwaban	move	bwaahleo
pwaauran	kumanyô	kuwaba
kupiyap	thuxemani	kamôve
nexilan	kudim	wavulura
waanhyaat	kaokaok	hôda
mwadac	cankôk	kukac
janap	kelerua	unytana
kupû	kuhwek	kuchaanô
malongany	maxelo	kupe
chawao	kanôot	kuhyen
kucha	kabooe	
kudila	bigenchep	

### Clones de taro conhecidos em Yambé (1959), língua Jawé

#### Clones de terra irrigada com tubérculos comestíveis

jali	doming	habu
waxap	jali miia	domwa
hyalam	povo	
thala	jali axap	

### Clones de terra irrigada com folhas comestíveis

thaaoda	chamooa	bwixoooc
---------	---------	----------

### Clones de terra seca

kaje	unegat	phurunâ
kaje puny	ujanu	mateeo
hyankenpaek	pwandoli	barevin
divu	chanaboe	wanmai
janbwala	yomeeo (= than maaop)	kaheec

### Clones de cana-de-açúcar em Tnekngempaik (1959), língua Pijé

wala	deuwa	kaneok
wala pûthâ	dekali	sabu
wipiin	sigudiian	thilipi
bwadap	dimwâ	huwan
mita	gorea	huwan hulo
hoai digan	jan hay a	huwan magat
pulaoa	jan keet	didu
gala	sibwi	thaaket
gala peepo	hinkula	thaawa
khûndaahma	sat	kayova

Clones de inhame verdadeiro (*D. alata*) na língua Paicî  
D'Arapô (1963), Paama-Baye

ajunâgôn	pwakuta	kumàjô
taikâ	bêêkè	pôia
taikâ êmwî	kakkînitôa	pabua
bato	bwau	êôki
cikêi	kôkôci	êôki durubwëre
waapwi wéta	nâgôri wânâ aumâkêtéâ	wëtôpwe wânâpuwa
puë	bwilênâ	âboro
ciéédara	citiimwâ	mwàda
êdëu	billi	mwàda pêtê
mwàda âiiii	tanâ urudô	dee kôkôci
mwàda jô	pwârâ wâi	dee dorowâji
gôrôpô	nâgôri numwâ	dee cânâmîrî
gôrôpô âboro	awi	ère atê
iidi gôrôpô	awi ilëri	ère pwëpié
gôrôpô màrâdo	bwúcûrû	nùméa
gôrôpô kèrèpiïrii	dee nyèrè	guënu
gôrôpô aukôô	dee géré	buké
gôrôpô pu j agô	dee kacôa	dipu nârâkôô
gôrôpô mârù	dee imîi	popwaalé
gôrôpô wanèmîjô	dee gôrôwâ	wëre itau
tëuri	dee îricô	mëruga
tuauru	dee wâdû	waakuruta jirimârù
waradé	dee gomî	kaapwû
tomii	dee gôônyèrè	
bwatanâ	dee êtërëpuu	

## Clones de cana-de-açúcar, id.

waji niimwa	úrú	nyiiádi
bwara	éaarô	gôriwiigéca
bwanâânîupo	têrêkâdii	jêmôtô
míta	tûûnââ	déuwê
pumù	câgôdû	uakârâjîtêmù
dêê	bwibwi	jêi
camwâdu	purawa	têpwe
cêurunagôrôbwau	ciibwi	wiihpwûrúé
wâré	miduwâjé	kacaa
doromârâânyè	jétéa	uuwêpwâlo
pwê	wâniâ	wâjjjawé
warémwàri	pitêpaacírínâié	
gôtârâtikakara	cipô	

Recebido em 19/11/2019

Aceito em 19/12/2019

### **André-Georges Haudricourt (1911-1996)**

Foi diretor honorário de pesquisas no CNRS, FR. Discípulo de Marcel Mauss, dedicou-se especialmente à linguística e à etnobotânica e, no que tange à antropologia, atuou como um dos precursores da tecnologia cultural, vertente francesa da antropologia da técnica e tecnologia.

### **Yves M. Seraphim (Tradutor)**

Graduando em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Endereço para correspondência: Campus da Universidade Federal de Santa Catarina, CFH – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

*E-mail:* yves.seraphim@gmail.com

### **Jérémy Deturche (Revisor da Tradução)**

Doutor em Antropologia pela Université Paris Ouest – Nanterre, Professor do Departamento de Antropologia da UFSC.

Endereço para correspondência: Campus da Universidade Federal de Santa Catarina, CFH – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Trindade, Florianópolis, SC. CEP: 88040-900.

*E-mail:* jeremy.deturche@gmail.com

## RESENHAS

DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2018v21n2p229>

BARRETO, Victor Hugo de Souza. **Vamos fazer uma sacanagem gostosa?** Uma etnografia da prostituição masculina carioca. Niterói: Editora UFF, 2017. 148p.

Romário Vieira Nelvo<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

“*Vamos fazer uma sacanagem gostosa?*” funciona como um convite.

É parte dos agenciamentos de um *boy*, visando a um ato sexual, quando este *flerta* com um cliente. Por meio dessa instigante proposta, a partir de universos em que a sexualização dos corpos é operante, é que Victor Hugo de Souza Barreto (2017) desbrava, por dentro, a multiplicidade das negociações de programas sexuais que conformam a prostituição masculina carioca, negociações essas tecidas nos espaços das saunas voltadas para o público de homens que fazem sexo com homens. Os programas são, já adiantando, impulsionados por fluxos em que circulam práticas sexuais, fantasias e *desejos*. Os temas antropológicos da sexualidade, gênero, subjetividade e noção de pessoa são, aqui, centrais e estão em estreito diálogo com as contribuições teóricas de Deleuze e Guattari.

Na tessitura dos dados etnográficos em questão, as instâncias analisadas estão construídas como uma “Antropologia dos *desejos*”. Nos *desejos* se entrecruzam intensidades, temporalidades instantâneas e masculinidade. A masculinidade (ou *masculinidades*), tornada parte do jogo moral do prazer e da fantasia, não à toa, é um dos marcadores sociais das performances sexuais dos *boys*, a fim de que se ative o *desejo* no “outro”, para quem os seus serviços são direcionados. Com essa figuração se estabelece, entre o *boy* e o cliente uma interessante zona relacional, que o autor muito bem evidencia em sua minuciosa descrição etnográfica. À luz de conversas, teatralizações de si e os atos sexuais

propriamente ditos, a imaginação produz a realidade. Entretanto, são realidades em que o dinheiro é a mediação para as suas existências, o que faz do programa sexual a venda da pulsão afetiva no erotismo.

A obra que aqui se faz presente, intitulada pela categoria nativa que abre esta análise (“*Vamos fazer uma sacanagem gostosa?*”), resulta de uma etnografia de Mestrado, realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, defendida em 2012, sob orientação do professor Antônio Rafael Barbosa. Baseando-se em instigantes encontros com a *alteridade*, o relato trazido ao longo dos seus capítulos permite compreender processos constantes de produção de sujeitos. A partir da ênfase relacional, tendo como norte as dinâmicas da sexualidade, o que se vê emergir é um sem-número de afetividades, discursos, manejo dos corpos e olhares, além do estímulo ao cotidiano do “não dito”, como o apalpamento do membro sexual masculino. A comunicação, muitas das vezes, não é a verbal, mas, sim, a corporal. A etnografia em questão me parece ser menos uma contribuição acabada em si mesma, e, é ela própria, produto de um construir-se constante, uma capacidade de *devir* e desterritorialização em diversos sentidos. O primeiro deles é o do ofício da pesquisa de campo. Voltar a atenção para temas que tratam especificamente de práticas sexuais, requer impor limites, e, por vezes, repensar posições e reflexividades em campo. O segundo, é a forma como a etnografia consegue reunir uma discussão refinada tanto com os estudos mais clássicos quanto os mais recentes sobre as temáticas estudadas.

Não é de hoje que, tendo como foco o interesse em práticas sexuais, a Antropologia espera elucidar nuances que nos informam acerca da vida social e cultural. É talvez com Freud, e mais precisamente com Foucault, que a Antropologia procura, ora criticar as formulações teóricas desbravadas – o primeiro destes, em sua grande maioria –, ora se embebedar de suas teorizações sobre corpo e sexualidade – certamente, Foucault ocupa um lugar de destaque nessa conversa. No primeiro dos quatro volumes de *História da Sexualidade*, Foucault opõe-se à hipótese repressiva, e atenta-se para a modernidade como uma profusão de discursos que, antes de calar a sexualidade, incitam a “vontade de saber”, cada vez mais, acerca da verdade sobre o sexo. Na genealogia

apresentada pelo autor, encontramos os temas do *biopoder*, *biopolítica* e subjetividade. No campo brasileiro dos estudos sobre sexualidade e gênero, no qual o livro de Victor Barreto diretamente contribui, o impacto da obra de Foucault é central. Entretanto, como dar conta de categorias identitárias a partir de sexualidades cujas identidades, nos contextos de prostituição, não são fixas? Em uma leitura muito pessoal do livro de Victor Barreto, creio que tomar o postulado foucaultiano, no qual a sexualidade é uma das facetas que constrói o sujeito moderno, e atentar para os fluxos, intensidades e prazeres, de um ponto de vista deleuziano, por assim dizer, é um encontro teórico instigante em que o autor encara sem perder a riqueza dos dados empíricos.

Victor Barreto estabelece intensa conversa com o pioneiro estudo de Perlongher (1987) sobre prostituição masculina, intitulado “*O negócio do michê*”. A pesquisa do autor citado, hoje, é considerada um clássico no campo da sexualidade e prostituição brasileiros. Desde aqueles tempos, quando a capital paulista e suas ruas foram os cenários etnografados por Perlongher, até aos anos atuais, cada vez mais a sexualidade tem sido pensada em sua íntima articulação com o mercado. Os enfoques vêm sendo variados. Eles perpassam etnografias nacionais sobre a indústria pornográfica (DÍAZ-BENÍTEZ, 2010), a satisfação e constituição do *Self*, a partir de construções de feminilidades eróticas, que, por sua vez, constroem “fissuras” naquilo que tem sido conceitualizado por *limites da sexualidade* (GREGORI, 2016): zonas onde habitam tanto o prazer quanto o abuso – ver, entre outras referências, a análise que eu mesmo elaborei sobre o assunto (NELVO, 2018). Trata-se de “fissuras” que produzem, também, fetiches que “espetacularizam a humilhação” (DÍAZ-BENÍTEZ, 2015). Tendo esse vasto campo teórico como diálogo, já era de se esperar que as saunas e os interlocutores de Victor Barreto se tornassem complexos e carregados de definições e redefinições do “eu”, do prazer, da invenção, e, sobretudo, do gozo que se produz numa dialética que, às vezes, se altera: ora satisfação e renda; ora renda e satisfação. Isso faz parte do repertório não menos “simples”, mas, sim, produzido por dinâmicas relacionais constantes, na micropolítica da prostituição carioca. Por agora, creio que seja relevante adentrar mais detidamente ao livro do autor.

O trabalho de campo que alicerça a obra, foi efetuado nos anos de 2010 e 2011. Os lugares pelos quais Victor Barreto percorreu, a fim de compreender a prática da prostituição masculina, foram três saunas voltadas para o público de homens que se relacionam afetivo-sexualmente com outros homens: *Aries* e *Gemini*, na região do bairro da Glória, próximo ao centro da cidade, e a *Taurus*, em Copacabana, zona sul da cidade do Rio de Janeiro, são os lugares em que os dados de campo foram construídos. Vozes, expressões, performances de sexo e gênero, entre outros marcadores, teatralizam-se nas saunas em questão. Se a princípio pode parecer que a prostituição é enredada pela obviedade (“venda dos corpos”, “necessidades”, “vocação” etc.), todavia, insiste o autor, o encontro entre o *boy* e o cliente é atravessado por emoções e intensidades. Fantasias e desejos são, portanto, economias sexualmente agenciadas, o que faz com que o *acontecimento* do programa sexual seja circunscrito pelo “inesperado”. Como Victor Barreto nos mostra, pessoas que até então não se conheciam conversam em meio aos corpos *seminus* – uma vez que nas saunas as vestimentas são uma toalha e um chinelo de dedos. Os *boys flertam* com um cliente em potencial pelos corredores, salas de filmes pornográficos e pelas mediações dos bares.

Aos olhares antropológicos de Victor Barreto, que desbrava esses universos intensos, em que pululam as sensações, fantasias e prazeres, as saunas tornam-se territórios existenciais, em que se ativam os fluxos molares do *desejo*, e os sujeitos são atravessados por sua potência criativa de produção e intensidades. Assim, a etnografia opõe-se à filosofia clássica de Platão que toma o *desejo* como falta ou ausência. Ao justapor Deleuze e Guattari às saunas, o *desejo* aparece como uma atividade de produção. Isto é, ele produz realidades na imensidão das subjetividades, evidenciando a criação e os *devires*. Daí, que o *devir-boy* é um dos focos do etnógrafo, e surge da seguinte forma:

O “devir-boy” aqui é uma fuga a qualquer discurso funcionalista e essencialista que se faça sobre a prática da prostituição masculina. Uma possibilidade de desvio aos discursos redutores de uma “venda do corpo”, seja por “necessidades”, “talento” ou “vocação”, e mesmo de captura estatal que a coloca como “profissão”. Por mais organizadas que se apresentem algumas conformações da prostituição masculina, o programa em si é uma

modulação de intensidades, de frequências, momentos de “devir-boy” nos quais se agenciam e se interseccionam desejos, *afectos* e técnicas. (BARRETO, 2017, p. 137-138)

O livro contém uma introdução, quatro capítulos e uma breve conclusão. Victor Barreto organiza essa divisão de maneira análoga às diversas e possíveis fases de um programa sexual realizado por um *boy* dentro de uma sauna, que vai desde a erótica da fantasia, ao gozo final, ou seja, a satisfação do cliente. Dessa forma, “*Apresentando o programa*” é a sua nota introdutória. Aqui, são apresentados os interesses da pesquisa. Os temas da sexualidade e subjetividade, em intersecção com o mercado, são os que interessam o autor. Findo isso, “*Chegando à sauna*” é o primeiro capítulo do livro. Nesse momento inicial, Victor Barreto busca recontar o surgimento da sauna para homens na cidade carioca. O objetivo central é mostrar como o espaço foi sendo apropriado por pessoas que se relacionam afetivo-sexualmente com pessoas do mesmo sexo, no que tange às vivências de suas práticas sexuais. Dos “banhos públicos” do século dezenove, nos anos 1960 emergem as primeiras saunas, na efervescência da, então, recém Ditadura Militar brasileira. É paralelo a esse contexto de controvérsia no cenário político nacional, que o tipo de território existencial para fantasias, práticas e *desejos* em questão consolidam-se no Rio de Janeiro – que desde o seu início foi utilizado pelos até então *michês* como uma, também, territorialidade para o mercado da prostituição.

“*Encontrando o boy*” é o capítulo dois do livro. O autor evidencia as características específicas dos seus interlocutores. O momento em que o *boy* encontra o cliente é quando ocorre a negociação do programa, conformando os fluxos molares do *desejo*. Nesse momento, o que é dito, sobretudo pelo *boy*, faz parte do processo de significação da construção de uma fantasia. O *boy* não existe como “pessoa”, mas, sim, em sua capacidade de produzir *desejos* eróticos. Por isso, traçar um perfil sociológico dos interlocutores que se prostituem é uma tarefa quase impossível para o autor, uma vez que as informações são agenciadas a depender da relação estabelecida *no* momento. O nome utilizado, a idade, a família (se o *boy* é casado ou solteiro), a profissão que exerce fora dos ambientes da prostituição etc., dependem da fantasia de uma

intensidade momentânea. Para Victor Barreto, o interesse foi perceber como a adequação dessas características e a conseqüente venda da masculinidade fazem parte da negociação de um programa sexual. Neste, transitam objetos (como brincos, relógios, pulseiras, *piercings*, tatuagens, etc.), substâncias, histórias contadas, apelidos, nomes, cor da pele, origem social, e um sem número de outros emaranhados que vão se tocando, produzindo as fantasias, molecularizando os *desejos*, fabricando os fluxos, os repertórios das relações sociais, enredando, assim, as fantasias e as performances de sexo e gênero.

“*O negócio do programa*” é o capítulo três do livro. Aqui, a efetivação do programa é o centro da discussão. Victor Barreto demonstra quais são os recursos utilizados pelos *boys* para que o programa se realize de forma satisfatória. Nesse ato da fantasia, o *boy* lança mão de algumas técnicas, como a corporal, que se expressa na manutenção da ereção, e, ao mesmo tempo, na não ejaculação. Para esses efeitos, os *boys* munem-se de recursos farmacológicos (medicamentos) e visuais (filmes pornográficos). Isso diz respeito ao fato de que muitos deles não se consideram homossexuais. De modo que o *boy* toma banho quando entra e sai da sauna, como uma espécie de técnica para purificação no ambiente da prostituição. Por outro lado, a prática do programa em si não exclui a existência momentânea de prazeres entre os *boys*. Isso é uma das imprevisibilidades dos *desejos* e das afetividades presentes na micropolítica do *negócio da prostituição*. O gozo é velado pelos *boys*, pois “[...] consiste no próprio prejuízo financeiro que o orgasmo pode proporcionar [...]” (p. 111), já que acarretaria desgaste físico e inviabilizaria outros programas. Assim, “[...] no negócio da prostituição masculina, o orgasmo, no caso a ejaculação, transforma-se em ‘uma das práticas mais raras e caras’” (p. 111). Por outro lado, há *boys* que chegam à ejaculação com o cliente, seja por prazer, seja pelo preço elevado do programa. O dinheiro, dessa forma, é o fio condutor para o negócio do programa, porém, atentar para essas práticas imprevisíveis, em que jaz o gozo do próprio *boy*, permite sugerir que ele (o dinheiro) “[...] perpassa e conecta-se a outros fluxos que não o unicamente econômico” (p. 115).

“*Fazendo o programa*” é o último capítulo. “Mas você não acha que, para entender sobre a prostituição, você não teria que experimentar fazer um programa também?” (p. 118), perguntou um *boy* ao etnógrafo, em um momento em que seu corpo despertou o interesse sexual na sauna. A partir desse agenciamento de um *boy*, o autor passou a não ignorar o fato de ele mesmo ter e/ou despertar vontades e intensidades sexuais. Aqui, as reflexões metodológicas e éticas que envolveram o trabalho dialogam com a análise da pesquisa. A dificuldade de entrada nos campos, “pagar ou não pagar” por uma conversa, já que o dinheiro é tão central nas tessituras relacionais do *devir-boy*, as tentativas de ser “*boy* por um dia”, bem como o “sexo no campo” não foram inquietações político-morais-reflexivas ignoradas pelo autor. Ao contrário, ele refinou a capacidade com que essas questões poderiam somar às suas análises. Do modo como escreveu, Victor Barreto não precisou praticar sexo em campo. Ele estabeleceu contato com quem praticava, levando em consideração que, nas saunas, assim como qualquer outra pessoa, ele mesmo pode ser “lido” a partir de sua própria corporalidade – e, portanto, “lido a partir de meus próprios *desejos*” (p. 133).

Tomar a si próprio como objeto de análise etnográfica atende a seu principal objetivo: construir uma “Antropologia dos *desejos*”. A partir dos apontamentos teóricos e analíticos tecidos ao longo dos capítulos, a presente obra enriquece os estudos sobre sexualidades, gêneros e subjetividades – de repente, do modo mesmo como escrevo essas categorias: no plural. Se as saunas são ativadas por fluxos molares e tornam-se territórios existenciais para práticas e *desejos* sexuais, isso só confirma o quanto uma pesquisa atenta a essas negociações contribui para a Antropologia de uma forma geral. Pois exige adentrar a universos íntimos, isto é, os universos das fantasias, dos múltiplos “não ditos”, dos espaços que são permeados por sensações e acontecimentos, e extrair dali uma zona relacional intensa.

O trabalho de Victor Barreto demonstra o caráter inventivo das práticas sexuais, as performances dos marcadores sociais da diferença, e, por fim, desafia a reflexão sobre as dinâmicas identitárias ao apresentar que, o “sexo homossexual”, nada pode ter a ver com um reconhecimento de si como sujeito homossexual. No entanto, isso não é o mesmo que

afirmar que as pessoas não sintam prazeres sexuais no que estão fazendo, naqueles intervalos instantâneos de suas *fugas eróticas* no momento em que “vendem” sensações, fantasias e *desejos*. Por tudo o que essa etnografia representa, é possível concluir que, como o autor também o faz (cito): “[...] a prostituição exercida por homens se apresenta como um contexto diverso e muito rico em possibilidades analíticas” (p. 138).

## Referências

DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira. **Nas redes do sexo: Os bastidores do pornô brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. **Mana – Revista de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 21, n.1, p. 65-90, 2015.

GREGORI, Maria Filomena. **Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NELVO, Romário Vieira. Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade, de Maria Filomena Gregori. São Paulo: **Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 61, n. 1, p. 395-401, 2018.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Recebido em 10/03/2018

Aceito em 19/04/2019

### Romário Vieira Nelvo

Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Física de Caracaras, do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), e Cientista Social pela UERJ. É pesquisador associado do Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ). Endereço para correspondência: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Quinta da Boa Vista, São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 20940-040. E-mail: nelvo.romario@gmail.com

RAMOS, Danilo Paiva. **Círculos de Coca e Fumaça**. São Paulo: Hedra, 2018. 543p.

Gabriel Novais Cardoso<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil

O tema da constante *mobilidade* é fundante no entendimento etnológico dos povos de família linguística Maku. É sobre essa temática que serão elaborados os primeiros registros etnográficos e antropológicos desses povos. E é de acordo com os distintos momentos políticos e teóricos da antropologia que essa temática será condicionada, possibilitando as imagens que se estabeleceram na etnologia desses povos indígenas, habitantes do Noroeste Amazônico. Uma recorrente dicotomia surge no entendimento comparativo desses povos, marcados pelo signo da *mobilidade*, e a partir da *mediação Tukano*, segundo o autor.

Essa dicotomia traz uma visão dos povos Tukano como *índios do rio*, marcados por agricultura sofisticada e fixidez no território, contrastando com os *índios do mato*, de língua Maku, compreendidos por sua pouca sedentarização, forte presença de caça-coleta e diacríticos de ausência diversos. Desse modo, variando entre perspectivas de inspiração evolucionista, como as de Koch-Grümbert (2010), que entende esses grupos como “nômades”, ou como as orientações mais recentes, sob influência da ecologia cultural, de autores como Silverwood-Cope (1972) e Reid (1979), que compreenderão os povos Maku sob a abordagem do *indivíduo maximizador de ganhos*, do caçador-coletor *especialista*. O signo da *mobilidade* é constantemente elencado nas definições e redefinições das imagens desses povos e no entendimento das práticas socioculturais dessas populações.

*Círculos de Coca e Fumaça*, publicado na Coleção Mundo Indígena pela editora Hedra, se apresenta como um esforço do antropólogo Danilo

Paiva Ramos em desviar-se dessas caracterizações, sem abrir mão da temática da mobilidade. Ao contrário, aprofundando-a, a partir de uma sensibilidade vivenciada em seu fazer etnográfico, entre os anos de 2009 a 2012, que dão origem a uma tese de doutorado premiada como Tese Destaque USP 2015.

Autor de *Nervos da Terra* (2009), que aborda as performances narrativas sobre “histórias de assombração” de integrantes do Movimento dos Sem-Terra de Itapetininga, e sua relação com a perda da terra. Ramos (2009) propõe uma ruptura teórico-metodológica com as concepções sobre os povos Maku, que transitam entre a noção de uma *cultura nômade*, marcada pela falta e pela submissão, e pelo individualismo utilitário de povos entendidos como *especialistas* da floresta. É a partir de uma sistemática revisão bibliográfica, desenvolvida principalmente na introdução e primeiro capítulo do livro, que o autor constrói os fundamentos para sua abordagem da mobilidade Maku.

Com uma grande sensibilidade crítica, o autor refaz reflexivamente os passos de seus antecessores, buscando refletir metodologicamente sobre a imagem do antropólogo, os percursos e modos de relação travados pelos pesquisadores anteriores, a relativa insensibilidade para questões de gênero nesses autores e, especialmente, a marcante ausência de enfoque analítico nos aspectos míticos e rituais, bem como das próprias rodas de coca, fundamentais, segundo o autor, para o entendimento da mobilidade, que, aqui, passa a ser compreendida sob o signo da *viagem* (RAMOS, 2018, p. 81-83).

É a partir da discordância das imagens negativas como definidoras da identidade Maku, e do incômodo com as ausências sobre a coca e seus usos rituais na bibliografia especializada, que o autor propõe um fazer etnográfico entre o povo Hupd'äh, localizados na região do Alto Rio Negro (AM). A pesquisa se desenvolve especialmente na comunidade de /*Tat-Dëh*/ ou Taracuaá-Igarapé, às margens do rio Tiquié, tendo como principais motivações a constância das rodas de coca nessa comunidade, bem como o alto número de praticantes do xamanismo nela localizados (RAMOS, 2009, p. 24).

Há um constante cuidado político e linguístico com categorias e traduções utilizadas no decorrer do texto. Termos, nomes, mitos e

seres diversos são quase sempre apresentados com seus nomes Hup, seguidos de tradução, sendo disponibilizada, logo no início do livro, uma chave de leitura das palavras Hup (RAMOS, 2018, p. 11-12). A própria fluência do autor na língua indígena se revela, ao longo do texto, uma ferramenta não só metodológica como interpessoal fundante do tipo de relação e, conseqüentemente, do tipo de informação e conhecimentos acessados e produzidos nessa pesquisa. Ainda que seja compreendido como um “branco”, Ramos passa, pouco a pouco, a ser associado a imagem dos */ingledäh/*, categoria Hup que descreve o pesquisador Howard Reid (*/Häw/*) enquanto pessoa que “Ia caçar no mato, pescava, fazia tudo como os Hupd’äh” (RAMOS, 2018, p. 31). Termo nativo que nos desperta a tentação de traduzi-lo como *antropólogo*, um tipo peculiar de “branco”.

As descrições da trajetória e das relações interpessoais do autor com seu campo e seus interlocutores marcam toda a obra. Há um tom poético, entre o impressionismo e o surrealismo, responsável pelo despertar de certas sensibilidades e emoções no leitor, entre essas, encantamento e assombro com relações/percepções muito particulares a um mundo onde distintos *modos de ação e relação* vem a se *emaranhar*, produzindo, neste mesmo mundo, *condensações rituais* que permitem o transitar e o transforma-se entre diversas perspectivas, entre diversos “planos-casa” (Lolli, 2010). Habitando e explorando, assim, um mesmo mundo vivido, mutuamente compartilhado com agências e perspectivas diversas.

É com o objetivo maior de compreender o delineamento e produção dessas *condensações rituais* que Ramos desenvolve sua etnografia das *rodas de coca/encontros noturnos* e dos “caminhos de Hup” (RAMOS, 2018, p. 25). Esses últimos são caminhos na mata produzidos nas constantes *viagens* dessas pessoas, que refletem uma dimensão cosmológica do caminhar. Tal dimensão pode ser entendida como um deslocamento que articula distintos espaços em perspectiva; distintos tempos, onde *modos de ação* como pesca, caça, encantamentos de “cercar” e mitos se entrelaçam num processo que o autor vem a compreender – tendo Peter Gow como inspiração – como “*mitopoiesis*” (RAMOS, 2018, p. 179-180). É o que expressa Ramos, ao descrever sistematicamente

as rodas de coca, no terceiro capítulo de seu livro. “Mito, benzimento e preparo promovem condensações rituais que combinam relações entre diversas perspectivas” (RAMOS, 2018, p. 162).

Como dito, somadas às preocupações teórico-metodológicas do autor frente uma sistemática revisão das monografias produzidas sobre os povos Maku, e especialmente sobre os Hupd’äh, os contornos da pesquisa são traçados a partir de suas relações interpessoais com seus interlocutores. Especialmente com o velho Henrique, espécie de primeiro anfitrião do autor em campo, que o introduziu às rodas de coca Hup. É a partir desses contornos que o autor expressa, ainda em seu capítulo introdutório, os objetivos da pesquisa: tomar como referência

[...] os encontros noturnos como forma de interação social específica, articulada às viagens para delinear o modo como andanças e narrativas geram condensações rituais que entrelaçam rodas, caminhos e paisagens como campos de ação e percepção vividos mutuamente pelas pessoas Hup. (RAMOS, 2018, p. 35)

Para tal esforço, Ramos se mune de uma abordagem teórica “movediça”, como o próprio a classifica. Focando tanto nas rodas de coca em si mesma como em suas “linhas de fuga” – como as *viagens* – para chegar às articulações daquelas com o xamanismo, os mitos e benzimentos e outros distintos modos de ação que se emaranham num constante processo de “educação da atenção”, clara influência de Tim Ingold (2000) na obra. É como processos de “educação da atenção” que o autor vai abordar as próprias caminhadas/percursos pelos “caminhos de Hup”.

É também sob a proposta política de uma “antropologia livre da desumanização do sujeito” (RAMOS, 2018, p.35), enquanto portadores impessoais de certa *cultura*, que o autor vai buscar compreender as rodas de coca como *performances* a partir de uma abordagem processual, inspirada nos estudos de Victor Turner (1988), com o objetivo de acessar “modos de percepção e sensibilidades que são mobilizados pelos encontros [...]” (RAMOS, 2018, p. 35). Com essa estratégia teórico-metodológica, o autor desliza pela tangente de uma compreensão do ritual como um tipo ou classe de evento, ou como instituição. Do mesmo modo, passa a compreender o mito e o rito como modos de ação,

não somente enquanto textos. Isso o possibilita enfocar o caráter reflexivo das *performances* das rodas de coca, que rememoram e reatualizam, por meio da mobilização de distintos campos relacionais e modos de ação, os mitos, os benzimentos e encantamentos, educando a atenção para um mundo repleto de sentidos imanentes. Em suma, abordar o ritual como modo de ação permite ao autor não só aprofundar em seu caráter reflexivo, como delinear suas articulações com outros modos de ação distintos.

Somado às teorias da *performance*, Ramos traz uma abordagem metodológica *relacionalista*, apoiada em autores como Gow (2001) e Ingold (2000), agregadas a procedimentos estruturalistas (LÉVI-STRAUSS, 2002), principalmente para a compreensão dos processos de “transformações” e situações de constantes analogias entre distintos modos de ação, partindo da premissa de que a inteligibilidade é condição necessária para a apreensão sensível do mundo (RAMOS, 2018, p. 36).

A estrutura do livro se organiza em uma sessão introdutória e duas partes. Na introdução, são trazidos os movimentos iniciais do autor em sua pesquisa de campo, bem como as primeiras relações travadas com os Hupd’äh, além da influência e impacto dessas no desenvolvimento de seus contornos de pesquisa e no decorrer de todo processo de campo. Segue-se uma breve descrição dos principais instrumentos analíticos e posicionamentos político-metodológicos bem como uma sessão de revisão bibliográfica das pesquisas e monografias produzidas junto aos povos Maku. Essa sessão se encerra com uma reflexão sobre as *viagens* e crônicas, gênero textual que marca as descrições etnográficas.

É sob o signo da *viagem* que Ramos compreende toda a pesquisa e o próprio povo Hupd’äh – grandes viajantes – bem como é sob o tema das viagens que o autor organiza o próprio texto: um deslocamento não de ponto a ponto, mas uma viagem em seu fazer, enquanto processo. É com um relato de viagem, com cronologia própria, que se abre a obra com a *Viagem ao Tiquié*, e que remete o leitor a uma sensação de constante transformação entre o antropólogo viajante e os mitos sobre a viagem do povo Hup na *cobra-canoa*. Essas constantes analogias marcam as crônicas de viagem, entendidas como campo relacional, onde distintos modos de ação “entrelaçam a atenção, sensibilidade e interesses” (RAMOS, 2018, p. 40-43).

A primeira parte do livro, *Coca e Fumaça*, se volta diretamente para as rodas de coca e suas várias articulações com outros modos de ação. O primeiro capítulo traz uma nova retomada da bibliografia etnológica, buscando compreender a ausência das rodas de coca nas notas de campo de outros pesquisadores e nas monografias sobre os Maku e a relação dessa ausência com a abordagem desses povos pela lente da *mobilidade*. Aqui, seus antecessores antropólogos são também tratados como *Viajantes*, título desse capítulo.

Segue-se uma crônica de viagem para a *Serra Grande*, local da origem dos Hupd'äh e repleta de potenciais relações com agências e perspectivas distintas das Hup. Aqui o autor reforça as analogias entre seus passos, o caminhar, o pescar, a escolha do local de acampamento, e os mitos e benzimento nas rodas de coca. Mostrando uma continuidade emaranhada entre esses modos de ação, e todo um processo de “educação da atenção” no decorrer do caminho.

Os capítulos três e quatro tratam, especificamente, de descrições das rodas de coca e do uso do tabaco nas mesmas. Em *Círculos de Coca* são descritas as sequências gestuais, de postura e narrativas – sob a abordagem das teorias da *performance* – onde se distingue os “eventos narrados” dos “eventos narrativos”, todos tomados como modos de ação emaranhados para a produção de sensibilidades e percepções outras. Em *Círculos de Fumaça*, relacionam-se os mitos de origem relativos ao tabaco, seus usos nas rodas de coca, às concepções cosmológicas sobre gestação da vida e sobre o desenvolvimento das aptidões xamânicas por meio de um longo e sistemático processo de “educação da atenção”.

A segunda sessão, *Círculos e Caminhos*, focará as viagens trilhadas pelos “caminhos de hup”, bem como para a cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). O capítulo final revela como essas viagens cada vez mais recorrentes aos centros urbanos vão sendo integradas nesses “emaranhados” de modos de ação e percepção, mediados pelas rodas de coca.

O capítulo *Caminhos Abertos*, primeiro dessa segunda sessão, retoma as crônicas de viagem à Serra Grande, focando agora, nos processos de “educação da atenção” e nos *percursos de observação* originados da relação entre jovens e mais velhos, no decorrer desses caminhos.

O capítulo *Lagos-de-leite* retoma e aprofunda as questões de concepção e nascimento, e suas articulações com a cura e os benzimentos realizados nos encontros noturnos.

O penúltimo capítulo, *Sopros na Noite*, vai buscar a articulação das rodas de coca com outras situações de processos ritualizados como o Dabucuri, as festas de caxiri e as danças com flautas. A totalidade desses capítulos revela a dimensão de “emaranhados” entre distintos modos de ação, e as constantes *condensações rituais*, originadas nesses emaranhamentos, que permitem não só a percepção como a ação efetiva num mundo compartilhado por *gente-sombra*, *gente-cobra*, bichos de pé em suas rodas de coca. Coca de bicho de pé, o */hãwäg/*, “sopro vital” da gente Hupd’äh, que pode vir a ser consumido por esse pequeno ser. Já os Hupd’äh, noite após noite, comem a carne e os ossos da *gente-cobra*, sua coca.

Ao fim do texto, a sensação de um caminho percorrido é marcante. Não um caminho do qual seja possível rememorar os pontos de parada e referência, mas um caminho percorrido em seu fluxo, onde modos de ação são constantemente transformados e postos em perspectiva, onde o pescar para uns se revela a caça doutros. Locais onde outrora habitavam os anciões Hupd’äh e hoje são aldeias e roças de onças, bem como zonas de pesca da *gente-sombra*. Basta apenas saber perceber, pois os sentidos estão no mundo.

Caminhar é preciso. Não só para desbravar um mundo de múltiplas perspectivas, de diversos planos-casa com suas próprias leis de percepção e de relação. Caminhar é preciso para (ré)constituir o mundo vivido pelos Hupd’äh, seus ancestrais míticos, as lagartas e onças. Viajando por tempos e espaços distintos, constitui-se um só mundo vivido e compartilhado, articulando distintos modos de ação. A mobilidade Hupd’äh é não mais entendida como consequência de uma ausência de agricultura e sedentarização, ou como um meio utilitário para maximização de ganhos. Mas como fundamento para viagens sociocosmológicas.

## Referências

- GOW, Peter. **An Amazonian Myth and its History**. New York: Oxford University Press, 2001.
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment**. London: Routledge, 2000.
- KOCH-GRÜMBERG, T. [1906]. Die Maku. *In*: BECERRA, G. (org). **Viviendo en el bosque**. Medellín: Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 2002.
- LOLLI, Pedro. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas jurupari (Tí')**. 2010. 206f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- RAMOS, Danilo Paiva. **Nervos da terra: histórias de assombração e política entre os sem-terra de Itapetininga, SP**. São Paulo: Annablume, 2009.
- REID, Howard. **Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku Indians of Brazil**. 1979. 402f. Thesis (PhD in Social Anthropology) – Faculty of Archaeology and Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, 1979.
- SILVERWOOD-COPE, P. **A contribution to the ethnography of the colombian Maku**. Dissertation, 1972. 326f. Thesis. (Ph.D. in Social Anthropology) – University of Cambridge, Cambridge, 1972.
- TURNER, Victor. **The anthropology of performance**. New York: PAJ Publications, 1988.

Recebido em 15/02/2019

Aceito em 13/06/2019

### Gabriel Novais Cardoso

Bacharel em Ciências Sociais com área de concentração em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. Mestrando em Antropologia pelo PPGA-UFBA. Integra um projeto de revitalização e retomada da língua indígena do povo Kiriri (com território localizado no município de Banzaê-BA). Foi bolsista-pesquisador no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA (MAE-UFBA), desenvolvendo atividades relacionadas ao levantamento, condicionamento, análise e revitalização da Reserva Técnica do MAE.

Endereço para correspondência: Universidade Federal da Bahia. Rua Augusto Viana, s/n., Canela, Salvador, BA. CEP: 40110-909.

*E-mail*: cardoso.gabriel6@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2018v21n2p245>

LATOUR, Bruno. **Cogitamus**: seis cartas sobre as humanidades científicas. São Paulo: Editora 34, 2016.

Guilherme de Matos Floriano<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara; Universidade Estadual Paulista, São Paulo, SP, Brasil

### Mapeando Controvérsias: uma resenha

*É moderno quem foge de um passado em que a verdade dos feitos e as ilusões dos valores se misturam de um modo inextrincável; é moderno quem pensa que, em um futuro próximo, a Ciência finalmente vai se apartar, de forma completa, da confusão arcaica com o mundo da política, dos sentimentos, das emoções, das paixões. (LATOUR, 2016, p. 111)*

Outra conhecida, a epistemologia proposta pela sociologia das ciências de Bruno Latour ganha dimensões mais didáticas com uma de suas últimas publicações no Brasil, *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. Este trabalho consiste em uma reunião de seis cartas trocadas entre o autor e uma estudante alemã que, por motivos não explícitos, não consegue cursar suas aulas, mas sana dúvidas sobre sua proposta teórica com o professor por meio dessas cartas.

Latour nos esclarece possíveis dúvidas acerca de seu pensamento e explicita, mais uma vez, seus principais conceitos: rede, controvérsias, provações, entre outros. Com a leitura deste livro fica, definitivamente, mais abrangente sua proposta no sentido de possibilitar a utilização de seus paradigmas na investigação de diversos fenômenos que não apenas os relacionados aos laboratórios e às ciências chamadas *hard*, como se poderia pensar. Trata-se de uma elucidação metodológica, se assim podemos nos referir.

Na sua primeira carta, Latour começa por retomar uma de suas principais inquietações, apontando para a necessidade de questionarmos a autonomia das ciências e das técnicas que, no paradigma moderno, é o que lhes confere veridicidade e eficácia. Assim, o autor nos coloca, de imediato, que tal proposta não deve se limitar às ciências naturais, mas também às sociais e à economia. Como destaca, devemos transformar o que normalmente serve de explicação naquilo que deve ser explicado (LATOURE, 2016, p. 17) e, para tanto, salienta a importância da manutenção de um diário de bordo de uma investigação em três “passos”: 1º) investigação simples recorte de documentos; 2º) investigação profunda; e 3º) investigação para tecer comentários. Portanto, a sociologia das ciências deve considerar toda a obra e não somente partes; por isso, devemos estar atentos ao movimento de desvio e de composição dos fatos científicos, o movimento da tradução, um de seus mais fundamentais conceitos, que consiste em transportar ideias transformando-as pelo interesse – o entre duas coisas (inter-esse).

Na segunda carta, o autor enfatiza a importância de todas as ciências nessas análises e ressalta que tudo que destaca a atividade dos especialistas (científicos e técnicos) deve ser anotado no diário de bordo, afinal não existem fronteiras bem definidas entre ciências e técnicas. Deve-se, em vista disso, anotar absolutamente tudo o que acontece em situação de pesquisa: o momento em que os computadores dão problemas, os celulares, os problemas ocorridos no espaço de pesquisa mais diversos, etc. Pois assim é que se tornará evidente o percurso da dependência das técnicas. O conceito aqui mobilizado é o de provação que pode, assim, revelar o movimento do desvio, na medida em que apenas denotamos os mediadores (como o computador, por exemplo) entre nós e nossos trabalhos, quando estes geram algum problema ou mau funcionamento. O que isso quer dizer é que a prova é o que nos torna conscientes dos materiais que envolvem o cumprimento de determinadas ações (LATOURE, 2016, p. 49). Assim, todo movimento de composição (associação, invenção) de uma técnica é contrabalanceado por um movimento de desvio (substituição), ou seja, tal percurso jamais é retilíneo, pelo contrário, o caminho dos desvios e das traduções é bastante extenso. “Materializar é socializar, socializar é materializar”

(LATOURE, 2016, p. 63), disso sobressai a indiferenciação entre a ação humana e o uso das técnicas, a passagem pelas ciências e a invasão da política, sobretudo quanto mais formos avançando e intensificando o uso de tais ações.

Seguir uma técnica, ou uma ciência, implica vê-la em ação e seguir seu curso, suas mudanças para, por fim, ir para a técnica em si. O que cumpre é encontrar os falantes dos enunciados. Para seguir controvérsias, seu terceiro conceito aqui abordado, devemos encontrar quem são os falantes de cada discurso, relacioná-los com sua condição de produção, sem que os discursos flutuem e, por isso, devemos diferenciar o *dictum* do *modus*, quer dizer, diferenciar o enunciado do discurso sobre o discurso (que acaba por modificar o enunciado). As sentenças devem ser colocadas como “balões” de fala das histórias em quadrinhos, como as etiquetas de uma marca de roupa em uma determinada peça à venda, carecemos modalizar o discurso. Todas as posições possíveis são, portanto, controvérsias. Um enunciado tomado como correto é apenas o final de uma controvérsia (LATOURE, 2016, p. 81), afinal, o indiscutível parte do discutido. Cartografar uma controvérsia – ou, no limite, quaisquer enunciados – implica localizar absolutamente todos os movimentos entre a dúvida radical e a certeza indiscutível, o que é mais complicado quanto melhor for o trabalho de tradução, uma vez que este último tem como tarefa fazer os desvios desaparecerem. Em pesquisas bibliográficas, o procedimento é o mesmo: seguir os rodapés, as instituições financiadoras de pesquisas, as instituições de pesquisa, as citações, os autores, todas as camadas de enunciados dos textos e artigos. Por fim, nesta terceira carta, Latour retoma as contradições do paradigma moderno e retoma sua ideia de que as barreiras não são intransponíveis, pelo contrário, não existem lados separados, mas múltiplas ramificações, retórica e demonstração constituem dois ramos de eloquência, portanto, as ciências envolvem o passado, o futuro e a política, e as nossas descrições devem acompanhar as situações mais diversas nas quais ciências e técnicas fazem parte.

Assim sendo, traçar toda essa rede que Latour propõe, tornando perceptíveis as associações e os duelos lógicos, é o que ele define como cosmogramas. O universo, em sua visão, é composição metafísica de

cosmos, ao contrário de uma realidade ontológica – sua colocação contrária à *res extensa* – o que significa dizer que cada cosmo é um arranjo de seres em torno de uma cultura particular e que reúne em formas de vida prática. O que nos cabe, agora, é reconstruir os cosmogramas, descrever as associações, as oposições, as exclusões entre humanos e não humanos sem que coloquemos em oposição o racional e o irracional. Assim, o laboratório conserva algo do ateliê do artesão, da cozinha do cozinheiro e até do escritório; é onde a experiência e a experimentação se encontram e do primeiro se passa ao segundo, dando origem ao instrumento.

Na penúltima carta, Bruno Latour aponta para a insustentabilidade da Demarcação. Não há mais maneiras de separarmos o que é racional do que é irracional. Segundo ele, isso só seria possível quando a política e a ciência estavam em lados opostos da barreira, seria possível sem a existência de instituições híbridas que conservam um pouco das leis, da administração, da política, etc. Portanto, a Demarcação não se sustenta, e as controvérsias estão garantidas – por elas devemos navegar. Quando utilizamos adjetivos “indiscutível”, “evidente”, para Latour, estamos cometendo equívocos, afinal tudo é revisável e o pensamento e o cálculo devem ser coletivos – *cogitamus* e *calculamus*. Outrossim, constitui-se o que Latour chama de Multiverso: distinguir as composições dos mundos e “[...] forçar cada parte a explicitar seu cosmos” (LATOURE, 2016, p. 160). As perguntas, os problemas – *matters of concern* – importam mais que os fatos – *matters of fact*. Os cosmogramas devem ser descritos sem que haja – pois não há – esferas da ciência e da política em separado: as questões fazem parte da cosmopolítica. Utilizando emprestado o conceito de Isabelle Stengers, quando ela afirma que a cosmopolítica deve reunir cientistas, políticos, ativistas, consumidores, etc. para compartilhar incertezas e representações para, em seguida, seguir as controvérsias – aqui remonta sua antiga ideia de parlamento das coisas bem delineadas em *Jamais fomos modernos*. Portanto, *cogitamus* é a defesa em oposição ao *cogito*.

Por fim, assegura não haver distinção entre ciências *hard* x *soft*; afirma não termos como separar a objetividade neutra da subjetividade de um *cogito* frio; e, dessa forma, indica que o grande problema é

enfrentarmos a questão da natureza. De acordo com o debate em voga na chamada virada ontológica – da qual Latour é um dos principais precursores – ele destaca que a natureza não é universal, pelo contrário, o multiverso é plural e composto. Precisamos, então, de uma natureza que não a Natureza com N maiúsculo. A solução encontrada é a ideia de meio ambiente (*umwelt*) de Uexküll: uma espécie de bolha criada em volta dos seres, da qual se pode extrair seus sinais subjetivos “portadores de significação”, mas que possuem objetividade no mundo. Essa é a maneira, segundo Latour, pela qual poderemos escapar da oposição subjetivo x objetivo; é um local onde não há *res extensa*; um local comum de todos os seres vivos; no qual o universo é uma parte do multiverso. É nesse *umwelt* que as ciências devem se aprofundar, desconfiando, sempre, do materialismo, do naturalismo e do reducionismo. A continuidade sendo composta, ou seja, marcada por movimentos de tradução (tradução = desvio + composição), não é dada de antemão; portanto, não há continuísmo. Descontinuidade é a chave: devemos seguir os desvios.

Recebido em 12/06/2019

Aceito em 13/06/2019

### **Guilherme de Matos Floriano**

Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Estadual Paulista (UNESP) na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (FCLAr) com bolsa CAPES. Mestre em ciências sociais pelo mesmo programa também com bolsa CAPES. Licenciado em ciências sociais pela UNESP (FCLAr). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC), desenvolve pesquisa na área de Antropologia tendo como objeto o Programa Bolsa Família, a partir dos conceitos de simetria, mediação e reciprocidade.

Endereço para correspondência: Universidade Estadual Paulista. Rua Quirino de Andrade, n. 215, Centro, São Paulo, SP. CEP: 01049-010.

*E-mail:* guilherme.mfloriano@hotmail.com

# Normas editoriais

*ILHA – Revista de Antropologia* aceita artigos, ensaios, resenhas e entrevistas originais que estejam de acordo com sua linha editorial. Os artigos são submetidos à avaliação de pareceristas *ad hoc*.

A submissão dos trabalhos será feita *on-line*, diretamente no *site* da revista ([www.periodicos.ufsc.br/ilha](http://www.periodicos.ufsc.br/ilha)).

Serão aceitos trabalhos para as seguintes seções:

Artigos ou ensaios (incluindo os artigos para dossiês e seções temáticas): (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Debates: artigos com especial interesse teórico-metodológico, acompanhados de comentários críticos assinados por outros autores (aproximadamente 10 mil palavras, incluindo notas e referências). Eles deverão ser acompanhados de resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Entrevistas: (até oito mil palavras), acompanhados de introdução situando a obra e o autor entrevistado), resumo (em português e em inglês, entre 100 e 150 palavras), palavras-chave (em português e em inglês, de três a quatro) e título (em português e em inglês).

Ensaio bibliográfico: resenha crítica e interpretativa de vários livros que abordem a mesma temática (até oito mil palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas), título, palavras-chave e resumo em português e inglês.

Resenhas biblio/disco/cine/videográficas: pequenas resenhas de livros, discos, filmes ou vídeos recentes (até dois anos, até 2.500 palavras, incluindo as referências e notas).

Notas de pesquisa: relato de resultados preliminares ou parciais de pesquisa (até 3.500 palavras, incluindo as referências bibliográficas e notas).

Cartas: manifestações sobre textos publicados em números anteriores (o editor se reserva o direito de publicar apenas trechos).

# Normas de apresentação e de redação:

As normas de redação e citação seguem o padrão da **NBR 6022:2003** da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) a seguir.

1. Os textos deverão ter a seguinte formatação:
  - formato de papel = A4;
  - editor de texto: Word for Windows 6.0 ou posterior;
  - margens: superior e esquerda de 3 cm, direita e inferior de 2,5 cm;
  - fonte: Times News Roman ou Arial, corpo 12, entrelinhas 1,5; e
  - número de páginas: no mínimo 15 e no máximo 25 laudas.
2. O texto deve conter:
  - o título e o subtítulo (se houver) do texto e sua versão para a língua estrangeira (inglês);
  - o(s) nome(s) do(s) autor(es) devem estar por extenso, com a respectiva filiação institucional (Faculdade, Instituto ou Universidade, sem usar siglas ou acrônimos), seguida de cidade, estado e país em que está localizada;
  - o resumo, que deverá ser redigido de acordo com a **NBR 6028:2003** da ABNT, com no máximo 150 palavras – se houver “agradecimentos”, recomenda-se incluir no último parágrafo da introdução;
  - o *abstract*, que deverá ser a tradução do resumo, também com no máximo 150 palavras;
  - entrada numérica nos títulos e subtítulos. Exemplo: 1 Introdução; 2 Desenvolvimento; 2.1 Subtítulos do Desenvolvimento; e 3 Conclusões/Considerações Finais.
3. As chamadas autor/data deverão ser incluídas no texto e não em nota de rodapé. Exemplo: (CASTELLS, 1999) ou Segundo Castells (1999).
4. As referências devem ser incluídas no final do texto, seguindo as orientações da **NBR 6023:2018** da ABNT. Os apêndices e os anexos são elementos não obrigatórios.

5. As citações no corpo do texto deverão ser redigidas de acordo com a **NBR 10520:2002** da ABNT. As citações diretas devem ser destacadas com aspas, se for menos de três linhas; ou recuadas, se for com mais de três linhas. É **imprescindível** indicar a página da citação, quando ela for direta.
6. As notas devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas como notas de fim, ou seja, no final do texto, antes das Referências.
7. Documentos pesquisados em meio eletrônico devem trazer todas as informações exigidas pela **NBR 6023:2018**, além da data de acesso com dia, mês e ano.
8. Serão aceitas no máximo cinco ilustrações por artigo. As tabelas devem vir no mesmo programa do texto e as demais ilustrações em formato jpeg. ou tiff, com resolução de 300 dpis.
9. Ilustrações (fotos) de pessoas somente poderão ser publicadas com prévia autorização por escrito da pessoa em destaque.

*Copyright: A ILHA – Revista de Antropologia tem o copyright dos trabalhos publicados em suas páginas, sendo que qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à revista.*