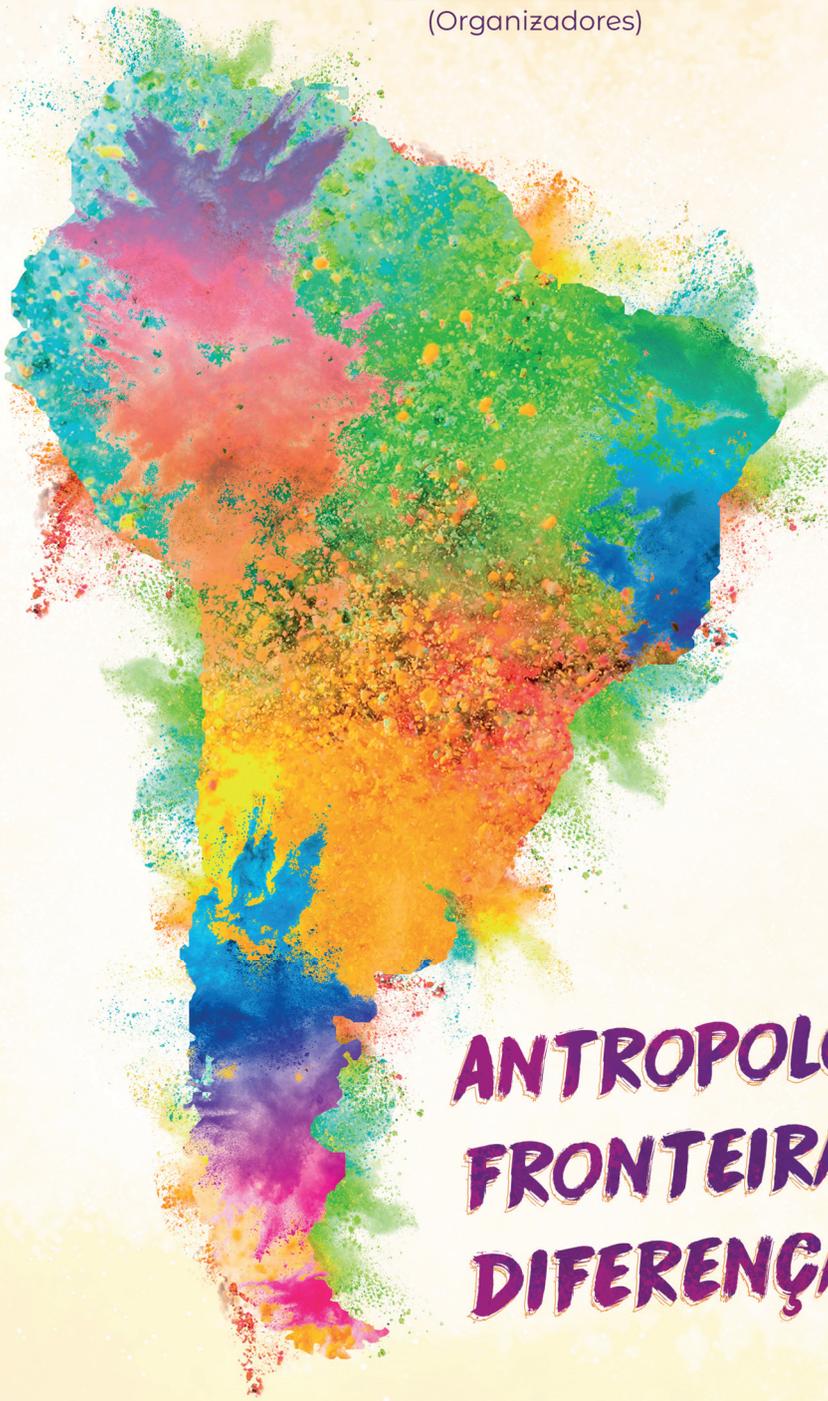


Priscila Lini
Guilherme Passamani
(Organizadores)



ANTROPOLOGIA, FRONTEIRAS E DIFERENÇAS

Antropologia, fronteiras e diferenças

Priscila Lini
Guilherme Passamani
(Orgs.)

Antropologia, fronteiras e diferenças



Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Priscila Lini; Guilherme Passamani [Orgs.]

Antropologia, fronteiras e diferenças. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. 395p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-5869-169-3 [Impresso]

978-85-7993-977-8 [Digital]

1. Antropologia. 2. Etnografias. 3. Fronteiras. 4. Tradições culturais. I. Título.

CDD – 300

Capa: Petricor Design

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi Maia (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 - São Carlos – SP

2021

Sumário

Apresentação	9
Fazer Antropologia, Esgarçar Fronteiras & Forjar tradições	
Jane Felipe Beltrão	
Prefácio	13
As Fronteiras da Antropologia: temas, teorias e métodos	
Antonio Carlos de Souza Lima	
Parte I	17
Etnografias, sensibilidades e diferenças	
Os sentimentos na agenda da antropologia	19
Ceres VÍctora	
A Igreja vai à “Rodô”: “dignidade” e conflito nas ruas da antiga rodoviária de Campo Grande - MS	37
Vladimir Eiji Kureda	
Guilherme Rodrigues Passamani	
Da cerca de arame farpado ao Ulstra Burguer: a naturalização da violência política em Campo Grande (MS)	57
Ricardo Luiz Cruz	
Imagens da nação, imagens do consumo: Cultura popular massiva no Nordeste brasileiro	77
Roberto Marques	

“Como era gostoso meu francês”: corpo, gênero e colonialidade na relação amorosa entre brasileiras e homens estrangeiros	103
Larissa Pelúcio	
Corpos em (do) campo: experiências etnográficas em contextos sul-mato-grossenses	123
Carla Cristina de Souza	
Andrey Monteiro Borges	
Tiago Duque	
Parte II	141
As fronteiras da questão indígena	
Resistência e rejeição: uma análise jurídico-antropológica da população Guarani sob a ótica da obra “A Sociedade contra o Estado” de Pierre Clastres	143
Priscila Lini	
Caíque Ribeiro Galícia	
Os povos indígenas face a uma política pública de espoliação de suas terras	161
Christian Guy Caubet	
Maria Lúcia Navarro Lins Brzezinski	
Condomínio kadiwéu. Mapa mitológico de uma sociocosmologia ameríndia	193
Francesco Romizi	
A cerâmica-pessoa ejiwajegi/kadiwéu: a arte ciumenta e os experimentos etnográficos strathernianos com a forma das relações	213
Maria Raquel da Cruz Duran	

Mobilidade transfronteiriça: retorno à Mãe Terra	233
Antonio Hilario Aguilera Urquiza Andréa Lúcia Rodrigues Cavararo	
Conflitos pela posse da terra indígena Ñande Ru Marangatu	253
Jorge Eremites de Oliveira	
Parte III	265
Fluxos, trânsitos e fronteiras	
O lugar é o limite: a linha de divisa Brasil e Paraguai como espaço de sentidos e interações	267
Pâmella Rani Epifânio Soares Álvaro Banducci Júnior	
Pesquisando do outro lado da fronteira: sobre desconfianças, entendimentos e preconceitos	287
Fernando Rabossi	
“Ser haitiano é ser cidadão do mundo”: uma etnografia sobre mobilidade, liderança e comunidade entre haitianos de Campo Grande – MS	311
Aline Correia Antonini Esmael Alves de Oliveira	
O caminho para Constanza	333
Felipe Evangelista Sondy Joly	
Morar em um lugar, viver em outro: mobilidade, família e casa no Haiti	353
Flávia Freire Dalmaso	

“Découvrez Rio comme un vrai Carioca”: identidade, corpo e narrativas	373
Euler David de Siqueira Denise da Costa Oliveira Siqueira	
Sobre o/a Organizador/a	395

Apresentação

Fazer Antropologia, Esgarçar Fronteiras & Forjar tradições

Jane Felipe Beltrão¹

Antropologia, fronteiras e diferenças coletânea que vem a lume pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) promove importante diálogo entre os profissionais que compõem o quadro docente e os/as egressos/as formados/as pelo Programa, além de que se enredam avançando no diálogo, quando trazem convidados/as externos/as, no propósito de debater os temas que integram as preocupações expressas na produção antropológica do jovem Programa.

Que salutar é produzir uma coletânea em livro que amplia a discussão docentes/discentes, estes últimos discentes que ontem foram formados/as pelos primeiros e hoje se tornaram colegas. Acredito que para crescer e dar vasão às preocupações temáticas que estruturam o PPGas, a iniciativa é adequada, pois em geral os/as autores/as publicam aqui e alhures, mas ao espalhar a produção – movimento de suma importância para o Programa – entretanto para mesurar qualitativamente os nortes e as decisões tomadas pelo caminho, há necessidade de ver/ler o conjunto da proposta de Curso, a qual desenvolvida em livro apresenta resultados, que de outra maneira dificilmente seriam avaliados.

¹ Antropóloga, historiadora, professora titular junto à Universidade Federal do Pará (UFPA) atuando nos programas de Antropologia e Direito. É docente colaboradora da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) desenvolvendo atividades no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). Bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nível 1B. E-mail: janebeltrao@gmail.com. Líder do Grupo de Pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia*.

Localizada em território do estado do Mato Grosso do Sul, a produção reunida neste livro privilegia o mundo das fronteiras que comporta um mundo de diferenças apontando para o mundo da diversidade. Pensadas de forma criativa, para contemplar as preocupações acadêmicas, a partir de três eixos de interlocução.

O primeiro eixo traz etnografias que expressam com “sensibilidade antropológica” as diferenças que se estabelecem de forma multifacetada em nossas emoções, resistências, conflitos, corpos generificados, muitas vezes, “transpassados” pelo sofrimento produzido pelos fenótipos que forjam discriminações em face da pertença étnico-racial, orientação sexual, opções religiosas que terminam por afetar profundamente as relações sociais. Os capítulos trazem imagens sul-mato-grossenses e do Nordeste do Brasil. Os/as autores/as usam diversas fontes para referenciar seus argumentos, os quais de alguma forma permitem ao/a leitor/a produzir comparações entre as situações e os contextos apresentados.

O segundo eixo do trabalho volta-se às fronteiras do mundo dos povos indígenas em eterna luta pela manutenção de direitos etnicamente diferenciados que o Estado brasileiro insiste em desconhecer. Alerto que as fronteiras se fazem presentes para demarcar não apenas os territórios indígenas assegurados, mas ainda aqueles que devem ser retomados inclusive por respeito à tradição e à pertença marcada pela cosmologia que orienta os protagonistas dessas histórias a ir e vir em busca da Terra Mãe, dentro de uma perspectiva de mobilidade que permite “esparramar-se”, “desconhecendo” as fronteiras geopolíticas e as políticas indigenistas dos Estados Nacionais (Colman, 2017)². Os enfoques selecionados pelos/as autores/as dos capítulos, relativos ao eixo, indicam ainda uma saudável ruptura das fronteiras disciplinares para melhor explicitar seus “achados” antropológicos.

² Cf. COLMAN, Rosa Sebastiana. “*Ñemosarambipa*: Deslocamentos Forçados entre os Guarani em Mato Grosso do Sul” In *Mediações*. Londrina, Vol. 22, Nº. 2, 2017: p. 51-71. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/32256/pdf>. Acesso em: 14.mai,2018.

Por fim, o eixo que apresenta os fluxos e os trânsitos nas diversas fronteiras e mesmo os trabalhos que adotam linhas fora dos limites geográficos do Mato Grosso do Sul “criando” espaços sociais distantes geograficamente e próximos pelos contextos proporcionados pelo encontro etnográfico. Os/as autores/as se debruçam sobre fluxos migratórios diversos sejam eles “projetos de vida”, ou “deslocamentos forçados”, ou mesmo “transitórios” discutindo a instituição das identidades associadas às marcas corporais e às disputas cercadas de preconceito e discriminação que produzem a naturalização da violência seja ela física ou simbólica na partida – lugar de origem – ou na chegada – lugar de destino – que implica em medo, algum temor e muito pânico dependendo das circunstância e do contexto. Muitos migrantes são indocumentados e terminam na mão de intermediários que tentam garantir a “atravessia” das fronteiras sem maiores prejuízos ao migrante.

Os capítulos permitem ao/a leitor/a exercitar comparações e entrelaçamentos que não necessariamente foram pensados pelos/as autores/as do trabalho. Imagino quão difícil foi aos/as organizadores da coletânea correlacionar os capítulos aos eixos temáticos, pois alguns trabalhos ficariam bem posicionados em qualquer dos eixos. Fronteiras é tema de grande abrangência e garante aos/as sujeitos e interlocutores/as das narrativas se apresentarem em mais de um mundo, embora que dependendo do mundo os efeitos sociais de permanecer, atravessar ou se estabelecer produza novas discussões.

O livro traz uma característica que me encanta, abre a discussão de muitos temas, problematiza as questões abertas com propriedade, mas deixa perguntas sem respostas no sentido de não apresentar proposições fechadas, pois, em Antropologia, a reflexão precisa continuar e provocar novos/as interlocutores/as.

O trabalho é um convite à boa leitura, pois forja tradições discursivas que prometem outras reflexões e oxalá novos livros.

Campo Grande/Belém, 30 de setembro de 2020.

Prefácio

As Fronteiras da Antropologia: temas, teorias e métodos

Antonio Carlos de Souza Lima¹

Antropologia, fronteiras e diferença apresenta ao público leitor a fecunda e abrangente produção dos corpos docente e discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMS, bem como de seus associados, espelhando a qualidade e importância da diversidade teórica, metodológica e temática dos estudos deste jovem e já importante programa no terreno da produção antropológica contemporânea.

A coletânea traz-nos textos que mostram a pujança da nossa disciplina e como uma produção desde a – e não *da* ou *na* – fronteira pode ser elucidativa das formas como se tem produzido antropologia em nosso país, em total consonância com o cenário internacional. Os artigos que a integram nos mostram como a categoria *fronteiras* permite pensar sobre fenômenos e processos de escopo e escalas variáveis: desde a sua aceção de limites internacionais, forma privilegiada de presentificação dos efeitos de

¹ Antonio Carlos de Souza Lima é Professor Titular de Etnologia aposentado do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde continua atuando como colaborador voluntário, oficialmente registrado, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, como pesquisador e docente. Bolsista de Produtividade em Pesquisa 1A do Conselho Nacional de desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq (proc. 302978/2019-4); e Cientistas do Nosso Estado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro – FAPERJ (Proc. E-26/202.652/2019). Coordenador de Área de Antropologia e Arqueologia junto à Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES) para 2018-2022. Professor Colaborador do PPGAS/UFMS. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-5260-236X>. Id Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0201883600417969>.

Estado², passando pelos seus usos sobre manifestações sociais e simbólicas. Vemos ao longo do livro como as *fronteiras* permitem instituir coletividades (étnicas, culturais, sexuais, religiosas, entre humanos e não humanos), marcando e produzindo diferenças.

As *fronteiras* nos surgem como eixos em torno dos quais giram identidades, mundos e cosmologia. Vemos como em torno das zonas e fenômenos delimitados/denominados por esta categoria – apreendida diferencialmente em cada um dos textos aqui reunidos – orbitam seres, dispositivos de poder, identidades, mundos, cosmologias, instituições entretecidos por afetos, práticas, crenças, saberes e ciências (além da nossa disciplina, a história, o direito, as ciências da saúde, dentre outras), por elas instituídos e delas instituintes. Todos estes estão aqui presentes.

Juntam-se, aqui, campos temáticos variados, abordados, inclusive, a partir da sua dimensão cotidiana, uma das marcas da nossa disciplina, numa ampla cartografia da vida social seja de segmentos das realidades locais e regionais brasileiras ou de países estrangeiros. Das cosmologias indígenas, às concepções territoriais e aos direitos culturalmente diferenciados, passamos pela vida e a cultura dos (i)migrantes, ao gênero e à sexualidade, à religião ou à violência como valor positivado contra todas as crenças nos direitos humanos. Vamos ao campo das emoções, da materialidade da cerâmica e das mercadorias, alvo do interesse de sacoleiros e turistas (em meio a todos os preconceitos que permeiam as identidades nacionais). As/os autoras e autores dos textos, docentes e discentes, experimentam a prática etnográfica (da pesquisa baseada na observação participante, ao uso de documentos e objetos), testam, assim, diferentes teorias e dão corpo às linhas de pesquisa que estruturam o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Mato Grosso do

² Cf. TROUILLOT, Michel-Rolph. 2001 – “The anthropology of the State in the age of globalization. Close encounters of the deceptive kind” (inclui debate de Chris Hann e László Kurti), *Current Anthropology* 42(1): 125-138.

Sul, quais sejam “Identidade, Cultura e poder” e “Povos e comunidades tradicionais, fluxos e fronteiras”.

Em funcionamento desde o primeiro semestre de 2017, o Programa abarca seis núcleos de pesquisa quais sejam: 1) ANSUB – Laboratório de Antropologia e Subjetividade; 2) NENP – Núcleo de Estudos Néstor Perlongher – Cidade, Geração e Sexualidade; 3) IMPRÓPRIAS – Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças; 4) GEF – Grupo de Estudos Fronteiriços; 5) LAVALMA – Laboratório de Antropologia Visual “Alma do Brasil”; 6) Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais. Sua atividade se vê refletida nas três partes em que a coletânea se estrutura, quais sejam: “Etnografias, sensibilidades e diferenças”; “As fronteiras da questão indígena” e “Fluxos trânsitos e fronteiras”.

Estão aí contidos alguns dos assuntos mais candentes da realidade brasileira e internacional, tratados com densidade, rigor e método, mostrando ainda a saudável e fundamental transmissão intergeracional de conhecimentos, éticas e posturas diante dos interlocutores com que trabalhamos, muitos deles hoje dentro das universidades, produzindo conhecimento científico inovador e que nos interpela. De ensaios de cunho teórico, a artigos resultantes de pesquisas empíricas, aqui estão recobertos muitos campos e espaços.

Ademais, muitos dos artigos estão diretamente ligados às pesquisas feitas para dissertações e para a investigação dos pesquisadores docentes, sendo assim uma ferramenta importante de demonstração da eficácia científica e o impacto e relevância social da produção do PPGAS/UFMS. Em tempos como os atuais – nada tão diferentes daqueles tempos que estruturaram este país e nossas ciências – é um trabalho necessário, que já surge como referência e marca de uma bem vinda instituição. Que venham outros!

Rio de Janeiro/Campo Grande, outubro de 2020.

Parte I

Etnografias, sensibilidades e diferenças

Os sentimentos na agenda da antropologia

Ceres Víctora

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Introdução

A julgar pela presença de sentimentos, afetos e afetações em obras clássicas e contemporâneas da sociologia e da antropologia é possível perceber que as emoções têm acompanhado estes campos do conhecimento de maneira próxima e recorrente desde a sua conformação. Tensionando saberes estabelecidos, por exemplo, nos campos da Psicologia, da Fisiologia, das Neurociências pode-se dizer, de maneira simplificada, que a disputa entre as áreas que se dedicam ao tema gira em torno de três pontos básicos: (1) a origem das emoções: de onde elas vêm? (Do indivíduo? Da sociedade?); (2) o seu lugar: aonde elas se situam? (No corpo? Na mente? Na alma? Na espaço social?); e (3) e o seu destino: para onde ou para quem se dirigem? Quais os seus efeitos no mundo? As respostas para estas perguntas conformam pressupostos que orientam variados tipos de pesquisa em conformidade com os saberes das diferentes áreas. Mas, há que se destacar, que as disputas internas a cada área também são significativas e colocam em destaque a diversidade e a riqueza da ciência.

Este texto pretende contribuir para o debate sobre as emoções como problema sócio-antropológico. Para tanto, aborda primeiramente de maneira panorâmica os fundamentos da antropologia das emoções, destacando alguns trabalhos clássicos que contribuíram para a conformação do campo, orientados pela ideia de que as emoções são socialmente construídas e, portanto, diferentemente concebidas e experienciadas em diferentes culturas. Importa esclarecer, desde já, que este artigo trata desses trabalhos de maneira muito breve e simplificada, e que não tem a pretensão de

recuperar a totalidade da conformação do campo, o que já foi feito por diversos outros autores/as. No Brasil, por exemplo, Mauro Guilherme Pinheiro Koury, coordenador do Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções – GREM/PPGA/YFPB, e Maria Claudia Coelho e Cláudia Rezende do PPCIS/UERJ e colaboradores/as, destacam-se como pesquisadores/as que realizaram reconstruções do campo da antropologia e da sociologia das emoções, tendo publicado suas revisões em livros, dossiês temáticos e periódicos nacionais e internacionais (KOURY, 2004, 2014; REZENDE e COELHO, 2010; COELHO e REZENDE, 2011, 2011; BISPO e COELHO, 2019, entre outros). Além disso, é importante destacar que o apanhado inicial realizado neste artigo, bem como as obras que serão referidas, correspondem a uma parcela muito pequena e limitada à antropologia norte-americana, deixando para outro momento a discussão de linhas de reflexão que também são referidas como Antropologia e Sociologia das Emoções, por exemplo, os estudos tradicionais e renomados de David Le Breton (2009), entre outros.

Na sequência, o texto destaca duas obras contemporâneas - *“Language and the Politics of Emotion”* e *“The Cultural Politics of Emotion”*. Nesses trabalhos, Lutz e Abu-Lughod e Sarah Ahmed, respectivamente, apresentam um contraponto às perspectivas mais tradicionais, motivo pelo qual estas duas obras foram selecionadas aqui. Em seus textos as autoras argumentam a insuficiência das primeiras abordagens e defendem a necessidade de se colocar um foco na dimensão discursiva e performativa das emoções.

Por fim, este artigo revisa um dos desafios da pesquisa sobre emoções na antropologia e sugere perguntas e conceitos como “economia afetiva”, “gramática emocional” e “micropolítica das emoções” que podem contribuir para o delineamento de pesquisas sobre as sensibilidades contemporâneas.

O que os clássicos falam sobre emoções?

Várias das reconstruções do campo das emoções na sociologia e na antropologia recordam a importância de Emile Durkheim na

caracterização dos sentimentos coletivamente demonstrados nos rituais de morte de tribos australianas (SCHEFF, 1983; FISCHER e KOO, 1989). Na antropologia social, mais especificamente, Marcel Mauss, Alfred Redcliffe-Brown, Ruth Benedict, Margareth Mead, e Gregory Bateson são normalmente referidos como aqueles que destacaram a construção social de sentimentos e de estados emocionais dos grupos sociais que pesquisaram. Marcel Mauss, por exemplo, publicou, em 1921, o texto “L’expression obligatoire des sentiments”, trazendo para o campo da antropologia o debate sobre as formas padronizadas e obrigatórias de expressão - gritos melancólicos, discursos e cantos - em cultos funerários australianos. Com isso salienta a dimensão coletiva e simbólica do pranto, como pode ser visto no seu texto:

[...] todas as expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais do que meras manifestações, são sinais de expressões entendidas, quer dizer, são linguagens. Os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas é preciso só porque todo o grupo entende. E mais do que uma manifestação de próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencialmente uma ação simbólica. (OLIVEIRA, 1979: 153).

No caso de Alfred Radcliffe-Brown, a presença dos sentimentos desponta claramente no texto “On joking relationships”, publicado em 1940. No caso deste expoente da antropologia funcionalista britânica, os sentimentos de amizade e hostilidade, provocados no contexto das relações jocosas, desempenham importante função de manutenção da ordem social. O autor define as relações jocosas como “uma relação entre duas pessoas na qual uma delas tem a permissão, pelos costumes, e alguns casos a obrigação, de zombar ou fazer graça de outra que, por seu turno, não pode se ofender”. (RADCLIFFE BROWN, 1940:195. Tradução nossa)

Nos estudos associados à escola Cultura e Personalidade, Ruth Benedict e Margareth Mead também têm sido identificadas como

relevantes para os estudos antropológicos sobre as emoções, no sentido de que vários relatos nos seus textos se referem a dinâmicas emocionais que caracterizariam tipos de personalidades. Coelho e Rezende descrevem a atenção de Benedict, em *Padrões de Cultura*, de 1934, para as emoções da seguinte forma:

Preocupada em explicar a integração das culturas, Benedict parte da noção de que haveria um princípio, de acordo com o qual os elementos culturais estariam organizados em padrões coerentes e variáveis entre grupos sociais, ou seja, as configurações da cultura “condicionam as reações emocionais e cognitivas de seus portadores, de forma que estas se tornam incomensuráveis. (COELHO e REZENDE, 2010:12)

Mas, na minha percepção, é em *O crisântemo e a espada*, que Benedict, de 1946, que ela se dedica, efetivamente, a escrever sobre as formas de sentir dos japoneses que se organizam em conformidade com os valores culturais. A honra, a vergonha, o amor, o orgulho, os desejos permitidos e os afastados, bem como os diversos rituais de purificação, são descritos com detalhes, normalmente seguidos de comparações com a cultura norte americana. Apesar das críticas ao resultado do trabalho em si e ao fato de que Benedict realizou uma análise à distância - através da literatura, de jornais, filmes e gravações – o retrato por ela pintado é muito detalhado no que tange as emoções culturalmente construídas. O “*giri ligado ao nome*”, “*O círculo dos sentimentos humanos*” e “*A autodisciplina*” encontram-se entre as partes do livro onde isso fica mais evidente.

Margareth Mead, em “*Sexo e Temperamento*”, publicado em 1935, por sua vez, com a preocupação identificar tipos característicos de “personalidade” Arapesh, Mundugumor ou Tchambuli, povoa o livro com descrições sobre tendências e humores que vão formatando as formas de sentir e agir de homens e mulheres desde o nascimento. Em uma passagem que resume suas conclusões ela descreve:

O ideal Arapesh é o homem dócil, suscetível, casado com uma mulher dócil e suscetível; o ideal Mundugumor é o homem violento e agressivo, casado

com uma mulher também violenta e agressiva. Na terceira tribo, os Tchambuli, deparamos verdadeira inversão das atitudes sexuais de nossa própria cultura, sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e emocionalmente dependente (MEAD, 279:1977 Tradução nossa)

Esta noção de construção social da pessoa, tanto em termos cognitivos como afetivos, também é demonstrada no livro de 1942, *O Caráter Balinês* que a autora produz, juntamente com Gregory Bateson. Nesse trabalho eles exploram, através de 759 fotografias, o contexto da vida cotidiana daquele grupo e a formação da personalidade balinesa impressa em práticas sociais e corporais. (BATESON e MEAD, 1942)

Cabe, por fim, um destaque a esse autor, particularmente no seu estudo sobre os Iatmul retratados no livro *Naven*, de 1936, onde recupera e consagra os conceitos de *ethos* - introduzido por Benedict dois anos antes - e de *eidós*. O primeiro refere-se à ambiência emocional de um grupo, o segundo às disposições cognitivas que conjuntamente conformam os indivíduos de determinado grupo.

Novas propostas interpretativas

Em que pese o fato de que a antropologia tem, desde muito tempo, se ocupado dos afetos e sentimentos, diferentes autores têm argumentado que a delimitação de uma área autônoma de antropologia das emoções só veio a ocorrer a partir dos anos 1980 quando nos Estados Unidos as antropólogas Catherine Lutz e Lila Abu-Loghod (1990), defenderam perspectivas teóricas e metodológicas para o estudo das emoções em diálogo próximo com os estudos de linguística.

As autoras explicitam esta proposta na introdução da coletânea por elas organizada *“Language and the politics of emotion”* (1980), onde identificam três vertentes nas quais podem ser situados os estudos sobre emoções que chamam de “essencialismo”, “historicismo” e “relativismo”. A própria

designação deixa claro os pressupostos de cada uma: na primeira, as emoções são vistas basicamente como naturais, universais e localizadas no interior dos humanos, portanto, pouco sujeitas ao controle; na segunda, as emoções são percebidas como construtos históricos, ou seja, são variáveis no tempo, o que pode ser visto na rica coleção de obras de história social que inventariam transformações nas formas de sentir; e a terceira, é própria da antropologia cultural, que atenta para como as diferentes “culturas” significam e expressam os sentimentos como já exemplificado na sessão anterior.

Suas críticas a essas perspectivas, e o que as leva a propor uma quarta perspectiva, recaem sobre o fato de que tanto a perspectiva chamada por elas de “essencialista”, quanto a “histórica” e a “relativista” pressupõem algum tipo de essência das emoções. No primeiro caso, trata-se de uma “essência” universal; no segundo e no terceiro, são “características essenciais” que podem sofrer alterações no tempo ou nas diferentes culturas num mesmo tempo. A proposta que as autoras formulam é a de que as emoções devem ser trabalhadas numa perspectiva que chamam de “contextualista”. Inspirada em Michel Foucault elas advogam que as emoções devem ser estudadas como “discursos” que, proferidos em contextos determinados, trabalham dinâmicas de hierarquia e poder. Mas o mais importante de ressaltar aqui é que a pergunta de pesquisa se transforma. Não se trata mais de tentar entender o que são as emoções e como elas se modificam no tempo ou no espaço. A questão agora é **o que as emoções fazem**, ou seja, **quais os seus efeitos no mundo**. Diante disso o estudo dos “discursos emotivos” e os “discursos sobre emoções” não são formas de expressão de estados interiores ou condições variáveis e exteriores, eles são enunciados que estruturam os objetos sobre os quais falam. Nesse sentido, possuem uma capacidade “micropolítica”, ou seja, tem o “potencial para dramatizar/alterar/reforçar a dimensão macrossocial em que as emoções são suscitadas e vivenciadas” (COELHO, 2010, p. 75), podendo afetar as relações de poder, hierarquia ou status “dentro de um mesmo grupo social

dependendo do contexto em que são formulados e manifestados, podendo afetar as hierarquias socialmente preestabelecidas (COELHO, REZENDE, 2011, p. 15).

Os estudos na perspectiva “contextualista”, atentam em especial aos discursos que animam interações em contextos específicos. Percebe-se nesses trabalhos um alinhamento à perspectiva da sócio-linguística, com especial atenção dedicada a encontrar “repertórios” emocionais, “gramáticas” emocionais, “retórica” e, como já referido, o trabalho “micropolítico” das emoções. Este movimento tem sido referido como de conformação do “campo da antropologia das emoções”. (Voltarei à questão do campo da antropologia das emoções ao final.)

A título de ilustração, relato muito brevemente um exemplo encontrado no próprio *Language and the politics of emotion*. O capítulo assinado por Lilia Abu-Lughod *Shifting politics in Bedouing love poetry* analisa os “discursos” sobre amor em uma comunidade de beduínos no Egito. Pesquisando a expressão desse sentimento em poesias e na vida cotidiana, ela sugere que a aparente contradição entre a forte presença na representação (do tipo romântica) poética e a sua negação nos relatos ordinários revela formas de subversão da norma preferencial de casamento patrilateral daquela sociedade. Ou seja, no contexto onde casamentos seguem regras de aliança familiares, imaginar e declamar um amor do tipo romântico, mesmo sem tê-lo sentido na vida real, é uma maneira de resistir e confrontar tradições naturalizadas.

Este enfoque nos discursos como objeto de análise relativas as emoções, também pode ser visto na obra de Sara Ahmed, teórica feminista anglo-australiana, que faz uma classificação mais sintética, mas que dialoga com a construção de Lutz e Abu-Lughod sobre as vertentes/perspectivas. Ela defende a ideia de que existem dois modelos para se compreender as emoções: o modelo de “dentro para fora” (*inside out*) e o de “fora para dentro” (*outside in*). O primeiro, presume a interioridade das emoções, que semelhante à via ‘essencialista’, parte do pressuposto de que as emoções nascem no indivíduo, são expressas pelo indivíduo para uma

audiência e, ao serem compartilhadas, elas atingem outras pessoas que reagem, ou não, às emoções expressas, conforme suas próprias disposições emocionais. Já o modelo de “fora para dentro” entende as emoções como práticas sociais e culturais. A fonte das emoções é a sociedade que ensina os sujeitos sociais a como sentir, assim como ensina também a reagir às formas como se aprendeu a sentir. Para Ahmed, estas ações e reações colocam em movimento práticas sociais e rituais que têm implicações no mundo e nas formas de vida. Pelo fato de serem práticas sociais elas podem sofrer alterações em diferentes tempos e contextos, o que explicaria as transformações nas formas de sentir ao longo da história e também em diferentes grupos sociais.

A crítica da autora a essas perspectivas recai sobre o fato de que ambos os modelos pressupõem a objetividade do “dentro” e o do “fora”, do “individual” e “social”, do “eu” e do “nós”, além da crítica à essencialização das emoções já levantada por Lutz e Abu-Lughod. Para ela é fundamental compreender que as emoções não são entidades, nem objetos que se possui e que possam ser passados adiante. Tendo isso como pressuposto, Ahmed vai defender que as emoções não estão no “dentro”, nem no “fora”, ou seja, nem no social, nem no individual, mas que as emoções produzem a própria superfície e os limites /fronteiras que permitem o individual e o social sejam delineados como se eles fossem objetos. Mais do que isso, elas criam as superfícies e as fronteiras que fazem com que todos os objetos ganhem forma e nesse sentido, são um tipo de “política cultural de fazer o mundo”.

A palavra “emoção”, que a autora remete ao latim *emovere* (mover para fora, deslocar), segundo ela, não pertence a sujeitos, nem a objetos. É a sua circulação que cria as superfícies e conforma os corpos sociais e individuais. Inspirada nas ideias de Judith Butler, a autora reivindica que as emoções são performativas, como pode ser visto no extrato a seguir no qual ela apresenta uma visão geral sobre o livro supracitado, com exemplos sobre racismo e emoções:

Ao longo deste livro, considere exemplos de racismo como uma forma particular de contato entre “outros”. Um sujeito racista branco que encontra um outro racializado pode experimentar uma intensidade de emoções (medo, ódio, nojo, dor). Essa intensificação envolve o afastamento do corpo do outro, ou o movimento em direção a esse corpo em um ato de violência, e depois o afastamento. O 'momento de contato' é moldado por histórias passadas de contato, o que faz com que a proximidade do outro racializado seja percebida como ameaçadora, ao mesmo tempo que remodela os corpos na zona de contato do encontro. Essas histórias já deixaram marcas na superfície dos corpos ao mesmo tempo que criam novas impressões. Portanto, embora as emoções possam ser vivenciadas como "de dentro para fora" ou "de fora para dentro", na verdade elas funcionam para gerar a distinção entre o dentro e o fora, em parte por meio do ensaio de associações que já existem. Assim, descrevi as emoções como performativas: ambas geram seus objetos e repetem associações anteriores (ver Capítulo 4). O laço do performativo funciona poderosamente: ao ler o outro como repugnante, por exemplo, o sujeito se enche de nojo, como prova da verdade da leitura. (AHMED, 2014:194. Tradução nossa).

Para Ahmed, as palavras que designam sentimentos e os objetos dos sentimentos circulam e geram efeitos, e aderem (*attach, stick*) e escorregam (*slide*) e, na medida em que as pessoas se movem, os sentimentos as acompanham. Mas ela destaca que as emoções que circulam não se vinculam de forma igual em todas as pessoas. Isso porque, no seu entendimento, a superfície dos corpos resulta do efeito das impressões neles deixadas por outros ao longo da sua vida. Ou seja, as emoções quando “aportam” em uma pessoa, encontram uma superfície que já está marcada por experiências próprias da sua história. Com isso ela tenta dar conta das particularidades da biografia dos sujeitos, mesmo quando submetidas a um mesmo contexto social.

Em um exemplo que considero elucidativo a autora analisa o sentimento de “ódio aos imigrantes” que tem se difundido na atualidade. Ela mostra como associando os imigrantes a imagens ameaçadoras de perda de direitos, de emprego e de recursos em geral por parte dos “donos da terra”, dá-se forma ao sentimento de ódio aos imigrantes e os tornam a própria “ameaça”. Atenta aos efeitos práticos das emoções na vida dos imigrantes, ela pergunta:

quais os efeitos que os encontros impregnados pelo ódio têm sobre os corpos daqueles que são transformados em objetos de ódio?

Pressupondo que o “ódio” não reside nos sinais, mas circula e se movimenta entre sinais e corpos, a autora sugere que o ódio pode ser interpretado nos termos de uma “economia afetiva” que se movimenta precisamente através do enclausuramento do outro como objeto de ódio. Ao estudo das emoções, nesse caso, caberia recuperar a história do ódio naquele contexto, ler as superfícies dos corpos e ouvir aqueles que têm sido formatados por esta história.

Problematizando as emoções

Em um artigo sobre suas experiências de docentes e pesquisadores/as no campo da antropologia das emoções, Mariana Sirimaco e Ana Spivak L’Hoste (2019) descrevem uma das maiores dificuldades das/os acadêmicas/os que trazem a questão das emoções nos seus textos está no que elas chamam de “descritivismo”. Ou seja, pesquisadores/as que diante de dinâmicas que envolvem emoções acabam por realizar extensa enumeração e descrição de sentimentos que foram presenciados ou experimentados por interlocutores/as ou pelos/as próprios/as pesquisadores/as, sem que isso resulte em qualquer tipo de análise e interpretação. (SIRIMACO e L’HOSTE, 2019). Na mesma direção das autoras, tenho observado com frequência a presença de emoções em descrições etnográficas na forma de menção ou nomeação de sentimentos, emoções e afetações. Às vezes referem-se a um clima emocional coletivo geral como: “todos estavam emocionados”; “a situação provocou uma comoção geral”; houve “desconforto”, “revolta”, entre outras. Mas também são descritos sentimentos específicos, como alguém sentiu “medo”, “angústia”, “alegria”, “amor”, “pena”, “nojo”, entre outras.

Além da descrição que tem os/as colaboradores/as da pesquisa como fonte e expressão das emoções, a valorização da presença do/a autor/ra no texto muitas vezes vem acompanhada de expressões emocionais do tipo “eu (pesquisador/a) não pude conter

as lágrimas”, “fiquei abalado/a”, etc. Mais frequente do que isso ainda é o recurso à expressão “ser afetado/a” referenciada em Jane Favret-Saada (2005), para expressar uma grande proximidade com as formas de sentir de um grupo ou comunidade junto da qual se desenvolveu pesquisa antropológica. Em alguns casos os sentimentos são acompanhados de detalhes sobre situações e experiências das/os pesquisadoras/es. Mas mesmo quando isso acontece, dificilmente a afetação ganha a forma de um problema antropológico. Em outras palavras, se, por um lado, isso mostra que a pesquisa antropológica é receptiva aos sentimentos, seja dos/as colaboradores/as, seja das/os próprios/as pesquisadores/as, por outro, demonstra a falta de uma problematização antropológica das emoções em ambos os casos. (Voltarei a este ponto ao final.)

Mas como construir um problema de pesquisa antropológica que articule as emoções dentro de um problema de pesquisa? Para responder esta questão gostaria de retornar aos de três pontos básicos que conformam a disputa entre as áreas mencionados na introdução e sugerir os/às leitores/as o exercício de pensar em alguma situação ou dinâmica dos seus trabalhos de pesquisa onde perceberam emoções, sentimentos ou afetações. Como vocês as responderiam as perguntas no caso da sua pesquisa?

(1) a origem das emoções: de onde elas vêm? (Do indivíduo? Da sociedade?)

(2) o seu lugar: aonde elas se situam? (No corpo? Na mente? Na alma? No espaço social?)

(3) e o seu destino: para onde ou para quem se dirigem? Quais os seus efeitos no mundo?

A primeira pergunta, evidentemente, já está estabelecida pelas premissas da nossa área de conhecimento. A forma como as emoções aparecem na antropologia social/cultural já marca uma ruptura com o pressuposto de “dentro para fora”.

A segunda já pode ser um início da construção do problema de pesquisa, na medida em que vai exigir com que o/a pesquisador/a mobilize conhecimentos e teorias antropológicas

sobre temas clássicos como corpo/mente/alma/espço social, e que formule hipóteses, se não sobre as emoções, ao menos sobre o contexto de estudo.

Mas a terceira, que foi explicitada por Lutz e Abu Lughod, bem como por Ahmed, é provavelmente a que pode melhor animar uma pesquisa na área de “antropologia das emoções”. Partindo da perspectiva de que as emoções são produtivas as autoras sugerem perguntar: **quais os efeitos das emoções no contexto estudado? O que elas fazem? E o que elas fazem fazer?**

As dinâmicas emocionais que forem definidas como relevantes pelo/a pesquisador/a podem ser sistematizadas de maneiras distintas em concordância com sua as orientações teóricas. Este texto, evidentemente, não tem intenção, nem interesse, em indicar um caminho teórico mais “apropriado”. Mas a título de contribuição para a construção de um problema com foco nas emoções, recupero aqui o trabalho de Candice Clark (1987) para mostrar como ela organizou o seu problema e os dados sua pesquisa, a partir de três conceitos: o de “socioeconomia emocional”, o de “gramática emocional” e o de “micropolítica das emoções”.

Refiro-me aqui ao livro *Misery and Company – sympathy in everyday life*, que trata da compaixão na sociedade norte-americana. Para este estudo ela realizou extensa pesquisa incluindo dois *surveys*, muitas histórias publicadas em jornais, dezenas de entrevistas, observações, entre outros recursos coletados com o objetivo compreender as regras e lógicas implícitas dos fluxos da compaixão. Nas suas palavras:

...quando e por que as pessoas devem, pagam, demandam e recebem recursos emocionais? Quais são os limites e quanta compaixão se pode pedir? Quais são os limites e quanto os outros estão dispostos a oferecer? O que as pessoas devem fazer para garantir que são merecedoras de compaixão? Como os padrões variam para diferentes grupos e subculturas? (CLARK, 1987:9. Tradução nossa)

Com estas e outras questões em vista, percebe-se que a autora acompanha pesquisas antropológicas inspiradas nos estudos sobre

a dádiva, porém o foco é no sistema de troca de um sentimento específico em uma sociedade complexa. As regras e lógicas dos intercâmbios são implícitas e compõem o que ela chama de “gramática emocional”.

Por exemplo, entre as regras implícitas que compõem a “gramática emocional” da compaixão, ela destaca a dimensão do “merecimento” como um fator que impacta a probabilidade de se obter compaixão. Nesse caso, as pessoas percebidas como sendo vítimas do “sistema”, ou do “destino” - acometidas por doença, deficiência ou desastres – seriam, em princípio, mais merecedoras de compaixão do que aquelas que, por comportamentos considerados inadequados, teriam responsabilidade por seu infortúnio. Como refere a autora: “A compaixão que uma pessoa sente depende da posição designada por ela ao problema do outro no continuum entre a sorte e a responsabilidade” (CLARK, 1987:101. Tradução nossa.) É a “gramática” que orienta as ações dos membros da sociedade, ações essas que, por sua vez, conformam um tipo de “etiqueta” que é parte da “socioeconomia emocional”.

Referindo-se às trocas em termos de uma “economia”, a autora utiliza-se também de todo um conjunto de termos, tais como, “investimento emocional”, “energia emocional”, “custo-benefício”, “desgaste emocional”, “esgotamento emocional”, entre outros, vinculados a um vocabulário de trocas que, como a autora faz questão de destacar, são muito anteriores ao sistema de economia monetária.

De qualquer forma, a troca, a oferta e o recebimento de sentimentos, como qualquer outro tipo de troca de valores, implicam no estabelecimento de hierarquias e explicitam relações de poder: quem dá, supostamente, pode mais do que quem recebe, pelo menos no momento da troca. Diante disso, a autora analisa o papel das emoções como instrumentos micropolíticos, o que ela ilustra da seguinte maneira: “Aberta ou sutilmente, consciente ou inconscientemente, uma pessoa pode usar emoções, tais como o nojo, o desprezo e a raiva - ou gratidão paciência e compaixão -, para diminuir outras pessoas, para elevar a si próprio, ou ambos” (CLARK, 1987: 234. Tradução nossa). Através do seu trabalho micropolítico, as

emoções podem reproduzir ou até inverter arranjos de poder e status tanto no nível micro, como no macrossocial.

Considerações finais

Para concluir, retorno a duas questões anteriormente mencionadas: a primeira diz respeito à especificidade da antropologia das emoções; a segunda à problematização das emoções do pesquisador/a.

Uma pergunta que já vi ser colocada em debates sobre os estudos das emoções é qual é mesmo a diferença entre os tipos de estudos antropológicos sobre emoções. Sendo eu mesma uma pessoa relativamente nova nesses estudos, já me perguntei isso várias vezes. Por que e qual importância de se demarcar um campo específico de “antropologia das emoções”? Por um lado, penso que é apenas mais uma subdivisão, como outras tantas, que vieram a se formar por interesse políticos e disputas dentro do espaço acadêmico, os quais pouco me interessam. Por outro, fica evidente na literatura revisada para este texto, que a chave está no grau de centralidade que os sentimentos, emoções e afetações ocupam nas diferentes pesquisas e, como já foi mencionado na seção anterior, se a abordagem responde a um problema antropológico. Além disso, há o entendimento de que as emoções não possuem uma essência que pode ser passada de uma pessoa para outra, que estão dos discursos (LUTZ E ABU-LUGHOD, 1980) e circulam e, ao fazerem isso, trabalham (n)as práticas e (n)os corpos “para materializar as superfícies e os limites que são vividos como mundos”. (AHMED, 2017)

O “ódio” circulante nas redes sociais, o renovado “amor” por animais, o “nojo” e o “desprezo” por corporalidades dissidentes, o “medo” do novo coronavírus, a “saúde” do “normal” anterior à pandemia, além de práticas e rituais sócio-políticos, como protestos e manifestações mobilizadas por formas atualizadas de sentir e experimentar as relações de poder instituídas, são apenas alguns exemplos de emoções, sentimentos e afetações que se entrelaçam em

tempos e contextos atuais. Estes e muitos outros temas contemporâneos poderiam ser problematizados a partir da pergunta “o que as emoções fazem”, muito mais que “o que as emoções são” tendo em vista que esta é uma pergunta que já parte de dicotomias que precisam ser superadas, tais como, “dentro” e “fora”, “indivíduo” e “sociedade” e “eu” e “outro”. Para o estudo das sensibilidades contemporâneas também faz sentido a proposta de Clark de adentrar a “economia emocional”, a “gramática emocional” e o “trabalho micropolítico das emoções” partindo do pressuposto da sua circulação e ação em situações concretas da vida.

A segunda questão é, na verdade, uma provocação a todos/as nós que nos emocionamos e nos “afetamos” no trabalho de campo. Se é verdade que as emoções circulam e, neste movimento conformam práticas e corpos sociais e individuais, não seriam os dados de pesquisa, eles próprios, efeitos da circulação das emoções? Não seria necessário problematizar também as emoções do pesquisador questionando qual a “economia afetiva” que, entrelaçando as vidas de pesquisador/a e colaborador/a produziu os dados de pesquisa? Seria por efeito da circulação das emoções que somos atraídos para algumas dinâmicas sociais e afastados de outras no trabalho de campo? Por fim, quais as implicações disso no produto do nosso trabalho?

Referências

ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. *Language and the Politics of Emotion*. New York. Cambridge University Press, 1990.

AHMED, S. *The cultural politics of emotion*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2014.

BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

BISPO, R.; COELHO, M. C. Emoções, Gênero e Sexualidade: apontamentos sobre conceitos e temáticas no campo da Antropologia das Emoções. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 28, p. 186-197, 2019.

CLARK, C. *Misery and Company - sympathy in everyday life*. Chicago, University of Chicago Press, 1997.

COELHO, M. C.; REZENDE, C. Introdução. O campo da antropologia das emoções. In: COELHO, M; REZENDE, C. (org) *Cultura e sentimentos -ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro, Contra Capa / FAPERJ, 2011.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

KOURY, M. G. P. *Introdução à Sociologia da Emoção*. João Pessoa: Manufatura / GREM, 2004.

KOURY, M. G. P. Pela consolidação da sociologia e da antropologia das emoções no Brasil. *Sociedade e Estado – UnB*, v. 29, p. 841-866, 2014.

LE BRETON, D. *As paixões ordinárias. Antropologia das Emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.

MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, R.C. *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo, Ática, 1979. p.147-153.

MEAD, M. *Sex and temperament*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.

BATESON. G; MEAD, M. G. *Balinese character: a photographic analysis*. New York Academy of Sciences, 1942.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. On joking relationships. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 13, Jul. 1940.

REZENDE, C; COELHO, M. C. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas. Série Sociedade e Cultura, 2010.

SIRIMACO, M.; L'HOSTE, A.S. Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos. *Revista Horizontes Antropológicos* v.25, n.54, 2019.

VÍCTORA, C; COELHO, M. C. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Revista Horizontes Antropológicos* v.25, n.54, 2019.

**A Igreja vai à “Rodô”:
“dignidade” e conflito nas ruas da antiga rodoviária
de Campo Grande - MS**

Vladimir Eiji Kureda
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGAS/UFMS

Guilherme Rodrigues Passamani
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Introdução

As reflexões que desenvolveremos aqui são de pesquisas etnográficas realizadas entre o início do ano de 2016 até meados de maio de 2019. Ressalta-se que o texto gira em torno da análise das relações entre evangélicos e pessoas em situação de rua, no contexto de uma ação caritativa¹ promovida por integrantes de uma Igreja Y² nas imediações do antigo terminal rodoviário de Campo Grande – MS.

Para tanto, do ponto de vista metodológico, recorreremos à descrição densa (GEERTZ, 1978), ou seja, a apreensão das interações intersubjetivas contidas no falar e agir dos sujeitos no contexto da ação caritativa. Ainda nos dedicamos a compreender como a concepção de “dignidade” (SILVA, 2017), enquanto campo semântico, aproxima as diferenças através do compartilhamento de signos entre os evangélicos e as pessoas em situação de rua. Também nos interessa como os conflitos decorrentes de certas

¹ Designa-se como prática caritativa, pois se “constitui como um dever cristão, orientado por um complexo sistema de avaliação da condição de pobreza” (SCHELIGA, 2010:250), bem como, segundo Tiago Lemões da Silva (2010), valor simbólico adotado como base da religião cristã no Brasil (*apud* Camurça, 1997, p.52)

² Os nomes utilizados para designar grupos, instituições e sujeitos são fictícios.

práticas de pessoas em situação de rua tensionam as normas morais de regulação propostas pelos evangélicos.

Nesse sentido, a observação participante³ (WHYTE, 2005), apreendendo as complexas interações, será importante para compreender as dinâmicas locais, pois o pesquisador que não se relaciona com os sujeitos, incorre no risco de saber menos sobre o evento do que os próprios participantes do mesmo (BEAUD, WEBER, 2007). Por isso, foram realizadas diversas incursões ao campo, especialmente, nas madrugadas de domingo, na rua do entorno da antiga rodoviária, junto aos evangélicos integrantes do projeto e os usuários dos serviços prestados.

Ressalta-se que a *Rodô*⁴, do ponto de vista histórico, desenvolveu um papel fundamental na cidade de Campo Grande – MS. Entre os anos de 1976, data da sua inauguração, até meados da década de 1990, o lugar exerceu importantes funções socioeconômicas na cidade. Para os cidadãos⁵, o lugar foi tanto uma espécie de “shopping”, por conta do comércio variado, e, principalmente, pelos cinemas de grande porte, quanto um espaço de utilidade pública, em termos de transporte e de serviços variados. Em suma, esse período é rememorado por alguns comerciantes locais como o “período de ouro” (KUREDA, 2017, p.13), marcado pelo fluxo massivo de transeuntes e clientes, fruto da centralização de serviços e capitais presente no complexo rodoviário.

³ O mecanismo de participação na ação caritativa, se deu via mediação direta de um pastor que integra a ação caritativa. Tal como *Doc* – principal interlocutor de Foote Whyte (2005) – esse pastor, dotado de autoridade perante seu grupo, exerceu papel fundamental para nossa permanência e acesso a informações acerca da ação caritativa e também aos demais integrantes do projeto evangélico.

⁴ Nome popular utilizado para designar a antiga rodoviária e seu entorno.

⁵ A noção de cidadão está diretamente ligada a de cidade, proposta por Michel Agier (2010), que não é somente uma localidade marcada pela densidade demográfica ou por um conjunto de equipamentos, mas, principalmente, produto de relações construídas pelos seus habitantes. Logo, o habitante das cidades (cidadão) não obrigatoriamente é esse indivíduo metropolitano, mas sim um indivíduo imerso em relações próprias dos contextos urbanos e que constroem sentidos e práticas diversas na e da cidade.

No entanto, o aumento populacional da cidade, na década de 1990⁶, fez com que alguns setores do complexo rodoviário começassem a ficar sobrecarregados, pois a *Rodô* foi construída para atender uma população quatro vezes menor que a da época (MESSIAS, CASTELHANO, 1999). Essa densidade populacional ocasionou saturação em termos de segurança, espaço e funcionalidade (Idem, p.34). Além disso, a expansão urbana da cidade nos anos 2000, com a construção de novos terminais de transbordos e equipamentos de lazer, fizeram com que a *Rodô* deixasse de ser vista, pelo imaginário popular, como um espaço de lazer, consumo e serviços.

O ápice desse período de perda de protagonismo ocorreu quando a prefeitura, no ano de 2010, desativou os serviços rodoviários no local. Esse evento funcionou como um divisor de águas. A partir daí, a *Rodô* passou a ser oficialmente a “antiga rodoviária da cidade”, marcada por um comércio arrefecido e escassez de clientela formal. Sem o público habitual, advindo dos terminais de ônibus, os serviços prestados no complexo sofreram fortes abalos que culminaram no endividamento de comerciantes, bem como no fechamento de inúmeros imóveis do Centro Comercial.

Até o ano de 2019⁷, havia cerca de 60 estabelecimentos comerciais abertos no complexo rodoviário. Podemos encontrar no

⁶ O censo populacional do ano de 1999, realizado pelo IBGE, apontava mais de 600.000 habitantes em Campo Grande.

⁷ Na última ida a campo, no dia 08/05/2020 no período vespertino, não havia nenhuma pessoa em situação de rua embaixo das marquises. O local era repleto, diuturnamente, por pessoas em situação de rua. Somente havia um pequeno grupo de pessoas sentado próximas a um terreno abandonado, a uma quadra do prédio. Segundo uma comerciante com quem conversamos nesse dia, as pessoas em situação de rua estão proibidas de se aglomerar nos arredores do prédio. Há uma viatura com efetivo de policiais militares 24h por dia, que faz a vigilância e o controle do local. Além disso, segundo relato de uma agente de uma instituição de saúde que atende a população em situação de rua da cidade, após a incidência da pandemia, as pessoas em situação de rua em Campo Grande foram convidadas a ficar em algumas escolas. Lá, todos fizeram os testes para o Covid-19, bem como passaram a ficar em quarentena. Aqueles que não quiseram, permaneceram nas ruas ou se espalharam pelas periferias. Nesse cenário, a polícia instalou essa

Centro Comercial da *Rodô*: fábrica de lanches, bares, salões de beleza, escritórios de advocacia e contabilidade, lojas de sapatos e roupas. Nas cercanias há rede hotéis e de brechós, restaurantes, lanchonetes, bares, farmácias e igrejas evangélicas.

O cenário que podemos chamar de “decadente”, em paralelo, passou a ser destacado pela mídia local a partir de outros focos. A imprensa começou a visibilizar as pessoas em situação de rua e os usuários de drogas nas imediações da *Rodô*. Esses sujeitos passaram a ser concebidos como um “problema social” local a ser resolvido⁸. Por conseguinte, tanto o Poder Público, quanto a sociedade civil, passaram a desenvolver intervenções variadas, que incluem desde práticas de assistência até ações policiais de caráter repressivo⁹.

Portanto, parte dos comerciantes da *Rodô* manifesta a necessidade de uma mudança social na região, que possibilite o reaquecimento comercial através do retorno da clientela formal. Esses comerciantes viam como urgente, a criação de uma alternativa para a presença cotidiana de pessoas que moravam nas ruas da região.

É neste cenário que a Igreja Y atua há anos na antiga rodoviária, junto aos grupos considerados como “problema social”, através da realização de ações caritativas durante a noite numa das ruas do entorno do prédio. Entretanto, essas ações geraram visões dicotômicas de parte da vizinhança da *Rodô*. Nesse sentido, buscase, por meio da etnografia, compreender a produção de sentido dos evangélicos da Igreja Y para com esses sujeitos no contexto espacial citado, além de explorar as tramas mais amplas de relações de poder que envolvem outros grupos.

política de controle e vigilância através dessa viatura móvel, que garantiu o que alguns sujeitos interessados em revitalizar a área chamam de “limpeza” da região.

⁸ A categorização desses sujeitos como “problema social” está na fala de uma comerciante da antiga rodoviária, que consta em uma ata de reunião pública do bairro Amambaí e compõe o acervo de documentos do Plano Diretor de Campo Grande - MS. Para mais detalhes, ver (KUREDA 2017).

⁹ Segundo Gabriel Feltran (2013) e Taniele Rui (2014), as atuações estatais junto a usuários de crack/moradores de rua são marcadas pela assistência e repressão.

Ressalta-se que o estudo das questões urbanas em Campo Grande – MS revela-se como um campo potente, pois o fato da capital sul mato-grossense ser uma cidade de médio porte, que combina características interioranas e urbanas nas relações desenvolvidas por seus habitantes (ATTIANESI; PASSAMANI, 2018), traz consigo a possibilidade de investigação social de um contexto que pode apresentar similaridades com aqueles encontrados nas metrópoles nacionais. Especificamente, estamos nos referindo ao consumo de drogas, especialmente o crack, e pessoas em situação de rua em áreas situadas nos arredores dos centros urbanos, conhecidas como cracolândias¹⁰.

“Porque tive fome e destes-me de comer; tive sede e destes-me de beber; era estrangeiro e hospedastes-me”: “dignidade” e alteridade

Ao perambular em uma avenida¹¹ em frente ao prédio da *Rodô*, nas madrugadas de sábado para domingo, encontramos um ônibus estacionado no qual se aproximavam, entravam e saíam, diversos sujeitos, em um contínuo ir e vir. Tal situação, despertou-nos curiosidade. Ao nos aproximarmos do mesmo, reparamos a escritura em sua lateral. Era uma passagem bíblica: Matheus 25:35¹².

Posteriormente, ao começar a conhecer alguns integrantes da igreja, conseguimos a autorização dos mesmos para fazer a pesquisa e passamos a frequentar assiduamente aquele espaço, que funcionava como um local de interações significativas entre sujeitos de diferentes contextos sociais.

¹⁰ Dentre as várias definições, destacamos a de Taniele Rui (2014) que a toma como “ponto centrífugo mais radical das pobreza urbanas”, bem como um campo de relações de conflitos, lazer e de trocas, onde, sobretudo, o crack é consumido, negociado e vendido (*Idem*).

¹¹ A avenida em questão denomina-se Barão do Rio Branco, que faz parte do conjunto de quatro principais avenidas que circundam o prédio do antigo terminal rodoviário.

¹² Segundo a transcrição bíblica: “Porque tive fome e destes-me de comer; tive sede e destes-me de beber; era estrangeiro e hospedastes-me”.

A Igreja Y, instituição evangélica que atua uma vez por semana nas imediações da antiga rodoviária, realiza sua ação caritativa através de um ônibus equipado com chuveiros elétricos, em que são oferecidos banhos quentes, roupas e marmitas distribuídas pelos integrantes do projeto. Desenvolvendo assiduamente esse trabalho, há mais de cinco anos, Cicinho - pastor da Igreja, mais de 40 anos de idade, branco - conta que a ação inicia no período vespertino de sábado, quando são preparadas em torno de 150 marmitas para serem doadas na *Rodô*.

Para a realização do trabalho na rua, são mobilizados, mais ou menos, 20 fiéis da igreja. Com a chegada do ônibus e dos integrantes do projeto, o entorno da antiga rodoviária ganha outros contornos, gerando trânsitos e fluxos de diferentes sujeitos. Além disso, a rua, vista¹³ como um lugar de passagem, ou seja, um não-lugar (AUGÉ, 2010), é ressignificada, pois passam a vigorar outras lógicas de relações¹⁴ no contexto caritativo.

Nesse sentido, ao chegarem à *Rodô*, os integrantes do projeto agem no sentido de configurar um novo cenário. Mesas, cadeiras e conversas animadas passam a compor o contexto. Os usuários do serviço começam a chegar pouco a pouco. São pessoas em situação de rua, faxineiros, vendedores ambulantes, profissionais do sexo, andarilhos, artistas de rua, moradores do entorno, ou seja, o público é composto por um conjunto heterogêneo de sujeitos que compartilha, momentaneamente, um mesmo espaço.

Convém ressaltar que a ação social se inicia, assiduamente, às 23h de sábado e costuma ir até, no máximo, às 2h da madrugada de domingo. Há toda uma lógica que orienta as relações dos evangélicos (integrantes do projeto) com os outros sujeitos. Tal situação é

¹³ Pode-se elencar aqueles que não se relacionam com o universo mais amplo da antiga rodoviária, ou seja, os que não desenvolvem interações com essa área citadina. Diferentemente dos próprios habitantes das ruas, que circulam e relacionam-se no lugar, policiais, certos grupos religiosos, alguns moradores do bairro, consumidores dos estabelecimentos comerciais, que fazem usos e/ou atribuem sentidos heterogêneos para as ruas do lugar.

¹⁴ Relações pautadas em proximidade, negociação, agenciamentos.

interessante. Quando chega alguém para pegar a marmita, primeiramente, lhe é oferecida uma oração por parte do evangélico.

Somente após essa prática ritual é que as relações tendem a diferenciar-se. Situações diversas configuram o cenário. Certos sujeitos podem vir a comer em uma mesa em grupo, acompanhados por integrantes do projeto. Eles podem desenvolver interações de caráter mais interpessoal, pautada pelo ânimo e sentimento (Simmel, 2005). Algumas vezes falam sobre assuntos relacionados às dificuldades da vida privada e gravitam em torno da dimensão religiosa. Também há situações em que pessoas mais solitárias comem suas marmitas em um canto, sem interagir com mais ninguém. Outros sujeitos retiram as marmitas e vão para outros lugares. Esses últimos dois tipos de interação revelam um caráter mais distanciado, indiferente e formal, que remete a um modo urbano-social (WIRTH, 1973) de se relacionar.

A partir desse contexto, aparecem alguns sujeitos que manifestam diferenças marcantes em relação aos evangélicos. Elencamos a figura da pessoa em situação de rua, considerada como “problema social” no universo mais amplo da *Rodô*, e que se constitui como alteridade através de sua corporalidade ¹⁵ (FRANGELLA, 2004), indicando seu lugar de pertencimento. Nesse sentido, a população em situação de rua, como aponta Tiago Silva (2010), a partir de Ana Paula Costa (2005), é tipificada como tal, segundo a noção de ausência, ou seja, o sujeito em situação de rua é classificado como alguém que está desvinculado da sociedade formal, especialmente de duas instituições sociais que seriam basilares: a família e o mercado de trabalho.

Pondera-se, no entanto, que essa caracterização não retira desses sujeitos a capacidade de agir mediante suas condições

¹⁵ Essa corporalidade remete à ideia de abjeção (FRANGELLA, 2004; RUI, 2014), que seria a forma na qual esse sujeito é reiteradamente lido, onde são atribuídas características pejorativas e degradantes que os associam à drogadição, errância e imoralidade.

sociais, isto é, sua agência¹⁶. O trabalho de Simone Frangella (2004) mostra como se dão alguns rearranjos familiares¹⁷ e as estratégias de subsistência pelos habitantes da rua nas diferentes áreas da cidade. Gabriel Rosa (2013) também elucida algumas práticas de subsistência de pessoas em situação de rua numa parte do centro de Florianópolis-SC, onde esses sujeitos realizam uma série de atividades informais que confere algum rendimento financeiro, tais como: cuidar de carros, ser aviãozinho, realizar consertos esporádicos, vender utensílios, etc.

Mesmo estando em situação de vulnerabilidade social, esses sujeitos participam de uma série de interações com os espaços urbanos e com diferentes grupos, que os possibilitam inventar suas formas de vida cidadina (AGIER, 2011), ao desenvolver formas de subsistência econômica e de reconstituir núcleos de socialização familiar.

Da perspectiva dos integrantes do projeto caritativo evangélico, Yago – jovem, branco – em uma conversa conosco, mostra que uma das funções da Igreja Y, para além de prestar os serviços caritativos, reside justamente em reinserir esses sujeitos na sociedade formal, através de parcerias com outras instituições, como comunidade terapêutica e empresas que oferecem cursos profissionalizantes.

Ao contrário da maioria das pessoas que transitam pela *Rodô*, que assumem uma postura de distanciamento em relação a esses sujeitos, os evangélicos que participam do projeto não os veem como “algo” a ser repelido. Muito pelo contrário. A lógica para com estes sujeitos remete a uma outra abordagem que é voltada,

¹⁶ Segundo Sherry Ortner, os agentes não são livres, pois eles estão enredados em um emaranhado de relações sociais. Por um lado, de solidariedade; por outro, relações de poder. Para ela, a agência pode implicar intencionalidade, dimensões mais gerais, ainda que culturalmente construídas, mas em dinâmicas que a associam às diferentes noções de poder. Portanto, agência exige algum grau de consciência sobre o seu estar no mundo e uma série de táticas de atuação no contexto em que cada sujeito ou grupo social se encontra (ORTNER, 2007).

¹⁷ Simone Frangella (2004) destaca os laços de aliança e solidariedade entre moradores de rua em um espaço delimitado, pautados pela troca de comidas, bebidas, compartilhamento de objeto.

justamente, para oferecer, como diria Bruno, – outro pastor que compõe o projeto – “dignidade” para essas pessoas.

A ação caritativa ao ressignificar a rua, a faz um ambiente com características mais familiares, que remetem à dimensão da casa (DAMATTA, 2003). Essa mudança ocorre através da disposição de mesas para os sujeitos poderem jantar e interagir entre si, oferta de banho e roupas limpas e, também, de disponibilidade, por parte dos evangélicos, para conversar com aqueles que tiverem interesse. Esse conjunto de elementos constitui-se como um “pacote de serviços caritativos” oferecidos que, segundo os integrantes do projeto, visa levar a “dignidade” que, supostamente, as pessoas em situação de rua estariam desprovidas em vista de tal condição.

Mais que uma noção exclusivamente caritativa, a ideia de “dignidade” revela-se como uma categoria analítica, pois mobiliza e orienta intervenções socioassistenciais, práticas e noções morais das pessoas em situação de rua¹⁸ (SILVA, 2017). As performances das pessoas em situação de rua, após receberem os serviços caritativos (banho, roupa limpa, marmita, oração), servem como indicador de como a concepção de “dignidade”, através das “piscadelas” (GEERTZ, 2008) e expressões corporais, marca a ação caritativa.

Ressalta-se que a maioria das pessoas em situação de rua que ia até o espaço em que se encontrava a ação caritativa, estava em busca da marmita. Mas também era significativa a presença daqueles que interagem com seus pares e outros sujeitos que usufruíam dos serviços oferecidos, bem como com os evangélicos do projeto. A seguir, duas experiências etnografadas, simbolicamente potentes, ilustram a ideia de “dignidade”.

¹⁸ Thiago Santos da Silva (2017) aponta para duas dimensões sobre a ideia de dignidade. Uma noção que orienta práticas que visam melhorar objetivamente a vida das pessoas em situação de rua. Ela pode ser desempenhada por ONGs, instituições estatais e igrejas, através da oferta de banhos, comida, documentação, cortes de cabelo. A outra noção remete aos sentidos atribuídos pelas pessoas em situação de rua, por ele etnografadas, que são mediadas por vários signos, como o do trabalho, concepção de valor humano e de cidadania.

Em uma das madrugadas, com um movimento significativo de pessoas usufruindo os serviços, ocorreu uma cena peculiar. Um homem, com um saco preto nas costas, roupas velhas e sujas, apareceu no espaço. Seu corpo negro, convencionalmente lido como “sujo” e velho, diferenciava-se dos evangélicos presentes e das demais pessoas em situação de rua naquele lugar. No entanto, para surpresa geral, o mesmo não buscou o alimento, como costuma fazer a maioria das pessoas, mas somente ficou ouvindo e, aparentemente, se divertindo com os “louvores”¹⁹ entoados.

Tal imponderável nos fez questionar as visões “duras” e estereotipadas sobre os sujeitos em situação de rua que, apesar de comungarem da pobreza absoluta (SILVA, 2010), e até poderem carregar as marcas da “sujeira” das ruas (FRANGELLA, 2004), agenciam situações sob múltiplas formas e, conseqüentemente, subvertem estereótipos oriundos de visões essencializadas.

Outro exemplo, é a narrativa de uma mulher em situação de rua em uma das ações caritativas. Gabriela – usuária dos serviços caritativos, mulher negra e trabalhadora informal –, ao referir-se à importância da ação caritativa, disse: “o que importa muito das vezes é a palavra de conforto num momento difícil que você está passando”.

No caso de Gabriela e de outros sujeitos, a ação caritativa não se constitui somente como um espaço em que as pessoas frequentam para se alimentar, mas também para consumir sociabilidades balizadas por signos morais e religiosos. Essa passagem corrobora a noção de “dignidade” como uma narrativa simbólica que está para além da oferta de serviços prestados pela igreja, mas que se situa também no campo da moralidade e da produção de subjetividade.

Os “outros” da rua: regulação e conflitos

Ressalta-se que, embora os evangélicos da ação caritativa busquem relacionar-se com as pessoas em situação de rua a partir

¹⁹ Cânticos de caráter cristão-evangélico.

de uma perspectiva integrativa, foi possível observar situações que geraram “choques” de estranhamento. Há um caso significativo. Um homem negro, com um copo de cachaça na mão, se aproxima do cenário e passa a transgredir certos códigos morais que norteiam as relações no contexto. O teor das suas falas, que remetia a eventos que envolviam crimes e o uso de drogas, criou um afastamento dos integrantes do projeto e o homem comentava os acontecimentos em forma de monólogo. Logo, sua performance o colocou no lugar de *outsider*²⁰ (BECKER, 2008), em que o rompimento com os padrões de sociabilidade, implicitamente estabelecidos ali, tornou explícita uma norma reguladora da ação caritativa.

Esse sujeito em questão constitui-se como um “outro” que pode ser concebido dentro do contexto da ação caritativa como a alteridade radical, pois, além de carregar as marcas corporais da rua, sua performance aprofunda o distanciamento social a ponto de impedir maiores aproximações entre as diferenças. Ou seja, ao mesmo tempo que a Igreja Y propõe lidar e intervir junto às pessoas concebidas como “problema social” a partir do código da “dignidade”, que a aproxima de um conjunto de pessoas em situação de rua, algumas performances não se mostram possíveis de serem gerenciadas a partir da lógica proposta pela Igreja.

Neste tipo de caso, a figura da pessoa em situação de rua passa a ser lida como “perigosa”, pois ela passa a ser associado a uma identidade potencialmente “criminosa”. O signo a sociabilidade passa a ser o da evitação e da implosão de interações próximas, onde a rua e os indivíduos que moram nela, tornam-se um “problema social” que não pode ser administrado por intervenções religiosas e caritativas.

Outro acontecimento recorrente, segundo Yago, são os usos “indevidos” das marmitas por algumas pessoas em situação de rua. Dentre esses, Yago destacou a aquisição da marmita para ser

²⁰ Na tradução para o português, o *outsider* é o sujeito desviante, isto é, aquele que infringe a norma imposta por algum grupo social numa determinada relação (BECKER, 2008).

trocada por drogas. Em última medida, essa ação, por parte do usuário do serviço caritativo, pode ser interpretada como uma forma de agência desestabilizadora de uma norma moral, pois o sujeito subverte o uso esperado dos objetos doados para ele, que são carregados de significado morais e religiosos.

A partir desses dois casos, percebe-se que a ação caritativa da Igreja Y é carregada de uma série de instrumentos regulatórios que visa construir uma norma moral de sociabilidade. Tais instrumentos atuam como tecnologias de poder, isto é, procedimentos que garantem “a distribuição espacial dos corpos individuais (sua separação, seu alinhamento, sua colocação em série e em vigilância)” (Foucault, 2005, p. 288) que regulam as relações desenvolvidas entre os diferentes sujeitos. No entanto, apesar de que, em alguma medida, os códigos morais possam ser transgredidos por certos sujeitos, a norma vigente é reiterada, pois, quando a pessoa em situação de rua não obedece a essa convenção, a possibilidade de interagir com os evangélicos torna-se inviável.

Esse poder se capilariza no seio das interações entre os próprios sujeitos que vão fazer o uso dos serviços caritativos oferecidos pela Igreja. Agir de forma incisiva, desrespeitar a fila para tomar banho e pegar a marmita, chegar “zukado”²¹, são ações que levam seus praticantes a serem rapidamente repreendidos pelas próprias pessoas em situação de rua. Ou seja, a ação caritativa é constituída por relações de poder que são disciplinares, reproduzidas pelos próprios sujeitos que usufruem dos serviços. O intuito seria evitar que o projeto deixasse de ir à antiga rodoviária por conta de ações reconhecidas como inadequadas pela maioria dos usuários.

Estas situações que tensionam os códigos morais da sociabilidade voltada para a “dignidade” revelam-se como táticas

²¹ Termo utilizado por um sujeito em situação de rua para repreender o estado de entorpecimento de um outro rapaz que “mora nas ruas”. A repreensão se deu em razão do último desrespeitar as mulheres da ação caritativa ao querer entrar no ônibus sem camiseta e pedindo roupas de forma incisiva. Nesse ocorrido, vários frequentadores da ação caritativa, que estão em situação de rua, tiraram esse sujeito à força, ameaçando-o de agressões, caso ele reincidisse.

(LEITE *apud* CERTEAU, 1994) dos sujeitos, isto é, “movimentos heterogêneos e imprevisíveis em espaços que não lhe são próprios” (LEITE, 2007, p.215), que subvertem o uso esperado pelos evangélicos, conformando em práticas de contra-uso²².

Tratando sobre os diferentes casos etnografados ao longo do capítulo, percebe-se que religião pode ser interpretada como um marcador de diferença. Segundo Laura Moutinho (2004), os marcadores podem ser compreendidos como categorias de articulação. Tal expressão (marcadores sociais da diferença), ajuda a sintetizar diferenças que são construídas pela dinâmica social e que podem se desdobrar em desigualdade.

Em nosso caso, pensando a partir da categoria religião, ela pode funcionar como aquela que vai aglutinar outras a fim de marcar diferenças e produzir algo novo, quem sabe desigualdade, hierarquia ou apenas qualificar a diferença. Nos interessa a performance religiosa do homem negro, que carregava consigo a “marca da sujeira das ruas”. Ali temos geração, porque é mais velho, classe e raça. Porque destacamos isso? Porque esse sujeito, talvez para surpresa do grupo, informa aos demais sujeitos certo apreço e conhecimento pelo universo religioso, qualificando-o positivamente perante os evangélicos devido a sua performance.

Esse elemento passar a ser aglutinador em relação aos outros. Isso é perceptível, pois quando o outro homem, de meia idade e cor de pele mais clara em relação a esse senhor, aciona elementos do universo das drogas e do crime, bem como traz consigo uma bebida alcóolica na mão, acaba impossibilitando a construção de interações mais próximas e mais duradouras, além de tornar sua permanência no espaço mais restrita. Neste caso, a religião atua como um marcador que desqualifica o sujeito no contexto, alocando-o num lugar de marginalidade. Geração, classe e raça estão articuladas à religião nesses dois casos.

²² Constitui-se como uma prática socioespacial realizada por sujeito(s) e/ou por um grupo que conflita(m) com os usos e práticas esperados em um determinado lugar (LEITE, 2007).

Além disso, ressalta-se que o “dar dignidade” através dos serviços caritativos se relaciona com a ideia da busca pela “purificação” (DOUGLAS, 1991) do sujeito no âmbito físico e simbólico. Isso teria o intuito de reordenar seu mundo simbólico desordenado pela droga, crime ou mesmo pela vida nas ruas. Para tanto, oferecer o banho e orações, para os evangélicos da ação caritativa, revela-se como práticas que objetivam purificar os sujeitos das impurezas de uma realidade que estaria dominada pela imoralidade.

Em suma, salienta-se que essa ação caritativa evangélica é permeada por uma heterogeneidade de sujeitos e de formas de relações desenvolvidas. Apesar dessa variação, foi possível perceber que há uma série de códigos morais que orienta as interações de evangélicos com os usuários que procuram estabelecer uma conexão de sentido com o contexto.

Por fim, esse trabalho caritativo desenvolvido continuamente pela Igreja Y provoca indagações sobre as questões que envolvem a agência das igrejas evangélicas que, de forma geral, articulam uma rede potente a partir de seus empreendimentos. Elas acabam se transformando em uma importante instituição que gerencia populações que são consideradas “problemas sociais” no entorno da antiga rodoviária e que recriam paisagens e lógicas de uso dos espaços urbanos considerados “degradados”.

Considerações finais

Com a territorialização cada vez maior de sujeitos vistos como “problema social” nas imediações da antiga rodoviária, entre os anos de 2010 até 2019, também aumentou o número de instituições sociais que desenvolveram atividades de intervenção para com esses grupos²³. Além da Igreja Y, enumeramos, ao menos, mais

²³ Atualmente, ao menos de forma temporária, a permanência de pessoas em situação de rua nos arredores da antiga rodoviária, tem sido combatida pela

quatro entidades ligadas a igrejas evangélicas que realizavam trabalhos nos arredores da *Rodô*.

No entanto, tais atuações não foram vistas como positivas por certos sujeitos ligados ao comércio local que reivindicam uma espécie de revitalização na região. Ou seja, apesar das igrejas evangélicas no Brasil estarem em plena ascensão e terem se capilarizado no interior da sociedade brasileira (SCHELIGA, 2010), suas intervenções no contexto da *Rodô* também podem ser consideradas contrárias aos interesses de parte do comércio, justamente, porque sua ação, segundo alguns comerciantes, colaborava na manutenção do “problema social” ali.

Portanto, os evangélicos que praticavam ações caritativas junto à população em situação de rua situam-se, segundo Pierre Bourdieu (1989), como agentes em conflito com os interesses de parte dos comerciantes do lugar, tornando assim, nesse plano de relações, a antiga rodoviária um “campo de forças e de lutas” (KUREDA, 2017 *apud* BOURDIEU, 1989, p.164).

Retomando os casos analisados na cena etnográfica, reitera-se que, do ponto de vista racial, a população em situação de rua que usufrui dos serviços oferecidos, é composta por indivíduos majoritariamente não brancos. Para além desse traço em comum, suas diferentes formas de agir naquele contexto produzem (im)possibilidades diversas. Quando essas pessoas em situação de rua acionam códigos e símbolos do universo evangélico, conseguem produzir maiores interações e diálogos, ainda que, momentaneamente, marcados pela “sujeira das ruas”. Portanto, a lógica moral predominante, que regula a ação caritativa, é a do código moral pautado nos referenciais da “dignidade”, em que os evangélicos do projeto assumem uma postura de abertura para esse outro, visto como sujeito dotado de ausências, mas que pode ser “purificado”.

polícia militar que faz a vigilância através de uma base móvel que fica 24h por dia na *Rodô*. Nesse sentido, de forma geral, não tem havido atendimento de pessoas em situação de rua nas imediações da antiga rodoviária.

No entanto, quando estes sujeitos trazem para o contexto da ação caritativa elementos relacionados ao universo das drogas e/ou do crime em suas performances corporais, além de não se mostrarem dispostos a receber orações e/ou de interagir através dos referenciais morais e religiosos, gera-se um tensionando da norma que regula as interações, cujo resultado é o isolamento do indivíduo em situação de rua e/ou até mesmo a represália dele por parte dos seus pares.

Salienta-se que o signo da “dignidade” opera como um elo entre os evangélicos e as pessoas em situação de rua, no contexto da ação caritativa. A produção de relações de sociabilidade é tida como positiva pelas próprias pessoas em situação de rua. Muitas dessas pessoas iam, assiduamente, à ação caritativa não somente para se alimentar, tomar banhos ou receber orações, mas, também, para consumir sociabilidades. Por outro lado, a ação caritativa não deixa de operar como um poder disciplinar que visava purificar e reordenar moralmente a vida daqueles que habitam as ruas. A própria situação de rua seria um sinalizador, para os evangélicos, da necessidade de promover intervenções junto a tal população.

Por fim, o exercício reflexivo possível, e importante a ser feito, é: por um lado, a prática caritativa evangélica, orientada pelo referencial moral e religioso, aproxima as pessoas que estão em situação de rua, diferenciando-se da prática convencional dos demais cidadãos, que costumam afastar-se ou ignorar a existência desses sujeitos; por outro lado, escapa ainda um conjunto de sujeitos que atua sob outros signos tidos como não gerenciáveis pelo universo religioso. Tal grupo resta, geralmente, sob os “cuidados” das instituições policiais.

Referências

ATTIANESI, Daniel; PASSAMANI, Guilherme. Um urbano pra lá de rural: as particularidades políticas, históricas e culturais que

transformaram Campo Grande de arraial a capital. *Cadernos do Lepaarq*, v.15, n.30: 56-58, 2018

AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia da mobilidade*. Maceió: EdUFAL, 2010

BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. In: F. BIANCO (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global. pp. 159-193, 1987

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. *Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Petrópolis: EdVozes, 2007

BECKER, Howard. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CALDEIRA, Teresa. *Cidades de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: 34, 2000.

CAMURÇA, Marcelo. Seria a caridade a “religião civil” dos brasileiros? *Revista Praia Vermelha*, vol.1, n.1, 1997.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: EdVozes, 1994.

COSTA, Ana Paula. População em situação de rua: contextualização e caracterização. *Revista Virtual Textos e Contextos*, v.4, n.1, 2005

DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: EdRocco, 2003.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luíza. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *Revista Iluminuras*, v.4, n.7, 2003

FELTRAN, Gabriel. Territórios e populações marginais em tempos de desenvolvimento: modos de gestão no conflito social no Brasil. In: M. BONELLI; M. LANDA, (Orgs.) *Sociologia e mudança social no Brasil e na Argentina*. São Carlos: Compacta, 2013 p. 295-313.

FRÚGOLI JR, Heitor; SPAGGIARI, Enrico. Da “cracolândia” aos “nóias”: percursos etnográficos no bairro da Luz. *Revista Ponto Urbe*, São Paulo: v. 4, n. 6, 2010

FRÚGOLI JR, Heitor; CHIZZOLINI, Bianca. Moradias e práticas espaciais na região da Luz. *Revista Ponto Urbe*, São Paulo: n.6, 2012.

FRANGELLA, Simone. *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. Campinas - SP: Tese de doutorado em Ciências Sociais, IFCH/Unicamp, 2004.

FURLIN, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. *Revista Sociedade e Cultura*, v.16, n.2, 2013, p. 395-403.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 1978.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zuzulândia Morderna. In. F. BIANCO (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global, 1987 pp. 227-343.

KUREDA, Vladimir. *A “Rodô” de Campo Grande – MS: as relações entre sujeitos, territórios, diferenças e mudança social*. Campo Grande – MS: Trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais. FACH/UFMS, 2017.

KUREDA, Vladimir Eiji; Passamani, Guilherme Rodrigues. Espacialidade, comércio e degradação: um olhar etnográfico sobre a antiga rodoviária de Campo Grande – MS. *Revista Ponto Urbe*, 2017 v.21, p.1-19.

LEITE, Rogério Proença. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n.49, 2002

LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas – SP: EdUnicamp, 2007

MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 20202 v.17. n.49.

MESSIAS, Ana Claudia; CASTELHANO, Darlene Messias. *Estrutura e funcionamento da estação rodoviária Heitor Eduardo Laburu*. Campo Grande – MS: Monografia de conclusão de curso, UCDB, 1999.

MOUTINHO, Laura. *Razão, “Cor” e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos*. São Carlos-SP: Ed. da Unesp, 2004.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a Agência. In: *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Blumenau-SC: Nova Letra, 2007, p. 45-80.

PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: O. VELHO (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 pp. 25-65.

PASSAMANI, Guilherme. *Na batida da concha: sociabilidades juvenis e homossexualidades reservadas no interior do Rio Grande do Sul*. Santa Maria - RS: EdUFSM, 2011.

ROSA, Gabriel. *Vida nas ruas e as formas de sociabilidade: estudo etnográfico das ressignificações do espaço urbano de Florianópolis – SC*. Florianópolis: Dissertação de mestrado. PPGAS/UFSC, 2013.

RUI, Taniele. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, 1998 v.16. p.297-325.

SCHELIGA, Eva. *Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. São Paulo: Tese de doutorado em Antropologia Social. PPGAS/USP, 2010.

SILVA, Tiago. A rua como espaço de interação social: um estudo antropológico das relações entre população em situação de rua e grupos caritativos. *Revista Antropolítica*, 2010 n.29. p.131-149.

SILVA, Thiago. *Refazer-se: dignidades em meio às ruas*. Um estudo em antropologia das moralidades e emoções. Recife – PE: Dissertação de mestrado. PPGA/UFPE, 2017.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Revista Mana*, 2005 v.11, n.2.

WHYTE, Foote. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: O. VELHO (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 89-11.

Da cerca de arame farpado ao Ulstra Burger: a naturalização da violência política em Campo Grande (MS)

Ricardo Luiz Cruz

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Paradoxalmente, um instrumento como o arame farpado, sobre o qual poderíamos pensar que focaliza nossa atenção em objetivos arcaicos da violência – a visibilidade de uma brutalidade intensa exercida sobre a carne –, nos leva, ao contrário, a deslocar nosso olhar. As formas atuais da violência política se reconhecem menos por sua intensidade manifesta do que por seus meandros refinados (Oliver Razac).

Introdução

Numa praça, localizada próxima à minha casa, e num dos bairros de maior renda per capita e nível de desenvolvimento humano (IDH) de Campo Grande (MS), existe um monumento em homenagem a um imigrante português. A praça também leva o seu nome: João Figueiredo. Ele veio de Portugal, na década de 1920, morou no Rio de Janeiro, em São Paulo e, por fim, se estabeleceu no Mato Grosso do Sul. Essas informações, a respeito de sua trajetória no Brasil, constam numa placa em frente a esse monumento. Este último, por sua vez, parece apresentar, em imagens, esse percurso.



Fonte: arquivo pessoal.

Os mapas – estilizados – do estado de São Paulo e as figuram em forma de ondas – características do “calçadão” da praia de Copacabana – assinalam os dois lugares por onde João Figueiredo passou antes de chegar em Mato Grosso do Sul. Já a cerca de arame farpado, na parte inferior, parece representar este último estado. Trata-se de um objeto que costuma ser associado, por diferentes populações ao redor do mundo, com o seu sofrimento, a sua opressão ou a sua segregação. Não raro, encontramos imagens com a cerca de arame farpado envolta no que seriam as suas vítimas. O desenho desse objeto, na forma como aparece nesse monumento de dois metros de altura, coloca uma questão sobre a qual procurarei refletir ao longo deste artigo: a naturalização da violência política sob o prisma dos habitantes da cidade de Campo Grande.

O ponto de partida da reflexão é o que é aqui definido como um sistema simbólico onde a alteridade é colocada fora da fronteira do humano, tendo na cerca de arame farpado um referencial secular dessa lógica de segregação. Em seguida o texto focaliza o

discurso dominante no capitalismo contemporâneo, onde gozar assume a forma de um imperativo “sem conteúdos normativos privilegiados” (Safaltle, 2008), mobilizando desejos em busca de satisfações enquanto fins em si mesmas. O gozo com o sofrimento do outro, presente nesse primeiro imaginário ou esquema conceitual, notadamente na maneira como aparece em enunciados ou propagandas políticas, também permeia as práticas de lazer em espaços de classe média e alta da cidade, lugares organizados com base na ideologia do consumo que impera atualmente. As conexões libidinais entre esses dois códigos caminhariam junto com a naturalização da violência política em Campo Grande, na medida em a coação da alteridade aparece legitimada no seu papel de prover satisfação. A parte etnografia do texto explora essas imbricações simbólicas do gozo na forma de significantes (como a cerca, as armas, a carne, a terra, a submissão do outro e a sua coação, em especial) que objetificam desejos no plano local, por meio de uma cadeia metonímica atravessada pela pulsão em destruir/dominar outrem. Vejamos então esse primeiro código enquanto “estrutura de significação” (Geertz, 1989).

A lógica da cerca

Nesse sistema simbólico, o universo social da propriedade rural se apresenta como paradigma de um modo de vida que se diferenciaria de um conjunto de outros que ameaçariam a sua existência no campo e na cidade¹. Essa alteridade ameaçadora, comumente representada nas figuras dos indígenas e dos trabalhadores rurais “sem terra”, mas também das pessoas aparentemente associadas a eles, ligadas a partidos políticos ou à determinadas concepções ideológicas ou estilos de vida, e classificadas enquanto “petistas”, “veganos” ou “feministas”, por

¹ A família – encabeçada por um homem e sua esposa, com seus descendentes – e a propriedade da terra, seriam o núcleo moral ideal dessa concepção de vida social. Não à toa, estar com os familiares na fazenda, durante os períodos de lazer, é como um horizonte almejado.

exemplo, estaria presente como signo de um mal cuja submissão é encarada como motivo de gozo – uma forma de apartamento discursivo do outro (do plano de uma humanidade em comum) pautada na utilização de estereótipos tal como no “discurso colonial” (Bhabha, 1998)². Um simbolismo libidinal, isto é, relativo ao plano das pulsões, permearia esse sistema, outorgando significado às relações com a diferença na cidade e no campo, ao reproduzir a lógica de segregação que também conferiria sentido à cerca das fazendas. Uma linha de continuidade conectaria o gozo do eu/nós com o sofrimento desse outro (ou outros), sendo esse eu ou nós os sujeitos que se identificam – ou são identificados – com o universo social da propriedade rural, como um fazendeiro, um veterinário de animais de grande porte, engenheiros agrícolas, seus familiares e círculos de amizades, por exemplo.

Não se trata aqui de pressupor um sadismo que seria intrínseco a esses indivíduos. Este é um texto de antropologia social e não de psicologia ou crítica social, o que não implica em relativizar qualquer tipo de barbárie ou de violência simbólica – mas de refletir sobre suas condições de sentido através de uma análise etnográfica. Trata-se de uma estrutura simbólica que pode orientar ou não as suas experiências, e a partir da qual o que seria o gozo com o sofrimento de um outro (visto como ameaçador) é classificado como algo normal ou legítimo e não patológico ou desumano, por exemplo. Conforme assinala Clifford Geertz (1989), o etnógrafo enfrenta “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras”, e as quais, ainda segundo esse antropólogo, “são simultaneamente estranhas, irregulares e

² “O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma ‘identidade’ baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Este conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial” (Bhabha, 1998, p. 116). Ainda segundo o autor, “a construção do discurso colonial é então uma articulação complexa dos tropos do fetichismo – metáfora e metonímia – e as formas de identificação narcísica e agressiva disponíveis para o imaginário” (idem, p. 119).

inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar” (idem, p. 20). Ou seja, o ser humano se orientaria através de distintas “estruturas de significação”, com suas “bases sociais” e “importância”.

Jose de Souza Martins (2000, 2009, 2011), ao refletir sobre as anomalias ou misturas constitutivas da modernidade no Brasil, vem chamando a atenção para a força do latifúndio, no nosso país, e seu reflexo na formação de mentalidades ou consciências, levando à reprodução de formas culturais e à vivência do que é visto como moderno, como questão de aparência antes do que de ethos³. Um exemplo são os fazendeiros com suas camionetes de última geração e que não respeitam as regras de trânsito, agindo como se estivessem conduzindo seus veículos em suas propriedades⁴. Mas também podemos pensar nos “modernos empresários” que olham para os indígenas e trabalhadores rurais sem terra como inimigos numa luta entre o bem e o mal, não reconhecendo uma humanidade e um conjunto de direitos em comum. Haveria um fio ideológico que ligaria a grande propriedade com a desumanização da alteridade.

A constituição do latifúndio, no Brasil, envolveria, em boa medida, um processo de acumulação de terra através da expropriação de territórios indígenas e de camponeses. Em outras palavras, a desumanização dessas populações seria uma das condições sociais da gênese da grande propriedade fundiária no país. Martins (2009) fala da fronteira como um espaço limite ou limiar do humano, marcado por conflitos agrários irreduzíveis (entre latifundiários e seus jagunços, de um lado, e indígenas e/ou camponeses, de outro) e que não encontram uma mediação do

³ A incorporação do moderno – num etho ou disposições socialmente legítimas - envolveria, em especial a incorporação do prisma dos direitos humanos, ou da igualdade jurídica, nas ações e discursos das pessoas, algo que seria mais próximo da realidade dos países ditos desenvolvidos.

⁴ No centro de nossa visão de mundo estaria a pessoa, e suas relações (notadamente de cunho familiar), antes do que o indivíduo, com seus direitos e deveres.

poder público⁵. Mas a entrada do ordenamento jurídico, na intermediação das disputas em torno da terra, pode caminhar junto com a reprodução de um imaginário de desumanização desses outros, tal como aparece em discursos políticos feitos em Campo Grande em prol do latifúndio.

“Fazer etnografia”, nos diz Geertz (1989), “é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito”, continua o autor, “não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (idem, p. 20). Elipse é o que está suprimido num enunciado, entretanto, que é capaz de ser compreendido num contexto linguístico ou de enunciação. A cerca, como símbolo da fronteira entre o eu e o outro, e como elemento cujo uso pode ser recalcado diante de suas imagens negativas, parece se colocar, em Campo Grande, enquanto uma dessas elipses das quais fala Geertz, haja vista sua associação com a segregação de distintas populações ao redor do mundo. A interpretação do seu significado demanda enquadrá-la numa cadeia simbólica formada por outros elementos que também são usados como metonímias do universo do latifúndio, como armas, a música sertaneja, a camionete com barro, o churrasco com a família e uma alteridade colocada num lugar de submissão, dor ou morte que igualmente seria motivo de gozo.

A compreensão da busca pelo gozo, enquanto motor que movimenta essa cadeia, visando uma satisfação de ordem semântica que reverbera no corpo, se dá aqui a partir de uma breve discussão a respeito do que pode ser definido como a emergência de uma nova economia libidinal no capitalismo. Não se trata de

⁵ De acordo com Martins (2009), “a fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna a parte antagônica do *nós*. Quando a história passa a ser a nossa história, a história da nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos nós mesmos porque somos antropofagicamente nós e o outro que devoramos e nos devorou” (idem, p. 134).

substituir uma explicação antropológica por outra de caráter psicanalítico, pois o foco do texto são experiências coletivas e não individuais, apesar de, desde o início deste último campo de estudos, a relação entre o subjetivo e o social ser objeto de reflexão⁶. O interesse é pensar como duas lógicas simbólicas se relacionam ou se entrecruzam, num imaginário corrente em Campo Grande e presente na política e no lazer local. Discursos políticos e uma ética do consumo caminhariam juntos na legitimação da violência, ao fazerem com que o gozo diante da violência contra o outro seja vivido como algo normal.

A nova economia libidinal

O gozo, para Jacques Lacan, e também para Sigmund Freud, remete à um prazer excessivo (em geral, inconscientemente estimulado e conscientemente reprimido)⁷. Gozaríamos através do excesso de satisfação com a comida, por exemplo, e com a dor alheia, como a de um animal feroz preso e agonizando numa cerca de arame farpado. Gozar envolveria ir além do prazer, transgredir a sua gramática. Não sem razão, gozar pode ou tende a evocar o mal, o sofrimento de si e não apenas do outro. Lacan associa o gozo com o que Freud define como a “pulsão de morte”: o impulso em destruir para retornar à um estado inorgânico, sem tensão ou como lugar de um gozo que nunca existiu, só que ao qual o sujeito quer voltar como quem deseja regressar ao útero, ao seio/colo da mãe ou à uma morada onde o desejo encontra, enfim, um objeto para além da linguagem enquanto meio de castração e significação daquilo que o move.

⁶ De acordo com Vladimir Safatle (2008), “para Freud e para grande parte da posteridade psicanalítica, os dispositivos de formação e de individuação presentes nas dinâmicas de socialização são legíveis a partir daquilo que compreendemos como sendo processos de identificação e de investimento libidinal. Até porque socializar é, fundamentalmente, ‘fazer como’, atuar a partir de tipos ideais que servem de modelos de identificação e de pólo de orientação para os modos de desejar, julgar e agir” (idem, p. 17).

⁷ Para uma discussão a respeito da obra de Jacques Lacan, e da sua relação com as ideias de Sigmund Freud, ver Antonio Quinet (2012).

Lacan, apoiado na antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, parte também do pressuposto, enunciado por este último autor, sobre o ser humano estar imerso ou embebido num mundo simbólico que ele mesmo construiu. Ele fala de significantes que se concatenam através de cadeias e que constitui o sentido. O chamado objeto a, condensador de gozo e causa do desejo, movimentaria a cadeia. Jamais o alcançaríamos. Porém, é sua busca, isto, o desejo em alcançá-lo, que nos levaria de significante em significante, realidades de ordem linguística, as únicas, à disposição do humano, para objetificar o desejo, que quando atingido ou realizado se mostraria – sempre – incompleto, reanimando, por sua vez, o movimento metonímico. Estamos falando de um processo, simbólico, de associação, inconscientemente motivado, tendo como motor a busca pelo que se deixou de ter enquanto uma fantasia individual, e mediada por referenciais fálicos como significantes do desejo do outro ou do reconhecimento⁸. A transformação do gozo, ou da pulsão de morte, em desejo socialmente legitimado, teria como suporte o que Lacan

⁸ Fálicos no sentido de remeterem a discursos dominantes. Nas palavras de um conhecido aluno de Lacan: “na espécie humana, as bússolas são múltiplas, concorrentes, evolutivas. Elas não são instituídas pela natureza, são artifícios, montagens significantes, o que Lacan chama de discursos. Esses discursos dizem o que é preciso fazer: como pensar, como gozar, como se reproduzir. Entre esses discursos, há alguns de grande amplitude e de muito longa duração: as civilizações, as religiões. Eles organizam a cidade, suas produções, as crenças. Numa outra escala, cada família tem seu discurso: um sistema de valores, uma visão do mundo, um estilo de conflitos, etc. (...) Todavia, a fantasia de cada um permanece irreduzível aos ideais veiculados pelos discursos” (Miller, 2013, p. 3). Essa irreduzibilidade (ou negatividade), da qual fala Miller, faz do desejo uma espécie de transgressão da norma (como papéis sociais e desejo do outro) que nos castra, mas sem a qual estaríamos presos ao gozo advindo do reconhecimento de uma imagem idealizada de nós. Diante de uma angústia ontológica em relação à “quebra desse eu ideal”, poderíamos “tamponá-la” “retrocedendo” a um gozo (obtido, de forma “passiva”, com a reelaboração imaginária desse eu idealizado ou o consumo de mercadorias legais ou ilegais, por exemplo) ou “avançando” ao se engajar nos conflitos intrapessoais e interpessoais em torno do reconhecimento dos nossos desejos.

denomina de discursos enquanto bússolas para nossas pulsões. “Nossa realidade social”, afirma Antônio Quinet (2012), “é enquadrada pelos laços sociais que Lacan chama de aparelhos de gozo, uma vez que esses vínculos promovem um esvaziamento de gozo ao estabelecer maneiras conviviais de relação com o outro” (idem, p. 44). “Sem esse enquadramento”, continua o psicanalista brasileiro e intérprete de Lacan, “que é cultural e, portanto, simbólico, a inclinação do homem é tratar o outro como seu objeto de gozo e nele saciar suas pulsões erótica e de morte” (idem).

O imperativo do gozo, ou seja, sua busca como obrigação, apareceria como uma tendência na sociedade capitalista contemporânea, segundo Lacan. O mercado ofereceria, através de uma série de produtos a serem consumidos, um a mais de gozo, um mais-gozar, sempre efêmero, como todo gozo, e como uma contrapartida – parcial ou insuficiente - da mais valia extraída no processo de trabalho, conforme assinalado por Karl Marx. Sublimar, isto é, reconciliar as exigências pulsionais com algum tipo de normatividade, como uma moral ou um conjunto de leis jurídicas, por exemplo, seria tão difícil hoje quanto em épocas passadas quando a repressão da libido era a tendência dominante (contexto, este último, dentro do qual a psicanálise de Freud surgiu e se desenvolveu). Vladimir Safatle (2008) fala de uma nova “economia libidinal” ou de uma forma de organizar (socialmente) a administração (individual) das pulsões.

Já há muito, não vemos mais a hegemonia de discursos sociais que pregam a repressão. Hoje, o verdadeiro discurso que sustenta os vínculos socioculturais da contemporaneidade é, digamos, mais maternal. Trata-se, por exemplo, do: “cada um tem direito a sua forma de gozo” (ou ainda “cada um deve encontrar sua forma de gozo”) que podemos encontrar na liberação multicultural da multiplicidade das formas possíveis de sexualidade. Devemos pensar aqui na tese de que a incitação e a administração do gozo transformaram-se na verdadeira mola propulsora da economia libidinal da sociedade de consumo, isso em vez da repressão própria à sociedade da produção (idem, p. 21).

O imperativo do gozo, ou discurso capitalista, com a sua alienação dos desejos, parece se mostrar afim com o sistema simbólico aqui destacado, haja vista a confluência de ambos em espaços de lazer de Campo Grande, materializando significados igualmente presentes em propagandas de políticos eleitos para cargos legislativos e pautadas por enunciados de ódio ou de excitação da violência. São discursos que se retroalimentam e naturalizam, com mais força, um horizonte de medo, de segregação e de repressão da diferença na capital de Mato Grosso do Sul, alienando dos sujeitos a capacidade de reconhecerem e desejarem uma vida em comum⁹. A moderna ética do consumo e a tradicional lógica da cerca de arame farpado, ao se encontrarem em alguns ambientes de lazer localizados na cidade de Campo Grande, mostram com a transformação da vida social local é também a sua reprodução e vice-versa.

A cerca e o outro que sofre

Desde 2005, venho pesquisando a chamada selva alta peruana, uma região entre a cordilheira andina e a planície amazônica, atravessada por “pequenas” e “médias” propriedades rurais, dedicadas em especial ao cultivo café. Nas diferentes visitas que fiz à essa região que cruza o Peru de norte a sul, não me lembro de ter visto uma cerca de arame dividindo esses imóveis, assim como não me recordo de ter escutado sobre a existência de uma *hacienda* ou “grande propriedade” no local. Estas últimas, e as relações de subordinação e violência que lhes seriam características, são vistas pelos agricultores da selva alta como algo pertencente a um passado anterior à reforma agrária que tomou conta do país na década de 1960. Quando me contavam sobre sua participação nesse processo de divisão das fazendas que dominavam a região, não

⁹ Não raro, tenho escutado pessoas – de dentro e fora do município – definir Campo Grande como uma “cidade fantasma”, ou seja, carente de “vida” (em comum) no espaço público.

raro, chamavam a atenção para as cercas de arame farpado que tinham que atravessar quando entravam ou saíam desses imóveis rurais, tendo em vista a “ocupação” de seus solos. Essa apropriação era justificada por eles com base na ideia de que esses estabelecimentos não utilizavam a terra para a produção agrícola, mas para a especulação imobiliária.

Eu estava diante de um imaginário onde a grande propriedade rural, as relações de violência entre fazendeiros e “peões”, a cerca e uso improdutivo da terra apareciam como significantes mestres ou símbolos de uma vida social marcada pela separação radical entre uma classe dominante e seus outros. Deparei-me com um imaginário semelhante quando, em 2014, visitei uma associação de “quebradeiras de babaçu” numa cidade no estado (brasileiro) do Maranhão. Conversando com uma de suas líderes, essa senhora me falou de um passado onde ela e outros camponeses estavam sujeitos ao arbítrio dos fazendeiros locais. “Antes se trabalhava para o patrão”, afirmou, assinalando também que tinham que “entrar escondido” nas suas propriedades para poder colher a castanha de babaçu cuja venda garantiria seus sustentos. As palmeiras de babaçu eram derrubadas para dar lugar ao pasto e sua “limpeza” ficava a cargo de pessoas cuja situação de pobreza extrema não era atenuada com esse trabalho. Essa miséria e violência ganhavam contornos ainda mais dramáticos quando falava das vezes em que (criança) se cortou nas cercas de arame ao entrar ou sair das fazendas.

No Peru, também escutei de uma senhora, um relato sobre quando, na sua infância, se machucou no arame farpado, ao entrar ou sair de uma *hacienda*. Em ambas as histórias, se tratavam de crianças, em busca de um sustento, junto de seus pais, e com medo de um patrão ou capataz dos quais deveriam se esconder ou fugir. Esse trauma parece ter encontrado na figura da cerca um elemento central. Esse objeto também remete a eventos trágicos para os

índios de Mato Grosso do Sul¹⁰. Conforme um trecho de uma reportagem, de 2015, sobre o “massacre dos Guarani-Kaiowá”, crianças da etnia foram atingidas com balas de borracha e “até com fios de arame farpado”, sem que o Estado tomasse qualquer providência diante dessa ação de jagunços das fazendas – situadas em terras ocupadas tradicionalmente por essas populações indígenas¹¹. Seu uso como um símbolo aparece numa imagem publicada pela página eletrônica do MST, na qual vemos um trabalhador rural preso e sangrando numa cerca de arame farpado, com a seguinte frase logo acima: “doze ano do massacre de Corumbiára – o latifúndio mata!”¹².

Conforme assinala Razac (2013), “no logotipo da Anistia Internacional, associação fundada no Reino Unido para combater a prisão e a tortura, figura uma vela enrolada num fio de arame farpado” (idem, p. 24). “A forte carga simbólica do arame farpado”,

¹⁰ Por exemplo, segundo uma reportagem de 2013: “Os indígenas da aldeia Tey’ikue ocuparam a área da fazenda onde supostamente foi assassinado o jovem Kaiowá Denilson Barbosa, de 15 anos. Ele foi encontrado morto com um tiro na cabeça e dois no pescoço no domingo (17), em uma estrada que separa a aldeia Guarani-Kaiowá Tey’ikue de fazendas existentes na cidade de Caarapó, na região sudoeste de Mato Grosso do Sul, a cerca de 50 quilômetros de Dourados. (...) Os índios já reivindicavam a área da fazenda em que Denilson foi morto como território tradicional indígena. (...) As primeiras informações são de que o adolescente saiu para pescar com o irmão mais novo, de 11 anos, e outro índio, no sábado (16) à tarde. Ao passarem perto de um criadouro de peixes, os três foram abordados por homens armados que, segundo os dois sobreviventes, atiraram. Na fuga, Denilson teria ficado preso em uma cerca de arame farpado, foi alcançado pelos pistoleiros e agredido” (<http://memoria.ebc.com.br/agencia-brasil/noticia/2013-02-19/adolescente-indigena-e-morto-com-tiro-na-cabeca-em-mato-grosso-do-sul> - acessado em 25/07/2020).

¹¹ Ver <http://www.conexaojornalismo.com.br/todas-as-noticias/massacre-contrapovo-guarani-kaiowa-segue-sob-o-silencio-do-governo-0-40609> (acessado em 26/07/2020). A reportagem apresenta uma foto com o menino indígena e o seu rosto cortado pelo arame farpado. Diante de tamanha barbárie, lembrei de um documentário sobre o racismo, produzido pela BBC (Inglaterra), onde o linchamento de negros nos Estados Unidos era vivido, pelo público presente, como motivo de satisfação.

¹² MST é a sigla do movimento dos trabalhadores rurais sem terra.

diz o autor, “fez dele um instrumento ainda mais custoso politicamente por existir uma sensibilidade exacerbada à violência e um desejo de imunidade dos corpos, opiniões e afetos” (idem). “No entanto”, continua ele “ até mesmo nos espaços onde o arame farpado é cada vez mais difícil de ser utilizado as delimitações não desaparecem: elas são apenas mais discretas, suavizadas” (idem).

“Existe um jogo de oposição entre, de um lado, as táticas de eufemização da violência espacial que necessitam da ausência de instrumentos agressivos como o arame farpado e, por outro lado”, afirma Razac, “a persistência de táticas dissuasivas que se apoiem sobre uma brutalidade visível” (idem). De modo mais detalhado, o autor fala da “eufemização” como “uma tática de discurso pela qual se substitui um termo por outro que diz indiretamente a mesma coisa” (idem). Em suma, “a violência espacial se exerce, mas economizando o custo político de seu exercício direto e sem maquiagem” (idem) – será que poderíamos falar de “cercas” formadas por estereótipos sobre a alteridade, materializados em monumentos, esculturas ou imagens divulgadas pela internet ou não?¹³ Situado para além da cerca das fazendas, se encontra um outro, alguém, sob certo ponto de vista ligado ao latifúndio, excluído da condição de humano, tratado como um animal a ser abatido, uma violência que se utiliza de artifícios para se legitimar, como colocá-lo num plano imoral e na esfera do crime, ao mesmo tempo em que se mostra um meio de satisfação para quem a exerce, conforme se vê, por exemplo, numa imagem com três políticos locais eleitos para o poder legislativo federal e estadual.

¹³ Estereótipos que podem ter uma dimensão estética, afim com o “capitalismo artista” (contemporâneo), para usar uma expressão Gilles Lipovsky e Jean Serroy (2015). Conforme assinala Razac (2013), “longe de ser apenas um linguajar, a eufemização também é estética, procedimental, tecnológica, arquitetônica, geográfica” (idem, p. 25). Ainda segundo ele, “suavização simbólica” e “endurecimento da segregação” podem caminhar juntos, sendo que “o objetivo reside em uma diversificação estratégica que permite todas as misturas, todas as articulações e todas as ambiguidades” (idem).

Nessa imagem, publicada por um desses políticos nas suas redes sociais eletrônicas e a qual circulou em outros meios virtuais, os vemos segurando armas (metralhadoras de grande porte, mais especificamente), aparentemente de uso exclusivo do exército e cujo tamanho excessivo se destaca na foto, fazendo nos lembrar dos armamentos usados em diversas guerras mundo afora. Um “leve” ou “sutil” sorriso parece estampar os seus rostos e mostrar um tipo de satisfação. Na parte superior da fotografia, podemos ler a seguinte frase: “só de boa esperando algum vagabundo do MST invadir nossa propriedade”, com a expressão “vagabundo do MST” destacada em cor diferente. Não sem razão, essa publicação foi alvo de condenação. Ela faz parecer normal ou natural pessoas serem vistas como inimigos a serem abatidos, mostrando que os conflitos agrários que atravessam o estado também se dão no plano simbólico, com as suas práticas de ocultamento ou naturalização da violência em torno da terra, como a segregação de um ou mais grupos sociais através do uso de estereótipos, colocando-os numa condição de inumanidade e/ou longe do sentimento de compaixão. Essa “estética da violência” acaba envolvendo a estigmatização de agentes ligados ao mundo urbano, na medida em que também são reconhecidos com ameaças a um modo de vida.

Da política ao lazer

A praça onde se encontra o monumento em homenagem a João Figueiredo está localizada numa região de classe média e média alta. No seu entorno vivem proprietários rurais, engenheiros agrícolas, veterinários especializados em gado de corte e outros membros de uma cultura do agronegócio¹⁴. São pessoas que ostentavam em seus

¹⁴ Nos veículos dos engenheiros agrícolas e veterinários de animais de grande porte, por exemplo, é possível encontrar propagandas ou informações sobre seus ofícios ou das empresas onde trabalham. As camionetes parecem exibir, na sua lateria, o barro das fazendas, como um sinal diacrítico de pertencimento a um universo social ou forma de vida em torno do que é definido como o agronegócio. Mesmo quem não trabalhava diretamente com o agronegócio, não deixava de

carros e suas camionetes adesivos de campanha eleitoral dos políticos da fotografia em questão (não cheguei a ver um único morador do entorno da praça com uma propaganda de alguém que se colocava ou era colocado como um dos seus adversários durante o pleito, algo provavelmente influenciado pelo clima de hostilidade local diante destes últimos). Enquanto parte do público que costuma frequentar os restaurantes localizados na Feira Central e Turística de Campo Grande, elas são capazes de se deparar, nesse centro de alimentação da cidade, com a seguinte escultura, na qual encontramos uma imagem idealizada dos povos indígenas tradicionais do estado, com um suposto membro seu colocado numa posição de submissão e/ou docilidade¹⁵:



Foto de Juliana Sartomen.

comungar seus valores ou de estabelecer vínculos com os sujeitos que dele extraíam diretamente o seu sustento.

¹⁵ Vi, mais de uma vez, moradores do entorno da praça frequentando a feira central.

Ele está segurando um sobá, produto de origem japonesa e “típico” do estado¹⁶. A escultura parece querer transmitir uma imagem de harmonia, nada que remeta às histórias de violência vividas pelos povos indígenas de um estado que tem ocupado as primeiras posições no número de índios assassinados no país. Ela coloca os índios no plano da natureza, ou seja, fora da humanidade - uma natureza domesticada e/ou colonizada. Esse controle imagético ou simbólico de quem é visto como diferente, naturalizando a alteridade e ocultando a violência que esse outro costuma sofrer, parece fazer parte de um imaginário onde a cerca de arame farpado significa algo positivo, na medida em que mantém separado do eu uma ameaça à sua existência, mas que também causa dor em que está do seu outro lado, tal como as armas da fotografia. Trata-se de um outrem cujo modo de vida poderia colocar em risco a propriedade da terra, e que serviria - através do seu sofrimento ocultado ou não - de fonte de satisfação. A presença dos índios seria aceita, legítima, ou normal ao não ameaçar posses e gozos.

Cerca, armas e terra, assim como indígenas “domesticados” ou “submissos” e trabalhadores rurais ameaçados, vão construindo uma cadeia significante ou metonímica, capaz de orientar as percepções dos moradores do entorno da praça João Figueiredo, pessoas que costumam frequentar as igrejas ou templos cristãos nos finais de semana (importante não esquecer da dimensão de transgressão de normas envolvida no gozo). Nessa cadeia se associariam as camionetes sujas de barro, o churrasco com muita carne bovina e que reúne os familiares e o círculo de amigos, cujas vozes costumam escutar nos finais de semana junto da habitual música sertaneja, com suas letras em que os amantes abandonados se deliciam com os infortúnios de quem os deixou. São como significantes de um gozo fálico onde a pulsão em destruir o outro - humanos e animais, como os bois em pedaços que alimentam as grelhas - ou ver seu sofrimento envolve um tipo de prazer,

¹⁶ Para análise da Feira Central e Turística de Campo Grande, ver Cruz e Sartomen (2020).

conforme atestam os sorrisos dos políticos da foto, e cujo caráter de gozo ou intensidade transpareceria no tamanho excessivo das suas armas. Entre eles, à esquerda da fotografia, vemos um deputado federal que, anteriormente, era dono de uma controversa lanchonete, em Campo Grande, na qual anunciava seu gelo como “lágrimas de petista”, onde vendia sanduiches como o “Ulstra Burguer” (em referência a um torturador) e não cobrava o valor do bacon, servido nos hambúrgueres, no “dia dos veganos”.

O gozo com o sofrimento daqueles vistos como diferentes não poderia ficar mais explícito diante do que se passava nessa lanchonete num bairro de classe média e alta. Entretanto, as reações – notadamente nas redes sociais da internet – de parte da população local contra as – infames e bárbaras – colocações do seu dono, desnaturalizavam ou colocavam em cheque essa forma de satisfação com a dor alheia. Elas mostravam uma parcela dos habitantes indignada com as ideias vinculadas por parte do estabelecimento. Um exemplo que ganhou destaque (em 2016) na imprensa de Campo Grande foi a reação dos “internautas” diante da venda da bebida, nesse bar, intitulada “drink mulherzinha” e cujo baixo teor alcóolico, em relação aos demais drinks, fazia referência a uma suposta fraqueza ou inferioridade das mulheres em relação aos homens. Estamos falando de um estado da federação que costuma ocupar os primeiros lugares nos rankings nacionais de violência contra as mulheres (como o feminicídio, por exemplo).

De qualquer maneira, a eleição, em 2018, do dono desse bar, como um dos oito deputados federais de Mato Grosso do Sul, parece nos chamar a atenção para a força de um discurso – ou de uma estrutura conceitual – dentro do qual vigora uma imagem da diferença enquanto algo cujo sofrimento é fonte de gozo, tal como o associado à (excessiva) quantidade de bacon dos seus hambúrgueres. Ele se tornou um dos criadores e o presidente da Frente Parlamentar Armamentista, assim como membro da chamada “bancada ruralista” ou Frente Parlamentar da Agropecuária. Sua trajetória social mostra as confluências contemporâneas entre o campo e a cidade, o tradicional e o

moderno, as armas e a terra, o trabalho e o consumo e a política e o lazer. Um mundo onde a cerca de arame farpado parece se ligar à uma maneira de pensar as fronteiras entre o eu e o outro enquanto alguém visto não só como uma ameaça, mas também cujo sofrimento acaba se relacionando diretamente com uma economia libidinal. Hambúrgueres gourmets e a dor do diferente se confluem na mesa de um bar, com o gozo se colocando como o fio que amarra códigos aparentemente sem nenhuma relação.

Em suma, esse sujeito e seu comportamento são como tipo ideais de um *ethos* que pode aparecer de maneira mais difusa na cidade. Essa forma de agir, pensar e sentir informaria um modo legítimo de desejar nesse espaço. O gozo sentido no corpo faria da busca e da realização do desejo algo visto como natural. Uma “crítica da economia libidinal” (Safatle, 2008) pressupõem problematizar a fantasia de que a sociedade atual permitiria o encontro do sujeito com seu desejo, pois ele acaba se deparando nela com um conjunto de objetos/bens que lhe causam satisfação, e não com o seu reconhecimento enquanto ser desejante capaz de negar o que lhe é imposto, como é o caso de formas de gozo onde ele e a alteridade são colocados na posição de coisa a ser desejada ou destruída, através de uma demanda irrestrita pela obtenção de prazer. Enquanto seres desejantes podemos reconhecer a falta ou o vazio que nos assola, sem a necessidade de preencher essa ausência com uma forma de gozo que nos domina e nos mantém afastados da possibilidade de nos vincular ao outro sem destruí-lo. A crítica a respeito de um tipo de satisfação pode ser parte da mudança social/subjetiva, na medida em que existiria no centro das ideologias um “núcleo de gozo, que é o mais difícil de abandonar em um processo transformativo qualquer” (Dunker, 2017, p. 294).

Referências

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

CRUZ, Ricardo Luiz & SARTOMEN, Juliana. Uma porção do Japão em Campo Grande (MS)? O sobá como memória, experiência de consumo e imaginário. *Revista Equatorial*, vol. 7, n. 12, 2020.

DUNKER, Christian. *Reinvenção da intimidade*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

LIPOVETSKY, Gilles & SERROY, Jean. *A estetização do mundo – viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 200.

_____. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

_____. *A política do Brasil lúmpen e místico*. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

MILLER, Jacques-Alain. *Lacan, professor de desejo. Opção lacaniana*. Ano 4, n. 12, 2013.

QUINET, Antonio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RAZAC, Olivier. *Para uma sociologia do arame farpado*. Le Monde Diplomatique. Edição On-line. Publicado em 02 de setembro de 2013.

SAFATLE, Vladimir. *Por uma crítica da economia libidinal*. Ide, v. 31, 2008.

Imagens da nação, imagens do consumo: Cultura popular massiva no Nordeste brasileiro¹

Roberto Marques

Universidade Estadual do Ceará/Universidade Regional do Cariri

Nomeando as margens: o Nordeste brasileiro e suas invenções

Os primeiros relatos sobre clima e suas repercussões no cotidiano dos habitantes da região que constituíam as então chamadas “províncias do norte do Brasil” datam do período colonial (ALBUQUERQUE JR.,1995). A partir de 1887, a seca passa a ser problematizada como questão nacional e posteriormente, na segunda década do século XX, esses relatos passam a identificar uma área espacialmente delimitada e designar para esse espaço um nome e uma identidade².

Fala-se, a partir de então, de “Nordeste” para designar o conjunto formado pelos estados brasileiros da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Ceará, Rio Grande do Norte, Maranhão e Piauí³. Apesar da diversidade de paisagens, iniciativas econômicas, experiências de ocupação das terras, variedade climática e sotaques presentes nesses lugares, os signos identitários da Seca, Religiosidade Popular, Mandonismo local e Cultura Popular (ALBUQUERQUE JR, 1999) maquinam a possibilidade de falar sinteticamente daquilo que é diverso, definir

¹ A versão original desse artigo foi apresentada no 50º Congresso da *Latin American Studies Association*, em 2016.

² Sobre a produção intelectual a respeito do Nordeste produzida durante os anos 1990, ver Albuquerque Jr., 1999; 2005; Penna, 1992 e Neves, 1990. Sobre os projetos intelectuais anteriores, que fundam o Nordeste a partir da descrição da geografia física ou das relações econômicas, ver Albuquerque Jr, 2008.

³ Vasta literatura estabelece as modificações que incluíam ou excluíam alguns desses estados na região hoje chamada Nordeste a partir de interesses políticos distintos. Não priorizaremos aqui esse debate.

a diversidade e múltiplas dinâmicas locais a partir de um vocabulário monocórdio estabelecido a partir das ideias de atraso, emergencialismo e primitivismo (NEVES, 1990). Conjuga-se, assim, a palavra Nordeste para falar de uma imagem síntese à margem de um ideal de nação: Outro do desenvolvimento nacional, desafio para as políticas públicas, obstáculo para o desenvolvimento, destino de financiamentos para assistência da população brasileira carente, supostamente desenganada pela geografia.

Por fim, aliando uma identidade de origem a um conjunto de práticas, ações, técnicas corporais, habilidades cognitivas subjetivadas, gesta-se o “nordestino” como o habitante desse conjunto cultural, político e geográfico artificialmente integrado⁴.

Nordeste e nordestinos seriam efeitos de superfície de uma sensibilidade modernista sobre o Brasil, a forma de compor nação a partir de jogos de oposição com suas margens, suposta materialização do que o Brasil não deveria ser a partir do estabelecimento de ideais vinculados a uma cultura material específica e uma ontologia que opõe Nordeste ao Brasil, ou, parafraseando Said (1990), uma forma de resolver o Nordeste a partir de um lugar especial por ele ocupado na experiência modernista brasileira.

Como se pode perceber acima, a recepção ocorrida no Brasil de autores como Foucault, Bourdieu e Said no debate sobre jogos de poder, espacialidades e identificações produziu um deslocamento fundamental no debate de modo que as formas expressivas da chamada identidade nordestina, como a literatura; a música; as charges; as artes visuais, pudessem ser percebidas não mais como epifenômenos de uma realidade geográfica ou

⁴ Vale notar que grande parte desse conjunto de características que identificam os nordestinos é herdada da noção de sertanejo, imortalizada na obra de Euclides da Cunha (2000 [1901]), por exemplo. Já que a noção de sertão foge à delimitação espacial-geográfica, estendendo-se por grande parte do território nacional, por vezes sendo sobreposta mesmo a ideia de ausência de fronteiras e limites, temos com o novo termo, “nordestino” uma ideia de origem rude e oposta a urbanidade espacialmente delimitada. Sobre a noção de sertão, ver Lima, 1999.

econômica que lhes antecederiam. Tais expressões são tomadas a partir dos anos 1990 como dotadas de sentido em si mesmas, artífices da sensibilidade sobre espaço e nação.

A recepção da crítica pós-colonial de Mary Louise Pratt (1999) impõe novos desafios.

Pratt (1999) chama a atenção para o fato de que se o olhar colonial institui uma economia da percepção do Outro, inflacionando signos, subtraindo expressões; faz-se necessário a partir de entrecruzamentos, adensamento etnográfico e busca de dialogicidade com o Outro (CLIFFORD, 2002) instituir novas diferenças. A autora chama a atenção para a presença de margens nas margens e para o fato de que a reiteração, consistência e confluência de micropolíticas que instauram uma sensibilidade específica não apagam a recepção diversa nos sujeitos e seus possíveis alcances.

Para isso, seria necessário instaurar a crítica a determinados elementos da cultura capazes de se articularem a conjuntos específicos de forma quase automática, comunicando-se através de agentes socialmente localizados. A dinâmica de imaginários na delimitação de espaços aparece assim como uma disputa pelo apagamento das ações e agentes que conferiram sentido a determinados emblemas e insígnias, suas redes e fontes de escoamento.

Com essas referências em mente, pensaremos a partir de agora como a ideia de masculinidade se intersecciona a um conjunto de elementos específicos para estabelecer a sensibilidade que instituiu o Nordeste. Será possível perceber também como esse amálgama de elementos é dependente de materializações a partir de personagens particulares, bem como de redes de distribuição historicamente localizadas.

Nordeste, Luiz Gonzaga e os meios de comunicação em larga escala

Para Marco Antônio Gonçalves (2012), o pensamento se organiza a partir de operações de metonímia, que tomam a parte

como o todo. Essa característica do pensamento é dependente das qualidades sensoriais dos elementos apreendidos cognitivamente. Seja na arte, seja no trabalho intelectual, é a partir da formação de alegorias que apreendemos e apresentamos o mundo para os receptores dessas imagens compartilhadas, sendo o pensamento sensorial uma característica fundamental para compreendermos a relação entre pensamento e imagem.

Inspirando-nos em Gonçalves, pensemos como a partir do cantor e compositor Luiz Gonzaga o Nordeste é difundido como realidade passível de apreensão⁵. Pelas performances de Luiz Gonzaga, a noção de Nordeste passa a compor a organização do Brasil como nação.

Sulamita Vieira (2000) nos ensina como essa forma de organização do mundo é também dependente do contexto dos meios de comunicação em larga escala entre as décadas de 1940 e 1950, tornando a música popular um elemento fundamental na construção da imagem de uma nação em desenvolvimento. Acompanhem, por ora, a narrativa da vida de nosso personagem Luiz Gonzaga⁶.

Nascido em Exu, Pernambuco, em 1912, Luiz Gonzaga Nascimento costumava acompanhar desde muito cedo seu pai, sanfoneiro, nas festas do Sertão do Araripe. Em torno dos 14 anos, tornou-se ele mesmo um “tocador”. É convencido, então, por um amigo, a mudar-se do “sítio” em que morava com sua família para estudar na cidade, mantendo-se com os rendimentos das festas que animava. Aos 17 anos, um envolvimento amoroso com a filha de um coronel da região e a intervenção de sua mãe, Santana, fez com que fugisse para o Crato, onde vendeu sua sanfona e partiu para Fortaleza. Lá, passou a servir o exército como corneteiro.

⁵ Para pensar a relação entre biografias e cultura, ver: Crapanzano, 1980; 1984; Rapport, 1997;2000; Gonçalves et ali, 2012; Marques, 2012.

⁶ Informações levantadas em Vieira (2000), Dreyfus (1996) e no Dicionário Cravo Albin, disponível em http://dicionariompb.com.br/detalhe.asp?nome=luiz+Gonzaga&tabela=T_FORMA&qdetalhe=bio. Acesso em 06 de agosto de 2007.

Transferido para Minas Gerais, prestou concurso para sanfoneiro da banda da Polícia Militar, tendo sido reprovado (...). Passou a estudar teoria musical e tocar, em festas, as músicas de sucesso no centro-sul da época. Após 10 anos de carreira militar, não podendo mais servir, foi ao Rio de Janeiro a fim de tomar um ônibus de volta para Pernambuco. Ali, comprou uma sanfona de 120 baixos e passou a estudar com Antenógenes Silva, o mais famoso acordeonista da época. No Rio, manteve-se tocando em praças, correndo o chapéu, e em casas noturnas na área do Mangue, até ser apresentado ao advogado cearense Humberto Teixeira e ao médico pernambucano Zé Dantas. Esse encontro marcaria a “urbanização (...) definitiva de um ritmo rural” e a “alteração da estrutura harmônica original com que os nordestinos dançavam o novo ritmo, apoiada na viola, no pandeiro e na rabeca, e substituindo-a pelo (...) tripé acordeom-zabumba-triângulo (MOURA, 1967) ”.

Antes de tomar essa curta biografia como dado, é necessário percebê-la como uma forma de conferir sentido à própria música de Luiz Gonzaga e sua recepção entre as décadas de 1940 e 1950. É dado e é também subtração de dados, uma operação mental que cola determinadas vivências a uma forma musical e seu público. No caso de Luiz Gonzaga, desde as revistas do rádio, essa operação será fundamental.

Um sentido, portanto, sempre recorrente na re(a)apresentação da música de Luiz Gonzaga, como nos mostra Vieira (2000), é sua relação com a migração. Suas apresentações se iniciavam invariavelmente com um aboio, o canto dos vaqueiros para tanger o gado. Sua indumentária era marcada por um chapéu de couro enfeitado com pedras e cores, um imenso sorriso e a sanfona que parecia dilatar-se e contrair-se em perfeita sincronia com seu corpo. Sua figura remete a uma separação aparentemente inelutável entre o lá e o aqui, que o localiza e localiza àqueles identificados com sua música e indumentária.

Se sua aparição causa estranheza, tal reação não se dá pela dificuldade em vinculá-lo a um determinado espaço. Ao contrário, parece-nos uma caracterização bastante particular, apesar de ora

exagerada; ora arbitrária, na articulação de signos de identificação diversos. Ele não se parece com absolutamente nada que exista em lugar algum, ao mesmo tempo que é vinculado imediatamente a esse lugar de origem (CRAPANZANO, 1982). Em uma palavra: Luiz Gonzaga se impõe como Nordeste travestido. Suas roupas e músicas e, como veremos, o momento em que surgem e os meios de comunicação que mobilizam, catalisam a esta imagem os migrantes do “Norte”, os nordestiniza.

Certamente, o principal documento para perceber essa produção do Nordeste com Luiz Gonzaga é sua música⁷. A audição de sua obra reitera índices pela revisitação constante de temas: a descrição de festas e práticas cotidianas, vinculadas à colheita e à comunidade⁸; os encontros e formas de contrato entre parceiros característicos do sertão⁹; a descrição de localidades rurais¹⁰; personagens e fazeres vinculados ao interior¹¹ e por fim, eventos históricos que produziram a ideia de Nordeste¹².

Ao mesmo tempo em que apresenta um conjunto temático a partir do qual se comunica com seu público e identifica uma comunidade, Luiz Gonzaga incorpora essa comunidade pela sua performance no palco. Dessa forma, entremeia sua vida à comunidade que descreve, naturalizando a si mesmo e ao baião

⁷ Todas as músicas aqui citadas estão presentes no acervo discográfico de Luiz Gonzaga utilizado para esse artigo, a saber: Xamego, RCA/BMG, 1958; Luiz Gonzaga canta seus sucessos com Zé Dantas, RCA/BMG, 1959; Luiz “Lua” Gonzaga, RCA/BMG, 1961; Ô Veio Macho, RCA/BMG, 1962; São João na Roça, RCA/BMG, 1958; Pisa no Pilão, RCA/BMG, 1963; Sanfona do Povo, RCA/BMG, 1964; Óia Eu Aqui de Novo, RCA/BMG, 1967; Canaã, RCA/BMG, 1969; O Nordeste na Voz de Luiz Gonzaga, RCA/BMG, 1962; Capim Novo, RCA/BMG, 1976.

⁸ Ouvir: “A festa do milho”, “Eu vou pro Crato”, “Festa”, “Desse jeito sim” e “Derramaro o Gai”.

⁹ Como, por exemplo, em: “Casamento improvisado”, “Amigo velho”, “Padre sertanejo”.

¹⁰ Em “Contrastes de Várzea Alegre”, “Saudade de Pernambuco”, “Carapeba”.

¹¹ Ouvir, por exemplo, “Cortando pano” e “Penerô Xerém”.

¹² “Capitão Jagunço” e “Nordeste sangrento”.

como partes do povo. Tal expediente pode ser percebido em músicas como “Sanfona do Povo” e “Canaã”:

Já que a saga do Norte ofendido fui eu que cantei/quando um dia com o povo a viola eu afinei/ e com minha lira a face do Norte mudou e eu mudei!
/

(Humberto Teixeira. Canaã. Em: Luiz Gonzaga, Canaã, 1969, RCA/BMG.)

Em “Sanfona do Povo”, Luiz Gonzaga diz que sua sanfona e o ato de nela tocar não podem ser roubados porque, a rigor, a sanfona não pertence a ele. Luiz Gonzaga apenas toca o instrumento que pertenceria, de fato, ao povo. Através dela, o artista permitiria que o povo se expressasse. O objeto extraviável é mera materialização de algo que não pode ser extraviado. Algo maior que um objeto, um vínculo ou mesmo um legado. O artista fala de algo do qual não se aparta, cria assim uma comunidade de destino (BOSI, 1994) com seu público. A ideia de povo se presentifica em Luiz Gonzaga, ele faz parte do povo e o baião, seu canto, cria um Nós.

Para que tal confluência se instale contribuem ainda as longas falas do cantor acompanhadas ao fundo pela sanfona, entremeando suas músicas: conta seu retorno a Exu e a recepção por Santana, sua mãe; a experiência do parto nos sertões¹³; conta as travessuras e a utilidade do Jumento no Nordeste¹⁴. Narra tais experiências com desenvoltura e autoridade, com descontração e naturalidade. Seriam suas experiências cotidianas.

Vale ressaltar que nessa invenção do cotidiano estão ausentes experiências de sua permanência em Fortaleza, Juiz de Fora, Rio de Janeiro ou qualquer uma de suas diversas vivências urbanas. Registra tão somente o que pode ser reconhecido por seus supostos pares, experiências comuns a todo migrante. Dessa forma, o ordinário não se confunde com o ocorrido, mas com aquilo que consegue ordenar identidades, conjugar artista; obra e receptores.

¹³ DANTAS, Zé. Samarica Parteira. Em: GONZAGA, Luiz. Samarica Parteira, 2005, Revivendo Discos).

¹⁴ GONZAGA, Luiz e CLEMENTINO, José. Apologia ao jumento. Em: GONZAGA, Luiz. Capim Novo, 1967, RCA/BMG).

Mas para que se crie um “Nós” é necessário se opor aos “Outros”. E nesse intuito, Luiz Gonzaga canta “Xote dos Cabeludos”, “Garota Todeschini” e “São João nas Capitá”, opondo vivências características do sertanejo a personagens citadinos. Estabelece também uma oposição entre o “lá” e o “aqui”, o “atual” e o “inatual”, tornando o Nordeste um “Território da Saudade” (ALBUQUERQUE JR., 1995).

Em “A triste partida”, de Patativa do Assaré (1970, RCA/BMG), por exemplo, o nordestino vai vendendo seus pertences, sua terra, perdendo seus objetos afetivos e com eles perde a si mesmo. Na música de Luiz Gonzaga, portanto, a imperativa distância de sua terra está vinculada à impossibilidade de realização pessoal pelo nordestino. Embora as formas de sociabilidade do sertão sejam sempre relacionadas em sua música, sua metáfora mais forte é a terra. Sem ela, perde-se o norte.

Assim, ainda que vez por outra surja a ideia de um Nordeste que se modificou pelo engenho humano, as imagens da terra vinculadas ao mundo natural imprimem a ideia de uma natureza da qual se faz ou não se faz parte. A noção de pertença formada não pela sociabilidade, mas pela origem, confere a Luiz Gonzaga a legitimidade para falar de sua terra, de transformá-la ao imprimir por todo o Brasil novas formas de olhar o sertão, conferindo-lhe limites, adensando significados.

Se por um lado poderíamos dizer que a música de Luiz Gonzaga é uma música marcada pela migração, seria precipitado dizer que é uma música para migrantes. O intrincado rendilhado de acontecimentos pessoais, o nacionalismo característico das décadas de 1940 e 1950 no Brasil, o apogeu do rádio, principal aliado das gravadoras de então, constituem-se como condições para a ascensão de Luiz Gonzaga e do baião na época, dando-lhe consistência e naturalidade.

Apoiada em Elias (1995), Sulamita Vieira (2000, p. 43) nos ensina que dado o caráter de expressão cultural da música, ela não pode ser fruto de supostas genialidades individuais. Assim, a fim de observar a teia de significados que garantiram a expansão desse

gênero musical pelos mais variados espaços e sua aceitação por diversos segmentos da sociedade, a autora acompanha a imprensa, o material fonográfico e iconográfico da época. O método é precioso na desnaturalização do ritmo como algo que viria “De baixo do barro do chão¹⁵”, dependendo de certas condições do campo da música nesse momento específico, com suas regras de acesso, hierarquização e funcionamento. Tratando-se das décadas de 1940 e 1950, impõe-se falar na importância das rádios, introduzidas no Brasil em 1923, responsável pela formação de uma “rede de ouvintes que possibilitava a existência e reprodução de um mercado financeiro e simbólico”. (VIEIRA, 2000, p. 52)

A este propósito, diz Vieira (2000):

Toda uma fantasia construída em torno dos ídolos, os locutores apaixonados pelo seu trabalho e pelos seus programas; as ligações estreitas dos produtores/apresentadores com artistas; as promoções ‘fora do rádio’, por exemplo, nas periferias (...) criando um espaço de confiança, de revelação de intimidade e domesticidade (...) parecem contribuir para o desabrochar de uma ‘cultura nova’, (...) contribuindo para uma produção de linguagens múltiplas, que traz consigo o ‘velho’ e o ‘novo’, o recriado, ajudando na descoberta de mecanismos de sobrevivência e na reinterpretação do espaço social construído e vivido (p. 57-8).

Esse canal tinha, portanto, uma importância política enorme, sendo também o espaço privilegiado para a projeção de artistas no campo musical. Ainda que houvesse outros espaços como o cinema e o teatro, o rádio possibilitava uma maior intimidade do fã com o público, a depender do prestígio do artista e da emissora a que ele estava vinculado (idem, p.52-54). Dentre as possibilidades das rádios como veículos, os programas de auditório destacam-se por possibilitarem uma avaliação imediata da empatia dos artistas com seu público.

É nesse espaço que Luiz Gonzaga se consolidará, sendo contratado como artista exclusivo da Rádio Nacional a partir dos

¹⁵ Expressão imortalizada por Gilberto Gil na música “De onde vem o baião”, Em: Água Viva. Gal Costa. Phonogram, 1978.

anos 1940. O prestígio do baião se impõe, impingindo uma crescente gravação do gênero em discos de 78 rotações. No entanto, como busca demonstrar Vieira, a circulação do baião por vários círculos dependeu de muitos outros fatores. Dentre eles, a gravação de músicas do repertório de Luiz Gonzaga por outros artistas do rádio, reinterpretando seu prestígio a partir da gravação e interpretações em público do novo gênero musical. Assim, Vicente Celestino, Isaurinha Garcia, Emilinha Borba, Dalva de Oliveira, Carmélia Alves e Ademilde Fonseca passam a interpretar a música de Luiz Gonzaga. Marlene e Carmélia Alves passam a cantar o baião em suas apresentações no luxuoso Copacabana Palace, tendo essa última também levado o ritmo a suas diversas excursões ao exterior. Aos poucos, Vieira descreve as formas de circulação do ritmo não a partir da força do típico, mas por sobreposições de espaços sociais insuspeitos e pela proximidade com outros ritmos. Um exemplo são as gravações de baiões em um lado do disco, acompanhadas pelo samba do outro, ritmo de prestígio superior àquele até meados da década de 1940, ou então a composição de baiões por compositores identificados com outros ritmos, grupos e mesmo orquestras sinfônicas.

Por esse conjunto de influências que vão conferir ao baião o status de ritmo nacional, entremeando temáticas locais e distribuindo-as para todo o Brasil, é que é possível dizer que “O baião traduz uma linguagem que não é só do sertão, nem só da cidade” (Idem, p. 29) Assim, pela elipse de vivências urbanas de autores como Humberto Teixeira, Zé Dantas e Luiz Gonzaga, pela romantização de uma época que identifica em todos, independente da origem, o passado como o cenário que lhes conferiu alegria e autenticidade em oposição a um presente conflituoso, uma não-vida, vai se universalizando a temática da migração como uma temática de todos.

Essa distribuição de signos a todos, no entanto, imputa apenas a alguns uma identidade: a de nordestino. Esse, como cantam os baiões, pela força da natureza é deslocado e, por isso, está em todas as partes: extraindo borracha no Norte (MORALES, 2002), nos

andaimas das construções em São Paulo (DURHAM, 1973), nas portarias ou servindo as mesas de restaurantes no Rio de Janeiro. Assim, ao tempo em que se materializa um processo de identificação local para si e pelos outros com signos do mundo rural, imutabilidade e natureza como signos, o fluxo também se impõe como elemento da nordestinidade: migração de pessoas que se espalham pelo território nacional, construindo a nação.

A terra dos homens sérios: Luiz Gonzaga, masculinidade e tradição

Se as ideias de apego a terra; comunicação restrita a partir da existência de uma comunidade de referência; esperteza e valentia são reiteradas nas músicas e performances de Luiz Gonzaga, outro elemento menos visível, talvez porque mais naturalizado, se alia aos demais: a noção de masculinidade e virilidade como componentes da tradição. Dobremo-nos um pouco sobre como o baião de Luiz Gonzaga institui uma natureza à masculinidade aliando virilidade e tradição.

Era o ano de 1977 quando Luiz Gonzaga gravou o xote “Chá Cutuba” no *long play* (LP) que levava o mesmo nome da composição de Humberto Teixeira. A letra narra a experiência de Sandoval, que tomou uma mezinha feita de ervas e troncos naturais para curar sua falta de apetite sexual. O chá teria curado também Tomé Ribeiro que estava “no caixão”, e de repente “reagiu” e “saiu despinguelado perseguindo uma mulé”. Para adquirir o chá, Sandoval teria pago “uma casa, dois bezerros e um quintal cheio de galinha”. A composição não deixa dúvidas sobre a satisfação de Sandoval com o produto: “Valeu o sacrifício, que o diga a Nazaré! Pra curar minha ‘leseira’ foi bastante uma ‘culé”.

Como dissemos acima, a eficiência de Luiz Gonzaga como alegoria do Nordeste, a forma como os ídolos eram apresentados pelas revistas de rádio então, o conjunto temático por ele amparado e a instituição da noção de migração como uma vivência de todos e não apenas dos nordestinos, instituem o artista e seu ritmo como

importante articulador da ontologia que institui o Nordeste como elemento inelutável ao se tematizar o Brasil. Nesse panorama que opõe os índices temáticos das vivências cotidianas em comunidade às experiências nas grandes cidades, Luiz Gonzaga cantou os gestos e carinhos insinuados na relação entre homens e mulheres em um ambiente doméstico de acirrado controle social como a imagem original do amor romântico.

Virilidade, habilidade em consumir o carinho com a pessoa desejada à despeito dos obstáculos e os cenários alternados de proibição e legitimação da relação homem e mulher compõem um ideal que adiciona masculinidade aos outros elementos da nordestinidade apresentados até agora.

Ao gravar *Chá Cutuba* em 1977, um ano após fazer sucesso com o forró “*Capim Novo*”, Luiz Gonzaga alia a essa imagística do sertão um modelo de masculinidade sem nuances, comunicado a partir de polos opostos bastante simples: novo e velho; psicológico e fisiológico; potente e impotente; homem e mulher; droga nova e mezinha natural. Essa masculinidade sem nuances é particularmente clara na síntese cantada por Luiz Gonzaga em 1950: “No Ceará não tem disso não!”. O verso da música organiza espacialidades a partir da oposição presença/ausência que definem o Nordeste como espaço de tradição, mundo rural, enfim, como um engenho anti-moderno (ALBUQUERQUE JR, 1999), em oposição ao urbano, a capital, a multiplicidade de práticas, a possibilidade de escoamentos.

Tais mensagens chegavam pelas ondas da rádio nacional a milhares de migrantes nordestinos espalhados pelas regiões Norte, Sudeste e Centro-Oeste em plena era do desenvolvimentismo (ORTIZ, 1991). Dessa forma, se o Nordeste é uma realidade imagético-discursiva inventada por Gilberto Freyre nas primeiras décadas do século XX (ALBUQUERQUE JR., 1999), se se identifica pelas narrativas de carência e urgência (NEVES, 1994), é com a música de Luiz Gonzaga que essa identidade será distribuída pela nação, não somente para letrados, profissionais liberais e articuladores políticos, como o fez a literatura regionalista, mas

também para todos os ouvintes saudosos, através das rádios de uma nação moderna e pelas fotos estampadas nas revistas do rádio.

Descrevemos acima, a instituição de uma identidade regional a partir de alegorias que se impõe ao pensamento sensorial pelos meios de distribuição de signos em larga escala nas décadas de 1940 e 1950. Pensar esses elementos em conjunto nos ajuda a instituir descontinuidades onde se vê natureza e tipificação. É pela reiteração desses elementos que a identidade é perpetuada, pelos expedientes da citacionalidade e da materialização dessa identidade em objetos-sínteses e alegorias.

Retomando Pratt (1999), poderíamos observar a dinâmica da re(a)apresentação de Nordeste cada vez que um dos elementos que compõem seu conjunto temático sofresse alterações. Que novos agentes, que novos meios, que novas materializações tal dinâmica adivinharia? Por que, ainda com essas transformações, seria possível reconhecer continuidade do termo Nordeste e da suposta identidade geral que o ampara? Acompanhem, portando, como as ideias apresentadas até aqui são reapresentadas na década de 1990 quando o mercado musical se alia a um ritmo local e reconfigura o forró de Luiz Gonzaga por novas articulações com o mundo *pop*.

Masculinidades estouradas

Chamamos festas de forró eletrônico aos eventos festivos popularizados a partir da década de 1990 em torno de bandas com grande alcance de público tais como Limão com Mel, Calcinha Preta, Aviões do Forró, Garota Safada e tantas outras. Como discutem Trotta (2014), Lima (2011) e Marques (2015), a experiência das bandas de forró, administradas por empresários de entretenimento ocasionaram grandes mudanças no setor, relacionadas à distribuição de produtos, forma de veiculação das músicas, alcance de informações geradas regionalmente, mas distribuídas nacionalmente. Empresário das primeiras bandas de forró eletrônico, Emanuel Gurgel diz que a inspiração para o sucesso veio da experiência de tocar em festas e bailes familiares de

casamento e formatura em que músicas populares capazes de atingir o público mais diverso eram tocadas por 4 a 5 horas seguidas, com equipamento eletrônico e alternância de cantores no palco. Para dar consistência a um repertório constituído pelos sucessos das rádios de diferentes épocas, a banda passou a tocar esse conjunto de músicas em ritmo de forró.

As transformações no mercado fonográfico, o barateamento dos custos de gravação e a possibilidade de distribuir as canções produzidas pela própria banda por uma repetidora nas rádios AM instituiu um formato de produção e distribuição de produtos em que o espetáculo visual nas festas de forró eletrônico e a repetição de sucessos por diversas bandas na relação direta com o público importava bem mais que a qualidade da música gravada e distribuída.

De forma sintética, poderíamos dizer que o produto do forró eletrônico é a festa e não suas músicas, localizando o forró eletrônico como uma experiência musical às bordas da nação e do consumo, o que potencializaria sua análise como objeto de nossa reflexão sobre espacialidades em sociedades complexas e as conexões entre significados em um dado sistema cultural. Momentaneamente, assumamos que a experiência de deslocamento, recepção, agência e mediação por imagens e tecnologias distintas da forma Estado poderiam irmanar experiências tão distintas quanto o funk; o tecno-brega; o axé e o forró eletrônico. (HESCHMANN, 1997; FACINA, 2010; MIZRAHI, 2012; COSTA, 2006; MARQUES, 2012b). Em todos eles, a música gravada perde espaço para a performance no palco.

Particularmente no forró eletrônico, o mercado local, público das bandas e a possibilidade de distribuição das músicas encontram seu sentido à medida que cita o mundo *pop* internacional e a relação com seus ídolos, à medida que embaralha aquilo que é “daqui” e o que não é. Essa alternância entre aqui e lá, presente e ausente, local e *pop* internacional é captada pelo nome que fixou o ritmo e as festas da década de 1990: Forró eletrônico. De acordo com Feitosa (2008) saturação e multiplicidade

caracterizam as festas de forró, complexificando a reflexão sobre ordenamento espacial dos produtos representados pelas bandas.

Uma posição usual quando se fala do forró eletrônico é que as bandas representariam uma reiteração de relações de dominação do masculino sobre o feminino. Afirmações apoiadas pelo caráter erotizado das letras das músicas e performances no palco. Sem deixar de reconhecer a importância das letras para veiculação de informações e ideais de comportamento nos espetáculos de forró eletrônico, chamamos a atenção para as interações face a face por meio de levantamento de dados etnográficos a partir da triangulação Plateia- Palco-Antropólogo. Reiteramos assim o caráter complexo das informações ali veiculadas e recepcionadas, prenhes de saturação e multiplicidade espacial na reinvenção de relações caracterizadas como urbanas em locais identificados pelos signos da tradição, da personalidade e da moral familiar¹⁶.

Nesse sentido, as festas de forró eletrônico seriam imbuídas da dimensão de festa, tal como descrita pela tradição antropológica, à medida em que se apoderam de espaços insuspeitos (DUVIGNAUD, 1983) e expressam uma dimensão física da interação entre os corpos (BAKHTIN, 1999). Como analisamos em Marques (2015), ao longo da noite cada pessoa ali presente constitui personagens a partir de suas deambulações pela plateia, tornando a interação entre música e o lusco-fusco do espaço um dispositivo de constituição de anonimato, potencializador de personagens para si (MARQUES, 2015).

As festas equacionam assim simbolismos tradicionalmente atrelados à ideia de ebulição social ao espetáculo visual presente nos shows a partir de um aparato tecnológico que se comunica diretamente com o cenário *pop* internacional. Aparelhagens de som, canhões de luz, máquinas de produção de gelo seco e telões instauram a ambiência traduzida como “eletrônica” nos shows.

¹⁶ A pesquisa etnográfica sobre forró eletrônico foi realizada entre 2006 e 2011, em festas ocorridas em 06 municípios do sul do Ceará, na região conhecida como Cariri. Ver: Marques, 2015.

Comunicam assim, por meio de investimentos em equipamento de palco, a hierarquia entre bandas e produtoras, devendo ser continuamente renovadas. Lembro, por exemplo, de um show da banda Garota Safada em uma vaquejada em Farias Brito, cidade com 18.937¹⁷ habitantes, em que a banda utilizou um painel eletrônico ao fundo do palco. Durante a apresentação, Wesley Safadão cantou a música Carro Pancadão, em que descreve de forma pormenorizada os equipamentos e característica de seu carro. No refrão, o cantor afirma que a “mulherada gosta”, ao tempo em que as dançarinas se reúnem a seu redor, roçando o corpo no corpo do homem, dono do “carro pancadão”.

A espetacularidade¹⁸ acionada a partir de elementos tecnológicos está presente em diversos aspectos da festa: nos ônibus customizados das bandas, no visual dos artistas, nos jogos de luzes no palco e nos corpos incomuns das dançarinas e dançarinos. A ideia de saturação de elementos e nichos multiplicam as possibilidades de conexão de cada um ali presente, ora acessando relações tomadas como tradicionais entre homem e mulher, ora citando relações de anonimato características do mundo urbano.

Que Nordeste se insinua a partir desses elementos visuais? Se a relação instituída ainda por Luiz Gonzaga entre rural e urbano está presente, tal relação não é mais de oposição, mas de possibilidade de agência dos personagens pelos labirintos que embaralham esses mundos. A explosão do som, efeitos de luz e a possibilidade de estar no lugar certo em meio às grandes multidões que se aglomeram nos shows impulsionam a todos a experimentar variadas possibilidades de si. Incita a potencializar ações que otimizem sua agência em meio ao anonimato das festas, sob luzes e sombras na plateia. Experiência sensível que em si mesmo é uma alegoria do anonimato urbano.

¹⁷ Dados IBGE, 2010.

¹⁸ É possível pensar esse uso da tecnologia à ideia de rompimento com o cotidiano, presente na literatura antropológica sobre festa.

Essa possibilidade de modificação do ambiente a partir da ação é realçada por expressões ouvidas ao longo da festa: “Hoje, só vai dar eu! ”; “Eu vou bombar! ” Ou “Eu vou fechar! ”. Ditas por homens e mulheres, tais expressões deixam perceber a construção do prazer e realização da pessoa calcadas na noção de indivíduo como valor prioritário, noção pretensamente afeita a grandes cidades e cumpridas em cidades de médio e pequeno porte como uma ação deslocada, particular e inesperada.

Se algo remonta à habilidade de testar limites morais tal como presente, por exemplo, em “Cheiro de Carolina¹⁹” ou em “Numa Sala de Reboco²⁰”, as personagens aqui descritas são menos pessoalizadas, já que distantes do ideal romântico atrelado à noção de mundo rural-comunitário nordestino.

Aliando agência sobre o espaço da Festa e habilidade para múltiplos deslocamentos, impõe-se o qualificativo masculino “estourado”, para aquele que “esbanja”, cumpre feitos além do esperado ou transforma o ambiente a seu redor. Essa pessoa em estado de alteração, apartada do comportamento cotidiano, descreve-se a si mesma nas festas como em um “momento de relaxamento”, fruição ou de entrega.

Como nos ensinam Cavalcanti (2006) e França (2012), em um espaço habitado por tantas diferenças, há uma grande tensão em torno da identificação de pares potenciais, ao tempo em que um convite ao transbordamento de possibilidades de sair do seu grupo de referência para se relacionar com outros grupos. Deve-se levar em conta, no entanto, que tais festas, que chegam a juntar 70.000 pessoas e que ocorrem em cidades com população entre 20.000 e 280.000 habitantes, reiterando o sentido de deslocamento através da tecnologia de som e luz, em uma mimeses complexa do urbano em cidades do interior.

¹⁹ REGO, Amorim; GONZAGA, Luiz. O Cheiro da Carolina. Em: Luiz Gonzaga. O cheiro de Carolina/Aboio apaixonado, 1956, Victor, 78 rotações.

²⁰ MARCULINO, José. Numa sala de reboco. Em: GONZAGA, Luiz. A Triste partida, 1964, RCA.

Acreditamos, portanto, que o sentido de variedade de espaços e possibilidades múltiplas de conexão a partir da agência individual em meio à plateia é fundamental para compreender as relações de gênero no forró eletrônico. Atendo-nos ao limite de espaço nesse artigo, centremo-nos de agora em diante em alguns aspectos de tematização do masculino e sua dimensão alegórica.

Se a ideia de forró como ritmo característico do Nordeste remete a uma imagística do mundo rural, da tradição e da saudade, o forró eletrônico nos convida a pensar aspectos recentes da urbanização do Nordeste, citando, a partir do forró, o universo *pop*, os programas de auditório na TV, as experiências da *axé music* e com isso, gerando sentidos distribuídos nacionalmente através das rádios, de uma agenda lotada em casas de show e nos programas televisivos do canal aberto. Tal capacidade incomum de distribuição de um produto, aliada à replicação das bandas em inúmeras localidades com alcances mais restritos nos impõe a ideia de que o forró eletrônico materializa tensões vivenciadas por um público bastante numeroso, que com ele se identifica.

Nesse universo, as ideias masculinas do “estourado”, do “cafuçu” e do “cabra desmantelado” nos ajudam a pensar o masculino a partir da ação em grupos que estão além de suas possibilidades de socialização. Um masculino que se expande. Tal possibilidade se dá a partir da conexão pela música, se ele possui ou acompanha alguém que possui um “carro pancadão” e utiliza o carro para fazer contato com grupos de homens e mulheres identificados com o forró eletrônico, pela agência contínua nas festas, dançando com muitas pessoas, animando seu grupo de referência e outros, distribuindo bebida entre possíveis pares e se envolvendo com diferentes pessoas ao longo da festa, a fim de fruir a complexidade espacial e efusão envolvidas na festa²¹.

O “cabra estourado” e o “cafuçu” são personagens sempre masculinos. O estourado, sobretudo, implica uma capacidade de circulação usualmente pautada em bens econômicos: ele possui um

²¹ Ver, por exemplo, Marques, 2012.

“carro pancadão”, um “som”, ele passeia de “lancha”, enfim, ele nos convida a pensar um Nordeste que existe a partir da modernização e possibilidade de consumo de bens e produtos de marca. Se o mundo rural foi caracterizado a partir de relações de inequidade entre homens e mulheres, o Nordeste do forró eletrônico perpetua essa inequidade aliando a habilidade de deslocar-se do seu campo usual de agência a uma imagem urbana de expansão a partir do consumo.

No espaço indistinto da festa, em seus nichos, a demonstração de capacidade de consumo e expansão nem sempre correspondem à realidade daquele indivíduo. A personagem do “mercadoria sem nota” implica, portanto, um sujeito que se expande a partir de jogos que não correspondem a sua capacidade de consumo ou a sua realidade cotidiana. Retomamos, portanto, a partir das categorias êmicas, a tensão estabelecida para a identificação dos pares desejados em espaços de grande ebulição social, tal qual descritos acima a partir de França e Cavalcanti.

Por fim, o “cafuçu” é aquele que tenta se deslocar, mas o faz de maneira desajeitada, sem demonstrar os atributos necessários de poder econômico, beleza, sedução ou elegância.

O forró eletrônico cria, portanto, alegorias masculinas a partir das ideias de habilidade na agência individual e na demonstração de capacidade de consumo. Tais habilidades podem ser acessadas por homens e mulheres, mas sempre implicam categorias êmicas pensadas como atributos masculinos. Ainda que possamos dizer que as relações tipificadas de gênero tomadas como tradicionais estejam presentes na festa, acredito ser essa uma forma de alinhar práticas afetivas a imaginários de lugar (FRANÇA, 2012), dinamizados com as festas de forró eletrônico. Para isso, a tecnologia dos shows, as luzes estroboscópicas, o gelo seco, as performances no palco, os ônibus customizados, os carros pancadões, os adereços da banda reforçam esse entre-lugares: o “nosso-estrangeiro”; o “lusco-fusco”; o “lugar nenhum-aqui”.

Se compararmos a mútua produção de espacialidades e masculinidades no Nordeste de Luiz Gonzaga e nas festas de forró

eletrônico, veremos que neste último está ausente a romantização da origem social. O masculino do forró eletrônico realiza-se na festa, onde pode “locar uma van e levar a mulherada lá pro meu A.P.”²². O imaginário rural-comunitário nordestino não é mais percebido como destino ideal daqueles embalados pelo ritmo. No cenário instaurado pelo forró eletrônico, dá-se bem aquele que possui os modos de navegação social necessários para instituir personagens para si capazes de tornar seus parceiros e parceiras de festa, companheiros de fruição.

Tal intento depende de sua capacidade de consumo ou da impressão de capacidade de consumo, mobilizando bebida, meios de transporte e mulheres que demonstrem sua habilidade de agência nos territórios saturados do forró eletrônico. Ainda que a ideia de Nordeste esteja presente, como nos diz Trotta (2012), por referências sonoras; simbólicas e presença espacial, não se pode mais dizer que o Nordeste do forró eletrônico é (apenas) um Nordeste anti-moderno(Albuquerque Jr, 1999). Não se pode dizer tão pouco que suas canções inventam (apenas) nordestinos. Na verdade, em territórios de luz e sombra, em meio a variedade das margens (PRATT, 1999) muito se pode inventar. Podemos aprender, portanto, um pouco mais com o forró eletrônico ao aprender que ele é também um desafio à sensibilidade modernista que institui o Nordeste como elemento da nação, inspirando possibilidades de agência e criação cultural para seu público e para a academia.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca do Nordeste. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, p. 111-120, 1995.

²² LINO, Luizinho; MARAIAL, Marquinhos. Zuar e beber. Em: Leonardo. Alucinação, 2010, Talisma Music/Mercury.

_____. *A Invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo/Recife: Cortez/Massangana, 1999.

_____. Enredos da tradição: a invenção histórica da região Nordeste do Brasil. In: _____. *Nos destinos de fronteira: história, espaços e identidade regional*. Recife: Bagaço, 2008. P. 127-163.

_____. O Nordestino de saia rodada e calcinha preta ou as novas faces do regionalismo e do machismo no Nordeste. In: QUEIROZ, André (org.) *Arte e pensamento: a reinvenção do Nordeste*. v.01. Fortaleza: Serviço Social do Comércio-AR/CE, 2012. p. 61-87.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec - Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

CAVALCANTI, Maria Laura. *Carnaval carioca*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006 [1994].

CHIANCA, Luciana. *A Festa do interior: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX*. Natal: EdUFRN, 2006.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COSTA, Antônio Maurício Dias da. A Festa dentro da Festa: recorrências do modelo festivo do circuito bregueiro no Círio de Nazaré em Belém do Pará. *Campos* (UFPR), v. 07, p. 83-100, 2006.

CRAPANZANO, Vicent. *Tahumi*. Portrait of a Moroccan. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

_____. Life-histories. *American Anthropologist*, new series, vol. 86, nº 4. p. 953-960, dec. 1984. Disponível em: www.jstor.org/stable/679192. Acesso em: 25 dez. 2008.

CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. Campanha de Canudos. São Paulo: ed. Ática, 2000 [1901].

DRAPER III, Jack A. Forró e o regionalismo redentor do Nordeste brasileiro. Música popular em uma cultura de migração. *Intermeios*: São Paulo, 2015.

DREYFUS, Dominique. *A vida do viajante*. A saga de Luiz Gonzaga. São Paulo: Editora 34, 1996.

DURHAM, Eunice R. *A Caminho da cidade*. A vida rural e a migração para São Paulo. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Fortaleza: EDUFC/ Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1983 [1973].

ELIAS, Norbert. Mozart. *Sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FACINA, "Eu só quero é ser feliz": quem é a juventude funkeira no Rio de Janeiro. *REVISTA EPOS* (eletrônica), v. 1, p. 218, 2010.

FEITOSA, Ricardo Augusto de Sabóia. Apontamentos para uma aproximação crítica do universo do Forró Pop. In: *CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO*, 31, 2008, Natal. Anais eletrônicos. Natal: UFRN, 2008.

FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo: homossexualidade, consumo e subjetividade na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

GONÇALVES, Marco Antônio. Sensorial thought: cinema, perspective and Anthropology. Florianopolis, *Vibrant*, v. 9, n. 2, p. 160-182, 2012.

GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia (orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

GUPTA, Akhil e FERGUNSON, James. *Anthropological locations*. Boundaries and grounds of a field Science. California: University of California Press, 1997.

HESCHMANN, Micael (org.) *Abalando os anos 90: funk, hip-hop: globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

LIMA, Maria Érica de Oliveira. *Mídia regional*. Natal: EdUFRN, 2011.

LIMA, Nísia Trindade. *Um Sertão chamado Brasil*. Rio de Janeiro: Revan; UCAM; IUPERJ, 1999.

MARQUES, Roberto. Alexandre vai à festa: gênero e criação no forró eletrônico. In: Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto; Cardoso, Vânia Zikan. (orgs.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 63-82. 2012a.

MARQUES, Roberto. Usos do som e instauração de paisagens sonoras nas festas de forró eletrônico. *Ilha*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 249-268, jul./dez. (2011) 2012b.

MARQUES, Roberto. *Cariri eletrônico: paisagens sonoras no Nordeste*. São Paulo: Intermeios, 2015.

MIZRAHI, Mylene. Mr. Catra: cultura, criatividade e individualidade no Funk Carioca. In: Marco Antônio Gonçalves,

Roberto Marques, Vania Cardoso. (Org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7letras, 2012, p. 109-136.

MORALES, Lúcia Arrais. *Vai e vem, vira e volta*. As rotas dos soldados da borracha. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 1992.

MOURA, Roberto. *Texto de apresentação do Long-Play Capim Novo*. RCA/BMG, 1967.

NEVES, Frederico Castro. *Imagens do Nordeste: A construção da memória regional*. Fortaleza: SECULT, 1994.

ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira. Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PENNA, Maura. *O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesse e o "escândalo" Erundina*. São Paulo: Cortez, 1992.

PRATT, Mary Louise. Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? In: Luiz Eugênio Vésicio; Pedro Brum Santos (orgs.). *Literatura & História: perspectivas e convergências*. Bauru: EDUSC, 1999a. p.: 17-54.

_____. *Os olhos do império: relato de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999b.

RAMALHO, Elba Braga. *Luiz Gonzaga: a poetic and musical synthesis of the sertão*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2012.

RAPPORT, Nigel. *Transcendent individual: towards a literary and liberal anthropology*. New York: Routledge, 1997.

RAPPORT, Nigel. Individuality. In: RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. *Social and cultural Anthropology: the key concepts*. London: Routledge, 2000. p. 185-195.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EdUSP, 1998.

TROTTA, Felipe. Música popular, valor e identidade no forró eletrônico do Nordeste do Brasil. *Anais Eletrônicos da LASA*, México, p. 1-16, 2008. Disponível em: WWW.lasainternational.pitt.edu
Acesso em: 27 fev. 2011.

_____. Música Popular, moral e sexualidade: Reflexões sobre o forró contemporâneo. *Revista Contracampo*, Niterói: UFF, n. 20, p. 132-146, ago, 2009a.

_____. O Forró eletrônico no Nordeste: um estudo de caso. *Intexto*, Porto Alegre: UFRGS, v.1, n. 20, p. 102-116, jan/jun 2009b.

_____. Masculinidade forrozeira e identidade nordestina. In: QUEIROZ, André (org.) *Arte e pensamento: a reinvenção do Nordeste*. v.03. Fortaleza: Serviço Social do Comércio-AR/CE, 2012.p. 50-61.

_____. *No Ceará não tem disso não: Nordestinidade e macheza no forró eletrônico*. Ed. Folio digital, 2014.

VIANNA, Hermano. A música paralela. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 out. 2003, Caderno Mais!, p. 10-11.

VIEIRA, Sulamita. *O sertão em movimento: a dinâmica da produção cultural*. São Paulo: Annablume, 2000.

**“Como era gostoso meu francês”:
corpo, gênero e colonialidade na relação amorosa entre
brasileiras e homens estrangeiros¹**

Larissa Pelúcio
Universidade Estadual Paulista - UNESP

A pele que habito

Bruna ergue a mão para chamar a garçonete. Talvez por ter os gestos treinados pela dança, o que faz profissionalmente, todo seu movimento parece uma coreografia. A garçonete vem e Bruna faz seu pedido em um francês quase sem sotaque. Ajeita os cabelos longos, castanhos e suavemente ondulados, como um sinal que agora podemos retoma nossa conversa. As repetições e as interrogações que já trazem respostas são recursos retóricos que ela usa bem e mantêm o diálogo acessível. *“Eu nunca fui ‘a brasileira’, eu nunca fui brasileira. Eu sempre morei no Brasil, então eu sempre fui Bruna e eu chego aqui e sou a brasileira. Eu não sei o que é isso. O que significa ser brasileira?”*.

Como as 14 mulheres que entrevistei e entre tantas outras brasileiras com quem convivi durante um estágio pós-doutoral em

¹ O título deste artigo é uma brincadeira com o filme homônimo de Nelson Pereira dos Santos, lançado em 1971. É também um jogo retórico-teórico entre a figura do colonizador, encarnada pelo naufrago francês, que será literalmente devorado pelos seus anfitriões nativos. Jean, o francês, acredita que será protegido por sua amante indígena da morte anunciada e, quando entende que não, aceita o fato de se dissolver no corpo do Outro.

Paris², Bruna³ descobriu que ser brasileira na França, independente da cor da pele, do pertencimento de classe social e do nível de formação, é ser frequentemente sexualizada, racializada e, por vezes, reduzida à nacionalidade.

“A brasileira chega na frente, apaga tudo sobre quem você é”. Agora é Lia⁴, outra entrevistada, quem se queixa desse olhar redutor que faz com que os estereótipos sejam eficientes descritores, justamente por serem reducionistas.

Lia admite, que estereótipos podem ser manipulados para positivar uma certa imagem sobre a mulher brasileira. Nesta “certa imagem” elas aparecem sorrindo, sambando e, em Paris, podem também ser associadas à prostituição nas alamedas do *Bois de Boulogne*, parque nos arredores da cidade onde, desde os anos de 1980 há prostituição de travestis e transexuais brasileiras⁵.

² A Bolsa de Pesquisa no Exterior (Fapesp – Projeto: 2018/086046). Projeto intitulado Colonização dos afetos - abordagens feministas sobre amor, mercado emocional digital e relações de gênero em cenários transnacionais, realizado entre setembro de 2018 a março de 2019. O trabalho etnográfico me colocou em contato com mulheres brasileiras que realizavam em Paris atividades acadêmicas e/ou projetos artísticos culturais. Esses contatos acabaram me inserindo em redes feministas constituídas por brasileiras. O perfil de cada uma das entrevistadas será apresentado em nota de rodapé à medida que as entrevistadas aparecerem no texto. Ressalto que por se tratar de um grupo pequeno, ao qual tive contato a partir da técnica bola de neve (ou seja, fui constituindo uma rede a partir de indicações de uma colaboradora inicial), embaralhei referências relativas à idade, área de formação, experiências amorosas, na medida em que essas não comprometiam resultados e análises aqui apresentadas.

³ Bruna, cujo o nome foi mudado, assim com das demais entrevistadas, para preservar seu anonimato, tinha 24 anos, é bailarina profissional e, à época fazia seus estudos de pós-graduação na Université Paris 8 – Saint Denis – Vincennes. Se identificou como branca, pertencente à classe média alta. Residia em São Paulo, onde nasceu, em um bairro associado à elite econômica.

⁴ Lia tinha 31 anos à época, é formada em Jornalismo, carioca de nascimento e, naquele momento era estudante de mestrado na Paris 3 – Sorbonne Nouvelle. Sua pele é muito branca, tem cabelos castanhos claros e lisos. Estava há um ano morando com seu namorado francês.

⁵ E se fazem é porque essas imagens e associações povoam os discursos locais sobre o que é ser uma mulher emigrante e, ademais, latina. Outra dessas figuras que povoam

Comentários como os citados mais acima, aparecem no documentário da jornalista brasileira Fernanda Peruzzo, chamado *Moi, Brésilienne*⁶, no qual ela entrevista várias brasileiras que vivem na França e Portugal sobre suas experiências nesse cruzamento entre nacionalidade, sexualidade e gênero⁷. A jornalista conta que a ideia nasceu durante uma sessão fotográfica de um casamento, quando ela registrava o momento de maquiagem da noiva, uma brasileira. A moça conta a Fernanda que certa feita, durante a aula de mestrado, ela (a noiva) fez um comentário rápido com uma outra aluna sobre o fato de estar muito cansada naquele dia. O professor, francês, ouviu a conversa e, ironicamente, fez-lhe uma pergunta: "*Por que você está tão cansada? Fez hora extra ontem no Bois de Boulogne?* ». Essa história foi decisiva para que a jornalista iniciasse seu projeto sobre estereótipos europeus em relação às mulheres brasileiras. Nas palavras dela:

Eu fiquei pensando o que tinha naquela mulher que poderia ter provocado aquela pergunta? Não tinha nada nela que pudesse dizer que ela era uma prostituta, exceto que ela era brasileira. Este estereótipo provocou o comentário. Ela, a pessoa com um nome, um sobrenome, que ia se casar, não era a depositária daquela pergunta. Mas o estereótipo era o alvo do comentário. A mulher brasileira que ele imaginou em sua cabeça não era a pessoa que tava ali na frente dele. Eu já tinha em mente essa questão do que é ser uma brasileira na França, e quando ouvi essa história, pensei: 'é isso!' (Fernanda Peruzzo, em entrevista concedida à pesquisadora em 27/12/2019, em um café na Rue du Louvre, em Paris).

“Um aspecto importante do discurso colonial e sua dependência do conceito de ‘fixidez’ na construção ideológica da alteridade” (BHABHA, 1998, p. 105).

esse campo no qual nacionalidade, sexualidade e gênero se cruzam: a travesti. No final dos anos de 1970 e início dos 80 muitas travestis brasileiras foram para Paris trabalhar no mundo de entretenimento e na prostituição, com maior presença nesse segundo *mêtie* (DUARTE, 2018). O *Bois de Boulogne*, já quase fora do perímetro de Paris, foi e ainda é o local onde a maior parte delas se prostitui.

⁶ Sobre o projeto de Peruzzo consulte: <https://fernandaperuzzo.com/moi-bresilienne> (última vista em 26 de setembro de 2020).

⁷ Para uma discussão profunda dessa interseccionalidade ver PISCITELLI 2008.

Rianna⁸, quem também afirma que o fetiche em torno da brasileira é possível de ser manipulado.

Se você tá interessada em uma pessoa, isso pode ser um elemento de sedução. Funciona. Mas essa é uma faca de dois gumes, porque quando se tinha coisas técnicas e teóricas pra resolver não me incluíam [refere-se ao seu ambiente de trabalho]. Mas eles diziam 'a Rianna é radiante, é sorriso, é dança, é Brasil'. Eles me associavam muito com o Brasil. Eu fico feliz, mas é isso... pra fazer festa eu existia, mas na hora que era pra falar de coisas um pouco mais sérias aí eu não falava nada de pertinente, sabe como é?" (Entrevista concedida à pesquisadora em 12/10/2018, na residência de Rianna, no 19º arrondissement, em Paris).

Para as colaboradoras desta pesquisa, a questão que as incomoda não foi apenas a sexualização, a racialização, mas serem subestimadas em sua capacidade intelectual. Há algo mais. Algo que as surpreendeu e as deslocou fortemente: a sensação de terem perdido privilégios de classe, o que no Brasil não se desassocia facilmente daqueles associados à branquitude.

Para a maioria dessas moças, o sonho de estudar na França é também o desafio de se ver como um "Outro" inferior. A maioria das mulheres com quem falei na França, esteve composta por estudantes de pós-graduação, brasileiras que falam português, francês e, às vezes, inglês; que costumavam desfrutar dos privilégios da heterossexualidade e de classe no Brasil. Na pele de brasileiras, essas mulheres descobriram que os privilégios não viajam com facilidade, pois há uma dimensão simbólica destes que prescinde de códigos culturais compartilhados para serem lidos.

Como brasileiras, as entrevistadas desta pesquisa, perceberam que aquilo que elas pensavam ser não podia ser definido de forma voluntarista e nem estava conquistado como uma espécie de verdade sobre si. A nacionalidade, como elas descobriram, não se separa de definições colonialistas sobre gênero e raça.

⁸ Rianna tinha 29 anos no momento da entrevista. Considera-se morena, mas entende que no Brasil isso quer dizer que é branca. Estava em Paris trabalhando com publicidade e marketing. Paulistana de origem, se reconhece como pertencente à classe média "conservadora".

Neste texto busco explorar o que a interseccionalidade pode revelar quando vamos além da análise categorial para a interseccional (LUGONES, 2008). Nesse entroncamento entre nacionalidade, raça e gênero, mulheres que se percebiam e eram percebidas como brancas no Brasil, vão ser também perder o pertencimento de classe, justamente por não serem vista pelos franceses como brancas⁹. A intersecção desses marcadores precisa ser contextualizada dentro de “relações globais de poder” para que as suas consequências políticas se evidenciem (BRAH, 2006, p. 341). No jogo ambivalente dos estereótipos encontro recursos conceituais para pensar essas relações a partir das histórias amorosas de 14 brasileiras¹⁰ que foram para a França em busca de qualificação acadêmica. Mulheres que, à época estavam entre as idades de 24 a 42 anos (09 delas na casa dos 30 anos; quatro, na dos 20 e uma com mais de 40), e que acabaram, nesse período de estudos, se envolvendo sexual e amorosamente com homens estrangeiros. Encontros que envolveram sexualidade e nacionalidades; gênero e classe social, o pessoal e o político.

Ser o Outro

Tem uma coisa assim quando você tá em grupo de amigos [franceses] e um deles tem uma namorada que é brasileira, quase que parece, de uma certa forma, que isso dá um status pra ele de ter conseguido conquistar uma brasileira, sabe? Ao mesmo tempo, é estranho porque existe todos esses estereótipos... assim, que no meio deles você vai sempre escutar uma coisa assim ‘ah você não vai subir na mesa é dançar o samba?’. (Renata¹¹, em entrevista concedida à pesquisadora em 21/12/2018, em um bar em Belleville, Paris)

⁹ Foi comum que brasileiras entrevistadas dissessem que a sexualização racializada ou racialização sexualizada (BRAH, 2006) era expressa por homens e que raramente sentiram-se racializadas e sexualizadas por mulheres francesas.

¹⁰ Nem todas serão citadas neste artigo devido ao recorte temático adotado.

¹¹ Com 37 anos à época, Renata entende-se como branca. É mineira, da capital, criada apenas pela mãe, quem estudou até o Ensino Médio, estava em união estável com um francês há seis anos.

É interessante, “o samba” é “la samba” em francês. Quero, ainda, chamar a atenção para a marca feminilizante da dança, mas do que do samba como ritmo musical. No samba, quadris e nádegas são protagonistas. Na geografia moral dos corpos inscrevesse também uma organização generificada das partes desse corpo, que também fala de uma geografia política. A França, intelectual, é facilmente associada pelos latinos¹² à cabeça, à razão, ao masculino. O Brasil que samba e move quadris se feminiliza, reduz-se ao corpo.

O samba fala de corpos racializados, numa alegoria colonial que faz da história da escravidão mercantil um episódio de sofrimento menor. Os corpos negros, sexualizados e, por isso, feminizados, são capazes de dançar, mesmo reduzidos à escravidão, uma dança alegre e sexual.

Peter Wade, ao analisar a música na costa caribenha da Colômbia, argumentou, um pouco à moda de Peter Fry com relação às representações sobre “racismo” de “democracia racial” na sociedade brasileira, que a música não era somente um símbolo do encontro entre as “raças” e da possibilidade de se viver uma “sensualidade sem restrições”, mas igualmente – tendo em vista seu aspecto incorporador das alteridades – também funcionavam “como encorajadoras e facilitadoras ativas de tais relações, não apenas como meros símbolos” (MOUTINHO, 2004, pp. 86-87).

De forma que esse convite reiterado para que as brasileiras dancem samba sobre a mesa ou sobre o balcão mal esconde suas vinculações com a ideia de sexo e desejo colonial.

¹² O próprio nome América Latina vem marcada por disputas imperialistas. Segundo John Leddy Phelan, citado por Rafael Farret e Simone Pinto, o nome América Latina “aparece pela primeira vez em 1861, no contexto do panlatinismo. A ideologia panlatina, que já existia na França desde os anos 1830, ganhando força no governo de Napoleão III (o chamado Segundo Império, de 1852 a 1870), objetivava subjugar as nações hispano-americanas ao poderio francês, e ao mesmo tempo visava diminuir a área de atuação da política imperialista dos Estados Unidos. Seu ponto central era a aproximação cultural entre a França e as nascentes repúblicas de língua espanhola, a partir de uma união “latina” intercontinental, mas que obviamente teria a França como liderança” (FARRET, PINTO, 2011, p. 35).

Heloísa¹³, apresentou queixa formal contra um colega de trabalho que, no primeiro contato, logo após saber que ela era brasileira, comentou: "*As brasileiras fodem bem, né? Sãoquentes*". Heloísa é muito branca e passa facilmente como italiana ou mesmo canadense, nacionalidades que ela diz usar quando não está disposta a lidar com comentários como o feito pelo colega. Por isso, avalia que é a nacionalidade que dá a ela uma "cor" e um corpo. Heloísa, assim como Lia, não é "*typée*" como brasileira. "*Typée*" é o adjetivo feminino usado por franceses e francesas para se referirem a pessoas que têm traços físicos que remetem a origens étnicas não-caucasianas. Ambas estão em Paris há quatro anos, falam francês fluente e com um sotaque sutil, graças a isso podem, quando se sentem cansadas do confronto, colocar as suas "máscaras brancas" (FANON, 2008). Heloísa me diz: "*Eu minto! Eu digo que sou italiana... Qualquer coisa*". E Lia: "*para não me estressar, em alguns contextos prefiro esconder a minha nacionalidade. Ai, preguiça*".

A "preguiça" de Lia é provocada pela repetição, tão própria dos estereótipos, presentes em comentários que guardam o que Edward Said (2007 [1978]) chamou de "orientalismo latente", "uma positividade inconsciente" de fantasia do Outro.

Lia me disse que houve uma vez, quando ela estava na loja onde trabalhava, que um representante de vendas que foi lá para vender algo lhe fez uma pergunta, para saber sobre seu sotaque, porque ele não tinha identificado a origem do mesmo. Quando soube que ela era brasileira, comentou com um colega que, naquele momento o chamou ao telefone: "*Estou numa loja com uma brasileira e ela está dançando em cima do balcão*". "*Naquele dia eu fiquei assim, com aquele sorriso idiota na cara. Mas hoje em dia eu reajo*", acrescenta.

Isadora¹⁴ também me conta que há tempos aprendeu que o sorriso não é uma boa estratégia quando se é uma mulher latina no

¹³ Mineira, "branca, bem branca mesmo", Heloísa tinha 30 anos quando me concedeu entrevista. cursava doutorado em História, na Université Paris 7 – Diderot. Filha de pais com nível superior completo.

¹⁴ Isadora estava com 25 anos, vinda do interior paulista, filha de pais que só vieram a fazer o estudo superior depois de adultos, em instituições privadas.

exterior. Rafaela¹⁵, recebeu esse conselho de seu próprio marido francês: não rir para os franceses como se estivesse pedindo desculpas ou sendo compreensiva. Outras brasileiras com as quais convivi também comentaram sobre o riso e os efeitos que ele provoca no olhar dos franceses com quem convivem e as suas percepções sobre a mulher brasileira: o riso não constrói respeito. Por isso, Isadora diz que hoje se manifesta e não permite que os estereótipos sejam recebidos com um sorriso conciliador.

No Natal, durante a ceia, teve uma piada que eu... eu disse... não, eu não gostei. A avó dele [do namorado] recebeu uma ligação e 'blá, blá, blá, blá "nós estamos aqui e o Antoine está aqui com a namorada e ela é brasileira". Então, a primeira coisa que se tem pra dizer de mim. 'É brasileira', é um tag. (...) Aí, ela voltou para a mesa e aí teve um momento, eu nem sei muito de onde veio 'ah, ela fala português, podia ser une bonne, que é a doméstica'. Tipo, porque eu falo português e aqui na França a maioria das femmes de ménage [faxineiras] elas são portuguesas. E foi o momento em que eu falei 'âhn on arrête lá' [pera aí, ou para aí]. Porque eu não aceitei. Logo em seguida essa pessoa pediu desculpas. Disse que não pensou. Mas é um preconceito. Pode ser que não tenha tido a maldade, que tenha sido de verdade uma piada de mal gosto... mas eles fazem. (Isadora, em entrevista concedida à pesquisadora em 05/05/2019, em um café na Rue du Louvre, em Paris).

O Brasil viaja nesses corpos femininos que são lidos pelas lentes “orientalistas”, fetichizada, na qual desejo e abjeção se friccionam e se alternam. “Este conflito entre prazer/desprazer, dominação e defesa, conhecimento/recusa, ausencia/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial” (BHABHA, 2008, p. 116). “O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes – o desejo de uma originalidade que e de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura” (Idem, p. 117).

Considera-se branca. Estava em Paris concluindo dupla titulação de um mestrado em Física. Há dois anos morava junto com seu namorado francês.

¹⁵ Rafaela já havia recém concluído seu doutorado em Cinema (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), estava casada há cinco anos com um francês.

Os colonizadores e colonizados são construídos em um processo de constante negociação e troca de ações culturais que produzem um reconhecimento mútuo e mutável de suas diferenças culturais. O foco, desloca-se, para a natureza performativa e temporal da produção das diferenças étnicas e culturais (FANON, 2008). E estas, mostram-se também diferenças de classe, que ao fim, parecem (ou aparecem) englobadas pelas questões de nacionalidades racializadas.

Heloísa namorou um homem negro, nascido em Guadalupe, país que faz parte da França Ultramarina. A moça latina, mas muito branca e intelectualizada, sistematicamente sendo sexualizada a cada vez que revelava sua nacionalidade e o jovem negro, estudante como ela, que, ao contrário dela, tinha que constantemente que reafirmar sua identidade para ser incluindo no ocidente-racional-civilizado. Nas palavras de Anibal Quijano “El eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder” (2000, p. 343), no qual a raça/pele/cor atua como marcas da colonialidade do poder¹⁶.

“Las necesidades cognitivas del capitalismo y la naturalización de las identidades, y las relaciones de colonialidad, y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial han guiado la producción de esta forma de conocer” (LUGONES, 2008, p. 80). De repente, essas mulheres brancas brasileiras percebem que a história colonial moldou seus olhos em sua própria sociedade, de uma forma que elas foram submetidas ao conhecimento colonialista, o conhecimento que Anibal Quijano (2000) chamou de colonialismo do poder, o coração epistêmico do sistema capitalista. Esta é uma mudança de posição embaraçosa, mas muito importante para a experiência destas mulheres no exterior.

¹⁶ A colonialidade é a ordem discursiva e epistemológica que, na proposta de Quijano, deu sustentação à modernidade. Este componente foi gestado a partir da expansão européia sobre outras regiões do planeta e que continua, na contemporaneidade, a orientar a maneira como lugares e pessoas são hierarquizados. A colonialidade nasce com o colonialismo, reconhece Quijano, mas este último, ao contrário da primeira, nem sempre implica em relações racista de poder.

Passado mais de meio século desde a publicação da primeira edição de *Peau noire, masques blancs* (1952), Heloísa, na pele do Outro, se torna ela mesma a articuladora da sentença denunciada por Frantz Fanon: "Onde quer que vá", o negro permanece um negro" (FANON, 2008, p. 149).

Então, eu tive um relacionamento com um guadalupeano e logo de cara eu entendi que eu cometi uma supergafe sem querer. Porque eles são franceses, porque é território francês. E eu falei com ele como se fossemos nós dois estrangeiros. E aí ele falou 'não, eu sou francês'. E ele fez questão de frisar que ele é francês, que ele vota pra presidente. Então, eu senti – e eu tô dizendo isso pra dizer que eu senti nele – a necessidade, e eu acho que todos eles vivem um pouco disso, de se reidentificar com a França, mesmo que na vivência do dia a dia e tal, eles são muito mais parecidos com a gente do Brasil do que com os franceses. Eles são muito mais calorosos... eles têm uma aproximação muito mais parecida com a nossa. (Em entrevista concedida à pesquisadora, em 07/02/2019, em um café próximo a Universidade Paris VII).

Fantasia, racismo e sexo se enlaçam compondo os termos de uma densa gramática, que tem nas teorias raciais do século XIX um solo firme, capaz de fazer com que ainda hoje a brancura remeta à civilização. Do mesmo modo como consegue associar todo o hibridismo a uma natureza humana selvagem (YOUNG, 2005, pp. 117 a 119).

Nas ambivalências dos estereótipos, Brisa¹⁷ foi provocada por um senegalês durante um ensaio no curso de artes cênicas: "*você já saiu com um negro? Então, menina, você deveria experimentar*". "*Fui condescendente, como não teria sido com um francês branco*", reavaliou ela durante a entrevista.

Na França, mais especificamente, em Paris encontraram homens estrangeiros que as desafiaram cultural e politicamente, por mobilizarem outra gramática emocional e de gênero para pactuar relações a dois. Nesse "match" transnacional

¹⁷ Brisa tinha 30 anos quando me concedeu entrevista. Considera-se branca, filha da classe média profissional, seus pais são professores universitários, ela seguiu o roteiro familiar e, em Paris, cursava o doutorado em Artes Cênicas na Université Paris 8 – Saint Denis – Vincennes.

interseccionam-se corpos, gênero, sexualidades e colonialidade surge o “francesão”.

O Francesão, reflexões sobre corpo, colonialidade e gênero

Eu nem sei se eu sei colocar isso em palavras. Mas acho que é bom a gente lembrar que é perigoso generalizar. Tem franceses incríveis, assim como tem os babacas (...). Mas, assim, o ‘francesão’[risos]... Não tem um perfil... mas é um cara que tem assim uma ideia de amor... uma ideia um pouco ‘pura’ de amor que eu vejo em alguns homens franceses. Eles querem viver este amor idealizado. As relações amorosas aqui, como eu vejo, é que se você ficar com um homem uma, duas, três vezes, você já é um casal. (...) Olha, eu tenho dificuldade em encontrar o meu caminho nestas formas de relações francesas. Quando eu penso no homem francês, o intelectualismo é muito forte. Tem uma conversa que é sempre... Uma conversa emocional que é sempre... Talvez seja, de fato, o meio universitário francês, o meu ambiente. Mas as conversas são sempre teóricas. A gente discute o amor discutindo a filosofia. Tem dominação intelectual. A visão deles é muito intelectual. Então, quando você não entra nesse nível de discussão, a conversa se torna difícil. É difícil ascender à dimensão emocional e intuitiva desta pessoa. Na verdade, não existe aqui. Tenho a impressão de que eles vivem muito menos em seus corpos do que no Brasil. Há um... Não sei... Acho que é algo cultural... no Brasil a gente dança mais, beija mais... (Heloísa, na já citada entrevista).

Essa semântica do amor bastante informada pelos códigos históricos do amor confluyente à la Giddens (1993), que implicaria na possibilidade de escolha por parte dos indivíduos envolvidos, paixão, entrega e compromisso simético, talvez carregue ainda no presente as marcas de classe que remontam a própria origem histórica do amor romântico. Norbert Elias (2001) registra que foi na França do século XVI que foram estabelecidos os códigos do amor romântico como uma forma de diferenciação (ou seja, distinção) entre os estamentos. Afinal, esse “francesão” que filosofa sobre o amor não está em todas as partes, mesmo que a idealização desse tipo de amor e das formas de se falar dele e o imaginar estejam bastante disseminadas. Heloísa reconhece que o “francesão” é um tipo branco que circula pelos ambientes que ela frequenta: universidades, bibliotecas, cafés associados a esses espaços. O seu estranhamento não é relativo à homosociabilidade,

que se relaciona também com a possibilidade de encontrar alguém diferente, mas que é, em muitos aspectos sociais e culturais, semelhante àquele ou àquela que busca o par. As relações de Heloísa no Brasil já tinham essas características. O que a faz refletir nesses encontros com homens franceses escolarizados e jovens é justamente o fato de mobiliarem de forma específica essa semântica amorosa e, a partir dela, se orientarem para a experiência da parceria amorosa-sexual. A pretensa universalidade desses códigos não se sustenta, aliás, se confrontam gramáticas específicas, percebidas em um primeiro momento como comuns, o que causa desentendimentos diante das pactuações entre o casal.

Brisa menciona algo parecido, quando tenta me explicar porque, ao fim de dois anos em Paris, preferia ficar com brasileiros. *“Tem a ver com o jeito que eles lidam com afeto”*, a qual, para ela tem a ver com questões culturais que passam pela gestão das emoções e essa pedagogia se reflete no corpo: maior resistência a exposição pública das carícias, por exemplo; menos abraços, *“tem uma coisa da língua aqui, deles beijarem sem língua. “Acho que é uma coisa que passa pelo afeto”* e passa a me dar como exemplo a narrativa de uma professora franco-brasileira que naquele momento vivia com um francês. Para aquela professora, é nossa precariedade social pede parcerias mais estreitas, nas quais o corpo todo deve estar implicado. *“Aqui parece que tem sempre uma...”, “barreira?”,* tento completar. *“É... uma barreira entre o eu e o você”*.

Isadora considera que essa barreira fica mais porosa depois que se constroem as relações. *“Aí acho que não é assim tão diferente do Brasil.”* Lia que, como Isadora, está bastante imersa na sociabilidade francesa, acha que há uma certa resistência desse ciclo de amizade em relação às brasileiras, *“sei lá, como se a gente fosse dominar culturalmente o rolê”*. Ela conta que sente que há uma certa fadiga do grupo de amigos e amigas francesas em relação às músicas brasileiras nas festas, o que Lia afirma ser uma escolha que nem sempre vem das/dos brasileiros/as.

Sei lá, parece uma preocupação de que a nossa cultura vá se sobrepor, sabe... enfim, é meio isso de... é meio doido, né, é meio catártico... é um medo de que no fim das contas você seja só uma brasileira. Que a coisa mais interessante sobre você é que você é uma brasileira e ninguém quer saber mais nada sobre o que você gosta de fazer, o que você quer... ao mesmo tempo, eu gosto de ser brasileira, eu gosto de falar do Brasil. (Lia, em entrevista concedida à pesquisadora em 27/02/2019, na loja onde trabalha, no 1º arrondissement, em Paris).

Há algo fascinante em estar estrangeira. Percebo que ser brasileira também lhes atribui certa legitimidade para falar sobre o país e ser uma espécie de referência de brasilidade. Por outro lado, ser estrangeira também promove certo afastamento dos códigos culturais locais que as faz se sentirem mais livres para externar alguns comportamentos. *“Às vezes é bom não entender bem os códigos, sabe, não tá nem aí? Relaxar um pouco dos olhares externos. E aqui também tem um pouco disso, da gente se sentir menos vigiada. É difícil de explicar, mas no Brasil você entende cada sinal, cada gesto e o que isso quer dizer”*, comenta uma das entrevistadas. Os encantos da estrangeiridade estão também na possibilidade de romper com estereótipos nacionais, seja na percepção que se tem do Outro como aquela imagem folclorizada que sentem que os franceses têm do Brasil.

No começo, quando a gente começou a sair, a gente tava falando de música, de filme, e ele ficou assim ‘mas você conhece isso? Mas você conhece aquilo’ não sei quê. E eu fiquei assim, ‘meu, você tá achando que não tem internet no Brasil? Que eu não conheço essa música, esse filme? E eu senti um pouco isso, que eu ia ser a brasileira que só ouve samba. Que eu ia ser a brasileira que tem um vocabulário musical específico e restrita a uma geografia. E a verdade é que nessa geração que eu tô e na classe que eu tenho, a classe média, de acesso e essas coisas, isso não é determinado geograficamente, você ouve as coisas de uma forma mais errática que isso. E isso foi legal dele descobrir também. (Flávia, em entrevista concedida à pesquisadora em 08/09/2018, em um bar na Rue Montorgueil, em Paris).

Uma certa cultura internacional-popular (ORTIZ, 2003) que cria um repertório comum que, para Flávia¹⁸, criava referentes para

¹⁸ Com 34 anos naquele momento, Flávia estava iniciando seus estudos de Doutorado na École des hautes études en sciences sociales. Considera-se branca, filha de pais com estudo superior completo, nasceu e cresceu no sul do país. Estava

que tanto ela quanto seu namorado pudessem se perceber para além dos estereótipos das nacionalidades. Talvez o que mais tenha a “irritado” ao perceber que seu namorado não fazia ideia de que essas produções culturais mundializadas chegavam ao Brasil, seja o fato de ser colocada para fora da chamada cultura Ocidental, ainda associada à civilidade. De fato, Flávia sabia mais sobre o Canadá do que Gabriel sabia sobre o Brasil. Flávia, como mulher cosmopolita e intelectualizada que é, queria ser assim percebida.

“É difícil, por que você vê hoje... a música brasileira. Às vezes alguns colegas vão procurar no Youtube ‘hits brésiliens’... os cliques...é bunda, bunda, bunda, bunda... É difícil você chegar a quebrar esse estereótipo dizendo: ‘não, você vai me valorizar pelo meu intelecto... não é fácil’”, reconhece Isadora.

Armadilhas, como estereótipos, fixam e aprisionam. Além disso, deixam-nos vulneráveis à interpretação do outro. Estas moças aprendem, não sem contestação que há um conhecimento sobre nós mesmos que não nos pertence, é parte da cultura internacional popular.

Não se trata de novidade, mas é sempre bom lembrar que os estereótipos são ambivalentes. Os estereótipos, como Homi Bhabha (1998, p. 106) nos ensinou, também estão ligados ao poder de criar conhecimento sobre o outro.

Para compreender a ambivalência produtiva do objeto do discurso colonial é crucial construir seu regime de verdade e não submeter suas representações a um julgamento normatizante. Só então torna-se passível compreender a ambivalência *produtiva* do objeto do discurso colonial – aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. O que essa leitura revela são as fronteiras do discurso colonial, permitindo uma transgressão desses limites a partir do espaço daquela alteridade.

"Fazer a brasileira" é entrar em um jogo arriscado, sobretudo para essas mulheres críticas, reflexivas e que dominam um

recém separada de seu marido brasileiro e há seis meses morava com o namorado canadense.

vocabulário sofisticado sobre questões de raça e gênero. Mas, como disse Flávia, a brincadeira com os estereótipos pode também ser excitante. A brasileira que sabe sambar, que tem bunda grande, que sorri sempre, não existe de fato, mas pode ser acionada estrategicamente. Assim como, as brasileiras podem ser aquelas que fetichizam o estrangeiro como o homem mais bonito, menos machista, mais cosmopolita.

O fetiche contrário ele existe também. Por exemplo, ele é um cara norte-americano padrão: grande, branco, olho claro, pele clara, ombro largo... sabe? Um cara norte-americano que a gente vê em filme, que a gente olha na rua e fala 'é um gringo' e a prende a dizer 'isso é bonito'". (Flávia, na já citada entrevista).

A sexualização das brasileiras também as coloca mais próximas a uma espécie de liberdade natural imaginada.

[a] experiência de migrantes (e viajantes) brasileiras é afetada por aspectos que não podem ser compreendidos considerando uma ou duas categorias de diferenciação, tais como gênero e nacionalidade, por exemplo. (...) Essas migrantes são afetadas pela imbricação entre noções de sexualidade, gênero, raça, etnicidade e nacionalidade. Refiro-me às noções sexualizadas e racializadas de feminilidade pelo fato de serem brasileiras. Independentemente de serem consideradas no Brasil, brancas ou morenas, nos fluxos migratórios para certos países do Norte as brasileiras são racializadas como mestiças. No lugar desigual atribuído ao Brasil no âmbito global, a nacionalidade brasileira, mas do que a cor da pele, confere-lhes essa condição. E essa racialização é sexualizada. (PISCITELLI, 2008, p. 269).

A análise acima feita por Adriana Piscitelli a partir de sua larga etnografia sobre mercado transnacional do sexo, apesar de estar inserida em um campo muito distinto daquele no qual estive inserida, guarda muitas convergências nas percepções sobre a interseccionalidade entre sexo, gênero, raça e nacionalidade. Interessante notar que todas minhas entrevistadas trouxeram para as suas narrativas a experiência de serem desejadas sexualmente por serem brasileiras e de como manipular esses estereótipos era desafiador e ao mesmo tempo tentador. *"Quando o cara te interessa, nossa, é ótimo você fazer a brasileira"*, admitiu Rhianna. Porém, o que elas contataram é

que o interesse sexual em um parceiro francês nem sempre vai ser percebido na chave da aventura e do efêmero, obrigando as brasileiras a lidarem com outra gramática para os encontros.

Por outro lado, “não fazer a brasileira” passa ser uma forma de se repositonar como estrangeira, branca, educada, classe média, aos olhos dos franceses, mas talvez também, uma forma de se diferenciar positivamente dos demais emigrantes.

Essas são generalizações feitas conscientemente. Ambos os lados demonstram saber que essas homogeneizações borram as singularidades, mas, são elas também que ajudam cada parte a se situar melhor nesses encontros racializados, que como observa Avtra Brah “têm lugar em espaços de profunda ambivalência, admiração, inveja, desejo” (Brah, *apud* Piscitelli. 2008a. p.269).

Paris est à nous: apontamentos finais

“Paris é uma cidade de passagem”, me disse certa vez Rafaela. Passei por lá recolhendo histórias de amor, que falavam mais de relações coloniais, de sexualidade e gênero mais do que de romances tórridos, ainda que as paixões estivessem todo tempo pontuando as narrativas de minhas colaboradoras. As jovens mulheres que entrevistei estavam orgulhosas de terem conseguido realizar seus estudos acadêmicos na França. A maior parte delas (11 entre as 14) é pertencente à classe média profissional e que se reconheciam como brancas. A histórica desigualdade racial e de classe do sistema educacional brasileiro (COSTA, 2011) apareceu quando fui tecendo a rede de indicações, uma vez que pela amostragem bola de neve não cheguei às negras¹⁹.

¹⁹ Tive contato com três mulheres brasileiras que se reconhecem como negras e que estavam na França para estudos de pós-graduação. Uma delas estava no momento da escrita da tese e desculpo—se por não poder me dar entrevista devido a uma agenda cheia de compromissos. A segunda se prontificou a colaborar quando eu já estava no Brasil e no processo de escrita deste relatório. A terceira, apesar de ter nacionalidade brasileira, é nascida e criada na Guiana-Francesa, de forma que não tinha a vivência nacional importante para os fins desse estudo.

Mesmo diante dessas desigualdades, os dados estatísticos também mostram uma mudança flagrante no perfil sociodemográfico das mulheres brasileiras. Segundo a Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio (PNAD), em 1996, pela primeira vez o Brasil registrou que mulheres têm mais anos de estudo formal que homens: 6,0 e 5,7 anos, respectivamente, há época. O PNAD de 1999, há 20 anos já mostrava que havia mais mulheres que homens no nível superior de ensino: 4,9% de homens chegam às universidades contra 6,9% de mulheres²⁰. No presente, o percentual de mulheres brancas com ensino superior completo (23,5%) é 2,3 vezes maior do que o de mulheres pretas ou pardas (10,4%) e é mais do que o triplo daquele encontrado para os homens pretos ou pardos (7,0%), segundo dados do relatório Estatísticas de gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil, produzido pelo IBGE e publicado em 2018 (Disponível em: https://agenciade.noticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/efcd55e98064b8cd52204e31a90b19c0.pdf).

As moças que entrevistei carregam esses dados em suas biografias e mostram como essas mudanças macrosociais refletiram (e refletem) em suas relações íntimas e pessoais. Apesar de terem relações homosociais no Brasil, quer dizer, com homens pertencentes à mesma classe social que elas e com formações educacionais muito próxima das delas quando o critério era anos de estudos, não foi incomum que minhas entrevistadas me dissessem que essas convergências não garantiram o engajamento dos parceiros brasileiros na partilha emocional e material da vida do casal.

Os relacionamentos com seus conterrâneos foram lidos de forma retrospectiva e comparativa. Talvez, por isso, parecem menos satisfatórios e mais exigentes emocionalmente do que aqueles vividos com homens estrangeiros. Os desafios se colocam também nas novas relações, as quais são tomadas como mais difíceis de serem avaliadas uma vez que elas, as brasileiras, estão imersas nessas vivências e,

²⁰ Para uma discussão bastante completa sobre educação formal e gênero ver ROSEMBERG, 2001.

muitas vezes, ainda apaixonadas, o que tende a suscitar menor crítica. Apesar disso, provocadas por minhas perguntas, não foi raro avaliarem que havia algo de “utilitarista” também nas paixões pois melhoravam rapidamente o francês falado, recebiam ajuda de nativos para lidar com o dia a dia da cidade, das pequenas exigências de manutenção da casa, com a burocracia de emigração ou da universidade. Percepção que não raro veio acompanhada de avaliações críticas sobre hierarquias geoculturais.

O lance de você ser mais legitimada quando tem um namorado francês é muito louco. Todo mundo fica mais tranquilo, sabe? Tipo, acho que minha chefe ficou mais tranquila quando ela soube que eu namorada um francês. Ele tá ali tipo... me colonizando [risos]. Tá garantindo o processo civilizatório [mais risos] (Lia, em entrevista já citada).

Lia sabe que a ironia, aqui, tem um sentido quase antropofágico. Não é a “civilização” que as domestica, mas elas que se alimentam dessa aproximação íntima com o outro.

Paris est à nous, quer dizer, Paris é nossa, ou está para a gente, também título de um filme²¹, é uma expressão tomada aqui em referência à maneira como as entrevistadas foram conquistando a cidade, pensado seus corpos pela cidade e na cidade. O verbo conquistar não é gratuito, pois quero promover, justamente, a ideia que mescla o sentido da dominação dos códigos locais com a ideia de lograr um intento.

Essas mulheres, que refletem em suas biografias as recentes (e já ameaçadas) conquistas relativas à democracia sexual e de gênero ativas no Brasil dessas duas primeiras décadas do milênio, refletem constantemente sobre a colonização dos seus corpos. Na França, foram aprendendo outros códigos de resistência, distintos dos que mobiliavam no Brasil. Aprenderam, por exemplo, que sorrir, sambar, trepar, são verbos de (re)ação, justamente por serem movimentos que corporificam nacionalidade, gênero e

²¹ O filme que estreou em 2019, dirigido por Élisabeth Vogler, conta a história de um casal de jovens e seus conflitos filosóficos e amorosos.

sexualidade. Perceberam que manipular estereótipos pode ser um recurso estratégico tão interessante quanto arriscado.

Referências

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *cadernos pagu*, 2006, 26: 329-376.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

DUARTE, Marina S.. *Splendeurs et misères des travesties brésiliennes. Histoires croisées entre le Brésil et Paris (1960-2016)*. Tese (Doutorado em Économies, Espaces, Sociétés, Civilisations : Pensée critique, politique et) - Université Paris Diderot. 2018.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, EDUBA, 2008

FARRET, Rafael Leporace, PINTO, Simone Rodrigues. "América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia." *Topoi*, Rio de Janeiro, 12.23. 2011, 30-42.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. 2a.ed., São Paulo: Ed. da UNESP, 1993.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia, Núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-10.

MOUTINHO, Laura. Raça, Sexualidade e Gênero na Construção da Identidade Nacional: Uma Comparação entre Brasil e África do Sul. *Cadernos Pagu* (UNICAMP) , São Paulo, v. 23, p. 56-88, 2004.

ORTIZ, R. Uma cultura internacional-popular. In: ORTIZ, R. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2003. p. 105-145.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências e migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2, jul/dez, 2008a, p. 263-274.

PISCITELLI, Adriana. Entre as 'máfias' e a 'ajuda': a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *cadernos pagu*, Campinas, n. 3, 2008

QUIJANO, Aníbal Colonialidad del poder y clasificacion social. *Journal of World-systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein*.vi /2, pp. 342-386. 2000.

SAID, Edward. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

YOUNG, Robert J. C. *Desejo Colonial – hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

Corpos em (do) campo: experiências etnográficas em contextos sul-mato-grossenses

Carla Cristina de Souza
Instituto Brasileiro de Inovações Pró Sociedade Saudável Centro
Oeste - IBISS-CO

Andrey Monteiro Borges
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –
PPGAS/UFMS

Tiago Duque
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Introdução

Este texto tem como proposta apresentar alguns percursos teóricos/metodológicos, a partir das descrições de cenas que compuseram pesquisas de campo etnográficas no contexto de Mato Grosso do Sul, sobre gênero, “sexo”, sexualidade e corpo. As cenas escolhidas destacam experiências que ora aproximam e/ou ora afastam a/o pesquisador/a do cenário e dos sujeitos do contexto de pesquisa, despertando entre nós uma percepção de si, antes não percebida. Num mesmo fluxo, essas experiências nos ressaltam que o fazer antropológico, cada vez mais nos convoca a sermos sujeitos de nossas próprias pesquisas, fazendo ou não parte da experiência que pretendemos estudar. Isso, no entanto, coloca desafios particulares em relação a prática de uma desnaturalização do olhar.

Aqui não queremos propor caminhos metodológicos fixos, até porque “a pesquisa antropológica nos oferece percursos inusitados” (NASCIMENTO, 2019, p. 463). Mas, a partir das nossas experiências de campo, apontaremos possibilidades e percursos tomando nossas corporeidades como matéria (social) visível, com

a qual os Outras/os (em relação a nós, pesquisadoras/es), nos proporciona lê-los de formas inesperadas. Nestes termos, cada vez faz mais sentido refletirmos sobre nossa atuação antropológica, especialmente no que ela pode nos provocar em relação a nossa própria constituição enquanto pesquisadores/as com determinado corpo, em processo, produzindo dados.

A motivação para essa reflexão tem sido os encontros durante o trabalho coletivo de orientação de pesquisas vinculadas ao “Impróprias – Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças” (UFMS/CNPq). Parte dessas reflexões que nos inspiram foram sistematizadas e discutidas na mesa “‘Lugar de Fala’, Corpo e Pesquisa” durante as atividades do “V Encontro Estadual de Ciências Sociais”, “XI Semana de Ciências Sociais” e “III Ciclo de Debates (De)marcando Diferenças”, realizada na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) em novembro de 2019¹.

Outros debates em mesas que podemos apresentar nossas pesquisas, também nos trouxeram reflexões e provocações interessantes, nos ajudando a pensar esse corpo em campo, principalmente quando essas provocações vêm de áreas que não da Antropologia ou das Ciências Sociais. Por exemplo, no evento “Semana Mais Esporte UFMS”², onde fora discutido a temática “Transexualidade no Esporte”. O mesmo ocorreu na roda de

¹ A mesa foi composta por Fabrício Pupo Antunes (PIBIC Júnior UFMS/CNPq/Novaescola), Ariel Dorneles (Mestranda no PPGAS-UFMS), Tiago Duque (Professor na FACH-UFMS) e Tanaíra Silva Sobrinho (Mestranda – PPGAS/UFMS), com mediação de Clayton da Silva Barcelos (Professor na UFOB e Doutorando no PPGE-UFMS). As apresentações refletiram sobre corpo, subjetividade, identidade e marcadores sociais da diferença (classe, raça, gênero, sexualidade, etnia, etc.) no trabalho de campo das pesquisas de quem compôs a mesa, que foram realizadas em escola, aldeia, cidade e na região de fronteira Brasil/Bolívia.

² Além do Andrey, integraram a mesa: Ricardo dos Santos, médico do Ambulatório Transexualizador do Hospital Universitário Maria Aparecida Pedrossian - HUMAP; Vagno Dias, o técnico de um time feminino de voleibol com uma atleta transexual; a mediação foi de Joel Saraiva Oliveira, professor da UFMS.

conversa “Putafeminista: prostituição em contexto(s) de pandemia - dificuldades e novas dinâmicas”³. Nesta última atividade de diálogo sobre campo, corpo, fala, reconhecimento e produção científica foi feito com putativistas.

Essa temática sobre “lugar de fala” acaba ganhando visibilidade devido às discussões que envolvem movimento social, empreendedoras/es morais, ativistas digitais e pesquisadoras/es de diferentes áreas. Aqui, não nos propomos ampliar essa discussão, mas, sem dúvida, pensar sobre corpo e pesquisa em uma perspectiva “localizada”. O clima geral é o da suposta crítica a legitimidade e reconhecimento de quem pode ou não falar sobre algo. Ele marca temporalmente e contextualmente a nossa escrita. Não foi à toa que a manchete do jornal local, ao divulgar a referida mesa que nos inspira, dizia: “Polêmica, mesa junta gay, travesti, lésbica e adolescente sobre ‘lugar de fala’”⁴.

Assim, esse texto se divide em “cenas” etnográficas, para posteriormente chegarmos há algumas considerações sobre como, pesquisando, podemos nos perceber produtoras/es de Outras/os e de nós mesmas/os nas relações com o/no campo, isto é, ver nossos corpos como produzidos e produtores de/por diferenças. Mas, “Temos que estar atentas para não deixar que a densidade da experiência seja rarefeita e se condense no monolitismo da identidade, sobretudo, quando essas servem mais ao neoliberalismo do que à rebelião” (PELÚCIO e DUQUE, 2020, p. 147). Essa discussão pode ser uma contribuição pontual para as discussões sobre a formação, sempre em curso, de nossas atividades como pesquisadoras/es, corporal e subjetivamente localizadas/os, nesse nosso caso, na região centro-oeste do país.

³ Foi organizada por um grupo livre de alunas/os do curso de Bacharelado em Ciências Sociais da UFMS, as/os “Queerentendados”.

⁴ BRASIL, Paula Maciulevicius. Polêmica, mesa junta gay, travesti, lésbica e adolescente sobre "lugar de fala". Disponível em: <https://www.campogrande.news.com.br/lado-b/comportamento-23-08-2011-08/polemica-mesa-junta-gay-travesti-lesbica-e-adolescente-sobre-lugar-de-fala>. Acesso em: 06 out. 2020.

Cenas etnográficas

Quando o campo torna um corpo possível de ser lido como puta

Era sexta-feira, por volta das oito horas da noite, quando a pesquisadora Carla chegou na festa de pré-inauguração de uma boate em Campo Grande - MS. Essa era uma ótima oportunidade para conhecer as profissionais do sexo, que poderiam, porventura, considerar-se “universitária”, categoria que ela propusera a compreender e observar nas suas iniciativas como antropóloga (SOUZA, 2019). Ela foi acompanhada de um amigo que conhecia o meio, pois ele trabalhava em uma organização da sociedade civil na execução de projetos e ações voltados às profissionais do sexo. Ao chegarem, perceberam que o local era um sobrado de esquina, havia luzes coloridas vindo de um lustre esférico que fazia ela refletir para várias direções, podendo ser vistas do lado de fora. Assim como as luzes, o som relativamente alto, também compôs a cena que avançava para o bairro residencial de classe média.

Por volta das nove horas da noite, ainda havia poucas mulheres conversando à mesa, com rapazes, aparentemente clientes, enquanto as outras se sentavam em local distante e mexiam em seus aparelhos celulares. ODJ tentava dar ânimo a festa, que aparentemente não estava “bombando” (o dia estava frio e chuvoso). Em algum momento, um dos rapazes sentado à mesa começou a olhar fixamente para a pesquisadora. Ela não sabia se ele estava desconfiado da sua presença ou se pensara que também era uma mulher que exercia a prostituição. O rapaz se encontrava em um círculo de pessoas, com o gerente de uma casa de prostituição, identificado pelo amigo que acompanhara a pesquisadora. A única pessoa da organização da festa que sabia o motivo da pesquisadora e seu amigo estarem ali não havia chegado.

Em conversa por WhatsApp com o Tiago, orientador da pesquisa de Carla, naquela mesma noite, sobre esses olhares dos homens para com a pesquisadora e seu amigo, ele comentou: “Se você chega sem se identificar, você ou é puta, ou é futura puta.”. Essa dúvida, por parte dos homens que observavam Carla, poderia

ocorrer mesmo ela usando roupas que não se encaixava ao perfil das vestimentas que as outras mulheres usavam na festa.

Na ocasião Carla usara uma saia, com tecido de algodão, abaixo dos joelhos, sem estampa, na cor verde (“intensa”); uma blusa meia-manga, levemente transparente (quase não se via a cor do seu sutiã, também sem estampa e de cor branca). Calçava uma sandália de plástico, na cor marrom, sutilmente enfeitada com glitter, sem qualquer salto. O batom da cor vermelha já havia deixado os lábios, antes mesmo da entrada na festa. Ainda no carro, ela preferiu tirar a maquiagem para não chamar a atenção. Estava com os óculos redondos, de grau, de cor marrom. Passara toda a noite de braços cruzados, sentada com frio. Essa postura, associada ao seu corpo branco, tal qual o das mulheres profissionais do sexo do local, e sua aparência jovial (tinha 23 anos, mas aparentava menos), chamava a atenção dos homens responsáveis pela festa e, de certa forma, também responsáveis por aquelas prostitutas estarem ali.

Assim, não é somente a experiência corporal de quem está sendo reconhecida/o como interlocutora/or que faz parte das cenas, mas também da/o pesquisadora/or. Isso, o corpo da/o pesquisador/a, pode ser atribuído à categoria de método de pesquisa.

Não se trata aqui de jogar fora a possibilidade do distanciamento, nem de “virar nativo”. Mas de levar em conta o quanto a realidade estudada pode ser incorporada não só nos sujeitos da pesquisa, mas também no/a próprio/a pesquisador/a (BRAZ, 2009, p. 91).

Aqui percebemos o quanto o corpo de Carla pode ser trazido a análise para poder nos fazer compreender a própria experiência que ela buscou estudar: a prostituição “universitária”.

Como apontado por Nascimento (2019), a escrita etnográfica é uma experiência que têm uma importante dimensão corporal, algo que deveria ser levado em consideração não apenas entres os debates de pesquisadoras/es da área de gênero e sexualidade, mas de modo geral, deveria fazer parte do conhecimento antropológico. Nessas inserções em campo, percebemos que não apenas as relações do

Outra/o são observadas por nós antropólogas/os, mas também há uma observação do Outra/o diante do nosso corpo, *performance*.

Quando mencionamos *performance* neste texto, estamos nos referindo a performatividade na perspectiva de Judith Butler. Os atos performativos são aqueles que produzem a materialidade do corpo. Essa materialidade é pensada como efeito do poder, afinal, como afirma Butler (2008, p. 14), “os corpos só surgem, só permanecem, só sobrevivem dentro das limitações produtivas de certos esquemas reguladores com alto grau de generalização”. Dito de outro modo, os processos de materialização de um “corpo inteligível” (BUTLER, 2003), são constitutivos deles mesmos. Há uma reiteração de normas que impõem a materialização e, exatamente devido à sua necessidade, ela não é totalmente completa, isto é, os corpos não se conformam definitivamente às normas de inteligibilidade. As cenas que aqui são apresentadas são todas compreendidas enquanto indicativos de possibilidades corporais exatamente nesses espaços de não conformações de inteligibilidade. É exatamente nesses espaços, nesses “lugares”, que a nossa reflexão nos faz nos perceber enquanto pesquisadores/as em e do campo.

No caso da festa anteriormente citada, os referidos olhares vindos de homens sobre o corpo da Carla nos permitem refletir diante de um corpo de pesquisadora que antes poderíamos não ter percebido como possibilidade, isto é, como podendo ser de uma prostituta. O corpo da Carla, como os nossos que aparecerão nas cenas ainda a serem narradas neste texto, como aponta Fabiana Cristine Albuquerque (2017), já é um “corpo marcado”, mesmo antes da nossa fala, repleto de aspectos culturais que estão projetados na nossa corporeidade.

Os contextos nos quais o nosso corpo interage em relação com a/o Outra/o também faz com que nossas experiências corpóreas de interação sejam vividas de maneiras diversas, nesse sentido, é provável que em outro local a pesquisadora não seja identificada enquanto profissional do sexo, ou ainda, é possível que ela seja reconhecida tal qual, mas por outras características que

provavelmente não serão as mesmas acionadas na sua experiência na pré inauguração da referida boate.

Compreender as potências desse corpo, é uma prática, aprendizado, de autopercepção constante, pois ele é um devir, os processos de diferenciação que o produzem, como corpo devir, nos escapam sempre quando nossas vidas avançam, como refletiu Luiz Fuganti, (2007). Nesse sentido, percebemo-nos como devir, que está em constantes transformações, mesmo, inegavelmente, quando no trabalho de campo etnográfico. As relações que ali serão estabelecidas, passarão imediatamente por ele. Mesmo depois que nós apresentamo-nos, anunciarmo-nos, falamos algo sobre esse corpo que o diferencie dessa primeira leitura, algumas impressões poderão permanecer. O corpo não é só visto, mas também produzido: “o corpo em devir ativo é aquele que toma parte no processo e se põe fazendo processo. Fazendo o que? Não só outras coisas: obras de arte, ciência, filosofia, funções, técnicas, objetos, mas fazendo a si próprio” (FUGANTI, 2007, p. 75).

Nos constituímos nas relações com a/o Outra/o, também nos desconstituímos nessas mesmas relações. Elas possibilitam uma constante troca, na qual nunca permanecemos nós mesmos. No início da referida festa, Carla, por ser lida como uma profissional do sexo, se constituiu sobre o olhar da/o Outra/o como tal. Contudo, ao informar os mesmos homens que a encarava horas antes, e algumas prostitutas, de que estava ali como pesquisadora, ela já não era mais lida da mesma forma.

No final da festa, quando Tiago já estava presente e o amigo de Carla já tinha ido embora, próximo da madrugada, outras pessoas também começaram a chegar. Ainda com a vinda delas, frente à expectativa que a pesquisadora havia criado em relação à quantidade de convidadas/os, a festa não aparentava estar “rentável” para a observação participante. Apesar das poucas pessoas, as mesas de quem “curtia a festa” estavam cheias de latas de cerveja vazias, quase não sobrava espaço para se debruçar. Haja visto o horário, foi anunciado o então esperado momento da noite, descrito no convite: o show de stripper. A dançarina, estrela da

noite, foi capa da “Revista Sexy”⁵. A mesma, conforme dançava ao som das músicas do DJ, ia retirando peças do seu vestuário, que antes já não cobria completamente seu corpo, até chegar a nudez. Interagia com os convidados da noite, dançando sensualmente, encostando seu corpo desnudo nos corpos dos homens agasalhados de frio, até chegar em nós. Conforme ela se aproximava, as expectativas eram a de que dançasse com o Tiago, um homem negro, de cabelos cacheados, de aparência não jovial, ali sem muitos trejeitos femininos. Carla, inclusive disse: “Th, se prepara que ela vai vir em você”. Mas ocorreu o contrário, dançou encostando seus seios na pesquisadora, agachando e depois subindo lentamente próxima ao seu corpo, branco, feminino, jovial e, naquele momento, performaticamente tímido. Animadas/os com o show, todas/os aplaudiram.

Carla era envolvida como parte, componente, corpo, ativo do cenário, ainda que não se esforçasse para tal interação. Estar em/no campo de pesquisa nos instiga a retomar frequentemente os próprios percursos, práticas, metodológicas a partir da materialização do nosso corpo pesquisadora/or em cena.

A experiência vivida por Carla e Tiago, assim como a que relataremos a seguir, vivida por Andrey e Tiago, nos apresenta o quando a pesquisa em torno das questões de gênero e sexualidade, segundo Berenice Bento (2011) que estudou, dentre outros sujeitos, travestis e transexuais, “é um processo duplo de humanização: de um lado, descobrimos que somos feitos do mesmo material discurso e que a noção de margem e centro funciona precariamente para delimitar os processos tensos de constituição das identificações” (BENTO, 2011, p. 85). Segundo a autora, por outro lado,

o/a pesquisador/a quebra esquemas mentais que lhe informam sobre noções de normalidade e anormalidade. Nesse jogo, “sua” (aspas são para marcar um campo de desconfiança com a noção de propriedade que temos do eu) própria subjetividade, corpo, sexualidade, gêneros e projetos de vida se veem na berlinda” (BENTO, 2011, p. 85).

⁵ Revista destinada ao público masculino, sediada em São Paulo, capital.

Nesse ínterim, o campo pode ser observado como um espaço de relações no qual a/o Outra/o, antes “somente observado”, também observa, produz, em nós pesquisadoras/es uma autopercepção de si, das nossas *performances*. Buscava-se como processo de fazer pesquisa um afastamento da/o Outro/a “observável”, no entanto percebe-se como somos cada vez mais sujeitos possíveis a partir de quem nos observa, inclusive, às vezes mais semelhantes do que diferentes de nós.

Quando o amigo gay torna-se também pesquisador

Andrey iniciou o trabalho de campo etnográfico nos jogos femininos de voleibol de alto rendimento em um contexto em que já era conhecido, como amigo, jogador de vôlei e professor de Educação Física. Ele é um homem gay, negro não retinto, corpo tatuado, comumente lido como atraente pelo porte físico. Assim, o seu corpo já tinha um reconhecimento e uma identificação por grande parte da comissão técnica organizadora do campeonato, assim como das travestis e mulheres transexuais que foram suas interlocutoras antes mesmo dele pensar em estudar parte das experiências que as envolvem. O seu objetivo na pesquisa era compreender a inserção delas em times femininos de alto rendimento (BORGES, 2019). Em vários momentos essa tentativa de analisar experiências outras, trouxe o próprio corpo de Andrey para um processo de inteligibilidade nova aos seus próprios olhares.

Conforme pudemos discutir na seção anterior deste texto, as cenas aqui trazidas relatam e analisam experiências que envolvem o/a pesquisador/a em trabalho de campo etnográfico. Metodologicamente, buscamos entrar em contato com o universo das pesquisadas e, de certa forma, compartilha seu horizonte naquilo que nos parecia menos ou nada conhecido: a prostituição “universitária” na capital de Mato Grosso do Sul e as suas experiências de travestis e transexuais em quadras de vôlei nos campeonatos sul-mato-grossenses. Mas não apenas isso, afinal, não entramos em contato com elas para atestar a lógica de suas visões de

mundo, antes, tentamos uma verdadeira relação de troca, para comparar nossas próprias teorias com as delas, buscado sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, diante do nosso objetivo analítico, não prevista anteriormente (MAGNANI, 2009). Esses resultados podem ser lidos em nossas pesquisas (BORGES, 2019; SOUZA, 2019). Aqui neste texto, entendendo etnografia nesses termos, podemos apontar também para pistas novas sobre as nossas próprias experiências corporais, identitárias. Dentre elas, a de pesquisadores/as.

A ideia de experiência que nos ajuda a pensar sobre essas cenas é aquela que a entende como o lugar da formação do sujeito, “lugar de contestação”, de posições de sujeito e subjetividades diferentes e diferenciais – inscritas, reiteradas ou repudiadas. Essa formação do sujeito (inclusive do sujeito pesquisadora/or) e a experiência são processos que, do ponto de vista da agência, não desaparecem com o “eu” e o “nós”, antes o que desaparece é a noção de que essas categorias são unificadas, fixas e já pré-existentes, quando, na verdade, são modalidades de múltipla localidade, continuamente marcadas por práticas culturais e políticas cotidianas (BRAH, 2006).

As experiências com as participantes da pesquisa de Andrey, portanto, caracterizavam-se por uma relação delas/es que ia além da de “pesquisador” e “interlocutoras”. Ainda assim, a todo tempo ele buscou distinguir, diferenciar e reforçar os limites destas relações na/para a pesquisa, entendendo que não seria possível estar no lugar da/o Outra/o, bem como falar por essa/e Outra/o, mas, acima de tudo, não tinha como negar a sua própria experiência junto delas enquanto um amigo e jogador de vôlei como elas. Assim, a sua relação com elas passou também a incorporar posturas e interesses que foram além de uma relação entre amigos, afinal, teoricamente e metodologicamente munido, ele começou a se colocar diante delas, e em relação a elas, também como um pesquisador. Afinal, é necessário mais que empatia e identificação com nossas interlocutoras para produzir um texto etnográfico (ANDRADE, 2015).

Colocar-se como pesquisadora/or, quando já conhecemos a realidade a ser estudada, nos permite pensar em um olhar de estranhamento para aquilo que, em algum momento, nos foi dado como “natural”. Neste sentido, Gilberto Velho orienta-nos em relação ao trabalho da/o Antropóloga/o ser diferencial, pois para realizar o trabalho de campo precisamos “permanentemente manter uma atitude de estranhamento diante do que se passa não só a sua volta como com ele mesmo” (1980, p. 18). Esse dilema que muitas/os Antropólogas/os passaram e ainda passam, de um possível exercício deliberado de estranhamento, torna-se ainda mais desafiador quando o seu campo faz parte do seu cotidiano.

Compartilhamos do pensamento de Mirian Grossi, quando comenta que “[...] é pensar a diferença da interpretação como inerente à própria relação subjetiva, que vai marcar indelevelmente cada trabalho de campo, experiência marcada pela biografia individual de cada pesquisador” (1992, p. 08). Levar em consideração nossas vivências e subjetividades faz-se entender sobre o que e como escrevemos a partir das nossas experiências anteriores a nossa formação ou intenções de pesquisadores/as (do acesso a teorias que nos constituem como pesquisadores/as).

Mas, não apenas isso, afinal, “não é raro que os trabalhos no campo de estudos de gênero e sexualidade mobilizem todas as dimensões da subjetividade do pesquisador, num imperativo de (auto-)reflexividade às vezes excruciante” (PAIVA, 2009, p. 13). Pensamos que problematizar o corpo em e do campo traz essa possibilidade de também analisar as subjetividades de quem nos interessa estudar e, ao mesmo tempo, a nossa própria experiência interpelada durante a pesquisa que realizamos. Isso tem relação com a experiência em si de estar etnografando, mas com a própria história que traçamos por meio do nosso campo anterior a nos colocarmos em campo.

Com o seu “diário etnográfico”, ou mais conhecido como caderno de campo, e uma caneta azul nas mãos, Andrey estava sentado na arquibancada do ginásio, aflito, ansioso e curioso por ser a primeira experiência com a etnografia. Ele estava ali depois

do primeiro convite de uma interlocutora, para que pudesse assistir a um campeonato de voleibol em que ela participara. Esse campeonato aconteceu em um dos principais ginásios da capital sul-mato-grossense, em uma noite quente, no ano de 2018. Ouvidos e olhos atentos. Muito concentrado, para descrever tudo o que era possível acessar. Havia muitas pessoas na entrada do ginásio e também nas arquibancadas. Por estar em um meio em que já havia frequentado como atleta, professor de educação física e/ou como espectador (torcedor), ficar ali quieto com o caderno aberto, escrevendo sem parar, colocava-o em um outro lugar no qual jamais havia habitado, tampouco as pessoas que o conheciam haviam visto Andrey fazendo algo parecido, a não ser torcer, trabalhar ou jogar. Não demorou muito para que um conhecido o cumprimentasse e, curioso com aquela cena, lhe perguntasse: “O que você está fazendo aqui com esse caderno e caneta?”. O barulho constante das torcidas compôs a cena da pausa (silenciamento) de Andrey diante do conhecido torcedor. Essa pergunta foi extremamente provocativa e, na hora, Andrey olhou para Tiago, seu orientador que o acompanhava neste primeiro dia de campo, e disse: “Afinal, o que eu estou fazendo aqui?”.

Tiago não respondeu, propositalmente deixou a experiência etnográfica indicar a Andrey que caderno de campo e anotações podem não ser feitas enquanto se etnografa, ao mesmo tempo, estar ali anotando, neste caso, o colocava em outro “lugar” que comumente ele, e os outras/os, estranhavam. Esse estar em um outro “lugar”, pela primeira vez, é muito apropriado para as experiências etnográficas. Assim, em nossas práticas etnográficas não consideramos “o campo empírico como um plano de constatação de hipóteses rigorosamente preestabelecidas, mas enquanto local de experimentação conceitual” (PERLONGHER, 2008, p. 52). Contudo, nesse processo investigativo de experiências “outras”, também o entendemos com um local de auto-experimentação subjetiva-corporal. Esse último, não é nosso objetivo. Mas, contudo, como temos discutido, não chegamos a nossos objetivos, ou nos recusamos a isso, sem a problematização

dessas experiências que dizem muito sobre nós mesmas/os e os dados que temos produzidos em termos de gênero, sexualidade e outras diferenças.

O questionamento na arquibancada e o longo silêncio de Andrey é uma das cenas que Tiago tem pensando ao refletir sobre “lugar de fala” na pesquisa. Quando falamos em lugar de fala, estamos falando de localização social, e, por isso, todas/os o possuímos (RIBEIRO, 2017). No entanto, Tiago tem se referido a um certo “lugar de corpo”⁶, que indica o quanto todas/os temos materialização (social), e, por isso, temos corpo. Essa possibilidade de problematização da ideia de “lugar de fala” tem podido nos proporcionar compreender o quanto poder, controle e resistência estão vinculados a pesquisa e a nossa própria identidade corporal. Dito de outro modo, além de uma perspectiva de “lugar de fala”, o que pode-se fazer é pensar sobre o quanto o corpo está dado até quando a fala não está autorizada, isto é, mesmo quando a/o pesquisador/a “não pode falar” (seja quando lida como puta em um contexto de prostituição ou sendo interrogado na arquibancada sobre algo que ainda não tinha vivido) o corpo está lá, em processo, dizendo algo, ainda que não seja aquilo que diríamos se tivéssemos todo o controle das representações em jogo.

Considerações Finais

Nossa intenção neste texto foi a de apresentar algumas cenas que fizeram parte dos nossos trabalhos de campo, pois possibilitam reflexões de nos fazer pensar não apenas como observadoras/es, como também sujeitos pesquisadoras/es produtoras/es das cenas, ou seja, dos dados. Esse processo indica que já não podemos etnografar, sem também nos colocarmos como corpo visível (inteligível) nos contextos no qual as pesquisas ocorrem. Isto é, inevitavelmente, temos um “lugar de corpo”.

⁶ As reflexões sobre “lugar de corpo” estão em processo de revisão para publicação futura.

Estamos em um momento em que se torna quase impossível negligenciar as inflexões sobre o corpo e suas representações, inclusive na produção científica e na disputa de visibilidade em torno do dizer-se sobre si e os/as Outras/os. Ele tem sido pensado, refletido, analisado e, principalmente, (re)pensado em meio a uma realidade midiática e repleta de relação assimétricas de poder. Hoje não mais apenas como uma matéria dada de sua superfície carnal, mas como um complexo materializado, social e culturalmente. Este, como um modo de existir e também de nos apresentarmos, estabelece uma relação direta com a/o Outra/o, nos fazendo vivenciar experiências várias, inclusive caladas/os, como foi possível compreender neste texto.

Nessa reflexão, foi possível colocarmos foco nas possibilidades performáticas (materializadoras) pelo/do nosso corpo em/do campo, e não exclusivamente nos corpos das pessoas que viviam experiências que nos interessava estudar. A *performance* no trabalho de campo, quanto refletida e analisada em processos de autopercepção nesses contextos sul-mato-grossenses, nos provoca indicando que, mesmo quando não alcançamos a esperada inteligibilidade como pesquisadoras/es, isto é, o reconhecimento de certa materialização corporal (que também é identitária), temos um campo profícuo de análise sobre os nossos dados, mas também sobre um certo modo de produção de si, que não temos muito controle.

O fato de não termos muito controle, não significa que não possamos, cientes disso, manipular certas características identitárias para melhor nos fazer entender em campo, assim como melhor nos entendermos como, em termos de processo, igualmente constituídos por normas que buscamos analisar. As implicações éticas e estrategicamente metodológicas sobre essa manipulação merecem reflexão futura.

Por agora, percebemos várias possibilidades de estar/ser no mundo nessa relação com a/o Outra/o, que, por diversas vezes, acionam algumas identificações em nós mesmos que em outros contextos não conseguiríamos observar. Essas identificações estar/ser *performático* em determinados contextos, coloca em pauta

nossos percursos metodológicos, pois com maior frequência somos afetadas/os pelo/no campo, permitindo que naquele espaço/tempo revisemos nossos corpos, subjetividades, e, inclusive, nossas identidades reformuladas a partir do encontro etnográfico.

Referências

ANDRADE, Luma. *Travesti na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa*. Rio de Janeiro: Matanoia, 2015, 346p.

ALBUQUERQUE, Fabiane Cristina. Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália. *Cadernos de Campo (São Paulo 1991)*, São Paulo, 2017, p. 309-326. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/cadernosecampo/article/view/141421> Acesso: 06 de out. 2020.

BENTO, Berenice. Política da diferença: feminismos e transexualidades. In: COLLING, Leandro (Org.). *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: UFBA, 2011, p. 79-110.

BORGES, Monteiro Andrey. *Travestis e mulheres transexuais no voleibol: (im)possibilidades de inserção e reconhecimento no esporte de alto rendimento em Campo Grande (MS)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2019.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas - SP, 2006, 329-376p. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332006000100014&script=sci_abstract&tlng=es Acesso: 06 de out. 2020.

BRAZ, Camilo Albuquerque de. Vestido de antropólogo: nudez e corpo em clubes de sexo para homens. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e*

sexualidades, Natal – RN, 2009, p. 76-96. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2284> Acesso: 06 de out. 2020.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. 236p.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. 2º Ed. Buenos Aires, Paidós, 2008. 352p.

FUGANTI, Luiz. Corpo em devir. *Sala Preta*, São Paulo 2007, p. 67-76. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/download/57321/60303>. Acesso: 06 de out. 2020;

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do outro encontra-se a si mesmo. *Trabalho de campo e subjetividade*, Florianópolis, 1992, p. 7-16. Disponível em: <https://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/files/2012/03/Visualizar7.pdf> Acesso: 06 de out. 2020.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2009, p. 129-156. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832009000200006&script=sci_arttext&tlng=pt Acesso: 06 de out. 2020.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 2019, p. 459-484. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161080> Acesso: 06 de out. 2020.

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. Pulsão invocante e constituição de sociabilidades clementes: notas etnográficas sobre karaokê numa sauna em Fortaleza. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33. *Anais*, Caxambu. GT 36 Sexualidade, corpo e gênero, 2009. Disponível em: <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/27179> Acesso: 06 de out. 2020.

PELÚCIO, Larissa e DUQUE, Tiago. “Cancelando” o cuier. *Contemporânea* - Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, 2020, p. 125-151. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/859> Acesso: 06 de out. 2020.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: editora Fundação Perseu Abramo, 2008, 271p.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017, 114p.

SOUZA, Cristina Carla. “É só colocar no seu anúncio que você é universitária e pronto”: experiências da prostituição de mulheres em Campo Grande - MS. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2019.

VELHO, Gilberto. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: VELHO, Gilberto. *O Desafio da Cidade* – Novas perspectivas da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980, p. 13-21.

VENCATO, Anna Paula. Confusões e estereótipos: o ocultamento de diferenças na ênfase de semelhanças entre transgêneros. *Cadernos AEL*, Campinas, 2003, p. 1-29. Recuperado de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ael/article/view/2513> Acesso: 06 de out. 2020.

Parte II

As fronteiras da questão indígena

**Resistência e rejeição:
uma análise jurídico-antropológica da população Guarani sob a
ótica da obra “A Sociedade contra o Estado” de Pierre Clastres**

Priscila Lini
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Caíque Ribeiro Galícia
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Introdução

Neste escrito, a ideia central é analisar a organização tradicional Guarani e sua interação com a sociedade envolvente, tendo como ponto de partida a obra de Pierre Clastres “A Sociedade contra o Estado”. Mais que uma ideia de antagonismo e oposição, as comunidades Guarani vêm tecendo estratégias de resistência e adaptação do seu modo de vida às imposições típicas da Modernidade e do capital, especialmente quanto às cominações do modelo de Estado Nacional ao qual foram forçosamente agregadas.

São várias as formas de oposição: desde a manutenção de sua própria ordem e autoridade interna, passando pelo respeito à cosmologia e vida religiosa tradicional – ainda que diversas confissões religiosas tentem impor o cristianismo em suas mais variadas vertentes, desde os tempos coloniais – além da própria questão territorial: o *guatá guasú* e a circulação realizada nos constantes trânsitos da micromobilidade que lhes é característica, ainda que com a sobreposição de diversos Estados Nacionais nesse grande espaço.

A organização tradicional Guarani entende a terra, o território e o próprio trabalho como dimensões sociais e cosmológicas, intrínsecas à compreensão de vida plena – *teko porã*. Não se trata apenas da produção de víveres, de sustento, mas sim da realização das tarefas do cotidiano que estabelecem relações de compadrio,

amizade e reciprocidade, completamente distantes da compreensão mercantilista de reificação, excedente e sobre preço. A economia Guarani não se pauta na escassez, mas sim, no atendimento das necessidades básicas de forma a não impactar de maneira significativa e irremediável a saúde da terra, do espaço sagrado de reprodução da cultura. O respeito ao local em que se vive e se produz a vida é fundamental para a manutenção do equilíbrio e da garantia da força e coesão necessárias às incessantes caminhadas em busca da *ivy marey*, a ‘terra sem mal’, crença que orienta toda a economia e profecia deste povo.

Ocorre que, conforme o processo colonial se desenvolve – e aqui o verbo é em tempo presente, pois a colonização está sempre em curso, com novos estratagemas e táticas coercitivas – o modo de ser e produzir Guarani, dentro de sua tradição da reciprocidade desprendida da busca de excedentes, não se mostra adequada ao modo de produção predominante. E, como tudo aquilo que se mostra obstáculo à livre consolidação do capital como modelo, a cultura e o modo de ser Guarani vêm sendo constantemente atacados, tanto por iniciativas particulares como por parte do próprio Estado.

Para tanto, serão expostos alguns conceitos chave decorrentes da obra de Clastres para dialogar com a situação dos Guarani a partir da dimensão política e das relações com o Estado moderno. Assim, uma vez que este mesmo Estado, cuja justificativa de existência desde sua gênese e sequente sagração como figura central da Modernidade, é justamente a proteção e a oferta de prestações positivas a seus cidadãos, quando não omissa, é geralmente hostil em relação às populações tradicionais, dentre elas o povo Guarani. A saída por eles encontrada, neste contexto, é a recusa à obediência a um padrão que perpetua a desigualdade e a vulnerabilidade social.

A organização tradicional Guarani

A obra de Clastres propõe uma reflexão – e aprofundamento – sobre a questão do poder político, dialogando com Lapierre, parte

da problemática acerca das formas “arcaicas” do poder político nas sociedades humanas (CLASTRES, 1979). Desenvolve seu raciocínio superando a dicotomia político e apolítico como categorias ainda fundadas no etnocentrismo cultural ocidental europeu, resultado de classificação que parte da premissa de que poder político existe apenas na relação de coerção-violência (comando-obediência) (CLASTRES, 1979, p. 09-14).

É na superação do obstáculo epistemológico da – falsa¹ – dicotomia entre político e apolítico que Clastres (1979, p. 20-21) expõe que (i) o poder político é universal e imanente ao social e pode se realizar em dois modelos principais: coercitivo e não coercitivo; (ii) e na constatação de que não existem razões científicas para privilegiar o poder coercitivo ao não coercitivo sobre a conceituação de poder político; e (iii) ainda que ausentes a instituição política (“chefes”), ainda assim o poder político está presente posto que o poder político é inerente à vida social.

Essas são as chaves de leitura que vão servir para conectar a intersecção entre a obra de Clastres e a dinâmica política dos Guaraní. Isso porque, habitantes por entre as fronteiras do Brasil, do Paraguai, da Argentina e do sul da Bolívia, os Guaraní dos grupos *avá, ñandeva, chiripá, mbya e kaiowá* realizam seu modo de vida de forma bastante similar entre si, variando em suas características os dialetos, a cestaria e alguns hábitos cotidianos.

Mas, traço comum entre todas essas etnias, é a forma como a terra e o território são considerados em sua cosmovisão. Para Melià (1990, p. 36) “[...] a expressão que vem testemunhada desde

¹ Clastres conduz a reflexão sobre a superação do obstáculo epistemológico da “politicologia” que assenta premissas no etnocentrismo cultural do modo de viver ocidental, porque, em relação aos povos indígenas das Américas, por exemplo, “A sua história é tão profunda como a nossa[europeia] e, a menos que seja por racismo, não há razão alguma para os julgar incapazes de reflectir na sua própria experiência e de inventar para os seus problemas as soluções apropriadas. Eis porque não poderíamos contentar-nos em enunciar que nas sociedades onde não se observa a relação de comando-obediência (quer dizer, nas sociedades sem poder político), a vida do grupo como projecto colectivo se mantém por meio do controle social imediato, imediatamente qualificado de apolítico” (CLASTRES, 1979, p. 18-19).

antigamente e é usual entre os Guarani atuais, sua terra se identifica com o *tekoha*. Entretanto, a semântica do *tekoha* corre menos pelo lado da produção econômica que pelo lado do modo de produção de cultura (...) A terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sócio-político. O *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani”.

Desta forma, pode-se compreender que o espaço que se ocupa não pode ser encarado como mero fracionamento necessário à produção, e sim, uma delicada sinergia entre vida, cultura e produção de meios de subsistência. E, nessa medida, as “condutas de territorialidade”² se convertem em verdadeiro produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2018).

A sociedade envolvente, habituada à ideia da apropriação privada e negociável da terra, que adquire status de mercadoria, impõe uma forma distinta de compreensão do espaço. Para o Guarani, o uso do espaço possui outros contornos, contempla “aspectos da terra, nos quais economia e sociedade se mostram indissolúvelmente relacionadas são, por sua vez, objeto de símbolos religiosos, reflexo de experiência religiosa. A terra para o Guarani não é um deus, porém está impregnada toda ela de experiência religiosa”. (MELIÀ, 1990, p. 38)

Considerando que os Guarani se constituem eminentemente como uma sociedade de agricultores, a sua relação com o uso e cultivo da terra se torna ainda mais relevante. Inclusive, para Meliá: “Cada território apresenta terrenos variavelmente aptos. O modo como serão aproveitados estes terrenos, será definido por uma relação social. Quer dizer, que ainda que o território da aldeia seja de propriedade comum,

² Dada a complexa rede de multiplicidade de expressões da territorialidade, o filtro da cosmografia (saberes ambientais, ideologias e identidades que são coletivamente criados e historicamente situados) serve para que determinado grupo social possa estabelecer e manter seu território a partir da consideração do regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com o território, a história da ocupação guardada na memória coletiva, o uso social e as formas de defesa desse território (LITTLE, 2018, p. 253-254).

a ocupação e o uso de parcelas cultiváveis serão definidos por decisões eminentemente sociais que não têm nada a ver com a chamada propriedade privada” (MELIÀ, 1970, p. 136).

Assim, cabe observar que, em uma compreensão tão ampla de território, não somente como um espaço apto e domesticável de terra nua, na qual seja possível estabelecer uma produção otimizada e escalonada em moldes agroexportadores, mas em uma completude de modos de ser, criar e fazer, a compreensão de vida plena não está somente vinculada à ideia de conforto e abundância material, mas em uma delicada rede espiritual e social.

E de que forma esta sociabilidade se materializa? Na própria dinâmica de trabalho e produção. Considerando que “o guarani não deseja trabalhar sozinho e, ainda que não goste de ser mandado, goza em convidar e ser convidado. Os trabalhos agrícolas feitos em *motirõ* são, sobretudo, os de derrubada, desmonte e coivara, assim como as colheitas mais intensivas, como poderia ser a do amendoim. Esta forma de cooperação por *motirõ* se estende também a outros trabalhos que quase por sua mesma índole requerem o esforço de muitos; construção da moradia, limpeza de valas, levantamento de cercas” (MELIÀ, 2008, p. 138)

Neste sistema, a economia não se encontra em um formato individual, tampouco o trabalho. Os meios de produção e o emprego da mão de obra, ao invés de apropriados, são divididos, de maneira que, no convite para a colaboração, repousa uma complexa rede de contraprestações e obrigações de natureza social – mas não monetária – ao contrário do trabalho assalariado que movimentava a economia predominante na sociedade branca.

Desta forma o trabalho não encontra uma hierarquia de detenção de recursos ou o estabelecimento de uma classe produtiva e uma classe detentora, e sim, uma categoria social onde todos produzem em colaboração e interação recíproca. O poder, neste caso, não deriva de uma posição econômica ou de uma tarefa de comando e coação, mas sim, de habilidades sociais e religiosas.

A tradição Guarani muitas vezes vincula a ideia de chefia com a posição de rezador, daquele membro da comunidade que possui a

capacidade de conexão com o mundo espiritual através da palavra e da reza. Sobre este tema, Pierre Clastres (2017, p. 181) menciona: “em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência ‘técnica’: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade”.

Compreende-se, dentro deste sistema de autoridade não coercitiva que a chefia política é de base estritamente local, competência que abrange todos os indivíduos da aldeia. Esta, coexiste com outras formas de autoridade, sendo que a religiosa é ao mesmo tempo familiar, “de vez que os asseclas do *ñanderú* são formados de uma, duas ou mais famílias constituindo um grupo de vizinhança e não necessariamente a aldeia toda” (SCHADEN, 1974, p. 99-100).

Com o avanço dos domínios do Estado, primeiro com a sobreposição das fronteiras nacionais estabelecidas entre fins do século XVIII, e com a ocupação estratégica dos territórios do interior do Brasil, especialmente entre os séculos XIX e primeira metade do século XX, com a concessão de títulos de terras a particulares – em total desrespeito à ocupação ancestral do território – a política indigenista alterou de forma significativa a organização interna das comunidades tradicionais.

Uma consequência direta dessa alteração se deu com a utilização da mão de obra indígena em empreendimentos desenvolvimentistas. Passou-se a recrutar os povos indígenas para o trabalho em fazendas e ervais mediante pagamentos de salários (baixíssimos e com enorme exploração e endividamento), que trouxe novos contornos à compreensão da contraprestação laboral. Também, as políticas estabelecidas pelo SPI no início do século XX, com a organização de postos e reservas indígenas, veio adicionar uma nova categoria de autoridade local: o capitão de aldeia.

Segundo Egon Schaden (1974, p. 97-98): “Bem diferente é a situação do capitão de aldeia. A instituição não se originou no seio

da cultura Guarani; foi-lhe imposta de fora. No entanto, cabem-lhe hoje importantes funções na vida do grupo. O capitão representa oficialmente os interesses da aldeia perante os moradores brasileiros e é ao mesmo tempo chefe de polícia no interior do grupo”. Ou seja, foi uma forma de autoridade completamente desconhecida que acabou sendo imposta. Não era a autoridade originária, baseada em habilidades religiosas e sociais, tampouco uma autoridade econômica. Era uma autoridade baseada no controle do Estado, uma forma de estabelecer uma autorização de vigilância e poder coercitivo a um membro, que faria a conexão entre a organização interna da comunidade e a própria autoridade nacional.

Logicamente que uma imposição tão estranha e “a impossibilidade de conciliar as atividades antigas com as inovações oriundas do contato com o homem branco e a incapacidade de substituir sem mais nem menos a estas por aquelas, parecem as causas principais da desintegração cultural e destribalização dos grupos Guarani” (SCHADEN, 1974, p. 39). Soma-se a isso a absorção ao contexto local como mão de obra barata, em trabalhos exaustivos, e a espoliação territorial em face aos ocupantes oriundos das levas migratórias incentivadas pelo Estado brasileiro a partir do século XIX e primeira metade do século XX, restou que as condições para a organização tradicional Guarani foram inviabilizadas.

Entre a política tradicional e política estatal, a incompatibilidade

Economia e profecia são intrínsecas ao modo de ser Guarani. Desde que as sucessivas investidas coloniais se desvelaram ao longo do tempo, suas interferências nesses aspectos fundamentais da cultura tradicional foram responsáveis pela fragilização e fragmentação que resultaram na atual configuração das comunidades tradicionais fronteiriças.

Um ponto de grande importância, a política, antes baseada na tradição da reciprocidade e na autoridade escolhida por critérios subjetivos da oratória e da espiritualidade do chefe, sucessivamente enfrenta a reacomodação a valores outros que não

a tradição cultural. Novamente, tendo como base os escritos de Schaden (1974, p. 37), nas “transformações que a vida econômica vem sofrendo em virtude do contato com a civilização, reflete-se talvez mais claramente do que em qualquer outro setor da cultura a desorganização tradicional da economia”.

Isso porque a economia, diferentemente do conceito ocidental norteado por uma “sociedade capitalista, caracterizada pela propriedade privada de recursos econômicos” (FUJI, 2004, p. 76), para o Guarani é muito mais uma forma de circulação de prestações e contraprestações recíprocas. Não existe a ideia abstrata de lucro, que “é, em suma, a recompensa e a motivação para a instalação e continuidade de um empreendimento na sociedade capitalista” (FUJI, 2004, p. 76) mas sim uma rede colaborativa de tarefas, víveres e artefatos repartidos conforme os critérios de uso imediato.

A terra, não reificada, não pode ser objeto de transação, até porque seu uso é temporário, parcial e distribuído conforme os critérios sociais e familiares. O resultado do trabalho empregado na terra, por consequência, não pode ser individualmente apropriado, uma vez que no espaço fora empregado um esforço comum. Assim, a repartição da colheita, da caça e da pesca não possui um critério quantitativo de busca de excedentes, conforme a tradição cultural originária desta etnia.

Complementarmente a este raciocínio, Melià (2008, p. 136) afirma que “cai inteiramente fora do esquema mental do guarani que a terra seja negociada e convertida em objeto de mercantilização, como tampouco o é o ar ou a água. Provavelmente estas são ideias que encontram nos ‘mitos de origem’ seu fundamento. De fato, atualmente, ao arrazoar e explicar este regime de propriedade da terra, os Guarani o fazem parecer com categorias religiosas”. Mais que religiosa, é uma experiência cosmológica, pois o próprio trânsito no espaço é determinante ao bem viver. A ocupação temporária dos sítios, a realização da micromobilidade e a própria caminhada em uma busca metafísica à terra sem mal, são parte dessa relação não lucrativa com a terra.

O trabalho não é calculado conforme o caráter utilitarista de apropriação da mão de obra alheia em benefício subordinado ao detentor dos meios de produção. É uma atividade social determinante à própria coesão social, na sensível e subjetiva relação entre o convite e a retribuição do convite, da companhia para o *motirõ* e seus cantos para diminuir a fadiga e bendizer a terra semeada. O trabalho faz parte da sociedade e da organização política tradicional, como elemento agregador.

A transmissão da terra e da produção não se dá mediante pagamento monetário, calculado conforme os parâmetros de raridade e utilidade tão caros à sociedade capitalista, mas sua distribuição tem estreita ligação com a autoridade política e social inerente ao papel das chefias. Porém, não se pode afirmar que a chefia possua uma autoridade econômica absoluta, dado que os Guaraní “não ligam necessariamente a determinada pessoa o exercício das diferentes funções do governo civil, mas, de acordo com a mentalidade tribal, distribuem-nas pelos vários chefes de família, segundo as necessidades do momento e a competência de cada um” (SCHADEN, 1974, p. 100).

A autoridade não tem por função primordial a coação a seus membros, não está autorizada à dominação e sujeição dos demais, pois são eles próprios que lhes outorgam tal prerrogativa de chefia. Esta pode, inclusive, ser substituída caso a comunidade não consinta mais com os procedimentos daquele chefe, ou mesmo que encontrem outro membro com os predicados necessários da oratória, do convencimento e da reza.

Na tradição, não há um poder de obrigação e de dominação, não se estabelecem estratos econômicos ou políticos com maiores ou menores prerrogativas. Isso conflita diretamente com o que se espera do próprio Estado contratualista moderno, cuja liberdade é tolhida por uma autoridade legitimada a coagir, arrecadar e punir. Nesta ideia, o Estado “é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Que seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário pois, que exista antes divisão da sociedade em classes

sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração” (CLASTRES, 2017, p. 178).

Do momento em que o Estado nacional, com sua política colonizadora e expansionista, ao invés de proteger todos os seus cidadãos – aqui esclarecendo a cidadania como critério objetivo de território e subjetivo de soberania – passa a excluir uma parcela de sua população, neste caso os indígenas, e, as poucas políticas públicas oferecidas além de falhas e equivocadas, buscam muito mais uma integração forçosa e não o respeito à diversidade e ao modo de ser tradicional, não resta outra saída senão a rejeição e a resistência a um modelo tão antagônico de economia e política.

A Sociedade contra o Estado – reação à omissão e à segregação

O Estado nacional, nos princípios da colonização representado pelas metrópoles ibéricas, se converteu em nações autônomas com os movimentos independentistas do início do século XIX, e encontrou no progressismo republicano positivista um terreno fértil para a oficialização das políticas de dominação dos povos tradicionais, pautadas em um ideal de progresso e unificação, nas tortuosas formas de construção das identidades nacionais. Em todas essas fases, a terra jamais fora considerada em sua totalidade, com suas gentes e culturas, mas sim, uma terra com uma utilidade vocacionada à monocultura de exportação nos mais variados ciclos: açúcar, café, soja, gado.

A sobreposição de classes econômicas privilegiadas por concessões de terras e sesmarias no território litorâneo e a violência do apresamento de indígenas para os mercados de escravos abastecidos com a ação dos bandeirantes rumo ao interior do continente ao longo do século XVII, contribuiu para a fixação dos Guarani nos atuais territórios fronteiriços, com a significativa contribuição das Missões Jesuíticas na retenção deste povo nas margens platinas. Tal território, vasto e praticamente ausente de presença oficializada do Estado até a segunda metade do século

XIX, foi o cenário de uma política expansionista e de matriz integradora tipicamente republicana.

Para o sucesso de tal intento, foi necessária a legitimação de autoridades – muitas vezes vinculadas às Forças Armadas, em alto prestígio à época –, a ação dos sertanistas e “desbravadores” das marchas à porção ocidental do território brasileiro e a integração, mesmo imperativa, dos povos indígenas à nascente República, regime de governo de matriz liberal e positivista que predomina nos Estados do continente americano.

Essa sobreposição colocava os povos tradicionais em uma condição de atraso, pois, conforme o pensamento oficializado pelo Estado, estes estavam ainda em condição selvagem e alheia aos benefícios do verdadeiro desenvolvimento – pautado no esquema de evolução cultural em níveis ascendentes de selvageria, barbárie e civilização (MORGAN, 1985).

Por parte deste mesmo Estado “a presença dos índios é tratada como um problema a ser enfrentado ao lado das feras, insetos e doenças que ‘infestavam’ a região (...) Dessa forma, enfatizando somente as relações de conflito, terminam por reproduzir e realimentar uma visão preconceituosa com relação às sociedades tribais” (BARROS, 1987, p. 184). Assim como a natureza do continente americano, as pessoas deveriam também serem domesticadas, uniformizadas, unificadas em um modelo que contemplasse a produção escalonada destinada aos portos e mercados além-mar.

A conformação de seus territórios, pela usurpação oficializada pelos títulos e concessões originárias de propriedades a alguns favorecidos, o condicionamento de seus corpos ao trabalho braçal e mal remunerado, e a fragmentação econômica e política, fazem com os Guarani “lutem há anos para terem reconhecidas suas pequenas áreas. Até hoje, quando reivindicam seus direitos, só recebem violências” (CIMI, 1986, p. 67).

Percebe-se assim que nas fronteiras ocidentais brasileiras, “a política indigenista norteia-se pelo binômio: defesa contra os índios e aproveitamento de sua mão de obra” (BARROS, 1987, p. 189), em

detrimento de uma política que contemple as várias formas de organização. Logicamente, um Estado soberano³ monista e positivista, único autorizado a elaborar e aplicar a lei, a regular a economia e exercer o poder punitivo, considera-se fragilizado quando a autoridade central não é a única autorizada ao exercício do comando.

Para além de uma compreensão puramente integracionista, para o Guarani “a vida social traduz a ambiguidade da condição dos homens: eleitos, não há dúvida, mas apanhados na cilada de um mundo enganador (CLASTRES, p. 93). De que forma? O sofrimento, intrínseco à condição humana e a cosmovisão intimamente conectada à ideia do mal, do cataclisma, acompanham este povo em suas trajetórias imemoriais. O Estado é assim, apenas mais um dos males a ser enfrentado.

A luta dos Guarani pela sobrevivência em seus costumes não é de hoje, mas a omissão e a violência estatal contra este e os demais povos indígenas ficou ainda mais explícita durante a pandemia de COVID-19⁴. Duas foram as situações cumuladas: a falta de atendimento adequado dentro do Sistema de Saúde específico junto à Secretarias de Saúde Indígena (SESAI), além do impedimento a articulações organizadas pelas próprias comunidades em uma tentativa de autoproteção⁵. O Estado,

³ Embora extrapole a abordagem pretendida, vale expor que, para Mbembe, a ligação entre os tempos coloniais e o exercício do biopoder se expressa na ideia de soberania como “a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2018, p. 41).

⁴ No Mato Grosso do Sul, os Kaiowá e Guarani criaram aproximadamente 70 barreiras sanitárias, e os Terena organizaram 17. De acordo com Tonico Benites, desde o início da pandemia, as organizações indígenas têm pedido apoio da União para manutenção dos bloqueios, mas não foram escutadas. “A organização kaiowá e guarani se preocupa, recorreu aos órgãos, pediu apoio, mas a Funai já tem ordem para não conversar com as lideranças”, afirma. (FOSCACHES e MONCAU para SAKAMOTO, 2020)

⁵ “As organizações estão fazendo o papel do Estado. É desesperador você estar ali e ver o Estado não fazendo nada. As pessoas falando que não tem uma máscara para ir à cidade, álcool em gel, água encanada”, acusa a antropóloga e coordenadora de ações emergenciais de apoio às populações indígenas do Mato Grosso do Sul, Jessica Maciel. (*Idem*)

politicamente falando, além de omisso para com os Guarani e outras populações afetadas, exerceu uma série de empecilhos para as iniciativas autônomas de isolamento e resguardo da população.

Mais do que a rejeição a um modelo de política⁶, ocorre a oposição, pois plasmada da condição profética primordial da cosmologia Guarani: o embate com o mal e o perecimento do mundo. Esse mal que “pode irromper nesse outro espaço que é a aldeia em forma de enfermidade e morte, de inquietude sócio-política ou insatisfação religiosa. Na crise da aldeia costumam vir concentradas todas as outras crises, podendo inclusive produzir câmbios significativos na estrutura social e política” (MELIÀ, 1990, p. 41).

Especialmente neste momento de fragilidade, as articulações internas e as resistências não oficializadas foram as verdadeiras formas de defesa dos direitos à vida e à saúde, ainda que de forma precária e improvisada. Os meandros que o próprio Estado se impõe para um funcionamento burocratizado e escalonado, que fragmenta a autoridade em hierarquias e distancia seus governados se opõe ao que o Guarani entende como chefia: uma autoridade direta, autorizada à palavra e ao entendimento, mas não à punição.

Conforme Egon Schaden (1974, p. 95) “em parte alguma a sociedade Guarani contemporânea chegou a construir organização de tipo estatal (...) segundo os padrões tradicionais, a chefia política do grupo coincide com a liderança carismática do sacerdote ou rezador”. Nesta sociedade sem Estado, a economia é determinada pelo parentesco e pelas relações sociais, e a política, a seu turno, por estas mesmas relações consanguíneas ou de afinidade, face aos vínculos territoriais.

Para o entendimento de Pierre Clastres, é necessária a substituição de perspectiva: de diacrônica e institucional – Estado

⁶ Desde o início da pandemia nas comunidades, as barreiras sanitárias não receberam apoio do governo federal, estadual e municipal, estamos mantendo as barreiras com toda solidariedade/doações (...) O racismo, a discriminação a negação de direitos em tempos de pandemia segue muito forte contra os povos indígenas, enfraquecendo nossa saúde indígena, nosso povo adoecendo, órgãos de saúde sucateados, entre outros. (ARAUJO, 2020)

– para uma perspectiva sincrônica e sistêmica. A rejeição ao modelo de Estado não se trata de um estágio a ser superado, mas sim, de uma opção por um tipo social distinto.

Em suma, “o que os selvagens nos mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado” (CLASTRES, p. 190).

Considerações Finais

Desde o século XV – marco temporal da invasão europeia no território americano – os povos indígenas resistem, nas palavras de Krenak, expandindo suas subjetividades e demarcando as diferenças (KRENAK, 2019, p. 31). Nessa medida, a reflexão sobre suas territorialidades e cosmografias, bem como a pluralidade de manifestações e organizações políticas, é, especialmente para os não indígenas, a construção de laços de empatia e alteridade, parâmetros que devem guiar o agir-pensar antropológico.

A partir das chaves de leitura assentadas na obra de Clastres, foi possível apresentar um panorama conceitual do poder político para além da premissa etnocêntrica europeia de poder coercitivo. Assim, é possível o reconhecimento, desde que superadas algumas falsas dicotomias (político e apolítico, exemplo) baseadas em visões distorcidas da cosmologia dos povos indígenas, de que existe poder político fora das hipóteses do modelo coercitivo centralizado de Estado.

Por isso, uma visão a partir da realidade antropológica dos Guaraní permite compreender a sua organização política própria desde suas formas de divisão de poder coerente com o modo de vida construído historicamente. Ocorre que esse reconhecimento não se deu/dá por parte dos órgãos de Estado, que sistematicamente se mobilizam no sentido oposto, impondo o modelo centralizado de gestão do poder, da economia e da punição, para suplantar as manifestações próprias do povo Guaraní.

Daí que, desde a micromobilidade até a relação com a terra e o trabalho coletivo das comunidades indígenas são ignorados – formal e materialmente – para dar lugar ao modelo hegemônico da classe dominante. Políticas públicas efêmeras e que em grande maioria acabam apenas potencializando situação de pobreza e segregação social são a marca de Estado que exerce o controle sobre quem vive e quem morre (necropolítica).

E, embora os povos indígenas têm que conviver – e resistir – com as “pestes” há mais de quinhentos anos, a situação atual de integração e compartilhamento dos espaços é fato catalizador para essa “política da morte”, quando diante da recente pandemia do COVID-19. Há, atualmente, claros desígnios de rompimento com a subjetividade dos povos indígenas que seguem resistindo – até quando?.

Referências

ARAUJO, Valéria. Justiça nega pedido para efetivação de barreiras sanitárias nas aldeias. Disponível em: <<https://www.progresso.com.br/cotidiano/justica-nega-pedido-para-efetivacao-de-barreiras-sanitarias-nas/375352/>> Acesso 5 set. 2020.

BARROS, Edir Pina de. *Política indigenista, política indígena e suas relações com a política expansionista no II Império em Mato Grosso*. Revista de Antropologia. nº 30 a 32. 1987 a 1989.

CIMI. *Dívida externa desemprego nações indígenas*. Cadernos do CEAS n. 101. Jan/fev. 1986.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. Brasília: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu, 2017.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento, 1979.

FOSCACHES, Nataly, e MONCAU, Joana. *Em Mato Grosso do Sul, indígenas tentam bloquear covid sem ajuda do governo*. In SAKAMOTO, Leonardo. Notícias UOL (Coluna). Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/09/04/no-mato-grosso-do-sul-indigenas-tentam-bloquear-covid-sem-ajuda-do-governo.htm>>. Acesso 5 set. 2020.

FUJI, Alessandra. *O conceito de lucro econômico no âmbito da contabilidade aplicada*. Revista de Contabilidade e finanças. v.15. n.36. São Paulo Set/Dez, 2004.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28(1), São Paulo, p. 251-290, 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MELIÀ, Bartomeu. *Un extranjero en su tierra: el ava-guarani*. Revista Acción. Assunção. Mai/1970. 17-20.

_____. *A terra sem mal dos Guarani - economia e profecia*. Revista de Antropologia. nº 33. 1990.

_____. El concepto fundamental de la economía guaraní: Areté. In MEDINA, Javier (org.) *Ñande Reko La comprensión guaraní de la Vida Buena*. Serie: Gestión Pública Intercultural (GPI) - n. 7. FAM: La Paz, 2008.

MORGAN, Lewis. *Ancient Society*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. 3. ed. São Paulo, EDUSP, 1974.

Os povos indígenas face a uma política pública de espoliação de suas terras

Christian Guy Caubet
Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Maria Lúcia Navarro Lins Brzezinski
Universidade Federal da Integração Latino Americana - UNILA

Introdução

As populações autóctones/indígenas, em condições cada vez mais tensas e perigosas para sua sobrevivência física e identitária, enfrentam adversidades características da civilização industrial dominante, notadamente no território nacional brasileiro. A construção, em seus territórios tradicionais, de grandes obras, como usinas hidroelétricas (UHE)¹ não constitui a única ameaça em relação à sobrevivência das populações tradicionais, as que viviam em seus próprios territórios quando se iniciou a invasão, no ano de 1500.

O que está principalmente em jogo, neste ano de 2020, em relação à definição dos territórios indígenas no Brasil, é sua própria existência: a possibilidade de os indígenas existirem enquanto gente. No quadro geográfico de referência nacional (o mapa do Brasil) aparecem dois tipos de territórios. Um é totalmente brasileiro e nacional, outro é o dos povos indígenas (PI) e de suas terras (TI), embutidas no território

¹ A esse respeito, ver, e.g.: a) no site do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), os mapas interativos dos projetos apoiados pelo banco, disponível em: www.plataformabndes.org.br/mapas/; b) no site da organização *International Rivers*, informações sobre a UHE Belo Monte, disponível em: <http://www.internationalrivers.org/campaigns/belo-monte-dam>, acesso em 27/9/2020; e c) CAUBET, Christian Guy (Org.). Além de Belo Monte e das outras barragens: o crescentismo contra as populações indígenas. Cadernos IHU / Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos. no 47 (2014) – São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2014 – 96 pp. Disponível em: www.ihu.unisinos.com.br, acesso em 27/9/2020.

nacional brasileiro. Outras populações estão inseridas no contexto: quilombolas, de várzeas, quebradeiras de castanhas, e outras ainda, como os integrantes do *Movimento dos Atingidos por Barragem - MAB*. Boa parte das observações apresentadas a seguir também são relativas às suas condições de vida em relação à sociedade branca dominante. Contudo, certas diferenças importantes, entre os PI e outras categorias de pessoas discriminadas, induzem a não considerar de maneira idêntica todos os grupos carentes de territórios ou de espaços para assentamento.

Atualmente, a perspectiva institucional relativa à existência e à demarcação das TI é um assunto totalmente nacional/federal. As decisões tomadas pelas autoridades executivas federais, ao arrepio das normas em vigor, evidenciam que as TI são atualmente consideradas como unidades administrativas submetidas às decisões políticas unilaterais das autoridades federais. Essas unidades podem ser definidas ao bel prazer das autoridades, tanto em relação ao seu tamanho quanto à sua própria existência. As atitudes e comportamentos de gestão do território nacional, tais como aparecem na sua rotina política-administrativa diária, fazem pouco caso das TI, tais como resultam do seu estatuto jurídico em vigor, inclusive quando se trata de Direito Constitucional.

No reduzido espaço desta contribuição, os autores pretendem esboçar criticamente o quadro global político-jurídico das TI. Na primeira parte, são apresentadas as circunstâncias atuais de aviltamento jurídico das condições de vida dos índios que, apesar de sua vontade de resistência, encontram-se desprovidos de todas as ferramentas necessárias para fazer prevalecer as normas vigentes. Não será possível dedicar atenção à importante problemática da eficácia das normas, pendente de atuação mais contundente do “Poder Judiciário”. Suas iniciativas não resultam em proteção efetiva dos PI, apesar de um regime jurídico constitucional preciso e de disposições institucionais e administrativas que estabeleciam, até o início do ano de 2019, um estatuto jurídico protetor, respaldado por normas internas, algumas das quais oriundas de tratados internacionais que também passaram a ser desrespeitados. A segunda parte do trabalho detalhará o atual contexto

político brasileiro, no qual se sobressaem a violência dos discursos proferidos por autoridades governamentais brasileiras, bem como das decisões administrativas (frutos e expressão dessa violência simbólica) adotadas contra os índios e os seus direitos sobre as suas terras. Na terceira parte, enunciam-se as iniciativas de mudanças no ordenamento jurídico, no plano constitucional, legal e infra legal, que têm o condão de inviabilizar a própria existência dos indígenas vitimados, já que eles perdem seu sustento essencial.

Qual é o regime jurídico das TI?

Em 5/10/1988, a última Constituição adotada no Brasil, em pleno vigor até hoje, estabeleceu um regime jurídico específico para as condições de vida dos PI nas suas terras tradicionais. Este regime consta dos artigos 231 e 232 do texto adotado. A Constituição de 1988, no Art. 67 de seu Ato de Disposições Constitucionais Transitórias, também estabeleceu o prazo de cinco anos para concluir a demarcação das TI, nesses termos: “A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”².

O Art. 231 da Constituição reconheceu aos índios “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, ainda especificando no Parágrafo 1º: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente”.

A Constituição da República exclui expressamente das competências do Estado, no exercício de suas funções de agente normativo e regulador da atividade econômica, a possibilidade de (deixar) criar cooperativas de garimpeiros em Terras Indígenas. Esta proibição está reforçada pelo fato de a União não ter competência para estabelecer em caráter exclusivo as áreas e as condições para o exercício da atividade de garimpagem, em forma associativa, nos espaços

² O Supremo Tribunal Federal (STF) interpreta este prazo como uma meta, discricionária, programática e não como um prazo decadencial para que o órgão administrativo conclua as demarcações ((STF, RMS 26.212/DF, rel. min. Ricardo Lewandowski, julgado em 3/5/2011).

atribuídos à posse indígena. Tal mandamento resulta da aplicação combinada dos Art. 231, § 7º, 174 §§ 3º e 4º, e 21, inciso XXV. O texto desses artigos estabelece:

Capítulo VIII – Dos Índios. Art. 231.[...]

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 174. Como agente normativo e regulador da atividade econômica, o Estado exercerá, na forma da lei, as funções de fiscalização, incentivo e planejamento, sendo este determinante para o setor público e indicativo para o setor privado. [...]

§ 3º O Estado favorecerá a organização da atividade garimpeira em cooperativas, levando em conta a proteção do meio ambiente e a promoção econômico-social dos garimpeiros.

§ 4º As cooperativas a que se refere o parágrafo anterior terão prioridade na autorização ou concessão para pesquisa e lavra dos recursos e jazidas de minerais garimpáveis, nas áreas onde estejam atuando, e naquelas fixadas de acordo com o art. 21, XXV, na forma da lei.

Art. 21. Compete à União: [...] XXV – estabelecer as áreas e as condições para o exercício da atividade de garimpagem, em forma associativa.

Resumindo: cabe ao Estado/Poder Executivo tomar iniciativas em matéria de atividade econômica. Ele poderá favorecer atividades de garimpo, realizadas em forma associativa. Mas só poderá tomar decisões desde que respeite (Art. 23 da Constituição): 1): requisitos relativos à competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios; com a incumbência de (Art. 23, inciso VI): “proteger o meio ambiente e combater a poluição em qualquer de suas formas;” e (Art. 23, inciso VII): preservar as florestas, a fauna e a flora;” e 2) normas peculiares, derogatórias das genéricas acima citadas, que preservam as condições de vida dos PI em suas terras, sendo que (Art. 231): “As terras permanentemente ocupadas por indígenas, imprescindíveis para suas atividades produtivas, são de sua posse permanente, com o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existindo”.

Para garantir o respeito a esses direitos, a Constituição (Art. 231 § 3º) especifica que “o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades

afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei". Na ausência de lei complementar superveniente que tenha disposto sobre o aproveitamento, são nulos quaisquer atos que tenham por objeto a ocupação, posse, exploração desses territórios. As TI são inalienáveis e indisponíveis.

A demarcação das TI não foi realizada até o dia 4/10/1993; nem depois. Desde 2016, nenhum centímetro de território indígena foi demarcado no Brasil. Os dois últimos presidentes do país ignoraram completamente sua incumbência constitucional de demarcar TI. Nem o (ex) Presidente Michel Temer (MDB), nem o Presidente Jair Messias Bolsonaro (sem partido), sancionaram demarcação alguma de área(s) de "terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente". Várias demarcações estão prontas, o reconhecimento, em vários casos, só carece de uma simples assinatura. O Presidente Jair Bolsonaro chegou a declarar, quando candidato à Presidência, que não daria nenhum centímetro a mais para as TI. No exercício de suas funções, confirmou essa "política pública".

Desta maneira, pioraram as condições de precariedade dos PI. Na prática, uma observadora descreve o que ocorre em relação aos mundurukus, e vale para outras tribos: Ao tratar da arena complexa desse conflito, será dado destaque àquilo que a crítica munduruku aponta como operações do tipo "faz de conta", a partir das quais determinados órgãos do governo federal passam a ignorar a presença indígena naquelas áreas e, assim, a abrir caminho aos planos de exploração intensiva dos seus "recursos". Ligada a essa noção está outra, também apresentada neste texto, segundo a qual os direitos territoriais indígenas– e os processos administrativos referentes a eles, como o de uma demarcação de terra– não raro são objetos de jogos de improviso (MOLINA, 2018).

Diante de tantos ilícitos, percebe-se que os territórios amazônicos, mato-grossenses e de outras regiões do Brasil, quer sejam TI ou de muitas áreas objetos de formas jurídicas de proteção ambiental, estão fadadas a sofrer desastres planejados e definitivos em prazos reduzidos.

A violência dos discursos e das decisões

Há muito tempo difundiu-se no Brasil o discurso de que há muita terra para pouco índio ou de que os índios são “donos” de significativa porção do território nacional, ordinariamente fixado em 13%. Segundo o discurso do Presidente Bolsonaro, pronunciado na 75ª sessão de abertura da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (AG/ONU), em 24 de setembro de 2020, trata-se de 14%. Além de fazer parte dos discursos dos usurpadores de TI, este tipo de argumento falacioso passou recentemente a integrar também os discursos das autoridades governamentais.

Por parte do Presidente da República, já durante a sua campanha eleitoral rumo à presidência, os comentários ofensivos aos povos indígenas são costumeiros. Antes de assumir a Presidência da República, Jair Messias Bolsonaro já tinha feito discurso na Câmara dos Deputados em que elogiou a forma “competente” com a qual a cavalaria dos EUA dizimou os índios que habitavam a América do Norte, poupando o país de ter hoje em dia “esse problema”. “Realmente, a cavalaria brasileira foi muito incompetente” declarou o então deputado. Como candidato à Presidente, fez discurso em que prometeu: “pode ter certeza que se eu chegar lá não vai ter dinheiro pra ONG. Se depender de mim, todo cidadão vai ter uma arma de fogo dentro de casa. Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola” (KER, 2020b, REZENDE, 2018). Em novembro de 2018 ele declarou: O índio quer evoluir, quer médico, dentista, internet, carro, viajar de avião. Quando tem contato com a civilização, vai se moldando a outra maneira de viver, que é bem melhor que a dele. O índio não pode ser animal dentro do zoológico. Por que o índio não pode ter liberdade? Se quiser vender a terra, que venda, explore, venda. A FUNAI participa em laudos para dizer se existe vestígio de índio no terreno. Isso não pode continuar existindo no Brasil (DANTAS, 2018).

Além de demonstrar desconhecimento sobre o texto Constitucional, que atribui à União o domínio das TI, dotadas do gravame da inalienabilidade, o Presidente eleito assume postura

rechaçada pelos constituintes, a da assimilação cultural e da “integração”. Ao assumir a Presidência da República, Jair Messias Bolsonaro não modificou os termos com os quais costumava se expressar. Em janeiro de 2020, ele afirmou que “o índio está evoluindo, cada vez mais, o índio é ser humano igual a nós” (KER, 2020a). Após o primeiro ano de governo, Bolsonaro celebrou o fato de não ter demarcado nenhuma TI, pois entende ter sido vítima de políticas equivocadas de seus antecessores. Havia “uma verdadeira indústria de demarcações”, segundo o Presidente, resultando em “14% do território nacional demarcado”. Ainda, em encontro com parlamentares, disse que “a interferência de autoridades estrangeiras na demarcação de terras indígenas e quilombolas e ampliação de áreas ambientais atrapalham o progresso no Brasil” (SOARES, 2019). Prometeu liberar as terras indígenas para agricultura, mineração, construção de hidrelétrica e arrendamento, pois quer que o “índio tenha o mesmo direito que seu irmão fazendeiro do lado tem”. Para o dignitário, as terras demarcadas podem se transformar em nações independentes no futuro (BOLSONARO, 2020; PUPO, 2019). Em meio ao escândalo internacional das queimadas na Amazônia, que ocorreram em número recorde em 2019 e 2020, o Presidente reuniu-se com os governadores dos Estados da Amazônia legal e confessou-lhes temor de que as áreas protegidas e terras indígenas “inviabilizem” o território nacional. Segundo ele, estas áreas “têm aspecto estratégico que alguém programou” (LINDNER *et alii*, 2020c).

Mesmo em discurso de abertura de sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas (AG/ONU), o Presidente não se absteve de expor sua opinião, nem suas curiosas interpretações, raramente respaldadas por fontes fidedignas. Em setembro de 2019, afirmou que críticas à política ambiental brasileira eram atitudes de espírito colonialista. Quanto à questão indígena, acusou o cacique Raoni, da etnia caiapó, de servir de “peça de manobra” para interesses estrangeiros e pontificou que o líder não seria mais considerado representante dos indígenas: “acabou o monopólio do senhor Raoni” (BULLA *et alii*, 2019). Bolsonaro culpou o clima seco, os ventos e os índios pelas queimadas na Amazônia e prometeu não demarcar mais TI: Quero deixar claro: o

Brasil não vai aumentar para 20% sua área já demarcada como terra indígena, como alguns chefes de Estados gostariam que acontecesse. A visão de um líder indígena não representa a de todos os índios brasileiros. Muitas vezes alguns desses líderes, como o cacique Raoni, são usados como peça de manobra por governos estrangeiros na sua guerra informacional para avançar seus interesses na Amazônia. Infelizmente, algumas pessoas, de dentro e de fora do Brasil, apoiadas por ONGs, teimam em manter nossos índios como verdadeiros homens das cavernas. O índio não quer ser latifundiário pobre em cima de terras ricas. Os que nos atacam não estão preocupados com o ser humano índio, mas, sim, com as riquezas minerais e a biodiversidade existentes nessas áreas.

A hostilidade às populações repetiu-se na abertura da sessão da AG/ONU de 2020: atribuiu a caboclos e índios a responsabilidade pelas queimadas na Amazônia e no Pantanal, ao mesmo tempo em que se colocou na posição de vítima de uma campanha internacional de difamação (SOARES, 2020). “Os incêndios acontecem praticamente nos mesmos lugares, no entorno leste da floresta, onde o caboclo e o índio queimam seus roçados em busca de sua sobrevivência, em áreas já desmatadas” (LEIA ÍNTEGRA, 2020). Na mesma semana em que tentava culpar índios e caboclos por queimadas na Amazônia e no Pantanal, investigação da Polícia Federal indicava que os incêndios são obras de poucos fazendeiros (de propriedades de médio e grande porte) em busca de expansão de suas propriedades³ (MAISONNAVE, 2020).

Além do Presidente da República, o Vice-Presidente também costuma fazer pronunciamentos temerários a respeito dos povos indígenas e suas terras. Em julho de 2020, o general Hamilton Mourão defendeu que os índios sejam “mais integrados à sociedade” e confessou a incapacidade do Estado brasileiro de proteger as TI das invasões de garimpeiros: “seria uma tarefa hercúlea bloquear o

³ Em Mato Grosso do Sul, 4 fazendas são a origem de queimadas que destruíram 25 mil hectares. No Mato Grosso, 5 propriedades rurais desataram queimadas que destruíram 116.773 hectares (MAISONNAVE, 2020).

território indígena para impedir a entrada de gente. Se nós vamos ter de bloquear a entrada, vamos também ter de bloquear a saída” (LINDNER *et alii*, 2020a). Trata-se de uma declaração inusitada, se contrastada com o currículo do Vice-Presidente: General do Exército, destaca-se a sua atuação de comandante da 2ª Brigada de Infantaria de Selva, em São Gabriel da Cachoeira (AM). Quando questionado a respeito do veto apostado por Jair Messias Bolsonaro em artigo de lei que registrava o dever do Estado de prover abastecimento de água nas aldeias do país, durante a pandemia⁴, o Vice-Presidente justificou: “Por que o índio precisa de água potável? O indígena se abastece de água dos rios que estão na sua região”. Revelou desconhecimento da realidade de contaminação e poluição dos cursos d’água, especialmente na Amazônia, onde prolifera o garimpo ilegal⁵ (BORGES, 2020h).

O Ministro do Meio Ambiente, convidado pelo Ministério Público Federal (MPF) para participar de um evento sobre a causa indígena, face a uma plateia de representantes de entidades defensoras dos direitos dos povos indígenas, afirmou que há “excesso de voluntarismo na FUNAI”. Disse também que houve até 2019 uma “gestão irrealista e ineficiente de recursos públicos” e que não teria medo do “politicamente correto” para debater as demarcações de terras indígenas. Segundo o Ministro, “Muitas das atividades que ocorrem nas áreas indígenas decorrem da total distância do tamanho do

⁴ Quando da promulgação da Lei 14.021, de 7/7/2020, a respeito de medidas de proteção social para prevenção da disseminação do vírus Covid-19 em terras indígenas (resultado de iniciativa da Câmara dos Deputados), o Presidente após 14 vetos ao projeto. Os vetos suprimiram obrigações de garantir acesso à água potável, de distribuição de material de higiene, limpeza e desinfecção, de oferta de leitos hospitalares e em unidade de terapia intensiva etc. Pouco tempo depois, o ministro do STF Luís Roberto Barroso deferiu pedido de concessão de medida cautelar para obrigar o governo federal a adotar providências para proteção dos indígenas, iniciando pela elaboração de um plano emergencial (WETERMAN, 2020).

⁵ O jornalista André Borges (9/7/2020) resume bem o *Zeitgeist*: “o índio, nos atuais discursos oficiais, é aquele que, invariavelmente, é citado como alguém que deve estar inserido à realidade urbana, cada vez mais integrado à vida do homem branco. Quando essa tese não parece interessante, o governo o leva para a beira dos rios, agachado, nu, bebendo água com a palma da mão” (BORGES, 2020h).

território e da capacidade do Estado. Melhor seria se nos tivéssemos noção realística de quais são os critérios demarcatórios. [...] Esse processo não é algo inconteste. Precisamos realmente ter muito critério do que fazemos. Precisamos aproximar teoria e prática. Estamos falando de extensões enormes, maiores que muitos países do mundo. É preciso debater sem medo do debate ideológico, do politicamente correto” (BORGES, 2019a).

O Ministro da Economia, Paulo Guedes, em evento (em agosto de 2020) organizado pelo *Aspen Institute Forum*, em Washington, EUA, encontrou outros argumentos para afirmar que o Brasil não tinha nada a dever a outros países, em matéria de proteção ambiental e dos PI. Indagado sobre a política ambiental brasileira, em um contexto de muitos incêndios e desmatamentos na Amazônia, o Ministro reagiu, irritado: Entendemos a preocupação de vocês (norte-americanos), porque vocês desmataram suas florestas. Vocês querem nos poupar de desmatar a floresta, como vocês desmataram as suas. Sabemos que vocês tiveram guerras civis, também tiveram escravidão, e só pedimos para que vocês sejam amáveis como somos amáveis. Vocês mataram seus índios, não miscigenaram”, afirmou (RODRIGUES; RODRIGUES, 2020).

Para se ter uma visão completa do que pensam as principais autoridades do Brasil a respeito dos povos indígenas e suas terras, não se pode deixar de mencionar alguns pronunciamentos de Nabhan Garcia, Secretário especial de assuntos fundiários do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Ressalte-se que o Presidente da República tentou por duas vezes (Medidas provisórias 870 e 886 de 2019) transferir para o MAPA, sem sucesso, a atribuição de demarcar TI, que era da FUNAI. Neste contexto, logo no início de 2019, o Secretário Nabhan Garcia comprometeu-se a “passar a limpo” as demarcações de TI, promovendo, inclusive, uma revisão da demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol⁶ (BORGES, 2019a). Um mês depois, em entrevista, resumiu seu posicionamento: “O que

⁶ A revisão da demarcação da TI Raposa Serra do Sol já tinha sido aventada por Bolsonaro em 2018, depois da eleição (DOLZAN, TOSTA, MONTEIRO, 2018).

puder ser revertido na forma da lei, talvez a gente possa reverter. Não podemos permitir que um Estado fique quase 90% à mercê de políticas ideológicas. Há interferência ideológica no Executivo, no Legislativo e no Judiciário. Decisão judicial se respeita, mas, no meu entendimento, houve equívoco do Supremo Tribunal Federal na questão da Raposa Serra do Sol. Quer ver outro exemplo? Lá na Amazônia Legal, no noroeste de Mato Grosso, houve um laudo antropológico, dizendo que existe a possibilidade de ter ali de seis a dez índios isolados. Aí vem o governo com toda aquela parafernália e decreta a desapropriação de 500 mil hectares. O que é isso? Tem muita gente que critica o grande latifundiário, mas hoje o maior latifundiário do País é o índio. Não podemos transformar o índio em megalatifundiário” (ROSA, MONTEIRO, 2019).

O Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) está estudando alternativas para políticas de exploração florestal com garantia de desenvolvimento sustentável. A ideia inicial é de organizar e atribuir concessões de exploração da(s) floresta(s) que respeitem a preservação ambiental. As modalidades não parecem estar adequadamente definidas até o momento, mas a noção mais comentada é a de que as concessões viriam como possibilidades de privatização dos lucros que poderiam resultar das explorações turísticas de áreas de conservação, ou de criação de créditos de carbono, eventualmente em colaboração com o Conselho da Amazônia que, presidido pelo Vice-Presidente da República, teria a incumbência de encontrar soluções de preservação ambiental. O diretor de Infraestrutura, Concessões e PPPS do BNDES, Fábio Almeida Abrahão, pergunta: “Imagine o Ibirapuera (concedido à iniciativa privada em 2019), ou algumas praças de São Paulo. A praça foi privatizada? Não foi. Ninguém colocou uma cerca falando que as pessoas não vão poder entrar. Será uma concessão” (VIERIA; FAVARO, 2020).

Enquanto isso, as maiores instituições financeiras do Brasil aventuram-se na elaboração de políticas ambientais. O Itaú Unibanco, Bradesco e Santander anunciaram a constituição de um conselho consultivo para a região Amazônica, que será formado por sete integrantes: “Fazem parte do conselho Adalberto Luís Val, biólogo e

pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA); Adalberto Veríssimo, pesquisador associado e cofundador do Imazon, um dos principais centros de pesquisa e ação estratégica da Amazônia, e diretor de programas do Centro de Empreendedorismo da Amazônia; André Guimarães, diretor executivo do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM); Carlos Afonso Nobre, cientista com estudos na área de mudanças climáticas e Amazônia e atual responsável pelo projeto Amazônia 4.0; Denis Minev, diretor-presidente das Lojas Bemol, cofundador da Fundação Amazonas Sustentável, do Museu da Amazônia e da Plataforma Parceiros pela Amazônia; a ex-ministra do Meio Ambiente Izabella Teixeira, que é bióloga; e Teresa Vendramini, pecuarista e socióloga, atual presidente da Sociedade Rural Brasileira” (GUIMARÃES, 2020).

Não é somente no plano dos discursos que se observa a violência contra os PI. Os cortes orçamentários, principalmente com o objetivo de impedir gastos aprovados em favor dos PI e do meio ambiente, são decisões arbitrárias desprovidas de base legal. As autoridades executivas adotam práticas ilícitas quando deixam de tomar providências necessárias em termos de políticas públicas. Constituem circunstâncias agravantes os fatos de: 1) as omissões colocarem em perigo as populações mais vulneráveis; 2) os gastos cortados estavam previstos e aprovados para auxiliar essas pessoas.

No final do mês de agosto de 2020, o Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles anunciou que “No momento em que o alto índice de desmatamento da Amazônia e do Pantanal voltam a ser notícia internacional, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) informou que, devido a bloqueios financeiros para o Ibama e Instituto Chico Mendes (ICMBio), serão interrompidas todas as operações de combate ao desmatamento ilegal na Amazônia Legal, bem como todas as ações de combate a queimadas no Pantanal e demais regiões do País. A paralisação, segundo o ministério comandado por Ricardo Salles, começa a partir da zero hora da próxima segunda-feira, 31” (BORGES; SOARES, 2020).

O diário *O Estado de S. Paulo* constatou que o corte de verbas anunciado objetivava redistribuir créditos para os parlamentares que

precisavam das verbas para mostrar serviços a suas respectivas clientelas eleitorais: “O Estadão apurou que o bloqueio de verbas no Meio Ambiente destina-se a dar mais recursos para o Plano Pró-Brasil. Após a pressão de ministros e do Congresso Nacional, o governo Jair Bolsonaro deve destinar R\$ 6,5 bilhões do Orçamento para obras públicas, como mostrou o Estadão/Broadcast. O ministro Paulo Guedes queria manter o valor em R\$ 4 bilhões. Dos 6,5 bilhões, R\$ 3,3 bilhões serão indicados diretamente pelos parlamentares e poderão ser usados para contemplar ações em seus redutos eleitorais. O dinheiro do meio ambiente, portanto, está sendo enxugado para alimentar obras” (BORGES; SOARES, 2020).

Reportagem do diário *O Estado de S. Paulo* revelou que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) não utilizou todos os recursos públicos a que tinha direito, conforme o orçamento de 2019. Do total de R\$ 166,6 milhões dotados à FUNAI na Lei Orçamentária Anual (LOA) de 2019, a autarquia devolveu aos cofres da União R\$ 8,332 milhões. Questionada, a FUNAI não apresentou justificativa pela baixa execução orçamentária (BORGES, 2020b). Em 2020, estão previstos R\$ 7,1 milhões para demarcação e regularização de TI (o menor montante dos últimos dez anos), entre janeiro e maio, a autarquia executou apenas 1,18% do valor autorizado. Na proteção de índios isolados, a previsão orçamentária é de R\$ 20,4 milhões, dos quais a FUNAI utilizou apenas R\$ 2,1 milhões; a baixa execução também ocorre com os recursos destinados ao enfrentamento da epidemia do vírus COVID-19, apesar da mortalidade entre os índios ser 50% maior do que entre a população em geral (SANTANA; MIOTTO, 2020).

As decisões administrativas no plano da organização do Poder Executivo, após a posse de Jair Messias Bolsonaro como Presidente, também promovem precarização das condições de funcionamento das instituições destinadas à proteção dos PI. A Medida Provisória (MP) 870, de 1º de janeiro de 2019, entre outras medidas, usurpou da FUNAI a competência para demarcar terras indígenas e quilombolas, atribuindo-a ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), conforme art. 21, XIV, parágrafo 2º da referida MP. A FUNAI, por sua vez, passou a ser submetida à supervisão ministerial do

Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, ao invés de ligada ao Ministério da Justiça (art. 43, alínea i da MP 870/2019).

Ao deliberar sobre a MP, o Congresso Nacional barrou a iniciativa de transferir ao MAPA uma atribuição da FUNAI e o texto da Lei 13.844 (de 18/6/2019) assentou que cabe àquele ministério tratar de “reforma agrária, regularização fundiária de áreas rurais, Amazônia Legal e terras quilombolas” (art. 21, XIV). O Congresso também devolveu a FUNAI ao Ministério da Justiça (Lei 13.901, de 11/11/2019). No mesmo dia, o Presidente editou a MP 886 (de 19/6/2019), modificando o art. 13.844/2019 e devolvendo ao MAPA a atribuição de identificação, delimitação e registro de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas. Na exposição de motivos da MP 886, o Ministro da Casa Civil afirma que “não há pretensão de se insurgir contra as alterações realizadas, em absoluto respeito aos acordos políticos”, mas ainda assim se reapresentam dispositivos rejeitados pelos parlamentares na nova MP (WARTH, RIBEIRO, 2019). A MP 886 foi objeto de ações de controle de constitucionalidade junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) e o Relator, Ministro Luís Roberto Barroso, concedeu medida liminar, com base no desrespeito à formalidade do art. 62, § 10 da Constituição (que veda a reedição, na mesma sessão legislativa, de medida provisória que tenha sido rejeitada), sem análise do mérito da questão (VASSALO, MAZEDO, 2019; WAGNER, FARIAS, 2020).

Contudo, não basta manter a FUNAI no Ministério da Justiça com a integralidade das atribuições relacionadas aos povos indígenas e suas terras, se não são garantidos à autarquia os meios para atuar.

O primeiro presidente da FUNAI nomeado por Jair Messias Bolsonaro foi o General Franklimberg Ribeiro de Freitas, natural de Manaus (AM) e de ascendência indígena. Ele já havia ocupado o cargo, no governo de Michel Temer, entre janeiro de 2017 e abril de 2018, mas foi exonerado por pressão dos ruralistas do Congresso Nacional. Uma carta com assinatura de 40 deputados e senadores da bancada ruralista pediu a demissão do general, com a justificativa de que ele não estava colaborando com o setor. Ao ser nomeado pela Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, o General afirmou: " eu vou ter a oportunidade de escolher o pessoal que vai trabalhar comigo. Então,

esse é um grande diferencial em relação à situação anterior [...] A FUNAI vai melhorar. Estamos sempre pensando em formas de apoiar a causa indígena. E esse será o foco de nossa gestão" (BORGES, 2019b).

Cinco meses depois, o Presidente da FUNAI foi exonerado pelo Presidente. Em entrevista, afirmou que foi alvo de intrigas por parte da bancada ruralista e do Secretário especial de assuntos fundiários do MAPA (Nabhan Garcia). Segundo ele, toda política indigenista tem sido traçada no palácio do Planalto, sem conhecimento da FUNAI. Criticou o aumento dos litígios em torno das demarcações de TI e esclareceu que "o que menos sobra na FUNAI é foco no índio". No seu discurso de despedida, proferido para servidores da FUNAI, Franklimberg responsabilizou o Secretário de assuntos fundiários do MAPA pela sua saída do cargo e afirmou que ele "odeia os indígenas"⁷ (BORGES, 2019d; BORGES, 2019e). Marcelo Augusto Xavier da Silva,

⁷ Parece um filme repetido. Quando o pastor Toninho Costa foi demitido da Presidência da FUNAI pelo Presidente Michel Temer, em maio de 2017, o exonerado fez um discurso de 12 minutos no qual criticou o governo e a pressão indevida que sofreu de parlamentares ruralistas. Alegou que foi exonerado porque não se curvou a fazer mal feitos e a nomear pessoas sem nenhum compromisso com a causa indígena. O Ministro da Justiça, na época (deputado Osmar Serraglio), era o líder da bancada ruralista e foi alvo da seguinte acusação "O governo brasileiro não cumpre o que está escrito na Constituição com as populações indígenas. A FUNAI foi esquecida pelo governo, não só por esse governo, mas também por governos anteriores, que deixaram a FUNAI numa situação caótica. Os povos indígenas precisam de um ministro que faça justiça, não de um ministro que venha pender para um lado. Isso não é papel de ministro. Vocês sabem o lado que ele defende". Toninho Costa disse ter preocupação especial com os povos indígenas isolados e de recente contato na Amazônia: "as frentes de proteção me preocupam muito, porque isso poderá causar uma grande catástrofe internacional, se esses índios ficarem desprotegidos. [...] A FUNAI corre risco, sim, de ser extinta, se continuarem esses ataques parlamentares e os cortes de orçamento". (BORGES, 2017). De fato, os índios isolados são os mais desprotegidos, se é que é possível estabelecer graus de proteção efetiva neste governo. Em fevereiro de 2020, foi nomeado para o cargo de Coordenador geral de índios isolados e de recente contato o pastor evangélico Ricardo Lopes Dias. Houve protestos de entidades ligadas à causa indígena, pois historicamente pastores evangélicos são responsáveis por promover contato com índios isolados e sua evangelização⁷ (BORGES, 2020c). De fato, em dezembro de 2019, despacho da FUNAI restringiu a assistência aos índios isolados, proibindo servidores de visitarem regiões de territórios não homologados ou regularizados. O periódico O Globo calculou que ao menos 10 TI com povos isolados ficarão desprotegidas (BIASETTO, 2019).

Delegado da Polícia Federal, foi nomeado pelo Ministro da Justiça e Segurança Pública, Sérgio Moro, em julho de 2019 e permanece no cargo até o momento em que se encerra a redação deste texto, em 30 de setembro de 2020.

As propostas de modificações do Direito vigente

Se todos os processos de demarcação de territórios indígenas em andamento na FUNAI fossem aprovados, as TI representariam 15% de todo o território do Brasil. São 129 processos a respeito de territórios onde vivem aproximadamente 120 mil indígenas, somando 11,3 milhões de hectares (BORGES, 2018; NOVAES, 2019). O atual governo já interrompeu esses processos e prometeu não demarcar mais nenhum centímetro de TI ou território quilombola. Além disso, o governo empossado em 2019 também propõe medidas para restringir, limitar e cercear o exercício dos direitos fundamentais dos PI sobre as 436 TI já reconhecidas pelo Estado brasileiro que, somadas, abrangem 117 milhões de hectares – aproximadamente 14% do território nacional.

Assim que foi empossado, o Presidente comprometeu-se a apresentar regulamentação da exploração agrícola de terras indígenas, por meio de parcerias entre índios e produtores rurais (BORGES, 2019c). Em março de 2019, o Ministro de Minas e Energia encontrou-se com potenciais investidores do setor minerário, no Canadá, para informar que o governo autorizaria a mineração em TI e nas faixas de fronteira. Segundo o Ministro, a proibição vigente para mineração nessas áreas “prejudica seu desenvolvimento, estimula atividades ilegais e ainda cria focos de conflito” (BECK, 2019). Em agosto de 2019, o Presidente afirmou que queria criar “pequenas Serras Peladas”, a serem exploradas tanto por índios quanto por estrangeiros (GALHARDO; GIRARDI, 2019).

Embalados por esses discursos, em agosto de 2019, deputados da Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ), da Câmara dos Deputados, aprovaram a admissibilidade de Proposta de Emenda Constitucional (PEC) n. 343, conhecida como PEC do Índio (TURTELLI, 2019). A PEC, proposta em 5/7/2017, é de iniciativa do deputado Nelson

Padovani (PSDB-PR). Ela modifica o art. 231 da Constituição para permitir a exploração agropecuária em TI. A PEC foi pensada à PEC 187/2016 (de Vicentinho Junior, do PSB-TO), que pretendia autorizar que as próprias comunidades realizassem atividade agropecuária e florestal, podendo comercializar os resultados da produção. As PEC aguardam deliberação em plenário.

Em fevereiro de 2020, um texto de projeto de lei elaborado por Bento Costa Lima Leite de Albuquerque Junior (Ministro das Minas e Energia) e Sérgio Fernando Moro (então Ministro da Justiça e da Segurança Pública), propôs a regulamentação do parágrafo 1º do art. 176 e o parágrafo 3º do art. 231 da Constituição, para estabelecer as condições nas quais poderia se dar empreendimento de mineração ou de aproveitamento energético dos recursos hídricos em TI. O Projeto de Lei (PL) 191, apresentado ao Congresso Nacional em 6/2/2020, impõe como condições para a pesquisa e lavra de recursos naturais e para aproveitamento dos recursos hídricos, segundo o art. 3º: realização de estudos técnicos prévios; oitiva das comunidades indígenas afetadas; autorização do Congresso Nacional por meio de decreto legislativo; distribuição de compensação financeira às comunidades indígenas (royalties); indenização das comunidades afetadas pela restrição no usufruto.

O estudo técnico chama-se “prévio”, mas a lei implicitamente permite que seja realizado em fase posterior (conforme redação do art. 4º do PL 191/2020: o estudo “será realizado preferencialmente na fase de planejamento setorial”). A oitiva das comunidades indígenas afetadas é uma parte do referido estudo e objetiva “explicar e divulgar os objetivos do empreendimento, condição prévia à autorização do Congresso Nacional”, feita com apoio técnico e supervisão da FUNAI (art. 10). Não significa que as comunidades indígenas terão influência no resultado do estudo, pois ainda que se manifestem contrariamente ao empreendimento minerário ou hidrelétrico, pode-se obter a autorização do Congresso Nacional (conforme art. 14, parágrafo 2º). Uma vez dado o aval do Congresso por meio de decreto legislativo, autoriza-se automaticamente, a “infraestrutura associada”, isto, é, “sistemas elétricos, estradas, ferrovias, duto vias e demais obras e

instalações associadas às atividades previstas nesta Lei por serem necessárias ao acesso, à operação e ao escoamento dessas atividades” (art. 6º, IV). Nessas eventuais condições, apareceriam incompatibilidades insanáveis entre esse texto e as disposições, em vigor, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ratificada pelo Brasil. Esta Convenção já foi aplicada de maneira incorreta no caso da consulta prévia em relação à construção da UHE de Belo Monte (PA): o comportamento dos agentes das concessionárias foi de ignorar qualquer reivindicação dos representantes de PI.

As comunidades indígenas afetadas estariam gratificadas com uma “participação nos lucros”, que pode ser entendida como um pagamento de *royalties* (art. 18), por meio de depósito em conta de um conselho curador, entidade privada, encarregada da “governança e gestão” dos recursos e da indenização por restrição de usufruto (conforme art. 21). Cada conselho curador será composto de, no mínimo 3 indígenas, e a FUNAI ficará encarregada de auxiliar a constituição e a instalação de cada conselho (art. 25).

Nos últimos dispositivos do PL 191/2020, surgem regras inovadoras que passam quase despercebidas. O projeto altera o Estatuto do Índio (Lei 6.001/19730) para permitir “o exercício de atividades econômicas pelos índios em suas terras, tais como agricultura, pecuária, extrativismo e turismo”. Além disso, subtrai da Lei que regulamenta o plantio de organismos geneticamente modificados -OGM- (Lei 11.460/2007) a vedação do cultivo desses organismos em terras indígenas. Na mensagem de encaminhamento do texto ao Congresso Nacional consta que: “A não regulamentação da matéria, além de insegurança jurídica, traz consequências danosas para o País, tais como: não geração de conhecimento geológico, potencial de energia, emprego e renda; lavra ilegal; não pagamento de compensações financeiras e tributos; ausência de fiscalização do aproveitamento de recursos minerais e hídricos; riscos à vida, à saúde, à organização social, costumes e tradições dos povos indígenas; conflitos entre empreendedores e indígenas”.

O Ministro da Casa Civil, Onyx Lorenzoni, disse que o projeto, se aprovado, será a “Lei Áurea” dos indígenas, pois, segundo ele, as TI já

são exploradas, mas ilegalmente. Questionado sobre o PL, o Presidente Bolsonaro afirmou: “Esse pessoal do meio ambiente, né? Se um dia puder, confino na Amazônia, já que eles gostam tanto do meio ambiente. E deixem de atrapalhar o amazônida daqui de dentro de áreas urbanas” (VARGAS *et alii*, 2020). O Ministro de Minas e Energia, por sua vez, afirmou que o PL “é um favor que a gente faz ao País”, pois com a regulamentação ficará “mais fácil para as autoridades fiscalizarem as atividades econômicas em terras indígenas” (WARTH, MONTEIRO, 2020). Como será possível fiscalizar os empreendimentos, se o governo já não o faz no momento, em que as atividades são proibidas? O Ministro não elucidou. O requerimento n. 428, de 11/3/2020, de autoria do deputado Fernando Rodolfe (PL/PE) pediu a suspensão da tramitação do PL 191/2020, por evidente inconstitucionalidade. No momento (setembro de 2020), o projeto aguarda a criação de Comissão temporária, pela Mesa diretora da Câmara dos Deputados.

Aproximadamente metade das TI na Amazônia legal são objeto de pedidos registrados de requerimento de mineração, junto à Agência Nacional de Mineração (ANM). Embora a mineração em TI seja proibida, não é ilícito que as empresas interessadas protocolem requerimento formal indicando suas áreas de interesse. São 3.212 requerimentos, em análise pela ANM, que envolvem áreas reservadas aos PI (DURÃO, 2020; PRAZERES, 2020). Os pedidos envolvem principalmente a pesquisa de ouro.

A ofensiva contra as TI teve participação ativa da própria FUNAI que, em 16/4/2020, publicou a Instrução Normativa n. 9, a respeito da emissão de um documento chamado Declaração de Limites. Por meio deste documento, proprietários ou possuidores privados recebem da FUNAI a certificação de que os limites de determinado imóvel respeitam os limites de territórios indígenas. Ocorre que a norma passou a permitir a emissão deste documento para imóveis que se sobrepõem a TI em processo de estudo e reconhecimento, pois a FUNAI passou a considerar somente os territórios que já foram objeto de homologação. A medida facilita a emissão da declaração e dificulta ainda mais o processo de

reconhecimento de TI, que passará a depender do pagamento de indenização pela União. Entre a publicação da IN 9/2020 e o dia 10 de agosto de 2020, a FUNAI emitiu Declaração de Limites para 58 propriedades em conflito com terras indígenas (BORGES, 2020j).

É preciso citar, ainda, a tentativa do governo federal de regularizar ocupações na Amazônia legal sem a necessária fiscalização. A Medida Provisória 910 (10/12/2019) alterou a Lei 11.952/2009, que permitia a regularização fundiária de ocupações de até 4 módulos fiscais. O plano do governo, defendido pela bancada ruralista, era de promover a regularização fundiária de 97 mil propriedades, de até 15 módulos fiscais, baseando-se unicamente em sistema de informação e vistoria à distância. Como a MP 910 perderia vigência sem ser objeto de deliberação pelo Congresso – o que ocorreu efetivamente em 19/5/2020 – foi apresentado o Projeto de Lei 2633, em 15/5/2020 com o mesmo teor (BORGES, 2020h; BORGES, 2020i).

Nenhuma das propostas acima comentadas obedeceu às regras impostas pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) - ratificada e incorporada ao direito brasileiro por meio do Decreto 5051/2004 – que estabelece, em suma, o direito de os indígenas serem consultados e de poderem participar nos processos de tomada de decisão de medidas que os afetem. Em caso de exploração de recursos minerais em TI, a Convenção determina que haja medidas especiais de salvaguarda dos direitos dos PI e que seja realizada uma consulta prévia aos povos afetados, conforme procedimento específico previsto no art. 6º do tratado. Apesar de terem plena vigência legal em território brasileiro, estes dispositivos vêm sendo desrespeitados pelas autoridades nacionais (BRZEZINSKI, 2016).

Considerações finais

Este estudo teve por objetivo analisar elementos jurídicos relativos ao regime das TI no Brasil, no contexto político atual. O pedestal deste regime está erguido em base inquebrantável: são os artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. São disposições que não podem ser facilmente derogadas, a não ser através de emenda constitucional, que

requer um procedimento especial – e mais dificultoso – para aprovação. Já existem propostas para alterar a Constituição de forma a expurgá-la de textos que mencionam direitos fundamentais de indígenas e garantias para exercê-los, relacionadas aos seus territórios.

Outrossim, o contexto político-social do Brasil do século XXI deu ensejo a formas mais insidiosas de tornar letra morta os artigos da Constituição, ou de sobrepor, aos textos legais em vigor, uma realidade fática de total ilicitude. É sintomático, por exemplo, que, diante de uma plateia de chefes de Estado de 193 Nações, o Presidente da República tenha atribuído aos índios e aos caboclos a responsabilidade pelos recordes de desmatamento e queimadas nas primaveras de 2019 e de 2020. Decisões administrativas, desmantelamento de órgãos públicos, cortes orçamentários, omissões comissivas prosperam em diversos ambientes político-jurídicos e criam grande insegurança. Tudo isso está derramado em um caldo de discursos de ódio, cobiça, preconceito e números distorcidos. Para Eduardo Viveiros de Castro, o Presidente da República tem uma obsessão primitiva com a exploração das TI, razão pela qual declarou guerra aos índios. O governo está gerando um processo de etnocídio, no sentido amplo, ou seja, está promovendo “uma tentativa de exterminar tudo o que não é parecido com quem está no poder” (FRANCO; GODOY, 2020).

Os PI resistem, encurralados em iniciativas cada vez mais incertas para recobrar seus direitos espoliados. Nem se evocou, até agora, a longa caminhada jurídica dos índios xucuru até a sentença da Corte Interamericana de Direitos humanos, que condenou as decisões e omissões do Estado brasileiro (ESTADO, 2018). A Comissão Interamericana de Direitos Humanos havia encaminhado recomendações ao Brasil para: a) adotar as medidas, inclusive administrativas e legislativas, para realizar a desintrusão efetiva do território ancestral do Povo Indígena Xucuru, permitindo que os membros do povo indígena possam viver de forma pacífica o seu modo de vida tradicional; b) julgar os processos pendentes ajuizados por não indígenas, aplicando os parâmetros sobre direitos dos povos indígenas expostos no Relatório de Mérito; c) reparar no âmbito individual e coletivo as consequências da violação dos direitos dos indígenas,

especialmente os danos provocados pela demora no reconhecimento, demarcação e delimitação das terras, bem como a falta de desintrusão do território ancestral; d) adotar as medidas necessárias para evitar que no futuro ocorram fatos similares, em especial adotando um recurso simples, rápido e efetivo que tutele os direitos dos povos indígenas do Brasil (BASSETTO; KONNO; 2019).⁸

Estas são as conclusões que a Corte adotou em sua sentença. Ela enumera algumas condições de um Estado de Direito, sem dizê-lo nesses termos. No caso, seria apenas “adotando um recurso simples, rápido e efetivo que tutele os direitos dos povos indígenas do Brasil”.

Uma grande parte do estudo foi dedicado a investigar os desvios promovidos pelo Executivo brasileiro, em relação a disposições legais e constitucionais que obstam à coibição de atividades rurais, florestais, minerárias, energéticas, que deveriam ser promovidas em TI, ao arripio da legislação atual. O recurso a uma jurisdição internacional em âmbito americano, que pronunciou sua sentença em 5 de fevereiro de 2018, não gerou os efeitos de praxe: o cumprimento da sentença pela Parte culpada. As autoridades brasileiras não cumpriram as obrigações elencadas pela sentença.

Uma denúncia contra o Presidente da República ainda foi protocolada junto ao Tribunal Penal Internacional (TPI), em novembro de 2019: por incitação ao genocídio e promoção de ataques sistemáticos contra os povos indígenas, o que se enquadraria no tipo penal de crime contra a humanidade. Ao ser questionado sobre a denúncia, em frente ao Palácio da Alvorada, o Presidente riu e só disse: “próxima pergunta” (LARA; PRUDENCIANO, 2019).

O impacto de sentenças de jurisdições internacionais pode dar ânimo a todos os que desesperam de clamar por um Estado de Direito pela via de ações internas. Não faltam, no Brasil mesmo, normas que respaldam e implementam os direitos promulgados com a Constituição de 1988. Desperta grandes esperanças a iniciativa tomada por membros do MPF no dia 28/9/2020, no intuito de reunir centenas de milhares de

⁸ O texto integral da sentença da CIDH pode ser consultado em: <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm>

assinaturas, com o objetivo de obter o afastamento do ministro do Meio Ambiente, cujas decisões desacatam diariamente as normas que ele deveria implementar. Esta reação, e iniciativa do MPF, pode cristalizar outras ações para galgar o respeito às normas em âmbito interno. Afinal, os sucessos obtidos junto a instâncias internacionais muito se parecem com vitórias de Pirro: brilhantes êxitos aparentes, como no caso da Convenção 169 da OIT ou a decisão da Corte Interamericana de Direitos Humanos, mas convivendo com uma atmosfera de “anos de chumbo” em âmbito nacional.

Referências

BASSETTO, Marcelo Eduardo Rossitto; KONNO, Alyne Yumi. O caso do povo indígena xucuru perante a comissão interamericana de direitos humanos. *Revista Defensoria Pública da União*. Brasília, DF. n.12 p. jan/dez. 2019, p. 27-50.

BECK, Martha. No Canadá, ministro de Minas e Energias diz que avalia liberar mineração em terra indígena. *O Globo*. Rio de Janeiro, 04/03/2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/no-canada-ministro-de-minas-energia-diz-que-avalia-liberar-mineracao-em-terra-indigena-23499219>, acesso em: 27/8/2020.

BIASSETTO, Daniel. Funai, Proíbe viagens de servidores a terras indígenas em processo de demarcação. *O Globo*. Rio de Janeiro, 29/11/2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/funai-proibe-viagens-de-servidores-terras-indigenas-em-processo-de-demarcacao-24108494>, acesso em: 27/8/2020.

BOLSONARO critica reservas indígenas feitas por antecessores: ‘verdadeira indústria de demarcações’. *O Globo*. Rio de Janeiro, 14/02/2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-critica-reservas-indigenas-feitas-por-antecessores-verdadeira-industria-de-demarcacoes-24250031>, acesso em: 30/8/2020.

BORGES, André. Presidente da FUNAI é demitido e ataca governo. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 6/5/2017, p. A7.

_____. Reforma agrária e demarcações serão ‘passadas a limpo’ diz secretário do Ministério da Agricultura. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 04/01/2019a. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,reforma-agraria-e-demarcacoes-serao-passadas-a-limpo-diz-secretario-do-ministerio-da-agricultura,70002667134>, acesso em: 28/8/2020.

_____. General Franklimberg volta à presidência da FUNAI. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 14/01/2019b. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,general-franklimberg-volta-a-presidencia-da-funai,70002679008>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Governo Bolsonaro quer liberar produção agrícola em terra indígena. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 02/02/2019c. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,governo-bolsonaro-quer-liberar-producao-agricola-em-terra-indigena,70002664622>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Pressão pode derrubar titular da FUNAI. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 11/06/2019d, p. A11.

_____. ‘O que menos sobra na FUNAI é foco no índio’. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 01/07/2019e, p. A10.

_____. Ministro do Meio Ambiente diz que há ‘excesso de ingerência’ de Ibama e Funai. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 23/01/2020a. Disponível em: <https://sustentabilidade.estadao.com.br/noticias/geral,ministro-do-meio-ambiente-diz-que-ha-excesso-de-ingerencia-de-ibama-e-funai,70002691593>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Sem recursos, FUNAI deixa de usar mais de R\$ 8 milhões em 2019. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 24/01/2020b. Disponível em:

<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,sem-recursos-funai-deixa-de-usar-mais-de-r-8-milhoes-em-2019,70003171993>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Governo ignora críticas e nomeia ex-missionário evangélico para cuidar de índios isolados. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 05/02/2020c. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,governo-ignora-criticas-e-nomeia-exmissionario-evangelico-para-cuidar-de-indios-isolados,70003186125>, acesso em 26/9/2020.

_____. Projeto do governo transforma índio em garimpeiro e permite exploração de reservas por empresas. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 06/02/2020d. Disponível em: <https://sustentabilidade.estadao.com.br/noticias/geral,projeto-do-governo-transforma-indio-em-garimpeiro-e-permite-exploracao-de-reservas-por-empresas,70003187749>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Projeto do governo libera produção de transgênicos em terras indígenas. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 06/02/2020e. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,projeto-do-governo-libera-producao-de-transgenicos-em-terras-indigenas,70003188023>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Presença de madeireiros pressiona povos indígenas na Amazônia. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 09/04/2020f. Disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,presenca-de-madeireiros-pressiona-povos-indigenas-na-floresta,70003265620>, acesso em 24/9/2020.

_____. Funai recebe R\$ 11 milhões para proteger indígenas do coronavírus, mas não gasta nenhum centavo. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 13/04/2020g. Disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,funai-recebe-r-11-milhoes-para-proteger-indigenas-do-coronavirus-mas-nao-gastou-nenhum-centavo,70003269873>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Bastidores: Porque o índio precisa de água potável? Porque contaminaram seus rios, vice-presidente. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo,

09/07/2020h. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,por-que-o-indio-precisa-de-agua-potavel-porque-contaminaram-seus-rios-vice-presidente>, acesso em: 28/8/2020.

_____. MPF e ambientalistas dizem que plano fundiário do governo premia grileiros de terras da Amazônia. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 15/07/2020i. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,mpf-e-ambientalistas-dizem-que-plano-fundiario-do-governo-premia-grileiros-de-terras-da-amazonia,70003364983>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Decreto vai regular vistoria de áreas. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 16/07/2020j, p. B4.

_____. Nova regra da Funai gera registros de imóveis sobre terras indígenas sem homologação. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 20/08/2020k. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,nova-regra-da-funai-gera-registros-de-imoveis-sobre-terras-indigenas-sem-homologacao,70003406824>, acesso em: 28/8/2020.

_____; SOARES, Jussara. Bloqueio de verba ameaça parar ações antidesmate e reação faz governo recuar. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 29/8/2020, p. A24.

BULLA, Beatriz; GIRARDI, Giovana; LEOPOLDO, Ricardo; BERALDO, Paulo. Bolsonaro associa crítica ambiental a colonialismo. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 25/9/2019, p. A4.

BRZEZINSKI, Maria Lúcia N. L. A Convenção 169 da OIT e uma análise da sua violação pelo Estado brasileiro a partir do caso da UHE Belo Monte). In: CAUBET, Christian G (Coord.). *Tratados internacionais, direitos fundamentais, humanos e difusos: os Estados contra o bem viver de suas populações*. Florianópolis: Insular, 2016, p. 129-171

DANTAS, Dimitrius. Bolsonaro compara índios em reservas a animais em zoológicos. *O Globo*. Rio de Janeiro, 30/11/2018. Disponível em:

<https://oglobo.globo.com/sociedade/bolsonaro-compara-indios-em-reservas-animais-em-zoologicos-23272902>. Acesso em: 27/8/2020.

DE BRITO, Adam Luiz Claudino; BARBOSA, Erivaldo Moreira. A Gestão Ambiental das terras Indígenas e seus recursos naturais: Fundamentos jurídicos, limites e desafios. *Veredas do Direito*. Belo Horizonte, julho/dezembro de 2015. V. 12, n. 24, p. 97-123.

DOLZAN, Marcio; TOSTA, Wilson; MONTEIRO, Tânia. Bolsonaro fala em rever Raposa Serra do Sol. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 18/12/2018, p. A8.

DURÃO, Mariana. Instituto não defende mineração em terras indígenas; ato vem do governo, diz presidente do Ibram. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 12/02/2020. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,instituto-nao-defende-mineracao-em-terras-indigenas-ato-vem-do-governo-diz-presidente-do-ibram,70003195458>. Acesso em: 28/8/2020.

ENTRE ALVOS de críticas, socialismo e mídia. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 25/9/2019, p. A10.

ESTADO brasileiro é condenado pela Corte Interamericana por violar direitos indígenas. *Portal do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*. 13/3/2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/03/estado-brasileiro-e-condenado-pela-corte-interamericana-por-violar-direitos-indigenas/>, acesso em 27/9/2020.

FARZÃO, Felipe. Bolsonaro ameaça cortar diretoria da FUNAI. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 17/4/2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-ameaca-cortar-diretoria-da-funai,70002795474>. Acesso em: 28/8/2020.

FRANCO, Bernardo Mello; GODOY, Fernanda. Eduardo Viveiros de Castro: 'o governo declarou guerra aos índios'. *O Globo*. Rio de Janeiro,

16/2/2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/eduardo-viveiros-de-castro-governo-declarou-guerra-aos-indios-24251561>, acesso em 25/8/2020

GALHARDO, Ricardo; GIRARDI, Giovana. Mineração pode atingir 1/3 das áreas indígenas. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 05/08/2019, p. A4.

GUIMARÃES, Fernanda. Grandes bancos formam conselho para debater a Amazônia. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 27/8/2020, p. B5.

KER, João. 'Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós', diz Jair Bolsonaro. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 24/01/2020a. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-jair-bolsonaro,70003171159>. Acesso em: 28/8/2020.

_____. 'Cada vez mais humano' 'fedorentos' e 'massa de manobra': as declarações de Bolsonaro sobre índios. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 24/01/2020b. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,cada-vez-mais-humano-fedorentos-e-massa-de-manobra-as-declaracoes-de-bolsonaro-sobre-indios,70003171335>. Acesso em: 28/8/2020.

LARA, Matheus; PRUDENCIANO, Gregory. Grupos denunciam Bolsonaro ao Tribunal Penal Internacional por 'incitação a genocídio indígena'. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 28/11/2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,grupos-denunciam-bolsonaro-ao-tribunal-penal-internacional-por-incitacao-a-genocidio-indigena,70003105826>, acesso em: 28/8/2020.

LEIA ÍNTEGRA do discurso na Assembleia Geral. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 23/9/2020, p. A13.

LUPION, Bruno. Bolsonaro abre caminho para grilagem. *Detsche Welle Brasil*. 13/12/2019. Disponível em: <https://p.dw.com/p/3UIRv>, acesso em: 22/8/2020.

LINDNER, Julia; RODRIGUES, Lorena; DE CASTRO, Fabricio. Mourão defende índio 'mais integrado'. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 10/07/2020a. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,cobrado-mourao-defende-indio-mais-integrado-e-evita-compromisso-contragarimpo-ilegal,70003358890>, acesso em: 28/8/2020.

_____. Mourão vai apresentar a ministros sistema para dar escrituras na Amazônia após vitória à distância. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 19/08/2020b, p. B3.

_____; HAUBERT, Mariana; VARGAS, Mateus. Bolsonaro tira foco de queimadas e sugere exploração de terra indígena. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 28/08/2020c, p. A17.

MAISONNAVE, Fabiano. Pantanal perdeu 141 mil hectares devido a fogo em nove fazendas. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 23/9/2020, p. B2.

MOLINA, Luísa Pontes. As encruzilhadas das demarcações de TIS: "interesse nacional", etnocídio e genocídio. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Lívia Nascimento; MAIA, Luciano Mariz. *Índios, Direitos Originários e Territorialidade*. Brasília: Associação Nacional de Procuradores da República - ANPR, 2018, p. 375-418.

MOURA, Rafael Moraes. STF determina proteção a índios e ao Bolsa Família. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 06/08/2020, p. A4.

NOSSA, Leonêncio; BORGES, André. 'Índio não tem um palmo de terra. Pertence à União'. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 18/12/2018. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,indio-nao-tem-um-palmo-de-terra-pertence-a-uniao,70002649937>, acesso em: 29/8/2020.

NOVAES, Washington. Com a FUNAI, problemas; mas como será sem ela? *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 11/1/2019, p. A2.

ORTEGA, Pepita; MACEDO, Fausto. Fachin suspende todos processos sobre demarcação de terras indígenas até o fim da pandemia. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 07/05/2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/fachin-suspende-todos-processos-sobre-demarcacao-de-terras-indigenas-ate-o-fim-da-pandemia/> . Acesso em: 28/8/2020.

PRAZERES, Leandro. Metade das terras indígenas homologadas da Amazônia é alvo de mineração. *O Globo*. Rio de Janeiro, 17/02/2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/metade-das-terras-indigenas-homologadas-da-amazonia-alvo-de-mineracao-24252961>, acesso em: 27/8/2020.

PUPO, Amanda. Em ação no STF, governo diz que demarcação de terras sofreu ‘pressão’ de grupos políticos. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 20/02/2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,em-acao-no-stf-governo-diz-que-demarcacao-de-terras-sofreu-pressao-de-grupos-politicos,70002729189>, acesso em: 28/8/2020.

RESENDE, Sarah Mota. ‘No que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena’ diz Bolsonaro à TV. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 05/11/2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>, acesso em: 28/8/2020.

RIBEIRO, Luci; MOTTA, Rayssa; MOURA, Rafael Moraes; KRUSE, Tulio; SAMPAIO, Dida; PINHEIRO, Bruna. Bolsonaro veta obrigatoriedade de fornecer água, comida e leitos para índios. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 9/7/2020, p. A14.

RODRIGUES, Eduardo; RODRIGUES, Lorena. Guedes responde a críticas ambientais dizendo que os EUA ‘mataram índios’. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 07/08/2020, p. B1.

ROSA, Vera; MONTEIRO, Tânia. ‘Hoje, o maior latifundiário do país é o índio’, diz Nabhan. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 23 de fevereiro de 2019, p. A10.

SANTANA, Renato; MIOTTO, Tiago. Com apenas 0,02% do orçamento da União, valor gasto pela Funai até junho é o mais baixo em dez anos. *Portal do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)*. 23/6/2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/06/com-apenas-002-orcamento-uniao-valor-gasto-funai-junho-mais-baixo-dez-anos/>, acesso em 16/9/2020.

SOARES, João. Invasão de terras indígenas dispara sob governo Bolsonaro. *Deutsche Welle Brasil*. Brasil, 25/11/2019. Disponível em: <https://p.dw.com/p/3QFg3>, acesso em: 28/8/2020.

SOARES, Jussara. Bolsonaro mantém tom de confronto em fala na ONU. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 23/9/2020, p. A4.

TURTELLI, Camila. Avança na Câmara proposta que permite exploração agropecuária em terra indígena. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 27/08/2019. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,avanca-na-camara-proposta-que-permite-exploracao-agropecuaria-em-terra-indigena,70002985322>, acesso em: 28/8/2020.

VARGAS, Mateus; WARTH, Anne; SOARES, Jussara; PALHARES, Isabela. Bolsonaro assina projeto de garimpo em terra indígena. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 06/02/2020, p. A15.

VASSALLO, Luiz. Procuradoria cobra Funai que revogue ordens de reanálise de demarcação de terras indígenas. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 24/01/2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/blogs/>

fausto-macedo/procuradoria-cobra-funai-que-revogoe-ordens-de-reanalise-de-demarcacao-de-terras-indigenas/, acesso em: 29/8/2020.

_____; MAZEDO, Fausto. Barroso suspende MP sobre demarcação. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 25/06/2019, p. A15.

VIEIRA, Cristian; FAVARO, André. BNDES estuda modelo de concessão de florestas. Objetivo é apresentar no ano que vem um modelo que preveja o desenvolvimento da Região Amazônica com preservação ambiental. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 27/8/2020. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,bndes-estuda-modelo-de-concessao-de-florestas-na-amazonia,70003413654>, acesso em 26/9/2020.

WAGNER, Daise Fernanda; FARIAS, Aline Suzana Figueira de. A demarcação de terras indígenas e a segurança jurídica. *Veredas do Direito*. Belo Horizonte, v.17, n.38, Maio/Agosto de 2020, p.375-404.

WARTH, Anne; RIBEIRO, Luci. Bolsonaro contraria Congresso e transfere demarcação de terras. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 19/06/2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-sanciona-lei-dos-ministerios-e-edita-nova-mp-coaf-fica-na-economia,70002879882>, acesso em: 30/8/2020.

_____; MONTEIRO, Tânia. Regularizar atividades em terras indígenas é um favor que fazemos ao país, diz Bento Albuquerque. *O Estado de S. Paulo*. São Paulo, 13/2/2020. Disponível em: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,pl-que-regulamenta-atividades-em-terras-indigenas-e-favor-que-fazemos-ao-pais-diz-bento-albuquerque,70003195426>, acesso em 30/8/2020.

Condomínio kadiwéu.
Mapa mitológico de uma sociocosmologia ameríndia

Francesco Romizi
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Introdução

O forasteiro que tivesse se entranhado no território kadiwéu, antes que as sementes cristãs – postas na segunda metade do século XX por missionários alemães, ingleses e, finalmente, indígenas – germinassem e criassem raízes, ter-se-ia deparado com um universo espiritual extremamente rico e complexo, nunca desligado do mundo material e de uma relação objetivante com seus diversos atores¹. Uma imagem eficaz dessa sociocosmologia é a que nos proporciona Lévi-Strauss (1986, p. 148), quando representa o mundo de diferentes povos ameríndios, especialmente dos que habitam o Chaco, como um edifício residencial, onde o piso do apartamento de cima constitui também o teto para o apartamento de baixo. Os moradores desses diferentes planos sobrepostos conduzem suas vidas de maneira separada, mas não mutuamente indiferente. Ao contrário, as mudanças de uns se originam ou se resolvem pelos enredos e encontros fugazes com os outros, que acontecem em canais que se abrem de maneira

¹ Quando falamos de crenças e práticas xamânicas entre os Kadiwéu, não podemos evitar de cair num grande dilema: devemos falar no presente ou no passado? Os quatro meses que, entre 2014 e 2015, passamos junto com os Kadiwéu da aldeia Alves de Barros/MS nos levaram a optar pela primeira opção; em particular, formamos a ideia de que, mesmo que as missões evangélicas tenham tomado o espaço público da vida espiritual e da moral comunitária, as crenças animistas e as práticas xamânicas 1. não foram nem são indiferentes aos processos internos de apropriação da mensagem e do culto cristãos; 2. continuam em certa medida sobrevivendo, especialmente no âmbito de muitos âmbitos e atividades da vida social.

transitória nos interstícios desses mundos e que assumem a forma de cipós descendentes, de bambus ascendentes e de outros vetores verticalizantes. O “ascensorista”, a pessoa encarregada de operar esses “elevadores” intermundanos, é o *nidjienigi*, o xamã, junto com seus espíritos guias que, procedendo do outro extremo desse universo vertical, contribuem de maneira decisiva para a ligação e a articulação de suas diferentes partes, desenvolvendo funções comparáveis com as do xamã. Esses espíritos guias e o xamã são, aliás, os únicos capazes de administrar as relações entre inquilinos de cima e de baixo; são os “síndicos” do *condomínio kadiwéu*.

O andar de baixo é habitado pelos humanos, enquanto o de cima, por um conjunto heterogêneo de entidades não humanas, ou diversamente humanas, entre as quais vários heróis míticos, os humanos mortos e os *bichos* – animais, estes últimos, que a qualquer momento podem se manifestar aos homens como pessoas. Não entendemos sempre, nós que não participamos das noções e das crenças que governam esse sistema cosmológico, quais são exatamente as relações que intercorrem entre os diversos inquilinos do andar de cima – por exemplo, entre os animais e os humanos mortos, ou entre os animais de diversas espécies. Não sabemos, entre outras coisas, se convivem ou se ocupam “apartamentos” distintos. Entendemos, sim, que é lá em cima que moram os xamãs do passado e que é de lá que seus espíritos descem quando chamados pelos xamãs do presente, assim como os *bichos*. Também compreendemos que os homens que morrem (não sabemos se todos ou apenas alguns) sobem para lá para nunca mais descer, e que os que sobem e não descem morrem.

Esta configuração vertical do universo kadiwéu, aparentemente, é muito parecida com a de numerosas doutrinas religiosas cuja visão de mundo se fundamenta na justaposição de um plano celeste, espiritual e sobrenatural sobre outro terreno, material e natural; uma constituição espacial em que as disposições relativas superior e inferior são indicativas de análogas relações morais. Contudo, nosso processo de compreensão se complica quando descobrimos que as descrições que oferecem desse

universo de andares os habitantes do mundo de cima e os habitantes do mundo de baixo não correspondem. E tudo se torna ainda mais confuso quando entendemos que estes e aqueles imaginam o próprio andar da mesma maneira, isto é, quando se colocam num mesmo plano físico e ontológico, o terrestre da condição humana.

O problema de fundo, como veremos melhor na continuação, é que a leitura do universo kadiwéu é realizada a partir de dois (blocos de) pontos de vista, algo que a torna fortemente permeável à hipótese perspectivista, lançada por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996). Estaríamos, de fato, não tanto diante de uma estruturação hierárquica de seres e planos ontológicos e morais que encontram uma contrapartida no espaço físico, quanto de uma relação politicamente simétrica entre mundos, em certa medida, especulares. Humanos e não humanos se imaginam morando num sobrado de dois andares, mas agem como se residissem numa grande casa geminada, que ocasionalmente experimentam como um único e confuso espaço. Suas respectivas porções de casa são divididas por um poderoso muro que, em momentos não ordinários, de maneira acidental ou conduzida, se desmaterializa deixando lugar a uma espécie de espelho líquido e parcialmente atravessável; ele devolve uma imagem em que os inquilinos dos dois lados se reconhecem (às vezes, a ponto de ficarem presos nela) e se estranham ao mesmo tempo.

Com este texto nos propomos a representar um mapa desse universo, assim como alguns dos movimentos que não só acontecem dentro dele, mas também reconfiguram continuamente seus limites e seus elementos e relações constitutivas. Este mapa já existe – aqui, não fazemos outra coisa senão (tentar) decifrá-lo –, é o mito; um tipo de narrativa que, para além de toda possível definição antropológica, podemos circunscrever e definir justamente pelo fato de estabelecer uma ponte entre mundos. Semelhante mapa é de certo parte integrante de uma cartografia

cosmológica mais abrangente² e está intimamente ligado ao xamanismo, um dos principais lugares de sua atualização. Em particular, a mitologia orienta o kadiwéu proporcionando-lhe dois tipos de informação: por um lado, ela o situa, explicando-lhe qual é o lugar dele e o dos Outros no universo; por outro lado, ela lhe mostra como chegar a esses Outros de maneira a obter deles importantes recursos. Entretanto, como todo mapa do tesouro que se preze, ele se detém também na localização dos perigos e das armadilhas com os quais pode esbarrar quem se aventura em busca de tais expedientes de outrem, ou quem, sem querer, se aproxima demasiado dele.

É a partir da organização de dados e relações passíveis de serem extraídos dos que identificaremos como os quatro grandes gêneros da mitologia kadiwéu – mitos de especiação, histórias de animais, histórias dos heróis-xamãs e mitos cosmológicos – que à continuação tentaremos representar o mapa do qual estamos falando. Esse mapa, no mínimo, nos devolverá sempre duas imagens, já que sua visualização, como acontece na impressão lenticular, mudará conforme o ângulo de observação adotado. Notadamente, realizaremos nossa aproximação pela sucessão de dois momentos. Na primeira parte, mais descritiva, utilizaremos o mito para explorar esse universo multifacetado no tempo presente, ou de qualquer modo num tempo posterior ao processo cosmológico que o produziu; exploraremos seus diversos andares pelo olhar dissociado de seus respectivos habitantes/estranhos. Na segunda parte, mais teórica, utilizaremos esse mesmo mapa para descobrir os alicerces pré-cosmológicos e pré-específicos desse “prédio” e as relevantes consequências de seu levantamento não só nas relações interespecíficas, mas também na trajetória evolutiva de qualquer espécie.

² Segundo Duran (2017, p. 88), por exemplo, “os desenhos [kadiwéu] são mitos gráficos, isto é, são nomeados em referência a histórias primordiais porque são eles mesmos componentes delas”.

Os que olham para cima e os que olham para baixo

Começando pelo andar de cima, se, como veremos mais à frente, seus residentes não humanos o pensam e vivem como um plano terrestre, caracterizado por um mundo natural e uma vida social ordinária, os inquilinos do andar de baixo o colocam num espaço celeste, envolto de mistério e poderes desconhecidos e temíveis. No céu, sobre a cabeça deles, moraria um conjunto heterogêneo de seres, composto por heróis míticos, animais e humanos mortos. Em particular, conforme o olhar dos inquilinos de baixo, estrelas-gente e pássaros-gente constituem a marca deste multiforme povo sidéreo.

Diversos objetos astronômicos que pontilham a abóbada celeste kadiwéu são habitantes desse mundo de cima. Localizar as Plêiades significa ver *Nibetád* (sete estrelas), homem vigoroso e bonito que, certa vez, desceu do céu para se casar com uma kadiwéu (RIBEIRO, 1979, p. 49, p. 127-128); com ela terá dois filhos que se tornarão poderosos xamãs. *Nibetád* é lembrado também porque, em vão, tentou ensinar a plantar batata doce, mandioca e milho a um povo de guerreiros e caçadores que jamais valorizou o trabalho da terra, nem jamais quis assumi-lo. Até que um belo dia, cansado da falta de interesse e de atenção dos Kadiwéu para com sua roça, as regras de cultivo e os frutos que ela produzia com milagrosa generosidade, *Nibetád* decidiu voltar para sua morada celeste. Sempre lá em cima, distinguiu-se claramente *Nibetád-Lalé* (o planeta Vênus), isto é, o penacho de *Nibetád* (RIBEIRO, 1979, p. 95), o que, de certo modo, certifica sua imagem de *nidjienigi* ancestral, já que o penacho é instrumento e marca, junto com o chocalho, do ofício de xamã.

No céu, além de *Nibetád*, se encontram todos os interlocutores extra-humanos dos xamãs; aqueles que – sejam eles espíritos de animais ou de antigos xamãs – lhes emprestam os poderes que eles exercem entre os homens. Entre eles está, decerto, o demiurgo *Gô-noêno-hôdi*, promotor, junto a seu ambivalente amigo-assistente, o Carcará, de grandes transformações na história do povo Kadiwéu.

Sua principal capacidade é a de assumir a forma de diversas naturezas (a ponto de não sabermos com certeza qual é a dele) e de tirar desses processos metamórficos os poderes por meio dos quais age sobre a realidade, transformando-a³. Ribeiro (1979, p. 119-127), Siqueira Jr. (1993, Anexo 2, p. 2-3) e Griffiths (citado em WILBERT; SIMONEAU 1989, p. 101-103) coletaram diferentes versões da mesma história da extraordinária viagem do poderoso xamã *Ipéke-liwilã* para a morada celeste do demiurgo. Ele tinha ido procurar *Go-noêno-hôdi* “para conseguir um recursozinho” (RIBEIRO, 1979, p. 120), isto é, um poder: o poder de ressuscitar os mortos. E é pela mesma busca de novos poderes que os *nidjienigi* chamam os espíritos de seus antecessores mais poderosos, que parecem se encontrar sempre nesta dimensão aérea, nebulosa e sideral.

O próprio *Ipéke-liwilã*, tendo acidentalmente engravidado a filha de *Go-noêno-hôdi*, teve que morrer para poder voltar lá em cima e cuidar do filho que tinha deixado naquele lugar. Não fica muito claro, como enfatiza Ribeiro (1979, p. 195-196), se este céu de *Go-noêno-hôdi* e dos heróis-xamãs representa também o destino final de todos os mortos. Seja qual for a solução deste arcano escatológico, temos evidências de que diversos xamãs da sociedade kadiwéu – especialmente, os chamacocos de nascimento – procuravam habitualmente respostas e soluções, isto é, poderes, no olhar eloquente de uma outra humanidade residente no céu, interceptando-o por meio de espelhos dirigidos para cima (BOGGIANI, 1945, p. 144; RIBEIRO, 1979, p. 223).

Passando aos *bichos*, e só a título de exemplo: é a um periquito procedente do céu que *Nibetád* pediu a primeira sementinha de milho que plantou na sua prodigiosa roça (MATO GROSSO DO SUL, 1996, p. 34); foi também a um periquito que outro xamã da mitologia, tentando ressuscitar um rapaz picado mortalmente por uma cobra venenosa, pediu que solicitasse a ajuda do

³ É por isso que ele se aproxima muito mais da figura de um poderoso xamã do que do Deus judaico-cristão do qual foi progressivamente aproximado (PETSCHLIES, 2013).

marimbondo-rei no alto do céu (MATO GROSSO DO SUL, 1996, p. 32). Esses espíritos guias com forma animal, rotineiramente convocados pelos xamãs, provêm do céu também nos casos em que não são aves, ou seja, não são munidos de asas; analogamente ao que foi visto no caso dos heróis míticos, eles são frequentemente reconhecidos em objetos astronômicos. A antropóloga Wanda Hanke (1942, p. 85), que manteve breve contato com os Kadiwéu no início dos anos 1940, fala em termos bastante vagos da constelação de uma onça celestial querendo agarrar um veado, e de um avestruz, também celestial, que costuma cantar à noite, suscitando a resposta canora dos galos. Provavelmente, Hanke se referia à semelhante ema, endêmica da América do Sul, à diferença do avestruz; uma ave muito considerada pelos Kadiwéu, cujos olhos já distinguiram nas estrelas Alpha e Beta Centauri (RIBEIRO, 1979, p. 98). Apesar de ela não voar, os Kadiwéu já a colocaram no meio das nuvens, sendo que a chuva seria provocada pela abertura de suas grandes asas plúmbeas (OBERG, 1949, p. 63).

Se, de acordo com sua tradição, os Kadiwéu colocam o andar superior na esfera celeste, afastada de qualquer floresta e clareira, separada dos pântanos e dos morros, na extremidade astral de misteriosos cipós notívagos, diversas narrativas míticas nos oferecem outro olhar sobre este mundo de cima: o de seus próprios habitantes. Notadamente, quando num mesmo mito aparecem humanos e não humanos, e quando são dados palavra e ponto de vista a estes últimos, descobrimos que eles se pensam com os pés solidamente fincados no chão. Isto vemos muito claramente na crônica da viagem de *Ipéke-liwilã* para a morada de *Gô-noêno-hôdi*. O *nidjienigi* sobe para o céu mas chega a uma terra – a perspectiva, durante o caminho, muda. Este lugar, nas palavras a Darcy Ribeiro (1979, p. 120) de uma liderança histórica kadiwéu, João Príncipe, “era tudo igual que o nosso campo, tinha rio, pastaria, bastante caça e bastante peixe”. Segundo os relatos coletados por Ribeiro (1979, p. 120-123), *Ipéke-liwilã* chega a um campo onde havia pessoas alimentando o fogo e realizando todo tipo de atividade, começando pelas relacionadas com a caça.

Não sabemos se os membros deste povo de cima, na “corte” de *Gô-noêno-hôdi*, são exclusiva e integralmente os mortos do povo de baixo, formando uma comunidade dos ancestrais. Contudo, os xamãs e os relatos míticos nos descrevem um mundo do além-túmulo que parece coincidir perfeitamente com a morada do demiurgo que acabamos de ver. Um *nidjienigi*, Rodrigues, segundo informou João Príncipe a Ribeiro (1979, p. 196), durante uma sessão xamânica, em lugar de encontrar o *bicho* que estava chamando, recebeu a visita inesperada de uma pessoa morta que lhe contou que “lá em cima era um campo também, tinha aldeia [...] roças”. Trata-se de uma visão do mundo dos não vivos compatível e coerente com a concepção tradicional da morte kadiwéu e com os relativos arranjos e ritos funerários.

Com efeito, o próprio cemitério é pensado e construído como uma aldeia; um povoado, aliás, mais duradouro daqueles dos vivos (OBERG, 1949, p. 63; RIBEIRO, 1979, p. 187; SIQUEIRA JR., 1993, p. 103) e que não é aconselhável aumentar muito, para que não acabe atraindo novos moradores (SIQUEIRA JR., 1993, p. 171). Junto aos túmulos, cobertos com panos ou cobertores – ainda na época da passagem de Ribeiro (1979, p. 187-188) dispostos sobre uma armação de paus e galhos, de maneira a formar uma barraca de duas águas –, os Kadiwéu costumavam colocar os principais pertences do morto. O motivo desta usança, bastante apagada nos tempos atuais, era o de fazer com que o falecido tivesse o necessário para começar uma outra existência em sua nova comunidade, em tudo igual à dos vivos⁴. Tanto os homens como as mulheres eram enterrados com seus adornos e utensílios (RIBEIRO, 1979, p. 188; cf. SIQUEIRA JR., 1993, p. 105). No caso dos homens, às vezes até se sacrificavam seus melhores cavalos para que seus donos pudessem continuar a usá-los no além-mundo. Na sociedade dos não vivos, as pessoas, além de realizarem todo tipo de atividade, se

⁴ A nonagenária Durila contou a Siqueira Jr. (1993, p. 104) a história de uma pobre mulher cuja sepultura não foi guarnecida de seus pertences e que, por este motivo, tinha continuamente que pedir emprestada alguma coisa às outras mulheres.

casavam e reconstituíam seus vínculos de parentesco, “persistindo a antiga estratificação social entre senhores, guerreiros e cativos” (SIQUEIRA JR., 1993, p. 106).

A morada de *Gô-noêno-hôdi*, pelo olhar dele e de outros companheiros do mundo de cima, aparece também no mito de origem dos Kadiwéu, em suas muitas versões. Aqui, *Gô-noêno-hôdi* ocupa um espaço antrópico, rodeado por animais, mas que falam, e cujas características naturais constituem o motivo biocultural de eles ocuparem um lugar determinado em um sistema social multiespecífico⁵. Nas circunstâncias expostas por tal relato, o demiurgo morava numa casa que se encontrava nas adjacências de um rio; se alimentava essencialmente de peixe e, por isso, à noite, deixava no meio da água uma armadilha de madeira e palha (RIBEIRO, 1979, p. 103; OBERG, 1949, p. 63). Tudo corria bem até que o peixe começou a sumir. Os ladrões do peixe de *Gô-noêno-hôdi* eram os progenitores dos Kadiwéu e dos membros das atuais nações, que moravam afundados num buraco (*ô-begi*), de onde saíam só à noite à procura de comida; um grande buraco no chão (FRIČ, 1912, p. 397-398) que devemos pensar como um vasto mundo subterrâneo onde cabiam todos os homens e em que dava para perambular (RIBEIRO, 1979, p. 105; PECHINCHA, 1994, p. 88).

Este mito, ao qual dedicamos um estudo específico (ROMIZI, 2018), como boa parte dos mitos de origem ameríndios, poderia estar falando menos de uma suposta condição primigênia animal do ser humano do que da intrínseca animalidade da humanidade (*humankind*) quando observada do ponto de vista de um mundo de cima, cujos habitantes se consideram portadores da condição humana (*humanity*). Os animais-gente e os outros habitantes do mundo de cima *sabem* que moram na terra e que abaixo existe outro

⁵ Em outras histórias de animais encontramos: macacos que tocam a viola e que cavalgam com arreio, onças que usam arco e flechas para caçar e facas para destripar suas presas, formigas que carregam jarros para buscar a água no rio (RIBEIRO, 1979, p. 145-148) e, claro, todos os animais falam.

mundo subterrâneo habitado por seres diversos deles, selvagens e notívagos, isto é, “não humanos”⁶.

A construção do prédio e seus movimentos internos

Para entender como funciona o *condomínio kadiwéu* em termos de relações entre vizinhos de andares diferentes – por que eles descem, sobem, decidem se procurarem e sob quais condições o fazem –, sempre guiados pelo mapa mitológico, devemos pegar o caminho de volta que leva ao começo dos tempos, ou seja, ao momento em que esse prédio foi construído. Aqui, uma vez chegados, encontraremos uma comunidade de seres ainda indistintos composta pelos antepassados de humanos e não humanos, morando juntos e misturados, formando uma única sociedade. Como coloca de uma maneira muito esclarecedora Viveiros de Castro (2015, p. 60), a condição original comum a todos, humanos e animais, nesse tipo de pré-cosmos ameríndio, não era a animalidade, mas a humanidade.

Uma das quatro categorias narrativas em que podemos organizar os mitos e as “histórias de admirar” (PECHINCHA, 1994) dos Kadiwéu é a que aqui chamamos de mitos de especiação, que ilustram o processo de dispersão dos membros desta primigênia comunidade; ela acontece, essencialmente, pelo desenvolvimento diferenciado dos corpos de seus membros. Mas o que é que existia antes desse processo de diferenciação? Outra história contada a Darcy Ribeiro por João Príncipe nos explica que os animais não tinham cor; eram todos brancos – seria por isso que “até hoje os pintinhos de todos os bichos são brancos” (RIBERIO, 1979, p. 99). Além disso, segundo Laureano, outro interlocutor de Ribeiro (1979, p. 110), eles também não tinham nenhuma gordura. Analogamente, os seres humanos não tinham idade (FRIC, 1912, p. 399), não se

⁶ Conforme coloca a hipótese perspectivista sobre as relações sociocosmológicas dos povos ameríndios, a humanidade não se constitui aqui como uma propriedade específica, remetendo mais à posição de sujeito numa relação interespecífica (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125).

diferenciavam entre si por sexo/gênero, nem pertenciam a um grupo cultural específico (RIBEIRO, 1979, p. 105-106).

Como sugere a cor branca – síntese aditiva de todas as cores – que “vestiam” todos os habitantes desse pré-cosmos, a condição comum destes não era nem uma dada identidade primordial (uma cor), nem uma falta de atributos (nenhuma cor); esta, usando as palavras que Viveiros de Castro (2015, p. 56) dedica à filogênese do multinaturalismo ameríndio em geral, era percorrida “por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) *interna* a cada personagem ou agente”. Continuando com nossa metáfora cromática, em que a uma cor corresponde uma espécie no pré-cosmos, cada ser possuía, *in potentia*, todas as cores vindouras; ele se projetava, virtualmente, para todas as espécies. O processo cosmológico de especiação, portanto, mesmo representando um extraordinário caminho de aquisição de capacidades, implicou para todos uma dramática perda – dupla, como veremos.

Em primeiro lugar, na medida em que o pássaro, por exemplo, desenvolvia sua fisicalidade específica e as habilidades a ela correspondentes, “renunciava” à possibilidade de ser outra coisa – um ser humano, uma onça, um peixe etc. – e de ter outras faculdades. Com certeza, isto representou um preço muito alto a ser pago, compensado, no entanto, pela alegria e a satisfação de aprender a fazer coisas e, ainda por cima, coisas (como voar) que a maioria dos outros não sabia fazer. É aqui que poderíamos inserir um segundo gênero narrativo composto por uma série de relatos de difícil classificação sobre os animais; eles lembram as fábulas com função alegórica e envolvendo animais personificados dos escritores da época clássica Esopo e Fedro. Ribeiro (1979) os chama, simplesmente, de histórias de animais, colocando-os à margem da narrativa mítica. Wilbert e Simoneau (1989), ao contrário, mais sutilmente os inserem no mesmo capítulo em que reúnem os mitos de origem dos animais. Esta escolha se torna plausível a partir do momento em que acolhemos tais relatos fabulosos como uma celebração dos ganhos da especiação. Tanto as qualidades como as fraquezas que definem qualquer espécie aparecem aqui por

contraste, nas relações conflitivas (competitivas) ou de colaboração (simbióticas) que indivíduos de natureza diversa estabelecem entre si. As “fábulas” kadiwéu contêm uma lição, sim, mas ela antes de ser moral é biológica – especialmente, zoológica, etológica e ecológica; uma biologia que, entretanto, estabelece as condições das relações sociais interespecíficas.

Continuando em nossa compreensão sobre o processo cosmológico e suas implicações, o mapa mitológico representa para nós outra perda, talvez ainda mais dolorosa do que a primeira: a desumanização do outro e a incapacidade de comunicação com ele, de reconhecer nele o companheiro de outrora. O ser humano não só perdeu a possibilidade de ser pássaro e vice-versa, mas também perdeu a capacidade de enxergar a humanidade do pássaro e vice-versa. Isto porque a especiação fez com que os processos de objetivação da realidade fossem realizados a partir de corpos progressivamente diferentes e, conseqüentemente, desde perspectivas menos coincidentes: “os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66). Viveiros de Castro (2015, p. 66), definindo a noção de corpo que informa as perspectivas específicas, insiste no fato de que não se trata de diferenças puramente fisiológicas, mas de “afetos que atravessam cada espécie de corpo, as afecções ou encontros de que ele é capaz [...]: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo”. Não estamos tão distantes da teoria do *Umwelt* (ambiente fenomênico subjetivo) da zoossemiótica de Jakob Von Uexküll (1967), segundo a qual todo organismo se relaciona com a realidade a partir da própria morfologia e de possibilidades sensoriais e potências de ação particulares. É aqui, nesta dissociação perceptual, que encontramos as fundações do universo de andares que estamos abordando.

No seio desta segunda perda, o prédio que estamos explorando assume a forma de uma Torre de Babel ameríndia, lugar de incompreensões, equívocos e confusão. Os Kadiwéu, por exemplo, se acham diferentes dos animais pelo fato de preferirem

a aldeia ao mato; algo que os leva a considerar os Chamacoco como caititu, porcos-do-mato, em razão de eles andarem muito pelo mato (RIBEIRO, 1979, p. 106). É por isso que, conforme informado em comunicação pessoal pelo antropólogo Messias Basques, os Kadiwéu interpretam como sinal de mau agouro a presença no meio da aldeia de animais que deveriam circular apenas no mato – e que, desta maneira, estariam desumanizando e desestabilizando aquele sítio. Contudo, os mitos que adotam a perspectiva animal nos dizem que estes também preferem a aldeia ao mato; com a diferença de que a aldeia deles é o mato para os humanos, enquanto a aldeia dos humanos é um mato para eles. Por sua vez, as pessoas mortas veem a aldeia dos vivos como um cemitério e o cemitério, como a aldeia dos vivos⁷; quando um vivo e um morto se encontram, o segundo pensa que foi o primeiro que morreu (RIBEIRO, 1979, p. 117; SIQUEIRA JR. 1993, p. 106). Esta dissociação visual em forma de inversão é uma das principais características dos (des)encontros cotidianos entre humanos e não humanos. Só para trazer outro exemplo, emblemático dessa desarmonia cosmológica: o dia dos humanos é a noite dos animais, o dia destes é a noite daqueles, e o crepúsculo, um momento propício para o diálogo interespecífico (ROMIZI, 2018).

Para cada perda cosmológica existe uma tarefa atribuída ao xamã. A primeira é a de restabelecer uma relação, interpessoal mais que social, com os animais-gente e outros não humanos ou, que é o mesmo aqui, diversamente humanos. Para fazer isso, ele precisa vestir a “roupa” deles, ou seja, incorporar o ponto de vista deles. O xamã é, em primeiro lugar, um tradutor; um comutador perspectivo transespecífico. Esta primeira atividade se compõe de duas partes inseparáveis: por um lado, o xamã, identifica as diferenças de significado ocultas dentro dos “homônimos” – o que

⁷ Boa parte dos rituais funerários consiste numa obra de (des)orientação para que o espírito do morto, ainda parcialmente ligado ao mundo dos vivos, reconheça a sua verdadeira aldeia no cemitério. No passado, “assim que saía o féretro [...] as casas da aldeia eram queimadas, bem como todos os pertences do defunto que não tinham sido levados com ele” (RIBEIRO, 1979, p. 145).

determinados caçadores do andar de cima, entre os mortos, enxergam como carne de veado para comer não passa de uma folha vermelha de paineira, do ponto de vista de seus vizinhos de baixo (RIBEIRO, 1979, p. 117); por outro lado, ele reconhece os “sinônimos” estabelecidos pela relação interespecífica – o significado que os vivos atribuem à carne de veado coincide com o que os mortos dão às folhas de paineira⁸.

Mas por que o xamã está tão interessado em incorporar o ponto de vista de outra espécie e em reestabelecer uma comunicação com ela? Aqui, encontramos outra resposta xamânica às perdas do processo cosmológico; e uma segunda tarefa. Um dos principais motivos para o xamã incorporar o outro é o de interceptar e recuperar as habilidades e as qualidades que o processo cosmológico-evolutivo destinou àquele e das quais a humanidade foi privada para sempre, para aproveitá-las, é claro, em assuntos de interesse humano. Se os mitos de especiação e as histórias de animais guiam o kadiwéu até um tempo em que as potências do ser foram exaltadas pela sua fragmentação, outra classe de mitos, que poderíamos chamar de histórias dos primeiros xamãs ou dos heróis-xamãs, lhe ensina que é possível voltar àquele tempo e recuperar os poderes que foram perdidos. Esta terceira categoria de mitos nos fala dos que aprenderam a transitar entre os andares do universo e a assumir simultaneamente o olhar de seus respetivos moradores.

Um dos “arquétipos” de xamã presentes na mitologia kadiwéu é *Go-noéno-hôdi*; ele é o grande transformador – e transformista, já que, como todo xamã, ele transforma se transformando. Ora, quando *Go-noéno-hôdi* decidiu enfrentar uma grande cobra aquática, provavelmente uma sucuri, ponderou que podia lhe ser de grande ajuda a destreza do martim-pescador; por isso, “pulou no martim-pescador, rasgou a pele dele e foi, vestido

⁸ Diversos vocábulos kadiwéu apresentam múltiplos significados que definem ações consideradas como comparáveis de diversas espécies. O verbo *igoja*, por exemplo, define a ação humana de apunhalar, a aviária de bicar e a ofídica de picar (GRIFFITHS, 2002, p. 73).

com ela, experimentar se podia matar a cobra” (RIBEIRO, 1979, p. 110). Ele, portanto, age inicialmente como tradutor, estabelecendo uma correlação entre um punhal e o bico daquele pássaro. No entanto, por que decide usar o bico daquele pássaro em lugar de um punhal mais acessível? Se se trata de objetos dotados da mesma potência, se são apenas “sinônimos”, por que preferir um ao outro? Em outro estudo (ROMIZI, 2018, p. 246), em sintonia sempre com o perspectivismo ameríndio, tentamos argumentar como a equivalência estabelecida entre punhal e bico é falsa ou, ao menos, imperfeita: “a correlação entre o punhal e o bico do martimpescador lhe serviu para entender que só com este último, e a ligeira rapidez de seu ‘braço’ plumado, teria tido alguma chance de alcançar o coração da cobra”. O que interessa ao xamã não é tanto a equivalência relativa do bico e do punhal, mas aquelas pequenas diferenças das quais é possível extrair novos poderes: “o reconhecimento de que o bico dos pássaros e o punhal dos homens ocupam, em seus respectivos mundos, o mesmo lugar de ‘armas penetrantes’ constitui só uma passagem no caminho que leva à utilização da ‘diferença de potencial’ [...] existente entre eles” (ROMIZI, 2018, p. 246). É a busca desses poderes que leva os xamãs a atravessar as barreiras que separam o próprio andar do andar de cima, com todos os riscos que essas verticalizações comportam.

Quais são os riscos que o mapa assinala? Um último grupo de mitos, que Darcy Ribeiro (1979) reúne sob a etiqueta de Cosmologia, e Wilbert e Simoneau (1989) sob a de *Cosmology and Star Mythology*, nos fala da descida noturna de entidades não humanas, encarnadas por pássaros e cipó, vistas pelo olhar preocupado dos Kadiwéu; preocupado porque, durante estas visitas, alguns deles são raptados e levados para o céu (o andar de cima). Algumas das principais estrelas e constelações do seu céu são justamente antigos membros de sua comunidade, incorporados e transformados por esses processos de abdução. Tais mitos constituem a parte do mapa que indica as situações de risco que tornam os humanos abduzíveis pelos que moram sobre suas cabeças; por sedução ou distração. Os que mais se expõem a esta

dramática ocorrência são os que, quase sempre de maneira involuntária, acabam adotando um comportamento próprio do “inventário” de outra espécie. Falamos de ocorrência dramática porque, à diferença dos voos xamânicos, este tipo de subida representa uma viagem sem retorno e uma mudança de andar definitiva. Os não iniciados não sabem como assumir outro ponto de vista sem perder o próprio, sendo que esta perda, a dissociação entre corpo e perspectiva humanos, representaria a principal explicação etiológica de doenças e mortes – por intrusão, quando um espírito (uma perspectiva) não humano se instala num corpo humano, e por separação, quando a “alma” (o olhar) de um ser humano foge e se reincorpora numa natureza não humana.

O xamã João Gordo, conforme conta a Ribeiro (1979, p. 213-214), recusou os reiterados convites de uma onça para comer a carne crua de uma anta recém-caçada porque temia se tornar definitivamente uma gente-onça. Como colocamos já em outro lugar (ROMIZI, 2018, p. 244), “na vida cotidiana kadiwéu, abundam as restrições alimentares que servem para evitar que o humano – sobretudo quando transita pelos interstícios da vida social – se torne animal”. No entanto, não se torna animal ou, de forma mais geral, não humano só quem come *como* ele. Acontece também a quem fica acordado à noite (o dia do andar de cima); aos que, especialmente os de mais idade, visitam com frequência regiões da memória habitadas por pessoas que já morreram (e que moram na aldeia do andar de cima); aos que, abandonando-se a choros e gritos de dor, acabam por falar como os animais (o idioma do andar de cima); aos que por um motivo ou outro se colocam à margem da sociedade humana e, fazendo isso, sem se aperceberem, começam a adentrar na de outra espécie (que habita no andar de cima). O problema principal, em suma, é que estes mundos não estão tão distantes como parece, sendo constantemente sujeitos à contaminação perspectiva, o um do outro.

Considerações finais: um prédio que continua crescendo

Em nossas reflexões finais focamos no tipo de devir que transparece do mapa que acabamos de apresentar. Em particular, ele nos devolve uma espécie de paradoxo, para o qual toda (re)aproximação e identificação entre indivíduos de espécies distintas produz seu ulterior afastamento; qualquer reencontro precede uma separação ainda mais lacerante. Com efeito, a mitologia kadiwéu, assim como o xamanismo, é atravessada por um tema central: o de uma “metafísica da predação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 162) em que toda espécie evolui pela incorporação do olhar de outra espécie e a consequente captura de algumas de suas habilidades. A questão central, aqui, é que, mesmo nos encontrando diante de uma espécie que transfere alguma de suas capacidades para outra, e mesmo acontecendo isso pela coincidência momentânea de seus respectivos pontos de vista, esse processo todo acaba afastando as ditas espécies em lugar de reintegrá-las num mesmo meio. Isto porque as qualidades que uma espécie apreende de outra se tornam imediatamente *sui generis*; elas são acolhidas e estabelecidas a partir de naturezas já diferenciadas que, instalando essas novas aptidões nos traços característicos de suas corporalidades, prolongam o processo de desenvolvimento específico em que estão encaminhadas.

Os primeiros kadiwéu, por exemplo, adquiriram suas presentes habilidades a partir do momento em que, depois de reconhecerem no pássaro carão sua mesma humanidade, descobriram no seu etograma padrões de comportamento (essencialmente, uma grande adaptabilidade que se traduz na capacidade de atravessar diferentes ecossistemas e tipos de estratégias tróficas) que poderiam aumentar as probabilidades de sucesso de sua atuação no bioma do Pantanal. Entretanto, eles não se tornaram carões, já que desenvolveram de uma maneira própria as disposições e as aptidões que aprenderam dele, implantando-as num sistema natural de relações – com o próprio corpo, as próprias mãos, o próprio estômago, o homem “branco”, o meio ambiente, a

onça, o cavalo, a madeira, o ferro etc.. Tanto o andar de cima como o de baixo, portanto, não são imóveis, mas inseridos em devires que, paradoxalmente, os afastam na medida em que seus habitantes se reaproximam; desenvolvimentos inseridos em tempos-espirais que se afastam de um passado comum, enquanto continuam insistentemente girando em torno dele.

Referências

BOGGIANI, Guido. *Viaggi d'un artista nell'America Meridionale: i Caduvei* (Mbayá o Guaycurú). Roma, Loescher, 1895.

DURAN, Maria Raquel. *Padrões que conectam: o Godidigo e as redes de socialidade kadiwéu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, 2017.

FRIČ, Alberto Vojtěch. Onoenrgodi-Gott und Idole der Kad'uveo in Matto Grosso. In: International Congress of Americanists, 18. *Anais [...]*, London, 1912. p. 397-407.

GRIFFITHS, Glyn. *Dicionário da língua Kadiwéu: Kadiwéu-português, português-kadiwéu*. Cuiabá/MT, Summer Institute of Linguistics, 2002.

HANKE, Wanda. Cadivéns y Terenos. *Arquivos do Museu Paranaense*, v. 2, p. 79-86, 1942.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986 [1985].

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

MATO GROSSO DO SUL. Secretaria de Estado de Educação, Núcleo de Educação Escolar Indígena. *Relatos e fatos kadiwéu*. Campo Grande, 1996.

OBERG, Kalervo. *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication n. 9. Washington, D.C., Government Printing Office, 1949.

PECHINCHA, Mônica. T. S. Histórias de admirar: mito, rito e história kadiwéu. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 1994.

PETSCHELIES, Erik. *O carcará e Cristo: transformação kadiwéu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Unicamp, 2013.

RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu: ensaios sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis, Vozes, 1979.

ROMIZI, Francesco. O canto do crepúsculo: reflexões ornito-antropológicas sobre um mito de origem kadiwéu. *Mana*, v. 24, n. 1, p. 231-260, 2018.

SIQUEIRA JR., Jaime. *Esse campo custou o sangue dos nossos avós: a construção do tempo e espaço kadiwéu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, 1993.

UEXKÜLL, Jakob von. *Ambiente e comportamento*. Milano, Il Saggiatore, 1967.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 2015.

WILBERT, Johannes; Simoneau, Karin. *Folk literature of the Caduveo indians*. Los Angeles, California, UCLA Latin American Center Publications, 1989.

A cerâmica-pessoa ejiwajegi/kadiwéu: a arte ciumenta e os experimentos etnográficos strathernianos com a forma das relações

Maria Raquel da Cruz Duran
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Introdução

Neste artigo me proponho a refletir acerca da seguinte questão: existe uma “cerâmica-pessoa” (objeto-sujeito) ejiwajegi/kadiwéu?¹ Este é um problema que envolve um grupo de conflitos de pressupostos na antropologia da arte, discutidos por exemplo por Strathern (2006 e 2014) e Cesarino (2017), e que pretendo problematizar, utilizando para tal algumas proposições acerca da cerâmica produzida pelos Ejiwajegi/Kadiwéu, temática que estudei transversalmente em minha tese de doutorado.

Assim sendo, este texto está dividido em três partes: após esta breve introdução, seguirá uma parte dedicada à exposição de algumas leituras em antropologia da arte, buscando-se com elas esclarecer o que chamamos de “conflito de pressupostos”, por exemplo, ao apresentar objetos como sujeitos (pessoas). A partir deles, tentarei refletir acerca da minha tradução-interpretação do que é a cerâmica ejiwajegi/kadiwéu, utilizando para tal alguns elementos etnográficos observados em meu próprio campo.

¹ Noutro contexto me perguntei se existe uma “pessoa-pintura” (sujeito-objeto) ejiwajegi/kadiwéu. O artigo “*Godidigo na pele: alcances e limites da estética na onto-epistemologia ejiwajegi/kadiwéu*” estará disponível na *Maloca: Revista de Estudos Indígenas (PPGAS/UNICAMP)*, compondo o dossiê *A estética e os ameríndios, ou Strathern nas Américas: experimentos etnográficos com a forma das relações*, no prelo (2020).

Antropologia da arte em discussão

Historicamente, sabemos que há uma marginalização dos estudos da arte feita pela ciência antropológica. Segundo Gell (2005), “esta atitude crítica em relação aos campos da arte e da estética se justificaria pela caracterização do amor pela arte como de natureza essencialmente etnocêntrica” (GELL, 2005, p.41). Isto é, a antropologia da arte deveria ter como objetivo a dissolução deste conceito (LAGROU, 2009).

Os impasses do entendimento da arte no campo antropológico foram alimentados por anos de questionamentos e posicionamentos díspares, contudo, ao meu ver podem ser resumidos no debate *Aesthetics is a cross-cultural category* (Estética é uma categoria transcultural, tradução nossa), ocorrido na Universidade de Manchester em 1993, organizado por Tim Ingold. Nele, duas posições foram explicitadas: por um lado, autores como Howard Morphy e Jeremy Coote advogavam ser a estética uma capacidade sensorial humana universal, pois a capacidade de avaliar propriedades formais, como consistência, volume, textura, etc., que constrói e doa formas para estímulos, é comum a todos os povos. Por outro lado, Joanna Overing, Peter Gow, entre outros, defenderam ser a estética um julgamento da beleza e do gosto, fenômeno do modernismo europeu, ou seja, um conceito burguês e elitista não aplicável a sociedades não ocidentais, apreendendo que a “igualdade” concedida a não Ocidentais (e à sua arte), “[...] não é um reflexo natural da equivalência humana, e sim o resultado da benevolência Ocidental” (PRICE, 2000, p. 48).

Contextualizando melhor ambas as posições, o primeiro grupo - a favor da utilização do conceito de estética como transcultural - teorizou que se a antropologia é a ciência que translada eventos e comportamentos de uma cultura a outra, e que isso nem sempre é entendido como etnocentrismo. Por exemplo, há muitos conceitos antropológicos que têm sido empregados por não antropólogos, como o caso da noção de cultura em relação à “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), algo que demonstraria “uma metalinguagem que se

distancia do significado da linguagem comum e adquire valor no uso deles do discurso antropológico” (Morphy in INGOLD, 1993, p. 207). Deste modo, para Morphy, a estética é “a capacidade humana de assimilar valores qualitativos a propriedades do mundo material, e isso não significa que as atribuições particulares são universais” (Morphy in INGOLD, 1993, p.208).

Já o segundo grupo - que era contra a universalidade do conceito de estética - abriu suas reflexões com a colocação de Overing, de que a origem da noção de estética no Ocidente está na *Crítica do Julgamento* de Kant, através da demonstração de que a capacidade de discriminação é inata e universal. Entretanto, Overing discorda de Kant, ao afirmar que esta é aprendida e incorporada por meio de um longo processo de exposição e aquisição do *habitus* específico da sociedade em questão (BOURDIEU, 1979). Para continuar no mesmo argumento, a autora expõe que Kant distingue o julgamento estético dos outros setores da vida, separação que não ocorre entre os Piaroa, estudados por Overing, pois suas formas de arte são tecnológicas e produzem processos de significado social, político e cosmológico, resultando na ideia de que a “Arte não está fora do contexto de vida, a produção artística é cotidiana (Overing in INGOLD, 1993, p.212). Peter Gow, na mesma direção, afirmou que, se formos buscar o que consideramos belo ou artístico na cultura Navajo, por exemplo, estaremos indo de encontro a nossas próprias expectativas e padrões estéticos e não, à concepção Navajo, impenetrável para nós (Gow in INGOLD, 2006).

Não tenho a intenção de resgatar todo o debate aqui, apenas gostaria de demonstrar que esta contenda se espalha por muitos outros conflitos de pressupostos, entre os quais o da ideia de divisão de sujeito e objeto como sendo algo universal *versus* a de interrogação sobre o que é um sujeito e do que é um objeto, em variadas culturas (CESARINO, 2017). Mais do que me unir a alguns destes grupos em disputa, eu gostaria de propor a saída das caixas divisórias que socialmente construídos - por exemplo, a da Arte Ocidental em oposição à Arte Primitiva, ou ainda, a da

diferenciação entre *gift societies*, em que pessoas e pessoas se relacionam, e *commodities societies*, em que pessoas e coisas se relacionam (STRATHERN, 2006) – para pensar a cerâmica indígena ejiwajegi/kadiwéu, seja em seu particular minimalismo figurativo, em que a sugestão é mais frequente do que a demonstração, seja em seu “conjunto de regras e técnicas que o pensamento usa para representar a realidade e agir sobre ela” (LAGROU, 2009, p.68-9).

Isso porque, por um lado, na comercialização da cerâmica ejiwajegi/kadiwéu, observei algumas situações vivenciadas cotidianamente pelas mulheres artistas desta etnia que evidenciam o compartilhamento de saberes-fazeres constituídos por anos de experiência na relação delas com os *ecalaye* (não indígenas). Entre eles: a habilidade de deslocar-se entre diversas cidades do estado do Mato Grosso do Sul, como Bodoquena, Bonito, Corumbá, Campo Grande, Porto Murtinho, etc., quanto entre locais mais distantes como São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília, Nova Iorque, Berlim; de estabelecer relações confiáveis com intermediários de diversos tipos, por exemplo, comerciantes, turistas, clientes fixos e/ou potenciais novos compradores, governantes de diversas instâncias, entre outros; de vender seus produtos de forma bem-sucedida, mostrando aos outros seu valor enquanto representantes do povo indígena ejiwajegi/kadiwéu; e de organizar-se politicamente, montando associações de artistas/artesãs entre as ceramistas da comunidade.

Nestas inúmeras atividades, que lhes conferem fama e prestígio dentro e fora do contexto indígena, as ceramistas mais reconhecidas da aldeia Alves de Barros, que acompanhei em meu doutorado, interagem com conceitos não indígenas como arte primitiva, arte abstrata, artesanato, grafismo, decoração, beleza, estética, cultura, patrimônio cultural, propriedade intelectual, entre outros, de modo a traduzi-los à sua própria compreensão e utilizá-los segundo tal.

Figuras 01-04: As melhores ceramistas da aldeia Alves de Barros, segundo pesquisa realizada na comunidade: Olinda Vergílio, Pedroza de Barros Moraes, Regina da Silva e Libênciã Rufino



Acervo pessoal/ 2014-2017.

Por outro lado, ao tornar-se objeto que transita entre seres e mundos (GELL, 2005), “como parte de um sistema de ações e relações” (FAUSTO & SEVERI, 2016, p. 15), ou seja, “um objeto ou performance que cria relações entre os seres e que incorpora suas intencionalidades” (GELL, 2005, p. 234), viso pensar se esta cerâmica que é um objeto artístico alvo de comercialização pelos indígenas e não indígenas pode ser também uma “cerâmica-pessoa”, ou seja, um misto de objeto-sujeito que produz um nexo dramático entre “a sabedoria e a técnica do caçador e, ao mesmo tempo, o conhecimento dos hábitos e características da presa” (GOLDSTEIN, 2012, p. 227) - pensando metaforicamente. Ou seja, se é possível percebê-la como integrante de uma configuração relacional, distribuída em diversos modos de existência e conceituação, ultrapassando as categorizações distintas de sujeito e objeto, assim como as hierarquizações do campo filosófico, científico e artístico que as definiu.

Iwilaganaga: a preparação da “cerâmica-pessoa”

A preparação da cerâmica² ejiwajegi/kadiwéu é composta por diversos fatores: o barro temperado, o riscar dos desenhos, a

² De acordo com a linguagem das artes plásticas, cerâmica é uma argila que pode ser primária, sem adição de nenhum material, ou secundária, quando são

pintura com os barros coloridos, a aplicação da resina e a queima da peça. Cada um destes componentes exige um conhecimento específico, tanto da fabricação do corpo-cerâmico quanto da sua ornamentação/enfeite, algo que envolve um grupo de desafios à ceramista, que por sua vez encaram este trabalho como uma luta.

Dentre as dificuldades mais recorrentes expostas pelas interlocutoras resalto: (a) a busca pelo barro ideal, seja para constituição da peça, seja para a coloração, (b) pelas madeiras específicas a cada etapa da preparação da cerâmica, como por exemplo a madeira do pau-santo, da qual retiram a resina preta, e a do angico, ideal para a queima da cerâmica e, (c) a demonstração de um conhecimento consolidado para a fabricação do vaso não quebrável, ou seja, bem temperado, com formatos tradicionais ou inovadores (ornitomorfo, de prato, de moringa, de máscara, etc.) e belo, em que a aplicação dos desenhos no pote, a escolha das tintas que ficarão próximas, a percepção de quais desenhos receberão ou não a resina, etc. Estes são os principais fatores que transformam uma mulher ejiwajegi/kadiwéu de ceramista comum a ceramista respeitável e reconhecida pelos pares, assim como pelos não indígenas que compram suas peças.

Nas entrelinhas desta preparação, pude observar alguns aspectos que me fizeram pensar na cerâmica como algo a mais do que um objeto. Por exemplo, sobre o barro que constitui a peça, Sofia de Souza me disse que “Não é qualquer barro que é bom para fazer cerâmica”, ele precisa ser “um barro macio”. E que antes mesmo de pegar no barro a ceramista já sabe o que vai fazer, que “[...] elas pensam antes o que vão fazer, seja como cerâmica, seja como pintura; primeiro lembra antes, daí faz [...]” (Sofia de Souza, Aldeia Alves de Barros, 19/09/2014). Além dessas prerrogativas, Martina de Almeida informou à Vânia Graziato que não é a qualquer momento que se busca o barro: a melhor época para

acrescentados minerais, matérias orgânicas e cargas antiplásticas, que fazem diminuir a plasticidade da cerâmica, entre outros materiais. Esta argila moldável é chamada de barro tanto pelos *ecalaye* quanto pelos Ejiwajegi/Kadiwéu.

colhê-lo “é na seca e na lua cheia, porque nessa época ele não racha” (Vide GRAZIATO, 2008, p. 29).

Depois de temperado, o barro fica ensacado para não perder a umidade. Neste momento, será necessário reunir as cores que servirão para a pintura dos desenhos, que são também barros³. Para as mulheres ceramistas ejiwajegi/kadiwéu tanto os componentes da cerâmica, como os barros já coloridos são obras de seres guias espirituais quanto a luta com a cerâmica é um dom, uma sina delas, que se deve cumprir até a idade mais avançada.

Todo mundo acha que é Deus que manda para nós, que trabalhamos com artesanato. Onde que a senhora já viu estes barros coloridos? Rosa, verde, brilhante, branco, amarelo, cor-de-rosa em pedra... ali tem dois baldes cheios para eu coar, esses dias eu quase fiquei enganchada no buraco. Não é fácil mulher trabalhar com cerâmica e não é qualquer mulher que mexe com barro, e não é qualquer mulher que vai pôr essa pintura aí. Eu vou falar para a senhora, este serviço da cerâmica eu amo como meu esposo, quando eu ficar mais velha, eu vou ficar muito triste o dia que eu parar (Pedroza de Barros Morais, Aldeia Alves de Barros, 25/09/2015).

Graziato (2008) relata que a localização do barro pode ser um segredo de família, não revelado a outra pessoa, mesmo que da própria comunidade, questão que também observei em minha estadia, ainda que de forma não tão rígida. Várias mulheres relataram onde encontram os barros coloridos da cerâmica: Lenita Cruz (Aldeia Alves de Barros, 12/09/2014) narra que o barro de cor amarela vem da Fazenda Socorro, já o de cor vermelha está em todo lugar, sendo o mais fácil de encontrar. O barro de cor verde foi achado há pouco tempo por um caçador, ao pé de um morro, quando perseguia um bicho que caçava em um buraco onde ele tinha se enterrado. O barro de cor rosa foi encontrado perto da

³ Segundo Graziato (2008), em análise de composição química feita pelo Instituto de Pesquisas Tecnológicas (IPT) da Universidade de São Paulo, as cores ocre e amarelas são “[...] rochas ferruginosas e filíticas, compostas por minerais do grupo das micas, por isso brilhantes. Os tons rosados, argila caulínicas ricas em óxidos e hidróxidos de ferro, verdes compostos de argilas carbonáticas e matérias orgânicas e marrons do óxido de ferro” (GRAZIATO, 2008, p. 50/1).

placa de entrada da aldeia, ou seja, a placa da Missão Evangélica, localizada no começo da descida da Serra da Bodoquena (Sofia de Souza, Aldeia Alves de Barros, 19/09/2014)⁴. As cores branco e preto, que compõem juntamente com o vermelho as três cores mais importantes nas cerimônias festivas/rituais, estão disponíveis nos córregos da aldeia e na madeira do pau-santo, na região pantaneira⁵, respectivamente. O branco “tem que cavoucar fundo, para tirar a cor limpa e boa, quem quer ficar limpinho não vai achar barro. Tem que ficar embarreado para encontrá-lo” (Sofia de Souza, Aldeia Alves de Barros, 19/09/2014). O preto, cuja resina deriva da madeira do pau-santo, *elegigo* ou *elegigoli*⁶, “[...] não deve ser extraída sob o olhar de pessoas doentes, mulheres grávidas ou crianças, sob o risco de se perder todo o trabalho, pois a resina para de se desprender das lascas e o que já foi retirado “talha”⁷ (Martina de Almeida in GRAZIATO, 2008, p. 48).

⁴ Ainda segundo Sofia, a procura por barros coloridos não se resume ao território indígena. Ela mesma contou ter utilizado por algum tempo um barro vermelho que recolheu em uma fazenda de Campo Grande, hábito que está atrelado a mais um dos costumes antigos dos que moravam na região do Pantanal.

⁵ Os *Ejivajegi/Kadiwéu* da aldeia Alves de Barros distinguem a área onde habitam, próxima a Serra da Bodoquena (município de Porto Murtinho/MS), do Pantanal, que localizam perto das aldeias São João, Tomázia e Barro Preto, bem como das antigas aldeias, por exemplo, Nalice e Engenho. Isto é, para encontrar o pau-santo devem viajar até o Pantanal, percorrendo uma distância entre 30 e 90 km. Esta classificação difere da dos *ecalaye*, que definem a região da Serra da Bodoquena como pantaneira, incluindo os seguintes municípios como Pantanal sul-mato-grossense: Anastácio, Aquidauana, Bela Vista, Bodoquena, Bonito, Caracol, Corguinho, Corumbá, Coxim, Ladário, Miranda, Porto Murtinho, Rio Negro, Rio Verde de Mato Grosso e Sonora (Disponível em: <http://www.cadastrorural.gov.br/perguntas-frequentes/itr/regioes/223-2014-quais-os-municipios-que-formam-o-pantanal-mato-grossense-e-sul-mato-grossense>). Acesso em 04/10/2020).

⁶ Substantivo feminino traduzido como “árvore que dá tinta preta para cerâmica” (GRIFFITHS, 2002, p. 44). Decompondo a palavra, encontramos o significado de *ele*, que é bom, bem (p. 44); porém não encontramos a outra parte do vocábulo.

⁷ Branislava Susnik (1978) sugeriu que a técnica *ejivajegi/kadiwéu* de fazer cerâmica foi aprendida com os Guaná. “É característica nesta cerâmica um brilho próprio do verniz que está presente em muitas delas. Este efeito as ceramistas

Ribeiro (1979) destacou o uso da resina de angico (*piptadenia colubrina*), chamada de *nitagigo*, isto é, angico, árvore (GRIFFITHS, 2002, p. 142)⁸, de cor amarelada, para pintar os potes. Hoje servindo principalmente à queima das peças, e não mais à pintura, ele é considerado ideal para que a cerâmica seja bem queimada, pois não deixa manchas na peça e “queima bem” (Pedroza de Barros Morais, Aldeia Alves de Barros, 22/10/2014)⁹.

Além destes elementos que compõem a própria cerâmica, há o cordão com que imprimem os desenhos, considerado parte do seu processo de produção. Hoje são de tecido, mas até 2008 eram feitos a partir de fibras do caraguatá, planta abundante na região e que produz folhas com até dois metros de comprimento, segundo informações locais.

Iwilanaganaga, ou seja, a preparação da cerâmica (GRIFFITHS, 2002, p. 86), é um saber associado à figura e ao serviço da avó (Ramona Soares, Aldeia Alves de Barros, 17/08/2014). Isso quer dizer que são as avós, principalmente, mas também as mães ou parentes mulheres mais próximas, as responsáveis por desempenhar o papel de mestres da criança (entre os 8 e os 12 anos de idade) no ato de saber-fazer cerâmica. Todas as pessoas com as quais conversei relataram que começaram a aprender como fazer a cerâmica pelo treinamento da pintura dos vasos, e isso é algo a ser destacado.

chiriguanas conseguem cobrindo a superfície quente com uma camada de resina de pau-santo” (SERRANO, 1958, p. 134-135 citado em GRAZIATO, 2008, p. 10).

⁸ Faço notar aqui que tanto a resina do pau-santo quanto a do angico recebem os nomes das árvores e não algo específico como “a resina de”, isto é, resina (parte) e árvore (todo) recebem a mesma denominação. A resina não é parte da árvore, é a própria árvore. Todavia, *nitiiga nitiadi* (subst. masc.) significa “tinta preta para cerâmica” (GRIFFITHS, 2002, p. 143), nomeada diferentemente de uma tinta comum, *nitiiganaganagadi*. Logo, depreendo desta distinção linguística que a tinta preta não é a mesma coisa que a árvore do pau-santo.

⁹ Valorizado pelo mercado madeireiro, mas também no modo de preparo nativo de carnes, pois realçaria seu sabor, o angico tem sofrido com o grande volume de extração e comércio da mata nativa *ejiwajegi/kadiwéu* feitos pelos próprios indígenas. Isto tem gerado dificuldades, por parte das ceramistas, de encontrar esta madeira próxima às suas casas, bem como em utilizá-la na produção cerâmica – por isso, muitas vezes, pagam a alguém para procurar a madeira na mata.

Elas começam o aprendizado por aquilo que é mais valioso, a pintura dos desenhos nos corpos cerâmicos. Lenita Cruz destaca que “Este início é muito importante porque é preciso aprender bem que do lado do vermelho tem que pôr o verde, o amarelo, outra cor que fica bom, bonito” (Aldeia Alves de Barros, 12/09/2014). A segunda coisa que aprendem é o rabiscar dos desenhos no pote, mais uma referência à centralidade dos desenhos na expressão artística *ejiwajegi/kadiwéu*¹⁰. Por fim, aprendem a fazer pratinhos e vasos pequenos, até chegar aos tamanhos maiores. O método da tentativa e erro é o mais utilizado.

Depois de aprendido o modo de produção da cerâmica, a maior parte das mulheres passa um tempo sem treinar ou sem desenvolver o conhecimento apreendido. Assim sendo, o saber-fazer cerâmica retorna à vida da pessoa somente em período posterior, quando já se casou, teve filhos e precisa daquele serviço da avó para complementar a renda da própria família. Ser ceramista parece integrar uma etapa do desenvolvimento da mulher *ejiwajegi/kadiwéu*, um alcance da maturidade.

Ao acompanhar o processo de preparação da cerâmica *ejiwajegi/kadiwéu* apreendi que seu percurso de aprendizado não é nem um automatismo cego, nem uma consciência clara, mas algo construído pelo hábito cotidiano de contato com a avó enquanto ela prepara a cerâmica. Doravante, trata-se de uma experiência que transforma ao mesmo tempo artefato e artista, de modo que a pessoa se instala na cerâmica e deixa-se instalar por ela. O saber das mãos e dos olhos guia a artista, para tornar-se um corpo extenso, expandido para a cerâmica. O que era fundo, corpo e mente da artista, transforma-se em figura no processo de fabricação da

¹⁰ Algumas mulheres contam que rabiscavam os desenhos com os nomes deles ditos pelas avós – por exemplo, “[...] faz um *lawile*, ou um *nawigikenigi* [...]” –, na parte da cerâmica pela avó sinalizada. Se ficasse feio, seriam obrigadas a desfazer os desenhos, a alisar tudo novamente e a tentar outra vez, até que saísse bom, segundo a opinião da mestra. Outras, porém, dizem que aprenderam pela imitação, não por nome, como é o caso de Júlia Lange (Aldeia Alves de Barros, 17/09/2015).

cerâmica: de barreira ou separação, o corpo transforma-se em ponte e passa a ser um desdobramento da arte situada nele.

Figuras 05-07: Vaso grande (de 90 cm) de Libêncica Rufino em múltiplos ângulos



Fonte: Acervo pessoal/2017.

No dicionário (GRIFFITHS, 2002, p. 86), fabricar uma peça cerâmica é *iwilanaganaga*, prepará-la, em que *iwila* é formar, fazer de barro, e *naganaga* é daí, quando ou então, forma antiga de começar a contar uma história, ou seja, preparar cerâmica é contar uma história sobre sua produção. E mais, é contar uma “história de admirar”, no vocabulário trazido por Pechincha (1994), uma narrativa primordial. Ao receber pintura, o barro também ganha histórias e torna-se um artefato capaz de transmiti-las sinestesticamente, ao mesmo tempo em que agencia os personagens contidos nelas e os “ouvintes” que os observam.

Na esteira destes argumentos, qualquer trabalho manual é definido como *liwigo liwilanaga* (forma masculina) (GRIFFITHS, 2002), traduzido como parede dele, monumento dele (produção artesanal dele, poderíamos sugerir). *Iwigo/iwicidi* (form. masc.) quer dizer espírito, foto, em que *iwigo* é meu espírito e *liwigo*, espírito dele. Uma leitura possível de *liwigo liwilanaga* seria “o momento em que foi formado o espírito dele”. Pensando na preparação da cerâmica, pergunto-me de quem é esse espírito: do pote de barro, do seu produtor ou da história que se quer contar com aquela cerâmica?

Antes de responder a tal questão, destaco outros vocábulos que seguem a mesma estrutura linguística, por exemplo, *nagaagaxi* (fem.) (GRIFFITHS, 2002, p. 92), traduzido como vasilha, pote, caixa, e *lagaagaxi*, vasilha, pote, caixa dela. Em ambos os casos (*nagaagaxi/lagaagaxi* e *iwigo/liwigo*), o “I” parece ser um diferenciador entre o objeto em si e o objeto pertencente a alguém. Por isso *iwilanaganaga* é preparar cerâmica em geral e *liwigo liwilanaga* é a parede dele, monumento dele. Suponho então que o espírito formado pelo preparar da cerâmica seja o da artista, “o espírito dela prepara a cerâmica dela”, literalmente, ou “ela produz sua própria cerâmica”, que registra/reflete seu espírito. Esta explicação faz sentido se ponderarmos que a cerâmica conta uma história, tal como o desenho, porque é um receptáculo do desenho, que se transforma com ele em outra coisa, sendo a ceramista uma narradora de histórias ao preparar a cerâmica: ela molda a história, ela decora e lhe dá forma, lhe traz vida.

Ao nos voltar para as definições da pintura, vimos que *nadi* significa pintar-se no corpo, sendo *nadi* (*tiogilo*) enfeitar-se e *nadi* (*tigilo*) pintar-se com cores diferentes, ambas muito semelhantes e que denotam uma ligação entre a pintura e as cores, em que se pintar é utilizar cores diferentes, e entre enfeitar-se e pintar-se, em que o primeiro é o segundo. Assim sendo, o dicionário traduz *nadinage* como pintar, colorir, e *nadinagajegi* como enfeite, pintura (GRIFFITHS, 2002, p. 120).

Maria Joana Bernaldino Pires (Aldeia Alves de Barros, 23/09/2015) relatou-nos que *nadinage* é pintar a cerâmica, especificamente, assim como *nowoonigi*, que significa “cordão, barbante, usado para marcar desenhos em potes” (GRIFFITHS, 2002, p. 152), é passar a linha na cerâmica. Maria Joana acrescentou ainda que pintar o corpo é *nadinageloladi* (sem correspondente no dicionário). Soma-se a este rol de palavras, *nowoogo* que significa pensamento, pano, sendo *nowoogotakanegegi*, entendimento, sabedoria dele (GRIFFITHS, 2002), logo, imaginamos que passar a linha na cerâmica seja um ato de impressão do pensamento

ejiwajegi/kadiwéu, de sua sabedoria, uma atitude de transformação/integração da cerâmica em parte do sistema índio¹¹.

Como se não bastassem todas estas semelhanças, também saliente que o modo como as ceramistas ejiwajegi/kadiwéu se referem às suas produções cerâmicas se dá a partir de terminologias corporais: o pescoço, a barriga, a boca do vaso. A cerâmica é um corpo que recebe pintura e talvez por isso ela receba desenhos de corpos, humanos e não humanos. O ato de pintar um corpo, seja ele de carne e osso ou de barro é expressado pelo mesmo verbo: *ocela* (GRIFFITHS, 2002, p. 153). O verbo *oce* quer dizer cobiçar, invejar, sendo *ocegedi* cobiça, inveja; *oceligi* é língua (não o idioma), e *Godoceligi*, nossa língua (GRIFFITHS, 2002). Com tais palavras, entendemos que a pintura é uma linguagem que comunica, mas também é algo que protege e age contra a cobiça e a inveja de alguém, é uma espécie de oração, neste sentido, mas que também pode matar – haja vista que *ocegatidi* significa fazer alguém afogar (GRIFFITHS, 2002). Mas como pode a cerâmica atrair cobiça, inveja de alguém?

Corpos e cerâmicas são produzidos como registros da pessoa, e por isso são também protegidos com os desenhos – associados a fotos do espírito, conforme supracitado –, que os escondem da inveja ou da cobiça dos “bichos”, estes seres encantados que disputam a humanidade. Segundo Lévi-Strauss (1987), o espírito de ciúme está atrelado à disputa pelo domínio da humanidade, entre as forças do alto (celestes) e de baixo (subaquáticas). Por exemplo, no mito de origem da cerâmica jivaro, que ocorre ao mesmo tempo em que se cria o mundo, *nui* significa argila, sendo a

¹¹ Relembro aqui a função do abanico, destacada no livro “O que nos ensinam os desenhos ejiwajegi/kadiwéu? Interpretações antropológicas possíveis” (DURAN, 2020, no prelo), como um “pensamento, pano” que através do vento que produz transmite à moça o sistema índio ejiwajegi/kadiwéu. Remeto o (a) leitor (a) a este trecho do livro, bem como às reflexões feitas naquele contexto sobre o papel da roupa em sociedades indígenas, pois destaquei ali a relação entre o cordão de palha ou tecido que imprime sulcos na cerâmica e o abanico, que também transmite ao corpo da moça (em processo de fabricação social) os ensinamentos do grupo – sem deixarmos de lado os outros componentes desta transformação.

abóbada celeste uma grande tigela azul de cerâmica. Com o barro, o Criador fez *Nantu* (a Lua), que se casa com o Sol, gerando um filho, chamado *Nuhi*, que posteriormente morre por força do Engole-vento. O seu corpo se transforma na terra em que hoje vivemos. Estabelecendo relações entre a mulher nua, de quem a cerâmica é uma das atribuições, e a terra ou argila que ela utiliza para cerâmica *nui*, Lévi-Strauss conclui que no pensamento desses índios “o vaso de argila é uma mulher” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 62). É tarefa da mulher fabricar e utilizar os recipientes cerâmicos, “[...] pois a argila de que são feitos é fêmea, como a terra – em outras palavras, tem alma de mulher” (LÉVI-STRAUSS, 1987).

O autor entende que, assim como o corpo feminino, a cerâmica é objeto de inúmeras práticas rituais, precauções e cuidados. A Terra, chamada de avó e padroeira da argila, “[...] era considerada uma benfeitora, já que a humanidade lhe devia não apenas a matéria-prima, mas as técnicas e a arte de decorar potes [...]” (MINDLIN, 1996, p. 8), ao mesmo tempo em que tinha uma faceta temperamental, ciumenta e rabugenta.

Figuras 08 a 13: Algumas das cerâmicas zoomorfas fabricadas pelas mulheres *ejíwajegi*: peixe, jacaré, arara, tatu, tucano, porco



Fonte: Acervo pessoal/ nov. 2014.

Por isso, há que se estabelecer também relações entre as palavras enfeitar, *oigege* (GRIFFITHS, 2002, p.154), e louvar, honrar, *ogegegi*, em que nota-se diferentes formas de se dizer “enfeitar-se/enfeite”, ora associadas àquilo que se usa para produzir o efeito do enfeite – pintura, miçangas etc. –, ora relacionadas aos objetivos do enfeitar-se, que podem ser: ficar bonito, louvar, honrar, afastar o mal, a cobiça, a inveja, entre outros. A cerâmica afeta e é afetada pelo corpo e a alma da mulher, necessitando dos enfeites poderosos que esta usa, ora para seduzir e produzir festas, ora para afastar e desenvolver guerras, ambos contribuindo para a constituição da sociedade kadiwéu.

Se a cerâmica é produzida do mesmo modo que o corpo humano, também ocorrem proibições para aqueles que se envolvem com a coleta das matérias-primas para fazer a cerâmica. Por exemplo, considerando que o artesanato teria surgido da pintura do pau-santo nos potes de água e que sem ele a cerâmica não tem sentido, conforme os depoimentos de Sofia e Lenita acima expostos, é notável que na coleta deste material haja diversas interdições, entre as quais (a) o fato de ele não poder ser recolhido por mulheres grávidas, crianças e doentes, (b) nem em época de chuva, ou (c) de lua crescente, nova ou minguante, ou seja, somente em lua cheia.

Entre os outros componentes da cerâmica, também é possível elencar impedimentos: a zona específica da retirada do barro, o segredo das localizações dos barros coloridos, a forma como devem ser coletados, o impedimento dos enlutados, para que não façam cerâmica no período de luto, as nomeações de quem pode ou não trabalhar com isso¹². Não é somente esta questão que me faz aventar a possibilidade da cerâmica ser um objeto-sujeito, um quase-humano, mas especialmente o processo de confecção da cerâmica no que tange à pintura.

¹²Sobre o luto Lenita Cruz me disse que quando algum parente morre “a pessoa deixa tudo [cerâmica] e só volta quando alguém chama” (Aldeia Alves de Barros, 12/09/2014).

Advirto que num primeiro momento a ceramista cria o corpo da peça, imprime nela desenhos que variam de acordo com a família e coloca-a para secar. Seu objetivo é esperar a cerâmica ficar branca. Logo, a cerâmica é um corpo que sai do barro, como os Ejiwajegi/Kadiwéu saíram de um buraco, mas que ao mesmo tempo é como todos os animais criados por *Gonoenogoji*, cuja cor é branca em sua fase inicial. O segundo desígnio do corpo cerâmico é que ele fique vermelho após a queima, ou ainda, seguindo a tradição antiga, pinta-se a cerâmica de vermelho. Depois, assim que sai do fogo, o vaso é pintado com o preto do pau-santo.

Tanto a ordem das cores - branco, vermelho e preto – quanto a impressão de veios e banho de caulim branco no final – remetem às iniciações masculina e feminina, respectivamente¹³. Nelas, as cores importam e trazem consigo agências, substâncias, proteções contra inveja e feitiço, espíritos malfazejos, mas também indicam a boa educação, a beleza, em que ser bonito é ser educado, bom caráter, e a alegria é o sentimento que reúne todas estes atributos.

Sabemos que a pintura tem uma agência quando aplicada em corpos e que a cerâmica não é um objeto desprovido totalmente de agência, afinal, ela foi utilizada pelos seres notívagos para atrair crianças para a aldeia do Rio Vermelho em outra narrativa mítica Ejiwajegi/Kadiwéu (DURAN, 2017).

Através do que expus, creio que há uma expansão das interlocuções, interpretações, traduções e equivocações para além dos sujeitos do pensamento ocidental, sendo possível aventar a hipótese da existência uma “cerâmica-pessoa” ejiwajegi/kadiwéu. Na breve contextualização bibliográfica da antropologia da arte captamos outros exemplos desta possibilidade. Meu objetivo neste texto foi o de exercitar esta reflexão a partir do meu campo, daquilo que entendi sobre o que é a cerâmica decorada com *godidigo*. Espero

¹³ Convido o (a) leitor (a) a consultar o artigo já referenciado acima da revista Maloca (DURAN, 2020, no prelo), em que elaborei uma reflexão maior acerca dos ritos de iniciação feminino e masculino, destacando as fases da preparação do corpo humano para seu ingresso na sociedade Ejiwajegi/Kadiwéu.

ter feito o (a) leitor (a) movimentar o pensamento com esta minha tentativa de experienciar uma imaginação diferente.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas e Outros Ensaíos*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Conflitos de pressupostos na antropologia da arte: Relações entre pessoas, coisas e imagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 93, 2017.

DURAN, Maria Raquel da Cruz. *Padrões que conectam: o godidigo e as redes de socialidade kadiwéu*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 2017.

_____. *Godidigo na pele: alcances e limites da estética na onto-epistemologia ejiwajegi/kadiwéu*. In: Maloca: Revista de Estudos Indígenas (PPGAS/UNICAMP), dossiê “A estética e os ameríndios, ou Strathern nas Américas: experimentos etnográficos com a forma das relações”, no prelo (2020).

_____. *O que nos ensinam os desenhos ejiwajegi/kadiwéu? Interpretações antropológicas possíveis*. Campo Grande: Editora UFMS, 2020 (no prelo).

FAUSTO, Carlos; SEVERI, Carlo (orgs.). *Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias*. Vol. 1. Marseille: OpenEdition Press, 2016.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. Trad. Jason Campelo. *Concinnitas*, ano 6, v. 1, n. 8, 2005 [1992].

_____. Strathernograms, or the Semiotics of Mixed Metaphors. In: _____ . *The art of Anthropology*. London: Athlone Press, 1999. p. 29-75.

_____. *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. *Do “tempo dos sonhos” à galeria: arte aborígene australiana como espaço de diálogos e tensões interculturais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Unicamp, 2012.

GRAZIATO, Vânia Perrotti Pires. *Cerâmica Kadiwéu: processos, transformações, traduções. Uma leitura do percurso da cerâmica Kadiwéu do século XIX ao XXI*. Dissertação (Poéticas Visuais – Escola de Comunicação e de Artes) – Universidade de São Paulo, 2008.

GRIFFITHS, Glyn. *Dicionário da língua Kadiwéu*. Kadiwéu-Português, Português-Kadiwéu. Cuiabá, MT: Summer Institute of Linguistics, 2002.

INGOLD, Tim. Aesthetics is a cross-cultural category? In: ____ (org.). *Key debates in anthropology*. London: Routledge, 1996. p. 249-293.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1985].

MINDLIN, Betty. A cabeça voraz. *Estud. av.* [on-line], v. 10, n. 27, p. 271-291, 1996. ISSN 0103-4014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141996000200015>. Acesso em 15/09/2020.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Histórias de admirar: mito, rito e história Kadiwéu*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, 1994.

PRICE, Sally. *Arte primitiva em centros civilizados*. Trad. Inês Alfano. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *Kadiwéu: Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes, 1979 [1976].

ROMIZI, Francesco. O canto do crepúsculo. Reflexões ornito-antropológicas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 231-260, abr. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132018000100231&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 18/06/2020.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Trad. André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006

_____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Mobilidade transfronteiriça: retorno à *Mãe Terra*¹

Antonio Hilario Aguilera Urquiza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Andréa Lúcia Rodrigues Cavararo
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPGAS/UFMS

Introdução

A partir das bases teóricas da Antropologia e da etnografia, o trabalho se propõe, através da metodologia do estudo bibliográfico e de trabalho de campo, a efetuar uma análise sobre a dinâmica e motivação da mobilidade espacial dos Kaiowá localizados na região de fronteira Brasil/Paraguai e o rearranjo deste povo ao chegar no novo território em ambos os países e a violação ao direito milenar de ir e vir.

A população Guarani é uma das mais numerosas no Brasil, e o povo Kaiowá se refere aos representantes desse subgrupo Kaiowá pertencentes ao tronco Tupi, da família linguística Tupi-guarani, que no Brasil engloba os Kaiowá, os Ñandeva e os Mby'a (PEREIRA, 1999, p. 14). São na maioria bilíngues, ou seja, além do Guarani, falam o português (Brasil) ou castellano/espanhol (Paraguai), todavia os mais idosos falam somente a língua materna. O Guarani é a língua utilizada cotidianamente entre eles, em conversas, reuniões e ensinamentos dos “mais velhos” para as

¹ Trabalho originalmente apresentado no VIII Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade: Produção do Conhecimento e Interculturalidade, realizada entre os dias 16 a 18 de setembro de 2019, na Universidade Católica Dom Bosco/UCDB, Campo Grande/MS, aqui está com significativas modificações. Foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

crianças e jovens. Essa população se autodenomina Kaiowá no Brasil e Paĩ Tavyterã no Paraguai.

De acordo com Souza e Ferreira (2016, p. 95), os Kaiowá se fixaram ao sul e centro de Mato Grosso do Sul, distribuídos em uma área que percorre os rios Apa, Dourados e Ivinhema, fazendo divisa com Paraguai e indo até o norte do Estado na divisa com o território dos Terena².

Nessa espacialidade localizam-se suas aldeias, tendo como referência as matas e os córregos, dimensionando seus territórios como algo específico de cada família extensa³, de modo a dar continuidade ao bom modo de ser de seus ancestrais.

É na aldeia, enquanto *tekoha* (considerado um lugar onde tem natureza e vida plena) que os Kaiowá vivenciam e atualizam seu modo de ser (BRAND, 1997, pp. 2-8).

O povo Kaiowá tem por tradição cultural a prática da mobilidade espacial, baseada na prática milenar e muito conhecida dentre os povos indígenas como *Oguata Guasu* (grande caminhada).

Pereira (1999), descreve a organização social dos Kaiowá no sistema de parentesco, constituindo-se como um grupo não linear em torno de um líder de expressão, que reúne em torno de si seus parentes mais próximos e aliados, formando assim a parentela. O autor denomina a família nuclear como fogo familiar/doméstico, e o estabelece como unidade sociológica no interior da família extensa, que pode ser composta por vários fogos interligados por relações consanguíneas, afinidade ou aliança política.

O chefe da parentela atua como centro norteador dos fogos, e seus parentes estabelecem ao redor, tanto socialmente como geograficamente. Geralmente os mais próximos pertencem ao tronco familiar e na medida em que o grau de parentesco vai se distanciando, vão se constituindo os fogos mais autônomos. São comuns os conflitos

² O povo Terena faz parte das oitos etnias oficialmente reconhecidas no estado de Mato Grosso do Sul (nota dos autores).

³ Família extensa, é denominada pelos povos indígenas de *te'y*, a reunião de várias famílias nucleares, composta pelo casal e filhos (as) - (nota dos autores).

dentro da parentela e, portanto, é função do chefe solucioná-la. Caso não ocorra a solução, o indígena ou a família deverá buscar outra parentela que tenha afinidade consanguínea ou política, ou até mesmo ocorrer a mudança de *tekoha*.

Percebemos que a relação de parentesco é o grande fator da mobilidade praticada pelo Kaiowá, pois além de fortalecer seus laços, verifica-se compartilhamento do espaço territorial, da comensalidade, da troca e da divisão de trabalho.

Na primeira parte deste artigo serão abordados, conforme a literatura, conceitos de territorialidade, para que o leitor possa compreender a importância da terra para os kaiowá; na segunda parte, será feita uma breve descrição da usurpação do território tradicional *Ñande Ru Marangatu*, Município de Antônio João/MS, levando assim a mobilidade forçada por esta população até a Colônia *Pysyry*⁴; na terceira e última parte uma breve descrição do *Oguata Guasu* de retorno ao seu território tradicional e a dificuldade decorrente da negação ao direito de ir e vir através dos territórios tradicionalmente ocupados, constatado através da Mensagem de Veto nº 163/2017⁵.

Territorialidade dos Kaiowá

Para se compreender a ocupação do território tradicional dos povos indígenas, a melhor categoria é a territorialidade. Little (2002, p. 253) define como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu ‘território’”.

O território é um ambiente ocupado e utilizado de acordo com o sistema simbólico-cultural, ou seja, um espaço em que os Kaiowá vivem de acordo com sua organização social, o *tekoha*, sendo neste

⁴ Como são chamadas as aldeias no país vizinho, Paraguai (nota dos autores).

⁵ A Mensagem de Veto nº 163/2017 (BRASIL, 2017a) que, por razões de segurança nacional, suprimiu o parágrafo 2º do art. 1º da Lei nº 13.445/2017, restringindo a livre mobilidade dos povos indígenas fronteiriços.

espaço territorial que as representações simbólicas são valorizadas pelo grupo que ali vive, além de ocorrer um processo histórico, onde vão sendo produzidas as manifestações e tradições culturais deste grupo.

Segundo Cavalcante (2013, p. 33), “os territórios não são construídos exclusivamente na relação de humanos com o ambiente, mas além destes há outros seres que habitam o território”, podendo-se afirmar que os territórios tradicionais dos Kaiowá são construídos com bases simbólicas e sociais.

“Nós não vivemos para comprar terra, nós vivemos apenas para usá-la de acordo com nossos costumes”⁶. De acordo com essa fala de um dos nossos interlocutores, que é Kaiowá, podemos compreender que a terra para este povo é o espaço de vida, de reprodução das suas tradições culturais, ou seja, um espaço onde possam realizar sua maneira de ser.

Para este povo, *tekoha* pode ser representado por terra e território. Terra no sentido de reprodução de seus valores culturais, de importância para produção e manutenção do seu grupo, assegurando a existência de seus familiares, mas não para acumular riqueza (EMGC, 2016).

Na concepção dos povos indígenas o território é contínuo, ou seja, sem barreiras físicas, construída a partir de regras de parentesco e de alianças políticas que permitem à família extensa a livre escolha (MURA, 2006, p. 131). Partindo dessa lógica, podemos afirmar que na visão dos Kaiowá não existem as fronteiras nacionais, ou seja, um território tradicional não pode ser dividido, principalmente porque é um povo que tem em sua tradição cultural a prática do *Oguata*, e com a imposição dessas fronteiras acabaram perdendo seu direito de ir e vir até mesmo dentro do seu próprio *tekoha guasu*, como ocorreu no Território tradicional *Ñande Ru Marangatu*.

Ao ouvir tais palavras, em que o senhor Salvador descreve como era seu território antes de seus parentes praticarem a mobilidade forçada para o Paraguai no final da década de 1940 até

⁶ Relatos do trabalho de campo – Março de 2018.

meado de 1970, no século XX. “Lugar onde todos viviam bem, em harmonia, faziam suas roças e mantinham a prática da caça e da pesca. Encontrava-se muito mel na região, e a alimentação era só nativa”, ou seja, compreendemos que não existia alimentos industrializados e que o *tekoha*, para os Kaiowá, é o lugar físico que contém matas (*ka’aguy*) e todo um ecossistema, como animais para caça, água fresca, matéria prima para casas e artefatos, frutos para coleta, plantas medicinais etc. Lugar este que, na maioria das vezes, é lembrado por nossos interlocutores, pois é o período em que seus antepassados viveram, seja na TI *Ñande Ru Marangatu*, Município de Antônio João/MS, ou do outro lado da fronteira, na Colônia *Pysyry*, no Paraguai.

Estudos demonstram que *tekoha* é o lugar em que a comunidade Kaiowá vive de acordo com sua tradição cultural. Habitualmente este espaço não é muito populoso, podendo ser encontrado nele de duas a cinco famílias extensas. Em sua pesquisa, Lucas relata que “esse número de pessoas varia quanto ao número de parentelas e a quantidade de indivíduos que um chefe de prestígio consegue agregar em torno de si, sejam os familiares ou os aliados” (LUCAS, 2017, p. 74).

Para os Kaiowá, estar neste espaço é imprescindível para sua sobrevivência física e cultural, como também a persistência na luta pela retomada desses espaços ocupados pelos não-indígenas.

E percebemos isso na descrição de Colman (2007):

[...] *tekoha* significa espaço, lugar (*ha*), possível para o modo de ser e de viver (*teko*). Tal é a importância deste conceito que numa mesma palavra aglutinam dois conceitos: vida e lugar. Devido às agressões ao meio ambiente e ao processo de espoliação de suas terras, os Kaiowá e Guarani têm encontrado crescentes dificuldades para esta sobrevivência (COLMAN, 2007, p. 21).

Para os Kaiowá, viver no “*Ñande Retã*”, o que significa “Nosso Território”, é o mesmo conceito de terra indígena encontrado no artigo nº 231 da Constituição Brasileira de 1988, ou seja, “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que

tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988).

***Sarambi*⁷ do território tradicional**

O território Kaiowá é anterior à criação e à formação dos atuais países e de suas fronteiras, entendendo-se que ocorreu uma expropriação do seu território tradicional, iniciada aproximadamente na década de 1880, persistindo até meados de 1980.

No Estado de Mato Grosso do Sul, a expropriação ocorreu a partir de alguns fatores. Destacamos que o presente trabalho não pretende fazer uma forte teorização em cada um desses fatores aqui apresentados, mas apenas situar o leitor sobre quais são os problemas enfrentados pelo povo Kaiowá ao longo dos últimos séculos em virtude da perda de seus *tekoha*, principalmente no município de Antônio João/MS.

Pode-se citar, primeiramente, que o processo mais intenso da perda de territórios tradicionais enfrentado pelos Kaiowá, iniciou-se com o fim da Guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, dando início à ocupação por frentes de colonos e criadores de gado no Estado de Mato Grosso do Sul, ocorrendo o mesmo processo do lado paraguaio. Essa expansão atingiu todo o território indígena em ambos os lados das fronteiras.

Os Kaiowá possuíam um território ao Norte, até os rios Apa e Dourados e, ao Sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do Rio Jejuí, chegando ao Leste/Oeste por uma distância de aproximadamente 100 km, em ambos os lados da Serra de Amambai, abrangendo uma extensão de terra de aproximadamente a 40 Km². Território este que, com a Construção dos Estados Nacionais, foi dividido pela fronteira Brasil/Paraguai.

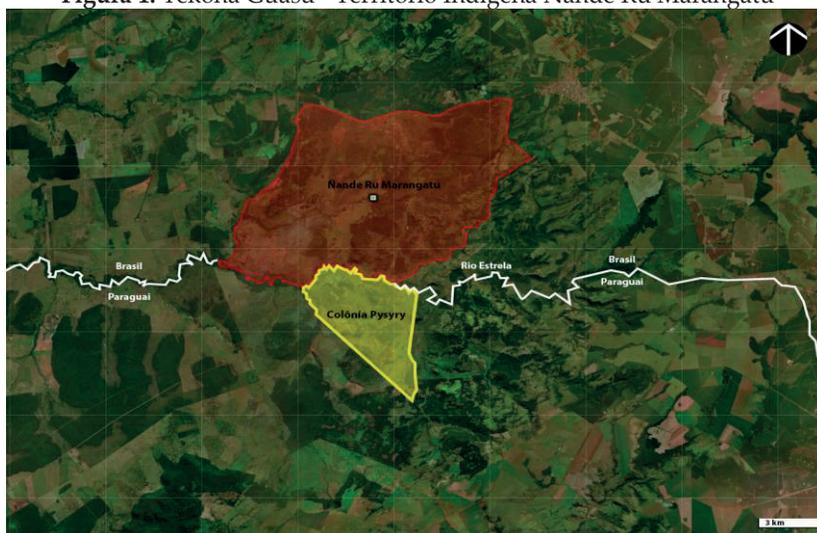
Esse povo ocupava uma vasta extensão territorial e em decorrência da construção dos Estados nacionais sul americanos, não houve o devido respeito aos direitos dos povos indígenas de se

⁷ Esparramo ou dispersão conforme definido pelos Kaiowá. (nota dos autores).

manter em seus territórios, dificultando suas práticas culturais. Além da perda de seus territórios nos últimos cinquenta anos devido à captação de recursos naturais por grandes empresas tanto do Brasil como do Paraguai, vários projetos de infraestrutura foram idealizados sem levar em conta as especificidades do tema em questão, infelizmente incentivados e financiados pelos Estados nacionais.

Eremites de Oliveira e Pereira (2009) afirmam que os trabalhos da Comissão de Limites para demarcação das fronteiras Brasil e o Paraguai que ocorreram no período de 1872 até 1874, foram realizados sem observar os territórios indígenas existentes entre elas, como foi o caso do *tekoha guasu*⁸, que compreende a extensão do território tradicional de *Ñande Ru Mangaratu* localizado em Antônio João/MS até a Colônia⁹ *Pysyry*, localizada em território do país vizinho, Paraguai.

Figura 1: Tekoha Guasu - Território Indígena Ñande Ru Marangatu



Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3926> – Acesso 14/01/2018 - Adaptação dos autores.

⁸ Em Guarani significa território grande.

⁹ Como costumam chamar as aldeias no país vizinho, Paraguai.

A partir do período em que os países adquiriram sua autonomia no que tange à criação dos Estados Nacionais da América do Sul, ocasião em que se definiram as fronteiras regionais pelo critério de fronteiras naturais, foram ignoradas, por conseguinte, as fronteiras do território tradicional Kaiowá, haja vista bem sabermos que seus *tekoha* ficam próximos a córregos ou rios. Um exemplo disso foi o que aconteceu com o território tradicional *Ñande Ru Marangatu*, cindida pela fronteira entre Brasil e Paraguai, mais precisamente tendo o Rio Estrela como divisor entre os países, também conhecido como “Estrelão”.

É importante destacar que o governo de Getúlio Vargas, no início dos anos de 1940, revogou a concessão feita à Companhia *Matte Larangeiras*, compreendendo que ela embaraçava o desenvolvimento econômico por proibir a entrada de colonos e sua permanência naquela região (BRAND, 1993). O governo Vargas, com a intenção de pôr em prática a expansão de frentes econômicas de ocupação nacional, além de desapropriar a área ocupada pela *Cia. Matte Larangeiras*, ainda declarou inúmeros territórios tradicionais não titulados como terras devolutas, repassando-os a terceiros, o que resultou no processo de esbulho (expulsão ou retirada forçada) das comunidades indígenas.

Os Kaiowá denominam de *Sarambi* (esparramo ou dispersão) o movimento de mobilidade forçada sofrido pelo grupo pesquisado após a chegada das frentes agropastoril no final da década de 1940 e início da década de 1950, estendendo-se aproximadamente até aos anos de 1970, forçando a ocorrência do *Oguata Guasu* desta população, principalmente para o outro lado do rio Estrela, também conhecido como “Estrelão”, no Paraguai.

De acordo com o Brand (1993, p. 126), os Kaiowá perderam rapidamente seus territórios tradicionais com a exploração econômica moderna, sofrendo agressões contra o seu modo de ser, pelas alterações provocadas no meio ambiente através do desmatamento acelerado. O autor (BRAND, 1993) ainda destaca que a ocupação econômica na região do departamento de Amambay, localizado no Paraguai, ocorreu embora de forma tardia, mas similar a região sul do

atual estado de Mato Grosso do Sul, ou seja, com a mesma proporção que ocorreu em território brasileiro.

Área de estudo: Ñande Ru Marangatu e Pysyry – Volta à terra tradicional

1. *Ñande Ru Marangatu*

Do lado brasileiro encontramos o território indígena *Ñande Ru Marangatu* que, de acordo com narrativas dos indígenas mais idosos, foi sendo ocupada no final da década de 1940 e início da década de 1950 com a chegada de não indígenas na região para implantação de atividades agropastoril. O processo de *esbulho*¹⁰ por terceiros ocorreu não só com os indígenas, mas também com pequenos produtores não indígenas, e segundo os interlocutores, a comunidade vivia de forma pacífica com eles, que ocupavam na região também conhecida como Cerro Marangatu. De forma unânime entre os interlocutores, que mantém a memória coletiva, eles descrevem como todos os integrantes da comunidade foram sendo expulsos do território a mando de Pio Silva para implantação de suas fazendas.

Pio Silva, produtor rural, natural de Minas Gerais, migrou inicialmente para a região de Rio Brillhante, no atual Mato Grosso do Sul, veio para a região de Bela Vista em 1951, requerendo assim uma área, em que descreveu como terras devolutas, mas somente começou a ocupá-la em 1953 (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009). Período este em que nossos interlocutores afirmam como início do processo de usurpação do território tradicional. Segundo narrativa dos mais idosos, os capangas, como costumam chamar os funcionários das fazendas, chegavam

¹⁰ O termo esbulho segundo o Código de Processo Civil (CPC) - Lei nº 13.105/2015 significa: retirada forçada do bem de seu legítimo possuidor pelo emprego de violência. O termo esbulho foi utilizado por se aproximar da situação vivida pelos indígenas já que, oficialmente, eles não detêm a posse dos territórios que ocupam, sendo meros usufrutuários.

ameaçavam, e caso não saíssem, queimavam as casas, destruíam as roças, geralmente tudo isso acontecia em menos de 24 horas, levando assim, as diversas famílias saírem de seus *tekoha* apenas com a roupa do corpo. Esse período, é sempre lembrado com muita tristeza, pois retrata uma época de violência física, psicológica em que os povos indígenas não tinham a quem recorrer para requerer os seus direitos.

Ao longo dos anos o território (a área tradicional) *Ñande Ru Marangatu* foi sendo ocupado pelas fazendas Primavera, Fronteira, Cedro, Bananal e Barra, registrando-se conflitos com indígenas, que exigem até os dias atuais uma posição do Estado, que foi totalmente omissa no período do processo de esbulho.

Em 1999, o antropólogo Rubem Thomaz Almeida elaborou o primeiro laudo de identificação do território como terra *Ñande Ru Marangatu*. Porém, anteriormente a esse período, em 1974, a antropóloga Lília Valle esteve na Terra Indígena realizando pesquisas acadêmicas, verificou o processo de esbulho sofrido pela comunidade, elaborou um relatório e encaminhou à FUNAI expondo a situação de conflito que os Kaiowá estavam enfrentando (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009).

Em atendimento à determinação feita pela Justiça Federal¹¹, em 2007, foi realizado o laudo judicial antropológico e histórico da região (referência para este trabalho) pelos peritos Jorge Eremites de Oliveira e Levi Pereira, o qual comprovou que a área é de ocupação tradicional Kaiowá.

Na comunidade *Ñande Ru Marangatu*, a grande maioria da população mantém a tradição da construção das casas tradicionais e do plantio de roças, como é o caso do senhor Salvador, chefe da família extensa (ou parentela). Seu *tekoha* fica aproximadamente 1,2 Km da rodovia, ao longo do caminho encontramos, um terreno argiloso vermelho-escuro, com inúmeros pontos de erosão, como também outros *tekoha*. Cerca de, 2,2 km após a residência, em um

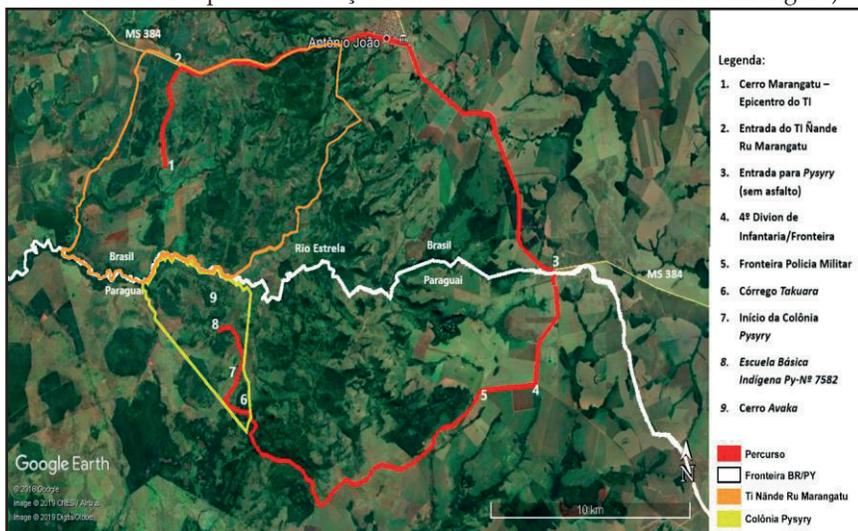
¹¹ 1ª Vara Federal de Ponta Porã, 5ª Subseção Judiciária de Mato Grosso do Sul. Autos nº 0001924-29.2001.403.6002.

caminho por solo com suaves ondulações podemos chegar ao cerro Marangatu. Local repleto de significados sobrenaturais de acordo com a cosmologia do grupo pesquisado, tendo a mesma importância religiosa e cultural para os indígenas residentes do lado brasileiro e do lado paraguaio.

Na região localizam-se outros cerros, todos muito bem identificados por nossos interlocutores, sempre os descrevendo com muita emoção e afirmando a importância dos cerros para suas práticas religiosas.

Segundo nossos interlocutores, inúmeras famílias da região possuem membros da parentela distribuídas entre *Ñande Ru Marangatu* e *Pysyry*, porém enfrentam dificuldades para visitas periódicas como ocorreu com o senhor Salvador ao retornar ao território tradicional, tendo perdido praticamente o contato com as parentelas residentes na Colônia *Pysyry*, devido a perda da liberdade de circular dentro do *Tekoha Guasu*. O principal fator são as fazendas que até os dias atuais impedem o Caminho ou “trieiro” de aproximadamente uns 8km, que liga *Marangatu* e *Pysyry*, sendo assim, tendo que depender de veículo para chegar até *Pysyry* e vice-versa.

Figura 2: Ñande Ru Marangatu – Colônia *Pysyry* (Trajeto que os indígenas necessitam fazer para as visitas entre *Tekoha Guasu* Ñande Ru Marangatu)



Fonte: Google Earth@2018DigitalGlobe_US Dept of State Geographer – Destaque em azul o percurso do cerro Marangatu até a Escuela Indígena PY– Nº 7582 na Colônia *Pysyry*. Acesso janeiro 2019

Como se observa na figura acima, para chegar até o local percorremos o trajeto de aproximadamente 80 Km, do cerro Marangatu, considerado pela comunidade o epicentro do TI até a *Escuela* Indígena PY– Nº 7582 na Colônia *Pysyry*, considerando como centro da Colônia (descrição dos autores). Para chegarmos ao local passamos por dois postos de fronteiras paraguayos, a 4ª *Division de Infanteria*, Destacamento militar de Fronteira Nº1 P.J.C/*Puesto Militar Estrella* e outro da Polícia Militar paraguaiá, inúmeras fazendas e pelo córrego *Takuara*. Como é possível perceber de acordo com a distância, é necessário transporte motorizado para que os Kaiowá possam manter a visitação aos seus parentes por meio desse trajeto.

2. Colônia Pysyry

De acordo com Brand (1993), o território dos Paĩ Tavyterã localiza-se no departamento de Amambay, município de Pedro Juan Caballero/PY, linha de fronteira com o Brasil. A Colônia *Pysyry*, pois como dito anteriormente as aldeias indígenas são conhecidas por colônias no país vizinho, sendo um *tekoha* existente na outra margem do rio Estrela, fazendo parte do *Tekoha Guasu* do Território Indígena *Ñande Ru Marangatu*, onde os dois Estados-nação Brasil/Paraguai definiram as fronteiras sem respeitar o território indígena, ou seja, dividiram-no praticamente ao meio, como visto anteriormente na figura 1.

Segundo Grünberg e Grünberg (2014) o departamento de Amambay é o maior *habitat* dos Paĩ Tavyterã no Paraguai. Vivem numa linha divisória com o Brasil em aproximadamente 14.000 pessoas.

De acordo com esta descrição geográfica e socialmente referenciada por Melià (2008) e Grünberg e Grünberg (2014), verificamos que a região do Cerro Marangatu, representa, realmente, na cosmologia dos Kaiowá, um *Tekoha Guasu*, ou seja, um centro de referência de espacialidade e de vivência do *tekoporã*.

A Colônia *Pysyry* localizada na outra margem do rio Estrela, fazendo parte do *Tekoha Guasu* TI *Ñande Ru Marangatu* conta com terreno argiloso vermelho-escuro e preto, contendo pontos de erosão no solo e suaves ondulações, podendo algumas tornarem-se pequenos morros, caracterizando que indicam ser parte do mesmo bioma, mesmo ecossistema.

Segundo narrativas do senhor Gregório, uma das lideranças do território, a aldeia possui 54 famílias, o indicando que há aproximadamente 300 pessoas residem no local, por uma extensão de 1.885 ha.

Apesar do território ser carente de assistência para a população local, não possuindo posto de saúde, ambulância e melhores condições de educação, as lideranças têm muito orgulho de possuir os documentos comprovando o Registro Nacional de las

Comunidades Indígenas, pelo Instituto Paraguayo del Indígena¹². Importante destacar que, uma comparação entre a representatividade da Colônia *Pysyry*, local este que os moradores conhecem plenamente, não corresponde com a área delimitada no registro, parte demarcada é ocupada pelas fazendas Itaverá e Estrela. Com isso, percebemos que mesmo ocorrendo um convívio pacífico entre a população residente na Colônia *Pysyry* e os fazendeiros locais descritos, pelos interlocutores, ocorre um avanço das fazendas no território indígena.

Retorno à Mãe Terra

Foi na Colônia *Pysyry* que grande maioria das famílias que sofreram usurpação de seus *tekoha* no *Ñande Ru Marangatu*, como citado anteriormente, estabeleceram moradia, onde o governo do Paraguai havia reservado terras a seus parentes e amigos. Viveram por um longo período, mas sempre pensando e almejando o retorno para seu território tradicional, território este em que viveram sua infância e muitos enterraram seus antepassados. Depois de aproximadamente três décadas residindo no país vizinho, os Kaiowá iniciaram o *Oguata Guasu* de retorno, ou seja, a volta à terra tradicional para reivindicarem seus direitos sobre o território indígena *Ñande Ru Marangatu*.

Em março de 2005, a terra teve sua homologação administrativa assinada por meio do Decreto Presidencial de 28 de março de 2005 do então Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Porém o decreto de homologação foi parcialmente suspenso no mesmo ano pelo então ministro do STF Nelson Jobim por meio de uma liminar concedida nos autos do Mandado de Segurança nº 25.463 (STF, 2018). Em decorrência da suspensão desse decreto, ocorreram graves violências físicas e psicológicas por parte do governo na tentativa de afastar as famílias que

¹² Pode-se encontrar mais informações: <http://www.indi.gov.py/pagina/2-el-indi.html>.

estavam apenas buscando seus direitos garantidos no artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Se, originariamente, a Lei nº 13.445/2017 (BRASIL, 2017b), em seu artigo 1º, parágrafo 2º, garantia os direitos originários dos povos indígenas à livre circulação em terras tradicionalmente ocupadas, a mensagem de veto nº 163/2017 suprimiu esse direito com fundamento nos artigos 1º, inciso I; artigo 20, parágrafo 2º; e artigo 231 da Constituição da República, que impõem a defesa do território nacional como elemento de soberania, pela via da atuação das instituições brasileiras nos pontos de fronteira, no controle da entrada e saída de índios e não índios e pela competência da União de demarcar as terras tradicionalmente ocupadas, proteger e fazer respeitar os bens dos índios brasileiros.

Diante desse panorama, pode-se compreender alguns fatores que podem ter contribuído para a relação conflituosa entre os povos indígenas e o Estado, que se materializa no panorama enfrentado pelos Guarani e Kaiowá habitantes da região de fronteira do Mato Grosso do Sul em virtude da falta de empenho estatal no tocante à política demarcatória de TI¹³, políticas públicas e acesso à cidadania, que se refletem na grande quantidade de indígenas indocumentados e impedidos de acesso à alguns programas assistenciais básicos do governo (MARCO RODRIGUES, 2019, p. 13).

De acordo com as narrativas, em *Ñande Ru Marangatu* residem 250 famílias, aproximadamente 1.600 pessoas, que ocupam 9.317 hectares¹⁴. Distribuídos entre os *tekoha* Campestre e Marangatu, também conhecido como Cerro Marangatu, portanto, a população indígena ocupa parte da área homologada, restando ainda uma parte a ser entregue pelos fazendeiros locais. Mas, o que percebemos ao chegarmos ao território *Ñande Ru Marangatu*, é um

¹³ Territórios Indígenas (nota dos autores).

¹⁴ Dados confirmados no cadastro da FUNAI. Fonte: http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=30301.

lindo território tradicional ocupado de acordo com as tradições culturais dos povos indígenas em quase toda sua extensão.

Considerações finais

Diante do avanço da expansão econômica e da frenética ocupação das terras indígenas por terceiros denominados “não-índios”, fenômeno marcado por disputas intestinas e extrema violência em alguns casos, acredita-se que o aumento da mobilidade indígena está diretamente relacionado à situação da usurpação de seus territórios e de recursos naturais, o que os impulsionou os deslocamentos temporários e/ou definitivos.

A base social, política e econômica de uma nação reside no seu povo, cujo fundamento está em sua cultura tradicional, que pode ser aperfeiçoada em virtude da dinâmica da sociedade, fruto do seu desenvolvimento e da incorporação de outros patrimônios jurídicos, antropológicos e sociais que levem em conta a importância dos diversos atores que se encontram nesse processo.

Acerca dos processos de perda de territórios sofridos pelo grupo estudado, percebemos que outro problema foi trazido à tona, ou seja, a prática do *oguada guasu* dessa população transfronteiriça foi interrompida. Lembramos que o caminhar ou andar faz parte da tradição desse povo, sendo que a prática milenar da mobilidade territorial já não pode ser livre, pois se encontra delimitada pelo mapa político e pelas propriedades privadas (fazendas) ao longo do *tekoha guasu*.

A propriedade tem sua função social desde tempos longínquos, devendo ser respeitada, e a autoridade pública deve atuar em prol da segurança jurídica e respeito à dignidade da pessoa humana em prol das populações indígenas, buscando uma melhor perspectiva no ordenamento jurídico com vistas a aplicar a lei com correção e segurança.

O dever do Estado brasileiro em demarcar as terras indígenas está previsto na Constituição, porém não existe um modelo demarcatório claramente definido e uma política sobre essa

questão, embaraçando a eficácia desse processo devido a problemas históricos ocorridos na emissão dos títulos de propriedade, resultando em invasões e violência contra os povos indígenas.

A principal função do Estado é o bem-estar dos seus cidadãos, respeitando-se as diferenças culturais, étnicas e sociais dentre os povos, por meio de políticas públicas efetivas e alinhadas com a Constituição Federal de 1988, e qualquer coisa diferente disso poderá resultar em graves consequências para os povos indígenas.

Os Kaiowá, residentes no território tradicional de *Ñande Ru Marangatu*, permanecem à espera da concretização da homologação da terra indígena que ocupam, acreditando que ocorrerá em breve e, assim, voltarão a viver em harmonia com a *mãe terra*.

Referências

BRAND, Antonio Jacó. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

_____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 1997.

BRASIL: *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília/DF, 05 de outubro de 1988.

_____. Mensagem de Veto nº 163. *Dispõe sobre vetos à Lei nº 13.445/2017*. Brasília/DF, 24 de maio de 2017(a).

_____: Lei nº 13.445. *Promulga a Nova Lei de Migração*. Brasília, DF, 24 de maio de 2017(b).

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, Território E Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Tese (Doutorado em História). Assis, SP: UNESP, 2013.

COLMAN, Rosa Sebastiana. *Território e sustentabilidade: os Guarani e o Kaiowá de YvyKatu*. Dissertação – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mestrado em desenvolvimento local, 2007.

EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande, MS. CIMI, 2016.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi. *Ñande Ru Marangatu*. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD, 2009.

GRÜNBER, Friedl Paz y GRÜNBERG, Georg. *LOS GUARANÍ: PERSECUCIÓN Y RESISTENCIA* Pueblos indígenas del centro de América del Sur. Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador, 2014.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia n° 322. 32p. Disponível: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em: 05/10/2018.

LUCAS, Sônia Rocha. *Crianças indígenas no acampamento Pakurity-MS: quem são, como vivem e como percebem a situação de moradias móveis*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS: UFGD, 2017.

MARCO RODRIGUES, Antônio. *A Dinâmica Migratória dos Povos Tradicionais Fronteiriços no Estado do Mato Grosso do Sul e os Reflexos da Mensagem de Veto n° 163/2017*. Dissertação (Programa de Pós-

Graduação em Direito, Mestrado em Direitos Humanos). Campo Grande: UFMS, 2019.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Paĩ – Taviterã*. Etnografia Guarani del Paraguay contemporâneo. 2ª Ed. Asunción: CEPAG, 2008.

MURA, Fabio. *À procura do “bom viver”*: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ/PPGAS. Rio de Janeiro, 2006.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (Mestrado em antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 1999.

SOUZA, Ilda de e FERREIRA, Rogério Vicente. Breve Reflexão sobre a diversidade Linguística e os povos indígenas em MS. In: *Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul* (org) AGUILERA URQUIZA. Antonio H. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2016.

STF. *MANDADO DE SEGURANÇA*: MS 25.463/DF. Relator: Min. Cezar Peluso. Julgado em 27/09/2005. Publicado no DJ de 04/10/2005. p. 0039. Disponível em <www.stf.jus.br>. Acesso em 12/10/2018.

Conflitos pela posse da terra indígena Ñande Ru Marangatu¹

Jorge Eremites de Oliveira
Universidade Federal de Pelotas - UFPel

Nos últimos anos, o estado de Mato Grosso do Sul tem sido motivo de notícias na imprensa nacional e internacional e nas redes sociais sobre a violação de direitos dos povos indígenas no Brasil. Esta situação histórica é antiga e está associada ao processo de confinamento e aos conflitos pela posse da terra e, conseqüentemente, à violência perpetrada por ruralistas e aliados contra comunidades Guarani, Kaiowá, Terena e outras.

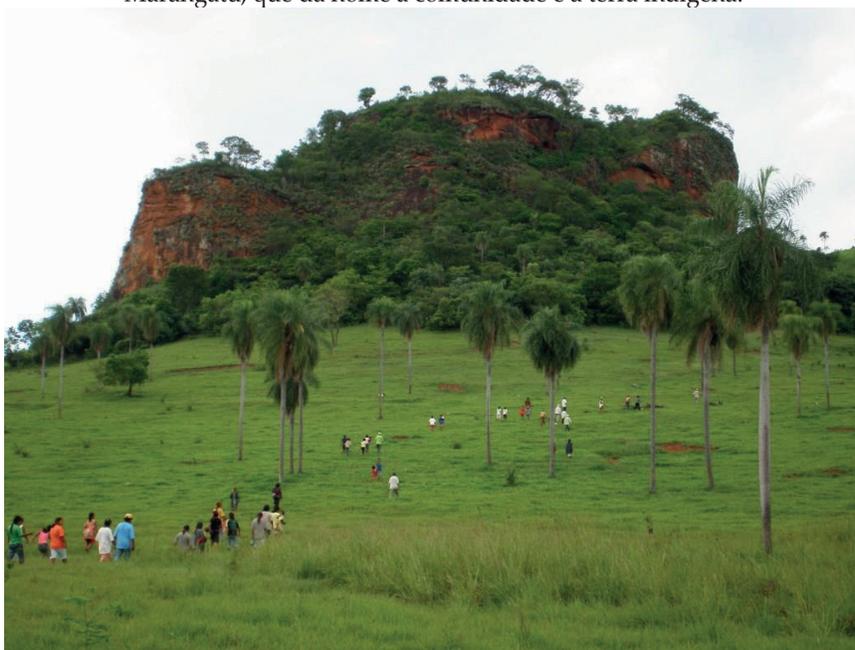
Recentemente, no dia 29 de agosto de 2015, outro caso emblemático da violação de direitos veio à tona com o assassinato de Simeão Fernandes Vilhalba, 24 anos, ocorrido durante a ação de ruralistas contra a reocupação por parte dos Kaiowá da Terra Indígena Ñande Ru Marangatu, localizada no distrito de Campestre, município de Antônio João (MS), fronteira do Brasil com o Paraguai. Situação semelhante aconteceu no dia 30 de maio de 2013, quando o Terena Oziel Gabriel, 35 anos, foi morto na Terra Indígena Buriti, localizada nos municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti, no mesmo estado, durante a ação de forças policiais para o cumprimento de um mandato de reintegração de posse.

Trata-se de duas áreas devidamente identificadas e delimitadas pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), onde atuei como perito da Justiça Federal em 2007 e 2003, respectivamente, para a elaboração de laudos antropológicos judiciais, os quais posteriormente foram publicados sob forma de livro e estão

¹ Texto originalmente publicado na Revista da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia (ANPEGE). p. 333-340, V.11, n.15, jan-jun.2015. ISSN: 1679-768X; DOI: 10.5418/RA2015.1115.0013; aqui com pequenas modificações.

área é uma terra de ocupação tradicional Kaiowá, assim percebida à luz do Art. 231, §1º, da Constituição Federal de 1988, e oficialmente possui 9.317,2160 hectares, conforme consta no resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação elaborado pela FUNAI e publicado no Diário Oficial da União em 2001 (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001). Na data de 28 de março de 2005, através do Decreto s/n, foi homologada a demarcação da Terra Indígena Ñande Ru Marangatu pela Presidência da República. Contudo, no segundo semestre do mesmo ano, durante férias forenses, a decisão foi suspensa por uma liminar concedida pelo então ministro Nelson Jobim, do STF (Supremo Tribunal Federal), a favor dos fazendeiros. Desde então, a regularização da área depende de decisão da Suprema Corte e a demora ocasiona prejuízos às partes envolvidas no litígio, sobremaneira aos Kaiowá que vivem em situação de vulnerabilidade social naquela região fronteira.

Figura 2: Morro ou Cerro Marangatu, rebatizado pelos Kaiowá como Ñande Ru Marangatu, que dá nome à comunidade e à terra indígena.



Fonte: Fotografia do autor, 2007.

Anteriormente à perícia de 2007, praticamente desconhecia a realidade da comunidade de Ñande Ru Marangatu, cujo nome em guarani significa algo como “Nosso Pai Divino”. Este designativo faz alusão a um morro ou cerro localizado no interior da área, percebido pelos indígenas, a partir de uma cosmologia particular, como lugar sagrado, moradia de seres sobrenaturais e epicentro religioso de um “tekohá guasu” ou grande território tradicional. Guardadas as devidas diferenças históricas, geográficas e socioculturais, o Cerro Marangatu é um espaço sagrado para os Kaiowá tal qual Meca para os muçulmanos, Jerusalém para os israelenses e palestinos e Roma para os católicos. Por este e outros motivos, os Kaiowá têm resistido de várias formas a sucessivas tentativas de expulsá-los da região. Estão inclusive dispostos a morrerem na luta pela terra sagrada, onde podem reproduzir seu modo de bem viver, segundo seus usos, costumes e tradições.

A história mais recente dos Kaiowá de Ñande Ru Marangatu, ao menos desde os anos 1940 até o tempo presente, está marcada por várias formas de violência e tentativas de exploração e dominação por parte de setores das elites regionais e do Estado Brasileiro. Um exemplo disso é o assassinato de algumas de suas lideranças, como ocorreu com Nelson Franco, em 1952, e Marçal de Souza, em 1983, embora os criminosos não tenham sido condenados na esfera do Judiciário (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009). Outro exemplo foram os impactos negativos gerados sobre a comunidade a partir da pavimentação asfáltica da Rodovia BR-384, em 2005 e 2006. No caso em tela, o empreendimento foi planejado, executado e inaugurado sem a devida consulta prévia aos indígenas, o que contraria a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 7 de junho de 1989, da qual o Brasil é signatário (EREMITES DE OLIVEIRA, 2010).

Um importante documento para compreender o assunto da violência, foi produzido por um ex-vereador em Ponta Porã e ex-deputado estadual na época do antigo Mato Grosso, Sr. Agapito de Paula Boeira ou simplesmente Agapito Boeira, salvaguardado nos

arquivos do Museu do Índio, no Rio de Janeiro². Trata-se de um ofício confidencial datilografado e assinado em Ponta Porã, na data de 9 de dezembro de 1952, endereçado ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)³. Foi recebido e protocolado sob nº. 6.327, na data de 31 de dezembro do mesmo ano, e encaminhado à chefia do órgão com urgência, haja vista a gravidade da denúncia. Segue a transcrição *ipsis litteris* do documento:

Confidencial.

Ponta Porã, 9 de dezembro de 1952

Illmo. Snr. Diretor do Serviço de Proteção aos Índios

Rio de Janeiro.

Senhor Diretor:

Com a devida vênua de V.S., me dirijo a si para comunicar-lhe que, no município de Bela Vista, neste Estado, na região denominada “Costa do Estrela”, onde existia um núcleo de índios, foi há pouco tempo, totalmente disperso o mesmo, das terras que ocupavam, por determinação do snr. Milton Corrêa, que dizendo-se dono da mencionada área, os afugentou dali, embora na realidade não seja proprietário legal da citada área. Trata-se de uma violência que V.S. necessita saber afim de que possa defender os legítimos [*sic.*] interesses dos índios residentes naquela zona.

Outro fato ocorrido, também naquela região e contra os pobres índios indefesos, foi o assassinato de um índio, morto pelo snr. Damico Damiano Corrêa, irmão do snr. Minton Corrêa. O índio assassinato era civilizado e residia na referida região da “Costa do Estrela”. As razões do crime são

² A criação de Mato Grosso do Sul, a 22ª unidade da federação, se deu por meio da Lei Complementar nº. 31, de 11/10/1977, promulgada na época do governo Ernesto Geisel, o penúltimo general a assumir a Presidência da República na época do regime militar (1964-1985). Este novo estado surgiu do desmembramento da parte meridional do antigo Mato Grosso, uma área de 358.159 km², e foi implantado a partir de 01/01/1979. Na historiografia regional é comum o emprego do termo antigo sul de Mato Grosso para se referir, ainda que de maneira bastante imprecisa do ponto de vista geográfico, à região compreendida pelo atual estado de Mato Grosso do Sul antes da data de sua criação. Também é recorrente a expressão antigo Mato Grosso para se referir ao Mato Grosso antes da divisão, isto é, ao Mato Grosso uno.

³ Documento disponível na URL:

<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=MuseudoIndio&PagFis=35%201061>. Acessado em 05/09/2015.

assassinadas, digo, são desconhecidas, porém, tudo indica que têm ligações com o propósito deliberado de afastarem definitivamente os índios das terras que ocupam e que querem se apossar indevidamente.

Guiado por objetivos da Justiça é que venho trazer ao seu conhecimento esses lamentáveis fatos, os quais não podem ficar sepultados, pois, esses atos criminosos precisam ser punidos e justificados.

Com o meu apreço, subscrevo-me com estima e consideração.

Atenciosamente,

Agapito Boeira

Agapito de Paula Boeira foi um político influente no antigo sul de Mato Grosso. Como militante do antigo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), desde os tempos de Getúlio Vargas, João Goulart e Leonel Brizola, teve passagem pela Câmara Municipal de Ponta Porã e pela Assembleia Legislativa de Mato Grosso. Foi dele o projeto de Lei nº. 2.142, de 18 de março de 1964, que criou o município de Antônio João a partir da emancipação da antiga Colônia Penzo, fundada por Eugenio Penzo na década de 1930. Durante o regime militar (1964-1985) permaneceu no antigo MDB (Movimento Democrático Brasileiro) e em 1980, com a volta do pluripartidarismo no país, participou da fundação do PDT (Partido Democrático Trabalhista) em Antônio João e no estado de Mato Grosso do Sul. Sua denúncia, portanto, constitui-se em uma fonte escrita que corrobora a memória social dos Kaiowá de Nãnde Ru Marangatu sobre a violência ligada ao esbulho a que foram submetidos.

O indígena que teria sido assassinado por Damico Damiano Corrêa, irmão de Milton Corrêa, foi Nelson Franco, pai de Quitéria Barbosa, uma Kaiowá que em 2007 disse se lembrar da morte de seu progenitor e das circunstâncias em que o homicídio aconteceu⁴.

⁴ Na segunda via do documento de identidade de Quitéria Barbosa, emitida pela FUNAI, o nome de Nelson consta como “Nelson Barbosa”, embora ele tenha sido mais conhecido pelos regionais como “Nelson Franco” e pelos índios simplesmente como “Nelson”. Seu nome em guarani era “Akaẽ”, que significa gralha. Ocorre que para os Kaiowá o uso do nome em português e o respectivo sobrenome são coisas relativamente recentes. Até as primeiras décadas do século XX eles não tinham nome ou sobrenome em português ou em castelhano; apenas em guarani.

Outros indígenas também se lembram do ocorrido e na ocasião afirmaram que o autor do assassinato teria sido mesmo Damico Damiano Corrêa, que teria se evadido do local do crime usando um avião particular. Disseram ainda que o crime aconteceu por conta de uma dívida que o autor do delito tinha com Nelson, um indígena tido como “guapo”, ou seja, excelente trabalhador na derrubada da mata para a formação de pastagens e outras atividades, cujo serviços prestava a migrantes e imigrantes que para lá se deslocaram. Algumas dessas pessoas são conhecidas como “pioneiros” e se auto intitulam dessa maneira em alusão a uma representação colonialista que as elites regionais fazem sobre a história local, impondo aos povos originários uma posição de subalternidade.

Ocorre que no município de Antônio João, assim como em grande parte de Mato Grosso do Sul, os indígenas geralmente são percebidos como não-humanos, chamados pejorativamente de “bugres” e apontados como entrave ao agronegócio e, consequentemente, à ideia hegemônica de progresso alentada no estado.

No que diz respeito aos trabalhos periciais de 2007, foram aplicados vários procedimentos científicos reconhecidos nos campos da Antropologia e da História, como, por exemplo, o método etnográfico e o da história oral. Também foi mantida interlocução com indígenas, fazendeiros e trabalhadores rurais não-índios, dentre outras pessoas envolvidas nos conflitos pela posse da terra. Foi ainda realizado o levantamento e a análise de publicações sobre a história da região, bem como de documentos contidos no processo judicial, arquivos do SPI/FUNAI, cartório de serviço notarial e de registro civil de Antônio João, câmara municipal e de um pequeno comerciante local. Além disso, foi feita a vistoria de vários lugares onde havia evidências arqueológicas da presença indígena na Terra Indígena Ñande Ru Marangatu, os quais foram devidamente georreferenciados e fotografados (ver EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009; EREMITES DE OLIVEIRA, 2015a, 2015b).

Dessa forma, contrariando o senso comum dos ruralistas e aliados no estado e Brasil afora, o referido laudo judicial foi produzido a partir de um rigor científico que atende a legislação brasileira e a ética profissional (ver, ainda, EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2010b, 2012).

Em linhas gerais, o laudo judicial atesta que os Kaiowá ocupam tradicionalmente a Terra Indígena Nãnde Ru Marangatu e outras áreas de seu entorno desde tempos anteriores à guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870). Estão na região, portanto, desde antes da chegada dos atuais proprietários de fazendas e seus predecessores, alguns dos quais vieram de Minas Gerais nas décadas de 1940 e 1950, constituíram formas de aliança entre si, obtiveram títulos de propriedade em Cuiabá e tiveram envolvimento na expulsão de indígenas e posseiros não-índios ali estabelecidos. Esta situação foi denunciada na época por Quirino Ernesto Zanchet, descendente de migrantes sulistas posseiros de terra, a autoridades governamentais, mas o assunto foi arquivado sem maiores investigações (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009).

Muitas famílias Kaiowá também afirmam que foram vítimas de processo de esbulho ocorrido no período, isto é, que nunca abandonaram a terra por livre e espontânea vontade e que, portanto, jamais perderam vínculo tradicional com a mesma. Logo, a posse que detinham da área foi interrompida pela violência de que foram vítimas. Os indígenas mais idosos e seus descendentes apontaram Milton Corrêa, Damico Damiano Corrêa, Lazineiro Corrêa e Pio Silva como pessoas que promoveram esbulho contra a comunidade. Grande parte desses eventos está presente na memória social dos indígenas e é corroborada, inclusive, por fontes escritas, conforme apontado anteriormente. Somam-se a isso os relatórios e estudos produzidos a partir da década de 1970 por antropólogos e historiadores, como Lília Valle (1974) e Antonio Brand (1997).

Em suma, os dados apresentados corroboram a tese de que a cadeia dominial das fazendas situadas no interior da Terra Indígena Nãnde Ru Marangatu possui um vício de origem, haja vista que o governo do antigo estado de Mato Grosso titulou territórios

indígenas não regularizados a terceiros. Para isso, à época não determinou a realização de qualquer levantamento sobre a situação das famílias Kaiowá estabelecidas na região, tampouco assegurou a reserva de alguma área para sua acomodação. Neste contexto, o órgão indigenista oficial foi amiúde omissos na defesa dos direitos da comunidade indígena e, ao mesmo tempo, protagonista na constituição de uma situação histórica caracterizada por tentativas do estabelecimento de relações sociais de dominação e exploração em relação aos Kaiowá.

Hoje em dia, com efeito, revolver o impasse criado à regularização da área é um desafio ao Estado Brasileiro, à sociedade nacional e à própria humanidade em geral, inclusive no que diz respeito a reparar danos morais e materiais às partes envolvidas na disputa pela terra, incluindo a comunidade Kaiowá de Ñande Ru Marangatu. Oxalá que isso ocorra de maneira justa, expedita e sem mais derramamento do sangue de pessoas que lutam à sua maneira por um pedaço do território ancestral naquela região fronteiriça.

Referências

BRAND, Antonio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Sobre a necessidade do trabalho antropológico para o licenciamento ambiental: avaliação dos impactos gerados a partir da pavimentação asfáltica da Rodovia BR-384 sobre a comunidade Kaiowa de Ñande Ru Marangatu. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados, n. 4, p.1-24, 2010.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. (Re) aproximando os campos da Antropologia Social e a Arqueologia no Brasil: Etnoarqueologia e laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato

Grosso do Sul. In: PACHECO DE OLIVEIRA, Jorge; MURA, Fabio; BAR- BOSA DA SILVA, Alexandra (Org.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA, p.234-261, 2015a.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Para compreender Ñande Ru Marangatu. *Dourados News*, Dourados, 03/09/2015b. Disponível em <http://www.douradosnews.com.br/noticias/cidades/para-compreender-nande-ru-marangatu-por-jorge-eremites>. Acesso em 05/09/2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi M. *Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico de uma terra Kaiowá na fronteira do Brasil como Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora UFGD, 2009. Disponível em http://www.clacso.org.ar/libreria_cm/archivos/pdf_97.pdf. Acesso em 05/09/2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi M. *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora UFGD, 2012. Disponível em <http://www.ufgd.edu.br/editora/catalogo/terra-indigena-buriti-pericia-antropologica-arqueologica-e-historica-sobre-uma-terra-terena-na-serra-de-maracaju-mato-grosso-do-sul-jorge-eremites-de-oliveira-e-levi-marques-pereira>. Acesso em 05/09/2015.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi M. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas. In: AGUIAR, Rodrigo Luiz S.; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi M. (Org.). *Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia e antropologia em aplicação*. Dourados: Editora UFGD, p.185-208, 2010b.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; VIANA, Sibeli A. O Centro-Oeste antes de Cabral. **Revista USP**, São Paulo, n.44, v.1, p.142-189, 2000.

IHU – Instituto Humanitas UNISINOS. *Outono Indígena. Entrevista especial com Jorge Eremites de Oliveira*. São Leopoldo: UNISINOS, 17/06/2013. Disponível em <http://www.ihu.uni-sinos.br/entrevistas/521037-politica-indigenista-e-exatamente-de-uma-farsa-que-estou-fa-lando-entrevista-especial-com-jorge-eremites-de-oliveira>. Acesso em 05/09/2015.

MAGALHÃES, Edvard D. (Org.). *Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas*. 2ª ed. revista e atualizada. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. 2001. Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Nãnde Ru Marangatu. *Diário Oficial da União*, Brasília, nº. 62-E, Seção 1, p.3-6. [29/02/2001]

VALLE, Lilia. *Relatório*. Rio de Janeiro, s/e., 1974. (não publicado).

Parte III

Fluxos, trânsitos e fronteiras

**O lugar é o limite:
a linha de divisa Brasil e Paraguai como espaço
de sentidos e interações**

Pâmella Rani Epifânio Soares
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –
PPGAS/UFMS

Álvaro Banducci Júnior
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Introdução

A fronteira, muito mais que um conceito, é uma experiência que cria variadas possibilidades de vida, de relações, de movimentos e de imaginários (RENOLDI, 2013). Na antropologia, para além da geopolítica dos limites e dos tratados de soberania, a perspectiva sobre as fronteiras nacionais tem se voltado com muita ênfase para as relações concretas e cotidianas, as dinâmicas transfronteiriças, os múltiplos arranjos sociais, econômicos, políticos e culturais que conformam a existência em zonas de divisa (ALBUQUERQUE, 2018). Consoante a essas abordagens, nos interessa aqui pensar a fronteira para além do espaço geopolítico e administrativo, visando abarcar a dinâmica sócio-espacial, as interações e as trocas culturais que conformam a experiência do cotidiano fronteiriço. Nosso foco são as cidades de Ponta Porã (BR), em Mato Grosso do Sul, e a capital do departamento de Amambay, Pedro Juan Caballero (PY), com a qual faz divisa. O interesse deste capítulo é abordar a dinâmica de ocupação da linha de divisa que separa as cidades gêmeas, atentando para o modo como ocorre a instalação gradativa e a estruturação de um comércio popular num espaço cuja característica é o atravessamento, o trânsito permanente de pessoas, bens e culturas.

A cidade paraguaia de Pedro Juan Caballero possui 108.625 habitantes (DGEEC, 2012) e se destaca pela economia pautada na indústria maquiladora e no dinâmico comércio reexportador. De acordo com Lamberti (2007) a cidade desempenha o papel de entreposto de circulação de mercadorias globais (LAMBERTI, 2007), sendo um significativo polo de atração de compradores – turistas e sacoleiros – de diferentes partes do Brasil. Ponta Porã, com 83.747 habitantes (IBGE, 2012), distante menos de 350 km da capital do estado de Mato Grosso do Sul, mesmo com a economia municipal centrada na agricultura, também se beneficia do comércio paraguaio, oferecendo aos visitantes brasileiros acomodações hoteleiras, além de serviços tais como de bares e restaurantes.

Ponta Porã e Pedro Juan Caballero são cidades conurbadas, cujo limite se estabelece por uma faixa internacional de 13 km. A fronteira seca entre os dois países imprime características singulares a esse espaço fronteiriço. Há uma continuidade entre as duas cidades, marcada pelo desenho urbano, que tende a propiciar a extensão de vias públicas ao território vizinho, e pelo atravessar cotidiano das avenidas, que separam, em alguns trechos sem qualquer precisão demarcatória, o limite internacional dos países. Próximo ao centro do comércio reexportador, as vias públicas que delimitam as cidades estão entremeadas por um canteiro central que, até as intervenções urbanas ali implantadas em princípios do ano 2012, não impunha qualquer empecilho à circulação.

A linha que corta as duas cidades não se traduz apenas por marcos físicos ou se pauta por acordos regulatórios acerca do trânsito e ações entre as cidades gêmeas. É também espaço vivo, de encontro e trocas entre povos. Ao pesquisar a fronteira nas cidades conurbadas de Santana do Livramento (BR) e Rivera (UY), Dorfman (2007) assinala que a população dessas cidades tende a lidar com a fronteira enquanto linha. “Trata-se da ‘linha’, que traz em si a imagem da tênue espessura do limite a cruzar o centro urbano binacional e os bairros adjacentes” (p.04). A autora percebe que a linha, ali tomada como “fronteira-lugar”, organiza não só a

vida simbólica, mas a vida prática de quem vive nas cidades gêmeas. A linha, nesse sentido, é um critério que avalia confiança e comportamentos, que mobiliza experiências cotidianas.

Nas cidades de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero a percepção tende a ser semelhante. A linha é o lugar onde as coisas acontecem, as pessoas costumam remeter ao “comércio da linha”, ao “trabalho na linha”, indicam aos turistas que “lá na linha tem”, entre outras referências. Para os comerciantes que ali atuam, é onde se “fica” ou se “está”. A linha não se revela de imediato aos olhos de quem ali chega, os espaços se confundem, não é raro que as pessoas de fora, como os turistas, perguntem: “onde é o Paraguai?”. Mas, está presente, seja como espaço de demarcação de nacionalidades e culturas, seja como lugar de vivência cotidiana. Nesse sentido, entende-se aqui a linha entre os países, tal como Dorfman (2007), como fronteira-lugar, marcada pela circulação de pessoas, mercadorias, informações e pela presença constante de comerciantes, ambulantes, compradores, seguranças, fiscais, entre outros, que fixam, reafirmam, reproduzem nesse espaço de trânsito as relações que caracterizam a experiência fronteiriça.

Neste capítulo iremos analisar a produção do lugar na linha de divisa entre as cidades gêmeas de Ponta Porã (BR) e Pedro Juan Caballero (PY). O objetivo do estudo é apresentar a constituição de sentido do espaço da linha a partir da observação das relações comerciais estabelecidas nessa área em função de sua ocupação pelo comércio popular. Amparado pela ideia de fronteira-lugar, nosso interesse é mostrar como a linha tem sido política, social e simbolicamente construída e como tem orientado a interação e diálogo dos povos vizinhos a partir desse espaço limite. De acordo com Trajano Filho (2012), os lugares são como redes imaginadas, estabelecidas pelos valores da cultura e por estrangimentos da estrutura social. Os lugares, nesse sentido, estão diretamente relacionados ao sentimento de pertencimento e de trocas. Como tal, a linha de divisa será observada aqui como espaço de interação e comunicação com o “outro”, mas também como espaço de

reprodução e afirmação do “mesmo”, ou seja, a linha como local de trânsito, de diálogo e de afirmação de identidades.

Este capítulo é parte do estudo realizado entre os anos de 2017 e 2018, com comerciantes da linha – *casilleros*, camelôs e vendedores ambulantes – na divisa Brasil e Paraguai, sendo o trabalho de campo¹ realizado nos meses de abril, maio e novembro de 2018. Comerciantes da linha são os que vendem suas mercadorias em bancas destinadas ao comércio popular ou nas calçadas e canteiros, em mesas ou carrinhos, sendo donos do seu próprio negócio. Vivenciar o cotidiano da região fronteiriça permite observar, como coloca Renoldi (2013), a distância que existe entre as imagens condenatórias produzidas sobre essas localidades, como as do tráfico e da violência, e a vida da população, pautada nas interações, nas trocas, nos afetos e atritos, no diálogo criativo entre culturas e nacionalidades distintas.

O comércio popular nas cidades gêmeas

A partir do início dos anos de 1990, o comércio de produtos importados ganhou força em Pedro Juan Caballero. Foi um momento em que as ruas da cidade começaram a ser ocupadas pelas *casillas* – pequenos boxes feitos de alumínio e instalados em calçadas e no canteiro central da divisa Brasil e Paraguai – e por vendedores ambulantes, que atendiam ao comércio popular cuja clientela eram moradores locais, turistas e sacoleiros.

A venda nas ruas, calçadas e canteiros implantou-se e expandiu-se de forma acelerada, sem obedecer a padrões ou regras de ordenamento urbano ou estético. A ocupação do espaço público ocorreu movida pelas demandas oportunizadas pelo incremento da economia brasileira, de onde provinham os turistas. Construía-se as *casillas* com os materiais e recursos disponíveis

¹ O momento em que se constituiu o trabalho de campo foi bem particular, pois, com a alta do dólar, houve redução significativa no volume de pessoas e turistas que circulavam entre as cidades gêmeas.

aos proprietários, que se utilizavam de tijolos, madeira, lona, toldo ou, adquiriam de terceiros, bancas pré-fabricadas de metal. O espaço de venda, se preciso fosse, era ampliado conforme a necessidade de cada comerciante (BANDUCCI, 2015).

Do lado pedrojuanino, a partir dos anos de 1990, a municipalidade fornecia, mediante solicitação formal, autorização para a ocupação das ruas e calçadas do centro da cidade ou para regulação de área já ocupada. Com o passar do tempo os pontos, legalizados ou não, passaram a ser comercializados pelos proprietários, que vendiam ou alugavam os espaços a quem queria se tornar um *casillero*. A avenida Dr. Francia, que delimita a divisa com o Brasil, foi ocupada em ambos os lados, na calçada do comércio fixo e na borda do canteiro central, por um longo corredor de pequenas lojas geminadas.

A área da linha internacional, anterior ao comércio popular, era um espaço vago considerado “terra de ninguém”. Não havia naquele perímetro da linha ocupações fixas. Era um terreno livre, que exibia os marcos divisórios da fronteira entre os países. Em 1995, a Comissão Mista de Limites e de Caracterização da Fronteira Brasil-Paraguai alterou o acordo então vigente entre os dois países, que delimitava vinte e cinco metros de largura para dentro de cada território como área proibida a edificações.

O decreto brasileiro nº 7.763, de 2012, promulgou o acordo estabelecido em 2008 entre o Governo Federal do Brasil e o Governo do Paraguai, que estabelecia uma “*Faixa Non Aedificandi* em Zonas Urbanas” que devia respeitar dez metros de largura em cada lado do limite internacional. O acordo estabelecia que prefeituras e municípios de áreas fronteiriças deveriam acrescentar em seus respectivos Planos de Desenvolvimento Urbano uma *faixa non aedificandi* destinada exclusivamente a ruas, avenidas, praças e estacionamentos, de modo a não prejudicar a visibilidades dos marcos divisionários. Por outro lado, o acordo reduzia consideravelmente a largura da faixa de limite internacional. Essa mudança possibilitou a construção, no lado brasileiro, de um espaço de comércio popular semelhante ao que existia em Pedro

Juan Caballero, que se chamou Shopping Calçadão Mercosul (BANDUCCI, 2015). O mesmo decreto permitiu a implantação posterior do projeto de revitalização da área de divisa, que impôs mudanças no cenário e na dinâmica da linha de divisa.

O interesse pela revitalização da linha internacional era compartilhado tanto pelos governos locais quanto pelos comerciantes e já se manifestava nos anos de 1990. Nesse período, como foi demonstrado no trabalho de Martins (2007), já havia uma preocupação estética em relação à linha internacional, pois consistia no cartão postal daquele território turístico. Mais tarde, como mostra Isabela Ghetti (2008), ao analisar a elaboração do Plano Diretor Participativo da cidade de Ponta Porã, promulgado em 2006, uma das questões levantadas durante a sua elaboração foi justamente a da linha internacional.

Na Consulta Urbana realizada durante a elaboração do plano os problemas apontados em relação à linha de divisa estavam centrados na falta de organização do comércio, na falta de fiscalização e na degradação espacial e social da linha. O projeto de revitalização surgiu assim como uma demanda urgente para solucionar os problemas que afetavam essa área fronteira. Em 2008 surgiu um novo projeto de revitalização da linha, por iniciativa de técnicos das duas cidades, que visava remodelar o espaço urbano e atender ao comércio ambulante previamente instalado na área. (TORRECILHA, 2013).

O “Projeto Linha Internacional União de Dois Povos” foi elaborado através de um trabalho conjunto dos municípios de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero e recebeu financiamento da União Europeia, através do programa de cooperação internacional URB-AL III, com apoio da ONG espanhola “Paz y el Desarrollo”, sendo que os dois municípios ficaram responsáveis pela implementação da obra, cujo padrão arquitetônico é comum. O programa teve como finalidade intercambiar experiências locais de cidades e regiões específicas da União Europeia e da América Latina. Uma de suas principais metas era a capacitação dos

governos locais para a gestão de políticas e planos de ação a partir das experiências locais.

A revitalização do comércio informal estabelecido na linha, com a construção de um novo centro comercial para abrigar as antigas *casillas*, mostrou-se uma iniciativa promissora para o ordenamento do mercado popular fronteiriço e para a superação da imagem da desordem e da sujeira a ele associado.

A linha internacional tem, então, sua paisagem alterada com o projeto de revitalização executado entre 2012 e 2013. No canteiro central entre os países foi construído um complexo de lojas destinado a abrigar os pequenos comerciantes que atuavam nos dois lados da linha. Em território pedrojuanino, a obra recebeu o nome de “*Casillas Comerciales*”, contando com 450 boxes que vendiam roupas, calçados, pequenos eletrônicos, acessórios e todo tipo de bugiganga. Alguns boxes são especializados em produtos específicos, tais como fraldas descartáveis, alho, cobertores, entre outros.

Em Ponta Porã a obra foi inaugurada com o nome de “Centro Comercial da Fronteira” (CCF), onde funcionam 160 boxes. Neles são comercializados roupas de fabricação brasileira, lingerie, bolsas, bonés e acessórios variados. Conta também com lanchonetes, dispostas numa espécie de praça de alimentação em formato circular. Ainda que o projeto de revitalização tenha sido realizado de forma conjunta entre os governos locais, os municípios não desenvolvem acompanhamento comum do espaço, sendo que coube a cada prefeitura instituir normas específicas de funcionamento.

Na área comercial da linha, por entre as *Casillas Comerciales* e o Centro Comercial da Fronteira, circulam vendedores ambulantes; camelôs expõem suas mercadorias em carrinhos ou mesinhas junto ao terminal de ônibus de Ponta Porã; vendedoras de chipa², de

² A chipa é um alimento da culinária paraguaia e como observa Zulma Godoy (2017), se encontra presente no dia a dia da população, em distintas celebrações, comemorações religiosas e populares. “El chipá es elaborado principalmente con almidón de mandioca, harina de maíz, grasa de cerdo, huevo, queso, leche, entre otros ingredientes que se combinan de manera variada” (GODOY, 2017, p.1913).

salgadinhos, frutas, entre outros produtos, concentram-se no canteiro central.

Os brasileiros e paraguaios que possuem seus espaços de venda também estão em contato constante com pessoas de outras nacionalidades. Chineses, coreanos, libaneses, sírios, indianos, possuem lojas, *casillas* no Paraguai, bancas no lado brasileiro e também circulam entre Brasil e Paraguai, às vezes moram de um lado e possuem seus comércios de outro, cruzando constantemente a fronteira.

O projeto de revitalização da linha internacional alterou não apenas a ocupação do espaço das ruas, mas a própria paisagem urbana da região central das cidades. A integração do comércio popular, via reurbanização da linha internacional modifica a paisagem limítrofe que, de espaço sem edificações, onde o acesso visual e o transitar eram livres, passa a constituir área marcada pela descontinuidade da paisagem e por barreiras visuais. As construções implicam num novo transitar transfronteiriço, pois o acesso fica restrito às vias perpendiculares entre os pavilhões de *casillas*.

Tecendo negociações acerca da distribuição dos novos pontos comerciais

No período de funcionamento das *casillas* no perímetro da linha, entre as ruas e canteiros, os proprietários pagavam uma taxa para a municipalidade paraguaia semestralmente, o que é chamado de patente municipal³, que garantia uma licença para a permanência dos *casilleros* com suas vendas. A preocupação inicial para se instalar e levantar uma banca de metal não era a licença na municipalidade, o importante era encontrar um espaço disponível sem uso, para vender ou alugar, e “arrumar” o dinheiro inicial para comprar a mercadoria. Dar um jeito de arrumar o dinheiro, em algumas situações, significava recorrer a empréstimos com agiotas,

³ A patente comercial é um imposto pago ao município por diferentes empreendimentos e setores de serviço. O valor pago varia de acordo com a modalidade de cada empreendimento.

uma prática reconhecida como mais acessível e rápida, em que o pagamento, na maioria das vezes, precisava ser feito diariamente.

O acesso aos espaços não necessariamente dependia do aval da municipalidade. Como colocado pela *casillera* Márcia⁴, o ritmo de instalação de novos pontos variava de acordo com as possibilidades de encontrar um local disponível. No entanto, no período de transição das *casillas* instaladas na rua, os comprovantes de pagamento da patente eram fundamentais para que o titular garantisse um espaço na área da revitalização. Nesse momento os *casilleros* fizeram o possível para conseguir documentação, muitos deles sem êxito. Os espaços foram construídos para serem entregues àqueles que tinham o nome cadastrado no levantamento realizado pela municipalidade, de acordo com o que constava nas patentes comerciais. Assim, se o comerciante alugava uma banca, a nova *casilla* era destinada para a pessoa que tinha o nome na patente e não para seu inquilino.

No total foram construídos oito pavilhões de *casillas*. No período em que transcorreu as obras, cada um deles possuía um representante dos *casilleros* nas reuniões com a municipalidade de Pedro Juan Caballero. A ideia acordada nas reuniões, segundo os *casilleros*, era de que o ponto seria o mais próximo possível da localização das *casillas* originais, para que houvesse uma correspondência entre o ponto onde o comerciante formou sua clientela e o novo ponto, a fim de não ser prejudicado.

Não há um consenso acerca do modo como foi feita a distribuição das *casillas* e quais comerciantes conseguiram os melhores espaços. Houve um sorteio, porém, outros expedientes foram utilizados. Há os que creem na legitimidade do sorteio, há os que acreditam que os representantes influenciaram na localização das bancas, beneficiando pessoas próximas com os “melhores” pontos e, como diz Jaqueline, um outra *casillera*

⁴ Nem todos os/as interlocutores/as autorizaram o uso de seus nomes na pesquisa; assim, para preservar o anonimato de todos/as serão utilizados pseudônimos.

entrevistada, há aqueles que acreditam na compra dos pontos por parte de lojistas com mais recursos.

A patente municipal é um elemento importante para explicar esse processo e as ambiguidades que o compõem. Uma das prerrogativas para obter um espaço na nova edificação era ter pago a patente municipal, ou seja, quem estava apto a ser beneficiado era quem possuía o registro na municipalidade. Tal como foi dito, a taxa nem sempre era paga em nome do *casillero* que atuava no local, mas sim no nome de quem alugava o ponto, gerando sérios problemas no momento da distribuição dos pontos. Mas, não apenas isso, houve casos em que comerciantes que possuíam mais de uma *casilla*, e que pagavam a patente em nome de familiares diferentes, conseguiram obter mais de um espaço no novo local, em nome dos respectivos familiares. Esse é o caso de uma interlocutora *casillera*, que cuida de três bancas: uma no nome do marido, outra no do filho e uma no nome dela. Ela conseguiu as três *casillas*, uma do lado da outra, em função de sua participação ao longo das negociações no período que antecedeu a entrega dos espaços e que lhe garantiu a proximidade entre os boxes, segundo seu relato. Tal situação não deixa de evidenciar um privilégio, pois uma única pessoa, se contar com um auxiliar, pode cuidar dos três estabelecimentos ao mesmo tempo, enquanto os demais dedicam-se a outros afazeres.

O processo de distribuição das *casillas*, desse modo, não se deu sem atritos, críticas e insatisfações. A localização das bancas é crucial na dinâmica de venda dos produtos, pois, para que possam ser adquiridos precisam ser vistos e encontrados com facilidade pelos fregueses. De modo geral, a localização das *casillas* nas ruas permitiam aos comerciantes dispor os produtos de modo ostensivo. Ao mudar-se para os pavilhões das Casillas Comerciales, o comerciante viu-se sujeito a ter seu estabelecimento alocado em área um pouco mais distante do centro comercial da cidade, por onde circula o maior número de compradores, além de ter de adaptar-se ao formato e tamanho das bancas, que impunham um novo modo de organizar e expor os produtos para venda. Os

espaços padronizados possuem área de 2,5 metros por 3 metros, em muitos casos inferior ao tamanho das *casillas* das ruas. Soma-se a isso o fato de que a taxa paga à municipalidade aumentou em relação ao período anterior.

De todo modo, há uma mudança no status dos comerciantes que se mudam para o novo espaço. Para Julia, box é mais “chic”, enquanto Antônio afirma que *casillero* ainda é falado, mas agora é comerciante, já que “és legal, verdad?! comerciantes y ya no informales. Comerciantes formalizados y todos tienen que pagar patente, todos tienen que estar según las reglas de la ordenanza”. O novo espaço aciona outros critérios de formalidade com o poder público, que tende a legitimar a condição de comerciante. Assim, o antigo *casillero* pode enfim se equiparar ao comerciante das lojas da cidade. Aliado a esses fatores o lugar é visto como “organizado”, “bonito”, “limpo” em contraposição ao espaço anterior, que muitos viam como “feio”, “sujo” e “desorganizado”. A instabilidade e insegurança advindas da antiga ocupação do espaço público se transforma com revitalização e a aquisição dos boxes. A formalidade, ainda que resulte em maior controle público, e mais taxas para os comerciantes, propicia a estabilidade entendida e concretizada no “possuir”.

Em Ponta Porã, no Centro Comercial da Fronteira, os boxes foram entregues aos vendedores que ficavam do lado brasileiro da linha internacional e para os vendedores que ficavam na região do terminal de ônibus da cidade, que também está localizado no perímetro da linha. As bancas do antigo Shopping Calçadão Mercosul também fizeram parte do projeto de revitalização da linha, como afirmou o responsável pela administração. A partir de um acordo com a gestão municipal, no período da construção do Centro Comercial, algumas bancas foram desativadas e 40 boxes foram destinados a seus proprietários no novo espaço comercial. Mesmo para esses comerciantes a mudança não se fez sem percalços. Sair de um local considerado estruturado, com espaço para guardar mercadorias e para expô-las aos clientes, e chegar

numa nova estrutura física exigiu muita adaptação para a organização e articulação das vendas.

Brasileiros e Paraguaios entre as cidades gêmeas

O projeto de revitalização da linha internacional modificou a relação dos comerciantes com o espaço de trabalho nas vias públicas. O espaço é uma variável importante no comércio popular (RABOSSI, 2004). Quando nas vias públicas, junto à linha internacional, tanto brasileiros possuíam bancas do lado paraguaio da divisa, como paraguaios possuíam bancas do lado brasileiro da divisa, obtidas mediante diferentes expedientes. Nas falas dos interlocutores é ressaltado o bom convívio entre as duas nacionalidades, mas, no período de distribuição dos novos pontos no complexo de lojas da linha, agora revitalizada, algumas situações indicam disputa acirrada por espaços comerciais entre brasileiros e paraguaios. Alguns interlocutores relataram que, quando da entrega dos novos espaços, cada comerciante deveria ser contemplado com um box no lado da linha correspondente a sua nacionalidade. Assim, quem era brasileiro e tinha uma *casilla* do lado paraguaio, deveria receber um ponto do lado brasileiro. E os paraguaios que atuavam no Brasil, deviam receber a *casilla* do lado paraguaio. As falas revelaram situações controversas, na visão de alguns comerciantes, no acesso às bancas relacionado a sua nacionalidade.

A *casillera* Márcia, brasileira que trabalha há 27 anos na região de fronteira, casada com paraguaio, relata atritos com demais *casilleros* quando da distribuição dos espaços nas *Casillas Comerciales*. Apesar de haver atuado por vários anos no lado paraguaio, com comércio de roupas, era vista como brasileira pelos comerciantes paraguaios, tendo dificuldade em garantir seu direito a um box no espaço revitalizado de Pedro Juan Caballero, o que só foi possível por ter uma filha com registro civil paraguaio.

Sem problema nenhum eu trabalho aqui, inclusive quando foi prá sair essas banquinhas novas, teve muita gente que falou ‘nenhum brasileiro vai ficar aqui’, mas quem manda lá é a prefeitura, o patente, a gente anda direito. Se não tem a migração, mas tem alguém da família que tem o documento paraguaio é tudo bem, um povo muito bom, eu gosto daqui. (Márcia, 64, PJC, 2018).

Otávio é paraguaio, atua como vendedor de alho e cigarro na linha há 30 anos. Ele possuía uma *casilla*, mas voltou a vender no perímetro da linha internacional, onde enfrentou problemas ao instalar sua mesa no canteiro entre duas vias de acesso às cidades. Em um curto espaço de tempo Otávio ocupou, em um perímetro pequeno, quatro locais diferentes entre um lado e outro da linha. Quando colocou a mesa com os produtos do lado paraguaio da linha internacional, foi abordado por um fiscal da municipalidade pedrojuanina que avisou que ele não poderia vender ali. Otávio acabou, então, transferindo a mesa para o lado brasileiro, no canteiro da rua que cruza a linha internacional, mas, não ficou nem 6 meses e saiu em razão de um desentendimento com uma comerciante. Atualmente voltou a instalar sua mesa na área da linha internacional do lado pedrojuanino, onde não foi mais abordado pela fiscalização da municipalidade. Otávio procurou se instalar em locais de maior acesso aos clientes, por essa razão deixou a sua *casilla*, no complexo de lojas, e voltou a vender na via pública.

A trajetória dos vendedores ambulantes e camelôs na região fronteira varia entre possibilidades de estar de um lado ou de outro da linha internacional, numa calçada do lado brasileiro ou paraguaio. São diferentes os motivos que levam brasileiros a possuírem pontos no lado paraguaio ou paraguaios a terem seus pontos no lado brasileiro da divisa. A escolha de alguns se explica por haver herdado o ponto de um parente próximo, ou porque familiares emprestaram o nome para a aquisição do espaço, outros ainda porque encontraram ponto vago e acessível no lado oposto da divisa; enfim, são inúmeras as razões que orientam as escolhas, muitas vezes determinadas por condições contingenciais e não pelo desejo ou demanda do negócio.

O que vale observar é que em boa parte das situações, esses comerciantes não estão necessariamente atentos à fronteira como uma divisão político-administrativa. O que, a princípio, é de se estranhar, pois as mercadorias comercializadas no lado paraguaio são vistas, em muitos casos, como contrabando no lado brasileiro. Mas, as normas que regulam a sua atuação nos diferentes países, mais que impedimentos, aparecem a eles como obstáculos a serem evitados ou contornados, são como desafios a serem superados e vencidos mediante práticas e articulações inerentes ao cotidiano da vivência fronteiriça. Nesse aspecto, tal como colocado por Renoldi (2013), a fronteira se manifesta como experiência, ou, no dizer de Albuquerque (2012), enquanto recurso, pois mobiliza constantemente táticas e estratégias, por parte de seus moradores, que visam permitir o desfrute do limite político como espaço dinâmico de obtenção de benefícios sociais e ganhos econômicos (2012, p.190).

Em algumas situações, a atuação da fiscalização traz sérios prejuízos aos vendedores, sobretudo os de nacionalidade estrangeira. Esse é o caso de Jaqueline, 34 anos, e de Fábio, 43 anos. Ambos são paraguaios, moram em Pedro Juan Caballero e estão casados há 4 anos. Antes de se conhecerem já tinham uma trajetória no comércio da linha internacional. Fábio iniciou o trabalho na fronteira como vendedor ambulante, ele vendia relógio, cinto, carteiras etc. Jaqueline nasceu em Pedro Juan Caballero e trabalha há 20 anos no comércio. Começou como *casillera* do lado paraguaio, vendendo fraldas e roupas, mas durante o processo de distribuição das bancas, após a revitalização, não conseguiu um espaço, pois a patente era paga em nome de uma senhora de quem alugava o ponto. Foi durante essa transição que Jaqueline alugou uma banca no antigo Shopping Calçadão Mercosul e tentou também montar uma banca em uma avenida de intenso movimento do lado brasileiro. Essa banca, quando de uma vistoria da fiscalização da cidade de Ponta Porã, teve toda sua mercadoria apreendida. O casal não possui documentação brasileira, apesar de circularem na área comercial com facilidade. Mas, essa condição de estrangeiros impediu-os de reaver as mercadorias, considerando que o valor da multa era muito elevado. Apesar desse

episódio, continuam atuando no Brasil, mas apenas com a loja no Shopping Calçadão Mercosul.

Mesmo estando no lado brasileiro da divisa o casal faz questão de manter hábitos paraguaios. Chegam na banca e retiram a mercadoria para ser exposta do lado de fora. Entre uma venda e outra tomam o tereré, uma espécie de mate gelado, ou o chimarrão, até às 11h da manhã aproximadamente. Após esse horário, Fábio monta em sua moto e vai até um restaurante em Pedro Juan Caballero comprar marmita para o almoço, mesmo com um restaurante em frente à banca que trabalham, com o mesmo valor que pagam do lado paraguaio. Para Jaqueline a comida paraguaia é mais saborosa e diferente. Depois do almoço sentam e tomam novamente o tereré. A linha se mostra como espaço de diálogo de costumes, mas, também como local onde as identidades se afirmam.

Nesse aspecto, a atuação por parte da fiscalização brasileira sobre o outro empreendimento do casal, menos que decorrência de um ato normativo e legal, aparece como gesto excessivo, como injustiça, opinião comumente compartilhada pelos conterrâneos no lado paraguaio. Nascimento (2012) reporta sentimentos semelhantes quando da apreensão de motos paraguaias pela polícia de Ponta Porã, em razão do não uso de capacetes. Até mesmo na imprensa pedrojuanina são publicadas notas críticas à rigidez da fiscalização brasileira.

O processo de fixação dos comerciantes na linha de divisa, ainda que resultante de demanda das municipalidades e dos comerciantes que atuavam nas vias públicas, não se dá sem fraturas e a exposição de querelas nacionais e identitárias. O lugar da troca e das interações por meio de relações comerciais é também o espaço de manifestação das diferenças, onde são mobilizados antigos parâmetros de percepção e tratamento da alteridade. A linha como espaço de trânsito e de fixação, passa a ser, nesse caso, a expressão das contradições que caracterizam a vivência fronteiriça. Nela se manifestam os atravessamentos, os encontros e as assimetrias que regulam as relações entre os dois povos.

Considerações Finais

O projeto de revitalização da linha internacional entre as cidades de Ponta Porã e de Pedro Juan Caballero, implementado entre os anos de 2012 e 2013, altera a paisagem e a dinâmica da divisa entre as cidades gêmeas. A linha deixa de ser espaço de trânsito, de mercadorias e pessoas, e passa a se configurar como local de permanência, de reprodução da vida cotidiana. Nesse espaço limite é construído um complexo de lojas populares que recebe o nome de Centro Comercial da Fronteira, no lado brasileiro, e de *Casillas Comerciales*, no lado paraguaio. A edificação altera a paisagem do lugar, interfere na circulação das pessoas e constitui-se numa espécie de barreira física e visual onde antes havia um espaço de circulação livre e de visão desimpedida em direção ao outro país.

O complexo comercial foi ocupado por *casilleros* paraguaios e por pequenos comerciantes brasileiros, que ocupavam anteriormente, com bancas de metal e outros materiais diversos, as vias públicas de Pedro Juan Caballero e ambos os lados do canteiro central que separa as cidades vizinhas. O processo de transferência desses comerciantes para o novo local não se deu sem atritos, desconfianças e descontentamentos. Muitos *casilleros*, que operavam há anos no comércio popular do lado paraguaio, não tiveram direito a um espaço no complexo comercial, por não serem os proprietários dos antigos locais. Esse direito, nas *Casillas Comerciales*, estava reservado aos comerciantes que pagavam a patente municipal, taxa essa que costumava ser de responsabilidade de quem atuava efetivamente no comércio. Como muitas *casillas* eram alugadas, o novo espaço acabou sendo destinado aos seus proprietários e não àqueles que nelas trabalhavam. Esse expediente gerou muitas críticas e insatisfações entre os *casilleros* paraguaios.

Outra fonte de conflito se manifestou na ocupação dos espaços em função do critério da nacionalidade. Comerciantes brasileiros e paraguaios deveriam ocupar os espaços comerciais disponíveis em seu lado da divisa. Os atritos envolveram, nesse

caso, comerciantes de nacionalidades distintas, que entendiam ter direito garantido no complexo comercial do país vizinho, em razão do tempo em que atuaram informalmente naqueles territórios. Os impedimentos somente foram resolvidos por meio de expedientes próprios das lidas fronteiriças, envolvendo aquisição de lojas por meio de documentação em nome de terceiros, geralmente parentes, ou mesmo, em alguns casos, e conforme denúncias a boca miúda, de compra dos novos espaços.

O processo de ocupação do complexo comercial da linha internacional pautou-se, assim, nas idiossincrasias da existência fronteiriça, envolvendo atritos, rusgas, arranjos, acordos, mobilizando expedientes e estratégias próprios do cotidiano da fronteira. Mas, a linha de divisa, agora ocupada pelo comércio popular, não se restringe aos conflitos, sendo que nela passa a operar outras dinâmicas, a do contato com a alteridade, da troca com os turistas, e da comunicação entre culturas. A linha, para além de marco divisório entre povos e países, passa ser espaço de vivência, de trocas e de interações.

O comércio na linha de fronteira, marcado pelo atravessar constante de mercadorias e pessoas de um lado a outro da divisa, pela circulação de turistas, de estudantes, de trabalhadores, reproduz a dinâmica própria da existência fronteiriça. A área de divisa, espaço de demarcação de diferenças e de afirmação de nacionalidades, tornou-se lugar de comunicação entre culturas, de diálogo com a alteridade, além de espaço onde operam conflitos e atritos cotidianos. A linha que separa Ponta Porã de Pedro Juan Caballero, em função de sua ocupação pelo comércio popular, tornou-se espaço vivo, fronteira-lugar, onde a existência fronteiriça é reproduzida em sua dinâmica e constantemente afirmada em suas contradições e traços diacríticos.

Referências

ALBUQUERQUE, José L. C. Identidades em territórios de fronteira. Os casos de Ceuta e Gibraltar na fronteira entre a África e a Europa. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 2, p. 285-302, maio-ago. 2018.

_____. Limites e paradoxos da cidadania no território fronteiriço: o atendimento dos brasiguaios no sistema público de saúde em Foz do Iguaçu (Brasil). *Geopolítica(s)*, v. 3, n.2, 2012.

BANDUCCI JUNIOR, Álvaro. *Relações culturais e identidade na fronteira Brasil - Paraguai*. Campinas: UNICAMP, 2012. (Relatório de Estágio de Pós-Doutorado).

BRASIL, DECRETO Nº 7.763, de 19 de junho de 2012. *Promulga o Acordo, por troca de Notas, para o Estabelecimento de uma Faixa Non Aedificandi em Zonas Urbanas entre o Governo da República Federativa do Brasil e o Governo da República do Paraguai*. Diário Oficial, Brasília, DF, 20 junho 2012.

DGEEC – *Dirección Genreral de Estadística, Encuestas y Censos*. Atlas Central del Paraguay, 2012.

DORFMAN, Adriana. Fronteira e contrabando em Santana do Livramento (BR) - Rivera (UY). *Boletim Gaúcho de Geografia* v. 32, n. 1, 2007.

TRAJANO FILHO, Wilson. Introdução. In: _____. *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília: ABA Publicações, 2ªed. 2012.

GHETTI, Isabella B. L., *A questão urbana no universo fronteiriço: sobre a fronteira internacional de Ponta Porã/MS*. São Paulo/SP: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2008. (Dissertação Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

GODOY, Zulma. El chipá en la ciudad de Eusebio Ayala, paraguay: Trabajo, memoria, género y patrimonio. In: SANTOS, A; MACHADO, J; COLVERO, R. *Interdisciplinaridade nas Ciências Humanas*. Caminhos da Pesquisa Contemporânea. Jaguarão: CLAEC, 2017.

IBGE – *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*. Diretoria de Pesquisas - DPE - Coordenação de População e Indicadores Sociais– COPIS. 2012.

LAMBERTI; Eliana. *Dinâmica comercial no território de fronteira: reexportação e territorialidade na conurbação Ponta Porã e Pedro Juan Caballero*. Aquidauana/MS: UFMS, 2006. (Dissertação, Mestrado em Geografia).

MARTINS, Patrícia. *A formação do território turístico de Pedro Juan Caballero (Paraguai)*. Aquidauana/MS: UFMS, 2007. (Dissertação, Mestrado em Geografia)

NASCIMENTO, V. A. do. *“Yo soy paraguayo, chamigo”*: breve estudo sobre a identidade no Paraguai. Dourados/MS: UFGD, 2012. (Dissertação, Mestrado em Antropologia).

RABOSSI, Fernando. *Nas ruas de Ciudad del Este: vidas e vendas num mercado de fronteira*. Rio de Janeiro/RJ: UFRJ, 2004. (Tese de Doutorado em Antropologia Social)

RENOLDI, Brígida. *Fronteras que caminan: relaciones de movilidad em um limite trinacional*. Transporte e Território, n. 9, p.123-140, 2013.

TORRECILHA, Maria Lúcia. *A gestão compartilhada como Espaço de Integração na fronteira Ponta Porã (BRASIL) e Pedro Juan Caballero (PARAGUAI)*. São Paulo: USP, 2013 (Tese, Doutorado em Geografia).

Pesquisando do outro lado da fronteira: sobre desconfianças, entendimentos e preconceitos¹

Fernando Rabossi
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Introdução

A internacionalização da antropologia brasileira nas últimas duas décadas tem sido surpreendente.² Além dos convênios, dos programas de intercâmbio e do papel central que a antropologia brasileira teve na articulação de redes globais de pesquisadores e de associações disciplinares, uma das evidências desse processo é a multiplicação dos universos de pesquisa fora de suas fronteiras nacionais.³

Como é lida a presença de antropólogos provenientes do Brasil? Que sentidos são associados à nossa presença no campo? O artigo apresenta uma reflexão sobre esses aspectos a partir de uma pesquisa de campo realizada em Ciudad del Este no Paraguai, na fronteira com o Brasil, no início da década passada; pesquisa que teve continuidade a partir de diversas visitas posteriores a Ciudad del Este.

No artigo exploro três elementos que considero significativos na hora de refletir acerca de pesquisas de campo em países vizinhos

¹ O presente artigo foi publicado originalmente na Revista Antropolítica em 2015 (nº 39: 284-303) na seção Olhares Cruzados que tem como objetivo refletir sobre a pesquisa antropológica priorizando uma perspectiva internacional, transnacional e/ou comparada na experiência do pesquisador. Para esta versão foram introduzidas algumas modificações para contextualizar melhor as discussões.

² Sobre a internacionalização da Antropologia no Brasil, ver FRY, 2004; TRAJANO & MARTINS, 2004; LIMA, 2011; THOMAZ, 2011; RIAL, 2014; RIBEIRO, 2014.

³ A criação da Red de Antropologías del Mundo – World Anthropologies Network (RAM/WAN) em 2001 e do World Council of Anthropological Associations (WCAA) em 2004 são dois marcos dessa participação. Sobre as redes globais de antropologia, ver RIBEIRO, 2005.

sobre dinâmicas comerciais fronteiriças que nem sempre se enquadram dentro da legalidade. Em primeiro lugar, refletir sobre a desconfiança produzida pela presença do pesquisador. Em segundo lugar, analisar algumas dimensões relevantes a partir das quais os habitantes de Ciudad del Este se vinculam diferencialmente com Brasil e Argentina. Em terceiro lugar, refletir sobre certos estereótipos recorrentes sobre Paraguai no Brasil. Mas antes disso, gostaria de destacar alguns elementos sobre a internacionalização da antropologia brasileira que nos permitem enquadrar melhor os temas que serão abordados no texto.

Internacionalização e pesquisa de campo no exterior

A presença de antropólogas e antropólogos formados no Brasil fazendo pesquisa de campo no exterior não é um fenômeno novo, tal como nos mostrou Carmen Rial na listagem de pesquisas realizadas no exterior nos finais dos 80 e início dos 90 confeccionada (RIAL, 2014:42). Nas últimas décadas, contudo, houve uma enorme diversificação.

Um levantamento atualizado com o mapa das pesquisas antropológicas realizadas no exterior no âmbito dos programas de pós-graduação brasileiros precisa ser realizado.⁴ Pensando a partir da minha própria experiência, nos últimos dez anos tenho participado em bancas de qualificação ou conclusão de mestrado e doutorado cujas pesquisas de campo foram realizadas em Argentina, Paraguai, Bolívia, Peru, Chile, Colômbia, Haiti, Cuba, México, Estados Unidos, Senegal, Angola, Moçambique, Cabo Verde, República Democrática do Congo, Palestina, Líbano, Síria, Portugal, Itália, Reino Unido, Espanha e China. Essa diversidade está vinculada às minhas áreas de pesquisa – circuitos comerciais, fronteiras, migrações e mercados –, à centralidade da universidade

⁴ De acordo com os dados da pesquisa da ABA, das 1.328 pesquisas discentes realizadas entre 2002 e 2012 nos programas de pós-graduação, 171 foram realizadas no exterior (13% do total). Delas, 35% foram realizadas em países de América Latina e 28% em países africanos (RIBEIRO, 2018: 119).

na qual estou sediado (UFRJ) e ao meu ecleticismo temático. Contudo, o que quero destacar, é que quarenta anos atrás essa lista se reduziria a alguns poucos países.

São vários os processos que devemos levar em conta para compreender essa transformação. Em primeiro lugar, a institucionalização e o crescimento dos programas de pós-graduação em antropologia e a multiplicação de mestres e doutores em antropologia (Feldman-Bianco, 2018; Machado, 2018). Esse processo não é exclusivo de Brasil mas acompanha uma diversificação dos fluxos de produção antropológica. Nas palavras de Gustavo Lins Ribeiro,

A antropologia como disciplina globalizou-se nos últimos 30 anos. Quaisquer que sejam as peculiaridades da indigenização das universidades e das disciplinas que viajaram com elas, o crescimento dos departamentos de antropologia em todo o mundo causou uma grande mudança na demografia da população global de antropólogos. Em 1982, Fahim apontava que os antropólogos fora dos centros da produção antropológica representavam uma “porção relativamente pequena da comunidade mundial de antropólogos” (1982a: 150-151). Este não é mais o caso. Existem mais antropólogos trabalhando fora dos centros hegemônicos do que o contrário. (Ribeiro, 2012:8 – tradução própria).

O Brasil foi pioneiro na institucionalização do modelo de pós-graduação, que junto a uma política de portas abertas e certo financiamento – publico ou de fundações – sentou as bases do segundo processo que queria destacar e do qual eu sou expoente: aluno estrangeiro que veio fazer seu doutorado aqui. Se acima preferi falar de “antropólogos formados no Brasil” em vez de falar de “antropólogos brasileiras e brasileiros”, foi para incluir essa pluralidade de origens nacionais que, independentemente de sua representatividade estatística, é de suma relevância na internacionalização da antropologia brasileira.⁵

⁵ Alguns dos que estudamos por aqui – argentinos, colombianos, uruguaios, franceses, estadunidenses, haitianos, moçambicanos, espanhóis, entre tantos outros – ficamos. Outros voltaram para seus países levando a bibliografia dos

A saída de antropólogos formados no Brasil para realizar pesquisa no exterior não está isenta de desafios e dificuldades. Financiamento, aprendizado da língua, enquadramento legal das pesquisas, acúmulo de conhecimento sobre a região pesquisada e criação de redes locais de debate sobre cada região são objeto de reflexão e discussão. Questões específicas derivadas de cada campo passam a incentivar discussões teóricas abrangentes. Esta dimensão é fundamental para compreender a especificidade da internacionalização na Antropologia, pois é através do trabalho de campo em outras sociedades que as discussões teóricas são renovadas e a própria forma de construir os problemas se transforma.

Se historicamente a realização de pesquisas de campo no exterior esteve vinculada com a dinâmica de impérios coloniais e, mais tarde, com hegemônias mundiais, atualmente a relevância dessas variáveis se combina com processos de circulação e internacionalização de estudantes e pesquisadores em redes que vão consolidando regiões privilegiadas de pesquisa, funcionando independentemente dessas variáveis. No caso brasileiro, o aumento de pesquisas no exterior esteve vinculado à multiplicação dos recursos aplicados à pesquisa – pelo menos até 2014 –, que foi paralela ao crescimento da importância do Brasil no cenário internacional. Mas, como é lida nossa presença no campo? Que acontece quando o campo é logo ali, do outro lado da fronteira?

Chegando na fronteira

Em setembro de 1999, cheguei a Foz do Iguaçu na primeira viagem exploratória para minha pesquisa de doutorado.⁶ O projeto

professores, as discussões e as relações que são atualizadas nos congressos, nos debates, nas pesquisas e publicações.

⁶ Terminei a graduação em Ciências Antropológicas na Universidade de Buenos Aires em 1997 e fiz o mestrado na Universidade de Estocolmo (1999), tendo pesquisado sobre as políticas de integração de imigrantes na Suécia, focando especialmente nas associações de imigrantes e trabalhando sobre os chilenos, o grupo mais numeroso de

apresentado para ingressar no doutorado tinha um espaço definido de pesquisa – a região de confluência dos limites internacionais de Paraguai, Brasil e Argentina, a denominada Tríplice Fronteira – e dois interesses sobrepostos: fazer uma etnografia da fronteira e estudar a relação entre agendas globais de segurança e sua localização específica na região. Escolhi a região pela relevância que ela tinha para meus interesses, mas nunca tinha estado lá. Nessa primeira viagem, os interesses e as perguntas mudaram. Dada a centralidade do comércio entre Ciudad del Este e Foz do Iguaçu, tornou-se evidente que entender esse movimento era o passo necessário para compreender a região e as diversas dinâmicas associadas a ela.

Foz do Iguaçu era o espaço no qual me sentia mais à vontade. Puerto Iguazú e Ciudad del Este apareciam como espaços mais estranhos. A primeira por uma questão de dimensão e por um contexto bem singular: com a política econômica de paridade entre o dólar norte-americano e o peso argentino, Puerto Iguazú parecia uma cidade-fantasma, tal como alguns *iguazuenses* a caracterizavam. Em 1999, quase todas as lojas do centro estavam fechadas. Já Ciudad del Este era uma cidade estranha para mim, pela combinação de origens da sua população e pela singular sensação de chegar a um lugar no qual as pessoas, em teoria, falavam a mesma língua que eu falo – espanhol – e me topar com uma dificuldade de comunicação que para mim era um enigma. Entender esse enigma foi o desafio que me levou a me instalar

latino-americanos no país. Em fevereiro de 1999, cheguei ao Brasil para fazer o doutorado no PPGAS do Museu Nacional (UFRJ). Um colega da graduação estava no PPGAS e falava muito bem do programa. Eu tinha lido trabalhos dos professores que achava muito interessantes, e era um lugar onde, passando o exame de seleção, tinha a possibilidade de ter uma bolsa. Por outro lado, conheci o Rio de Janeiro em 1991 e havia gostado muito da cidade. Além disso, tinha muitos amigos com os quais havia trabalhado em uma exposição de pintura brasileira em Buenos Aires. Gostava muito de Brasil e tinha possibilidades de continuar fazendo aquilo que tinha feito até então que era Antropologia. Observada da Argentina e da Suécia – onde morava desde 1995 –, a antropologia brasileira tinha um dinamismo muito interessante e condições para poder fazer pesquisa.

desse lado da fronteira, que depois foi compreendendo pela língua materna de muitos dos habitantes da cidade – o guaraní – e pela experiência rural de muitos deles. Temos que lembrar que Ciudad del Este é uma cidade relativamente nova (fundada em 1957) e que muitas das pessoas acima de 50 anos são migrantes internos de origem rural. Algo que também caracteriza os tempos nas interações e os códigos de comunicação.

Quando voltei (um mês em 2000), fiquei grande parte do tempo em Ciudad del Este, primeiro no centro e depois em Bairro Obrero. Em 2001, quando passei mais de oito meses na região, me instalei em Bairro Obrero e depois fui morar em San Rafael com a família de Gregorio Villalba, um vendedor de rua que tinha conhecido ao longo da pesquisa.

Desconfianças

Em um espaço sob vigilância e atravessado por práticas que muitas vezes podem ser criminalizadas, a presença de um pesquisador é vista com receio e desconfiança. Em setembro de 2000, conversando com um grupo de vendedores de rua – *mesiteros*, tal como são chamados os camelôs no Paraguai –, lembro que isso apareceu de forma explícita. Depois de expor meus interesses de pesquisa, minha inserção institucional e comentado sobre a bolsa que recebia para fazer meu doutorado, um deles perguntou:

- Mas, quem paga sua bolsa?
- A instituição do governo que fomenta a pesquisa no Brasil, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq.
- Mas... por que o governo brasileiro quer saber sobre nós?

A pergunta do *mesitero* repousava em uma associação que já prefigurava a resposta. Se o governo brasileiro queria acabar com o comércio de Ciudad del Este, tal como a política de repressão cada vez mais estrita demonstrava, a pesquisa financiada pelo mesmo governo não seria parte da mesma estratégia?

Foi difícil desarmar esse argumento lineal entre financiamento e interesse – argumento, aliás, presente muitas vezes em nossas próprias explicações. Primeiro, eu tinha escolhido o tema. Segundo, a escolha do projeto não foi julgada pelo CNPq, mas pela instituição na qual consegui uma vaga para fazer o doutorado. Se, no caso de financiamento de projetos, a possibilidade de orientar linhas de pesquisa pode ser mais explícita, no caso das bolsas de mestrado e doutorado fica a critério das instituições de pós-graduação escolher os candidatos e – por conseguinte – os temas de pesquisa. Contudo, na escolha dos candidatos, o projeto de pesquisa é um elemento a mais – nem sempre o mais importante – dentro de outros aspectos que são avaliados (o currículo e o desempenho em prova de conteúdos e de línguas).

Tanto em Foz do Iguaçu como em Ciudad del Este, o fato de eu ser argentino tornou mais fácil sacudir as suspeitas que associavam minha pesquisa à política de controle do governo brasileiro. Entretanto, foram as relações de confiança construídas ao longo da pesquisa de campo que quebraram a desconfiança de muitos dos meus interlocutores. Contudo, mesmo com a confiança obtida no diálogo e na convivência cotidiana – ou talvez por causa dela –, um dos interlocutores mais agudos, Alberto, ia me confessar, depois de várias cervejas e de vários meses de conhecernos: “[U]m dia vamos falar... Sabe? Eu não acredito naquilo que você fala”.

A sinceridade de Alberto foi fundamental para construir a minha relação com ele a partir de outro lugar. Ele era *mesitero*, trabalhava na rua fazia mais de 12 anos e tinha mais formação que muitos dos seus colegas. Havia sido dirigente *mesitero* e também havia militado politicamente. Depois daquela noite, imprimi todas as coisas que havia escrito até então sobre a pesquisa – o projeto, o exame de qualificação, um texto sobre a conformação histórica da região e o primeiro informe de campo – e os entreguei para ele. Semanas mais tarde, ele ia me dizer, depois de algumas cervejas: “[E]stive lendo seu trabalho... você aprendeu muita coisa sobre este lugar”. Alberto se convenceu de que a minha pesquisa era

acadêmica e que de fato eu estava fazendo aquilo que falava que queria fazer: compreender aquele lugar a partir daqueles que o faziam acontecer; algo que modificou a nossa conversa.⁷

A primeira questão que gostaria de destacar é que a confiança não é uma coisa que se ganha e se tem, mas propriedade que se constrói “em relação” e que é testada de forma regular ao longo do tempo. Os nossos interlocutores podem perder a confiança que tinham em nós – por exemplo, ao ver-nos colados com pessoas que não são confiáveis para eles. Precisamente, fazer trabalho de campo é construir relações em um mundo já dado de relações. Parte do aprendizado é entender esse campo de relações e, através delas, compreender o mundo que estamos pesquisando.⁸

Um dos dilemas recorrentes enfrentados por aqueles que querem pesquisar práticas que podem ser criminalizadas – mas que na verdade pode ser estendido a qualquer universo de pesquisa – é como aceder a elas. Muitos pesquisadores preferem ocultar a sua identidade e, em vez de se apresentar como tais, preferem atuar outro papel; no meu campo, por exemplo, como sacoleiro, turista, consumidor de produtos pirateados ou de drogas. Além da questão ética (é correto ocultar nossa identidade aos nossos interlocutores?) e do perigo no qual o pesquisador se coloca (que acontece se descobrem que estamos realizando uma pesquisa quando não informamos isso para eles?), há duas questões que gostaria de destacar. A primeira diz respeito à limitação temporal que essa eleição pressupõe. Assumir uma identidade de consumidor, por exemplo, limita a duração de nossas interações. Podemos conversar mais que outros clientes, claro, mas dificilmente vamos ter a possibilidade de nos sentar a ver o mundo rolar junto a nossos

⁷ De fato, no final da minha pesquisa de campo, o diálogo com ele foi fundamental para entender como funcionava o mercado de produção de CDs copiados no qual ele trabalhava fazia anos e que estava, aparentemente, com os dias contados por causa de uma operação antipirataria deflagrada por um juiz.

⁸ Para uma interessante reflexão sobre confiança desenvolvida em um contexto de pesquisa similar ao aqui apresentado, ver HART, 1988.

interlocutores. Dificilmente fazemos isso com vendedores que conhecemos como clientes.

A segunda questão diz respeito aos pressupostos que subjazem aos motivos de escolher ocultar a identidade de pesquisador. Se for o medo de sermos enganados ou de não obter toda a informação que gostaríamos, pensar que atuar outro papel vai garantir o acesso à “verdade” sobre as práticas de nossos interlocutores pressupõe imaginar que as pessoas, em suas relações com outros (não-pesquisadores), mantêm intercâmbios de informação transparentes. Isso não somente é falso,⁹ quanto ajuda a sublinhar aquilo que pretendi trazer com o exemplo de Alberto: as pessoas são mais sinceras com aqueles que tem confiança, e a confiança, tal como assinalado antes, é uma propriedade das relações que se constrói ao longo do tempo. Por outro lado, se o que nos motiva a assumir outra identidade nas interações é o medo de ser rejeitados por sermos pesquisadores, a saída não pode ser enganar o outro, mas encontrar aqueles dispostos a nos aguentar. Outra vez, isso só o conseguimos com tempo.

Pode parecer uma trivialidade, mas a observação participante que caracteriza o trabalho de campo antropológico significa estabelecer relações com pessoas com as quais construímos relações de confiança, algo que só pode ser realizado com tempo. Não precisa ser contínuo nem interminável, mas precisa ser recorrente e intenso. Muitos dos trabalhos de campo contemporâneos não implicam morar com as pessoas com as quais fazemos pesquisa, mas a interação regular com os nossos interlocutores é o que cria a possibilidade de construir essas relações. Saber que voltamos, para os nossos interlocutores, é a garantia de que o compromisso com nossas relações vão além do mero fato de querer obter alguma informação com eles. “Achava que você não voltava mais” (LAGROU, 1992:37) é um comentário recorrente que escutamos quando voltamos ao campo. Tal como um dos interlocutores kaxinawa de Elsje Lagrou falara para ela quando retornou ao

⁹ Basta pensar na comunicação que temos com as pessoas mais próximas de nós.

campo, esse comentário exprime um fato fundamental aos olhos de nossos interlocutores e também para nós: a transformação de um conjunto de interações em uma relação.

Estabelecer uma relação baseada na confiança significa também se mostrar aberto às indagações que os nossos interlocutores têm a respeito de nosso mundo. Explicar de que se tratava a pesquisa que estava fazendo significou abrir a porta para longas indagações e conversas com muitas das pessoas que conheci sobre a antropologia, a universidade, bolsas de estudo e trajetórias acadêmicas. Se a Antropologia é um conhecimento construído a partir do “outro”, então não pode negar-se a se expor diante dele.

Entendimentos¹⁰

A presença brasileira é uma experiência cotidiana e naturalizada em Ciudad del Este. No início da década passada, milhares de compradores chegavam todos os dias provenientes do Brasil, assim como donos de lojas, empregadas e empregados de comércio e facilitadores de passagens. Ainda que vir do Brasil para pesquisar sobre o comércio pudesse ser visto com desconfiança, para os habitantes de Ciudad del Este se relacionar com pessoas vindas do Brasil era uma experiência completamente corriqueira. Ser argentino, nesse contexto, ajudou a revelar entendimentos e familiaridades derivados de cada uma dessas procedências. A pergunta que me interessa explorar nesta seção é: a partir de que relações e experiências são construídos os olhares cruzados na fronteira?

Começamos pelo Brasil. Em 2001, Jorgito tinha cinco anos. Ele era o filho caçula de Ramona e Gregorio, o *mesitero* que me convidou para viver com sua família durante meu trabalho de campo. Às vezes, assistíamos juntos televisão. Um de seus programas favoritos era *Chaves*, e quando o assistia, ria especialmente dos problemas de *Seu Madruga*, o pai da *Chiquinha*. A primeira vez que ouvi Jorgito chamando o *Chavo del Ocho*, Don

¹⁰ Parte dessa sessão foi desenvolvida em RABOSSA, 2011.

Ramón e a *Chilindrina* pelos nomes que são usados na versão brasileira da série mexicana, fiquei muito surpreso. Jorgito tinha o guarani como primeira língua, mas, apesar das dificuldades, sabia se expressar em espanhol. O fato de que usasse os nomes em português de personagens cujos nomes originais eram em espanhol nunca deixou de me chamar a atenção. E eis que o que se via em sua casa eram os canais de televisão brasileiros.

Em toda fronteira, uma das marcas do poder relativo que cada país tem é o alcance das transmissões de rádio e televisão. É claro que, em tempos de TV a cabo e via satélite, essa marca não é tão exclusiva. No entanto, para aqueles que não têm acesso a essas possibilidades, ela se mantém. Esse era o caso na casa de Gregorio.

Naquela ocasião, fazia pouco mais de dois anos que eu vivia no Brasil, e não estava muito familiarizado com a televisão, nem com algumas muitas realidades brasileiras, tal como perceberia assistindo a primeira edição da *Casa dos Artistas*, programa de grande sucesso não somente no Brasil, mas também do outro lado da fronteira. Eram Jessica – outra filha do casal – e Edgar – filho de Ramona com seu falecido primeiro marido – que me apresentavam parentescos e profissões. “Supla? É um músico, filho da prefeita de São Paulo com um senador”. As fontes de informação deles eram variadas: Ratinho, os programas de fofocas sobre os famosos, as novelas e, claro, *O Jornal Nacional*, o noticiário da Rede Globo.

Vendo televisão com eles, uma das coisas que começou a revelar-se de forma clara foi que tanto o conhecimento de português como do Brasil em geral – do seu dia a dia retratado na televisão, que também incluía os conflitos na fronteira – passava por algo mais que as interações cotidianas com os milhares de *sacoleiros* – os revendedores brasileiros que se abasteciam de mercadorias em Ciudad del Este –, com os empregados e com os *laranjas* – os que passam as mercadorias para os *sacoleiros* – que estavam nas ruas e nas lojas da cidade. Transcendia, inclusive, as relações que mantinham com Foz do Iguaçu. Esse conhecimento derivava também das imagens projetadas sobre os migrantes brasileiros no Paraguai, retratados de forma diferencial nos meios

de comunicação paraguaios e brasileiros, ambos consumidos pelos habitantes da fronteira.

Algo similar ocorria com a música. Os vendedores de CDs copiados vendiam muita música brasileira, desde forró, axé, melódicos, *funk* carioca, *rap* paulista, sertanejo, brega e música gaúcha até os evangélicos de todos os ritmos e *hits* infantis. De modo distinto a muitos compradores brasileiros de mesma posição social, o conhecimento dos vendedores paraguaios era, em muitos casos, mais abarcador. Em algum sentido, se a música brasileira se expressava em todos esses ritmos, o conhecimento dos vendedores paraguaios por vezes remetia a uma totalidade mais abrangente.

As relações com a Argentina eram de outra índole. Quase todas as pessoas que conheci em Ciudad del Este durante meu trabalho de campo tinham um parente ou um amigo próximo que vivia ou havia vivido na Argentina, se não eram eles próprios que haviam estado lá. Algo que contrastava profundamente com a experiência migratória no Brasil. Nos dez meses de trabalho de campo, só conheci dois paraguaios que tinham vivido no Brasil fora de Foz do Iguaçu, cidade na qual residiam muitos paraguaios.¹¹

Sabendo da minha origem, muitos dos meus interlocutores me davam referências espaciais para me contar suas vidas na Argentina: bairros, ruas, linhas de ônibus que usavam. Para elas e eles, a Argentina era mais que uma imagem: havia sido uma experiência. Experiência que, antes de estar localizada na fronteira, ancorava-se sobretudo em Buenos Aires ou em sua periferia.

A imigração paraguaia na Argentina é muito importante, sendo o maior grupo migratório do país. De acordo com o censo de 2010, são 550.713 pessoas nascidas no Paraguai que moram na Argentina (o que representa mais do 30% dos nascidos no exterior). Na época em que fiz pesquisa de campo, a maioria se concentrava na área metropolitana que inclui a cidade de Buenos Aires e o

¹¹ Com o aumento da migração paraguaia no Brasil, estes aspectos devem estar mudando. Ver o dossiê sobre migração paraguaia no Brasil na *Travessia: Revista do Migrante*, organizado por Tiago Rangel Cortês e Carlos Freire da Silva (TRAVESSIA, 2014).

denominado *conurbano bonaerense*.¹² Para aqueles que não viajavam cotidianamente para o lado argentino da fronteira, Puerto Iguazú, a imagem que tinham dessa cidade era projetada a partir dessa experiência migratória.

Durante meu trabalho de campo, o lugar ocupado por Ciudad del Este para aqueles que voltavam da Argentina era diferente daquele que havia tido para aqueles que chegaram na década de 70 com a construção de Itaipu e a consolidação do mercado de artigos importados. Em geral, a maior parte chegava porque suas famílias já estavam instaladas na região. Essa transformação de um lugar “para onde ir” em um lugar “para onde voltar” assinala a consolidação de uma população local para a qual Ciudad del Este deixou de ser exclusivamente um espaço de oportunidades – trabalho e dinheiro –, passando a ser um espaço de responsabilidades com a família e a casa.¹³

O impacto que este movimento tinha no dia a dia de Ciudad del Este sempre me chamou profundamente a atenção. Apesar dos milhares de brasileiros que estavam diariamente na cidade e da importância da televisão brasileira, a Argentina estava presente de uma forma muito mais imbricada na vida das pessoas.

Observadas de Ciudad del Este, as relações que seus habitantes têm com o Brasil e a Argentina transcendem as interações locais do contexto fronteiriço. Para entender as relações dos habitantes paraguaios da fronteira com seus vizinhos, devemos incorporar todas estas dimensões, assim como muitas outras: seus lugares de origem – majoritariamente do interior do Paraguai, imigrantes rurais em uma cidade em formação –, os imigrantes

¹² Para uma visão da migração paraguaia do ponto de vista dos jovens, ver GAVAZZO, 2012.

¹³ As trajetórias migratórias dessas diferentes gerações mostram igualmente as transformações ocorridas na Argentina e nas formas de inserção dos grupos imigrantes. As pessoas com mais de 50 anos que viveram na Argentina, em sua maioria, trabalharam como operários industriais ou na construção. Os mais jovens que lá tinham vivido e que trabalharam durante a década de 90 o haviam feito no comércio ou em serviços.

brasileiros no Paraguai – os chamados *brasiguayos* –, a relação com mercados simbólicos em espanhol, especialmente o musical (argentino, mexicano, colombiano, entre outros).

Esta complexidade é uma característica da diversidade da região e não simplesmente uma marca paraguaia. A importância do Centro de Tradições Gaúcha em Foz do Iguaçu é tão somente um desses elementos na hora de pensar Foz do Iguaçu. O mesmo exercício torna-se necessário ao pensar nos grupos imigrantes de fora da região, inclusive de forma mais necessária pela facilidade com que são objetificados em categorias genéricas como chineses, árabes ou indianos. As regiões de procedência, suas experiências rurais ou urbanas, suas trajetórias migratórias e os imaginários sobre o lugar de chegada – seja o genérico América do Sul, os países ou as próprias cidades em que vivem – são elementos básicos para compreender aquilo que se coloca em jogo na dinâmica social e cultural da região.

Preconceitos

“Tomou Pepsi do Paraguai?” Esse era o assunto da mensagem que um colega enviou para vários outros antropólogos em fevereiro de 2010. O corpo da mensagem repetia a pergunta do assunto e, anexadas, vinham nove fotografias, todas elas com a marca-d’água da Getty Images, um banco de fotografias e de imagens disponível na internet.

Na primeira foto, vemos uma loja com prateleiras, garrafas e sete grandes sacolas com tampinhas de Pepsi.¹⁴ O rapaz da loja entrega a um cliente duas garrafas daquilo que parece ser um xarope de cola. Na foto, escrita em letras brancas, uma legenda indica: “As tampinhas chegando”. Na segunda foto, seis rapazes estão em um ambiente cheio de caixas com garrafas de refrigerante

¹⁴ A sequência de fotos está em <<https://www.youtube.com/watch?v=ISKkkAXHJ3o>>. A montagem foi realizada por Bruno Movie Entreterment (sic), apresentada como “Pepsi do Paraguai!!!”, enviada em 6/3/2007.

de 290ml de vidro vazias, as quais são colocadas em duas banheiras. A legenda indica: “Lavando as garrafas...”. Na terceira foto, a imagem mostra de perto uma banheira cheia de garrafas, com água e espuma de detergente e as mãos dos rapazes lavando com escovas o interior das garrafas. A legenda indica “Bem lavadinha...”. Na quarta fotografia, vemos os mesmos rapazes, mas em primeiro plano fica a segunda banheira onde as garrafas são depositadas só com água. A legenda indica: “Banheira linda heim!!!!”. Na quinta fotografia, vemos um dos rapazes introduzindo um líquido escuro com ajuda de um funil nas garrafas de Pepsi já localizadas na caixa. A legenda indica: “Líquido precioso...”. Na foto seguinte, em outro ambiente, vemos dois rapazes, um deles com uma mão abrindo um tubo de gás e com a outra segurando uma mangueira numa garrafa de Pepsi. A legenda diz: “Colocando gás...”. Na sétima fotografia, vemos uma máquina operada manualmente por um homem jovem colocando a tampa em uma garrafa cheia. A legenda diz: “Colocando a tampinha...”. Na oitava fotografia, vemos o conteúdo de quatro garrafas de Pepsi na contraluz, seguradas por um dos rapazes. A legenda indica: “Controle de qualidade...”. Na última fotografia, o rapaz que aparecia colocando gás na garrafa aparece, ao lado do tubo de gás, carregando uma caixa de garrafas prontas. A legenda diz: “Pronto para a revenda... Que delícia!”.

As imagens de “Pepsi do Paraguai” estão reproduzidas em inúmeros *sites* brasileiros, a maior parte deles em páginas e *blogs* pessoais de comentários e piadas. Refletir sobre elas a partir do e-mail do colega antropólogo que as enviou tem por objetivo sublinhar o ponto de encontro entre estereótipos amplamente difundidos no Brasil e o nosso fazer antropológico. O colega em questão é um colega querido, bom antropólogo, excelente pesquisador de campo e consciente das dinâmicas dos prejuízos e das discriminações. O e-mail foi enviado em tom de brincadeira. Precisamente por isso acho necessário refletir sobre a circulação dessas imagens e dessas piadas. A pergunta que me faço é quais são as condições de possibilidade dessa “piada”? Refletir sobre

essas condições é imperativo para compreender o tipo de preconceito do qual os paraguaios se sentem alvo. Mas, por que falar de preconceito? Porque são os estereótipos existentes sobre o Paraguai no Brasil os que possibilitam que essas fotografias circulem na escala que circularam sem muita preocupação em conferir sua autenticidade.

Há uma série de detalhes que levam um olhar atento a desconfiar que as fotografias sejam do Paraguai: que os cartazes pendurados nas paredes sejam imagens de homens, que os caracteres de alguns engradados não estejam em caracteres latinos, e que a descrição escrita em português na primeira fotografia não corresponda com aquilo que aparece na fotografia. Detalhes que me levaram a procurar no local de onde foram retiradas as fotografias, Getty Images. O autor das imagens é o fotógrafo iraquiano Wathiq Khuzai, e as imagens foram registradas em novembro de 2004 para uma matéria sobre a proliferação de mercadorias falsificadas no mercado iraquiano depois da invasão norte-americana. As imagens nas paredes são cartazes do clérigo xiita Moqtada al-Sadr.¹⁵ Os caracteres na segunda fotografia na caixa azul que aparece em primeiro plano correspondem ao logo da Pepsi em caracteres árabes, assim como em várias das garrafas que aparecem em primeiro plano sendo lavadas nas banheiras (بيبيسي).

A descrição em português da primeira fotografia, além de não corresponder com a imagem, levanta uma questão mais reveladora. Alguém colocou a descrição em português nas fotografias e identificou o lugar como sendo o Paraguai. Foi a partir de essa intervenção que as fotografias tomadas no contexto iraquiano da pós-invasão norte-americana passaram a ser identificadas com o país vizinho. Algo que também aconteceu em outras partes. No contexto espanhol, as mesmas fotografias foram utilizadas para caracterizar a Pepsi de Marrocos, e imagino que o

¹⁵ O cartel que aparece na parede do fundo na quarta fotografia da série “Tomou Pepsi do Paraguai?” é levantado por manifestantes na segunda fotografia da matéria de AL ARABIYA, 2014. O cartel que aparece colado na coluna na sexta e na nona fotografias da série é levantado por manifestantes na fotografia de GETTY IMAGES, 2004.

mesmo deve ter acontecido para rir dos vizinhos de outros países. No Brasil, a paraguaização das fotos não somente se reproduziu em inúmeros *sites* e mensagens, como teve poucos questionamentos sobre a autenticidade das mesmas.

Em outro lugar, analisei o lugar que o comércio de produtos importados de Ciudad del Este teve na difusão e na consolidação dos estereótipos sobre o Paraguai e a naturalização dos mesmos nos meios de comunicação brasileiros (RABOSSI, 2010). O que quis sublinhar a partir do exemplo da Pepsi do Paraguai é a naturalização desses mesmos estereótipos na sociedade de forma mais abrangente.

Esses estereótipos, contudo, se inserem em um campo mais amplo de discursos civilizatórios que desprezam tanto atores locais quanto externos. O trabalho de José Lindomar Albuquerque sobre os *brasiguaios* mostra, precisamente, como os estereótipos reproduzidos por muitos migrantes sobre os paraguaios estão ancorados em um conjunto de estereótipos formulados ao longo da história do Brasil e reatualizados nas frentes de expansão e colonização.

A configuração “trabalhadores” e “preguiçosos” é sempre reatualizada nos contextos das frentes de expansão e nos processos constantes de deslocamento da população brasileira. As frentes de colonização do Oeste do país e Amazônia durante o século XX e as novas fronteiras agrícolas de expansão do plantio de soja em várias regiões do Brasil põem em confronto culturas e visões de mundo distintas no interior do território nacional. Nesses choques sociais e culturais, os estigmas contra o índio, o negro, o caboclo, são constantemente ressignificados pelos “pioneiros” que acreditam ser os portadores do progresso, da civilização e da modernidade. Quando essas frentes de expansão ultrapassam os limites políticos do Estado nacional, os estigmas seculares direcionados às populações brasileiras marginalizadas são frequentemente dirigidos aos habitantes dos países vizinhos (ALBUQUERQUE, 2010:169).

O interessante da análise de José Lindomar Albuquerque é que, partindo dos olhares cruzados na fronteira, ela adquire sentido na diversidade regional brasileira, sendo que o fato de ele

ser nordestino o levou a estranhar tanto o discurso de alguns paraguaios sobre o Brasil como país todo-poderoso, quanto de alguns imigrantes brasileiros sobre os paraguaios como preguiçosos.

Deter-nos na análise desses argumentos excede o escopo deste artigo. O que queria apontar é a necessidade de desconstruir os estereótipos profundamente naturalizados na sociedade brasileira sobre o Paraguai. Levar a sério esses estereótipos significa transformá-los em objeto de análise e reflexão, inserindo-os no campo mais amplo de preconceitos que circulam no Brasil e que atingem várias populações concebidas como ocupando as margens sociais, raciais ou geográficas da sociedade.

Sublinhar essa necessidade também significa chamar a atenção daqueles que realizam pesquisa no país vizinho de levá-los a sério como parte constitutiva do repertório de olhares cruzados que encontramos no Paraguai. Na sua pesquisa sobre em Ponta Porã / Pedro Juan Caballero, Álvaro Banducci capturou de forma precisa o jogo de estereótipos, também alimentado pelo comércio de compras, que conforma o campo de tensões daquelas cidades:

Existe uma rivalidade histórica, que advém do período da Guerra com o Paraguai, em função da qual são disseminadas imagens negativas do Brasil, visto como nação imperialista e usurpadora de territórios, enquanto que seu povo é tido como arrogante e presunçoso. Os brasileiros, por seu lado nutrem uma imagem do Paraguai como país atrasado, subdesenvolvido, com um povo pouco empreendedor, violento e desleal. (BANDUCCI Jr., 2011:11)

Tal como Marcia Sprandel assinala no seu ensaio “Brasil e Paraguai: o desafio do conhecimento”, na apresentação do livro de José Lindomar Albuquerque:

Enquanto o Paraguai nos perceber apenas como vizinho imperialista e enquanto percebermos o Paraguai como país ligado ao contrabando e à contravenção, estaremos presos a uma armadilha sem saída. Fugir dessa armadilha pressupõe humildade para o conhecimento mútuo e coragem para romper as representações midiáticas e conseguir não apenas ver o outro, mas também construir uma nova representação de quem somos e quem são os nossos vizinhos (SPRANDEL, 2010:14).

Se me concentrei na fronteira com Paraguai foi para aproveitar a minha experiência de pesquisa de mais longa duração. Dinâmicas similares têm sido reportadas em outras áreas de fronteira, tal como aparece nas pesquisas em Corumba, por exemplo (Costa, 2015 ou BANDUCCI Jr, PASSAMANI e DUQUE, 2019). Interessante notar que, mesmo sendo o principal país de América Latina em termos demográficos e econômicos, o lugar de cada localidade brasileira nas interações fronteiriças vai depender de diversas variáveis: o país do outro lado da fronteira, o tamanho da cidade do outro lado do limite, a infraestrutura presente em cada lado do mesmo e o histórico de relações que articulam cada espaço. Elementos para explorar em cada caso em particular.

Considerações Finais

Bem antes da denominada crise da representação na Antropologia na década de 80 que sacudiria a disciplina e da virada reflexiva que a acompanhou, Evans-Pritchard já destacava a importância que as características que nos constituem têm nos nossos trabalhos de campo. Nas suas palavras,

...desde que nosso objeto de estudo são os seres humanos, tal estudo envolve toda a nossa personalidade – cabeça e coração; e que, assim, tudo aquilo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica: sexo, idade, classe social, nacionalidade, família, escola, igreja, amizades e assim por diante. Sublinho com isso que o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele. Essa pelo menos foi minha experiência, tanto no que diz respeito às minhas próprias pesquisas quanto do que pude concluir das de meus colegas (EVANS-PRITCHARD, [1937]: 244).

Se o que trazemos do campo depende do que levamos a ele, refletir sobre os aspectos apontados por Evans-Pritchard é fundamental na hora de compreender o tipo de conhecimento que produzimos. Não precisamos tornar o exercício reflexivo em resultado de nossas pesquisas – continuo achando que o mundo é mais interessante que nós –, mas o exercício reflexivo é

fundamental para entender a nossa inserção no campo e aquilo que construiremos a partir delas.

Tentei neste trabalho apresentar algumas limitações com as quais nos enfrentamos fazendo trabalho de campo em espaços em que a desconfiança paira sobre nossas intenções, analisar as matrizes utilizadas pelos nossos interlocutores para dar conta de nós, assim como explorar alguns preconceitos amplamente difundidos sobre o Paraguai. Mesmo sendo conscientes e críticos desses preconceitos, muitas vezes esquecemos que somos interpretados a partir deles. Prestar atenção aos olhares cruzados no campo é, precisamente, levar isso em conta. Refletir sobre essas questões significa, precisamente, reflexionar sobre as ideias e as questões que levamos ao campo, muitas vezes sem sermos conscientes delas.

A conclusão, em termos de pesquisa, aponta a enfatizar velhos ensinamentos. Em primeiro lugar, investir em trabalhos de campo onde consigamos construir relações de confiança com nossos interlocutores. O tempo é fundamental, assim como o retorno ao campo. Em segundo lugar, realizar pesquisas de campo com as próprias e os próprios paraguaios; para o qual é necessário o aprendizado do espanhol e, idealmente, do guarani. Por último, explorar aquilo que levamos para o campo para compreender melhor o que observamos nele. Neste sentido, conhecer os preconceitos presentes nas nossas próprias sociedades em relação à sociedade pesquisada é fundamental para entender o universo de representações que estruturaram as nossas interações.

Tempo, reflexividade e respeito continuam a ser elementos fundamentais nos nossos trabalho de campo. Como antropólogos provenientes de Brasil, esses elementos se tornam indispensáveis na hora de realizar pesquisas nos países vizinhos.

Referências

AL ARABIYA ENGLISH. 2014. *Sistani's disapproval of Maliki is bad elections news for the premier*. (Dina al-Shibeeb; Fotografia: Reuters).

AL ARABIYA ENGLISH, Dubai, <<http://english.alarabiya.net/en/perspective/2014/04/24/Sistani-s-disproval-of-Maliki-is-bad-elections-news-for-the-premier.html>>, 05/10/2020.

ALBUQUERQUE, José Lindomar C. *A dinâmica das fronteiras: os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2010.

BANDUCCI JR., Álvaro. Turismo e fronteira: integração cultural e tensões identitárias na divisa do Brasil com o Paraguai. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 9(3), Tenerife, 2011, p. 7-18.

BANDUCCI Jr., Álvaro; PASSAMANI, Guilherme R.; DUQUE, Tiago. Fora chollos: gênero, sexualidade, alteridade e diferenças na fronteira Brasil-Bolívia. *R@U Revista de @ntropologia da UFSCAR* 11(1), São Carlos, 2019, p.577-598.

COSTA, Gustavo Villela Lima da. Os bolivianos em Corumbá-MS: conflitos e relações de poder na fronteira. *Mana* 21(1), Rio de Janeiro, Abril 2015, p. 35-63.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. Em *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, [1937] 2005, p. 243-255.

FELDMAN-BIANCO, Bela. A expansão da pós-graduação em antropologia: alcance e desafios. In SIMIÃO, Daniel Schroeter e FELDMAN-BIANCO, Bela (orgs.) *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, ABA, 2018, p. 30-56.

MACHADO, Igor José de Renó. Oportunidade e escassez sobre os egressos dos doutorados em antropologia no Brasil (2004-2012). In SIMIÃO, Daniel Schroeter e FELDMAN-BIANCO, Bela op. cit., 2018, p. 232-258.

FRY, Peter. Internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, Wilson e RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004, p. 227-248.

GAVAZZO, Natalia. *Hijos de bolivianos y paraguayos en el área metropolitana de Buenos Aires: identificaciones y participación, entre la discriminación y el reconocimiento*. Tesis Doctoral, Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 2012.

GETTYIMAGES. Violent Uprisings Continue in Baghdad. (Fotografia: Spencer Platt). <<http://www.gettyimages.com/detail/news-photo/supporters-of-shiite-cleric-muqtada-al-sadr-converge-in-the-news-photo/3219795>>, 5/4/2004.

HART, Keith. Kinship, Contract, and Trust: The Economic Organization of Migrants in an African Slum. In: GAMBETTA, Diego (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 176-193.

LAGROU, Elsje Maria. Uma experiência visceral. In GROSSI, Miriam P. (org.) *Trabalho de Campo & Subjetividade*. Florianópolis, UFSC, 1992, p. 19-40.

LIMA, Roberto Kant de. Choques e fusões simétricas e criativas: a internacionalização da Antropologia no quadro de um acordo Capes-Cofecub (PPGA /UFF/ Sociologia/Nanterre). *Antropolítica* 30, Niterói, 2011, p. 199-207.

RABOSSI, Fernando. Como pensamos a Tríplice Fronteira? In: MACAGNO, Lorenzo; MONTENEGRO, Silvia; GIMÉNEZ

BELIVAU, Verónica (orgs.). *A Tríplice Fronteira: espaços nacionais e dinâmicas locais*. Curitiba, Editora UFPR, 2011. p. 39-61.

RABOSSI, Fernando. Made in Paraguai: notas sobre la producción de Ciudad del Este. In: *Papeles de Trabajo – Revista Electrónica del IDAES*, 4(6), Buenos Aires, 2010. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7457598>>, 05/10/2020.

RIAL, Carmen. Circulação de Pessoas e de coisas: a internacionalização da antropologia brasileira e seus desbravadores. In: RODRIGUES, Lea Carvalho; SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (orgs.), *Saberes Locais, experiências transacionais – interfaces do fazer antropológico*. Fortaleza, ABA, 2014, p. 27-48.

RIBEIRO, Gustavo Lins. A Different Global Scenario in Anthropology. *Anthropology News* 46 (7), October 2005, p. 5-6.

RIBEIRO, Gustavo Lins. The problem of hegemony, flows and equity in world anthropologies. *World Anthropologies Network/Red de Antropologías del Mundo Electronic Journal*, 2012, 6: 7-20.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Brazilian Anthropology Away from Home. *American Anthropologist*, 2014, 116(1): 165-169.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Que internacionalização da antropologia queremos? In SIMIÃO, Daniel Schroeter e FELDMAN-BIANCO, Bela op. cit. p., 2018, p. 105-130.

SPRANDEL, Marcia. Brasil e Paraguai: O desafio do conhecimento. In: ALBUQUERQUE, José Lindomar C. *A dinâmica das fronteiras: os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2010.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Sentidos da internacionalização da antropologia no Brasil. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; FERNANDES, Ana

Maria; MARTINS, Carlos Benedito; TRAJANO FILHO, Wilson (orgs.), *As Ciências Sociais no Mundo Contemporâneo: revisões e prospecções*. Brasília, Letras Livres/Editora da UnB, 2011, p. 161-177,

TRAJANO FILHO, Wilson e MARTINS, Carlos B. Introdução. In: TRAJANO FILHO, W e RIBEIRO, G. L. (Org.), *O campo da antropologia no Brasil*. Brasília, ABA, Rio de Janeiro, 2004. p. 13-38.

TRAVESSIA. Dossiê Paraguanios. (Tiago Rangel Cortês e Carlos Freire da Silva orgs.) *Travessia Revista do Migrante*, XXVII(74), São Paulo, 2014.

**“Ser haitiano é ser cidadão do mundo”:
uma etnografia sobre mobilidade, liderança e comunidade entre
haitianos de Campo Grande – MS**

Aline Correia Antonini
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social –
PPGAS/UFMS

Esmael Alves de Oliveira
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

Introdução – o Haiti ontem e hoje

O presente capítulo é resultado da pesquisa de mestrado realizada pela primeira autora, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGAS/UFMS), sob orientação do segundo, sobre a comunidade haitiana na cidade de Campo Grande-MS. Por meio da perspectiva etnográfica, percorreram-se, ao longo de dois anos de trabalho de campo, diferentes espaços ocupados pela comunidade, constituídos pela Associação Haitiano-Brasileira (Ashabra), pelo diálogo com acadêmicos haitianos vinculados à UFMS e pelo frequentar das casas daqueles e daquelas que residem no bairro Rita Vieira. Como resultado, por meio do acesso às redes de apoio, parentesco e vizinhança, houve a compreensão de múltiplas formas de interação que revelam modos complexos e dinâmicos de produzir alianças, pertencimentos e diferenciações.

O Haiti está localizado na parte oeste da antiga ilha de Hispagniola, compartilhada com a República Dominicana ao leste, no Mar do Caribe. A independência nacional foi conquistada em janeiro de 1804, após uma revolução de escravizados. A população é de aproximadamente 11.289,741 milhões de pessoas, segundo

dados do Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais das Nações Unidas (WPP, 2019).

No dia 12 de janeiro de 2010, o país sofreu um sismo de 7 graus na escala Richter, que afetou mais de três milhões de pessoas, com consequências sem precedentes na história do país (VIEIRA, 2017, p. 230). Em 2012, foi atingido pelos furacões Isaac e Sandy e, em 2016, pelo furacão Matthew.

É nesse contexto, segundo Handerson (2017, p. 11), que se situa a chegada de centenas de pessoas de nacionalidade haitiana, em janeiro de 2010, através da tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, particularmente na Cidade de Tabatinga, no estado do Amazonas, e, posteriormente, no mesmo ano, pela fronteira Brasil-Bolívia-Peru, na cidade de Brasiléia, no Acre.

Nesse cenário, Vieira (2017, p. 229) também oferece algumas chaves de análise para a compreensão do que se tornou o “caso dos haitianos” ou a “questão dos haitianos”, a partir da detenção de um grupo de migrantes vindos do Haiti no começo de 2010, ao ingressar no Brasil sem visto pela fronteira de Corumbá, no Mato Grosso do Sul. Dentre os detidos, estava Sista Telemaque, de 18 anos. Em 2013, ao buscar informações sobre essas detenções junto ao assessor de imprensa da Polícia Federal de Campo Grande, Vieira obteve como resposta:

Não é a gente que você tem que procurar, não se tornou um caso de polícia [os haitianos], se tornou um caso de governo, sabe, quando entraram a mídia, as ONGs, aí a gente passou para outro órgão, virou um caso político e não da polícia” (VIEIRA, 2017, p. 229).

Por conseguinte, segundo a autora, o aumento do fluxo de pessoas vindas do Haiti fez com que surgisse a preocupação com a entrada de “criminosos” no Brasil. Além disso, Vieira aponta que a mídia e órgãos públicos de saúde classificaram esses migrantes como potenciais transmissores da bactéria da cólera em 2010 e, anteriormente, do vírus HIV.

Não é a primeira vez que a nacionalidade haitiana é associada à disseminação de doenças e epidemias. Como já discutiu Paul Farmer (1992), na década de 80, período de desconhecimento e incertezas sobre a difusão do vírus HIV e a AIDS, os migrantes haitianos foram classificados pelos Centers for Disease Control (CDC) americano como um dos quatro grupos de risco (“hatians”, “homossexuels”; “hémophiles”; “héroinomanes”), além de outras discriminações que argumentavam, por exemplo, a origem haitiana da AIDS. Tanto neste caso da AIDS quanto na possibilidade da cólera no Brasil, estão em jogo representações coletivas sobre tais epidemias, doenças associadas por vezes à “pobreza” e ao “baixo desenvolvimento” (VIEIRA, 2017, p. 239).

Apesar dos desastres naturais e sua influência no aumento dos registros de entrada de haitianos no Brasil, a mobilidade e a migração fazem parte do cotidiano deles desde a fundação do país como colônia francesa, como aponta Handerson (2017). Para o autor, interessa destacar que os processos de mobilidade internacional haitiana podem ser resumidos em quatro grandes fluxos em períodos diferentes:

O primeiro grande fluxo de (e)migração de haitianos para o exterior constituiu-se no período no qual as forças armadas americanas ocuparam Haiti (1915-1934) e República Dominicana (1912-1924) simultaneamente. O segundo fluxo inaugura-se na década de 1950, a elite haitiana mandava seus filhos estudarem nos Estados Unidos. Um terceiro fluxo iniciou-se na primeira metade da década de 1990. No contexto do golpe de Estado e da deportação do ex-presidente João-Bertrand Aristide, aproximadamente 46.000 boat people foram interceptados em alto mar e conduzidos aos campos de detenção de Guantánamo Bay em Cuba. Alguns ficaram presos por mais de um ano. O quarto registro de fluxo de mobilidade haitiana iniciou-se a partir de 2010 (HANDERSON, 2017, p. 10).

Para fins do presente texto, privilegiamos duas situações etnográficas. A primeira evidencia os enredos discursivos, políticos e relacionais que constituem um “ser cidadão do mundo”. Em cena, a centralidade da mobilidade, das redes de parentesco e apoio transnacionais, de um sentimento de coletividade que ultrapassa os limites territoriais e geográficos, arbitrariamente estabelecidos, e da importância da reciprocidade.

A segunda diz respeito à experiência de “ser comunidade”. Ao percorrer o cotidiano dos/as haitianos/as no bairro Rita Vieira e circular por algumas casas foi possível perceber os diferentes sentidos e tensionamentos em torno da noção de “comunidade”. Não por acaso, a “falta” de engajamento com a Ashabra e as disputas e tensionamentos entre brasileiros e haitianos no interior da Pastoral do Migrante revelam que a associação é uma parte da comunidade, mas não é, necessariamente, “a” comunidade. Assim, se por um lado a associação está, em parte, incorporada à comunidade, por outro, esta é maior que aquela. Os vínculos com a associação são aqueles que as pessoas pré-determinam. Elas têm objetivos específicos, como o de estar integradas e de contribuir com a comunidade, ou seja, tornam-se membros por escolha própria. Já na comunidade, não. O envolvimento acontece no cotidiano e não é delimitado. Não existe um momento em que se diz “eu sou da comunidade”. Mesmo que existam alguns que preferam “estar longe”, isso não significa não pertencer a ela. Assim, a comunidade haitiana de Campo Grande constrói para si e para os outros uma noção de grupo fluído e descontínuo. Não se trata de algo prévio, é uma relação. Refere-se aos vínculos do cotidiano, está para além da institucionalidade. Esses são aspectos e questões que iremos explorar mais detidamente a seguir.

Haitianos em Campo Grande – situando a pesquisa

O caminho até os/as interlocutores/as foi resultado de minha aproximação¹ junto a Pierre², estudante haitiano de ciências sociais, nos corredores da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), através de amigos em comum. Inicialmente, nos

¹ Importa esclarecer que toda a descrição do trabalho de campo diz respeito à atuação da primeira autora. As contribuições do segundo autor se referem às questões de ordem teórica e metodológica.

² Pierre é nome fictício, assim como os demais nomes dos interlocutores mencionados neste trabalho. A escolha por nomes fictícios partiu de todos eles, que pediram para proteger as suas identidades.

encontramos em um café no centro da cidade, onde conversamos por algumas horas e, assim, descobrimos afinidades referentes a pesquisas sobre a comunidade haitiana e seu desejo de apresentar “o verdadeiro haitiano que a mídia não mostra”. Logo Pierre se tornaria meu principal interlocutor para a entrada em campo, facilitando o contato com outros/as haitianos/as, tal como Doc na obra *Sociedade de Esquina*, de Whyte (2005). Foi justamente por meio de um convite de Pierre que aconteceu a primeira aproximação com um grupo maior de haitianos, durante um evento promovido pela Pastoral do Migrante de Mato Grosso do Sul, em 2017.

O evento em questão era o “Encontro na Diversidade nos Enriquece e Fortalece”, ocorrido no dia 01 de julho daquele ano. O encontro reuniu migrantes e refugiados de diferentes países, bem como lideranças de diversas comunidades e associações: paraguaios, japoneses, libaneses, sírios, africanos de diferentes nacionalidades e haitianos. Após horas ouvindo os relatos das lideranças das comunidades e associações de migrantes ali presentes, a presidente da Pastoral do Migrante em Mato Grosso do Sul, irmã Tereza (freira católica), encerrou o evento e convidou todos os presentes para um *coffee break* com pratos típicos dos diferentes países que ali estavam representados.

Nesse momento de descontração e diálogos informais, aproximei-me de alguns haitianos, conversei com as lideranças das diversas comunidades e com alguns/mas pesquisadores/as da área do direito internacional para migrantes e refugiados. Naquele contexto, eu era a única antropóloga presente – fato que se repetiu por dezenas de encontros e eventos cuja temática era migração e refúgio.

Na ocasião, a fala que mais me chamou a atenção foi a de um representante dos haitianos residentes em Campo Grande: “O haitiano está sempre em diáspora, mas sua casa é sempre no Haiti”. Isso seria repetido inúmeras vezes por meus interlocutores posteriormente.

Nós estamos aqui hoje, mas amanhã podemos estar em outra cidade, em outro país. Não importa. A gente está onde tem emprego, onde dá para

ajudar a família. Mas o que determina não é o corpo físico, o lugar onde eu estou ou onde vou estar amanhã. É o que está na nossa mente e no nosso coração. E onde estão as pessoas que precisam da gente. Por isso nós haitianos estamos conectados sempre com o Haiti e sabemos que nossa casa verdadeira é no nosso país, é lá que está nosso lar porque o lar é onde está a família, onde você se sente mais seguro, onde estão as memórias de tudo que você ama (Trecho do Caderno de Campo, 01 de julho de 2017).

Ao escutar tal afirmação, percebi a construção de uma concepção de identidade estreitamente vinculada à noção de uma contínua mobilidade, que se expressa na diferenciação entre “lugar onde se está” e “lugar onde se é” – aspecto fundamental para compreender sua dinamicidade e fluidez.

O evento acima descrito foi fundamental para que eu pudesse acessar outros haitianos e outros brasileiros. Foi assim que, em 24 de fevereiro de 2018, conheci a Associação Haitiano-Brasileira de Imigrantes Haitianos em Campo Grande. Na ocasião, realizava-se um encontro para planejar o calendário de eventos e reuniões até o final do ano. Foi nesse contexto que me apresentei oficialmente para todos os presentes, expliquei o caráter da minha pesquisa, meus objetivos e interesses a respeito da comunidade de haitianos que vivem em Campo Grande. Em seguida solicitei permissão para participar das reuniões e encontros promovidos pela associação na condição de pesquisadora – o que me foi autorizado. A reunião aconteceu na casa de Cristina, brasileira, vice-presidente da associação e que cedeu um espaço em sua residência no bairro Rita Vieira para sediar o primeiro escritório da entidade.

Durante os dois anos de pesquisa de campo, estive a maior parte do tempo nos encontros da associação, que acontecem no salão da igreja Comunidade Divino Espírito Santo (local em que ocorrem as reuniões e eventos), e no cruzamento entre as ruas Antônio Alves e José Vilela Bastos, no Parque Residencial Rita Vieira (onde se concentra a maioria das moradias dos haitianos e de meus principais interlocutores). Tal cruzamento seria o local “onde tudo acontece”. Não por acaso o local é chamado entre os haitianos de “Baz Abel”, ou simplesmente “Abel”. *Baz* pode ser

definida como uma “palavra [que] remete a um espaço de sociabilidade e de pertencimento onde pessoas se encontram” (MONTINARD, 2019, p. 26). Foi por meio dessa circulação que pude indagar: o que faz a comunidade haitiana na cidade de Campo Grande “ser comunidade”? Ao mesmo tempo, a convivência me fazia perceber que comunidade, liderança e associação estão interligadas e fazem parte desse mesmo processo.

Foi a partir desses diferentes encontros, da participação nos eventos promovidos tanto por brasileiros (via Pastoral do Migrante) quanto por haitianos (via reuniões quinzenais da Ashabra), que consegui me aproximar das lideranças e, conseqüentemente, visitar suas casas, participar de suas festas de aniversários e almoços coletivos, dentre outros. Esses encontros, antes de falarem de um lugar de neutralidade e/ou imparcialidade, revelam as nuances, complexidades, ambigüidades que atravessam nossas negociações em campo e nos quais nossos corpos, sempre marcados interseccionalmente, não deixam de influir e “contextualizar”.

Fabiane Albuquerque (2017), a partir de seu trabalho de campo realizado em um bairro multiétnico de Verona, Itália, problematiza os impactos que sua condição de mulher, negra e brasileira impuseram ao seu campo com imigrantes. Nos percalços de campo, o papel preponderante de seu corpo generificado, étnica e nacionalmente marcado, e o reconhecimento “dos limites e possibilidades que um pesquisador pode ter a partir do seu corpo, homem ou mulher, branco ou negro, europeu ou ‘não europeu’” (ALBUQUERQUE, 2017, p. 312).

Assim, embora em outras proporções e sentidos, também experimentei “na pele” em vários momentos a diferença. Seja nas relações que estabeleci com a Pastoral do Migrante, na minha participação nas dinâmicas da associação, no convívio com as haitianas, nas relações tensas entre mulheres brasileiras e haitianas da associação. Estava em jogo minha posição de mulher, brasileira, branca e que chegava ao grupo via Pastoral do Migrante.

Não por acaso, a antropóloga Silvana Nascimento, ao percorrer autorreflexivamente sua própria trajetória de pesquisadora, nos diz que

Na pesquisa etnográfica, estar em campo e escrever a partir dele, é deparar-se com a evidência do seu próprio corpo e lidar com sua visibilidade material e simbólica, colocando-o em questão. Sua presença material, que ocupa um determinado espaço, que se move de uma certa maneira, que possui uma certa linguagem, que expressa marcas de gênero, sexualidade, geração, raça/etnia, região, nacionalidade, etc., provoca efeitos nos lugares e situações onde se realizam as interações entre as antropólogas e seus(uas) interlocutores(as). Nossos corpos marcados nos tornam materialmente visíveis. Esta visibilidade corpórea se faz pelo que suscita em uma determinada localidade ou contexto, que pode ler nosso corpo a partir dos seus (NASCIMENTO, 2019, p. 460).

As reflexões de ambas as autoras nos ajudam a situar os atravessamentos por mim vivenciados no desenvolvimento de minha própria pesquisa, ao mesmo tempo que enunciam meu lugar de fala e as potencialidades de um “conhecimento parcial” (HARAWAY, 1995). Embora ao longo da pesquisa tenha tido a oportunidade de estabelecer relações de respeito e amizade, não posso ignorar que meu corpo, meu gênero, meu pertencimento étnico-racial (branca), meu pertencimento de classe, meu nível de escolaridade (mestranda) e minhas vinculações institucionais (universidade e Pastoral do Migrante) serviram como marcadores que possibilitaram tanto acessos e compreensões quanto interditos e incompreensões (ALBUQUERQUE, 2017). Foi a partir dele, e com ele, que pude acessar espaços, casas, percursos, associações e cujos contornos vamos percorrer a seguir.

“Meu lugar é o mundo. Minha casa é o Haiti”

De acordo com o interlocutor Pierre, quando o haitiano migra de sua terra natal, não vai à procura de um local fixo. “Ele é um cidadão do mundo, vai aonde tem oportunidade”, afirma. “O haitiano é muito trabalhador. É uma característica que eu gosto de

falar”, destaca. Com 25 anos, oriundo de Porto Príncipe, chegou ao Brasil por meio do Programa de Estudantes - Convênio de Graduação (PEC-G) em 2015.

Por vir de um país não lusófono, fez a prova Celpe-Bras para testar sua proficiência na língua portuguesa. “Eles disseram: você vai estudar a língua; se você passar no Celpe-Bras, você vai vir para cá para estudar, fazer a graduação”. Segundo ele, mesmo residindo no exterior, os haitianos costumam considerar como lar fixo a casa em que cresceram em seu país de origem. “O haitiano está no mundo, porém a casa sempre vai estar no Haiti”.

Durante o primeiro ano, Pierre residiu em Manaus e estudou português na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Após aprovação no exame de proficiência no idioma, mudou-se para Campo Grande, onde cursa graduação em ciências sociais na UFMS. “Quando cheguei aqui... você conhece o João, né? Ele que entrou em contato comigo. Quando ficou sabendo que tinha um haitiano que ia vir estudar aqui, ele entrou em contato comigo e aí, quando cheguei aqui, me recebeu”.

Para Pierre, a diáspora é uma questão cultural: “É que no Haiti, a cultura é meio diferente daqui. Aqui muitos jovens não querem deixar o Brasil. No Haiti tem esse fluxo, porque o povo gosta de viajar. Para os EUA, a França, Canadá também. Como tem essa influência sobre o Haiti, aí muitos jovens e pessoas adultas querem ir para lá”. Ele enfatiza que a economia do país “quase sobrevive somente da diáspora”.

De acordo com o interlocutor, cada família tem uma ou duas pessoas fora do país, trabalhando e enviando ajuda financeira para os familiares que permanecem. “Tenho um primo que está estudando no Rio de Janeiro e o outro está em Minas Gerais. Aí, desde o ensino médio meu pai falou: ‘quando você terminar, eu quero mandar você para estudar’”. O estudante finaliza: “cada um de nós representa a nação haitiana. Se você fizer algo errado vão dizer: ‘olha lá o haitiano’ e não ‘olha lá o fulano’. Você representa o Haiti, e não apenas você mesmo”.

Compartilhando dessa mesma noção de cidadania e nação, Henry nasceu em Kingston, Jamaica, neto de um famoso político jamaicano que foi assassinado. Seu pai é filho único e, temendo pela vida dos filhos, decidiu se mudar para o Haiti. Henry, que à época tinha 12 anos de idade, viveu no país com os pais e os irmãos até vir ao Brasil, inicialmente a trabalho. Jornalista, ele atuava como correspondente internacional quando foi enviado pela emissora de TV em que trabalhava para cobrir a Copa do Mundo de 2014. Seu plano inicial era voltar e continuar no mesmo emprego, mas decidiu permanecer no Brasil, onde fundou sua própria escola de idiomas. Mesmo não tendo nascido no Haiti, Henry se reconhece e se apresenta como haitiano.

Eu cheguei aqui em 2013. Eu fiz faculdade de comunicação, jornalismo. Aí eu viajei pela Televisão Nacional do Haiti, que é a TNH; foi meu primeiro emprego. Quando terminei a faculdade, eles me chamaram para trabalhar. Depois me mandaram para a França, para procurar outros lugares onde tinha muita favela. Tem gente que acha que na França não tem favela, que tudo se resume a Paris. Aí eu fiquei três meses e meio. Voltei para o Haiti. Meu patrão me ligou de novo: 'cara, você vai viajar de novo daqui a duas semanas, você vai para os Estados Unidos, Califórnia (Trecho do Caderno de Campo, Entrevista concedida por Henry em 08 de fevereiro de 2019).

Henry relatou que também esteve no Equador e no Peru para acompanhar a trajetória dos haitianos que buscavam ingressar no Brasil através das fronteiras terrestres com os estados do Acre e Amazonas. Após alguns meses, novamente saiu em viagem para a cobertura da Copa do Mundo de 2014. Chegou um ano antes para aprender o idioma e conhecer as cidades-sede dos jogos. Após o término da Copa, teria que voltar ao Haiti, mas afirma que decidiu ficar após conhecer uma brasileira. Foi passar uma temporada com um primo que morava em Três Lagoas - MS. "Eu falei para ele: deixa eu ficar aqui um pouquinho, vai?" (risos). A namorada era de Campo Grande e o trouxe para viver aqui. "Haitiano é cidadão do mundo mesmo, ele não tem um ponto fixo".

O jornalista também comentou sua preocupação com a imagem dos haitianos para os brasileiros. Contou sobre uma

discussão que teve com um conterrâneo, em um grupo de WhatsApp do qual participam algumas dezenas de haitianos residentes na cidade. Disse que um deles enviou uma mensagem em que dizia: “Ah, cara, eu estava no ônibus, tinha uma mina assim e tirei foto dela sem ela perceber”. Segundo Henry, houve um atrito: “Eu falei: você sabe que o que você fez é crime também, né? Se você fica tirando foto sem autorização de alguém, é crime. Imagina se o pessoal descobre isso, quem paga somos todos os haitianos, não é você, aí queima todo mundo”.

O fato relatado por Henry, bem como a afirmação de Pierre de que “cada um de nós representa a nação haitiana”, é um indicativo de como parte dos haitianos chama para si a responsabilidade de toda uma nação. Mais do que responder por atos individualmente, há a noção de que cada um representa parte do coletivo, como forma de se afirmar enquanto parte de uma nação, um país de pessoas “muito trabalhadoras” e que não pode ser representado por atos considerados imorais. Em concordância, a antropóloga Montinard (2019, p. 88) demonstra que essa noção individual/coletiva contém em si a “conscientização organizacional dos indivíduos vivendo no estrangeiro frente aos problemas de seu país, fazendo-se guardiões da imagem do país, e demonstrando ainda um engajamento moral, social e político em relação ao Haiti”. A autora explica:

As dinâmicas de mobilidade implicam a reprodução de um espaço transnacional entre a casa (espaço físico) e o país de nova residência e as casas (a família, a comunidade, o país, o espaço moral) e são testemunhas de um vínculo muito forte com a nação e com seu país, com uma identidade e uma memória coletivas, além de um sentimento de Sonje Lakay inconsolável misturado com as tensões geradas pelas obrigações morais (MONTINARD, 2019, p. 296).

Os relatos de Henry e Pierre me provocaram a pensar que, mesmo em situações nas quais as pessoas vivem em diáspora há um tempo muito maior do que viveram no Haiti, sempre há o sentimento e a responsabilidade de “ser e representar a nação haitiana”, o que se reafirma em suas narrativas nas mais diferentes

situações, como é o caso de Farah, João, Abel, entre tantos outros. Nesse sentido, Montinard sustenta:

Apesar do fato de viverem geograficamente longe do território nacional, os haitianos mantêm ligações afetivas com o país de origem, formando assim uma continuidade social, econômica, cultural e política, inserindo-se, para além das fronteiras do Haiti, dentro de um conjunto de redes constitutivas da mobilidade haitiana, onde as pessoas migrantes participam da consolidação das redes, da troca de informações, da circulação de ideias, de bens e contribuem à consolidação da arquitetura da diáspora (MONTINARD, 2019, p. 73).

Contudo, o que está implicado no ser cidadão do mundo? É ter casa no Haiti? O que é esse andar haitiano? Segundo meus interlocutores, não é algo automático, mas constantemente construído e que precisa ser “alimentado”. No partir estão envolvidos processos densos de organização e planejamento financeiro que, em geral, envolvem a contribuição de muitas pessoas, as quais aguardam o retorno desse investimento (ou seja, uma clara noção de relação mútua e conseqüente corresponsabilidade). É um investimento que torna o cidadão que vai para o mundo responsável pelos que ficaram. Ele se torna o líder do grupo familiar por ser o escolhido, portanto, a ele cabe corresponder a todas as expectativas e compromissos com seu núcleo de parentesco. Por isso a seriedade e o envolvimento com o coletivo são sempre marcantes. Ele não pode fracassar e envergonhar aos seus. Ele é escolhido o “líder” que se torna “o cidadão do mundo”, mas sempre norteado por objetivos específicos, que são o retorno de suas conquistas e os ganhos aos seus, ao Haiti, numa dinâmica dadivosa que se expressa num contínuo dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003).

Quem é e quem não é da “comunidade”?

Chegar ao bairro Parque Residencial Rita Vieira me despertou o olhar para dois universos muito distintos. O primeiro com casas

novas, ruas pavimentadas, o clube tradicional da cidade, praças limpas e arborizadas. O segundo com casas simples, geralmente ainda em fase de construção, ruas de terra e muitos terrenos baldios, no qual vivem os sujeitos que trabalham para os do primeiro universo, na construção de suas casas. Os primeiros haitianos residentes no bairro que veio a tornar-se o território da comunidade haitiana fazem parte deste grupo.

Segundo meus interlocutores, eles vivem em comunidade, independentemente da associação. Embora a grande maioria resida no Rita Vieira, isso também não é fator determinante para que um indivíduo seja considerado parte de tal comunidade, já que os haitianos que vivem em outras regiões também se consideram parte dela, conforme dito pelos próprios. Para eles, ainda que os encontros da associação ocorram no bairro e que eles participem dos eventos oficiais, não a entendem como sinônimo de comunidade, havendo inclusive aqueles que não são associados. Ou seja, haveria uma clara distinção entre ambas.

Nesse sentido, quem é e quem não é da comunidade? É no Rita Vieira que acontecem os encontros e reuniões da associação. É onde reside a maioria de haitianos de Campo Grande. É onde está localizada a igreja haitiana. Ou seja, ser comunidade é estar no bairro? É o bairro? Não existe uma resposta do tipo “é isso ou aquilo”. A comunidade não é uma coisa material, fixa e homogênea.

Comunidade é a maneira pela qual os haitianos em Campo Grande nomeiam o coletivo do qual fazem parte. Ela está longe de ser homogênea. Há uma heterogeneidade grande entre essas pessoas, tanto em questão cultural, quanto social, religiosa e econômica, por virem de diferentes regiões do Haiti, bem como entre meio rural e meio urbano, interior e capital, níveis de escolarização, entre outras. Entretanto, esse coletivo-comunidade está territorialmente localizado no bairro Rita Vieira. Mas por quê? Como surgiu e por que especificamente nesse bairro?

Tudo começou em 2013, quando João foi procurado pelo grupo dos estudantes de países africanos e informado que havia

haitianos morando na cidade. Após conseguir o número de telefone de um deles, entrou em contato e dias depois se encontraram. João conversou sobre as dificuldades que estavam tendo; alguns queriam ir à Polícia Federal, mas não sabiam onde era e como ir, então ele decidiu ajudar. Levava e acompanhava na Polícia Federal, às vezes até parava de trabalhar para poder atender a tais demandas, porque uma das grandes dificuldades era o domínio do português. Como a maioria deles frequenta igrejas evangélicas, João foi à igreja com eles para perguntar ao pastor se poderia dar aulas de português no espaço de convivência, pelo menos o básico para que pudessem se virar nas atividades diárias.

A princípio o pastor aceitou e marcaram o primeiro encontro para as aulas. Entretanto, ao chegar, a igreja estava fechada. João e os demais estavam com o quadro e todo material para iniciar as aulas, mas ficaram do lado de fora. Depois de um tempo, o pastor apareceu e falou que não tinha a permissão de seus superiores. As aulas foram canceladas. Após o episódio, João recordou da ajuda que recebeu da Pastoral do Migrante, quando ainda era estudante de medicina.

Então, depois do meu segundo ano no Brasil, a igreja até nos emprestou uma casa onde doze estrangeiros moravam. Era uma casa grande, com 7 quartos, alguma coisa assim. Hoje em dia acho que é uma escola no local. Eles nos ajudavam, então, quando retornei, fui procurá-los e ver como que eles poderiam nos ajudar (Trecho do Diário de Campo, Entrevista concedida por João em 04 de abril de 2019).

Perto de onde moravam, havia uma igreja católica. Em nome da Pastoral dos Migrantes, eles cederam uma sala para que João e sua esposa, Maria, dessem aulas de português. “Foi aí que começou mais a questão de nos envolvermos com os haitianos. A partir das aulas de português, comecei a ver que eles tinham outros problemas!”. Alguns tinham problemas de saúde, moradia, no trabalho, então começaram a ter um envolvimento maior, buscando orientar e auxiliar na tentativa de resolução dos problemas enfrentados.

Por conseguinte, um haitiano que fazia as aulas ligou para João, contando que havia visto, por acaso, outro haitiano na cidade. Trocaram contatos e, na semana seguinte, se encontraram. Na região onde está localizada a UFMS, bairro Pioneiros, onde as aulas eram ministradas, viviam doze haitianos. No Rita Vieira, havia mais de quarenta. Logo notaram que era importante também dar aulas neste bairro e começaram a nova dinâmica. Em uma semana a aula ocorria no salão da igreja católica do Pioneiros, e na outra, no salão da igreja católica do Rita Vieira. O casal intercalava para dar as aulas a cada final de semana. A demanda aumentou e ficou difícil para desempenhar as funções, por isso foram procurar por voluntários:

Maria teve a ideia de ir até a igreja no Rita Vieira durante uma missa para pedir ajuda voluntária para os haitianos. Também fomos à Universidade Federal pedir para os alunos que estudavam direito com ela, se gostariam de ser voluntários. Após a missa no Rita Vieira, algumas pessoas se ofereceram como voluntárias, dentre elas, Cristina que hoje é vice-presidente da Associação (Trecho do Caderno de Campo, Entrevista concedida por João em 04 de abril de 2019).

Nesse dia, formaram uma equipe e se organizaram através de um cronograma para dividir as ações e não sobrecarregar ninguém. Assim, percebi que esses foram os fios que teceram as redes da relação entre brasileiros, haitianos e a igreja, sendo tal comunicação inicial o marco para a formação do que viria a ser a Associação – uma entidade mista, com membros haitianos e brasileiros.

Na semana seguinte, após a aula do Rita Vieira, outro grupo foi procurar pelo auxílio de João, pois um deles ficou sabendo, por meio de outro imigrante, que naquele bairro havia uma comunidade de haitianos. Esse grupo residia no bairro Nova Lima, região em um que shopping center fora recentemente construído e um condomínio de luxo estava sendo erguido. Ou seja, o grupo havia fixado moradia no bairro devido à demanda de trabalho no local, assim como o maior grupo, que se estabeleceu no Rita Vieira pelo mesmo motivo. Já o pequeno grupo do Pioneiros formou-se nas proximidades do centro da cidade e da universidade.

Em relação aos haitianos do Nova Lima, eles relataram que foram contratados temporariamente por uma construtora e não receberam nada pelo trabalho. A empresa, ao finalizar a obra, foi embora sem pagar os trabalhadores. João buscou informações a respeito e procurou o Ministério do Trabalho, que aceitou a denúncia. Alguns meses depois ocorreu a audiência trabalhista e eles venceram a causa contra a empresa, que pagou o valor correspondente a cada trabalhador. Entretanto, alguns dos beneficiários já haviam migrado para outros estados e países. João localizou todos e enviou o dinheiro.

O promotor do caso ficou sensibilizado – fez doação de alimentos para os trabalhadores e propôs financiar cursos profissionalizantes para ajudar na inserção no mercado de trabalho. Após esses cursos, surgiram novas parcerias com empresas como Plaenge, Seleta, hotéis, além de cursos de Educação de Jovens e Adultos (EJA) em escolas públicas para migrantes e refugiados. Por meio dessas ações, conseguiram a audiência pública que originou a ideia da criação do Comitê Estadual para Refugiados Migrantes e Apátridas no Estado de Mato Grosso do Sul (Cerma-MS).

A gente também tinha palestras sobre direitos trabalhistas. Também professores de história e outras disciplinas. Então a audiência foi uma tentativa de desenvolver políticas públicas a nível estadual para migrantes e refugiados de quaisquer nacionalidades. Por mais que a gente tenha avançado não é o bastante, pois existem muitos desafios. Como tem essa rotatividade, muitas pessoas que vieram dessa época já foram embora, alguns já faleceram, enfim, também muita gente nova chegando, muitas crianças (Trecho do Caderno de Campo, Entrevista concedida por João em 04 de abril de 2019).

Tais eventos me levaram a pensar sobre a necessidade de lideranças que estejam em posição de interlocução entre haitianos e brasileiros, já que, no caso específico, sem a atuação de João, dificilmente os trabalhadores obteriam na Justiça o dinheiro referente a seus meses de trabalho, sendo possível que casos parecidos se repetissem com outros haitianos. O promotor era

conhecido de Maria, que fez estágio no Ministério Público, e isso foi relevante para que ocorresse a aproximação de ambos para a atuação em apoio à comunidade. Entretanto, tais acontecimentos e parcerias ocorreram antes do surgimento da associação, em 2016, o que demonstra que a força da comunidade já existia anos antes da Ashabra, corroborando com a ideia de que há uma ideia de coletivo que antecede a organização formal/institucional.

Nesse sentido, para apresentar de maneira mais visível quem é e onde está a comunidade e os haitianos, trago uma estimativa de moradores haitianos em cada região da cidade de Campo Grande, que são: Rita Vieira, Vila Progresso, Universitário, Nova Lima e Vila Nasser. Nos bairros Vila Progresso e Universitário, próximos à UFMS, residem os mais jovens e estudantes universitários. Eles estão espacialmente distantes do Rita Vieira, que concentra o maior número de haitianos e, por consequência, do núcleo físico da comunidade. Entretanto, praticamente todos, independente do bairro em que residem, pertencem a ela e se encontram com frequência neste bairro – na comunidade, não na associação. Ou seja, há a criação de um laço relacional de pertencimento que independe do marcador geográfico, embora este não possa ser desconsiderado.

Alguns preferem manter distanciamento dos demais haitianos no cotidiano para não sentirem que são incapazes de se relacionar com vizinhos brasileiros, colegas de trabalho e estudos. Alguns dos meus interlocutores que são estudantes relataram que morar longe do Rita Vieira e mais próximo à universidade foi escolha própria. Justificam que manter-se muito próximos os afasta dos objetivos firmados quando saíram em diáspora, que precisam manter o foco e, para isso, viver no Rita Vieira seria quase impossível. Preferem ir aos finais de semana e feriados. E, claro, nas festas da associação.

Outros interlocutores frequentemente encontrados em minhas idas à comunidade quase nunca estavam nos encontros e reuniões da associação, apenas nas festas. Em algumas ocasiões, enquanto acontecia uma reunião da Ashabra no salão da igreja (também no Rita Vieira), eles estavam na comunidade tomando cerveja,

jogando dominó e falando de futebol – paixão entre os haitianos. Nem sempre existe o interesse em participar das ações da associação, mesmo que sejam feitas e destinadas a eles. É possível, portanto, perceber como ela é procurada em situações muito pontuais, principalmente nos momentos de dificuldade, e que o fazer-se haitiano está muito mais vinculado a um processo de interação que passa por outros aspectos como a convivialidade festiva, e não necessariamente institucional.

Durante o encerramento da edição de 2019 da Semana do Migrante, evento organizado anualmente pela Pastoral do Migrante, Abel foi uma das pessoas que falaram aos participantes no microfone. O encontro final da série de reuniões ocorreu na sede da Ashabra. “Eu estava falando sobre a importância de reunir aqui. A gente se encontra e conversa todos os dias como amigos, mas tem certas coisas que precisamos discutir aqui com pessoas que têm experiência, pessoas que sabem muito mais do que a gente para nos passar alguns conhecimentos sobre os nossos direitos. lamentavelmente tem pouca gente aqui, infelizmente”, disse Abel.

Ao final, segui caminhando com Abel até sua casa. Chegando, ele me disse: “Aí, está vendo só? Todo mundo aqui jogando dominó e tomando cerveja enquanto estávamos lá discutindo questões importantes para os nossos direitos. Ninguém liga. E o pessoal brasileiro fica bravo. O que eu posso fazer pra agradecer todo mundo? Eu não mando na vida das pessoas”.

Através da minha experiência durante todo o trabalho de campo, pude observar que a cobrança em cima de Abel vem de ambos os lados, dos haitianos e dos brasileiros. Cada qual com suas reclamações, insatisfações e exigências. Abel mantém uma postura calma e em nenhuma ocasião o vi alterado, sempre tentando manter a união e harmonia nos grupos. Acredito que sua liderança seja o alicerce da comunidade e da associação, ao mesmo tempo que não se trata de uma liderança convencional. Isso nos permite pensar em que medida Abel se aproxima de uma noção de chefia problematizada por Pierre Clastres (2003). Sua liderança aparece não como lugar de poder, mas lugar de prestígio. Assim, embora

goze de reconhecimento, sua posição não resulta necessariamente em poder diante do grupo.

Algumas (in)conclusões finais

Ao circular por diferentes espaços em momentos formativos, de atividades da Associação, de participação no cotidiano das casas de meus interlocutores e interlocutoras, das rotinas na *Baz*, tivemos acesso às dinâmicas das relações entre os de dentro e os de fora, às disputas e aos afetos entre brasileiros/haitianos e haitianos/haitianos. Isso nos possibilitou pensar que não é possível compreender adequadamente a comunidade haitiana campo-grandense sem a noção de trânsitos, de redes, de fluxos. Nesse sentido, ao falar sobre a associação, o trabalho da pastoral, os momentos de sociabilidade ou mesmo sobre o cotidiano de homens e mulheres, acessávamos uma noção de comunidade e liderança dinâmica e interativamente negociada.

Dessa forma, se em vários momentos a Ashabra não reflete a dinâmica e as práticas da comunidade, é também por meio dela que a comunidade e as relações comunitárias se produzem. Assim, se às vezes parece prevalecer a tensão e a “crise” (como me disse uma interlocutora: “Amiga, este ano nem vai ter Festa da Bandeira. Eu duvido. Ninguém aguenta mais elas [as brasileiras] mandando na gente. Podem até tentar fazer a festa, mas nós não vamos participar”), em outros emergem processos criativos de fazer e contar sua própria história que não se resumem nem se esgotam na associação.

Num cenário de relações constantemente feitas e refeitas, em que é preciso negociar e mediar os conflitos, a noção de liderança passa a ser reconfigurada e a de pertencimento cada vez mais ampliada e (re)territorializada (“ser haitiano é ser cidadão do mundo”). Nesse sentido, a comunidade haitiana em Campo Grande só pode ser devidamente compreendida à luz da interação entre lideranças (mapeadas pelas trajetórias das pessoas), de uma economia que circula e de um universo de disputas e tensionamentos. Esperamos ter evidenciado que a comunidade não se limita aos contornos

geográficos ou associativos, nem é algo prévio ao que as pessoas fazem dela, e que a liderança só pode ser devidamente compreendida fora de si mesma: no grupo, na comunidade, nas relações de confiança e reconhecimento. Nesse enquadre, ser haitiano é estar entre vínculos, disputas, experiências, trajetórias, interações, reconhecimentos e mobilidades.

Referências

ALBUQUERQUE, Fabiane Cristina. Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 26(1), p. 309-326, 2017.

CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naif, 2003, p. 45-63.

FOOTE-WHYTE, William. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

HANDERSON, Joseph. A historicidade da (e)migração internacional haitiana. O Brasil como novo espaço migratório. *Périplos: Revista de Estudos sobre Migrações*, 1(1), p. 7-26, 2017.

HANDERSON, Joseph. *Díaspóra. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ/Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2015.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), p. 7-41, 1995.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTINARD, Mélanie Véronique Léger. *Pran wout la: dinâmicas da mobilidade e das redes haitianas*. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFRJ. Rio de Janeiro, 2019.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Rev. Antropol.*, São Paulo, 62(2), p. 459-484, 2019.

VIEIRA, Rosa. *Itinerâncias e governo: a mobilidade haitiana no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – UFRJ. Rio de Janeiro, 2014.

VIEIRA, Rosa. O governo da mobilidade haitiana no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, 23(1), p. 229-254, 2017.

WPP. *Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais das Nações Unidas*. Disponível em: <<https://population.un.org/wpp/>>. Acesso em: 28 abr. 2019.

O caminho para Constanza

Felipe Evangelista
Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM

Sondy Joly
Interlocutor de Pesquisa

Introdução

Naquela tarde, Mirlande estava visivelmente angustiada.¹ Seu filho Samuel partira em uma *byà* há cinco dias e ainda não dera notícias. Ela andava pela vizinhança perguntando para as outras mães, pais e amigos de outros rapazes que partiram na mesma *byà*, em busca de notícias sobre o paradeiro deles. Como não havia notícia, até aqueles que antes estavam mais calmos foram influenciados por Mirlande e começaram a se preocupar, buscando ainda outras pessoas que pudessem ter notícias. Essa aflição durou três dias, quando ela finalmente recebeu um telefonema de Samuel, dizendo que havia chegado bem, já estava em Constanza.

Este episódio foi meu primeiro contato com as *byà*, uma modalidade específica de viagem para o outro lado da fronteira (possivelmente uma transformação da palavra castelhana *viaje*). Eu mesmo nunca participei de uma, por questões de segurança, mas presenciei, desde o ponto de vistas das pessoas que ficaram em Peyidi (uma vizinhança rural no Haiti próxima à fronteira com a República Dominicana), diversas outras cenas correlatas em que pessoas na vizinhança buscavam se comunicar com ou trocavam notícias sobre parentes e amigos recém-partidos.

¹ Para preservar a identidade dos interlocutores da pesquisa, todos os nomes citados (exceto, é o claro, o de Sondy) são pseudônimos, bem como o nome de vizinhanças rurais. Para cidades maiores, como Constanza e Santo Domingo, foram mantidos os nomes verdadeiros.

A descrição que oferecemos aqui, em sua origem, parte de diversos relatos e conversas informais de/sobre jovens que se engajaram nestes deslocamentos, ouvidos durante a pesquisa de campo realizada próximo à fronteira dominico-haitiana entre 2015 e 2017. Meus cadernos continham informações importantes, mas de forma dispersa, uma vez que o foco da minha pesquisa estava em mulheres fazendo comércio – o assunto da *byà* aparecia aqui e ali, mas não era algo que eu perseguisse em particular.

Em fevereiro de 2020, SONDY, um dos sete filhos da minha principal interlocutora no campo, veio a Brasília-DF, na minha casa, onde ele mora desde então. Como ele já participou de três *byà*, a ocasião de escrita deste texto motivou muitas conversas, não só diretamente entre eu e ele, mas também, via Whatsapp, entre ele e amigos dele que estão em Constanza agora. Eles enviaram fotos de si mesmos, de plantações de morango e de tomate, e de outros locais de trabalho. Também enviaram áudios compartilhando experiências sobre a travessia. As conversas que tive com SONDY durante o isolamento social motivado pela pandemia de 2020, assim as conversas entre ele e os amigos dele, tiveram tanto impacto neste texto que eu perguntei se ele desejaria entrar como coautor do artigo, ideia que lhe agradou. (Contudo, a escrita propriamente dita foi realizada por mim, portanto quaisquer infelicidades do artigo são de minha responsabilidade, não dele.)

Com a intenção de privilegiar estes diálogos, o ponto de vista adotado no texto é marcadamente etnográfico, o que acabou colocando em segundo plano o diálogo com referências bibliográficas, que é tão característicos da escrita acadêmica. Apesar da divergência de estilo, a pesquisa aqui apresentada implica diversos diálogos com a produção antropológica contemporânea.

Diferentes formas de entrar na República Dominicana

As *byà* são viagens em grupo, guiadas por um personagem chamado *vyewo*, que atravessam a fronteira sem documentos.² A maioria dos participantes são homens, mas também há mulheres.³ Todas as *byà* de que tive notícia tinham como destino final a região de Constanza, na República Dominicana (daqui em diante, abreviada como RD). A empresa que os contrata, à qual se referem como A Companhia, paga todos os sábados o dinheiro correspondente ao número de diárias trabalhadas naquela semana. Tem trabalho o ano inteiro, basta chegar que você imediatamente consegue uma vaga – se chegar de manhã, pode já fazer uma meia diária no mesmo dia. Dizem que A Companhia emprega até 600 ou 700 haitianos simultaneamente – também há dominicanos entre os trabalhadores braçais, mas os patrões preferem contratar os haitianos, alegando que eles “trabalham mais duro”. A região de Constanza possui diversos empreendimentos de agricultura comercial, com destaque para a produção de morangos.

Muitos jovens de Peyidi passam períodos na zona de Constanza para juntar dinheiro e voltar ao Haiti. É uma das estratégias mais comuns de capitalização entre os homens jovens para cumprir alguma para alguma finalidade específica como a compra de uma moto ou a

² Tudo indica que *viewo* é uma adaptação da palavra castelhana *viejo*. Casey (2012) mostra que, desde a virada do século XIX para o XX, quando partiram as primeiras levadas migratórias de haitianos para cortar cana-de-açúcar em Cuba, aqueles que já tinham ido e voltado, que falavam castelhano, que estavam habituados com o sistema cubano e que funcionavam como lideranças para os recém-chegados, chamavam a si mesmos e eram reconhecidos como *viejos* (independente de sua idade cronológica). Handerson (2015) mostra ainda como este mesmo termo é usado em migrações para a América do Sul, onde os mais experientes e que já conhecem melhor o país de acolhida são chamados de *vyewo*, enquanto os recém-chegados são chamados de *kongo*.

³ Há mulheres que fazem essas viagens, mas os homens são maioria. Quando pedi a Sondy uma estimativa dessa proporção, disse que “num grupo de vinte pessoas, pode ter umas cinco mulheres, talvez”, ressaltando em seguida que “às vezes as mulheres são mais valentes que os homens, algumas delas viajam com bebês.” Já os *vyewo*, até onde eu puder averiguar, são sempre homens.

construção de uma casa. Após passarem períodos de tempo, que comumente variam de algumas semanas até vários meses, trazem o dinheiro conseguido para usufruir dele no Haiti (como A Companhia oferece uma refeição diária e alojamento aos seus trabalhadores, alguns conseguem trazer praticamente a soma integral daquilo que lhes foi pago semana a semana).

Alguns rapazes de Peyidi já foram cinco, seis vezes, outros nunca foram, mas é uma zona presente no imaginário de todos, assim como o são as travessias feitas para chegar até lá. Para que alguém chegue até Constanza plenamente documentado, com passaporte e visto em dia, essa pessoa precisa ter recursos econômicos absolutamente extraordinários. Só o visto dominicano, com validade de um ano, hoje custa para um cidadão haitiano U\$ 350 (caso seja pedido em regime de urgência, U\$ 380). Um visto de entrada única, que expira assim que a pessoa sair da RD, custa U\$ 70.⁴ Os valores cobrados pelo mero direito de entrada são inconcebíveis para os habitantes de uma vizinhança como Peyidi.⁵

A alternativa seguinte é fazer um “voo direto” [*vòl dirèk*], o que neste contexto significa tomar os ônibus de linha que fazem Elias Piña-Santo Domingo em um regime de “compromisso” [*konpromis*] com o motorista. Esse método é muito mais confortável e rápido que uma *byà*, a pessoa sai e chega no mesmo dia, mas também é mais caro.

⁴ Eu, como cidadão brasileiro, paguei U\$ 10 por uma “tarjeta de turista” (válida por três meses) em cada uma das várias vezes em que entrei no país. A diferença no tratamento é um indício claríssimo sobre quais visitantes o governo dominicano deseja receber legalmente e aqueles que só poderão vir em uma situação documental irregular, que precarizará terrivelmente sua situação laboral e sua eventual permanência.

⁵ Seria preciso somar ainda os preços pagos para retirar e renovar cada documento, dos deslocamentos feitos às cidades onde estão os escritórios, e assim como os dispendiosíssimos serviços de um *raketè*, personagens que atuam como guias na intrincada burocracia haitiana para orientar pessoas que jamais saberiam como processar os pedidos e atender às exigências documentais sem eles. Grande parte dos moradores de Peyidi não possuem nem o documento de identidade haitiano [*kat idantite*], e entre os mais velhos uma grande parte não foi alfabetizada, o que torna os serviços de um *raketè* ainda mais indispensáveis.

A passagem regular nesses ônibus custava, na época do trabalho de campo, 400 pesos.⁶ Eu mesmo peguei esse ônibus várias vezes, em ambos os sentidos, sempre pagando este preço oficial, o mesmo pago pelos viajantes dominicanos. Já uma pessoa haitiana indocumentada que sobe para fazer o mesmo trajeto precisava desembolsar à época 8.000 pesos, pagos ao motorista pelo seu “compromisso”.

Estes motoristas possuem um estoque de *cédulas de identidad*, o documento de identificação dominicano, que possui foto. Assim que estabelecem um compromisso, buscam entre as cédulas disponíveis aquela em que a pessoa fotografada (a pessoa para quem a cédula foi originalmente confeccionada, cujo nome consta no documento) seja fisicamente mais parecida com o viajante haitiano. Às vezes, portar uma cédula já é o bastante para iludir os guardas. Outras vezes, os guardas percebem, mandam a pessoa descer do ônibus, a ameaçam com detenção e deportação. Essas ameaças eventualmente se concretizam, mas o mais comum é que os viajantes indocumentados deem mais dinheiro aos guardas para que os deixem seguir viagem, o que não é segredo, todo mundo sabe que acontece.⁷

Dependendo do motorista, ele pode mediar e pagar ele mesmo aos guardas um valor por cada pessoa indocumentada, assim como, no caso de alguém ser detido, ele pode articular a ida de outro veículo para que a pessoa complete a viagem mais tarde (particularmente se o viajante e o motorista se conhecem e a relação entre eles é boa). Contudo, o risco de detenção é real, e caso isso aconteça o motorista não devolverá o dinheiro pago.⁸ Além dos

⁶ Toda menção a “pesos” neste texto se refere a “pesos dominicanos”, moeda da RD.

⁷ Presenciei algumas vezes em que os passageiros dominicanos xingavam entre si, dentro do ônibus, aos guardas da migração que estavam do lado de fora revistando os haitianos, obviamente em busca de receber propinas (em dinheiro ou em pertences, como, por exemplo, um tênis). Geralmente essa pressão termina com os haitianos subindo de volta no ônibus para seguir viagem.

⁸ Por isso se recomenda que, mesmo que o motorista pressione, não se pague na saída, mas só ao chegar em Santo Domingo, para que se dediquem mais na negociação com os guardas. É relevante notar que, se em cada viagem um

8.000 pesos, se as propinas ficarem a cargo do viajante, será um acréscimo considerável – ainda que a quantidade paga em cada caso não precise ser necessariamente alta (dependendo da situação, 100 pesos podem resolver), a sua frequência é um problema, pois um ônibus que vai de Elias Piña a Santo Domingo é parado cerca de 15 vezes nos diversos *chequeos* (postos militares de checagem).

Sem dúvidas as viagens em linhas regulares de ônibus (os “voos diretos”) são preferíveis para quem tem condições de arcar, mas isso nem sempre é o caso. As *byà* surgem dessa necessidade. São uma forma de viagem muito mais barata – pode-se chegar em Santo Domingo ou em Constanza pagando 600 dólares haitianos a um *vyewo*, ou até a metade disso, caso seja um amigo pessoal do *vyewo* que conduzirá a *byà*.⁹ Se alguém não consegue juntar nem isso, ainda assim é possível fazer a viagem “a crédito”, ou seja, o *vyewo* pode levar em seu grupo algumas pessoas que só lhe pagarão o devido depois de receber o pagamento da Companhia (não mais 3.000 gourdes, mas 3.500 pesos, valor que convertido é cerca de 35% mais alto).

É um caminho duro e cheio de desvios. Boa parte da viagem é feita a pé, durante as madrugadas, mas também são usadas outras modalidades de transporte para atravessar determinados trechos, como motos, carros, caminhões e cavalos, o que estiver disponível. O trajeto costuma levar entre três e oito dias, e em alguns casos extraordinários pode demorar mais. Tudo depende dos obstáculos encontrados no caminho. Os grupos que viajam juntos variam no tamanho, dificilmente têm menos que quinze (não é

motorista levar em média dois ou três haitianos em compromisso (uma média baixa, pois não é difícil ver seis ou sete haitianos indocumentados no mesmo ônibus), por 8.000 pesos cada, o dinheiro resultante será seguramente muito maior do que o seu salário.

⁹ Enquanto o gourde é a moeda oficial do Haiti, os dólares haitianos (*dolà*) são as unidades de conta mais usadas para o dinheiro (uma “moeda imaginária”, como diria Neiburg 2019). Um dólar haitiano equivale a 5 gourdes, portanto 600 dólares haitianos é o mesmo que 3.000 gourdes. Na cotação da época, 3.000 gourdes equivaliam a cerca de 2.000 pesos (aproximadamente U\$ 42,50), portanto 1/4 do valor que se paga em compromisso aos motoristas de linhas regulares.

economicamente vantajoso para o *vyewo* levar um grupo pequeno demais), e os maiores podem chegar a ter mais de trinta pessoas.

Olhando para os mapas, o caminho pode parecer contraintuitivo – depois de passarem pela região de San Juan de la Maguana (ainda próxima à fronteira e que em linha reta não ficaria tão distante de Constanza), eles seguem em outra direção, vão até os arredores de Santo Domingo, cidade bem mais distante, e de lá se dirigem para o destino final. Para além do desenho das estradas e dos acidentes topográficos, os contornos e desvios são necessários para escapar dos dois principais obstáculos; a guarda migratória e os bandos armados conhecidos como *tigueles*. Os lugares por onde se pode passar dependem também das conexões pessoais do *vyewo* e dos meios de transporte e rotas que podem ser facilitados a partir delas. Além disso, nem todas as pessoas que participam das *byà* têm Constanza como destino final, algumas ficam em Santo Domingo.

Locomover-se no sentido Haiti => Santo Domingo (em direção ao leste) é bem mais difícil do que no sentido Santo Domingo => Haiti (em direção ao oeste). Os militares dominicanos lotados nos diversos postos de *chequeo* se dedicam com muito mais afinco a inspecionar os veículos que se movimentam desde regiões fronteiriças em direção à capital. No sentido contrário, é comum a presunção de que os haitianos presentes nos veículos já estejam “no caminho de volta para a sua própria casa”, tornando supérflua a sua deportação. Tanto o tempo gasto em cada parada quanto o número de paradas são bem menores nesse sentido. Embora o trecho do caminho que vai de Santo Domingo a Constanza não seja uma rota para o Haiti, é um deslocamento que se dá no sentido oeste, e no que diz respeito à possibilidade de deportação este é o trecho menos arriscado da viagem. Mesmo assim, o risco existe, e o compromisso dos *vyewo* é levar o grupo sob seu comando diretamente até a Companhia onde os jovens trabalharão. As *byà* são feitas apenas no caminho de ida, pois a volta cada pessoa consegue fazer por sua própria conta, não é necessário recorrer aos serviços destes especialistas.

Nota sobre os *vyewo*

Quem são, então, estes especialistas nessa travessia chamados na região de *vyewo*? O primeiro fato curioso ressaltado pelos meus interlocutores é que todos os *vyewo* que conduzem os jovens de Peyidi provêm de uma mesma vizinhança, chamada Mòn Fret. Quando eu perguntei a eles porque, disseram apenas que é algo antigo, fazem isso há muito tempo, e que praticamente qualquer pessoa que vêm de lá consegue fazer sozinha o caminho para entrar na RD, ainda que Mòn Fret fique mais distante da fronteira do que Peyidi.

Certa vez, um rapaz de Peyidi chamado Jude, que já havia participado de várias *byà*, disse já ter aprendido o caminho e se dispôs a conduzir um grupo de sete amigos, todos jovens de sua vizinhança. O resultado não foi bom. Os rapazes vagaram por dez dias, e completamente perdidos, dirigiram-se à estrada nacional para poderem se orientar. Logo foram encontrados pela migração e acabaram deportados. Durante um período, Jude foi alvo de gozações por ter feito pose de que saberia ir sozinho, como se fosse um *vyewo*. Seu fracasso só reafirmou a indispensabilidade do conhecimento do pessoal de Mòn Fret.

Cada *vyewo* trabalha por conta própria, mas eles mantêm contato com os patrões [*patron*] dominicanos, que podem recorrer a eles pedindo, por exemplo, que façam uma *byà* rápida para trazer mão de obra a tempo de evitar que uma colheita se perca, por exemplo. O agronegócio dominicano é bastante dependente da mão de obra haitiana, o que torna os *vyewo* personagens importantes. Segundo meus interlocutores, o *patron* não paga nada pela viagem, o *vyewo* não recebe nenhum dinheiro dele, embora possa receber presentes (como um pedaço de terra para cultivar e explorar comercialmente durante certo período de tempo), assim como o *patron* pode oferecer alguma ajuda logística no deslocamento, principalmente quando já estão perto da região de Constanza. Até onde eu pude averiguar, embora as atividades de

um sejam reciprocamente indispensáveis às atividades do outro, cada qual realiza suas atividades de forma independente.¹⁰

O *vyewo* preferido pelos meus interlocutores mais próximos é um rapaz chamado Niynio. Eles estimam que ele conduz duas ou até três *byà* por mês. Cada pessoa deixa 600 dólares haitianos na mão dele desde antes da partida, um valor que ele gerencia ao longo do caminho.¹¹ Ainda que Niynio precise gastar boa parte desse dinheiro com seus contatos dominicanos, o que resta para ele ao fim é o bastante para que ele seja reconhecido e admirado como um grande homem [*gran nèg*]. Seu conhecimento também é admirado, com recorrentes elogios à forma como ele tinha um conhecimento preciso de trilhas escondidas e obscuras, que provavelmente vários dominicanos não conhecem. Ninguém entendia como ele conseguiu aprender tantos caminhos na RD sendo haitiano. Para dar uma ideia mais tangível dos conhecimentos mobilizados no caminho, oferecemos uma pequena descrição de uma *byà*.¹²

Relato de uma *byà*

Vinte e seis pessoas foram encontrar Niynio em Baptiste, uma vila localizada na montanha, bem próxima à fronteira, não do posto de passagem oficial (chamado Carrizal, que fica entre Belladère e Elias Piña), mas pela parte mais montanhosa e erma da fronteira. O grupo parte à noite, e caminha a madrugada inteira a pé. Cada

¹⁰ Wooding & Moseley Williams (2004) registram que os trabalhadores haitianos que possuem funções mais importantes a cadeia produtiva dos *bateyes* dominicanos, e que acabaram ficando na RD, eram conhecidos como *viejos*.

¹¹ Estimando uma média de 20 pessoas, o valor reunido para começar uma *byà* estaria em torno de 12.000 dólares haitianos (ou 60.000 gourdes).

¹² O trecho que segue é baseado principalmente em um longo relato dado por Peterson, um rapaz que voltara de Constanza ao Haiti há menos de uma semana. Na ocasião em que, por iniciativa dele, ele me contou os detalhes da sua última *byà*, ele estava bastante machucado, se recuperando de um acidente de moto sofrido na véspera. Recorri também aos relatos de Soudy para recompor alguns detalhes pontuais.

pessoa leva os seus pertences em bolsas ou mochilas, principalmente roupas e um pouco de comida. Alguns trazem pães, amendoins (muito cultivado nessa parte do Haiti), *mamba* (uma pasta de amendoim de produção local), biscoitos... Mas nada pode pesar muito, pois a caminhada é árdua. Nem sempre chove, mas naquela *byà* choveu quase todos os dias. Um dos rapazes que havia enchido seus bolsos com pirulitos, ainda na primeira madrugada ficou com os pés feridos dentro dos calçados molhados, e desejando diminuir o peso, quis dispensar tudo que não fosse indispensável, e jogou fora seu estoque de pirulitos. Se o grupo passa, por exemplo, por um canavial ou um bananal, as pessoas aproveitam para colher e comer na hora o que der, mas nem sempre as colheitas estão disponíveis em locais acessíveis.

Na primeira madrugada caminharam a noite inteira, e se esconderam pouco antes do dia clarear. O *vyewo* encontrou um esconderijo dentro da mata fechada, e o grupo permaneceu ali o dia inteiro, até que a noite caísse novamente. Diferente da maioria dos viajantes, o *vyewo* fala castelhano fluentemente. Ele conhece gente pelo caminho, consegue se passar por dominicano e circula sem problemas caso esteja sozinho. Então ele deixou o grupo esperando e saiu. Às vezes, o *vyewo* compra suprimentos e negocia com camponeses dominicanos, oferecendo dinheiro ou para fazer a comida ou para emprestar a sua cozinha para que o próprio *vyewo* a prepare. Um bom *vyewo* poderá ter sucesso em alimentar todo mundo no seu grupo, mas essa não é uma tarefa fácil nem garantida, é comum não conseguir comida ou conseguir apenas uma quantia escassa para o número de pessoas esperando. Dessa vez o *vyewo* saíra com outros propósitos, trouxe bebidas mas não trouxe comida. O grupo esperou sentado, conversando, contando piadas e trocando histórias [*bay blag*], descansando.

Quando a noite caiu, retomaram a caminhada pelas próximas horas (aprox. entre dez da noite e cinco da manhã), e novamente se ocultaram antes que chegasse a luz do sol, desta vez em um tipo de trilha no meio de uma mata fechada. Como há muitos guardas da migração durante o dia, essa trilha foi a única parte do caminho em

que puderam seguir viagem mesmo com o sol alto. Depois de caminharem uma noite e um dia quase sem interrupções, pararam ao final da tarde. Já haviam deixado o comissariado para trás, chegaram a um lugar onde dava pra descansar, com casas e fazendas grandes. Esperaram até que os dominicanos já estivessem dormindo, e então se deitaram em uma roça [*jadén*]. Choveu de novo, mas isso não impediu que as pessoas mesmo molhadas dormissem algumas horas, mantendo sempre alguns acordados para o caso de que aparecessem *tiguelés*.

Tiguele é uma palavra muito comum na RD, com vários sentidos diferentes, como “valentão”, “briguento”, “bandido”, “golpista”, “malicioso”, “ladrão”, “criminoso”, “esperto”, “engenhoso”, “sagaz”. Escutei muitas vezes na RD a opinião de que os haitianos são todos *tiguelés*, que por isso seria perigosíssimo visitar o país vizinho. A forma como meus interlocutores usam essa palavra dominicana no crioulo haitiano se refere a gangues compostas por homens e mulheres, que além de armas cortantes e armas de fogo possuem também cavalos e motos, e se dedicam a perseguir e assaltar os haitianos em trânsito. No dia seguinte, dois *tiguelés* conseguiram avistar o grupo em seu momento de descanso, mas eles não tinham a menor condição de enfrentar um grupo tão grande. Contra vinte e seis haitianos, apenas dois *tiguelés* nada podiam fazer, eles sabem que muitos *vyewo* também andam armados, assim como conhecem a impressionante mira dos haitianos para atirar pedras à longa distância. Se quisessem assaltar aquela *byà*, teriam que juntar um grupo muito maior.

As pessoas na *byà* ficaram atentas a qualquer sinal de que os *tiguelés* tivessem voltado em maior número, certas de que aqueles dois já haviam avisado outros, e buscaram outro esconderijo enquanto aguardavam o dia passar. O *vyewo* então conduziu o grupo, ainda a pé, por um caminho paralelo à estrada nacional, acompanhando o seu trajeto a uma distância de uns cem metros para dentro do mato, usando a escuridão da noite a seu favor. Seguir o desenho da estrada nacional, sem manter-se nem próximo demais nem distante demais, é uma medida de segurança costumeira, pois quando o encontro com

os *tigueles* se dá muito dentro do mato, fica mais fácil para eles matarem. Caso fossem alvos de assalto dos *tigueles*, eles correriam para a estrada principal, porque os *tigueles* preferem se manter escondidos no mato do que vir para a beira da estrada. Podiam ser pegos pelos guardas da migração, ser deportados, mas não seriam assaltados e talvez mortos.

Os *tigueles* de fato voltaram para seguir o movimento da *byà* a certa distância, mas não conseguiram abordá-los. O *vyewo* só mudou o caminho se afastando da estrada para conduzir o grupo até um curral onde havia muitos cavalos. Eles desamarraram os animais e cavalgaram por um bom pedaço, por caminhos internos, até que começasse a amanhecer. Então desceram e abandonaram os animais, a uma bela distância de onde eles estavam originalmente amarrados.

Durante o dia, o grupo voltou a se esconder em um local escolhido pelo *vyewo*. Fizeram o mínimo de barulho enquanto aguardavam nesse local. O *vyewo* saiu para combinar com conhecidos seus que levassem as pessoas da *byà* em carros até perto de Santo Domingo. Quando ficou tarde da noite, saíram para encontrar esses motoristas dominicanos, dividindo o grupo em diferentes carros. Todos voltaram a se reunir ainda antes do nascer do sol, quando, após desembarcarem dos carros, voltaram a se esconder no mato [*nan raje*].

Na noite seguinte, caminharam mais e já chegaram em Santo Domingo, após quatro noites de viagem. Mas quando dizem que a *byà* chegou a Santo Domingo, isso não significa chegar à cidade propriamente dita. Conforme me explicaram, isso seria impossível, pois a aparência de quem está há dias andando pelo mato é muito facilmente reconhecível, ainda mais andando num grupo daquele tamanho, qualquer pessoa saberia que eles estavam entrando indocumentados no país. O mesmo vale para as cidades e povoados provinciais menores pelo caminho. As *byà* nunca passam por dentro delas, podendo dar grandes voltas para evitar a proximidade. A Santo Domingo à qual a *byà* chegou me foi descrita como um mato, nas montanhas, de onde podia se ver a cidade lá embaixo.

Três pessoas pretendiam ficar em Santo Domingo, e portanto tiveram que encontrar água para tomar banho e trocar as roupas usadas na viagem por outras melhores e mais limpas. Deixando o resto do grupo nesse ponto, o *vyewo* levou essas três pessoas em um ponto da estrada onde um motorista conhecido seu as buscou para entrar na cidade. Ele também conseguiu articular, para a madrugada seguinte, um caminhão que buscou o grupo nos arredores de Santo Domingo e foi diretamente até Constanza, conseguindo com isso encurtar aquela *byà* para chegar ao destino relativamente rápido, com um total de cinco noites e quatro dias de viagem.¹³

O conhecimento necessário

O trabalho do *vyewo* é complexo. Exige um amplo conhecimento do terreno, o domínio fluente da língua, além de habilidade social no trato com os dominicanos para estabelecer parcerias. A circulação de dinheiro é um elemento fundamental nessas relações entre os *vyewo* haitianos e os dominicanos que povoam o caminho, mas não é tudo. São relações carregadas de tensão, muitas coisas podem dar errado. Um haitiano com dinheiro mas sem habilidade para lidar com pessoas, que viesse confiando unicamente no seu dinheiro para dar aos guardas, para apaziguar os *tigueles*, e para estabelecer parcerias com motoristas e habitantes dominicanos, teria grande risco de terminar mal a sua travessia. É preciso lidar com muita gente no caminho, é preciso falar bem não só no sentido do domínio da língua, mas também um domínio dos códigos. A capacidade de fazer com que os outros se sintam

¹³ Meus interlocutores contaram de outras *byà* que não tiveram a mesma sorte, e tiveram que fazer o grosso do caminho entre Santo Domingo e Constanza a pé. Embora no mapa a distância da fronteira para Santo Domingo seja muito maior do que de Santo Domingo a Constanza, o fato de que esta última fica numa zona muito montanhosa torna essa caminhada mais penosa. Neste espaço vivido tal como eles o descreveram, Constanza está mais distante de Santo Domingo do que a fronteira. Por outro lado, existem também as *byà* que têm melhor sorte, e fazem a maior parte do caminho trocando de um veículo para o outro, chegando em até três dias.

respeitados é fundamental, os dominicanos são pouco tolerantes com haitianos que venham à sua casa para desrespeitar-lhes.¹⁴

Assim, um bom *vyewo*, além de precisar gerir dinheiro bem o dinheiro da viagem, também deve conduzir uma diplomacia delicada. Todos em Peyidi conhecem casos de jovens que foram assassinados em uma *byà*. Por vezes os *tigueles* atacam a *byà* e capturam uma ou duas pessoas para cobrar dinheiro pelo resgate. O pagamento pode ser feito e a situação resolvida na hora, mas nem sempre é assim. Existem casos de *vyewo* que deixaram gente para trás e não voltaram para buscar.

Certa vez, em um confronto, um haitiano em fuga acertou uma pedrada que deixou um *tiguele* ferido e desacordado. Eles foram atrás do autor da pedrada, mas capturaram a pessoa errada (ambos eram rapazes de Peyidi), Honestine, que ficou oito dias em cativeiro na mão dos *tigueles*. Já se dava por certa a sua morte, devido às circunstâncias de sua captura, mas o *vyewo* conseguiu conversar com os *tigueles*, voltou para lhes dar dinheiro e trouxe Honestine de volta com vida. A forma como o *vyewo* conduziu a negociação foi considerada um grande mérito, foi um fato bastante comentado na época.

Além de todos os conhecimentos dos quais já falamos, os *vyewo* precisam também conhecer pessoas. Um *vyewo* que passa sempre acaba sendo reconhecido pelo *tigueles*, que tendem a respeitá-lo bem mais do que a alguém que eles nunca viram. São relações perpassadas pela circulação de dinheiro, o *vyewo* precisa negociar com os *tigueles* que dominam um território por onde ele costuma passar.¹⁵

Há ainda um último elemento que desejamos sublinhar, que é conhecimento místico [*mystik*] mobilizado por alguns *vyewo*. Não são todos que recorrem a estes métodos, mas se as pessoas que vão partir numa *byà* sabem que tal *vyewo* “tem rezas”, em geral elas

¹⁴ Tanto em crioulo haitiano como em castelhano, são muito comuns as referências à RD como a casa dos dominicanos e ao Haiti como a casa dos haitianos.

¹⁵ Pelo menos uma vez enquanto eu estava na pesquisa de campo, a falha dessa negociação resultou no assassinato de um *vyewo*.

darão prioridade para viajar com esse *vyewo*, pois isso aumenta as chances de que nada dê errado. Da mesma forma, se algum companheiro também tem rezas, tanto melhor, é uma proteção a mais para o grupo. O conceito de “reza” [*priyè*] em jogo corresponde apenas parcialmente ao sentido da palavra em português. No Haiti, “ter uma reza” (ou muitas) é parte de transações com seres invisíveis. Ainda que a reza a ser recitada seja cristã, o comércio de rezas é entendido como um assunto “de diabos/espíritos” [*bagay djab*]. Para adquirir uma reza, o método mais comum é comprando, e um pedaço de papel que contém as palavras da reza (seja um papel impresso, seja uma folha de caderno onde as palavras acabam de ser escritas para a ocasião) é geralmente consumido, entra no corpo da pessoa de alguma forma, como por exemplo a queima do papel sobre um pequeno recipiente contendo água, para que a pessoa beba essa água contendo as cinzas. É uma proteção que confere um poder especial ao seu portador, um poder perigoso, pois há rezas cuja recitação deixam a pessoa excitada, com uma embriaguez de poder, e a levam a cometer atos equivocados. Uma reza pode tornar uma pessoa pacífica em um ladrão, por isso é preciso tomar cuidado com elas.

No que diz respeito à travessia, as rezas preferidas são aquelas capazes de impedir que o grupo seja avistado pelos *tiguelés* e pelos guardas da migração, como se, de alguma forma, seu poder turvasse a visão dos inimigos.¹⁶ Niynio é conhecido por ter rezas, e esse é um dos motivos pelo qual ele é o *vyewo* preferido de alguns dos meus interlocutores. Ele anda também com alguns outros instrumentos carregados de “magia” [*maji*], como uma pequena garrafa que ele traz consigo. Quando ele suspeita que haja *tiguelés* se aproximando, ele manda o grupo parar em silêncio, abre a tampa da garrafa e espera cinco ou dez minutos, depois tampa a garrafa

¹⁶ Assim como, inversamente, há outra reza que permite a uma pessoa viajar sozinha, pois se alguém a vê e se aproxima para lhe fazer mal, a reza enganará essa pessoa e fará com que ela veja quinze ou vinte pessoas quando na verdade só há uma. Essa ilusão prevenirá o possível um ataque.

outra vez, e todos seguem viagem sem serem vistos pelos dominicanos.

Ele conduz ainda um pequeno ritual antes de atravessar a fronteira. Primeiro, dispõe as pessoas em círculo ao seu redor, e manda que todos façam silêncio. Então, ele se vira sucessivamente para cada um dos quatro pontos cardeais, recitando em cada direção algumas palavras (possivelmente uma reza), dizendo-as intencionalmente de forma que os presentes não conseguem distingui-las. Então, Niynio acende uma vela, e a posiciona no chão enquanto conclui suas recitações, antes de seguir o caminho. Embora façam isso num campo aberto, sujeito a ventanias, é esperado que a chama continue acesa enquanto dura o rito.

Em uma ocasião, quando eu estava no Haiti, Sondy partiria com um amigo próximo em uma *byà* com Niynio, que performou esse pequeno ritual. Porém, a chama da vela se apagou, o que Sondy interpretou como um mau agouro, um sinal de que o caminho não estava favorável, alguém podia morrer. Na época, a história que outros rapazes me contaram foi que Sondy ficou com medo e desistiu da *byà*, e que o amigo dele ainda tentou convencê-lo a ir mesmo assim, mas ele não cedeu. Seu amigo teve que voltar também para não deixá-lo sozinho, tendo ainda o trabalho de convencer o *vyewo* a devolver o dinheiro que ambos já haviam pago (num primeiro momento, o *vyewo* teria recusado a devolução, mas depois aceitou). Eu me lembro como outros rapazes de Peyidi fizeram graça com a história, debochando da desistência e chamando Sondy de medroso [*kapon*]. Contudo, relembro o episódio, Sondy me contou que ele não foi o único, várias pessoas desistiram da *byà* frente a extinção da chama da vela, preferindo combinar um novo encontro alguns dias depois. Seja como for, o importante para os fins deste artigo é mostrar que há um aspecto místico na autoridade do *vyewo* frente ao grupo que ele irá

conduzir.¹⁷ Como já notamos, o trabalho de condução feito pelos *vyewo* é bastante complexo.

Considerações finais

As *byà* que descrevemos são uma das formas mais baratas de sair do Haiti. Gente do país inteiro recorre a esses serviços, alguns vindos de muito longe, mas os moradores da vizinhança fronteira de Peyidi, principalmente os homens jovens, são presença constante. Não é difícil que eles já conheçam previamente mais de metade das pessoas que partirão na mesma *byà* com eles. Há uma conexão forte entre a Companhia em Constanza e a vizinhança de Peyidi. A Companhia depende da mão de obra haitiana, contrata em larga escala, e os *vyewo* levam os trabalhadores até a porta. Para os jovens de Peyidi, passar algum tempo trabalhando na Companhia é uma boa forma de juntar dinheiro. Os pagamentos semanais geram somas que é difícil juntar de outra forma. Eles gastam pouco na RD, pois a Companhia oferece alojamento e uma refeição diária grátis (e para todas as outras necessidades, ela tem seu próprio *colmado*, um mercado/armazém onde os trabalhadores fazem suas compras).

Muitas pessoas buscam esse tipo de trabalho para financiar projetos pessoais diversos no Haiti. Na contínua relação entre quem vai e quem fica, eu acompanhei, na pesquisa de campo, o lado de quem fica em Peyidi, como a mãe da cena de abertura deste artigo. Em geral, os jovens de Peyidi que trabalham em Constanza mantêm uma relação contínua com as suas respectivas casas, poucas pessoas vão para ficar.¹⁸ As pessoas veem com normalidade as idas e vindas. Os alojamentos que eles habitam na RD não se qualificam como casa, não possuem um décimo da força moral da

¹⁷ Além de performar seus próprios ritos, muitos *vyewo* também recorrem aos *hougan* para perguntar se o caminho está bom, o que também pode ser feito por viajantes que pretendem partir em uma *byà*.

¹⁸ Há alguns casos, como um rapaz que está na Companhia há oito anos sem voltar nenhuma vez ao Haiti.

casa no Haiti. Um testemunho disso é o mês de dezembro, quando muitos voltam para as festas de fim de ano no Haiti, ficam algumas semanas em casa, e depois pegam outra *byà* para voltar à Companhia. Essa disposição para realizar deslocamentos duros evidencia como a mobilidade é um valor – como mostrou Flávia Dalmaso (este volume), a mobilidade é mais do que um mero epifenômeno da pobreza, é uma dimensão da vida constituída por saberes próprios.¹⁹

Além das trocas de notícias e conversas, as pessoas também enviam entre Constanza e Peyidi, através de motoristas dominicanos (que cobram uma pequena taxa para fazê-lo, oferecendo um serviço confiável), tanto dinheiro quanto objetos, muitas vezes itens comestíveis, enviados nos dois sentidos. Os envios de comida que estabelecem um tipo de comensalidade à distância são também um compartilhamento de afeto, a reafirmação de uma unidade que atravessa diferentes espaços.

Outro ponto que vale notar é que o movimento possui marcações de gênero. Descrevemos aqui uma forma de mobilidade não exclusiva, mas predominantemente masculina. Isso tem a ver com o encaixe entre a viagem do tipo *byà* e empreendimentos agrícolas dominicanos, que são um espaço de trabalho braçal, mais masculino, embora também haja mulheres. Outras formas de mobilidade são ligadas a outras atividades, como ocorre com o comércio, onde muitos segmentos são dominados pelas mulheres. Isso não significa, portanto, que os homens se movimentem mais do que as mulheres, mas sim que há modalidades específicas associadas a determinados ofícios.

¹⁹ Este é, inclusive, um tema comum de conversas, as pessoas têm o costume de compartilhar informações a respeito de caminhos para fora do Haiti, modos de transporte, as condições de visto em cada país e os trabalhos disponíveis, o câmbio entre diferentes moedas, modos de transitar sem documentos, entre outros. Alguns jovens de Peyidi que foram para o Brasil e principalmente para o Chile mantêm contato constante por telefone com seus amigos que ficaram no Haiti, de forma que mesmo quem nunca saiu do Haiti às vezes pode possuir informações bem específicas e precisas sobre outros países.

Por fim, notamos a porosidade da fronteira. Locomover-se da região da fronteira em direção a Santo Domingo é bem mais difícil do que atravessar a fronteira em si. Atravessá-la é fácil, e a circulação em território dominicano sem cédula nem passaporte pode se dar sem maiores contratempos quando próximo à fronteira, embora a experiência da deportação não seja rara – certo dia, lembro que se recontava na vizinhança às gargalhadas o caso de um rapaz que conseguiu a proeza de ser deportado três vezes no mesmo dia. Fica evidente que a RD, “a casa do dominicanos”, não busca se fechar, ela na verdade depende de suas aberturas para funcionar. Os mecanismos burocráticos, legais e policiais em jogo não visam impedir a entrada de migrantes indocumentados. O que eles buscam é deixar claro a casa de quem é, e quem está de passagem mas não pertence. A inviabilidade de regular a situação documental para a maioria das pessoas não impede ninguém de ir, mas fragiliza a situação de quem se encontra na RD, e precariza terrivelmente as condições trabalhistas.

Referências

CASEY, Matthew. 2012. *From Haiti to Cuba and back; Haitian's experience of migration, labour and return 1900-1940*. Tese em História, defendida na University of Pittsburg.

DALMASO, Flávia. 2020. Este volume.

JOSEPH, Handerson. 2015. *Diáspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NEIBURG, Federico. 2019. “Dinheiro”. Em: *Conversas Etnográficas Haitianas*, org. Federico Neiburg, Papéis Selvagens, Rio de Janeiro.

WOODING, Bridget & Richard MOSELEY-WILLIAMS. 2004. *Inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana*. Santo Domingo; Catholic Institute for International Relations (CIIR).

Morar em um lugar, viver em outro: mobilidade, família e casa no Haiti¹

Flávia Freire Dalmaso

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social –
PPGAS/UFMS

Naquela tarde fomos até a casa de Louise, amiga dos tempos de escola de Dani, minha anfitriã em Jacmel. Estava contente porque ela morava em uma zona rural situada nas imediações da cidade onde pretendia seguir com o trabalho de campo. Avançamos por um pequeno portão e uma cerca de flores que separavam a casa de um terreno maior onde se localizava o roçado e outra habitação onde moravam os avós paternos de Louise. Na sala, enquanto conversávamos, procurei me ater ao meu objetivo inicial: esboçar um mapa do local, algo que contivesse informações básica sobre as casas e seus habitantes. Com esse plano em mente perguntei a Louise: “Com quem você mora?”

Louise mencionou os pais, os irmãos e as irmãs, lembrando que naquele momento sua mãe, que é vendedora, ainda não retornara do mercado público onde “faz comércio”. Alguns minutos depois saímos para olhar o quintal e já no portão avistei o terreno do roçado limpo e preparado para um novo plantio. Imaginando que seu pai trabalhava naquelas terras, perguntei por ele. Louise respondeu: “– Meu pai não está aqui! Ele vive em Santo Domingo desde que eu era bem pequena!”. Dias depois descobri que uma de suas irmãs também não morava na mesma casa que ela, conforme ela me respondera, mas sim com sua madrinha em outra cidade não muito longe dali.

¹ Esse artigo é uma versão modificada do trabalho: “Morar em um lugar, viver em outro: a mobilidade haitiana vista a partir de suas casas”, apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada na cidade de João Pessoa, em agosto de 2016.

Introdução

O importante não é a casa onde moramos, mas
onde, em nós, a casa mora

Mia Couto

Indagações a respeito dos locais de moradia e residência, comumente empregadas por pesquisadores em busca de dados quantitativos ou mesmo qualitativos para suas análises podem se revelar um problema em determinados universos sociais. Às vezes perguntas que imaginamos ser simples, como por exemplo, “com quem você mora?”, oferecem respostas que evidenciam situações ricas e complexas próprias de um mundo em constante movimento: de pessoas, de espíritos e de coisas (objetos, comida, dinheiro).

O episódio relatado acima fez parte de uma conversa com Louise, amiga de uma de minhas principais interlocutoras de pesquisa em Jacmel, no Haiti. Na ocasião, tentava obter dados que me fornecessem uma base, a partir da qual poderia estabelecer parâmetros para o trabalho de campo em curso naquele momento. Tantas vezes repetia a pergunta a meus interlocutores, tantas eram as respostas que desafiavam o meu próprio entendimento sobre o que seria morar em uma casa; pessoas que estavam ausentes fisicamente podiam espontaneamente ser contabilizadas como residentes, enquanto outras não eram lembradas de imediato, apesar de estarem lá. Ao longo do tempo passei a perceber uma miríade de formas de participação das pessoas nas casas: *viv* (viver), *retè* (morar, ficar ou estar), *abitè* (habitar), *pati* (partir) e *dòm* (dormir) são apenas alguns exemplos de termos que fazem parte do campo semântico das casas e da mobilidade inerente ao universo dos meus interlocutores. Como assinala Joseph (2013, p.19) há, ainda, pessoas que são apenas frequentadoras das casas enquanto outras que são consideradas parte dela. Segundo ele, os “frequentadores” de uma casa seriam aqueles que passam por elas para tomar banho, comer, beber, brincar, conversar etc, já os que “fazem parte” seriam os que

“vivem nela, mas não necessariamente ali estão”. Exatamente como no caso do pai de Louise, essas pessoas fazem parte da casa “porque possuem quarto e pertences na casa”, além de ter laços afetivos fortes com aqueles que moram nela (ibdem).

Segundo Marcelin (1999, p.33) “um estudo da construção e do uso sociocultural dos modos de habitar dos agentes [...] é determinante para apreendermos os sentidos das relações sociais, investidas na experiência da família e do parentesco, em sua complexidade”. Em Jacmel, as casas, seus quintais e as redondezas que compõem a vizinhança são o principal *locus* do trabalho etnográfico que fundamenta as reflexões propostas ao longo do texto. Nesses espaços que estão muito longe de poderem ser definidos apenas como domésticos procuro compreender as matérias que criam – mas que também podem destruir – o que chamo de familiaridade, isto é, relações significativas de afeto e de mutualidade entre pessoas que se consideram “umas das outras” sejam elas parentes, vizinhas ou amigas. Importante ressaltar ainda que, no Haiti, assim como na região do Recôncavo baiano estudado por Marcelin (1996), uma casa nunca é apenas uma única casa. Ao contrário, ela participa de um conjunto de outras casas, isto é, de uma “configuração de casas” pela qual as pessoas circulam. Nesse contexto, a casa não é uma “unidade autônoma ou circunscrita a espaços delimitados”, sendo inseparável das redes de pessoas e casas na qual ela se define (ibdem pp. 80-81).

Nessa direção o presente artigo examina as dinâmicas envolvidas na produção da familiaridade, e a circulação de pessoas e objetos entre haitianos com os quais convivi (principalmente entre os anos de 2011 e 2012) na cidade de Jacmel, capital do departamento Sudeste do Haiti. Tomando o cotidiano vivenciado nas casas como o ponto de vista privilegiado de observação e análise interessam, em especial, as seguintes perguntas: Quais relações emergem quando se fala em família? O que é uma casa para os agentes em questão? Quais sentimentos e ideias são mobilizados a partir desse conceito? Se as pessoas circulam, o que mais circula para além das tão citadas remessas

em dinheiro? E, por fim, tratando-se especialmente de um universo social onde a mobilidade é vivenciada de forma histórica, intensa e cotidiana, como se constrói a relação entre as casas localizadas em Jacmel (de onde parte o meu ponto de vista) e aquelas habitadas por famílias haitianas em outros lugares, como por exemplo em Nova York e São Paulo?

Alguns dos meus interlocutores estão, atualmente, vivendo fora do Haiti de onde saíram por não enxergar possibilidades de “ganhar a vida” (*fè lavi*) no seu país.² Nesse sentido, a frase “ele/a partiu” (*li te pati*) costuma estar relacionada à busca pela própria “vida” ou nas palavras de Montinard (2019) da “vida plena” o que quer dizer por condições econômicas melhores do que a anterior, aquela que havia sido deixada para trás. Essa dimensão ficou muito clara quando, em maio de 2013 fui a São Paulo encontrar com amigos e outros haitianos recém-chegados do Haiti. Na ocasião, passeávamos na Avenida Paulista e enquanto caminhávamos, um deles, olhou em direção aos altos edifícios de negócios, abriu os braços e falou para os outros: “Agora nós estamos vivendo!”. Então eu perguntei se eles não viviam quando estavam no Haiti. Ele olhou para mim e respondeu: “Não, no Haiti não tem vida” e continuou: “No Haiti não tem trabalho, nós não temos possibilidades”.

Esta falta de possibilidades faz com que muitos haitianos sonhem em algum dia poder partir para *lòt bò dlo* (outro lado da margem), uma expressão associada aos países ou cidades estrangeiras, sobretudo EUA (Miami, Nova York) e Canadá. No entanto, antes de reduzir essas mobilidades à diáspora ou entendê-las simplesmente como algum tipo de anomalia gerada pela pobreza, deve-se entender esses deslocamentos como

² Meus interlocutores utilizam a expressão *chache lavi* (lit. buscar a vida) para se referir a busca por melhores condições de vida em outros países ou em outras localidades diferentes das que vivem dentro do Haiti. Para mais informações sobre essa expressão, cf. Montinard (2019) e em especial para o caso de mulheres comerciantes que tentam “buscar a vida” para si próprias e para os seus, cf. Evangelista (2019).

estruturantes do universo social haitiano e notar a existência anterior, de certa disposição para ela (Joseph 2013). Assim, como mostrei em outro lugar (Dalmaso 2014) a mobilidade mais do que uma consequência da situação de pobreza do país, das condições econômicas precárias de sua população, é vista pelas pessoas como um valor, uma dimensão da vida, com a qual se está habituado e, neste sentido, delinea emoções e experiências individuais e coletivas.

De maneira geral, a literatura acadêmica sobre o Haiti enfatiza os processos de migração de haitianos para outros países (Richmann, 2005; Glick-Schiller & Fouron, 2001) ou ainda focam em questões identitárias e de resistência ao contexto capitalista de desigualdades étnicas, raciais e econômica (Basch, Glick-Schiller & Szanton Blan 1994). Aqui, sigo o pressuposto adotado por Olwig (2007) que trabalha com uma concepção ampla do fenômeno da migração identificando-a como uma série de movimentos que englobam diferentes locais regionais e transnacionais, ao mesmo tempo em que procura apresentá-la do ponto de vista daqueles que se movem e não do país receptor. Desta perspectiva, a ideia de casa no contexto de uma configuração de casas (Marcelin, 1996) se revela como um aspecto chave para pensar a mobilidade haitiana.

Ser de um lugar, morar em outro: o idioma da mobilidade do ponto de vista da casa

A mobilidade, assim como a circulação permanente de dinheiro, comida e outros objetos, faz parte dia a dia dos meus interlocutores de Jacmel e do Haiti em geral. Deslocando-se para fora do país ou por dentro dele, ou ainda fazendo movimentos denominados *antrè/soti* (lit. Entrar e sair)] que prenunciam o duplo jogo que caracteriza esses deslocamentos, todos estão acostumados à ideia de conviver com os movimentos ou ainda 'em' movimento. De maneira geral, a casa é vista como um local de proteção e de abrigo, um lugar de intimidade, onde pode-se

estar à vontade. Ao mesmo tempo, tendo em vista a intensidade de pessoas e objetos que circulam dentro delas, a casa também se configura como um “espaço repleto de buracos [...] por onde o mundo entra e por onde se sai para o mundo” (Guedes, 2011, p. 251). Esse aspecto se revelou de forma notória entre os membros da família Lundi, meus principais anfitriões ao longo dos diversos períodos passados em campo. Violet Lundi e Lionel Lundi nasceram e cresceram em Tè Wouj, uma das 10 seções rurais que pertencem à comuna de Jacmel. Eles eram cultivadores, mas no início dos anos de 1990 escolheram se mudar com seus quatro filhos e três sobrinhos para a “vila”, como é chamada a região central daquela cidade. Alguns de seus irmãos e irmãs continuaram em Tè Wouj, outros foram viver em Porto Príncipe e duas irmãs de Lionel Lundi se juntaram, mais ou menos na mesma época, aos seus respectivos maridos em Nova York.

Depois da mudança Lionel e Violet começaram a dedicar a maior parte do tempo ao comércio. Ela passou a vender produtos de beleza e higiene pessoal no mercado público da cidade, enquanto Lionel começou a comprar e revender sacolas plásticas estabelecendo um “vai e vem” entre Santo Domingo, capital da República Dominicana, Porto Príncipe e Jacmel. Nessa empreitada ele era acompanhado de seus irmãos (Fefê e Ramô) e de seu cunhado (Manô) que comercializava roupas entre os mercados situados de um lado e outro da fronteira que divide os dois países. Por mais de dez anos os quatro se revezaram entre uma casa alugada em Santo Domingo, a casa de Manô em Porto Príncipe, e suas próprias casas em Jacmel e Tè Wouj de onde todos vieram.

Conheci os Lundi em 2008 através de Dani, uma das filhas do casal Lundi. Até o momento em que escrevo estas linhas eles moram na casa que construíram com a ajuda dos parentes que residem em Nova York. Ela fica em uma região diferente daquela em que viveram logo que se mudaram para a cidade, em uma zona mais alta e, portanto, menos sujeita as enchentes provocadas pelos ciclones e tempestades tropicais que anualmente atingem o Haiti. Em 2011 quando me hospedei pela primeira vez com eles

me surpreendi com a alta rotatividade de pessoas que passavam pela casa e percebi que o mesmo acontecia em várias outras casas que eu costumava frequentar diariamente. Essas pessoas podiam ficar por longos períodos ou estar apenas de passagem, de maneira que a sua população parecia sempre oscilante com a saída ou entrada de alguém. Atualmente apenas duas filhas de Violet e Lionel vivem em Jacmel, Dani e e Gislaine. Jennifer, a caçula mora em Santo Domingo onde se formou em administração e Tony, o único rapaz, está com as tias em Nova York depois de ter ficado no Brasil com seus tios, Ramô e Fefê por um período de três anos. Esses tios, irmãos de Lionel, permanecem até hoje em São Paulo onde trabalham no ramo da construção civil.

Ao mesmo tempo em que os habitantes das casas podem ser vistos como pessoas móveis, os espaços que as constituem também são bastante versáteis. Nesse sentido, é notável o fato de diversas casas possuírem quartos com saídas independentes para a rua. Estes cômodos podem ser emprestados temporariamente para algum familiar que esteja de passagem, serem alugados como moradia ou como pequenas lojas, servir para o estabelecimento de algum tipo de comércio para alguém da própria casa ou ainda serem utilizados como espaços de culto religioso. Dessa maneira, as casas de Jacmel também se caracterizam como locais marcadamente polifuncionais, onde se observa uma “potencialidade de transformação” de seus cômodos “em espaços de negócios e fontes de se ganhar dinheiro” (Motta, 2014). Todos estes múltiplos espaços podem, ao longo do tempo (idem) ou, ‘ao mesmo tempo’, compor uma casa cuja plasticidade é, sem dúvidas, um de seus principais aspectos.

Enquanto para Marcelin (1999) as relações familiares são objetivadas na casa, Carsten e Hugh-Jones (1995) sustentam a ideia de que a casa e seus habitantes não deveriam nem mesmo ser tratados separadamente, mas sim considerados “dentro do mesmo quadro analítico” (Carsten e Hugh-Jones, 1995, p.37). De fato, como adotar uma abordagem que trate ‘casa’ e ‘habitantes’ de forma independente em um contexto onde se costuma dizer

que “uma casa que não tem pessoas, quebra?”. E, se “a casa e o corpo estão intimamente ligados”, participando um ao outro em “contínua interação”, ao ponto das casas serem desenhadas pelas crianças ocidentais com duas janelas e uma porta – “dois olhos e uma boca” – (idem p. 2 e 3) o que dizer das casas em Jacmel com suas muitas portas; entradas (e saídas) que fazem seus cômodos serem, ao mesmo tempo, parte dela e aposentos independentes? Não seria esta peculiaridade reveladora de um corpo que é visto em constante movimento? Ou talvez uma representação material em pequena escala do universo haitiano?

Família, *lakou* e *abitasyon*: variações em torno da casa

Lakou e *abitasyon* são categorias de organização e divisão social do espaço constantemente utilizadas pelos meus interlocutores em referência aos espaços de convivência doméstica e familiar. Neles as pessoas moram, cuidam das crianças, lavam roupas, cozinham, comem vendem, cultuam os espíritos ou simplesmente descansam. Principalmente o *lakou* foi objeto de atenção pela literatura acadêmica a respeito das formas de moradia e reprodução doméstica no Haiti (Dalmaso 2014 e 2019; Bulamah, 2013; Woodson, 1990; Lowenthal, 1987; Bastien, [1951] 1985 e 1961, Herskovits [1937] (1971). Em Bastien ([1951] 1985 e 1961), por exemplo, os *lakou* aparecem como um “conjunto de habitações ocupadas, de maneira geral por uma só família” (1985:44), uma forma de organização social, econômica e religiosa em torno do qual se estruturavam os “grupos domésticos”.³ Já Woodson (1990) ressalta que o pertencimento a um determinado *lakou* é estabelecido com base nos laços de parentesco ou de

³ Herskovits (1971) e Remy Bastien (1985) chamam atenção para o processo de formação dos *lakou*. Segundo eles tudo começa a partir da construção de uma primeira casa pelo seu fundador, chamado de *mèt lakou* que passa a viver no local com sua esposa. À medida que os filhos do casal crescem e decidem eles próprios se casar geralmente constroem suas casas em um dos espaços livres do terreno de seus pais e, assim, o *lakou* também cresce em número de habitantes e casas.

afinidade e, ainda, mais recentemente, Bulamah (2013, p. 28 e 39) definiu o *lakou* como “um grupo doméstico estruturado a partir de um conjunto de relações de parentesco [...] e de relações econômicas de produção, distribuição e troca” (ênfase conforme o original), podendo ser considerados como o espaço “por excelência” de reprodução familiar.

A perspectiva de Bulamah encontra ressonância em Jacmel, principalmente nas regiões do entorno da cidade, consideradas pelos seus habitantes como “campo” ou “montanha”, como é o caso de Tè Wouj, seção comunal da qual é originária a família que me abrigou durante boa parte do trabalho de campo. Nesse contexto, o termo *lakou* é utilizado corriqueiramente descrever pequenas propriedades onde se encontram agrupadas uma ou mais casas de pessoas familiares entre si, relacionadas por laços de sangue, afinidade ou apadrinhamento. Essas propriedades também abrigam os túmulos de seus antigos moradores, algumas áreas reservadas ao cultivo e, ocasionalmente, pequenas casas pertencentes aos espíritos da família. Já a palavra *abitasyon* traduzida por Woodson (1990) como “vizinhança” e relacionada a Bastien (1961) as antigas plantations da época colonial pode, dependendo da situação, ser identificada tanto como uma “zona”, isto é, uma região que abriga várias casas e *lakou*, onde habitam várias famílias vizinhas,⁴ tanto como “o lugar onde vive uma família”, em um sentido bem próximo ao do *lakou*, como um “grupo doméstico”, tal como descrito acima.⁵

⁴ Várias pessoas me diziam que as *abitasyon* eram a menor unidade administrativa do país, estando abaixo das seções comunais. Esta ideia não encontra, entretanto, respaldo constitucional, que considera a seção comunal como a “menor entidade territorial administrativa da República” e classifica as habitations como “zonas de habitat dispersos identificados como tais pela tradição” (artigo quatro do decreto de 1º de fevereiro de 2006, que estabelece a organização e o funcionamento das seções comunais da Constituição de 1987).

⁵ Segundo Bastien (1961) as *abitasyon* foram “equivalente da *plantation* na época colonial” que depois da independência do país teriam se transformado em pequenas propriedades de exploração agrícola familiar que costumavam ser

No entanto, *lakou* e *abitasyon* não são apenas formas nativas de organização sócio espacial, mas também conceitos, pontos de reflexão e ideias sobre os quais a literatura acadêmica sobre Haiti tem se detido ao longo dos anos. Por isso, mais do que reproduzir essas definições, interessa avançar um pouco nessa questão, explorando e acrescentando outras dimensões reportadas pelos meus interlocutores, mas ainda não contempladas por essa literatura. Nessa direção, faz sentido perguntar como, a partir da perspectiva das casas, são esboçados esses conceitos? É certo que entre meus interlocutores as palavras *lakou* e *abitasyon* estão completamente entrelaçadas a experiência familiar, mas, o que mais é possível apreender dessa experiência para além da troca e reprodução doméstica?

Como formulado em outro lugar (Dalmaso 2019) pessoas familiares são aquelas que pertencem umas às outras, tendo suas existências mutuamente implicadas. Assinalei que esse aspecto pode ser notado a partir do uso da expressão “gente minha” (*moun mwen*) em referência aqueles em quem se pode confiar e com quem se pode contar. Ocorre que além de serem umas das outras as pessoas também são de lugares,⁶ de onde, muitas vezes, provém suas relações mais primordiais, bem como características atribuídas a sua personalidade e ao seu caráter moral, elementos que dão profundidade a estes vínculos. Lionel e Violet cresceram em diferentes *abitasyon* de Tè Wouj e até hoje mantém relações especiais com estas zonas que não só estão completamente entrelaçadas as suas histórias e experiências de vida, mas também abrigam os *lakou* de suas famílias, nos quais foram enterrados seus

conhecidas pelos nomes de seus donos. Essa característica pode ser notada até os dias de hoje na região de Jacmel.

⁶ O pertencimento a esses lugares varia, é claro, de acordo com a escala empregada; pensando no país inteiro as pessoas dizem que são de Jacmel, de Porto Príncipe ou de Cabo Haitiano. No entanto, quando aproximamos a lente e tomamos como base uma dessas cidades vemos que as definições passam a se referir as suas diversas seções comunais ou pequenas localidades como por exemplo quando alguém fala que é *moun Tè Wouj*.

antepassados e onde eles próprios serão sepultados. O pai de Lionel foi um homem considerado importante em Tè Wouj, um grande “chefe de seção”,⁷ que serviu como *makout* ao governo dos Duvalier e se tornou conhecido pelos habitantes locais, dando certo status também aos seus filhos. Tanto Lionel quanto Violet ainda têm parentes e amigos vivendo na região, assim como terras que não poderiam ser cultivadas sem a ajuda de outras pessoas, muitas das quais convivem desde que nasceram. Além disso, Lionel dirige junto com dois outros homens, o culto de uma igreja batista na *abitasyon* em que cresceu. A proximidade com um dos pastores de Jacmel responsável por essa igreja faz com ele esteja constantemente empenhado em atividades missionárias em Tè Wouj, principalmente aquelas relacionadas a atendimentos médicos e odontológicos muito comuns no Haiti.

Todas estas imbricações revelam, portanto, a profundidade que pode estar implicada no fato de ser pessoa de uma determinada região. Mais do que apontar simplesmente o local de nascimento, a identificação de uma pessoa com o lugar de origem é algo que “trabalha” ou faz parte daquilo que Pina Cabral (2013) nomeou como o “centro dos afetos”, ou seja, as “mutualidades de ser” (Sahlins 2013) que integram a pessoa. Ao se referir ao

⁷ Segundo Jean L. Comhaire (1955), as seções rurais haitianas não eram organismos sociais, existindo apenas “para fins policiais como previsto primeiramente no Código Rural de 1826”. De acordo com o referido código, cada seção rural recebia um chefe de seção com um capitão e exército e três policiais rurais, todos escolhidos entre os próprios camponeses. Antes da ocupação norte-americana do país em 1915, ele era nomeado pelos comandantes dos distritos, generais do exército que representavam o próprio presidente nestas áreas maiores em que se subdividia a república. Estes comandantes buscando manter a paz nos distritos pelos quais eram responsáveis escolhiam para serem chefes de seção camponeses cujas famílias possuíam certa influência e riqueza. Posteriormente, com a ocupação, o exército haitiano foi abolido e as seções rurais passaram a ficar sob a reponsabilidade de um único habitante do local chamado simplesmente de “policia rural” que poderia contar com a ajuda de dois assistentes sem qualquer titulação em particular. Ainda de acordo com o autor, os “chefes de seção” poderiam ser descritos “para todos os fins práticos”, como “o estado dentro da seção” (p. 621), uma posição que conferia a eles poder e prestígio.

processo de formação da personalidade, Pina Cabral (idem) sustenta que ela “é uma transformação histórica que engloba muito mais do que a criança e as pessoas que a alimentam, abrangendo desde o início o ambiente comum em que ela vive” (idem p. 76). O autor observa como o passado está presente na constituição das pessoas através do que ele chama de “identidades continuadas”, “fenômenos de memória”, mas que, ao contrário de serem “processos meramente mentais”, “estão inscritas no mundo ao nosso redor”.

Assim, a expressão “ser pessoa de” algum lugar, tal como empregada frequentemente pelos meus interlocutores, remete a estas identidades continuadas que cada um carrega consigo e que estão no “coração de seus afetos”. Nesse sentido, ela está referida e completamente entrelaçada a uma espécie de historicidade familiar onde se encontram as relações primordiais das pessoas não só com outras pessoas, com os seus ancestrais, com as terras em que eles viveram e, muitas vezes, com os espíritos que habitam estas terras. No curso desta interpretação, os lugares de onde se vêm as seções comunais e dentro delas as *abitasyon* e os *lakou* podem ser mais do que “vizinhança”, mais do que “grupos domésticos” e muito mais do que o simples “habitat da família extensa”. Esses espaços de convivência familiar são como uma casa expandida, uma espécie de recôncavo que em sua cavidade guarda as histórias das pessoas, das famílias, das terras e dos ancestrais que fazem parte da região. Crescer neste recôncavo é conviver com pessoas que compartilham as lembranças dessas histórias, é como estar em casa e, neste sentido o lugar de nascimento ou de crescimento é como se fosse à extensão dela.

Um mundo em circulação: a construção da familiaridade entre os que partem e os que ficam

Quando estive no Haiti em 2011, encontrei o país ainda devastado pelo terremoto de grandes proporções ocorrido em janeiro de 2010. Embora as cidades mais atingidas tenham sido

Carrefour e a capital Porto Príncipe, Jacmel também sofreu com desabamentos que afetaram a vida da maior parte de seus habitantes. Felizmente, a casa dos Lundi não foi gravemente afetada, sofrendo apenas algumas rachaduras. No entanto, Fifi, irmã de Lionel e seu marido, não tiveram a mesma sorte. Vivendo nos EUA, eles eram proprietários de um prédio de três andares há cinco minutos de distância da casa de Lionel. Administrado por Lionel, esse prédio abrigava uma *lan house* no térreo e alguns apartamentos para alugar mas, com o terremoto, desmoronou completamente. Em fevereiro de 2011 encontrei Lionel e seu cunhado Ramô que chegara recentemente da República Dominicana empenhados na reconstrução do prédio de Fifi. Investir dinheiro na construção de casas, túmulos, pequenos comércios ou mesmo escolas no Haiti é algo comum entre haitianos que vivem nos EUA ou no Canadá, a chamada “diáspora haitiana”.⁸

Segundo Glick-Schiller e Fouron (2001) a categoria nativa diáspora foi utilizada inicialmente durante o regime de François Duvalier para se referir aos haitianos que, do ponto de vista dos simpatizantes do seu governo, tinham se voltado contra a nação emigrando para os EUA. No entanto, ainda de acordo com estes autores, até os anos 90, “a maioria das pessoas no Haiti ou a maioria dos haitianos no exterior ou não conhecia a palavra, ou evitava usá-la porque ela era vista como sendo muito politicamente carregada” (idem p.112). Eles também afirmam que durante as pesquisas que realizaram no Haiti e nos EUA em 1996 se depararam com um “conhecimento difundido e quase uniforme da palavra diáspora que tinha sido, agora, incorporada dentro do crioulo para se referir aos haitianos vivendo no exterior” (idem p.124).

Apesar de seu uso difundido, Glick-Schiller e Fouron não adotam a palavra diáspora para descrever a população que vive

⁸ Há vários artigos que tratam do investimento feito por emigrantes na construção de casas em seus locais de nascimento. Para um exemplo no Brasil cf. Machado (2010).

fora do país, preferindo a expressão “nacionalistas de longa distância”.⁹ Infelizmente essa escolha faz com que eles percam o ponto de vista etnográfico e a oportunidade – muito mais interessante – de observar e analisar as percepções e usos nativos do conceito, que apontam para definições muito mais complexas e nuançadas do que a simples referência a migrantes haitianos que vivem no exterior e movidos por sentimentos nacionalistas. Nesse sentido Joseph (2015) chama atenção para o fato de que, do ponto de vista etnográfico, a epistemologia da categoria diáspora está articulada a partir de três verbos: “residir” no exterior, “voltar” ao país de origem e “retornar ao país de acolhida”, em uma definição que, segundo o autor, está “orientada por conexões culturais e deslocamentos contínuos” (aspas nos verbos conforme o original).¹⁰

Dados do MPI (Migration Policy Institute) referentes a 2012 informam que pouco mais de 600.000 migrantes haitianos vivem legalmente nos EUA. Eles compõem a quarta maior população migrante no país ficando atrás daqueles provenientes de Cuba, República Dominicana e Jamaica. Na França e no Canadá os haitianos contariam cerca de 150.000 pessoas, enquanto no Brasil pouco mais de 50.000.¹¹ Além das remessas em dinheiro, eles são responsáveis pelo envio de uma série de outros objetos e comida

⁹ Os autores optaram pelo termo “nacionalistas de longa distância” em detrimento do uso da palavra diáspora para descrever e diferenciar populações que se identificam com um Estado particular já existente ou que tem o desejo de construir um novo Estado (que seria o caso dos haitianos vivendo fora do país), de outras formas de pertencimento coletivo, como aquelas baseadas na religião ou em uma noção de uma história compartilhada e dispersa, a qual caberia melhor o termo diáspora. Segundo eles há atualmente um exagero nos usos feitos pela literatura acadêmica em relação a esta palavra que acaba confundindo diferentes experiências históricas e formas de consciência (Glick-Schiller e Fouron, 2001 p. 23).

¹⁰ Deslocamentos contínuos tem sido associados às novas perspectivas sobre o termo migração. Para perspectivas da migração como um processo contínuo não mais atrelado a ideia de um movimento único de um lugar de origem para outro pré-definido.

¹¹ <http://www.migrationpolicy.org/article/haitian-immigrants-united-states>

para aqueles que estão no país.¹² Esses objetos consistem principalmente em roupas usadas ou novas, alimentos, brinquedos, aparelhos eletrônicos e fotografias. Vale ressaltar que nem tudo aquilo que chega de fora nas casas em Jacmel tem como destino o consumo. Ao contrário, vários produtos são mandados com o objetivo de serem vendidos. O envio desses objetos é visto como uma forma de “ajuda” pois a pessoa que os recebe pode “fazer dinheiro” com a sua venda. Dentre eles encontram-se principalmente, comida industrializada (macarrão instantâneo e enlatados), roupas e artigos para higiene pessoal (pasta de dente e sabonetes).¹³

Como mostrado por Richman (2005), os circuitos de objetos e comida não são, entretanto, de mão única. Trabalhando com uma pesquisa que envolveu as relações familiares entre haitianos que estavam nos EUA e no Haiti, a autora examina principalmente a troca de fitas cassetes com mensagens pessoais enviadas e recebidas entre um migrante e seu irmão que permanecia na localidade de Ti Rivière. Da mesma forma como pude notar ao longo do trabalho de campo, esses objetos não seguem apenas a direção país estrangeiro → Haiti. Pelo contrário, e sem contar tudo aquilo que circula dentro do próprio país e que infelizmente não pude acompanhar de perto, há uma série de coisas que fazem o percurso inverso, saindo do Haiti rumo ao exterior, como por exemplo, dinheiro, café, cacau, mamona (utilizada para fazer óleo para passar no cabelo), dentre outros insumos para se fazer comida ou outras receitas crioulas.

¹² Conforme os dados do Fundo Multilateral de Desenvolvimento do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), no ano de 2007 as remessas em dinheiro enviadas ao Haiti somaram mais de U\$ 1.065.000.000, o que representa 24% do Produto Interno Bruto (PIB) do país (Joseph, 2015).

¹³ Esses produtos chegam diretamente em Jacmel através de um escritório específico da empresa Western Union (como pude observar no caso do arroz e dos aparelhos eletrônicos) ou então vem de navio de Miami a Porto Príncipe, sendo depois transportados para Jacmel em caminhões ou *tap tap*, caminhonetes geralmente coloridas, que funcionam como meio de transporte de coisas e pessoas.

Entre meus anfitriões, Violet sempre enviava alguma quantia para cobrir as despesas de sua filha que vive em Santo Domingo, às vezes com o próprio dinheiro das remessas de Fifi e de outros parentes que vivem no exterior. No entanto o que mais frequentemente compunha as remessas dos meus interlocutores para as pessoas que tinham fora do Haiti eram fotografias, vídeos de casamentos ou de funerais, alimentos, documentos e produtos locais. A maneira mais comum de enviar esses objetos enviá-los através de alguém. Foi assim que cerca de três dias depois de terminada uma importante etapa na obra que vinha sendo feita para reerguer o prédio de Fifi – a construção de seu teto – um dos cunhados de Lionel que estava de férias em Jacmel passou em nossa casa para pegar as fotografias que eu tinha tirado para entrega-las aos parentes que moravam em Nova York junto com alguns litros de *akasan*, mingau muito popular feito basicamente com farinha de milho, leite e açúcar. Esta foi a maneira encontrada pela família de celebrar também com aqueles que não estavam fisicamente presentes a finalização dessa fase no processo de construção de uma casa.

Já em 2012, quando finalmente o prédio acabou de ser construído, Lionel contratou um serviço de filmagem para produzir um vídeo com imagens internas e externas do edifício. No filme os apartamentos iam sendo mostrados lentamente um a um, cada cômodo, cada janela, cada porta, assim como os corredores e as escadas que levavam aos outros andares. Do lado de fora o prédio aparecia sob vários ângulos e também a cidade de Jacmel vista do alto do terraço. Lionel e o irmão de Violet também foram filmados. Os dois, mas principalmente Lionel, agradeceram à família dizendo o quanto estava contente com a finalização de um empreendimento que tinha contado com a colaboração das famílias Lundi e Claude.

Assim como as fotos do teto tiradas por mim no ano anterior, o vídeo também seguiu para Nova York novamente acompanhado de várias garrafas de *akasan*. Cerca de dois dias depois as irmãs e os cunhados de Lionel telefonaram para conversar sobre as imagens

que tinham acabado de ver. Eles também estavam contentes e aquele foi, de fato, um momento de grande celebração. Todo esse processo que culminou com a finalização de um grande projeto através do qual ganharam concretude paredes e tetos, pode ser visto, ao mesmo tempo, como uma oportunidade de consolidação das relações familiares. Nestas circunstâncias, diferentemente do cimento e tijolos com os quais se fazem casas, as matérias-primas que edificam as relações são essas constantes remessas de dinheiro, de comida, de objetos e de imagens trocadas entre aqueles que estão vivendo em lugares diferentes.

Considerações finais

Ao longo do texto busquei tratar de certos aspectos da vida cotidiana tomando como ponto de partida a observação das casas que frequentei em Jacmel, em especial a casa de Lionel e Violet onde fiquei hospedada na maior parte do tempo. As discussões propostas aqui centraram-se em dois eixos principais. Em primeiro lugar busquei refletir sobre a mobilidade das pessoas explorando a ideia de que as casas além de serem espaços porosos, participam de uma configuração maior de casas por onde circulam também objetos, dinheiro e comida. Também mencionei que elas se constituem em espaços extremamente flexíveis caracterizados pela versatilidade de seus cômodos que podem funcionar como locais de culto religioso e de comércio, por exemplo.

Além disso, procurei mostrar como o envio dos mais variados tipos de coisas não se dão em uma direção única que vai do país estrangeiro (geralmente EUA) para o Haiti, mas também fazem o caminho oposto, o que permite que a familiaridade seja continuamente construída com aqueles que, às vezes, estão vivendo a milhas de distância. Ao mesmo tempo em que, por um lado, não acompanhei esses circuitos percorridos por pessoas e coisas, por outro, estar na casa possibilitou observar como essa familiaridade não é dada apenas por uma proximidade física, mas precisa ser construída também entre aqueles que participam de

uma mesma vizinhança e alimentada diariamente entre aqueles que frequentam ou fazem parte de uma mesma casa, mesmo estando fisicamente longe. Aqui a comensalidade e o compartilhamento das refeições preparadas nas casas se revelou um aspecto fundamental por tornar as pessoas umas das outras.

Referências

BASTIEN, Remy. Haitian rural family organization. *Social and economic Studies*. Vol. 10, nº 4. 1961.

_____. *Le Paysan Haïtien et sa Famille*. Paris, Karthala, 1985.

BULAMAH, Rodrigo C. *O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti*. Dissertação apresentada a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas, 2013.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen. Introduction. In: Carsten, Janet & Hugh-Jones, Stephen. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press. Great Britain, Cambridge, 1995.

COMHAIRE, Jean L. The Haitian 'Chef de Section'. In: *American Anthropologist*. Vol. 57, nº 3, 1955, pp. 620-624.

DALMASO, Flávia F. Família. In: Neiburg, Federico. *Conversas Etnográficas Haitianas*. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens, 2019.

_____. *Ki jan moun yo ye? As pessoas, as casas e as dinâmicas da familiaridade em Jacmel/Haiti*. Tese apresentada ao PPGAS/Museu Nacional, 2014.

EVANGELISTA, Felipe. Comércio. In: Neiburg, Federico. *Conversas Etnográficas Haitianas*. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens, 2019.

GLICK-SCHILLER, Nina e FOURON, George E. *Georges Woke up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*. Carolina do Norte, Duke University Press 2001.

GUEDES, André D. *O trecho, as mães e os papéis: movimentos e durações no norte de Goiás*. Tese apresentada ao Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2011.

HERKOVITS, Melville. *Life in a Haitian Valley*. New York, Octagon Books. 1971.

JOSEPH, Handerson *Diaspora: sentidos sociais e mobilidades haitianas*. *Horizontes Antropológicos*. Ano 21, n.43, jan/jun 2015, Porto Alegre, pp. 51-78.

LOWENTHAL, Ira P. *Marriage is 20, children are 21: The cultural construction of conjugality and the family in rural Haiti*. Baltimore, Maryland, Phd thesis The Johns Hopkins University. 1987.

MACHADO, Igor J. de R. *Reordenações da casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil*. *Etnográfica*, 14 (1), Lisboa, 2010, pp. 5-26.

MARCELIN, Louis. *A invenção da família afro-americana: Família, parentesco e domesticidade entre os negros do recôncavo da Bahia, Brasil*. Tese apresentada ao PPGAS/Museu Nacional, 1996.

_____. *A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo baiano*. *Mana*, vol. 5, nº 2, Rio de Janeiro, 1999, pp. 31-60.

METRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Paris, Editions Gallimard, 1958.

MONTINARD, Melanie V. L. *Nou pran wout la: as dinâmicas da mobilidade e das redes haitianas*. Tese apresentada ao Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 2019.

MOTTA, Eugênia. Houses and Economy in the favela. *Vibrant*. Vol. 11, nº1, Brasília, ABA, 2014.

OLWIG, Karen F. *Caribbean Journeys: an ethnography of migration and home in three family networks*. Carolina do Norte, Duke University Press, 2007

PINA-CABRAL, João de. The core of affects: namer and named in Bahia (Brazil). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 2013, pp. 75-101.

RICHMAN, Karen. *Migration and Vodou*. Florida, University Press of Florida. 2005.

WOODSON, Drexel G. *Tout mounn se mounn, men tout mounn pa menm*: microlevel sociocultural aspects of land tenure in a northern haitian locality. Phd thesis The University of Chicago. Chicago, Illinois, 1990.

“Découvrez Rio comme un vrai Carioca”¹: identidade, corpo e narrativas

Euler David de Siqueira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Denise da Costa Oliveira Siqueira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

Introdução

Descobrir a cidade do Rio de Janeiro como somente um verdadeiro carioca poderia fazê-lo. Essa é a proposta de um conjunto de narrativas veiculadas em materiais voltados para estrangeiros em visita ao Brasil. O discurso ambicioso surge em diversos espaços midiáticos explorando a ideia de uma “identidade carioca”.

O objetivo principal deste capítulo é refletir sobre a construção e a negociação dessa chamada “identidade carioca” a partir da leitura de um conjunto de sites que propõe ao turista estrangeiro experimentar sua viagem como um “autêntico carioca”. A problemática emergiu em um contexto bastante preciso. No período de 2007 à 2016, a cidade do Rio de Janeiro sediou eventos internacionais amplamente midiaticizados, como a Jornada Mundial da Juventude de 2013 (SIQUEIRA, SIQUEIRA, 2016), a Copa do Mundo de Futebol de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016. Naquele contexto, multiplicaram-se os sites na internet que ofereciam a turistas estrangeiros guias para abandonar sua condição de “gringos” e se tornarem “autênticos cariocas”. Trata-se de um imaginário que joga com a aventura e o sonho de ser outro, ainda que temporariamente.

¹ “Descubra o Rio como um verdadeiro carioca”. Slogan do antigo site voltado para turistas franceses SituvasàRio .

A fabricação de uma identidade carioca por quem se propõe a ensinar aos “gringos” como se tornar carioca acaba reproduzindo e naturalizando comportamentos e gestos estereotipados. Além disso, não se pode pretender reduzir a “identidade carioca” a um modelo com contornos fixos, homogêneos e consensuais. Em *Au-delà de l'identité*, Roger Brubaker e Frédéric Junqua (2001) mostram que identidade é uma noção ambígua, fluida e imprecisa. Usa-se o termo identidade como algo que a pessoa teria, buscaria ou ainda construiria, incorrendo no risco de substancialização da categoria e de sua essencialização (2001, p.66).

As discussões tendo a identidade como tema são devedoras de importantes fenômenos, como o fim das grandes narrativas universais do século XIX. Como mostra Le Breton (2002), a multiplicação das referências da vida cotidiana e dos valores abriu o leque de possibilidades de referências para o indivíduo. Desembaraçado de importantes âncoras sociais, o sujeito tem ampliada sua autonomia, ainda que também tenha de lidar com obrigações e coerções de diferentes ordens: “Nesse contexto de desorientação de sentido, o indivíduo traça ele mesmo seus limites para o melhor ou para o pior, erige de maneira móvel e deliberada suas próprias fronteiras de identidade, a trama de sentido que orienta seu caminho e lhe permite se conhecer como sujeito” (LE BRETON, 2002, p.15).

Le Breton sublinha ainda que “cada ator é hoje levado a uma produção de sua própria identidade através uma bricolagem cuja mundialização cultural, isto é, a transformação em signos, em estética, da cultura dos outros, multiplica os materiais possíveis” (2002, p.16). É nesse sentido que a experiência turística aparece como uma referência a mais no processo de identificação. O turismo participa do processo de mundialização como um fenômeno importante de produção de sentido da existência do sujeito.

Em sites, mas também em vídeos veiculados no Youtube e em material jornalístico, a representação da identidade carioca articula corpos bronzeados em roupas leves, em praias famosas e com um certo registro de emoções para acentuar o comportamento *sui*

generis (SIQUEIRA, SIQUEIRA, 2017). Tornar-se carioca, no entanto, é um processo de aprendizado mais complexo do que dominar o idioma e o “modo de vida carioca”. Também envolve o domínio das técnicas corporais e a expressão social das emoções (MAUSS, 1995).

O conteúdo de quatro sites que estudamos oferece a oportunidade relevante para analisar a construção das identidades, em particular a afirmação de uma suposta “identidade carioca”, sua construção social, seu aprendizado e, finalmente, a circulação de conhecimentos adquiridos em uma situação turística.

Para todos os efeitos, nossa pesquisa é de natureza qualitativa. Do ponto de vista metodológico, lançamos mão de uma abordagem sociológica e antropológica compreensiva com o objetivo de questionar o papel da mídia e do corpo no processo de ensino aos turistas da “cultura corporal e emocional” conhecida como “carioca”. Iremos nos debruçar sobre o estudo de quatro sites em que a identidade carioca está envolvida e também sobre as reações dos usuários que interagem com essas mídias. Nosso recorte teórico envolve conceitos e noções como identidade, identificação, imitação, ritual, cidade, sociabilidade e corporeidade.

A identidade é aprendida?

O debate acerca das identidades é complexo e repleto de nuances. Trata-se de uma categoria cuja emergência se deu nos EUA, nos anos 1960 (BRUBAKER, JUNQUA, 2001). Frequentemente o termo aponta para aspectos individuais ou coletivos tidos como profundos, fundadores e contínuos. Do ponto de vista coletivo, identidade aponta para um conjunto de traços ou atributos que os membros de uma coletividade partilhariam. Subjetivamente, ganha destaque segundo o modo com que aspectos similares são experimentados, sentidos ou percebidos do ponto de vista do sujeito (BRUBAKER, JUNQUA, 2001).

O debate sobre a identidade também pode se estender para outros espaços, como o das viagens. Mudar de vida, escapar da

vida cotidiana e aprender em situações informais desempenham um papel importante nas viagens de lazer. A viagem permite que os turistas brinquem com suas identidades, entrem no lugar do outro para mudar o conjunto das representações e das práticas cotidianas. Ser o outro por alguns dias ou semanas mergulha o turista em um estado de relativa suspensão de suas obrigações e restrições diárias (URBAIN, 1994).

Tornar-se “outro” implica uma passagem ritualmente mediada e o que uma sociedade deseja enfatizar como importante (DAMATTA, 1979). Contudo, assumir o papel do autóctone não é evidente. Entrar no lugar de outra pessoa envolve riscos que podem variar dependendo do grau de experiência do sujeito. Peter Berger lembra que a identidade “não é uma coisa pré-existente; é atribuída em atos de reconhecimento social. Nós somos o que os outros pensam que somos” (1981, p.113).

A identidade é aprendida? Primeiro, o aprendizado de uma identidade não ocorre exclusivamente em instituições formais, mas também em espaços e situações informais em que muitas instituições sociais, como rua, praia, bares, festas e hotéis desempenham um papel não negligenciável. Brougère e Bézille (2007) mostram as dificuldades ligadas ao campo da educação informal. Nas situações de lazer, observam os autores, diversidade e fluidez marcam fortemente esse campo. Com relação ao processo de aprendizagem, os autores mostram que as ideias de socialização e aculturação não são suficientes para explicar a complexidade de suas múltiplas formas. Segundo, esse aprendizado nunca é imediato, rígido ou mesmo completo. A transição para o status do outro é um processo em que o tempo é um componente importante. E, como no ritual e nos mitos, quem está no processo de mudar seu status moral é acompanhado por um mediador que ajuda o solicitante a superar obstáculos e dificuldades. Assim, é importante encontrar aqueles que são chamados mediadores, aqueles que introduzirão os neófitos nos grupos e compartilharão suas experiências. A antecipação da experiência que será vivida pelo turista é um dos componentes importantes desse processo.

Estamos em um contexto em que a ênfase estará em um processo no qual diferentes capitais são mobilizados para o aprendizado de novas habilidades e sensibilidades. Um segundo ponto refere-se ao domínio do ritual e à construção da pessoa. O aprendizado é feito em um contexto ritualístico em que certas características serão enfatizadas enquanto outras não.

Cidade, identificação e imaginação

Toda cidade cria para si um imaginário cuja unidade permanece um assunto controverso. O imaginário midiático do Rio está próximo de imagens festivas, sensuais, mas também de violência. Os clichês pelos quais o Rio é midiaticamente conhecido mobilizam praias, corpos, samba, Carnaval, favelas, assim como confrontos entre a polícia e traficantes de drogas ou milicianos. Castro (1999), no entanto, mostrou que no início da década de 1910 não eram essas imagens que atraíam a atenção dos turistas. Pesquisando guias turísticos de época, o autor mostra que era o Centro do Rio, a área portuária e seus arredores que figuravam nos guias da época, orientando o olhar de visitantes e turistas.

Na canção *Rio do Brasil*, de 1980, a cantora francesa Dalida interpretava uma mulher (europeia, branca) que viajou ao Rio de Janeiro. Na música, notamos várias marcas que ilustram o imaginário sobre a cidade. A jovem “dançou uma noite de Carnaval no inferno da noite tropical”. Agora em Paris, ela espera que um pássaro branco a transporte “até o fim do oceano”. Em seguida, ela faz referência ao filme ítalo-franco-brasileiro de 1959 e canta: “E como um Deus saindo de *Orfeu Negro*, você me amará, Rio de Janeiro. Eu me tornaria para você carioca, no Rio, do Brasil, no Rio de Janeiro, de Janeiro. Ei, eu estarei quente em seus braços nas areias de Copacabana”². A canção internacional é indicativa do

² No original : « Hey, j'ai dansé un soir de Carnaval dans l'enfer de la nuit tropicale. À Rio, do Brasil, à Rio, de Janeiro ». « Hey, à Paris j'attends qu'un oiseau blanc me transporte au bout de l'océan. À Rio, do Brasil, à Rio, de Janeiro ». “Et comme un Dieu sorti d'*Orfeu Negro*, tu m'aimeras Rio de Janeiro, Je deviendrai

que estamos tentando destacar: tornar-se carioca acima de tudo significa compartilhar certas qualidades que deveriam, a princípio, manifestar-se apenas no Rio.

Na metrópole coexistem diferentes estilos de vida e visões de mundo. Nas grandes cidades, já observava Simmel (2004), o sujeito é premido a ser notado e a não permanecer indiferente à cultura material. O processo de socialização na metrópole é operado por diferentes grupos com diferentes efeitos sobre a subjetividade. Assim, o individualismo é impulsionado pelo fenômeno urbano, acentuando o processo de fabricação das identidades pessoais (CUCHE, 1996). Denys Cuche observa que “a identidade social de um indivíduo é caracterizada por todas as suas afiliações no sistema social: pertencer a uma classe sexual, a uma faixa etária, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite que o indivíduo se localize no sistema social e seja ele próprio socialmente identificado” (1996, p.84). Complexa e difícil de definir, a identidade permanece relativa. O autor também lembra que a identidade sempre decorre de uma tensão entre autodefinição e heterodefinição: a identidade é sempre uma negociação (CUCHE, 1996, p.87).

Gilberto Velho (1972) observa que nas sociedades modernas a exposição dos sujeitos a diferentes experiências e referências culturais desempenha um papel importante na construção das identidades. O autor mostra que a existência de diferentes configurações sociais, estilos de vida e formas de percepção no meio urbano oferece ao sujeito moderno diferentes pontos de referência em um mundo social fragmentado devido aos fatores já avançados por Simmel (2004). A experiência do sujeito, a biografia pessoal, a trajetória de vida, o projeto e a memória se tornam mais importantes do que referências holísticas ou inclusivas (VELHO, 1972).

No texto “Carioquice ou carioquicidade”, o antropólogo Fabiano Gontijo trabalha com imagens identitárias do Rio. Segundo

pour toi une carioca ». « Hey, je serai brûlante dans tes bras sur le sable à Copacabana”.

o autor, o debate sobre identidade nacional, importante no cenário acadêmico brasileiro desde a década de 1930, parece dar lugar, em determinado momento, a discussões sobre identidades locais: “Talvez seja a hora de falar da diversidade cultural carioca em si e não apenas como começo ou referência aos estudos de uma identidade nacional convencional”(2002, p.42). O autor observa ainda que a cidade do Rio de Janeiro é, há vários séculos, a principal referência na construção da “brasilidade”, oferecendo um contraponto a identidades regionais.

Corpo e aprendizado

A ideia de que a identidade se refere a traços profundos e constantes é própria das perspectivas essencialistas. Como apontou Mauss (1995), nossas ações não são espontâneas ou naturais; são o trabalho de um processo educacional que articula gerações passadas e presentes. Para Mauss, a educação é o meio pelo qual as sociedades moldam comportamentos, selecionam gestos, movimentos e posturas tradicionais e eficazes (1995). Trata-se de um processo de incorporação da cultura ou de alguns de seus traços. Mauss se referia às técnicas corporais, um produto social que nada deve ao indivíduo. O sociólogo também mostra que a imitação prestigiosa, assim como a educação, desempenha um papel preciso na modelagem do corpo (1995). Ele usa a noção de imitação de prestigiosa para enfatizar que o gesto de sucesso é um exemplo para os outros. Christine Detrez observa que o processo de educação nem sempre é explícito ou formal: “A cultura, que muitas vezes funciona além da explicação e dos dispositivos discursivos, é incorporada sob a forma de atividades motoras mais banais”(2002, p.78).

O corpo ocupa um lugar central no processo de aprendizagem. É claro que não se trata de um corpo abstrato, biológico, universal e natural dado pronto para ser moldado pela cultura. A existência de um corpo natural também é o efeito de um sistema simbólico. Refletindo sobre os corpos e as interações sociais, Le Breton lembra

que “o corpo está na encruzilhada de todas as instâncias da cultura, o ponto de imputação por excelência do campo simbólico” (2001, p.35). Assim, o corpo é sempre socializado no interior de um grupo e de sua lógica simbólica, mesmo que o sujeito tenha um papel ativo no processo de aprendizagem. O equilíbrio de poder ainda é um fator significativo nesse processo. Por esse motivo, não podemos falar de um corpo biológico que preexista ao sujeito e que se apresentará de forma idêntica em todas as regiões de uma cidade. Na Zona Sul do Rio de Janeiro, por exemplo, encontram-se diferentes universos sociais e culturais em que os corpos fazem referência a diferentes arranjos simbólico-gestuais, o que nos levaria a falar de diferentes tipos de cariocas.

A identidade carioca e os turistas

Da perspectiva em que abordamos a identidade neste texto, ela não é algo que se tenha ou se possua, mas um tipo de arranjo situacional que leva em conta a posição do sujeito no contexto. Antes de chegar ao Rio, os turistas que procuram uma experiência diferente já tiveram contato com o imaginário de uma cidade cuja reputação é de ser festiva, sensual e efervescente. Esse imaginário, se não impõe, ao menos sugere ações às pessoas - os visitantes sabem que os fatos nem sempre são exatamente como a mídia mostra.

A cidade do Rio onde os turistas se hospedam e para onde viajam em grande parte se concentra na Zona Sul. É lá que interagem e aprendem mais sobre as práticas corporais e simbólicas dos “cariocas”. O carioca que serve de modelo para turistas é então supostamente morador daquela região. De fato, existem diferentes tipos de narrativas circulando na mídia sobre a identidade carioca, no entanto, o que se chama de identidade carioca é uma invenção que não existe na “realidade”. Existem diferentes tipos de conversa em torno dessa identidade. Nesse sentido, a identidade assume uma função de autocompreensão por parte dos próprios moradores da cidade, o que nos situa em um dos sentidos da categoria como mostram Brubaker e Junqua (2001).

De acordo com as narrativas de sites como *Bealocal* e *Rio and Learn*, é possível que o turista conheça a cidade como um “autêntico carioca”. Esses sites oferecem aos estrangeiros uma alternativa ao olhar tradicional do “turismo de massa”. Contudo, haveria experiências turísticas mais verdadeiras ou autênticas? Como nota Castro (1999), turismo de massa é uma categoria e, como tal, rotula um tipo de experiência tida como “superficial e não-autêntica”, a antítese da “verdadeira” viagem. Tudo muda quando tomamos a faixa ou a zona do significado. Trata-se de um domínio em que o que importa são os significados presentes na experiência dos turistas (CASTRO, 1999). A experiência turística, seja ela qual for, vale por si mesma. Visto desse ângulo, não seria um absurdo que o turista pudesse experimentar sua visita como um carioca. O que muda é o registro de sua experiência a partir da faixa do significado.

Olhar a cidade do Rio como um “autêntico carioca” implica um certo processo de aprendizagem que envolve a emoção, o corpo, a informalidade e, claro, o conhecimento de certas palavras capazes de facilitar o entendimento mútuo. O acesso ao modo de ser carioca seria, portanto, baseado em diferentes processos corporais e intelectuais. Parece-nos que a questão da possível “aquisição” da identidade carioca pelos turistas não é a questão principal, porque a identidade não é algo que se tenha ou que se busque, mas sim uma relação com determinadas referências acionadas dentre uma ampla variedade e que marquem a pertença do sujeito. Os discursos sobre a aprendizagem da identidade carioca enfocam diferentes noções e também categorias de pensamento. Essa identidade carioca retratada pela mídia diz respeito apenas a algumas áreas da cidade e não a sua integralidade.

Ao espaço socialmente constituído e valorizado, adicionamos corpos bronzeados jovens de homens e mulheres. O carioca representado pela mídia está praticando esportes, principalmente surf, frescobol e futevôlei; ele também é inteligente, ou melhor, esperto. Podemos observar claramente que o objeto de pesquisa está, portanto, articulado a diferentes práticas sociais que

encontram na orla da Zona Sul, um espaço privilegiado altamente naturalizado.

Nos discursos que estudamos, o turista deve se apropriar de traços ou qualidades disso que é nomeado a identidade carioca em um contexto informal, festivo e esportivo. Claro, os turistas não são sujeitos desprovidos de consciência e julgamento. Eles não abandonam/desistem de sua condição reflexiva quando estão de férias. Isso significa que os turistas observam, pesquisam e compreendem o que está acontecendo ao seu redor, ainda que nem tudo lhe seja transparente. Assim, turistas aprendem em suas viagens. No entanto, estamos menos interessados no que os turistas “aprenderiam” do que em dar sentido a essa aprendizagem em um contexto urbano com estilos de vida diferentes.

Além dos discursos que a mídia seleciona e destaca, também nos interessamos pelos relatos de estrangeiros sobre o que aprenderam. Claro, nem todos os viajantes e turistas imaginam brincar com a “identidade” para se tornar outra pessoa. Fica clara, no entanto, a proposta de alguns sites de que “gringos” se tornem cariocas para melhor se integrar ao contexto local. Muitos dizem que buscam uma conexão menos turística com a cidade e com a cultura carioca. Ou seja, o sujeito afirma seu status de viajante e não de turista ao buscar conhecer a cidade de forma diferente. Nosso ponto de vista sobre essa questão não se resume ao status da pessoa como viajante ou turista. Buscamos refletir sobre a ambiguidade dos papéis atribuídos à pessoa que foge de tudo. Afinal, como assevera Castro (1999), não há experiência turística verdadeira ou autêntica, há experiências diferentes vivenciadas distintamente por cada turista em sua faixa particular do significado.

Assim, com esse olhar, orientamos nossa escolha por sites que reunissem as qualidades significativas daquilo que queremos sublinhar. Alguns sites oferecem aos turistas a participação em festas ou passeios nas favelas da Zona Sul. Esse é o lado “exótico” posto em destaque. Outros, oferecem caminhadas até o Estádio do Maracanã para uma partida de futebol. A emoção e a efervescência são valorizadas. Tais sites oferecem aos turistas a oportunidade de

desfilar em escolas de samba durante o Carnaval ou de trabalhar como voluntários em comunidades carentes. Caminhadas na Floresta da Tijuca também são oferecidas enfatizando o aspecto de descoberta e de contato com “a natureza”. Em suma, festejar, dançar, caminhar, voluntariar-se, cavalgar, cantar, brincar, nadar fazem parte das práticas corporais e emocionais dos turistas durante sua estada no Rio. Tais práticas, conforme as narrativas estudadas, lhes garantiriam um “ar carioca”.

Ser um local

O primeiro site que estudamos é *Be a local Tours*³. O título em inglês é um apelo aos estrangeiros, embora o Rio receba muitos turistas de todo o Brasil. *Be a local Tours* prevê etapas que articulam desde a chegada do turista até sua imersão na vida cultural da cidade. Essas etapas nunca são imediatas, demandam conselheiros, mediadores que apresentarão o neófito ao novo mundo com a promessa de sucesso e sem maiores riscos. A primeira etapa é a de separação ou distinção: “*Não seja mais um gringo: vamos mostrar o verdadeiro Rio!*”. É com essas palavras que o *Be a local tours* convida o turista a conhecer a “verdadeira” cidade do Rio. A ideia de ser um carioca para desfrutar de outra maneira da experiência turística se articula com a ideia mais geral de autenticidade. Nas palavras do antropólogo Rafael José dos Santos, a noção de autenticidade e originalidade destaca e reforça a dimensão da experiência singular na contemporaneidade: “o típico e o autêntico trazem a promessa e a possibilidade da experiência única e diferenciada” (SANTOS, 2010, p.64).

Be a local Tours oferece ao turista a oportunidade de ser carioca, mesmo que por um dia. De acordo com informações publicadas, o site pretende mostrar aos turistas “*um ponto de vista local da nossa cidade*”. “*Depois de todo esse tempo, desenhamos nossos roteiros pensando no apoio local, segurança e o máximo de informações que pudéssemos*

³ Empresa criada em 2003. Disponível em: <http://bealocal.com/>. Último acesso: 27/09/2020.

*fornecer para que os turistas pudessem realmente vivenciar o que significa ser carioca*⁴. *Be a local* oferece aos turistas seis passeios “autênticos”, com a promessa de uma verdadeira experiência carioca. Por exemplo, no tour de Jogo de Futebol, o turista pode vivenciar a paixão de assistir a uma partida de futebol no Maracanã. Essa experiência, segundo o site, vai permitir aos turistas entender por que o Brasil foi cinco vezes campeão mundial.

O turista também pode se cadastrar como voluntário em uma favela. As reações dos turistas ao passeio proporcionam um novo olhar sobre os problemas sociais do Rio. Heather Haddon, por exemplo, escreveu na página do site: “*O tour pela favela que acabei de fazer com o Be a Local foi uma experiência realmente especial e reveladora para mim. Eu estava um pouco hesitante em fazer um passeio com uma dinâmica social tão sensível, mas nosso guia era respeitoso e experiente. Essa foi uma das partes mais difíceis dos meus 12 dias no Brasil. Muito recomendado para quem quer entender a sociedade brasileira, não apenas relaxar na praia*”⁵. Outra turista, Ewa, também escreve sobre a experiência de ter os olhos abertos: “*Em 2 dias fiz um tour pela cidade e também pela favela. Ambos foram experiências absolutamente incríveis (bem como uma verdadeira revelação)*”⁶. Também há reações alegres às festas da favela (bailes funk) e a um jogo com o time do Botafogo no Maracanã.

Sambar no Rio

Allez Samba é uma associação cultural criada em Paris por Alessandra Cabral, professora de dança “brasileira”. Inicialmente o site oferecia aulas de dança - samba e forró - para não brasileiros. Em seguida, desenvolveu outras atividades: oficinas de música, danças como gafieira e afro, noites de festa e viagens ao Brasil tendo como tema a dança e a música. De volta ao Rio, a dançarina abriu

⁴ Disponível em: <http://bealocal.com/>. Último acesso: 27/09/2020.

⁵ Disponível em: <https://bealocal.com/reviews/> Acesso em: 22/09/2020.

⁶ Disponível em: <https://bealocal.com/reviews/> Acesso em: 22/09/2020.

Allez Samba Rio oferecendo aulas de dança (samba, forró, gafieira) e música (percussão, violão, cavaquinho), em inglês e francês, e estadias de imersão cultural. Em *Allez Samba Rio* também há etapas que conectam o turista com o universo cultural carioca.

Em seu site⁷, *Allez Samba Rio* oferece estadias temáticas com a possibilidade de uma vivência de imersão em Carnavais de rua, aulas de samba e desfiles em trajes tradicionais com uma escola de samba no Sambódromo. Uma turista francesa que desfilou no Sambódromo conta sua experiência durante o Carnaval: *“Desfilamos no Sambódromo com fantasias magníficas e em um carro alegórico!! Gostaria de enfatizar que este local é reservado exclusivamente para dançarinas profissionais, atrizes brasileiras e que às vezes até algumas dançarinas brasileiras não poderiam desfilarem neste local !! E Alessandra moveu terra e céu para nos oferecer este lugar de privilégio! Uma verdadeira honra!”*⁸.

O que para muitos brasileiros poderia passar como algo trivial, desfilarem na Marquês de Sapucaí, para a turista francesa tratou-se de uma grande honraria e distinção. A expressão da turista a conecta diretamente com algo que ela imagina ser um dos principais atributos da cultura carioca - mas que, na realidade, está longe do cotidiano de grande parte dos habitantes da cidade. Com essa reação, ela se coloca como uma carioca, entre os profissionais brasileiros, o que reforça o sentimento de participar de um todo. Sua história destaca a importância do desfile em carro alegórico ao lado do papel muito ativo de Alessandra Cabral nessa aventura.

Em outro depoimento, Amandine, turista francesa, dá sua opinião destacando o papel do organizador: *“O ponto alto da estadia é, claro, o desfile no Sambódromo com uma grande escola de samba! Um sonho tornado realidade graças a Alessandra! Essa aqui negocia muito para conseguir os melhores trajes e lugares nos carros alegóricos (hahaha), lugares privilegiados, de difícil acesso ... Redescobri o Rio graças ao Allez*

⁷ Disponível em: <http://www.allez-sambario.com/fr/> . Último acesso: 27/09/2020.

⁸ Disponível em: <https://web.archive.org/web/20161016023949/http://www.allez-sambario.com/guestbook/> Último acesso em: 23/09/2020.

*Samba Rio, jamais esquecerei essa experiência, e eu já quero sair! Vá com os olhos fechados. ENERGIIA*⁹. Lucie, uma terceira turista francesa, destaca as relações pessoais como um dos aspectos marcantes de sua “autêntica experiência”: “O Rio é uma cidade esplêndida, o sol, as praias, combinados com a dança e a simpatia dos cariocas e principalmente o carnaval e o nosso grupo no meio do evento, é uma maravilha”¹⁰.

Aprender pela experiência

Entre os diversos sites em que a identidade carioca é posta em jogo está o site da escola de português carioca *Rio and Learn*¹¹. O site oferece aos estrangeiros a oportunidade de aprender a língua portuguesa do Brasil, proporcionando uma imersão no cotidiano dos cariocas. Conforme poderemos ler, “*Divertir-se enquanto aprende palavras e expressões do dia a dia torna-se possível e dá vontade de saber mais*”¹².

Ao lado das dimensões corporais e estéticas, a linguagem oferece a oportunidade de se conectar distintamente com a “cultura carioca” e construir experiências de aprendizado. O método proposto por *Rio and Learn* enfatiza a interatividade e a ludicidade. Esses são, portanto, dois fatores enfatizados em relação aos métodos tradicionais de aprendizado: “*Nosso método de aprendizagem é baseado em 'aprender fazendo'. Fale português 24 horas por dia e curta nossa Cidade Maravilhosa*”.

O aluno é alojado com uma família local para garantir o processo de aprendizagem: “*Como um estudante da Rio & Learn, você vai estar com uma de nossas famílias ou pessoas cariocas e poderá começar*

⁹ Disponível em: <https://web.archive.org/web/20161016023949/http://www.allez-ambario.com/guestbook/> Último acesso em: 23/09/2020.

¹⁰ Disponível em: <https://web.archive.org/web/20161016023949/http://www.allez-ambario.com/guestbook/> Último acesso em: 23/09/2020.

¹¹ Disponível em: <http://rioandlearn.com/?gclid=CKbIgt-1rMwCFQ8IkQodfSAKYw> . Último acesso: 27/09/2020.

¹² Disponível em : <http://rioandlearn.com/fr/livelearning/> . Último acesso: 27/09/2020.

*a colocar nosso método Livelearning em prática imediatamente*¹³". Morar com uma família carioca conecta o turista com as ideias de autenticidade e tipicidade, enfatizando a ideia de experiência única e singular (SANTOS, 2010). As narrativas desse site também reforçam determinados estereótipos dos cariocas: *"Os Cariocas (pessoas do Rio) são conhecidos por sua hospitalidade e amabilidade, e eles estão sempre mais do que dispostos a conversar com os visitantes estrangeiros. Com toda certeza, os cariocas também dão dicas úteis sobre como viver na cidade e podem te ensinar muito sobre a cultura carioca e também a brasileira"*¹⁴. Ainda que a hospitalidade e a cordialidade tenham de ser relativizadas, trata-se de um tipo de antecipação da experiência que os turistas terão na cidade do Rio. O site propõe hospedagens somente na Zona Sul "por questões de segurança". Trata-se de uma região cuja oferta de serviços e atividades de lazer é bastante ampla. Mas não haveria outras áreas com "atrativos" culturais e sociais muito interessantes para quem quer se "tornar um verdadeiro carioca"? Isso não é discutido.

Para a turista inglesa Jessica Schofielld-Wood, participar de uma partida de vôlei de praia, por exemplo, foi uma experiência importante para o aprendizado da língua portuguesa. Ou seja, o jogo propiciou integração e interação muito além da atividade esportiva: *"Ontem à tarde para o nosso RioLIVE! Atividade???? nós desfrutamos de uma partida de vôlei de praia enquanto apreciamos a linda paisagem da praia de Copacabana. O vôlei de praia é um esporte muito popular entre os cariocas, mas para muitos de nós que estudamos no Rio e aprendemos foi a primeira vez que jogamos esse jogo"*¹⁵. No relato da turista inglesa, o jogo proporcionou algo para além da simples atividade física ou esportiva: a conexão com algumas das práticas esportivas tidas como sendo mais praticadas pelos cariocas.

¹³ Disponível em: <https://rioandlearn.com/pt-br/livelearning/>. Último acesso: 27/09/2020.

¹⁴ Disponível em <https://rioandlearn.com/pt-br/livelearning/> . Último acesso 27/09/2020.

¹⁵ Disponível em: <https://rioandlearn.com/getting-to-know-each-other-at-the-beach/> . Último acesso em 27/09/2020.

Ressaltamos o quadro de intensa sociabilidade vivido pela turista inglesa. Forma lúdica de interação social, a sociabilidade ocorre em bases cujos interesses concretos, também chamados por Simmel (1987) de conteúdos ou interesses, autonomizaram-se. A ludicidade presente na atividade esportiva vale por si mesma e encontra seu fim nela mesma.

Se você for ao Rio

Inspirado no título de uma canção dos anos 1950, cantada por Dario Moreno, o site *Si tu vas à Rio*¹⁶ convida o turista a descobrir o Rio com os olhos nativos: “*Descubra o Rio como um verdadeiro carioca*”. O site francês, hoje descontinuado, pode ser acessado através do Internet Archive Wayback Machine¹⁷. Ainda que não esteja mais disponível para acesso, o conteúdo do site funciona como uma espécie de memória virtual, fornecendo informações, texto e imagens. Assim como os outros sites, *Situvàsário* apresenta um tipo de estrutura ou padrão recorrente acerca da integração do turista: 1 – descobrir o Rio como um autêntico carioca; 2 – apreciar a paisagem a partir dos atrativos turísticos mais icônicos, como o Pão de Açúcar e o Corcovado, estando ambientado com o estilo de vida carioca: beber uma caipirinha à beira do mar na praia de Copacabana, calçando chinelos havaianas, sambar em pleno carnaval; 3 – todas as informações relevantes foram previamente selecionadas evitando desperdiçar algo de muito valioso: tempo.

O site *Situvàsário* se referia aos lugares mais icônicos do Rio e também a clichês como o Carnaval e a Caipirinha: “*que você esteja acostumado ou não com a cidade*¹⁸”. A cidade aqui faz forte referência a um imaginário mágico e emocional: “*Rio de Janeiro você sonhou,*

¹⁶ Disponível em <https://web.archive.org/web/20161231081856/http://www.situvasario.com/fr/> . Acesso em: 23/09/2020.

¹⁷ Disponível em: <https://web.archive.org/web/20161231081856/http://www.situvasario.com/fr/> . Acesso em: 23/09/2020.

¹⁸ Disponível em: <https://web.archive.org/web/20161231081856/http://www.situvasario.com/fr/> . Acesso em: 23/09/2020.

sonhou em ver a cidade do Corcovado, em descobrir a soberba Baía da Guanabara no teleférico do Pão de Açúcar, e claro, com dançar ao ritmo do samba durante o Carnaval". Dito de outra forma, ir ao Rio remete a um sonho e à possibilidade de experiências únicas e "autênticas". Como parte do sonho, estão os hábitos e os costumes atribuídos aos cariocas: "E pronto, a passagem no bolso, esse sonho vira realidade! Em breve você estará lá, curtindo uma caipirinha na praia, com um par de Havaianas nos pés compradas recentemente". Porque, de acordo com o site, não basta ir à praia para ser um carioca de verdade, é preciso ir portando chinelos da marca Havaianas e degustar a bebida tida como o drink por excelência de cariocas e brasileiros: a caipirinha.

Sempre centrado em um discurso que contrapõe o turista ao viajante, o site promete mostrar um Rio autêntico: *"Além da nossa seleção de hotéis e restaurantes, você vai encontrar onde festejar, o que com certeza visitar, quais esportes praticar e até onde encontrar lembranças originais e autênticas... que não são armadilhas para turistas!".* A promessa de escapar do turismo de massa e da identidade de turista passa pela apreensão da identidade nativa, isto é, a carioca.

Considerações finais

Nossa análise selecionou dois sites de agências de turismo baseadas no Rio de Janeiro, um site de cursos de português e um site francês que oferecem ao viajante a oportunidade de aprender a ser carioca. Esses espaços midiáticos não oferecem apenas visitas guiadas, mas também passeios nos quais o visitante viverá uma experiência imperdível ao aprender uma nova identidade. A identidade carioca oferecida é montada com pedaços de gestos, palavras e performances previamente selecionados. Essas montagens são mais ou menos incorporadas pelos estrangeiros. É assim que eles entram em contato com o universo simbólico carioca, participando, observando ou imitando os habitantes locais. É, portanto, uma espécie de exercício etnográfico: aprender para entender melhor. Essa proposta atrai viajantes, como mostram os comentários de usuários. Certamente, o turismo e seus atores

participam ativamente da fabricação da suposta identidade carioca como condição fundamental para o acesso à *“vida real dos cariocas”*. Essa identidade, congelada em um discurso essencialista, é mais uma construção dentre outras. Assumir a identidade do outro é uma promessa que encontra eco na sociedade contemporânea e no fenômeno do individualismo. A proposta parece encerrar uma contradição, pois nada de mais profundo e duradouro do que a identidade. Aprender outra identidade se vislumbra como um desafio ao passo que esquecer aquela em que se foi socializado se anuncia como improvável. Uma solução possível é considerar o turista como transitando por uma faixa ou zona do significado e cujos significados, para lá de absurdos e improváveis, seriam apenas diferentes (CASTRO, 1999).

Uma das formas de se destacar do turismo convencional seria oferecer aos turistas a possibilidade de desfrutar de uma experiência autêntica e original. Essa fórmula, cada vez mais empregada, atende à atual demanda pela busca de experiências verdadeiras e originais. Santos (2010) mostrou que a busca pelo autêntico e típico não é nova, tendo se manifestado com o Romantismo no século XIX. Contudo, na contemporaneidade, essa busca se organiza tendo a experiência turística destaque nesse processo. Nos discursos dos sites que investigamos, pudemos observar a oferta desse tipo de experiência associada à possibilidade de conhecer a cidade como um autêntico carioca. Ao olhar o conjunto de narrativas e discursos das agências de viagens e dos turistas que tiveram experiências ditas autênticas e originais na cidade do Rio, retemos a relação que é tecida entre o corpo, as emoções e inúmeras práticas esportivas e lúdicas vivenciadas. Aprender a língua portuguesa falada no Brasil morando na casa de cariocas ou frequentar o Maracanã como um morador da cidade, permite que se possa aprender a identidade carioca ou talvez alguns de seus traços mais estereotipados. A participação em eventos efervescentes como o Carnaval também se revela em uma excelente oportunidade para aprender a identidade carioca em um ambiente lúdico e informal. Dançar samba, forró e outros gêneros

musicais colocam o corpo, as emoções e a sociabilidade como fatores centrais à disposição do indivíduo, parte ativa desse processo. Retemos ainda uma estrutura comum presente nas narrativas dos diferentes sites que investigamos. Essa estrutura comporta um padrão recorrente que aponta para o significado que se quer revelar: 1 – a promessa de conhecer a cidade como um autêntico carioca, o que pressupõe abandonar sua condição de estrangeiro; 2 – a aproximação lenta e gradual da cidade com mediadores capazes de assegurar segurança e minimizar riscos; 3 – o contato com o modo ou ainda o estilo de vida do carioca e que destaca o corpo, a língua, o esporte, roupas, comida e bebida locais.

O argumento para atrair viajantes é: o único lugar onde você pode aprender a ser carioca é no Rio. E essa aprendizagem envolve a incorporação de gestos e um certo domínio das técnicas corporais: é preciso dançar de uma certa maneira, falar fazendo certos gestos à distância e tocando o interlocutor. Para conseguir isso com sucesso, o estrangeiro deve “fazer como” ou simplesmente imitar o outro. Os sites falam sobre essa experiência, mas o viajante aprende tais atitudes ao incorporá-las à experiência da cidade. Por fim, sites, redes sociais etc., promovem a circulação de conhecimentos que seriam, de fato, adquiridos apenas em espaços físicos e territórios, durante as viagens.

O fato de turistas buscarem colocar-se no lugar de cariocas e buscarem experienciar sua estadia como autênticos cariocas não significa que, primeiro, estejamos diante de um fenômeno ilusório ou artificial; segundo, que turistas tenham se tornado “autênticos cariocas”. Estamos em uma arena em que o jogo das identidades é jogado de forma lúdica, sem compromisso com outros assuntos da vida cotidiana. O que de fato foi ou não incorporado da suposta identidade carioca conta menos do que o sentido ou ainda o significado de poder jogar-se com essa possibilidade.

Referências

BERGER, Peter. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petropolis : Vozes, 1981.

BROUGÈRE, Gilles, BÈZILLE, Helène. De l'usage de la notion d'informel dans le champ de l'éducation. *Revue française de pédagogie*, n°158 (janvier-mars 2007).

BRUBAKER, Rogers, JUNQUA, Frédéric. Au-delà de L'« identité ». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 139, septembre 2001. L'exception américaine (2) pp. 66-85.

CASTRO, Celso. Narrativas e imagens do turismo no Rio de Janeiro. In: VELHO, G. (org.). *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 80-87.

CUCHE, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La découverte, 1996.

DAMATTA, Roberto. *Carnaval, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DETREZ, Christine. *La construction sociale du corps*. Paris : Editions du Seuil, 2002.

GONTIJO, Fabiano. Carioquice ou carioquicidade? Ensaio etnográfico das imagens identitárias cariocas. In: GOLDENBERG, Mirian et al. (Org.). *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 41- 78.

LE BRETON, David. *Les passions ordinaires: anthropologie des émotions*. Paris: Armand Colin, 2001.

LE BRETON, David. *Signes d'identité : tatouages, piercings et autres marques corporelles*. Paris : Métailié, 2002.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF, 1995. p.365-384.

SANTOS, Rafael J. As cores locais: regionalidade, cultura e turismo. In: Sandra C. A. Pelegrini, Fabiane Nagabe et all (orgs.). *Turismo e patrimônio em tempos de globalização*. Campo Mourão: FECILCAM, 2010.p. 45-68.

SIMMEL, G. Les grandes villes et la vie de l'esprit. In : _____. *Philosophie de la modernité*. Paris : Payot, 2004. p. 169-182.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. *Simmel*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1987.

SIQUEIRA, Euler David de, SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. *Destaque para a garota carioca: corpo, sociabilidade e comunicação na cidade*. Porto Alegre: Sulina, 2017.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira; SIQUEIRA, Euler David de . Efervescência, emoção e produção de sentidos na Jornada Mundial da Juventude. In: FREITAS, Ricardo; LINS, Flávio; CARMO, Maria Helena (Orgs.). *Megaeventos, comunicação e cidade*. Curitiba: CRV, 2016. p. 215-234.

URBAIN, Jean Didier. *Sur la plage*. Paris: Payot, 1994.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

Sobre o/a Organizador/a



Guilherme Passamani

Graduado em Ciências Sociais e em História (UFSM). Mestre em Integração Latino-Americana (UFSM). Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais (PPGCult/UFMS). Coordenador do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher - Cidade, Geração e Sexualidade (NENP/UFMS).



Priscila Lini

Graduada em Direito (UNIOESTE). Mestre, doutora e pós-doutora em Direito (PUC/PR). Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS). Membro da Associação Brasileira de Antropologia Forense (ABRAF) e pesquisadora no grupo Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais.

A coletânea Antropologia, Fronteiras e Diferenças é uma iniciativa do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Ela nasce de (des)encontros em um ano (2020) marcado pela pandemia do novo coronavírus, o SARS-COV-2. Assim, diante de tantas angústias, individuais e coletivas, conseguir reunir perspectivas tão diversas, mantendo uma análise crítica e cuidadosa sob o prisma da antropologia, foi um desafio. O resultado, mais que satisfatório, materializa-se na presente obra cuja concretização é fruto de muitas mãos. Antropologia, Fronteiras e Diferenças é um convite à reflexão sobre a pluralidade, as inúmeras formas que grupos e pessoas encontram para viver suas próprias narrativas e trajetórias. Construída a partir de um esforço conjunto entre intelectuais de vários estados e regiões do Brasil, reúne escritos que propõem diferentes olhares e direções para temas que vão das etnografias, sensibilidades e diferenças, passando pelas fronteiras da questão indígena e os fluxos, trânsitos e fronteiras, tudo isso em uma obra vibrante, que pode ser fruída de múltiplas maneiras, conforme o ritmo e o entusiasmo de cada leitor.

