

Anais do II Seminário Pontos Linhas e Nós: Etnografia, Artes e Cidades.

**NARUA- Núcleo de Antropologia das Artes, Ritos e
Sociabilidades Urbanas (UFF).**

**Organização
Renata de Sá Gonçalves, Mariana León, Daphne Cordeiro**

**Niterói, RJ. Brasil.
2016**

Projeto:

Antropologia, artes, mediações e cosmopolíticas. Fortalecimento da nucleação em Antropologia na UFF e consolidação de rede de pesquisa.

Coordenação geral:

Renata de Sá Gonçalves (PPGA/UFF)

II Seminário “Pontos Linhas e Nós: Etnografia, Artes e Cidades” (29 de junho a 1º de julho de 2016). Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA)/ Departamento de Antropologia do ICHF/UFF - Campus Gragoatá da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, Brasil.

Edição:

NARUA- Núcleo de Antropologia das Artes, Ritos e Sociabilidades Urbanas

Realização:

NARUA, Cosmopolíticas, Laboratório do Filme Etnográfico e LEPECS

Participação:

Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFF)

Organização dos anais eletrônicos:

Renata de Sá Gonçalves (PPGA/UFF), Mariana León (PPGA/UFF) e Daphne Cordeiro (PPGA/UFF)

Debatedores:

Ana Cláudia Silva (PPGA/ UFF), Adriana Fernandes (PPCIS / UERJ), Barbara Copque (UERJ), Joana Miller (GAP/ UFF), Julia O' Donnell (PPGSA/IFCS/UFRJ), Nicole Soares (PPGAS/MN), Alessandra Barreto (PPGA/UFF) e Renata Gonçalves (PPGA/UFF)

Estudantes coordenadores dos GTS:

Daphne Cordeiro(PPGA/UFF), Ellen Araujo (PPGA/UFF), Luiz Gustavo Mendel (PPGA/UFF) e Manuella Rodrigues(UFF)

Autores:

Ana Barrientos (PPGA/UFF); Daphne Cordeiro(PPGA/UFF), Diego Tavares(PPGA/UFF), Elisa Almeida(PPGA/UFF); Elton Santiago(PPGA/UFF); Flávia Salgado(PPCult/UFF); Frederico Lemos (UFF); Janrryer Mota (PPGA/UFF); Luiz Souza(PPGA/UFF); Luna Mendes(PPGA/UFF), Maicon Fecher(PPGA/UFF); Manuella Rodrigues(UFF); Maria Cabanzo(PPGA/UFF); Mariana León(PPGA/UFF); Paloma Augusto(PPGA/UFF); Ricardo Moreno(PPGA/UFF); Thais Mendes(PPGA/UFF); Vinícius Lordes(PPGA/UFF).

Crédito foto da capa:

Luiz Fernando Ferreira

Apoio:

FAPERJ

ISBN: 978-85-92981-00-6

Niterói, RJ. Brasil.
2016

realização:



LEPECS



apoio:



S571 Seminário Pontos, Linhas e Nós: etnografia, artes e cidades (2.: 2016: Niterói, RJ).

Anais do II Seminário Pontos, Linhas e Nós: etnografia, artes e cidades (29 de junho a 01 de julho) / Ana Barrientos (PPGA-UFF) et al. ; org. Renata de Sá Gonçalves, Mariana León e Daphne Cordeiro. [Realização: NARUA, Cosmopolíticas, Laboratório do Filme Etnográfico e LEPECS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) / Departamento de Antropologia do ICHF/UFF – campus Gragoatá da Universidade Federal Fluminense (UFF)]. Niterói, RJ: NARUA – Núcleo de Antropologia das Artes, Ritos e Sociabilidades Urbanas (UFF), 2016.

182 f. ; il.

ISBN 978-85-92981-00-6

1. Etnografia. 2. Arte. 3. Cidade. I. Barrientos, Ana, et al. (autores). II. Gonçalves, Renata de Sá, org. III. León, Mariana, org. IV. Cordeiro, Daphne, org. V. Título.

CDD 305.8

Sumário

Apresentação.....	4
A produção artística e cultural de jovens em uma festa de hip hop na Ilha do Governador (RJ)- <i>Thais Mendes</i>	7
Fabulous Trobadores, Massilia Sound System, Talvera e Nux Vomica: quatro faces de práticas musicais, fluxos e construções culturais na França occitanista - <i>Elisa Paiva de Almeida</i>	16
A Lógica da Visita: Táticas para a manutenção da integridade física e moral dos foliões no meio Urbano - <i>Luiz Gustavo Mendel Souza</i>	26
<i>Macau Sam Assi?</i> Identidade e Memória em uma “casa macaísta”- <i>Paloma Maria Rodrigues Augusto</i>	35
Raio A e Raio B: Tráfico de drogas e violência policial em Ilhéus-Ba- <i>Janrryer Mota</i>	44
Coangue, carnaval <i>afrochoteño</i> . Espaço de sociabilidade e mudanças - <i>Ana Maria Barrientos Rojas</i>	53
Identidades em trânsito: um angolano em Machadinha- <i>Ricardo Moreno</i>	65
Seguindo os processos criativos de grupos de performance no Rio de Janeiro- <i>Daphne Cordeiro</i>	75
“Tempos múltiplos”: experimentar a memória <i>afroariqueña</i> através da dança tumba carnaval - <i>Mariana León</i>	83
Trânsitos e performance de “música latina e latino americana” no Rio de Janeiro: reflexões a partir do material etnográfico - <i>Pilar Cabanzo</i>	93
Conflito, organização e luta por direitos na Comunidade Caiçara da Praia do Sono - Parati/RJ- <i>Elton Santiago</i>	100
Conselhos e Participação: os sentidos da política a partir de um coletivo em Vitória/ES - <i>Vinícius Lordes</i>	113
O encontro de saberes - projeto de Descolonização da Universidade - <i>Flávia Salazar Salgado</i>	121
A festa Katxuyana e as possibilidades de ação política- <i>Manuella Rodrigues</i>	131
Fitoantropologia da Ayahuasca: um estudo sobre consciência da planta e da Miração no Santo Daime- <i>Maicon Fecher</i>	142
Notas sobre gênero no fazer etnográfico - <i>Luna Mendes</i>	152
Pierre Clastres: À procura da essência da Política- <i>Frederico Lemos</i>	161
O conceito de terra ou território na cosmopolítica <i>Munduruku</i> - <i>Diego Tavares</i>	171

Apresentação

O “Seminário Pontos, Linhas e Nós – etnografia, artes e cidades” ocorreu entre os dias 29 de junho a 1º de julho de 2016, no campus Gragoatá, da Universidade Federal Fluminense (UFF). O Seminário - realizado pela primeira vez em 2015 - agora em sua segunda edição, envolveu pesquisadores, entre professores e alunos, do Núcleo de Antropologia das Artes, Rituais e Sociabilidades Urbanas (NARUA); do Cosmopolíticas; do Laboratório do Filme Etnográfico e do Laboratório de Ensino; Pesquisa e Extensão em Ciências Sociais, Educação e Saberes (LEPECS); todos núcleos vinculados ao Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal Fluminense.

O Seminário faz parte de um projeto de pesquisa intitulado “Antropologia, artes, mediações e cosmopolíticas”, financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do RJ (FAPERJ) que teve início em 2014 e que agrega os referidos núcleos. O projeto tem como objetivo o fortalecimento da nucleação em Antropologia na Universidade Federal Fluminense e a consolidação de rede de pesquisa nacional e internacional, especialmente com foco nas linhas: Ritual e Simbolismo; Etnografia Urbana; Antropologia e Imagem; Transmissão de Patrimônios Culturais e Etnologia sul-americana. Tais pesquisas se desdobram em torno de três eixos temáticos: artes e formas expressivas; mediações urbanas; e cosmopolíticas, que se cruzam constituindo o foco do Seminário, nos permitindo assim o compartilhamento de perspectivas, além de nos situarmos teoricamente e metodologicamente produzindo diálogos e atravessamentos.

O interesse suscitado pela primeira edição do Seminário, que ocorreu em maio de 2015, se refletiu no grande número de participantes nos grupos de trabalhos e mesas, tendo como efeito a extensão em dias e do conteúdo programático na edição de 2016, além da publicação dos Anais Eletrônicos. Deste modo, a segunda edição do Seminário, em junho de 2016, veio consolidar importantes espaços de encontro e de trocas entre pesquisadores em diferentes níveis, envolvendo graduandos, mestrands, doutorands e professores integrantes dos referidos núcleos, que, em diálogo com pesquisadores convidados, permitiram a troca de ideias e o aperfeiçoamento da formação acadêmica.

A participação dos estudantes na organização do próprio Seminário, entre coordenação de mesas e de grupos de trabalho (GTs), promoveu além da experiência prática de atuação nessa rede, o esforço de conhecimento e de sistematização dos temas e trabalhos em andamento. Os GTs foram organizados em: Territórios e circulações (GT1); Performances e metodologias

(GT2); Políticas, saberes e luta por direitos (GT3) e Etnografias e múltiplas alteridades (GT4). Os trabalhos apresentados foram divididos entre os GTs a fim de se conectar transversalmente os temas pesquisados, permitindo que estudantes de núcleos diversos dialogassem efetivamente entre si.

O GT1, coordenado pelo estudante Luiz Gustavo Mendel (PPGA/UFF), e com a participação das debatedoras Alessandra Barreto (PPGA/UFF) e Julia O'Donnell (PPGSA/IFCS/UFRJ), se destinou ao campo de discussão sobre métodos antropológicos, tendo o “território” como principal ponto de convergência. Pretendeu-se assim compreender a atuação dos sujeitos nos territórios por meio das circulações; fluxos; construções culturais; memórias; laços de pertencimento e redes de sociabilidades. Esses temas foram tratados a partir das dinâmicas de produções artístico-culturais, ritos religiosos, musicais e festivos.

O GT2, coordenado por Daphne Cordeiro (PPGA/UFF) e com a participação das debatedoras Renata Gonçalves (PPGA/UFF) e Barbara Copque (UERJ) tratou de questões metodológicas em estudos etnográficos sobre performances culturais, versando sobre os desafios da etnografia multissituada; do trabalho com imagens, narrativas orais e corporais na pesquisa; as relações construídas entre pesquisador e seu campo; reflexões sobre coleta de dados a partir da observação de performances; o acesso à fontes etnográficas e dados de políticas públicas.

Por sua vez, o GT3 coordenado por Ellen Araujo (PPGA/UFF) e debatido pelas professoras Ana Cláudia Silva (PPGA/ UFF) e Adriana Fernandes (PPCIS / UERJ) reuniu pesquisas que tomaram por foco a política em suas concepções e práticas diversas. Encontraram-se ali reunidos estudos etnográficos acerca dos processos de lutas de diversos grupos minoritários diante do poder hegemônico do Estado.

Por fim, o GT4 coordenado por Manuella Rodrigues (UFF) e com a presença das debatedoras Joana Miller (GAP/ UFF) e Nicole Soares (PPGAS/MN), buscou reunir pesquisas centradas no exercício reflexivo acerca dos modos de existência, usos, cosmologias e as políticas dos povos ameríndios e de outros, com etnografias apoiadas em pesquisas de campo e/ou em materiais bibliográficos.

Os Anais constituem assim um mapeamento dos projetos em andamento, de enfoques marcados temporalmente, bem como da memória das pesquisas em desenvolvimento. Os resumos compreendidos nos Anais seguem a ordem de apresentação dos GTs. Acreditamos que os trabalhos reunidos constituem um panorama com diversidade de pesquisas em distintos níveis de desenvolvimento e temas, contribuindo para a construção de perspectivas

antropológicas que dialogam com diversas áreas, ampliando o campo antropológico e talvez delineando novos caminhos para outros saberes acadêmicos e não acadêmicos. Os Anais se tornam registros abertos para os próprios pesquisadores dos núcleos aqui envolvidos e agora disponível ao público.

Desejamos a todos uma boa leitura!

As organizadoras.

A produção artística e cultural de jovens em uma festa de hip hop na Ilha do Governador (RJ).

Thais Mendes (PPGA/UFF)¹

Resumo

O trabalho tem como objetivo compreender a relação entre um grupo de jovens frequentadores de uma pista de skate e suas produções artístico-culturais no bairro da Ilha do Governador localizado na cidade do Rio de Janeiro. Os jovens escolhidos são membros de coletivos de artistas que ajudam a manter o cenário cultural local por meio de um evento de hip hop intitulado Soul Pixta. Neste evento desenvolvem atividades como o grafite, o rap e também mostras de vídeos sobre o universo do hip hop e as paisagens do bairro. Alguns desses jovens pretendem fazer da Ilha um bairro conhecido por um movimento cultural advindo do hip hop, além de desejar o reconhecimento pela produção artística dos membros de seus coletivos. Para encontrar as relações de pertencimento e identidade com o bairro da Ilha do Governador, decidi neste trabalho, me orientar pelas performances desenvolvidas dos coletivos de artistas no evento festivo semanal Soul Pixta. Dessa maneira, entender as interpretações que estes jovens fazem sobre o espaço urbano em que vivem ao utilizar os elementos do hip hop como uma ferramenta para construir sociabilidades.

Palavras-chave: Hip hop; Juventude; Bairro; Pertencimento.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense, orientando da Prof^a.Dr^a. Renata de Sá Gonçalves

Introdução

O contexto social em que vivem muitos jovens de regiões periféricas nas cidades brasileiras é caracterizado pela violência, pelo preconceito e pela discriminação racial. Com a influência do movimento *hip hop* norte-americano parte dessa juventude começou a denunciar as situações de violência que se instauraram em suas cidades e a reivindicar seus direitos através dos elementos que compõem essa manifestação cultural denominada *hip hop*.

Considerando-se que o *hip hop* unificou os jovens das mais diversas localidades ao compartilhar sentimentos em relação ao meio urbano, espalhando-se globalmente entre os mais diversos grupos, neste trabalho, proponho refletir sobre um conjunto de jovens frequentadores de uma pista de skate e suas produções artísticas e culturais no bairro da Ilha do Governador, localizado na cidade do Rio de Janeiro. Estes jovens são membros de dois² coletivos de artistas que possuem uma relação direta com os elementos do *hip hop*. Se exprimem, mais precisamente, ao manter a cena cultural local através do grafite e do rap e também ao apresentarem seus trabalhos artísticos por meio da divulgação de vídeos produzidos por eles nos mais diversos eventos organizados na região.

Um dos eventos mais importantes onde os coletivos escolhidos trabalham juntos produzindo rap e grafite é o Soul Pixta. Para encontrar as relações de pertencimento e identidade com o bairro da Ilha do Governador, orientei-me pelas performances desenvolvidas dos dois coletivos neste evento festivo de *hip hop*. Visando entender as interpretações juvenis sobre o espaço urbano ao utilizarem os elementos do *hip hop* como uma ferramenta para construir sociabilidades, no presente trabalho, apresentarei reflexões de ordem etnográfica sobre a produção artística e cultural destes jovens.

Culturas juvenis urbanas e o *hip hop*

Para compreender como estes jovens passaram a ser orientados por essa expressão cultural cabe remontar ao trabalho de Halifu Osumare (2015). Em seus estudos sobre “marginalidades conectivas” afirma que em meados dos anos 80 o *hip hop* surgiu no Brasil. De acordo com a autora, a juventude brasileira foi inspirada pela revolução cultural e social nos EUA desde o Movimento de Direitos Civis³, o que a fez alimentar seus próprios movimentos

² Os coletivos escolhidos foram o MáfiaGreen (coletivo de rappers e produtores musicais) e o LuaLuz (coletivo de grafite que também reúne artesões).

³ Um movimento paralelo ao Movimento de Direitos Civis nos Estados Unidos da América é o Movimento Negro

políticos-culturais que surgiram no país naquela época até a geração do *hip hop* atual. Para a autora, o fenômeno do *hip hop* no Brasil é um movimento social organizado pelos jovens afro-brasileiros em resposta ao abandono social, à pobreza e ao racismo.

A confluência entre o Movimento Negro unificado e o surgimento de Blocos Afro durante o carnaval preparou o palco para a próxima geração adotar o *hip hop* como uma crescente cultura global popular que pôde dar continuidade ao trabalho de chamar atenção às “marginalidades conectivas” de cultura e de classe, no contexto sócio-político e racial (OSUMARE, 2015).

Trazendo consigo as representações do passado para o momento atual, os jovens brasileiros adeptos do movimento *hip hop* expressam seu posicionamento perante a desigualdade no país através dos três elementos principais do *hip hop* que são, segundo Rose (1994): o breakdancing (a dança), o grafite (a expressão artística-visual) e o rap⁴ (a música). Por meio deles os jovens expressam ideias e reivindicações sobre o contexto urbano e, além disso, desenvolvem sua criatividade e seus próprios estilos de vida como o modo de se vestir, de falar e de se comportar.

O *hip hop* agrega um conjunto de símbolos desenvolvidos por indivíduos que podem residir em bairros periféricos das cidades e conjugam suas relações de sociabilidade por meio das manifestações políticas e também artísticas. Dessa maneira, os indivíduos criam costumes, valores, identidades e reiteram suas práticas sociais. As manifestações artísticas determinam algumas características observadas na linguagem, nas vestimentas e nos comportamentos que, por sua vez, definem seus estilos de vida.

Em minhas primeiras imersões etnográficas entre os coletivos de artistas da Ilha do Governador pude perceber estas características. São jovens que possuem estilos de vida semelhantes tanto no sentido de comportamento social quanto em suas afirmações políticas. Entendem que o *hip hop* pode ser utilizado como instrumento para promover o desenvolvimento dos interesses de seus agentes e também como uma ferramenta de tolerância pela diversidade (INFANTINO, 2014). É por meio dos elementos do *hip hop* que lutam e reafirmam suas conquistas, além de incentivar as transformações nas relações desiguais e excludentes na sociedade.

A Ilha do Governador e a formação da rede de amigos na pista de skate

Unificado no Brasil responsável por promover protestos civis e programas educacionais.

⁴ Dentro do rap (sigla derivada de rhythm and poetry – ritmo e poesia) existem duas figuras essenciais para o seu desenvolvimento, o DJ (disc-jóquei) e o MC (mestre de cerimônias). Eles são os músicos responsáveis por ritmar as composições e animar a festa.

A Ilha do Governador é um bairro localizado na zona norte do Rio de Janeiro. Entretanto, desde 1981, por meio de um decreto do então prefeito Júlio Coutinho, deixou de ser um único bairro, dividindo-se em dezessete⁵ (IPANEMA, 1991). De acordo com os dados do Censo Demográfico de 2010 realizado pelo IBGE, a região de 33,52 km² localizada na Baía de Guanabara possui atualmente cerca de 212 mil habitantes, com aproximadamente 67 mil pessoas vivendo em favelas. Embora os bairros da Ilha do Governador possuam características particulares, os moradores desenvolveram um sentimento de orgulho e afeição bastante acentuado pela região, passando a se intitular “insulanos” e a enxergar dessa maneira o local como um todo (BARBIERI, 2010).

Dentre os inúmeros problemas que a região possui como a deficiência nos transportes públicos e a infraestrutura dos hospitais, talvez o que mais incomode os jovens nessa pesquisa é a “ausência de lazer e cultura para todos”. Atualmente, o principal reduto cultural da Ilha do Governador se localiza na Lona Cultural Renato Russo instalada no bairro do Cocotá. Ela promove algumas oficinas de teatro, música e dança. Porém, este centro cultural se encontra praticamente inativo. A mudança de gestão e o funcionamento precário da Lona Cultural fizeram com que diversas atividades culturais fossem reduzidas. Além do mais, a estrutura do local está cada vez mais degradada tornando difícil a produção de eventos culturais, permanecendo subutilizada ao longo dos anos.

Os coletivos de artistas citados neste trabalho têm uma relação especial com a Ilha do Governador, mais precisamente com uma pista de skate no bairro do Cocotá. Neste lugar se conheceram e formaram suas redes de amigos.

A pista de skate é um local de grande representatividade entre a juventude insulana. Os jovens frequentadores misturam-se entre classes sociais e possuem diferentes faixas etárias. É uma juventude que está ligada não somente à pista de skate e aos esportes radicais, mas às redes de amigos construídas ao longo do tempo. É um ponto de encontro onde compartilham suas histórias particulares e conjuntas.

A pista de skate do Cocotá é considerada por muitos de seus frequentadores como um ambiente para se formar amizades e construir identidades. Ademais, também é vista como um meio de manter uma relação com o bairro através de discussões sobre os espaços urbanos.

A maioria das pessoas que vai à pista possui interesse pelos elementos do universo *hip*

⁵ São Galeão, Portuguesa, Jardim Guanabara, Ribeira, Freguesia, Pitangueiras, Praia da Bandeira, Zumbi, Cocotá, Cacuia, Jardim Carioca (ou Guarabú), Bananal, Moneró, Bancários, Tauá, Vilage e Tubiacanga.

hop. Os adultos e adolescentes acreditam que o estilo musical possa ser uma forma de denunciar os constrangimentos e abusos sofridos diante da polícia, da mídia e do Estado. Tanto os garotos quanto as garotas têm uma relação de afeto com esse estilo musical que muitas vezes surge como um estilo de vida⁶ para esses jovens, como veremos mais adiante.

O Soul Pixta e os coletivos “*hip hoppers*”

O interesse em comum pela música possibilitou aos frequentadores da pista organizar semanalmente alguns eventos de *hip hop*. Os eventos começaram a surgir por volta do ano de 2010 com o intuito de provocar uma confraternização com música entre os amigos da pista de skate. Com o passar do tempo, as festas foram tomando novos rumos, novos nomes, até chegar em sua característica atual. Hoje em dia, os jovens não se encontram somente pela música, mas pela preservação do Cocotá e também pelo maior desenvolvimento da cultura *hip hop* na Ilha do Governador.

O principal evento organizado atualmente por jovens na pista de skate do Aterro do Cocotá chama-se Soul Pixta surgido em 2013 na parte de dentro da pista. Originalmente a ideia era de que o evento fosse organizado na Lona Cultural Renato Russo, contudo, pelos anos de mau funcionamento e pela falta de apoio da subprefeitura do bairro, a festa passou a ser permanente no interior da pista. O que não parece ser algo ruim para os seus organizadores ou frequentadores assíduos do evento, já que até mesmo o nome da festa – Soul Pixta – indica, em suas palavras, “a alma da pista”, “a essência do skate”, “o coração da rua”.

O Soul Pixta promove batalhas de dança e de rap com o apoio de DJs e MCs. A festa tem o objetivo de reunir artistas do *hip hop* e indivíduos que possuam afinidade com esse estilo musical. Contudo, o evento consegue atrair todo o tipo de público e, assim, promove também diversidade de pessoas na pista de skate.

Com o crescimento do Soul Pixta e da rede de amigos que possuíam os mais diversos talentos relacionados aos elementos do *hip hop* e, também, preocupados com a situação cultural de seu bairro, alguns jovens formaram grupos para contribuir com os descasos na divulgação e propagação da cultura na Ilha do Governador. Passaram a produzir seus trabalhos artísticos em eventos organizados pela rede de amigos no bairro, entre eles o evento Soul Pixta.

⁶ Tendo em vista essas perspectivas sobre o Movimento *hip hop*, Souza (2009) o considera também como definidor de estilos de vida. A juventude e os grupos que seguem esse movimento passam a se direcionar através das práticas contidas nele. O movimento *hip hop* ainda configura manifestações artísticas que por sua vez retratam especificidades como a forma de falar, suas vestimentas e seus comportamentos coletivos que caracterizam seus estilos de vida.

Atualmente existem muitos coletivos de artistas na região. Por fazerem parte de uma rede extensa de sociabilidades, muitos de seus membros se misturam nas mais variadas associações. Muitas vezes um indivíduo participa de dois ou mais coletivos. Os tratados neste trabalho - o MáfiaGreen e o Lualuz – são os principais exemplos disso.

Os coletivos MáfiaGreen e o Lualuz

Os principais grupos formados por artistas da Ilha do Governador a serem conhecidos pela denominação de coletivo são o MáfiaGreen e o Lualuz. São grupos de pessoas que possuem interesses artísticos em comum. Os dois coletivos estão bastante relacionados uma vez que reúnem os elementos do *hip hop* como tema de suas produções artísticas. Escolhi esses grupos para me guiar sobre as atuais manifestações culturais que acontecem na Ilha do Governador e mais precisamente no Cocotá.

O MáfiaGreen⁷ é composto por cantores de rap como o MC Mistério, o MC Stark CCT e o MC R.C, além do beatmaker⁸ Lorrán. Todos os membros do coletivo de músicos são moradores da Ilha do Governador e se conheceram através de amigos que também frequentavam a pista de skate do Cocotá. São jovens entre 16 e 24 anos, de camadas sociais menos favorecidas e que tem por objetivo tornarem-se um referencial musical do rap e do *hip hop* no bairro. Além disso, promovem outros grupos de mesmo estilo musical ao ensinarem, em suas palavras, “os caminhos certos a seguir no meio underground”. Algumas de suas músicas fazem menção aos espaços que compõem não somente o Cocotá, mas a Ilha do Governador como um todo. As músicas não possuem um tema específico, já que elas seriam resultado de várias experiências vividas por cada membro na região.

São participantes assíduos dos eventos do Soul Pixta. Sempre têm seu lugar reservado para cantar suas músicas. Através das batalhas de rap ou somente cantando suas letras conseguem manter uma relação de sociabilidade no bairro. No palco performatizam suas experiências e dão legitimidade ao seu discurso por meio das vestimentas e dos gestos que criam representações sobre o *hip hop*. Além da indumentária e dos gestos específicos, por meio da sua atitude através da música, os rappers conseguem expressar sentimentos próprios.

No Soul Pixta pude perceber que a música é o fator primordial que determinam as

⁷ O MáfiaGreen também possui um compositor de músicas chamado Bocca, mas no momento está afastado do grupo por razões familiares.

⁸ No universo do *hip hop*, o beatmaker atua como produtor musical e constrói os instrumentais das músicas baseadas principalmente em uma batida ou em uma melodia.

coletividades. Ela representa as vivências dos *hip hoppers* na cidade e constrói os discursos legítimos sobre o contexto social em que vivem. Ela promove as representações dos próprios rappers e também sugere uma mudança na realidade vivida por eles. É um meio de apontar os problemas nos espaços urbanos e passar uma mensagem de que existe uma transformação possível através das práticas sociais desenvolvidas pelo Movimento *hip hop*.

O Lualuz é um coletivo de artistas que moram na Ilha do Governador que, assim como os membros do Máfiagreen, também se conheceram por amigos em comum da pista de skate. Os membros do coletivo são o MC Stark, a grafiteira Edaz e o grafiteiro Park, além do poeta e artesão Francis Juliati. São jovens na casa dos 20 anos que tem como objetivo em comum espalhar a arte e divulgá-la de maneira acessível a todos. Eles promovem eventos de grafite, vendem sua arte nas feirinhas de rua na Ilha e também tem seu próprio ateliê. No ateliê, uma sala alugada no próprio Cocotá, produzem seus quadros e constroem suas relações com as mais diversas pessoas que vão ao local.

O ateliê também serve de loja para vender as roupas que eles mesmo confeccionam através da marca da grafiteira Edaz, chamada Edacidade. Como o ateliê é um lugar de confraternização não só dos membros do coletivo, mas também dos amigos de cada participante, ele também é visto como um espaço para debater questões relacionadas as suas vivências comuns e particulares. Lá qualquer um é bem-vindo desde que não desrespeite nenhum dos membros ou o próprio espaço.

Atualmente os membros do coletivo Lualuz promovem oficinas de grafite para os jovens da Ilha do Governador. Tenho acompanhado as oficinas e percebido que apesar de não terem muitos alunos inscritos, os professores Edaz e Park dão as aulas com grande empenho. Não notei falta de material ou de instrumentos de ensino, mas observei que o espaço talvez não colabore para as aulas por não ser tão amplo.

No Soul Pixta, os membros do Coletivo Lualuz produzem telas durante o evento. Através do grafite que é uma forma de expressão artística produzida nos espaços públicos da cidade, os grafiteiros do coletivo explicitam suas críticas sobre a realidade em que vivem e também constroem suas próprias representações do mundo através de sua imaginação.

No Soul Pixta os grafiteiros promovem suas intervenções artísticas durante a festa. Colocam painéis ou tapumes afastados da multidão e dão início aos seus trabalhos. Ao mesmo tempo em que estão distantes das pessoas no momento de realização de suas obras, estão se conectando com os demais elementos que compõem a festa.

Uma performance pode ser definida como toda e qualquer atividade de um

determinado participante em uma certa ocasião, e que serve para influenciar de qualquer maneira qualquer dos participantes. Tomando um participante em especial e sua atuação como ponto básico de referência, podemos nos referir a aqueles que contribuem para as outras performances como o público, os observadores, os outros participantes (GOFFMAN apud SCHECHNER, 2006, p. 29)

O grafite pode ser performativo porque a performance acontece enquanto ação, interação e relação (GOFFMAN apud SCHECHNER, 2006, p.30). Ao grafitar demonstrando a maneira que a produção artística é feita ao público, o público se torna coadjuvante na ação. A performance se realiza entre a ação de mostrar ao público como se grafita e a reação do público ao interagir com esta ação.

Considerações finais

Os coletivos de artistas pretendem fazer da Ilha do Governador um bairro conhecido por um movimento cultural específico. Pretendem demonstrar que as regiões periféricas têm voz e são tão importantes quanto os demais espaços urbanos do bairro. Além disso, ambos os coletivos carregam esse sentimento de pertencimento a um local, não somente a Ilha do Governador, ao bairro, mas à pista de skate. Enaltecer aquele espaço parece sempre estar em seus discursos e também em suas produções artísticas.

Presumo que ao se reunirem tanto em situações de trabalho quanto em situações festivas criam sociabilidades e percebem na rua, através do *hip hop*, o símbolo fundamental para a reivindicação de seus direitos e também o lugar onde desenvolvem suas práticas culturais:

A rua é um espaço de mediação. Esta mediação pode ser de conflitos, mas também, e sobretudo, das práticas individuais e coletivas ordinárias, das identidades sociais e das imagens e representações que constroem e atribuem sentido ao espaço. Nesse sentido, a experiência no e do “espaço público”, a compreensão das dinâmicas dessas “vivências” é que lança luz sobre as lógicas da classificação, da nomeação e das (re)apropriações dos lugares que aparecem nos discursos. (BARRETO, 2015, p.9)

Através dos discursos tanto por meio das músicas ou grafites querem criar novas significações dos espaços urbanos, mas sem deixar de pensar em um merecimento próprio. Não têm interesse em deixar de se pensarem enquanto artistas num cenário complicado de se permanecer profissionalmente. O *hip hop*, nesse sentido, serve com uma grande fonte de sociabilidade, provocando deslocamentos no contexto da favela e urbanização, podendo trazer certa esperança na vida pessoal e profissional desses jovens.

Referências bibliográficas

BARBIERI, R. J. O. *Conflito e Sociabilidade em uma pequena escola de samba: O Acadêmicos do Dendê da Ilha do Governador*. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

BARRETO, A. Políticas da rua: manifestações, política e cultura entre imigrantes brasileiros em Lisboa. In: XI Reunião de Antropologia do Mercosul, 11ª, 2015, Montevideu. *Anais...* Montevideu: Udelar, 2015.

INFANTINO, J. *Circo en Buenos Aires*. Cultura, Jóvenes y Políticas en disputa. Buenos Aires: Inteatro, 2014.

IPANEMA, C. *História da Ilha do Governador*. Rio de Janeiro: Livraria e editora Marcello de Ipanema, 1991.

OSUMARE, H. "Marginalidades Conectivas" do Hip hop na Diáspora Africana: os casos de Cuba e do Brasil. In: AMARAL, M.; CARRIL, L. *O Hip hop e as Diásporas Africanas na Modernidade: uma discussão contemporânea sobre cultura e educação*. 1ª ed. São Paulo: Alameda, 2015.

SCHECHNER, R. "Whats is perfomance?" In: _____. *Performances Studies: an Introduction*. New York; Londres: Routledge, 2006

ROSE, T. *Black noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America*. Hanover: University Press of New England, 1994.

SOUZA, A. M. *A caminhada é longa... e o chão tá liso: O movimento hip hop em Florianópolis e Lisboa*. 2009. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

Fabulous Trobadors, Massilia Sound System, Talvera e Nux Vomica: quatro faces de práticas musicais, fluxos e construções culturais na França occitanista.

Elisa Paiva de Almeida (PPGA/UFF)¹

Resumo

A apresentação proposta aborda a experiência de grupos musicais de cidades do grande Sul da França cujo surgimento data início da década de 1980, e cujas trajetórias se cruzam dentro de um movimento amplo, com várias abordagens e frentes de ação de valorização da língua occitana e um universo a ela associado. Parto de quatro grupos específicos: o Massilia Sound System, de Marseille, La Talvera, de Cordes-Sur-Ciel, o Nux Vomica, de Nice e os Fabulous Trobadors, de Toulouse. Os percursos desses grupos, articulados entre si, estão marcados por debates relacionados a construções culturais e diferentes projetos e ações políticas de estímulo à convivência em coletividade em seus bairros e cidades em paralelo a uma circulação comercial mais convencional no país e fora dele. No contexto de suas vivências, a música figura como fim e meio, um instrumento capaz de integrar e estabelecer laços de pertencimento a uma comunidade ou lugar. Esses grupos também têm como característica comum o estabelecimento de uma conexão intensa e expressa com músicos e formas musicais originários de outros lugares, e de maneira bastante expressiva com artistas e músicas do Nordeste do Brasil, do que resultam interações que incrementam e complexificam as reflexões em que se engajam os agentes que compõem esta trama. Apesar das semelhanças, cada experiência em separado acontece de um modo particular. A forma como cada um desses grupos gerencia suas práticas, discursos, e ordena suas trajetórias revela, portanto, inúmeras possibilidades de processos de criação cultural, o que interessa aqui investigar.

Palavras-Chave: Construções culturais; Fluxos; Produção de localidade.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, e orientando do Prof^o Dr. Nilton Santos.

Introdução

A seguinte apresentação reúne sucintamente os elementos que compõem o projeto de tese a ser realizada como parte da formação doutoral junto ao programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. A pesquisa proposta no referido projeto intenciona abordar a experiência de grupos musicais de cidades do grande Sul da França cujo surgimento data do mesmo período, início da década de 1980, e cujas trajetórias se cruzam dentro de um movimento amplo, com várias abordagens e frentes de ação de valorização da língua occitana² e um universo a ela associado. Parto de quatro grupos específicos³: o *Massilia Sound System*, de Marseille, *La Talvera*, de Cordes-Sur-Ciel, o *Nux Vomica*, de Nice e os *Fabulous Trobadors*, de Toulouse, tendo sido, este último, parte do objeto de minha pesquisa de mestrado⁴ e a porta de entrada para este campo que hoje se delinea.

De um modo geral, os percursos desses grupos, articulados entre si, estão marcados, em diversos níveis, por debates relacionados à identidade e diferentes projetos e ações políticas de estímulo à convivência em coletividade enquanto eles transitam entre atividades voltadas para

² “Occitano” é como se convencionou chamar uma língua descrita pelos autores de história e literatura medieval como a conjunção de um leque de dialetos de raiz romana presentes por todo o Sul da França, na qual foram registrados os poemas dos trovadores dos séculos XII e XIII. Falada até os dias atuais, o occitano foi deixando de ser utilizado e sendo substituído pelo francês por decretos e repressões ao longo dos últimos cinco séculos, no processo de constituição do Estado-nação francês (LAGARDE; MICHARD, 1965; GRANGES; BOUDOUT, 1947). Em 1854, com a criação do *Félibrige*, uma associação de poetas da burguesia urbana, o occitano (na forma do provençal, uma de suas variantes) ganhou uma revisão e uma normalização gráfica e linguística e tornou-se o centro de um movimento de valorização da cultura a ele associada, firmada na oralidade popular. Frédéric Mistral, um dos fundadores dessa associação, ganhou o prêmio Nobel de literatura do ano de 1904 com a obra “*Mirèio*”, inteiramente escrita em provençal, coroando o occitano no seu processo de desenvolvimento entre as correntes literárias regionalistas estimuladas pelo retorno da república em 1870 (MAZEROLLE, 2008, p. 10). Desde então, instituições occitanistas, como por exemplo a *Societat d’Estudis Occitans*, o *Comité Occitan d’Études et d’Action*, o comitê *Vòlem Viure al País* e o *Partit Occitan*, foram sendo criadas e se desdobrando, tendo uma força maior ou menor em diferentes momentos até o presente. Tais organizações atuaram e ainda atuam em diversas frentes de ações políticas e culturais: desde a literatura e as artes em geral (teatro, dança, música etc.), passando por reivindicações de oficialização da língua, promoção de escolas de ensino em occitano – as *calandretas* – ou bilíngue – francês e occitano – e reconhecimento da área geográfica em que ela é falada como “região” política etc. (MAZEROLLE, 2008). Para além dessas instituições, há também a adesão “informal” à causa occitanista, expressa de um modo geral pelas ações de valorização da língua e manifestações culturais a ela relacionadas.

³ A justificativa da opção por trabalhar com estes grupos especificamente encontra-se melhor desenvolvida no projeto apresentado no processo seletivo para ingresso no Curso de Doutorado do PPGA-UFF. De uma forma resumida, penso poder considerar estes quatro grupos como pontos de adensamento (BARNES, 1987, p. 167) da rede social na qual estão inseridos, assim como reconhecer o protagonismo que eles assumem, o impacto de suas ações sobre os lugares em que se situam e do exemplo que figuram para grupos de criação posterior. Estas características são perceptíveis por meio da recorrência de referências feitas pelos demais atores a eles conectados ou nos registros dos documentos que os apontam como precursores/condutores da promoção de determinados discursos e práticas.

⁴ *Embolada “e outras coisas do folclore tulusano”: a experiência da Associação Escambiar em Toulouse – França*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Natal, 2010. Orientador: Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção.

as populações dos locais em que vivem (em seus bairros e cidades) e uma circulação comercial mais convencional (através da gravação de discos, realização de shows e divulgação nos meios de comunicação de massa) no país e em menor escala no restante da Europa. No contexto de suas vivências, a música figura como fim e meio, um instrumento capaz de integrar e estabelecer laços de pertencimento a uma comunidade ou lugar.

Além dessas aproximações, esses grupos têm como característica comum o estabelecimento de uma conexão intensa e expressa com músicos e formas musicais originários de outros lugares, e de um modo bastante especial com artistas e músicas do Nordeste do Brasil. Em maior ou menor grau, em diferentes momentos e de diferentes formas, dessas interações resultam pesquisas, intercâmbios, turnês conjuntas, trocas de experiências em oficinas e palestras, composições, gravações, enfim, diálogos de diversas configurações que incrementam e complexificam as reflexões em que se engajam os agentes que compõem esta trama.

Num primeiro olhar, é possível perceber que alguns tópicos são recorrentes em suas falas como, por exemplo: as viagens que seus líderes⁵ realizaram para outros países e que lhes permitiram o exercício de distanciamento e reflexão sobre o *chez soi*; as línguas occitana e francesa em contraponto e como referenciais de “visão de mundo”; a “memória coletiva” de uma “cultura popular” ou “tradição” como geradora de solidariedades e sentimento de pertencimento – e o seu oposto: a “alienação” das memórias comuns como fator que dificulta a socialização e a vida em comunidade; a necessidade de promover a convivência coletiva cotidiana; a contraposição entre uma “cultura oficial” e as “culturas populares”; e o questionamento das relações entre território, política institucionalizada e cultura. Entretanto, cada experiência em separado, apesar das semelhanças, acontece de um modo particular, a forma como cada um dos sujeitos envolvidos gerencia suas práticas, discursos, e ordena suas trajetórias reflete as inúmeras possibilidades dos processos de criação cultural.

Para a pesquisa doutoral, diante desse quadro, propus tentar refletir sobre *como e através de que ações e elementos esses atores, em suas diferentes experiências, elaboraram seus discursos e suas práticas, observando as tensões nas estratégias de produção de localidade, levando em consideração a intensidade de fluxos que perpassam essas vivências, dado o impacto que estes têm nos processos e resultados das produções estudadas, tanto estético quanto político*. Nessa perspectiva, faço aqui uma breve apresentação dos quatro grupos através de seus líderes/mediadores e pontuo, em seguida, alguns conceitos a abordagem que pretendo

⁵ Este termo ainda precisa ser problematizado de modo que utilizo-o provisoriamente neste trabalho mediante esta advertência.

utilizar ao iniciar a pesquisa de campo.

Para elaborar as apresentações resumidas que se seguem, utilizei o material reunido por meio da pesquisa documental realizada entre 2007 e 2009, das observações e entrevistas feitas em campo no ano de 2009 e 2015.

O processo que levou à criação da dupla *Les Fabulous Trobadors* teve início, segundo informou Claude Sicre em entrevista em outubro de 2009, com suas tentativas de encontrar um gênero musical que servisse aos seus propósitos de atuar como os *bluesmen* rurais norte-americanos: enunciadores da voz poética que, cantando suas músicas em momentos de sociabilidade, contribuía para o reforço dos laços comunitários. Após anos de pesquisas entre músicas “populares tradicionais” de diversos lugares do mundo e experimentações com o repertório do “patrimônio” occitano, Sicre conta que desenvolveu um estilo particular articulando canto e percussão e que, ao descobrir casualmente o coco de embolada nordestino julgou ter enfim encontrado o modelo que buscava: a música para ser feita em casa, na rua, na praça, num palco, em que cabia o improviso e a participação do público; uma forma “simples” e ao mesmo tempo “versátil”, possível de ser inserida nas celebrações cotidianas. Jean-Marc Enjalbert, conhecido como Ange B, com sua habilidade de *beatboxer*, capaz de imitar toda uma variedade de sons e de lidar com tecnologias de tratamento eletrônico da música, unindo-se a Sicre, agregou novos elementos sonoros à embolada, e foi dessa junção que emergiu os *Fabulous Trobadors* em 1987.

Ao longo dos anos em que estiveram ativos enquanto dupla musical, os *Fabulous Trobadors* ficaram conhecidos por divulgar em suas canções um ideário conectando a defesa da “cultura occitanista” e a questões ligadas ao desenvolvimento de uma “música popular” e da “invenção de um folclore”, às quais vieram acompanhadas de uma série de ações permanentes desenvolvidas por duas associações culturais sediadas no bairro de Arnaud-Bernard, onde os artistas moravam em Toulouse, ambas dirigidas pelo próprio Sicre: o *Carrefour Culturel d'Arnaud-Bernard* (CCAB) e a *Association Escambiar* que atua na formação, profissionalização e promoção de grupos musicais, além de oferecer atividades pedagógicas e recreativas envolvendo a música no bairro, sendo um dos seus principais objetivos a instauração de um repertório comum que fizesse da música uma experiência coletiva e cotidiana.

Sicre considera que na França não existe mais um “folclore”, que é preciso reinventá-lo, e por isso utiliza os gêneros das ditas músicas “de tradição popular oral” do Nordeste do Brasil como modelos para essa reinvenção. Na sua concepção, esses modelos possuíam as características ideais para seus propósitos: serem reconhecidos como formas sincréticas (uma

mistura entre elementos de origem europeia, africana e indígena); simultaneamente se conservarem e se renovarem na prática ao longo do tempo; facilitarem a composição de canções em occitano pela proximidade desta língua com o português. Além disso, Sicre destacava também o fato de uma vasta literatura associar as formas poéticas desse cancionário nordestino à poesia trovadoresca medieval européia, e mais especificamente da região Sul da França. Segundo essa literatura, tal conhecimento artístico havia sido transmitido para Portugal e, posteriormente, com a colonização, para o Brasil. Conforme o raciocínio de Sicre, acreditar nessa trajetória contribuiria para alimentar a ideia de retomada de uma forma cultural local, occitana.

O *Massilia Sound System* carrega marcas das escolhas de seu líder, Tatou (François Ridet): nascido e criado em Paris, Tatou, segundo seu relato, optou por ser um *marseillais*, assumindo o sotaque, o vocabulário e o “estilo de vida” desta cidade portuária situada às margens do Mar Mediterrâneo, historicamente reconhecida por seu cosmopolitismo herdado de séculos de atividade comercial. O grupo começou com festas de rua em torno de equipamentos de som, inspirados nos *sound systems* e músicas negras jamaicanas, e adotou, a partir do encontro com os *Fabulous Trobadors*, a língua occitana como forma de expressão e símbolo de seu posicionamento político contra a construção da identidade nacional francesa “parisiense”. Misturados ao reggae e ao ragga característicos das composições do grupo, não raro melodias de repente de viola e o ritmo da embolada no som do pandeiro aparecem no repertório, que frequentemente menciona os trovadores medievais e suas disputas poéticas.

Na intenção de promover momentos de partilha, diálogos e animação, o *Massilia Sound System* fundou em 1991 a associação *Massilia Chourmo*, que desde então organiza e divulga eventos além dos shows do *MSS* e demais grupos formados por seus componentes. São festas e atividades em torno da língua occitana e outras línguas “minoritárias”, como é divulgado no site da associação⁶. A *Chourmo* ainda organiza torneios esportivos de futebol ou *pétanque*⁷, loterias e acampamentos, e também conta com um fórum de discussão *online* e um jornal feito pelos próprios membros associados.

O grupo *La Talvera* é uma das atividades do *Centre Occitan de Recherche, de Documentation et d’Animation Ethnographiques – C.O.R.D.A.E.*. Esta associação, hoje sediada numa pequena cidade medieval conservada no departamento do Tarn chamada Cordes-Sur-Ciel, foi criada em Gaillac, em 1979, quando Daniel Loddo, atual coordenador, seu pai e um

⁶ Disponível em: <<http://assochourmo.free.fr/>> Acesso em: março de 2012.

⁷ Jogo com bolas parecido com a bocha.

grupo de amigos decidiram registrar “expressões populares” ligadas à língua occitana, utilizada por eles em seu ambiente familiar, apesar das opressões e do estigma imputado a este idioma. O trabalho de documentação, iniciado em 79, continua e a partir dele se constituiu um vasto acervo de publicações do qual fazem parte gravações de canções, contos, histórias infantis, coleções de receitas culinárias, as atas dos inúmeros colóquios realizados pela associação desde então e toda a discografia do grupo musical *La Talvera*.

Segundo Loddo, que possui formação doutoral em etnologia e etnomusicologia na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e que é também o compositor da banda, o repertório é elaborado a partir do material das pesquisas e de criações cuja inspiração vem de tudo aquilo pelo que ele e os demais membros da banda se interessem. Loddo tem o Brasil como um segundo campo de pesquisas, de modo que entre os registros realizados pela associação estão presentes gravações de Cururu e Siriri do Mato Grosso, e de repentistas e outros poetas improvisadores de diversos estados do Nordeste do Brasil. Loddo afirma que o Brasil lhe permitiu compreender melhor a Occitania e os movimentos da “tradição”. Ele, que foi parceiro de Claude Sicre, nos primórdios de seus trabalhos, discorda de que seja necessário inventar um folclore para a França. Na sua opinião, este folclore existe de forma viva na atualidade, e o que é preferível com relação à aproximação com as músicas “nordestinas” é se por em diálogo com elas, como ele descreve as turnês organizadas por seu grupo em parceria com Silvério Pessoa, chamadas “*ForrOccitània*”.

O *Nux Vomica*, liderado por Louis Pastorelli, surgiu primeiramente como um grupo de artistas plásticos cuja motivação inicial era criar um espaço para expressão de arte ligada à comunidade, o que resultou na ocupação de um galpão no bairro de Saint Roch, em Nice, que servia como ateliê e lugar de eventos em que se reuniam familiares e amigos dos membros do grupo e a vizinhança. De modo a intensificar o envolvimento das pessoas do bairro nas atividades do ateliê, os pintores organizaram ano após ano uma festa itinerante pelas ruas próximas durante o carnaval no início da década de 1990. A partir daí, para animar a movimentação carnavalesca, o grupo começou também a fazer música, utilizando sistemas de som, como o *Massilia Sound System*, com bases gravadas sobre as quais se cantavam as letras escritas por eles mesmos, o que acabou tendo muito êxito e resultou na banda que hoje também circula pelo país em shows e festivais.

Assim como a iniciativa de reconstruir o carnaval popular que havia, ao longo do tempo, se transformado em um espetáculo para turistas, o trabalho do *Nux Vomica* passou a incluir também a tentativa de trazer para o seu repertório o *niçois*, a variante local do occitano, como

forma de ativar, pela utilização da língua, a memória das particularidades da vida naquela cidade. Para isso o grupo passou a realizar registros de canções e contos narrados em *niçois*, os quais eram localizados a partir das respostas a anúncios divulgados no rádio.

Pastorelli conta que a inspiração tanto para a festa do carnaval quanto para a retomada do *niçois* lhe chegou em viagens ao Brasil, quando conheceu o carnaval de rua de Recife e Olinda e ao ouvir palavras em português que lhe soavam familiares por conta das lembranças que tinha da língua falada por seu pai em sua infância. Dessa forma, o “Brasil” é para este grupo uma referência recorrente, e desempenha um papel central como modelo nas reflexões estabelecidas pelo grupo e nas suas produções, como é o caso, p.e., do álbum *Nissa-Pernambuco*, lançado em 2005.

Ao considerar os líderes de cada um dos grupos como *sujeitos*, nos termos de Michel Agier (2012), compreendo que a investigação deve procurar aprofundar o entendimento das situações que os fazem tomar a iniciativa/palavra e colocarem-se nessa condição, e ainda, fazer um levantamento das relações que eles estabelecem e diante das quais eles emergem como *sujeitos*. Com esse enfoque, examinar suas trajetórias na tentativa de captar os *projetos* – conceito utilizado por Gilberto Velho (2013) individuais que eles elaboram e desenvolvem pode revelar suas motivações, justificativas e, principalmente, as estratégias utilizadas nos processos de *criação cultural* em que cada um está envolvido. Acredito que, ao perceber que seus projetos são também vivenciados como *projetos sociais*, reconheço que é preciso dedicar-me a pensar melhor o papel de *mediadores* – termo trabalhado tanto por Velho (2013) quanto por Agier (2001) – que eles desempenham, cruzando as quatro experiências em suas particularidades, semelhanças e divergências, para com isso devolver a discussão aberta com as situações de emergência dos sujeitos para uma escala maior, tomando como referência um panorama mais amplo.

Nesse contexto, entre os aspectos que foram possíveis listar para apresentar sucintamente estes quatro casos, julgo encontrar elementos em comum para pensar que, de modo geral, cada grupo à sua maneira desenvolve esforços no sentido de uma *produção de localidade* – o que Arjun Appadurai descreve “como uma estrutura de sentimento, uma propriedade da vida social e uma ideologia de comunidade situada” (APPADURAI, 1999, p. 251). Isso fica bastante evidente numa citação em destaque na página inicial do site da *Massilia Chourmo*, que diz “*On n'est pas le produit d'un sol, on est le produit de l'action qu'on y mène*”

⁸, e que concorda com o pensamento de Appadurai quando ele afirma que a localidade é mais relacional e contextual do que uma questão de escala e espaço (APPADURAI, 2004, p. 237) e que sua produção é um processo de caráter ativo e intencional (APPADURAI, 2004, p. 240).

Os posicionamentos que movem estes atores são, em sua maioria, originados pela tensão que se estabelece, como afirma Appadurai, entre as tentativas do Estado-nação em reproduzir os cidadãos nacionais e a não adequação ou não identificação desses sujeitos com o ideal nacional que lhes é imposto. São demandas colocadas de modo particular para cada grupo, considerando a condução de seus mediadores, e que passam a receber respostas que convergem em dois pontos, que aqui aparecem frequentemente combinados: a prática musical e a associação ao movimento em favor da língua occitana.

Nos quatro casos aqui expostos, para além da experimentação artística, estética, do exercício de fruição e expressão individual, a música é pensada como prática coletiva e política, que ao mesmo tempo permeia e promove sociabilidades. A música, como repertório partilhado – por exemplo em ocasiões como o carnaval para o *Nux Vomica*; celebrações pontuais como um aniversário ou a entrada do ano novo, ou comemorações mais cotidianas como uma viagem ou uma aposentadoria, como propõem os *Fabulous Trobadors*; na reunião da *Chourmo* para uma loto ou partida de *pétanque* como faz o *Massilia Sound System*; ou na animação de uma feira na zona rural como faz o *La Talvera* –, passa a ser veículo e ela própria um *saber local*, agindo assim como criador de vínculos com uma “estrutura de sentimento” ou “comunidade situada”, para usar novamente expressões de Appadurai (APPADURAI, 2004, p. 251). Através da música ainda, justificam-se ações de utilização e ocupação dos espaços públicos – como é notório mais uma vez no caso do carnaval de rua de Nice – contribuindo também para a criação de espaços de sociabilidade e *reprodução dos sujeitos locais* para a *produção material da localidade*.

Da mesma forma, a língua occitana, as memórias e os costumes a ela ligados são também acionados como partes de um *saber local*, ou, como afirma Tatou, como uma alternativa de “visão de mundo” (uma “outra câmera”, em suas palavras), que emerge em contraposição à língua francesa, estabelecida pela capital como um dos elementos unificadores do Estado-nação francês. O occitano, vivenciado de modos distintos pelos sujeitos mediadores dos grupos – ou seja, utilizado desde a infância no ambiente doméstico e familiar por Daniel e Céline Loddo e por Louis Pastorelli; como uma reminiscência da língua falada pelos avós, como no caso de

⁸ Uma possível tradução seria: “Não somos produtos de um chão, somos produtos da ação que empreendemos” – Felix Castan. <http://massiliachourmo.com/> acesso: janeiro de 2016.

Claude Sicre; ou ainda aprendido por opção já na vida adulta como foi para Tatou – atravessados como os *fluxos* descritos por Hannerz, na medida em que é revivida e posta em movimento por eles, findando por se destacar em suas trajetórias como um demarcador de diferença em relação à língua do centro político e cultural do país.

Nestas experiências, finalmente, os *fluxos* são perceptíveis, sobretudo, no trabalho criativo musical, pensando segundo Ulf Hannerz como “*diferent ways of doing things with meanings*” (HANNERZ, 1992, p.17). Num conflito em que se levantam questões entre valores locais ou cosmopolitas (HANNERZ, 1996), esses processos são por vezes explicitados e valorizados, por vezes menos manifestos, o que vale a pena buscar compreender melhor com o aprofundamento da pesquisa. De qualquer modo, gêneros, ritmos, melodias, instrumentalizações específicas, estruturas poéticas, enfim, elementos musicais, atuam como *formas brandas*, como define Appadurai, “que permitem separar com relativa facilidade a execução incorporada do significado e do valor e um relativo sucesso na sua transformação a todos os níveis” (APPADURAI, 2004, p. 124), no jogo de internalização e a externalização constantes que permitem o incremento dos *inventários culturais* e a *reorganização da cultura* de que fala Hannerz (HANNERZ, 1992, p. 8).

Referências

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana - Estudos de antropologia social* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p.7-33, out. 2001.
- AGIER, Michel. Pensar el sujeto, descentrar la antropología. *Cuadernos de Antropología Social* (UBA), Buenos Aires, v. 35, p.9-27, jan./jul. 2012.
- ALMEIDA, Elisa Paiva de. *Embolada "e outras coisas do folclore tulusano": a experiência da Associação Escambiar em Toulouse - França*. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.
- APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização: a modernidade sem peias*. Tradução Telma Costa. Lisboa: Teorema, 2004.
- BARNES, John A. Redes Sociais e Processo Político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CARVALHO, José Jorge de; SEGATO, Rita. Sistemas abertos e territórios fechados: para uma nova compreensão das interfaces entre música e identidades sociais. *Série Antropologia* (UNB), Brasília, n. 164, 1994.

CRUCES, Francisco (org.). *Las culturas musicales: lecturas de etnomusicología*. Editorial Trotta: Madrid, 2008.

HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity: studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press, 1992.

HANNERZ, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres: Routledge, 1996.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana - Estudos de antropologia social (UFRJ)*, Rio de Janeiro, v. 3, n.1, 1997.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LAGARDE, André; MICHARD, Laurent. *Moyen Age*. Paris: Bordas, 1965.

DES GRANGES, Charles Marc.; BOUDOUT, J. *Histoire de la littérature française*. Paris: Hatier, 1947.

MAZEROLLE, Valérie. *La chanson occitane 1965-1997*. Bordeaux: Presses Universitaires, 2009.

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Organização: Hermano Vianna, Karina Kuschnir, Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

A Lógica da Visita: Táticas para a manutenção da integridade física e moral dos foliões no meio Urbano.

Luiz Gustavo Mendel Souza (PPGA/UFF)¹

Resumo

Os *giros das folias de reis* estabelecem uma rede de sociabilidade entre os foliões, os devotos e os santos, possibilitando um sistema de dádivas já estudados por Brandão(1981). Os *giros* são as visitas feitas pelos foliões às casas dos devotos, mas para que este evento possa ocorrer é necessário um planejamento por parte do mestre da folia, que se dá através das visitas feitas na semana anterior ao *giro*. O devoto deve ser informado sobre a visita antecipadamente para poder entrar na lógica de reciprocidade, oferecendo comida aos foliões, dinheiro à bandeira e receber as dádivas *dos santos reis*.

Mas, para além da realização do ritual, a visita à casa do devoto na semana anterior assume outro caráter importante para a *realização da missão sagrada*, seria a necessidade do morador *avisar o pessoal do movimento sobre os foliões*. *O pessoal do movimento* é a categoria nativa utilizada pelos moradores do município de São Gonçalo e algumas cidades da região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro que se refere aos integrantes do tráfico de drogas. Estas visitas são uma chave para a compreensão de como o mestre e os moradores destas regiões periféricas conseguem atuar através de utilizações de táticas (CERTEAU,2011) para manter a integridade física e moral dos foliões em meio a uma região dominada pelo tráfico de drogas.

Palavras-Chave: Folia de reis; Missão; Táticas.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense, Bolsista Capes e orientando do Prof^o Dr. Daniel Bitter.

Introdução

A lógica da visita: negociando com vans e kombis

O trajeto da folia de reis² é estabelecido pelo mestre Fumaça³ durante a semana em que o *giro* se realizará. O mestre diz que prefere ir à casa de seus devotos pelo fato de *não gostar muito de usar o telefone eu gosto é de palavra mesmo, aperto de mão, essas coisas*. Mas o que podemos perceber é a necessidade do estabelecimento da manutenção das redes de sociabilidades que estas visitas proporcionam para além da comunicação. Comprometer-se a ir à casa de um devoto naquele fim de semana é a impossibilidade de realizar outros trajetos com sua folia e excluir a casa de alguns devotos naquele ano. Pois todos os foliões estão trabalhando durante a semana, isso acaba por limitar as saídas da bandeira Nova Flor do Oriente apenas nos finais de semana.

Outro fator que dificulta a realização das jornadas é a precariedade do transporte público no município de São Gonçalo, sem mencionar a ausência deste nos horários em que são realizados os *giros*. A cidade de São Gonçalo se divide em cinco distritos, com noventa e um bairros registrados pela prefeitura e mais dezoito bairros reconhecidos pelos cidadãos⁴, com a população estimada de 1.038.081 de pessoas pelo IBGE em 2015⁵. Mesmo sendo a segunda cidade mais populosa do Estado do Rio de Janeiro, o município não conta com uma rodoviária. O bairro de Alcântara concentra a maioria das linhas de ônibus intermunicipais e municipais que cruzam malha urbana de São Gonçalo, isso se dá por ser o maior centro comercial da cidade. Porém, este bairro é distante do centro administrativo de São Gonçalo. O mestre Fumaça mora no bairro do Mutuá o qual só tem uma linha de ônibus ligando o bairro ao centro comercial, isso sem mencionar que esta viação se encerra meia-noite. Para poder ter acesso a outras linhas de ônibus a folia de reis têm de se deslocar uma faixa de mais ou menos dois quilômetros e meio com seus instrumentos e crianças, o que geralmente acontece.

Estes impasses fazem com que os *giros* tenham que ser bem planejados pelo mestre para que possam realizar sua saída ritual. A visita à casa dos devotos na semana do *giro* é a tática

² São grupos rituais de devotos dos santos reis magos que entram em um ciclo ritual nas realizações de suas saídas, os chamados *giros*, *jornadas* ou *cumprimento da missão deixada pelos santos reis*.

³ Antônio José da Silva – mestre Fumaça – como prefere ser chamado. O mestre foi a pessoa que me abriu as portas de sua casa e me inseriu nas pesquisas de campo para a realização da minha tese de doutorado. Ele é morador do bairro do Mutuá em São Gonçalo, e sai nas folias deste município desde a década de sessenta.

⁴ De acordo com o site: <http://www.saogoncalo.rj.gov.br/mapas.php>

⁵ <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=330490>

(CERTEAU, 2011) realizada pelo mestre Fumaça para que não ocorra a viagem *perdida*. Sobre a dificuldade de estabelecimento *das saídas da folia de reis*, o mestre Fumaça menciona o caso de algumas folhas que não conseguiram dar continuidade à suas *missões* pela dificuldade de manter as redes de sociabilidades entre os foliões e seus *giros* e os devotos que recebem a bandeira:

Aquele dono (de uma folia de reis) morreu, mas tadinho u... filho que ficou como mestre, já está com oitenta e tantos anos. Tadinho, já não tem mais condições de tá ai! Assim, de fazer aquele trabalho de ajeitar as coisas, de procurar... em dia de festa procurar... as pessoas que ajudam época de giro você tem que ir na casa de fulano, de bertrano para arrumar um giro, para se arrumar do jeito que a gente pode, mas você sabe né?! Chega um tempo né, que se acaba... e disse Jesus: tudo tem o seu tempo né?! Quer dizer o tempo de cada um vai se acabando. Eu por exemplo tô aí ainda, tô levando, mas um dia também vai acabar né?! Os anos vão passando, eu vou esgotando, vou acabando... (informação verbal)⁶

A realização da *missão sagrada* é descrita pelos devotos como *algo muito penoso, muito difícil, muito suada, tem que ter muita fé e devoção ao reis!*, Jorge Máximo me confidenciou uma vez: *o sujeito tem que gostar, senão não dá ir pra frente! É uma coisa muito boa, mas é muito difícil também!* O mestre Fumaça relatou em umas das entrevistas realizadas:

Ah muito difícil, isso é uma coisa muito difícil, muito suada muito sacrificada, você vai em uma festa de reis que você vai saber do que se trata, vê o que as pessoas passam, ajudar um e outro e para você se movimentar aí par sair você tem que estar se movimentando e tem que contar com as pessoas que gostam e as vezes você marca com dez, vem cinco. Você tem que estar preparado com o dinheirinho para pagar aquela condução. É uma coisa muito sacrificada, meu filho. Muito sacrificada, e hoje nesse tempo que nós estamos passando nesse povo de hoje, tá ficando cada vez mais sacrificado o centro espírita reclama, tem suas contas para pagar... (SILVA, 2010)

Para driblar estas dificuldades a tática do mestre é estabelecer uma rota que conecte casas em bairros próximos, para que assim possam realizar a *jornada* caminhando, como foi o caso de casas de pessoas nos bairros do Mutuá, Boaçu, Colubandê e Mundel. Os dois primeiros bairros são bem próximos e permitem que os *giros* sejam realizados sem acionar o transporte público, mas os dois últimos bairros são necessários de dois a três ônibus somente para a *chegada da bandeira* à casa dos devotos. Nestes momentos vemos que, na ausência de auxílio do poder público, as práticas elaboradas pelos foliões se mostram próximas a categoria de análise de Michel de Certeau:

Em suma, a tática é a arte do fraco. [...] Quanto maior um poder, tanto menos pode permitir-se mobilizar uma parte de seus meios para produzir efeitos de astúcia: é com efeito perigoso usar efetivos consideráveis para aparências, enquanto esse gênero de

⁶ Depoimento do Mestre Fumaça.

‘demonstrações’ é geralmente inútil e ‘a seriedade da amarga necessidade torna a ação direta tão urgente que não deixa lugar a esse jogo’. O poder se acha amarrado à sua visibilidade. Ao contrário, a astúcia é possível ao fraco, muitas vezes apenas ela, como o ‘último recurso’: ‘Quanto mais fracas as forças submetidas à direção estratégica, tanto mais estará sujeita a astúcia’. Traduzindo: tanto mais se torna tática. (CERTEAU, 2011, p.95)

Estas táticas se dão no momento da negociação entre o mestre e os motoristas dos transportes informais, chamados genericamente de *vans ou kombis*⁷ pelos moradores do Rio de Janeiro. Estes veículos operam clandestinamente pelos municípios em qualquer horário, mas no período da madrugada elas se tornam um recurso imprescindível⁸. Os foliões ficam no ponto de ônibus e esperam *uma van* que esteja sem passageiros para então negociar um trajeto viável para que eles possam realizar sua *jornada*. É de fato uma negociação, pois mesmo operando na informalidade as *vans* são fiscalizadas por uma rede de transporte coletivo alternativo não permitindo que qualquer pessoa se estabeleça sem antes criar alianças com essa rede. Devido a fiscalização informal, isso faz com que a negociação entre o motorista e o mestre seja uma transação perigosa⁹, essa relação faz com que motorista estabeleça um *valor fechado* em dinheiro, que em muitas vezes ultrapassa o valor da passagem comum. Estas táticas são acionadas através de conversas informais, mas a inclinação em aceitar e estabelecer um *valor fechado* revela o quanto estas práticas são comuns no período da madrugada, além do mais, uma viagem com todos os foliões e seus instrumentos lotavam o veículo.

Esta negociação para realizar *os giros da folia de reis* em um ambiente urbano se faz no território da rua aonde esse tipo informal de transação se torna muito comum. Essa separação entre “casa, rua e o outro mundo” são analisado por Roberto DaMatta como produtores de códigos morais e de condutas própria em seus espaços, “contendo visões de mundo ou éticas que são particulares” (DAMATTA, 1987, p.51). São nestas esferas que as táticas são realizadas

⁷ Estes nomes se referem a dois modelos de carros que comportam de 15 a 20 passageiros, eles são muito utilizados para a realização de transporte alternativos nas cidades do estado do Rio de Janeiro.

⁸ Em 2015 o Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro pressionou a Prefeitura Municipal de São Gonçalo para tornar ilegal o serviço de transporte de vans, pois o decreto municipal 160/2014 contrariava o sistema de concessão de transporte público em vigor. Desde então os serviços fornecidos pelas vans se tornaram ilegais. (<http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2015-05-06/tj-da-48-horas-para-prefeitura-de-sao-goncalo-proibir-transporte-alternativo.html>)

⁹ Em meio as transações os motoristas mencionam que: *um dia eu vim de uma determinada região, pois havia entregue um material lá e, para fazer um dinheirinho, coloquei no para-brisa do carro uma plaquinha dizendo que eu estava fazendo uma viagem para São Gonçalo. No meio do caminho eu fui abordado por uns homens estranhos em uma moto que me perguntaram porque que eu estava fazendo aquela viagem. Eu expliquei minha situação e então eles me disseram para que retirasse a placa e só levasse quem estivesse na van e não pegasse mais ninguém. Eu fiz isso tudinho e depois disso nunca mais fiz outra viagem dessas.* Esse relato é relevante para mostrar o poder de coerção que a rede de transporte informal goza nestas regiões. Estes relatos são muito comuns e são acionados no momento da transação para informar do perigo de mudarem a trajetória das vans.

para a manutenção de redes de sociabilidade que permitem o cumprimento do *giro*:

O comportamento esperado não é uma conduta única nos três espaços, mas um comportamento diferenciado de acordo com o ponto de vista de cada uma dessas esferas de significação. Nessa perspectiva, as diferenciações que se podem encontrar são complementares, jamais exclusivas ou paralelas. Em vez de serem alternativas, com um código dominado e exclusivo o outro como uma ética absoluta e hegemônica o que faz com que a realidade seja sempre vista como parcial ou incompleta. (DAMATTA, 1987, p.52)

Por mais que a saída ritual da folia de reis proporcione uma esfera religiosa que se aproxima da *communitas normativa* de Victor Turner¹⁰ (BITTER, 2010; CHAVES, 2003, 2009; PEREIRA, 2009) essa suspensão do tempo cotidiano se dá no momento em que a folia se põe a tocar *pedindo licença para retirada da bandeira do altar na sede*, em suas *chegadas e retiradas* das casas visitadas durante as *jornadas*. Se a folia de reis entra em um ciclo ritual liminar, ela também o faz em um espaço liminar que é o da rua. É nele que ela se encontra sujeita as negociações com a informalidade do transporte público para a realização da sua *missão sagrada*. Essa “liminareidade, marginalidade e a inferioridade” são características próprias da *communitas* (TURNER, 2013).

A importância de avisar o pessoal do movimento

A visita à casa do devoto na semana anterior assume outro caráter importante para a realização da *missão sagrada*, mestre Fumaça certa vez me confidenciou sobre a importância do morador informar *o pessoal do movimento sobre meus foliões*. O *pessoal do movimento* é uma categoria nativa dentro de São Gonçalo e de mais algumas cidades da região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro que se refere aos integrantes do tráfico de drogas. Eles estabelecem uma relação de controle dos bairros através dos pontos de comercialização de drogas chamadas de *bocas de fumo*. Nas periferias – as chamadas favelas – vivem uma relação complexa entre moradores e o *pessoal do movimento*, em uma análise simplista são nas periferias que o tráfico de drogas é realizado e em troca é oferecida uma espécie de “segurança” aos moradores da região. Este é um dos “mitos” que Luiz Antônio Machado da Silva e Márcia Pereira Leite chamam a atenção, pois esta simplificação das relações sociais ocorridas na periferia gera o empobrecimento das pesquisas que visam homogeneizar os moradores das favelas como

¹⁰ Em determinados momentos se torna a *communitas espontânea*, como é o caso da passagem da bandeira pelos foliões, ou no momento em que eles estão para entrar em uma casa gerando uma comoção coletiva entre os devotos anfitriões e os foliões.

cúmplices dos bandos de traficantes da região e a limitação de uma convivência dos moradores devido à “lei do tráfico” (SILVA e LEITE, 2007, p.549). Estes dois autores realizam um esforço metodológico de separar a noção de favela e violência apontando os relatos dos moradores sobre os tópicos de violência policial e criminal, “o que, aliás, constitui evidência clara do equívoco de identificar a recorrência de condutas violentas nas favelas com a banalização destas práticas pelos moradores” (SILVA e LEITE, 2007, p.555). Estes dois autores apontam que a ênfase no discurso que resume favela à violência embasado na noção de poder paralelo: “desconhece as inúmeras evidências de presença dos aparelhos de Estado (tanto do Executivo quanto do Legislativo) e seus agentes nas favelas” (SILVA e LEITE, 2007, p.551)¹¹.

O *movimento* estabelece esta relação através da coerção, podendo invadir casa de moradores para se esconderem da polícia ou esconder armas e drogas. Como não há uma presença efetiva do Estado, os moradores acabam por ceder às pressões do *movimento* o que faz com que este assunto sofra um silenciamento (POLLACK, 1989).

Mas a presença do *peçoal do movimento* é uma constante na realização dos *giros* da folia, na madrugada do dia 3 para 4 de janeiro de 2015 a folia de reis foi à casa de José de Aguiar¹² um folião do mestre Fumaça, morador do bairro do Boaçú. Neste dia eu fiquei de levar os foliões de carro até o local em duas *viagens*, logo na primeira viagem, ao deixar a primeira parte do grupo¹³, nós fomos abordados por três *rapazes do movimento* que aparentavam ter entre vinte a trinta anos. Quando eles viram um carro desconhecido parando em uma rua deserta com uma porção de pessoas se deslocando com um uniforme vermelho¹⁴, logo eles foram até o carro para conversar. Eu disse que estava levando o peçoal da folia e perguntei se eles foram avisados, eles logo responderam que sim e disseram que estava tudo tranquilo. Um dos rapazes, que estava visivelmente sob efeito de entorpecentes, me perguntou se eu não estava a fim de fazer um *cavalo de pau*¹⁵, com receio eu lhe respondi que o carro era 1.0¹⁶ e que não tinha potência para fazer isso. Com um sorriso no rosto ele disse para que ficássemos tranquilos que nada aconteceria à gente.

¹¹ Mas por questões metodológicas, quando me referir à *poder paralelo* estarei me utilizando de uma categoria nativa.

¹² Para manter a integridade do folião utilizarei aqui um pseudônimo.

¹³ Que contava com dona Maria que tocava os pratos; Maria da penha a bandeireira, Kaique, que neste dia estava tocando a caixa, o senhor Geraldo com o bumbo e Verinha na caixa.

¹⁴ A questão das cores da roupa é bem relevante, devido ao fato de no Rio de Janeiro presenciar o conflito das três grandes facções o Comando Vermelho (CV), Amigo dos Amigos (ADA) e o Terceiro Comando (TC). Ter noção do território na qual uma destas facções opera é crucial para não ser abordado de maneira violenta. Usar vermelho em uma região dominada pelo TC ou pelo ADA pode colocar em risco a vida do desavisado.

¹⁵ Uma manobra em alta velocidade com o carro.

¹⁶ A potência do carro, modelo Palio Atractive.

O medo de ficar circulando pela região sozinho no carro uma e meia da madrugada me fez pedir para que Maria da Penha fosse comigo para buscar o restante do grupo, pois, caso fosse parado eu teria o argumento de estar com a folia. Quando chegamos com o restante do grupo, Verinha relatou que o mesmo rapaz ficou contando histórias violentas para eles¹⁷, mas em um determinado momento a esposa dele foi buscá-lo na rua e o levou para casa. Em todas as ruas que passamos com a folia de reis naquela noite podemos perceber que em cada esquina havia pelo menos três pessoas que poderiam estar relacionadas ao tráfico de drogas, *os soldados do tráfico*. Em uma das casas nos relataram que *um rapaz do movimento* fora morto pela polícia, por isso o *ambiente estava tão tenso*.

Mazinha disse: *não queria mais voltar ali e iria reclamar com o pai*, que o senhor: *José de Aguiar deu mole, que ele deveria ter avisado a folia antes e evitar todo esse constrangimento*. De fato, o senhor José de Aguiar estava ciente, mas segundo ele *não tinha problema não*, na verdade ele estava ignorando o fato de, a qualquer momento poderia haver um conflito eminente entre o *pessoal do movimento* e a polícia, se acaso essa aparecesse. Durante toda a noite andamos sob a forte vigilância *do movimento* e, quando a folia pôs-se a tocar alguns dos rapazes se aproximaram para vê-la. Logo na segunda casa *visitada pela bandeira*, eu fui falar com o mestre que estava com medo que me *levassem* o carro e que eu iria voltar para casa, o mestre me respondeu *tudo bem e que eu fosse com a guarda de Deus e os santos anjos, você já fez muito por nós*. Na realidade meu medo não era somente que me *levassem*¹⁸ o carro, mas que eu fosse *recrutado* pelo *movimento para transportar alguma coisa ou pessoa*, o que é muito comum nestas regiões¹⁹. Cheguei em casa eram 3:45 horas da manhã.

Mais uma vez a chave de leitura de Michel de Certeau se torna uma categoria importante para compreendemos a lógica da visita do mestre Fumaça. Ir à casa do devoto na semana anterior é uma tática imprescindível, não somente para a trajetória do *giro*, mas também para preservar fisicamente seus foliões. Mais uma vez vemos a questão da estratégia se estabelecendo como a influência das instituições sobre os sujeitos, mas neste momento estamos nos referindo ao *poder paralelo* que exerce uma pressão sobre as regiões marginais através de uma “sociabilidade violenta”²⁰. Porém, isso não limita o poder de atuação por parte da folia, o

¹⁷ O que deixou Verinha chocada foi o fato do homem estar falando aquilo na frente de Kaique, pois “ele era apenas uma criança”.

¹⁸ Levassem no sentido de roubarem o carro.

¹⁹ Em uma possível situação dessas não há como negar.

²⁰ Neste momento me aproximo da apropriação de Luiz Antônio M. da Silva e Márcia Pereira Leite do conceito de “sociabilidade violenta” de Machado da Silva: “Portanto, é característica da “sociabilidade violenta” uma racionalidade estritamente instrumental que, praticamente, suspende a alteridade e a produção de sentido

mestre Fumaça se insere nesta dialética de negociação com o *poder paralelo* no momento em que vai à casa do devoto fazer a visita marcando o *giro da folia* daquele fim de semana. A lógica da visita pode ser revelada nesse estudo como uma tática, categoria de análise que me ajuda a compreender a importância desta para a realização dos *giros* da folia em um ambiente urbano intrinsecamente relacionado com o perigo do *poder paralelo*.

Conclusão:

A circulação da folia de reis nestas regiões com o consentimento do tráfico é uma demonstração da interação das redes de sociabilidades que exemplificam o poder de atuação que relaciona táticas e estratégias. Um trabalho que permite pensar sobre estas questões é a de Otávio Raposo: Coreografias de evasão: segregação e sociabilidade entre os jovens do *breakdance* das favelas da Maré. Raposo mostra o quanto o *breakdance* estabelece uma ponte para a realização de circuitos dentro do complexo da Maré, permitindo o fluxo dos dançarinos por favelas dominadas por facções rivais:

O receio de atravessar a fronteira não é injustificado, pois os relatos dos abusos cometidos por traficantes – que variam da agressão física à morte quando confundidos com o ‘inimigo’ – são comuns, estando disseminados na memória dos moradores da Maré. No entanto, a prática do *break dance* permitiu que os jovens rompessem com essa imposição de fronteiras e gerou uma abertura para outras partes do bairro que antes lhes eram vedadas. A composição do grupo de jovens que dança *breaking* reflete o alargamento das suas redes de amizade e é o resultado das transformações no modo de se apropriarem do bairro. Entre eles há pessoas que vivem em territórios que são de domínio de diferentes facções, como por exemplo Nova Holanda, Parque União, Rubens Vaz, Morro do Timbau Vila do Pinheiro e Ramos. Embora este estilo seja pouco usual no bairro, esses jovens já conquistaram um relativo reconhecimento no interior da Maré. São identificados como o ‘pessoal do *hip hop*’, e dispõem de uma relativa tranquilidade para transitar entre as diferentes favelas. (RAPOSO, 2012, p.332)

Os foliões também usufruem destas possibilidades de circuitos dentro deste ambiente conflituoso. Porém, em situações limites como em eminente confronto entre facções rivais ou com a polícia o fluxo *da bandeira* é limitado, ou até mesmo proibido. O importante é ressaltar aqui a necessidade do acionamento das redes de sociabilidades entre moradores e o tráfico para as realizações dos giros. Neste aspecto, as visitas do mestre Fumaça são fundamentais para

intersubjetivo, mas não impede a coordenação das ações nem o prolongamento das relações ao longo do tempo. É claro que coordenação instrumental pura, sem produção de sentido, não existe. Logo, a “sociabilidade violenta” deve ser entendida como uma construção típico-ideal, considerada útil para compreender uma forma de vida historicamente constituída que se afasta menos desse construto do que outras” (SILVA e LEITE, 2007, p.580).

a manutenção da integridade física de seu grupo ritual.

Bibliografia

BITTER, Daniel. *A Bandeira e a Máscara: A circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7 Letras; Iphan/ CNFCP, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola*. Petrópolis: Vozes, 1981.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1 Artes de Fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. *Na Jornada de Santos Reis: uma etnografia da Folia de Reis do Mestre Tachico*. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2003.

_____. *A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2009.

DAMATTA, Roberto. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os Giros do Sagrado: Um Estudo Etnográfico Sobre as Folias em Urucua - MG*. 2009. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2009.

POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista Estudos Históricos* (FGV), Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

RAPOSO, Otávio. Coreografias de evasão: segregação e sociabilidade entre os jovens do break dance das favelas da Maré. *Etnográfica*, Lisboa, v.16, n.2, 2012.

SILVA, Luiz Antônio Machado da; LEITE, Márcia Pereira. *VIOLÊNCIA, CRIME E POLÍCIA: o que os favelados dizem quando falam desses temas?* Sociedade e Estado, Brasília, v. 22, n. 3, p. 545-591, set./dez. 2007.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

Macau Sam Assi¹? Identidade e Memória em uma “casa macaísta”

Paloma Maria Rodrigues Augusto (PPGA/UFF)²

Resumo

Nesta apresentação tratarei do meu objeto de pesquisa, as festas promovidas pela comunidade macaense – isto é, a comunidade de sino-portugueses originários de Macau (China) e seus descendentes – frequentadora da Casa de Macau do Rio de Janeiro (CMRJ), com o qual venho trabalhando desde 2014. Esta associação, constituída por diversas famílias macaenses que vivem no Rio de Janeiro, foi originalmente formada por macaenses que chegaram ao Brasil entre as décadas de 1950 e 1970, possivelmente motivados pelas causas (ou consequências) que resultaram na Revolução Chinesa (1949) e na Revolução Portuguesa (1974). Espaço privilegiado de sociabilidade da comunidade macaense no Rio de Janeiro, as festas da CMRJ revelaram aspectos relacionados à construção identitária desta comunidade que estão para além das suas festas – como a culinária e a importância atribuída às relações familiares—, e que servem de base para o estabelecimento de uma memória coletiva compartilhada por seus membros sobre Macau.

Assim, após reconhecer, através de trabalho de campo, a centralidade que os núcleos familiares possuem na interação entre macaenses e notar sua importância na transmissão de ideias, valores, costumes que caracterizam a noção em torno daquilo que a própria comunidade identifica como ser macaense. Pretendo dar continuidade a esta pesquisa, investigando que de modo se estabeleçam os laços que existem entre algumas famílias cujos membros também são sócios da CMRJ, visando, com isso, compreender melhor a identidade macaense, o projeto de manutenção da chamada cultura macaense e o estabelecimento da memória que compartilham entre si os macaenses no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Memória; Identidade; Famílias; Festas.

¹ Esta é uma expressão escrita no dialeto conhecido como patuá macaense, pode ser utilizada quando se quer dizer que algo é tradicional de Macau ou que ocorre com frequência. Seria como dizer, em “Macau as coisas são assim” ou “Macau é assim”.

² Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, e orientanda do Prof^o Dr. Nilton Santos.

Introdução

Mêsa cô toália bordado/ Vaso di fûla na châm/ Pisunto china bafado/ Têm galinha, têm capám/ Porco balchám tamarinho/ Vaca chaucháu maragoso: Unga caneca cô vinho/ Quanto bebinga sábrôso/ Unga casa macaísta fazê vista/ Sâ fazê vista unga casa macaísta!

José Ferreira dos Santos
Unga Casa Macaísta³

Nesta apresentação tratarei de alguns dos aspectos relacionados ao meu objeto de pesquisa que tem como ponto de partida as festas promovidas pela comunidade macaense – isto é, a comunidade de sino-portugueses originários de Macau (China) e seus descendentes – frequentadora da Casa de Macau do Rio de Janeiro (CMRJ), com o qual venho trabalhando desde 2014. Desde então, tenho me dedicado a compreender mais sobre as motivações que levam esta pequena comunidade a se unir em torno de um projeto comum, qual seja, o estabelecimento de uma sociabilidade na CMRJ com o intuito de preservar os laços existentes entre as diferentes famílias macaenses no Rio de Janeiro e, assim, preservar a identidade e o que chamam de *cultura macaense*, transmitindo às futuras gerações aquilo que corresponde, segundo eles próprios, a *ser macaense*.

Fundada em 1991 por imigrantes macaenses que chegaram ao Brasil entre as décadas de 1950 e 1970, possivelmente motivados pelas causas (ou consequências) que resultaram na Revolução Chinesa (1949) e na Revolução Portuguesa (1974), a CMRJ é uma das doze Casas de Macau espalhadas pelo mundo que têm como objetivo congrega os macaenses que vivem fora de Macau. Durante a pesquisa de campo que realizei nas festas da CMRJ ao longo de 2014 pude perceber que esta associação é um espaço privilegiado de sociabilidade da comunidade macaense no Rio de Janeiro⁴. Suas festas revelaram aspectos relacionados à construção identitária desta comunidade que estão para além das suas festas – como a culinária e a importância atribuída às relações familiares—, e que servem de base para o estabelecimento de

³ Adaptação da canção popular *Uma Casa Portuguesa* (Sequeira e Fonseca) gravada por Isabel Tello Mexia, em *patuá macaense*, o dialeto macaense.

⁴ A oportunidade de realizar minha primeira pesquisa junto a esta comunidade surgiu a partir de um projeto lançado pelo *Real Gabinete Português de Leitura* (RGPL) em parceria com o *Instituto Internacional de Macau* (IIM) que, na ocasião, estava selecionando projetos de alunos de graduação de diversas áreas que tivessem como tema Macau ou a relação Brasil-China. Como já estava bastante envolvida com as disciplinas de Antropologia na graduação considerei que seria uma excelente oportunidade de realizar uma pesquisa nesta área, propondo como projeto de pesquisa uma etnografia das festas da CMRJ. É aí que se inicia minha relação com este objeto, já tendo resultado na publicação de um ensaio a seu respeito intitulado *As Festas da Casa de Macau do Rio de Janeiro* (AUGUSTO, 2015).

uma memória coletiva compartilhada por seus membros sobre Macau.

Assim, após reconhecer, através de trabalho de campo, a centralidade que os núcleos familiares possuem na interação entre macaenses e notar sua importância na transmissão de ideias, valores e costumes que caracterizam a noção em torno daquilo que a própria comunidade identifica como *ser macaense*, pretendo dar continuidade à pesquisa sobre a comunidade macaense no Rio de Janeiro, investigando de que modo se estabeleceram os laços que existem entre algumas famílias cujos membros também são sócios da CMRJ, visando, com isso, compreender melhor a identidade macaense, o projeto de manutenção da chamada *cultura macaense* e o estabelecimento da memória que compartilham entre si.

Um local para comer aquela lembrança

As identidades, sejam elas, nacionais, grupais, familiares, religiosas, étnicas, envolvem lembranças e esquecimentos. Memória e história estão, portanto, envolvidas em diversas batalhas simbólicas pela apropriação de eventos do passado que devem ser lembrados, assim como a demarcação daqueles que devem ser esquecidos. (OLIVEIRA, 2016, p.13).

A frase que dá título a esta seção, retirada de um depoimento que me foi dado por uma das sócias da CMRJ, sintetiza de modo exemplar a experiência de sociabilidade vivenciada em suas festas. Pois a culinária é sem dúvida um dos aspectos centrais daquilo que os próprios macaenses chamam de *identidade macaense*. Nos depoimentos que deram durante a pesquisa de campo, quase todos destacaram as especificidades que compõem a culinária macaense, segundo eles, resultado da fusão entre a culinária chinesa e portuguesa. A importância da culinária também pode ser percebida ao notarmos a própria composição do espaço físico da CMRJ, pois assim que entramos na casa, nos deparamos com o salão no qual uma grande mesa coberta com uma toalha vermelha fica localizada ao centro e, em volta dela, várias mesas redondas menores, nas quais se sentam os macaenses com suas respectivas famílias. A culinária macaense, simbolicamente, é mesmo o centro da *feira*.

Mas, já que “os bens que servem às necessidades físicas – comida e bebida – não são menos portadores de significado do que a dança ou a poesia” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013, p.119), cabe ao antropólogo compreender estes significados que estão para além dos objetos em si mesmos. Dessa forma, os pratos típicos que efetivamente faziam parte do cardápio

da CMRJ figuravam ao lado de outros não tradicionais, sem que isso pudesse agregar qualquer tipo de conflito entre o discurso – da reunião para manutenção da cultura e degustação da comida típica macaense-, e a realização de festas como a *Festa Julina*, onde a culinária era tipicamente brasileira, ou ainda durante a *Festa Brasil*, na qual os membros saborearam comidas típicas de churrasco e, para beber, havia, ao lado de outras bebidas, a nossa famosa caipirinha.

A culinária macaense, portanto, apareceu durante minha pesquisa de campo como um elo de integração da comunidade macaense, principalmente porque ela é um dos motivos mais fortes pelos quais a maioria dos membros justificou sua presença nas festas. Por causa dela, mesmo famílias que são mais afastadas entre si, se reúnem em torno de uma mesa para comer e conversar. Com isso, a culinária nos traz para outro elemento central da identidade macaense, que é a família. Pois, como “beber é parte do comer e o comer é sempre social; mesmo durante o comer, a refeição está sujeita à regra comunitária, à conversação. ” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2013, p.120). Logo, a culinária macaense, muito mais do que um patrimônio cultural, como querem a comunidade e o governo de Macau destacar⁵, ela é uma forma de relação, tanto dentro da própria comunidade, como no seio de algumas famílias, pois “as receitas macaenses variam de família para família e são passadas de geração em geração, por vezes sendo até verdadeiros segredos. Cecilia Jorge, citada por Rangel (2012), afirma que “não existe uma única receita, não existe a receita perfeita, nada se mantém inalterável.” (RANGEL, 2012, p.42).

Mais tarde, ao encontrar o livro *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense* (1993), pude confirmar que as famílias são mesmo “uma rede importante de integração na comunidade e de funcionamento da comunidade” (CABRAL; LOURENÇO, 1993, p. 227) e que a sociabilidade em torno da mesa encabeçada pelo patriarca da família, aparece como um comportamento há muito tempo presente nas famílias tradicionais macaenses. Segundo Cabral e Lourenço, enquanto o pai de uma família tradicional macaense fosse vivo, os filhos, mesmo estando casados, continuavam a comer juntos, assim a culinária macaense é profundamente marcada pelas refeições comunais. Para uma das macaenses entrevistadas pelos autores “a comida macaísta nasceu da necessidade de satisfazer proles numerosas e justificar convívios constantes, duas circunstâncias que não fazem mais parte do nosso modo de vida. ”

⁵Como Manuela Carneiro da Cunha chamou a atenção “os símbolos distintivos de um grupo, extraídos de uma tradição cultural e que podem servir de resistência, são frequentemente abocanhados em um discurso oficial”. (CUNHA, 2014, p.239)

(CABRAL; LOURENÇO, 1993, p.223).

Assim, compreendo que a “lembrança que se come” na CMRJ está muito além da degustação de qualquer prato típico, mas envolve múltiplas lembranças familiares que resultam nessa experiência única vivenciada nesta associação. Desse modo, em minha pesquisa para a realização da dissertação do mestrado, desejo responder a algumas questões que estão para *além das festas*, já que “a festa é, ainda, mediação entre anseios individuais e coletivos, mito e história, fantasia e realidade, o passado e o futuro, entre ‘nós’ e os ‘outros’, revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana.” (PEREZ, 2012, p. 74).

Trajetórias e percursos de uma construção identitária

*Todo empreendimento antropológico situa-se
portanto numa encruzilhada.*
(WAGNER, 2009, p. 68)

O objetivo central de minha pesquisa visa compreender de que maneira se estabeleceram os laços entre as famílias macaenses que formaram e ainda hoje frequentam a CMRJ, as trajetórias pessoais de alguns de seus membros antes de chegarem ao Brasil e os eventos históricos de Macau específicos que marcaram a vida desse grupo de macaenses e como tudo isso resultou em uma memória sobre Macau e em uma experiência comum de pertencimento e sociabilidade que tem como expressão as festas da CMRJ.

Segundo Barth, o antropólogo não deve tomar as culturas como *totalidades*, mas antes deve reconhecer que nos encontramos imersos em contextos sociais de grande *multiplicidade e multivocalidade*. (BARTH, 2000, p.163). Dessa forma, ao buscar compreender os modos pelos quais se estabeleceram os laços entre algumas famílias macaenses cujos membros são sócios da CMRJ, privilegiando uma perspectiva de investigação que busque compreender os *processos sociais, históricos e culturais* que envolvem suas interações, estaremos em concordância com a perspectiva de investigação que Barth sugere para se tratar do tema. Já que para ele, a *cultura* não é algo estático, mas algo que é partilhado pelas pessoas, que “ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais.” (BARTH, 2005, p.17)

Segundo Tomke Lask, Barth trabalha com *uma visão diacrônica dos dados sociais*, na qual “todos os traços culturais têm um passado e precisam ser compreendidos como o resultado

de um processo em que estão em jogo vários elementos.” (LASK, 2005, p.13). Neste sentido, para compreender o que os macaenses chamam de *ser macaense*, será necessário fazer um exercício de digressão, buscando compreender os aspectos históricos que envolvem a constituição de sua identidade, pois “a existência do grupo étnico está ligada a fronteiras criadas e mantidas por relações de poder e processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais que fujam ao modelo cultural reificado como definidor dele” (BARTH, 2005:15)

Como disse acima, durante a pesquisa realizada por mim junto às festas ocorridas na CMRJ, pude perceber que as relações familiares, além da culinária, possuem centralidade em relação ao que os macaenses frequentadores dessas festas chamam de *identidade* ou *cultura macaense*. Esta dimensão do pertencimento familiar, por exemplo, foi bastante destacada por Cabral & Lourenço no livro *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Fruto de pesquisa realizada por estes dois pesquisadores portugueses e dividido em sete capítulos, o livro, publicado em 1993, é um dos poucos trabalhos – e sem dúvida o mais completo – em língua portuguesa sobre a comunidade macaense.

Entre os anos de 1989 e 1992, os autores foram algumas vezes à Macau, interessados em estudar a comunidade macaense que lá vive, totalizando doze meses de trabalho de campo. Segundo eles, a pesquisa começou com um esforço em compreender o significado do termo “macaense” para os próprios macaenses e, por fim, acabou originando um trabalho sobre *etnicidade e família*.⁶ No segundo capítulo, intitulado *A Família e a Etnicidade: considerações metodológicas de natureza preliminar*, os autores tratam deste tema definindo seu campo teórico de investigação, apresentando suas perspectivas de análise, autores e a metodologia empregada na pesquisa.

A *família* é observada neste capítulo como uma unidade social primária responsável por determinar as principais formas de identificação por empatia que acompanhará o indivíduo durante sua vida adulta. Apesar de afirmarem que a identidade pessoal é profundamente marcada por uma plasticidade temporal, na qual ao longo da vida, os sujeitos moldam suas subjetividades, os autores enfatizam a importância da família para a constituição de uma identidade étnica. Baseados nas palavras do psicólogo social Peter Weinreich, eles sugerem que

⁶ Embora os autores tenham limitado sua pesquisa à comunidade macaense estabelecida em Macau, não deixando por isso de originar reflexões que nos permitem compreender melhor as comunidades de macaenses estabelecidas em outras cidades do mundo após as diásporas do século XX, é importante destacar que existem essas comunidades macaenses em outras cidades, como Lisboa (Portugal), Toronto (Canadá), São Paulo e Rio de Janeiro (Brasil).

as primeiras experiências identitárias da infância podem vir a ter importante influência nas trajetórias dos indivíduos adultos. Logo, a identidade étnica depende fundamentalmente dessas primeiras identificações, que, segundo os autores, são experimentadas dentro da unidade social primária.

Além da socialização primária, a socialização secundária pode ser considerada um elemento significativo no que se refere aos estabelecimentos dos laços das famílias frequentadoras das festas da CMRJ, pois muitos dos macaenses que formaram e frequentam esta associação estudaram juntos em colégios de Macau. Segundo Cabral & Lourenço (1993), esta é uma das formas mais comuns de identificar o pertencimento da comunidade macaense, para a qual eles têm até mesmo uma expressão, *nós'malta*. Esta expressão faz referência a associações de rapazes formadas por amigos dos tempos de colégio. A formação da CMRJ pode vir a confirmar a tese dos autores, de que, no caso macaense, “a socialização através da escola pode ainda ser um fator central nas opções identitárias étnicas de uma pessoa” (CABRAL; LORENÇO, 1993, p. 44-45)

Desse modo, se consideramos que a socialização secundária cria modos de *agir*, *pensar* e *sentir*, podendo vir a produzir efeitos significativos na subjetividade dos indivíduos, pois através dela ocorre “a interiorização de ‘submundos’ institucionais ou baseados em instituições. ” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p.184-185), poderemos encontrar na sociabilidade vivenciada na infância por estes macaenses em escolas de Macau, alguns dos elementos identitários que unificam e criam um sentimento de pertencimento que envolve esta comunidade. Segundo Bourdieu, fazendo referência a Georges Davy, o professor primário, como mestre do falar se torna também um mestre do pensar, pois, “ensinando a mesma língua (uma, clara e fixa) a crianças que só a conhecem de modo confuso ou que falam diversos dialetos e idiomas, ele faz com que se inclinam naturalmente a ver e a sentir as coisas da mesma maneira. “ (BOURDIEU, 2007, p. 35).

Por fim, acredito que muitas são as perspectivas pelas quais se possa abordar este tema, apresentei aqui aquelas que até o momento pude conhecer e que considere mais relevante para dar conta de alguns aspectos centrais da pesquisa em curso.

Conclusão

Em linhas bastante gerais procurei apresentar alguns temas relacionados a minha pesquisa em curso no programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal

Fluminense que envolvem desde minhas reflexões sobre as festas promovidas pela CMRJ até aqueles que considero que deverão ser os próximos passos para dar prosseguimento a esta pesquisa.

Acredito que uma reflexão mais ampla a respeito do modo como se estabeleceram os laços que existem entre algumas famílias cujos membros também são sócios da CMRJ, me possibilitará compreender melhor a identidade macaense, o projeto de manutenção da chamada *cultura macaense* e o estabelecimento da memória que compartilham entre si os macaenses no Rio de Janeiro e talvez responder à pergunta: *Macau Sam Assi?*

Bibliografia:

AMARO, Ana Maria. Filhos da Terra - Os Macaenses: Antropologia, História e Cultura. *Revista de Cultura*, n. 20, vol.2, jul/set, 1994.

AUGUSTO, Paloma Maria Rodrigues. *As Festas da Casa de Macau do Rio de Janeiro*. Lisboa: Instituto Internacional de Macau e Real Gabinete Português de Leitura, 2015.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro. Contra-Capa, 2000.

_____. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia (UFF)*, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2º sem. 2005.

BARTHES, Roland. *A Aventura Semiológica*. Lisboa: Edições 70, 1987.

BERGER, Peter L. ; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CABRAL, João Pina. *A Complexidade Étnica de Macau*. Lisboa: Instituto Oriental, 1994.

CABRAL, João de Pina; LOURENÇO, Nelson. *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1993.

CABRAL, João Pina; LIMA, António Pedroso de. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. *Etnográfica*, Lisboa, v.9, p.355-388, 2005.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. Etnografia e Imaginação Histórica. *Proa- Revista de Antropologia e Arte (UNICAMP)*, Campinas, v.1, n. 2, p. 1-55, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DORÉ, Andrea. *Os macaenses no Brasil: o cerco se mantém*. In: [S.I.], *Lusotopie 2000: Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies*. Paris: Karthala, 2001, p. 223-232.

DORÉ, Andrea; ALMEIDA, Anita; MOURA, Carlos. *Macau Somos Nós: um mosaico da memória dos macaenses no Rio de Janeiro*. Macau: Instituto Internacional de Macau, 2001.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O Mundo dos Bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A Caminho da Cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *A Dinâmica da Cultura*. São Paulo: Consac Naify, 2004.

DUVIDNAUD, Jean. *Festas E Civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

_____. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

LASK, Tomke. Apresentação. In: BARTH, Fredrik. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro. Contra-Capa, 2000, p.7-24.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. *Nós e Eles: relações culturais entre brasileiros e imigrantes*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: PEREZ, Léa; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania. *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

Raio A e Raio B: Tráfico de drogas e violência policial em Ilhéus-Ba

Janrryer Mota (PPGA/UFF)¹

Resumo

A partir de 2011, surge no cenário da disputa territorial no que tange o tráfico de drogas na cidade de Ilhéus-Ba, dois grupos denominados Raio A e Raio B. Doravante, acirrou-se um processo de construção de fronteiras no espaço da cidade por bairro, onde cada espaço corresponde à ação e domínio de um dos Raios ou ambos concomitantemente. Em contraponto a existência dos Raios, surge outro agravante que modifica ou intensifica o modus operandi da dinâmica da cidade e das disputas, que é a intervenção da Polícia Militar e suas práticas de controle ao crime. Utilizamos como narrativa norteante da pesquisa, interlocutores inseridos nos espaços de conflito - favelas, periferias, morros, vielas – que compunham o Coletivo Rap de Rua, organização da juventude local que abarca manifestações culturais e ativismo político de periferia, seja no campo da música, dança, teatro e outros. Toma-se como base da etnografia, o grupo de Rap Poesia de Favela que narra o cotidiano das periferias e suas dinâmicas. Através do estilo musical e as letras dos raps, o grupo apresenta problemas do cotidiano que abrem espaços para inúmeros questionamentos acerca do tráfico e seus pertencentes, suas práticas organizativas, a violência enquanto veículo de dominação/poder e a inserção da juventude enquanto trabalhadores do mercado de drogas. Para além dos ilegalismos dos Raios, é notória na composição poética do PDF (Poesia de Favela) a presença de relatos que inserem a Polícia Militar e suas práticas violentas, sobretudo com a juventude negra e sob a égide da Guerra às Drogas nos espaços ditos deflagrados, enquanto agentes que acirram as disputas. A pesquisa se propõe a delinear o surgimento de ambos os grupos, suas formas de organização e gerenciamento do tráfico em suas respectivas áreas de domínio e como a Polícia Militar age em interface aos Raios nas tentativas de controlá-lo, combatê-lo.

Palavras-chave: Raio A; Raio B; Violência policial; Poesia de Favela.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientando do Prof^o Dr. Antônio Rafael Barbosa.

Introdução

É importante ressaltar que o presente trabalho não se trata de uma pesquisa consolidada, são lapsos de intenções sobre a temática, é a primeira cena que me aproxima do campo, é o primeiro diálogo que me insere na tentativa de fazer uma etnografia em contextos de violência. As motivações que me levam a estabelecer diálogos sobre o tráfico de drogas e violência policial na cidade de Ilhéus nasce da experiência da perda, da morte, do sangue que escorre, da dor que ecoa, dos gritos que invadem silêncios e perpetuam barulhos estrondosos. Inquietação é a palavra motivadora, impotência é o sentimento andante. Há uma voz, um som que não vaga na neutralidade da pesquisa, que não imprime no trabalho às exigências de se fazer uma antropologia sem lado, sem voz e nem vez. Não é um compêndio de classificações, métodos, teorias. É o campo quem fala, são os interlocutores quem escrevem, descrevem, classificam e o que me resta é organizar, é fazer das narrativas um texto, das dores um tópico ou capítulo, das fronteiras que o tráfico delimita em Ilhéus um *locus*, da violência policial um olhar sobre o poder e suas formas de atuação. Existe uma guerra. Mas, que guerra é essa? Quais os propósitos dessa guerra? Quem são os alvos? Não pretendo ressemantizar o brincar de “polícia e ladrão” - brincadeira de infância tão comum nas pequenas cidades sulbaianas – pois, a guerra não é lúdica, é punitiva; não é fria, é quente como o sangue que corre o corpo; não é fictícia, é real; não está restrita aos grandes centros urbanos, invade as pequenas cidades alterando o seu cotidiano e o seu cenário.

A cidade

Ilhéus está situada no sul da Bahia, conhecida como a Princesinha sulbaiana, cidade internacionalmente vendida pela literatura de Jorge Amado e suas narrativas românticas sobre a saga do cacau, o candomblé, a pesca, a areia, o mar, os romances transgressores, os amores impossíveis. O que apresentaremos aqui é uma cidade outra, um lugar onde a romantização não flerta com a realidade, o ethos de região cacaeira não condiz com as modificações que a cidade passara. São outros tempos, outras cenas, outros personagens que a literatura de Jorge Amado não dá conta.

[...] pois a cidade não somente é, em graus sempre crescentes, a moradia e o local de trabalho do homem moderno, como é o centro iniciador e controlador da vida econômica, política e cultural que atraiu as localidades mais remotas do mundo para

dentro de sua órbita e interligou as diversas áreas, os diversos povos e as diversas atividades num universo. (WIRTH, 1973, p. 91).

Talvez, nem essas divagações neófitas de um possível ensaio etnográfico abarcarão as complexidades da cidade e seus fluxos e movimentos. Quando falo em ensaio, mergulho na etimologia da palavra para dizer que o presente trabalho é um treino, um experimento do fazer antropológico de quem ainda engatinha nas andanças da antropologia.

A cidade, ou as cidades seguem esse modelo da *pólis* idealizada pelo pensamento greco-romano enquanto espaço de congregação de uma parcela da população, exceto as subjugadas e marginalizadas, aquelas que vivem às margens da sociedade e do estado (DAS; POOLE, 2008). A tradução dessas margens destoam da arquitetura ao acesso à direitos, são exemplos extremos, porém ainda imprecisos para definir uma realidade que conceituações e epistemologias ainda são insuficientes, ou ainda estão longe de adentrar ao íntimo do universo em torno do que chamamos – a literatura das ciências sociais - de favela, comunidade, morro, periferia.

A periferia é como minha casa. A gente se acostuma desde cedo a ser marginalizado, a periferia ela é marginalizada. Por isso que o nome já diz: periferia. Periferia é tudo que não está no centro. É o olhar periférico, é tudo que não tá na parte central. A parte central é o centro das atenções. A periferia é onde não chega o poder público, é onde não chega os serviços básicos. A periferia é esse caos todo. Aí, onde a galera conseguiu, onde tudo que se tem foi conseguido a muito custo, entendeu? E tá resistindo, tá criando identidade, entendeu? Tá criando corpo mesmo. (CJ, Raper do Poesia de Favela).

Periferia, é esse o retalho da cidade que abordaremos de maneira mais específica no tecer desse trabalho. Com foco nas periferias de Ilhéus, nos arriscamos em reverberar vivências e viventes que protagonizam os *corres*² nessas localidades e traremos à cena da discussão, agentes que possuem papeis ligados à processos de intervenção direta na dinâmica das periferias e seus trânsitos cotidianos, suas entradas e saídas, suas linhas de início e fim.

Os Raios

Quando pensamos em periferia-favela, nos vem à mente imagens cristalizadas da arquitetura, construções, casas, prédios, ruas, escadarias que seguem certo padrão universal – não refiro-me a uma possível generalização da estética periférica, trago à discussão imagens e concepções que o senso comum ou as consciências coletivas (DURKHEIM, 2003) elege

² A palavra surgiu no campo durante um “bate-papo” com um interlocutor. É utilizada para traduzir estado de atividade, correria, atender as demandas.

acerca da concepção de favela. O cenário da periferia parece seguir uma linha tênue que atravessa estados, regiões, países, em Ilhéus, como em outras periferias do Brasil, outros elementos compõe a fotografia que perpassa o físico, as formas. Entraremos no âmbito do comércio ilegal de drogas, tentaremos abordar ainda que de forma frágil, para não dizer inconsistente, dois nomes que surgem no boca-a-boca, no telefone sem fio, nas ondas e frequência do rádio, no ao vivo e a cores da televisão, são os Raio A e Raio B. Os Raios A e B, são dois grupos rivais que gerenciam o varejo de drogas em bairros de Ilhéus, sobretudo nas periferias da cidade. Não é minha intenção corroborar com o discurso de que a periferia é um barco que singra em mares do ilegalismo, do crime, da contravenção.

Quando a existência dos Raios A e B ecoou pela região sulbaiana, criou uma onda de curiosidade e apavoramento, pois pensava-se que “facções criminosas” faziam parte apenas de grandes centros urbanos, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo, pois eram as impressões que mídia televisiva e os programas sensacionalistas policiais veiculavam Brasil a dentro. A primeira curiosidade consiste em tentar entender o porquê da escolha do nome “Raio” para identificar, tais grupos, por isso transitamos em significados múltiplos da palavra Raio. O dicionário conceitua Raio enquanto descarga elétrica aérea, acompanhada de estrondo (trovão) e de luz (relâmpago), que se produz entre duas nuvens ou entre uma nuvem eletrizada e a terra; centelha, corisco. Há outro significado que faz parte do vocabulário de usuários de psicoativos, onde “dar um raio” faz alusão a cheirar cocaína. Não se sabe precisamente quais motivações levaram a escolher a palavra Raio para identificar ambas as instituições que integram o mercado de drogas em Ilhéus e qual o real significado. Talvez seja o raio enquanto elemento que escolhe um lugar específico para performar à divisão do céu em duas bandas e exibir luz e eletricidade. No interior da Bahia, há uma crença de quando se está “chovendo raios”, desconecta-se os aparelhos elétricos das tomadas, cobre-se os espelhos em sinal de respeito ao poder natural conferido ao raio. Talvez também a escolha do nome perpassasse esse caráter do clamor pelo respeito, ou da conquista de um status que confira reverência socialmente construída pelas relações e interações dos grupos nos seus locais de domínio ou quiçá tenha apenas diálogo com o consumo de cocaína. Não são asserções, são conjecturas.

Especula-se que somente a partir de 2011 os Raios A e B surgiram em Ilhéus. Não há condição de trazer elementos concisos acerca da gênese dos grupos, pois não foi possível chegar a detalhes mais elaborados sobre o surgimento dos Raios. Tarefa árdua que tentaremos desenvolver quando em vias de fato chegarmos à campo, como disse *a priori*, o que por aqui corre em palavras e linhas são elucubrações de quem se aproxima e não de quem já caminha no

campo. É importante discorrer que também não sabemos especificamente quantificar-nominar os bairros onde os Raio A e Raio B atuam e gerenciam o comércio de drogas, mas a através de relatos de interlocutores, sabe-se que ambos os Raios possuem influência e protagonismo no que diz respeito a organização e produção de normas próprias-particulares. Embasados no poder conferido pelos trâmites do varejo de drogas, os Raios A e B possuem certo status governamental que imprime em suas áreas de domínio leis paralelas às leis institucionais, àquelas que estão restritas ao bojo judiciário.

Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações [...] captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam [...]. Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício. (Foucault, 1979, p. 182)

As relações de poder estabelecidas em suas respectivas áreas de domínio acirram e institucionalizam uma guerra entre os Raios A e B dentro das periferias de Ilhéus. Guerra essa, nutrida pela disputa de territórios e pela dominação da economia do varejo de drogas. Os “saldos” desses conflitos são noticiados em blogs policiais que lucram expondo fotos de jovens assassinados em decorrência da disputa entre os Raios A e B. A cor dessa guerra não é vista em preto e branco como os filmes de Charlie Chaplin, tampouco, em colorido com altas definições de imagem como nos televisores modernos. É vermelha. É sangue. São essas as impressões que vertem das escutas com os interlocutores.

Assim como a guerra não chega ao asfalto, o poder público também não chega na periferia. O poder público não chega lá. E onde tem carência de infraestrutura, carência de educação, de serviços básicos, de saneamento básico, aonde tem problema social, infelizmente a criminalidade sempre vai existir. Sacou? Nos morros, nas comunidades é a mesma coisa, meu irmão, a guerra infelizmente, desde que, desde que a periferia, desde que decidiram que não havia espaço pra gente aqui na baixada, aqui no centro da cidade, a periferia foi se desenvolvendo dessa forma. Entendeu? Cheia de carência, totalmente irregular, infelizmente pro cara que estudou até a quarta série não tem posto de trabalho. A gente vê os nossos parceiros do dia-a-dia, entendeu? Gente que cola com nós, crianças, moleques mesmo, indo embora e assim né velho, uma vida toda pela frente, podiam tá estudando, podiam tá fazendo outro corres, mas infelizmente o estado, a vida não deu oportunidade para ele. E aí acaba tendo suas vidas ceifadas, tragicamente, precocemente. Entendeu? E quando é notícia é morrendo na mão da polícia ou nessa própria guerra que dizima (informação verbal).

É notório que no fragmento acima, além dos relatos sobre a guerra entre os Raios A e B, aparece no enunciado outro elemento que também durante o “bate papo” com os interlocutores roubou a cena e alocou os Raios A e B em pauta secundária: a Polícia Militar. Confesso que minhas angústias antropológicas sobre o tema consistia em tentar buscar narrativas unicamente sobre a atuação dos Raios A e B nas periferias ilheenses, mas o “campo”

me levou a outros dizeres. Acho que talvez, fui envolvido pela mesma angústia ou algo que se assemelha a reação de Evans-Pritchard (1978) que ao se aproximar dos Nuer precisou se tornar especialista em gado. O campo escolheu outros elementos para serem discutidos, impôs suas necessidades e urgências maiores. Não estou me comparando a Evans-Pritchard, tampouco dizendo que me tornei especialista, me aproprio do trocadilho para explicitar a “cilada” que o campo entregara em minhas mãos lisas pela inexperiência etnográfica. As narrativas sobre violência policial surgem como água em ponto de ebulição, como bomba relógio contando seus últimos segundos, e de repente, incluímos no texto outro agravante – apresentado pelos interlocutores – que modifica as intenções da pesquisa e aponta para outros caminhos. Achei necessário seguir nessa encruzilhada que me foi apresentada, agora não só os Raios A e B, a violência policial ganha corpo e sentido dentro da proposta de escrita. No momento, não nos reportaremos a dados e nem unicamente a aportes teóricos para dialogar sobre as ações violentas da polícia na missão de combater o tráfico em nome da Guerra às Drogas. Quem referenciará os algozes da Polícia Militar nas periferias de Ilhéus são os interlocutores, sobretudo o grupo de Rap Poesia de Favela.

Poesia de Favela: a Violência Policial cabe no *flow*

O Poesia de Favela é um grupo de Rap Periférico formado por três jovens negros da periferia de Ilhéus: CJ, Paulista e Reinaldo. A formação do grupo perpassa o caráter artístico, abarca ativismo político e levanta bandeiras de lutas cotidianas em prol da periferia e seus viventes. As poesias musicadas – categoria estabelecida pelo grupo – vagam da afirmação identitária ao orgulho de fazer parte de um *locus* que luta paulatinamente para existir, resistir, viver. *Flow*, é a maneira que o rapper encaixa seus versos na batida. Versos, são arrajamentos de palavras que se combinam em sonoridade. Batida é o som plano de fundo que musica as palavras dando vida e sentido, é como tinta sob o tecido branco, batida é impressão, é estampa. No *flow* cabe os versos, as rimas, as batidas e a denúncia. Buscamos aqui, deixar que as vozes dos três jovens do PDF (Poesia de Favela) narrem o cotidiano das suas periferias e as estratégias da Polícia Militar na coibição do tráfico de drogas – Raio A e Raio B.

[...] a gente pensou nesse nome: hip hop pela paz. Pra tratar desse contexto da guerra, esse contexto da violência nas periferias e a ideia era a gente sair difundindo a cultura com um público alvo, com foco nas periferias e abordar a guerra, a violência contra as favelas e munir a galera ideologicamente, entendeu? É pra galera se preparar pra resistir à opressão. Principalmente o extermínio da juventude negra. Quando o PDF

se formou, a primeira coisa que a gente colou como pauta mesmo era a guerra. A gente viu que a gente precisava direcionar pra periferia uma mensagem que fizesse com que as pessoas repensassem esse conflito aí. Primeiro pra sociedade repensar essa mortes como culpa da periferia, e começar a ver tudo o que está acontecendo como resultado de um processo histórico que é o que a gente acredita o que é essa guerra. Isso não existe só aqui. Em vários cantos do Brasil, inclusive de fora. É um resultado de um processo histórico! Por entender que essa guerra contribui para o extermínio da juventude negra, assim como as ações da polícia, a gente precisa citar as polícias nas nossas poesias, citar o que acontece nas ações policiais, o que acontece cada vez que a gente toma um baculejo, entendeu? (informação verbal).

No relato acima, o interlocutor reequaciona as faces da guerra local entre os Raios A e B e elucida que o cotidiano da periferia não se modifica apenas pela operacionalização do tráfico, suas fronteiras e disputas, todavia, há outras relações e trânsitos que alteram a rotina desses espaços e seus moradores, no caso, nos referimos a Polícia Militar e suas abordagens de controle ao crime, porém, as reivindicações do PDF consistem em fazer críticas às posturas e ações da PM contra os jovens negros, acenando para existência de um projeto genocida e higienista nas periferias ilheenses, pois a PM utiliza-se da existência dos Raios A e B para promover o genocídio e encarceramento em massa dos jovens negros da periferia. Abdias do Nascimento foi o primeiro autor a propor teoricamente a discussão acerca do genocídio do negro brasileiro sob a reflexão do papel da mestiçagem na homologação de um genocídio racial. Relatórios, mapas da violência, pesquisas, quantificam anualmente a cor do homicídio no Brasil, majoritariamente jovens negros. Por ora, não pretendo incluir dados numéricos, primeiro por não ter habilidades estatísticas e segundo por acreditar que a quantificação desses homicídios silencia subjetividades, outros enredos, causas. Considero ser mais relevante apresentar falas, casos e dramas, o “Negro Drama” cantado por Racionais MCs. As reivindicações do PDF reitera o que vários movimentos de periferias dos quatro cantos do Brasil gritam: A polícia mata preto todo dia! Não concerne em simples acusações, às falas são reflexos das cotidianas operações policiais em lugares que a linguagem policial estigmatiza enquanto área deflagrada ou área vermelha, no intuito de alocar esses territórios no subjugamento da periculosidade. As narrativas do PDF não se aportam na literatura audiovisual do filme “Tropa de Elite”, o hino do BOPP entoado no filme – “Homem de preto qual é sua missão? Entrar pela favela e deixar corpo no chão”. – não se condensa à trilha sonora. É um canto que tem vida e que faz morte. Da abordagem policial ao encarceramento, majoritariamente são os negros os “meliantes”. As poesias do PDF, nos leva a essa reflexão. Não são letras escritas pelo eu-lírico, são tatuagens esculpidas pelo baculejo³, pela viatura, pelo

³ É um ato utilizado pela polícia para abordar suspeitos.

fuzil. CJ canta: “Raio A raio B, não importa debaixo da terra, periferia verdadeira vítima da guerra”.

Considerações finais

Utilizo o tópico intitulado “Considerações Finais” apenas para atender às formalidades do trabalho acadêmico. Mas, se pudesse dar um nome que condiz a realidade do que apresento nas laudas que antecede, seria “Considerações em Aberto”. Há muito que amadurecer, pensar, ler, ouvir. Deixo apenas primeiras impressões sobre os Raio A e Raio B e suas respectivas atuações no comércio de drogas em Ilhéus. Em contraponto, chegamos a instituição policial, o braço armado do estado, que em suas ações nas periferias ilheenses, sob o álibi da guerra às drogas e justificando-se pela presença dos Raios, promove ações sanguinárias e violentas nesses espaços. As vítimas? Jovens. A cor? Negra. Elza Soares cantara que “a carne mais barata do mercado é a carne negra”, tal afirmativa, desvela realidades que ouvimos e vemos do solo árido às planícies fecundas. O Poesia de Favela canta o silêncio de quem morreu vítima da guerra entre Raios e violência policial, reverbera liberdades por quem ver o “sol nascer quadrado” nas prisões institucionais e nas prisões que as fronteiras do tráfico de drogas institucionalizam em leis onde o jurídico não prescreve nem sentencia. O PDF canta a esperança de levar dignidade para quem historicamente sobreviveu dos dejetos do asfalto. PDF canta a cidade onde “capitão de areia e capitães do mato” ganham vida na literatura feita a carne e sangue. No caso das periferias, muito sangue. Na favela, sangue é tinta que não colori, mancha e marca. Por fim, a guerra não é alimentada apenas pelo tráfico, a polícia também alimenta e come sobre e sob essa guerra. Não são minhas as palavras que fecham esse trabalho, são leituras do que ouvi e presenciei. Era dia 28 de janeiro do corrente ano, fazia sol, estávamos sentados na orla de Ilhéus, entre perguntas e respostas, silêncios. Quem sabe na próxima tentativa de escrever algo sobre o tema, consiga abarcar mais teoria e menos relatos, mas é que tem assuntos que só a teoria não dá conta.

Referências bibliográficas

DAS, Veena, POOLE, Deborah. El Estado y sus márgenes: etnografías comparadas. *Cuadernos de antropología social* (UBA), Buenos Aires, n.27, p. 19-52, 2008.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes,

2003.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio*: o dicionário da língua portuguesa. 8. ed. Curitiba: Positivo, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VELHO, Otávio (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio G.(Org). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973.

Coangue, carnaval *afrochoteño*. Espaço de sociabilidade e mudanças.

Ana Maria Barrientos Rojas (PPGA/UFF)¹

Resumo

O carnaval *Coangue* é uma festa que, desde tempos coloniais tem-se vivido no Vale do Chota, entre as brincadeiras com água, as *comidas típicas* e a música e dança *bomba*. Mas, a partir do ano 2003, na comunidade rural do Chota, este festejo se vive ao redor de um grande espetáculo de música e dança especialmente de *bomba afrochoteña* e outras sonoridades de matriz africana. Fato que tem captado o interesse não só das comunidades próximas senão de todo o país, as instituições públicas, o setor privado e a imprensa nacional, constituindo-se hoje, no maior evento de carnaval no Equador. Só, na sua última versão chegaram mais de cinquenta mil pessoas para esta comunidade afrodescendente de não mais de quinhentos habitantes.

Esta irrupção na cotidianidade dos *afrochoteños* tem trazido importantes mudanças nas suas formas de sociabilidade, e nos conteúdos performáticos das agrupações de música e dança *bomba*, os quais têm devido se adaptar às exigências deste megaevento, através de um processo de *modernização* e *profissionalização*, dado que este cenário constitui uma importante plataforma de exibição para estes artistas.

Neste trabalho se apresentarão dados etnográficos coletados entre os meses de janeiro e março de 2016, período no qual realizei o meu trabalho de campo no Vale do Chota, Equador, onde tentarei refletir sobre as mudanças na sociabilidade festiva, focalizando-as nas dinâmicas dos habitantes da comunidade do Chota e as agrupações musicais de *bomba*.

Palavras-chave: Carnaval; Sociabilidade; Bomba.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientanda do Prof^o Dr. Daniel Bitter.

Introdução

Contextos da festa

Múltiplas são as festas que se vivem nas comunidades afrodescendentes do Vale do Chota-Mira, localizado entre as províncias Imbabura e Carchi do norte equatoriano, em plena cordilheira dos Andes. As maiorias destes festejos se relacionam com a grande devoção católica do povo *afrochoteño* e da bacia do rio Mira. Assim durante os dias de Semana Santa, Corpus Christi, Natal, ou da virgem das Neves, das Mercedes ou das Lajas, e dos santos patrões, as comunidades vivem intensamente suas festas ao interior das igrejas ou em procissões nas suas empoeiradas ruas, acompanhados de música, danças e cantos, além de outras atividades populares, como jogos de bois, futebol, pirotecnia e reinados de beleza.

Neste espectro de comemorações católicas, que se situam na dimensão de “tempo estrutural” como sinala Evans-Pritchard (1969), de maneira cíclica se vive e se *joga* no Vale do Chota-Mira, desde o tempo da Colônia o carnaval. Pese ser uma festa profana de alegria e júbilo, é comandado por esse mesmo calendário católico, o qual determina ano a ano suas datas de comemoração (Cavalcanti, 2015). Desde os seus inícios o carnaval marcou um espaço de suspensão na cotidianidade dos habitantes do vale, criando espaços de encontro e sociabilidade, de brincadeiras, de dança e música.

A festa do “Carnaval Coangue” na comunidade El Chota é uma festa contemporânea que nasce o ano 2003 pela gestão da organização “Fundación Piel Negra”, constituída por jovens *afrochoteños* migrantes no polo urbano mais próximo do vale, a cidade de Ibarra. O evento “Coangue” surge de uma maneira quase circunstancial, devido ao sucesso de um evento anterior organizado pela mesma fundação na cidade de Ibarra para comemorar o “Dia do Afroequatoriano”. Este impulso levou a que estes jovens pensaram em realizar um evento no próprio Vale do Chota que contribuísse nos processos de *revitalização cultural* de seu próprio povo. A escolha da data foi pensada com o propósito de aproveitar os dias de feriado nacional por carnaval.

Assim, o “Carnaval Coangue” surge com o propósito de criar um espaço de promoção das manifestações culturais *afrochoteñas*, no início como uma iniciativa endógena, para incidir nos processos de afirmação identitária através da difusão da sua música e dança *tradicional a bomba*, sua gastronomia e artesanato. Mas, hoje esta alegre festa tem-se convertido num espaço diversificado e inclusivo, que propicia o encontro com a alteridade e os processos interculturais,

mas ao mesmo tempo traz conflitos, onde aparecem as relações de hierarquia, os interesses individuais por sobre os coletivos, as tensões entre os locais e os de *fora* e a grande discussão entre o considerado válido e o que não, aparecendo a dicotomia do “autêntico” e as inovações.

Preparando o carnaval

A festa do “Carnaval Coangue” acontece numa grande explanada que a comunidade de El Chota denomina *la Playa* (a Praia). Este grande espaço localizado na saída norte da comunidade na beira do rio Chota constitui o espaço oficial da festa. Durante os últimos anos, este espaço tem devido se adequar e modificar, com o fim de acolher aos milhares de visitantes que chegam desde diversos pontos do país para desfrutar da festa durante as três jornadas de carnaval. Nele se tem construído estacionamentos, banheiros públicos e algumas *chozas* de material sólido.



“A *playa*, olhando para a comunidade de El Chota”
(BARRIENTOS, 2016)



“As novas *chozas*” (BARRIENTOS, 2016)

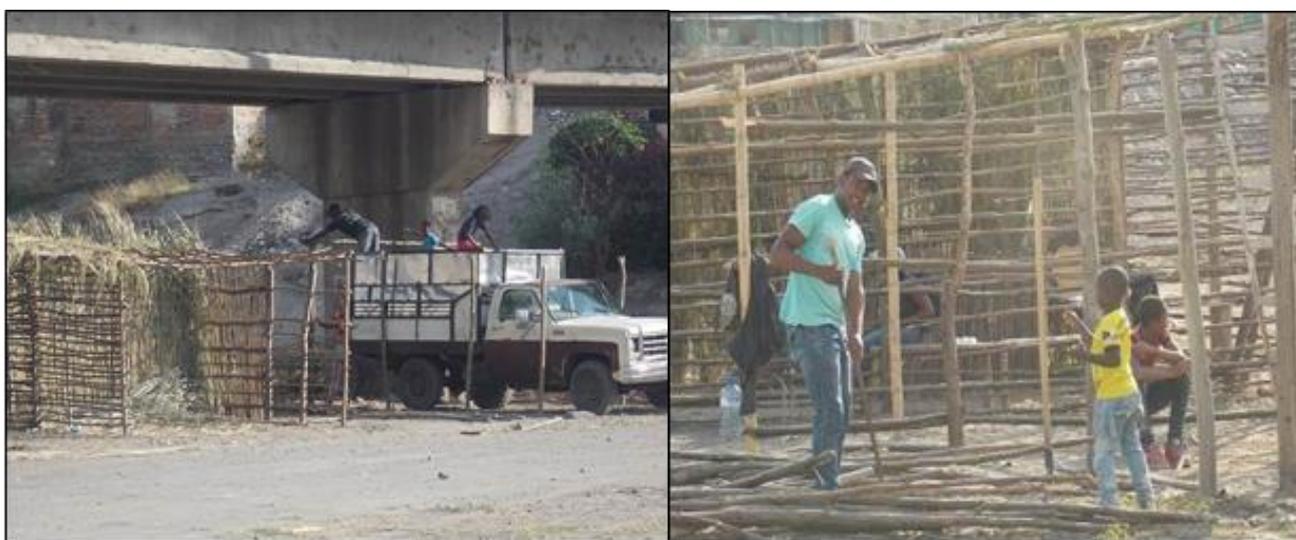
Para as vésperas de carnaval, a comunidade organizada através do Comité Coangue se prepara y adequa *la Playa* para receber aos visitantes e turistas, realizando *mingas* (mutirão) de limpeza e de construção das *chozas tradicionales*. Estas construções são elementos importantes na paisagem desta festividade, mas são elementos efêmeros, que nascem cada ano para o carnaval e posteriormente, tem uma morte paulatina propiciada pelo passo do vento e das chuvas.

A construção das *chozas tradicionales* é um trabalho coletivo, coordenado por cada comerciante membro do *Comité Coangue*, no qual estão envolvidos os seus familiares e amigos. Este labor não só implica tempo e força de trabalho, senão também uma inversão para comprar

os materiais de construção (madeira, cana, palha e outros insumos), situação que nos últimos anos voltou-se preocupante, já que os preços especialmente da madeira, subiram consideravelmente como resultado do crescente desmatamento do Vale do Chota-Mira.



“Chozas em construção” (BARRIENTOS, 2016)



‘Construindo juntos as chozas de carnaval’ (BARRIENTOS, 2016)

Durante o tempo da festa muitas famílias desta comunidade, que participam das vendas, vivem um processo de “deslocalização” dos seus lares para a *playa*. Por tanto, este espaço não só se torna um ponto de intercâmbio mercantil, senão também um espaço de socialização com os seus familiares, amigos e *turistas*. Para o qual adequam as *chozas*, na parte da frente para atender à freguesia, colocando mesas, cadeiras, o fogão, a geladeira e utensílios de cozinha, e na parte posterior o quarto, onde levam o colchão e até aparelhos de rádio e televisão.



“Transportando os enseres até a *choza*” (BARRIENTOS, 2016)

O trabalho operativo para o desenvolvimento da festa do carnaval, não é o único labor que se desempenha previamente ao evento. A amplificação da festa tem levado ao surgimento da figura de “mediadores culturais”, os quais se relacionam diretamente com o aparato público e o setor privado para gerenciar verbas que permitam o pagamento da estrutura do palco, os aparelhos de som, aos artistas e ao pessoal que trabalha em diferentes áreas. Assim como também se relacionar com a imprensa e a mídia em geral, para promover esta festa.

Carnaval Coangue”: encontros, reencontros e brincadeiras.

A comemoração do carnaval no Vale do Chota não é uma novidade na zona. Esta festividade é parte do calendário festivo do povo *afrochoteño* desde tempos coloniais. Trazida desde a Europa foi se adaptando e se vivendo de múltiplas maneiras em cada lugar da América Latina. O seu caráter alegre e festivo, no Equador, se vive sempre acompanhado das brincadeiras com água, e agora também com a espuma *carioca*. Neste período de inversão da vida social cotidiana homens, mulheres, jovens e crianças se envolvem num espaço atemporal de brincadeiras pactuadas, onde todas as regras podem ser quebrantadas, onde não existe uma estrutura clara e as hierarquias são suprimidas, convertendo-se assim, por um tempo determinado em sujeitos ambíguos e indistinguíveis, numa espécie de “*communitas*” (GENNEP, 2011; TURNER, 1988; 2005) festiva.

Na memória dos habitantes do vale, ainda se mantém vivas as lembranças do carnaval

de antanho, carnaval que era um momento de *encuentro* e reunião entre a família, os vizinhos e amigos ao redor das brincadeiras durante o dia, e pela noite só para os adultos no *secante*, festa onde se cantava e dançava *bomba*, entre *comidas tradicionales* e *trago de ovo*² e *canelazo*³. Assim nos narra a senhora Teresa Calderón a mulher mais idosa da comunidade:

Los mayores cuando ya acababan de jugar, cuando se hacía de noche ya se alzaban y se juntaban a tomar el “canelazo”, y hasta comidas se hacían! Y allí empezaba la fiesta, es lo que llamaban el “secante”. Allí bailaban con guitarra y bomba, que tocaban los músicos de la comunidad. Era una fiesta de la comunidad, que se hacía en alguna casa de algún vecino que fuera más grandecita (CALDERÓN, 2016).

Com o posterior fenômeno migratório, principalmente da população mais jovem para os centros urbanos, o carnaval foi adquirindo uma conotação de *reencontro* com esses familiares que voltavam para o vale para viver a festa todos juntos. Muitas das dinâmicas, em relação ao carnaval, têm mudado desde a instauração da festa do “Carnaval Coangue” na comunidade do Chota. Durante os três dias de festejos os trabalhos cotidianos e a tranquilidade, que caracteriza esta e as outras comunidades do vale, vivem um abrupto cambio, uma irrupção de milhares de pessoas, entre familiares, turistas e vendedores ambulantes que chegam à zona para viver esta celebração.

Nesta comunidade todo mundo se volta à rua, num trânsito inesgotável de pessoas que circulam entre a comunidade e o setor da *playa*. As casas ficam lotadas de pessoas, principalmente dos familiares e amigadas que chegam desde diversos pontos do país, mas também de *turistas* que alugam quartos para permanecer na zona durante festa. Uma das integrantes da “Fundação Piel Negra” nos narra: “*aquí la casa de mi suegra se vuelve una locura, llegan los familiares de todos lados, así es que nos turnamos para comer y descansar, cuando unos llegan a dormir, los más jóvenes salen para irse al baile*” (CHALÁ, 2016). Esta forma de viver a festa em família ou em grupo não é fortuita nem circunstancial, os *afrochoteños(as)* se reconhecem, em todo momento, como pessoas sociáveis e hospitaleiras.

[...] el “empalencarnos”⁴ es una característica ancestral de los afros, porque siempre nos reunimos para conversar entre la familia y con los amigos. Sí nos encontramos en la calle, nos paramos a conversar y de a poco empieza a llegar la una y la otra y se arma la reunión [...] (BOLAÑOS, 2013).

² O *trago de ovo* é um fermentado da fruta do mesmo nome, semelhante a uma ameixa. Fruta endêmica do Vale do Chota, principalmente da localidade de Ambuquí.

³ Es una bebida alcohólica a base aguardiente de caña y endulzada con panela, muy particular de los Andes ecuatorianos, y se bebe caliente.

⁴ O uso desta categoria nativa alude à necessidade de estar reunidos, provêm do termo ‘palenque’ o quilombo, lugares de refugio e reunião dos escravizados que fugiam do sistema de fazenda.

Esta festa não só tem propiciado o *reencontro* entre seres queridos com os quais vivem e reelaboram os aspectos simbólicos da sua cultura, senão também o *encontro* com a alteridade, encarnada na figura dos *turistas*, com os quais interagem e se comunicam, e a partir deles obtém o reconhecimento social ou intersubjetivo (GIMÉNEZ, 2009) que precisam para reafirmar a sua identidade étnica.

A comunidade de El Chota desde antes da instauração do “Carnaval Coangue” recebia visitantes provenientes das cidades andinas próximas, os quais aproveitavam o feriado de carnaval para acudir à zona em família e *jugar carnaval*. El Chota é um lugar atrativo para os forasteiros, o clima cálido do vale favorece as brincadeiras com água, o que é muito diferente de *jugar carnaval* nas cidades próximas que se encontram localizadas em plena cordilheira dos Andes. Outro fator atrativo desta comunidade é sua localização, fica na beira da rodovia Panamericana, por tanto o seu acesso é muito fácil e rápido, e, além disso, está próxima ao rio, que abastece de água aos jogadores.

Desde que o “Carnaval Coangue” tornou-se publicitado o público chega desde diversas partes do Equador, assim como também das cidades colombianas fronteiriças, Ipiales e Pasto. Durante o desenvolvimento da festa os *turistas* chegam para El Chota desde muito cedo, dirigindo-se à beira do rio para iniciar o jogo levando baldes, garrafas, ou qualquer recipiente que sirva para se lançar água. Na medida em que as pessoas vão chegando se convertem imediatamente em alvo para ser molhados, numa espécie de batizado coletivo. As pessoas ficam horas na brincadeira, todo o dia, a qual se traslada para a *playa* uma vez que o show inicia no palco, ao redor das 14 horas. Esta batalha de água e *carioca* se estendem até o final da jornada ao redor das 22 horas.

“Carnaval Coangue 2011” (Fuente: Archivo de la Fundación Piel Negra)



As dinâmicas do jogo, com o passo do tempo tem ganhado maior intensidade, sinalam as pessoas maiores, e às vezes tornam-se até violentas. Não existe a forma de estar no “Carnaval Coangue” e não ser parte do jogo. Esta situação tem gerado um profundo mal-estar nas pessoas idosas da comunidade, os

quais falam de uma “*perda do respeito para os maiores*”, assim como para alguns *turistas* que prefeririam desfrutar do show que acontece no palco com mais tranquilidade. Mas quando alguém faz alguma queixa, os jogadores respondem: “*si no le gusta, para qué viene?*”⁵.

Más antes el carnaval no era así escandaloso, sino que se jugaba entre la comunidad, con baldes a tirarnos agua. Se jugaba viendo y respetando a las personas, jugaban entre mayores y entre menores pero sólo entre familiares o amigos. Los guaguas jugaban por un lado y los mayores por otro lado, y solo hasta cierta hora [...] (Teresa Calderón).

Ano atrás ano aparecem novas técnicas e todo um “arsenal” para executar o jogo: pistolas de água, *bombitas* de água (pequenos balões enchidos de água) e lançadores tipo bazucas, feitos artesanalmente ou comprados no mercado, também pinturas para a face e espuma *carioca*, elemento estrela nas festas carnavalescas no Equador. Assim a beira do rio e a *playa* se convertem em verdadeiras areias de batalha, numa luta “de todos contra todos”.



“A festa da água” (BARRIENTOS, 2016)



“Jogando carnaval: Carnaval Coangue 2016” (BARRIENTOS, A., 2016)

Música e dança bomba sobre o palco.

Hoje, o “Carnaval Coangue” constitui o mais importante espaço de difusão de música

⁵ “*se você não gosta do jogo, então para que vem?*” (tradução nossa).

de matriz africana no país. As primeiras versões do “Coangue” foram mais humildes, tanto nas suas capacidades técnicas e de infraestrutura, como na participação do público e os grupos de música e dança bomba. Assim lembra Jorge Lara, presidente da “Fundación Piel Negra”:

Empezamos con unos cuatro grupos de bomba, como los “Auténticos del Valle” que hasta ahora hacen música tradicional, ellos son de Carpuela, había Milton Tadeo y hablando a nivel urbano había el “viejo Edgar” y también el grupo que se llamaba “Viento libre”, esos eran los grupos y músicos que existían pero a raíz de que se empieza el carnaval, se empieza a acrecentar el número de grupos de una manera más profesional, porque una característica de este carnaval, es que nosotros damos cancha para que los grupos surjan. (LARA, 2016)

Nesta última versão desta festa, contou com mais de cinquenta mil pessoas no público, e com a participação de uns vinte cinco artistas no palco durante as três jornadas de carnaval, entre grupos de música e dança *bomba*, salsa ‘choke’, salsa tradicional, banda, música chicha e coreógrafos que faziam dançar a todo mundo. Na atualidade, o “Carnaval Coangue” constitui o principal palco de exibição e promoção da dança e música *tradicional* do vale, a *bomba* afrochoteña. Assim o sinala o presidente da “Fundación Piel Negra”, entidade organizadora do evento:

Recuerdo que hace unos seis años atrás, el grupo Marabú, que es catalogado como uno de los mejores grupos de música a nivel nacional se estaba presentando en el carnaval, y una empresaria coreana estaba ahí y luego les llevó para Corea y Japón por seis meses, así ellos se convirtieron en embajadores de la música del Valle del Chota. Por tanto, este carnaval va más a allá de que los grupos ganen un dinero, sino que es un escenario para promocionarse y visibilizar la música bomba, para poder llevarla a otros lados (LARA, 2016).

Assim como também de outras sonoridades urbanas de matriz africana, como a salsa tradicional, a salsa ‘choke’, o son, o reggaetón e o hip-hop. E em menor grau, da música andina como uma forma de manter o diálogo intercultural com a “otredade”.

“El carnaval a pesar de mantener su ‘esencia’ en un proceso de conservación y de revitalización cultural de la bomba, también es una puerta a nuevos géneros musicales. Tiene un componente intercultural, porque siempre vamos a tener una relación de diálogo con los indígenas y con su música andina o con los mestizos, el otro año llevamos tres grupos de rock al Coangue. Porque la idea es que sea un espacio intercultural, es un matiz cultural que se da ahí. Porque la idea es que entre los diversos compartamos y haya una convivencia armónica y profunda entre hermanos” (LARA, 2016).



Primer 'Carnaval Coangue' en la comunidad del Chota, año 2003". (Archivo Fundación Piel Negra, 2003).



Uma das atividades mais esperadas pelas pessoas das diferentes comunidades do vale, não assim dos *turistas*, é a escolha da rainha do carnaval. Concurso que inicia algumas semanas prévias ao carnaval, onde as jovens candidatas participam de eventos públicos e de sessões fotográficas dos jornais da província, como uma estratégia de promoção deste evento. Durante o evento de carnaval estas jovens, representantes das diferentes comunidades pertencentes ao Vale do Chota-Mira, convertem-se nas embaixadoras das suas comunidades; recebendo um grande apoio, com algaravia e aplausos, dos seus conterrâneos presentes entre o público.

Mas, no todo o que acontece ao redor do espetáculo do “Coangue” é harmonia. Trás o palco cria-se um espaço de “sociabilidade agonística” (COMEFORD, 2003) no qual o conflito e a disputa de poder fazem-se presentes de maneira constante, entre os próprios artistas e/ou com a organização da “Fundación Piel Negra”. Impondo-se hierarquias e privilégios, trazendo discussões, raiva e ressentimentos entre os envolvidos, sendo o fator econômico e o protagonismo, os principais elementos de discórdia. Como sinala Gluckman (2009), o estado normal da sociedade não é de solidariedade nem integração harmônica das distintas partes, senão de conflito e contradição na produção de sentidos e principalmente quando se trata de processos de mudanças.

A realização do “Carnaval Coangue” trouxe uma proliferação de agrupações de música e dança *bomba* em todo o vale e nas cidades de Quito e Ibarra. Mas este maior número de grupos mostra as diversas formas de fazer na atualidade, alguns se encaixam na chamada *bomba tradicional* ou nas *bombas fusão*, que referem a uma *bomba* mais *moderna* na sua sonoridade. No caso das agrupações de maior trajetória, esta tem devido se reformular e se someter a um processo de *profissionalização*, para se adaptar às novas exigências do espetáculo. Transformações e inovações que tem a ver com a *qualidade* musical, o uso de novos e outros instrumentos, e realizar ensaios semanais; também levando finanças e assinando contratos; mudando a “performance” sobre palco, usando um vestuário unificado e colorido, realizando coreografias entre os músicos e exibições individuais do entendimento musical; se inserindo na indústria discográfica; e se relacionado com os meios de comunicação.

Estes fluxos entre o “tradicional” e o “moderno” no qual as agrupações de *bomba* transitam, não só remitem a esta manifestação cultural, senão que, a múltiplos outros âmbitos culturais de este povo. Exemplos disto são possíveis encontrar em muitas experiências etnográficas. Assim, como sua abordagem, desde a mirada antropológica, e os estudos sobre cultura popular. Por tanto, minha intenção neste ponto é trazer algumas abordagens teóricas que pensem estas transformações desde o próprio universo de relaciones (CAVALCANTI, 2001) deste povo e os processos de “hibridez” (CANCLINI, 2001) que vivem dado o intercâmbio con a alteridade e as reconversões simbólicas.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo; Brasília: Edunb-HUCITEC, 1993.

CANCLINI, N. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Editorial Brasiliense, 1983.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001.

CAVALCANTI, M. L. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica. *Revista Tempo Brasileiro* (Patrimônio Imaterial), Rio de Janeiro, n.147, p.69-78, out-dez, 2001.

CAVALCANTI, M. L. *Carnaval, ritual e arte*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2015.

CAVALCANTI, M., & Gonçalves, R. *Carnaval em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: Aeroplano editora, 2008.

GIMÉNEZ, G. *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes;

Instituto Mexiquense de cultura, 2009.

GLUCKMAN, M. *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Fondo Editorial UCH- Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009.

OSÓRIO, P. S. Os festivais de cururu e Siriri: mudanças de cenários e contextos na cultura popular. *Anuário Antropológico* (UNB), Brasília, v. 1, p.237- 260, 2011.

TURNER, V. *El proceso ritual*. Estructura antriestructura. Madrid: Taurus, 1988.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

Entrevistas:

ACOSTA, L. (26 de Febrero de 2016). Entrevista presidenta de la comunidad El Chota. (A. BARRIENTOS, Entrevistador)

CHALÁ, M. (16 de Marzo de 2016). Entrevista miembro de la Fundación piel negra. (A. BARRIENTOS, Entrevistador)

LARA, J. (18 de Marzo de 2016). Entrevista presidente Fundación Piel Negra. (A. BARRIENTOS, Entrevistador)

Identidades em trânsito: um angolano em Machadinha.

Ricardo Moreno (PPGA/UFF)¹

Resumo

Esta comunicação pretende refletir acerca dos processos identitários em curso na contemporaneidade tomando como referência empírica algumas narrativas que passaram a circular no grupo quilombola que foi objeto de uma pesquisa feita por mim em 2006, após o grupo ter feito contato com um conjunto de novos atores com os quais passou a se relacionar. A pesquisa empírica, cujo título é *Tambor de Machadinha: devir e descontinuidade de uma tradição musical em Quissamã*, foi realizada quando da elaboração de trabalho de mestrado em Etnomusicologia. A Fazenda Machadinha está situada na área rural do município de Quissamã, no norte fluminense e atualmente desenvolvo neste mesmo lugar uma pesquisa de doutorado em Antropologia. O jongo é uma expressão lítero-musical-coreográfica dançada na forma de roda cuja incidência ocorre na região sudeste brasileira desde o período colonial. A pesquisa tinha como objetivo pesquisar a manifestação do "Tambor" ou "Jongo" praticado pelos remanescentes de antigos escravos ligados à cultura da cana-de-açúcar, bem como entender a relação desta prática cultural com a vida social do grupo. O título dessa comunicação faz menção a uma frase proferida por um dos músicos do grupo, cujo nome era Valdecir dos Santos, mais conhecido na comunidade pelo apelido de Cici, falecido alguns anos após minha pesquisa. Como base teórica para minhas reflexões me vali de autores tais como Michel Agier, George Marcus e os antropólogos da Escola de Manchester, para discutir respectivamente acerca de identidades na contemporaneidade, etnografia multi-situada e análise situacional.

Palavras-chave: Processos identitários; Jongo; Tambor; Cultura Popular.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientando do Prof^o Dr. Daniel Bitter.

Introdução

Neste texto pretendo refletir, ainda que de maneira sucinta e introdutória, acerca dos processos identitários em curso na contemporaneidade tomando como referência empírica algumas narrativas que passaram a circular no grupo quilombola que foi objeto de uma pesquisa feita por mim em 2006, após o grupo ter feito contato com um conjunto de novos atores com os quais passou a se relacionar. A pesquisa empírica, cujo título é *Tambor de Machadinha: devir e descontinuidade de uma tradição musical em Quissamã*, foi realizada em 2006 quando da elaboração de trabalho de mestrado em Etnomusicologia. Esta área de estudos situa-se entre a Música e a Antropologia, e em alguns centros universitários pelo mundo é chamada de Antropologia da Música. O grupo pesquisado é denominado “Grupo de Jongo Tambores de Machadinha”, e é formado por jovens e por pessoas mais velhas consideradas antigas conhecedoras dessa prática: os mestres, como via de regra são chamados. A Fazenda Machadinha, *locus* principal da pesquisa, está situada na área rural do município de Quissamã, no norte-fluminense. Esta localidade é composta por 46 casas de uma antiga senzala; ruínas da antiga casa-grande da fazenda; e uma igreja do início do século XIX.

O objetivo era o de pesquisar a manifestação do "Tambor" ou "Jongo", como eles também chamam, praticado pelos remanescentes dos antigos escravos ligados à cultura da cana-de-açúcar naquela localidade. O jongo é uma expressão lítero-musical-coreográfica dançada na forma de roda cuja incidência ocorre na região sudeste brasileira desde o período colonial. A pesquisa visava entender a relação dessa prática cultural com a vida social do grupo.

Em fins de 2004, quando fiz duas visitas à localidade, o "Tambor" parecia uma manifestação em estado de declínio confirmando as impressões da antropóloga Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1987), cuja pesquisa é da década de 1980. Em abril de 2005, quando iniciei a pesquisa de campo, no entanto, o "tambor" estava sendo reconfigurado como um espetáculo a partir da iniciativa de uma ONG em associação com alguns moradores locais. É importante notar que essa retomada estava ocorrendo dentro de um contexto mais amplo no qual se incluía as então novas políticas de patrimônio imaterial, bem como a operacionalização do novo conceito de quilombo por parte do governo federal. O reconhecimento da comunidade como terra quilombola traria implicações bem concretas tais como à obtenção da posse legal das terras, conforme preconiza a Constituição Brasileira, no artigo 68 do ADCT, incluído no texto constitucional de 1988, e ainda outros dispositivos legais.

As novas narrativas as quais me referi no primeiro parágrafo dessa introdução passaram

a ser acionadas no grupo a partir do momento em que o mesmo se integrou a uma rede de caráter nacional em torno da prática do jongo. Pretendo refletir sobre essas narrativas à luz, principalmente, das ideias do antropólogo Michel Agier contidas nos textos “Distúrbios identitários em tempos de globalização” (2001) e “*Pensar el sujeto, descentrar la antropologia*” (2012). Outros autores, no entanto, serão eventualmente utilizados de modo a dar mais clareza ao objeto em questão.

O título desse trabalho faz menção a uma frase proferida por um dos músicos do grupo e integrante do subgrupo dos mais velhos, cujo nome era Valdecir dos Santos, mas conhecido na comunidade pelo apelido de Cici, falecido alguns anos após minha pesquisa. Nas seções seguintes tratarei com mais detalhes do contexto no qual a frase foi proferida e as implicações teóricas nela embutidas.

A Antropologia entre o global e o local

O fenômeno da globalização que intensificou a circulação dos fluxos culturais, informação, bens e serviços e tecnologia, tem sido objeto de interesse para diversos pesquisadores nos campos das ciências sociais. Na verdade, dada a envergadura do fenômeno, nenhuma disciplina pode ficar alheia a seus impactos e desdobramentos. No campo dos estudos de cultura, particularmente, diversos autores têm refletido sobre as relações entre o local e o global tentando mostrar que ao contrário do que se pensou, os fluxos globalizantes não representam as ruínas das produções locais ou de pequena escala. Da mesma forma as práticas culturais, simbólicas ou imateriais locais não estão fadadas à extinção por conta da ampliação de circulação das produções globalizadas. O sociólogo francês Jean-Pierre Warnier (2000) reuniu na expressão “teorias da convergência” o conjunto de ideias que via as produções locais fadadas à extinção quando se encontrassem diante das produções globalizadas. O conjunto de ideias abrigadas nessa expressão acreditava na inevitável homogeneização cultural em nível planetário em função dos processos de “erosão” causados pela gigantesca máquina das indústrias da cultura, quando estas entrassem em contato com as tradições culturais “locais”. Warnier desconfia dessas previsões apocalípticas e em uma perspectiva crítica próxima às suas está o conceito de indigenização utilizado por Sahlins (1997) e Appadurai (2004). Por essa expressão tanto Appadurai quanto Sahlins tentam designar as estratégias dos grupos locais para incorporar ativamente e criativamente as práticas estrangeiras e usá-las em seus próprios termos.

Do ponto de vista da disciplina antropológica é importante notar que a experiência de

Malinowski nas Ilhas Trobriand foi para a Antropologia do século XX um marco fundacional na sua renovação moderna. Posteriormente muitos princípios contidos em *Os argonautas do pacífico ocidental* (1978), sua obra basilar, foram objeto de críticas. Sobressai da experiência etnográfica de Malinowski a noção de etnografia centrada em um determinado local: uma aldeia, uma comunidade ou uma tribo². Essa noção foi muito cara a toda carreira etnográfica no século XX e começou a ser desestabilizada a partir dos anos 1970 através de antropólogos alinhados com o que se convencionou chamar de Antropologia pós-moderna, principalmente com George Marcus e James Clifford, o primeiro com a noção de Etnografia multissituada e o segundo com os questionamentos da autoridade etnográfica. A perspectiva aberta por Marcus com a possibilidade de uma etnografia multissituada, isto é, que leve em consideração a complexidade que emerge de um mundo no qual as trocas e os fluxos estão se dando de forma muito intensa, aponta para a possibilidade de inserção da Antropologia naquilo que tem sido chamado de sistema mundo. Nessa perspectiva, examinar o que se passa em uma determinada localidade é também estar atento às instituições, leis, fluxos comunicacionais, etc., que se dão fora do âmbito imediato daquela localidade.

Ainda tratando da perspectiva antropológica e sua inserção em estudos de maior escala, gostaria de ilustrar com um interessante exemplo de cunho etnográfico. No início da década passada foi realizado um conjunto de etnografias que focalizava quinze localidades em diversas partes do mundo, as quais já tinham sido objeto de pesquisa em décadas anteriores (SPINDLER; STOCKARD, 2007). A intenção era averiguar os impactos das mudanças ocorridas em função do fenômeno da globalização, pois mesmo que pareça óbvio que nada ou ninguém permanece imutável frente a transformações dessa ordem, cumpria perguntar de que maneira as pessoas e culturas estavam sendo afetadas, e ainda, como cada uma delas estava reagindo às mudanças. A pesquisa tinha quatro eixos de orientação: “identidade e poder”; “mudanças nas hierarquias de gênero”; “novos padrões de migração e mobilidade”; e “os efeitos das mudanças econômicas e da modernização”. Não obstante a ampla dispersão territorial na qual o trabalho foi desenvolvido, contemplando localidades em vários continentes do mundo, a pesquisa identificou alguns padrões gerais que davam conta de transformações e continuidades culturais, mas sobretudo mencionava os poderes agentivos levados a cabo por subgrupos dentro da mesma “comunidade”, de modo a construir outras configurações e eventualmente reivindicarem novas identidades que os posicionassem diferentemente no jogo de poder local.

² É curioso notar que mesmo tendo este trabalho de Malinowski fundado a ideia de uma pesquisa intensiva em um determinado local, George Marcus (2011) o utiliza como exemplo de um trabalho com potencial de uma etnografia multissituada.

Assim os beduínos Rashaaida do Sudão forjaram novos laços de parentesco com seus distantes primos na Arábia Saudita compondo uma rede transnacional de parentesco; entre os Ju/hoansi a autonomia das mulheres serve agora para protegê-las da contaminação do vírus da aids, doença que tem dizimado outras tribos na região; e na tribo sambia, da Nova Guiné, uma crise nas relações de gênero levou à construção de um outro modelo de masculinidade.

Para Michel Agier as discussões em torno dos processos identitários que surgem nas décadas de 1960 e 1970, cujos marcos são os seminários de Levi-Strauss e as pesquisas de Fredrik Barth apontam já desde esse momento o caráter relacional, construtivista e situacional do problema da identidade. Nesse sentido não se pode falar em identidades essenciais ou nucleares, como foi comum no pensamento tanto da corrente iluminista no século XVIII, quanto, em seguida, do pensamento romântico. Posteriormente essa perspectiva essencialista foi utilizada no contexto das identidades nacionais quando da formação dos estados nacionais. Pelo contrário, na Antropologia da segunda metade do século XX a identidade vai surgir sempre em um determinado contexto e sempre marcado pelas questões que atravessam o tecido social no qual os sujeitos estão baseados, possibilitando a estes a elaboração de projetos (BAUMAN, 2003) que os levem a ações cujos resultados lhe interessem concretamente.

Mas, operar no sentido de um projeto de desconstrução das narrativas essencialistas é hoje para Agier, insuficiente. A identidade como categoria de uso teve no passado larga utilização por parte dos grupos que eram objeto das pesquisas antropológicas e hoje não é diferente. As estratégias identitárias são acionadas pelos indivíduos e grupos como parte de suas narrativas no jogo social e, via de regra, a partir de um conjunto complexo que se desenha em função das novas realidades possibilitadas por processos contemporâneos. Agier aponta que não obstante aparecer nas retóricas identitárias termos como “recolhimento étnico” ou “busca de raízes”, sempre em um processo cuja orientação está voltada para o passado, constata-se no processo analítico as estratégias de inovação, invenção e uma “grande abertura para o presente” (AGIER, 2001, p. 11). Não é diferente o que aponta a pesquisa do casal Comaroff (2011) em seus estudos acerca dos “etnonegócios” nos Estados Unidos, situações nas quais a ascendência, ou as narrativas sobre ela, pode tornar-se uma forma de mercadoria e assim promover a inserção de determinados grupos indígenas no mercado e nos negócios.

É nesse sentido que desejo analisar na próxima seção a frase título desse trabalho: “sou angolano também” proferida por um dos músicos integrantes do grupo quilombola objeto de minha pesquisa.

“Sou angolano ‘também’”: estratégias identitárias em curso

É comum encontrar em meio aos diversos discursos em torno do jongo, tema objeto da minha pesquisa de mestrado, falas que asseveram a sua origem africana ou, mais precisamente, banto. Foi assim que, em uma conversa informal, logo após uma entrevista com o tamboreiro Cici, do grupo de tambor de Machadinho – momento em que relaxadamente tomávamos uma cerveja – que ele proferiu uma frase que me pareceu sintomática da propaganda “africanista” que circula em torno do jongo. O grupo tinha acabado de ter o primeiro contato com outros grupos de jongo, na Fazenda São José da Serra em Valença, por ocasião dos festejos em homenagem a São José Operário, padroeiro da comunidade, no ano de 2005. Quando perguntei a Cici o que ele tinha achado desse encontro, Cici afirmou ter gostado muito, fez alguns comentários sobre as diferenças que percebeu com relação aos toques dos tambores e aos passos da dança e, por fim, proferiu a frase que chamou minha atenção. Ele disse que nesse encontro havia descoberto que era “angolano” também. A palavra “também”, proferida por Cici, era claramente indicativa de que o fato de ser “angolano” não o destituía da identidade brasileira. Ele continuava sendo brasileiro. Mas a partir dos discursos que circulam nos Encontros de Jongueiros³, a respeito da “africanidade” que o jongo representa, ele compreendeu que também era “angolano”.

A “descoberta” de sua “africanidade” fez de Cici um agente dos jogos de identidades possíveis e essa percepção de si como herdeiro de uma “tradição” cultural longeva, que remonta a um outro continente, é tomada como agregadora de valor à sua prática. É uma construção que pode também exemplificar o que Gayatri Spivaki, citada por Hall (2003), denominou como “essencialismo estratégico”. Segundo essa perspectiva um determinado essencialismo seria necessário num dado momento das disputas culturais, no qual se busca a afirmação de um determinado fazer cultural. A perspectiva de entrecruzamento de várias identidades em um mesmo sujeito ou grupo social é também teorizada por Néstor Canclini (2001), quando pensa o fenômeno da “dissolução das monoidentidades” (CANCLINI, 2001, p.126). Nesse processo, ocorre uma diminuição de força de um conjunto de discursos que visavam produzir uma identidade dos sujeitos e dos grupos sociais ligando-os a um território nacional.

³ O Encontro de Jongueiros é um acontecimento anual que reúne diversas comunidades jongueiras, cuja primeira edição ocorreu em 1996 por iniciativa do grupo de jongo de santo Antônio de Pádua; professor Hélio Machado de Castro e a UFF. O Encontro é itinerante e visa possibilitar a troca de experiências entre as diversas comunidades jongueiras, e atuar no sentido de fortalecer as lutas sociais melhorando as condições de vida dessas comunidades (REDE, 2006).

A *démarche* teórica acionada tanto por Hall quanto por Canclini parece convergente com o que pensa Agier no que diz respeito ao entendimento da produção da identidade cultural como um construto social des-essencializado, cuja forma de operação precisa ser teoricamente deslindada. É no conjunto de interações sociais que os indivíduos e os grupos vêm a constituir suas identidades culturais destacando alguns elementos do seu passado (e mesmo eventualmente inventando-os) em função da percepção de que determinados objetos ou práticas são mais oportunos de serem “lembrados” e atualizados do que outros. Diz Agier que “é a partir dos contextos e das questões em jogo nas situações de interação que a memória é solicitada seletivamente” (AGIER, 2001, p.12). As identidades culturais são, portanto, uma categoria de uso para os grupos sociais e correspondem sempre a um empreendimento de seleção de alguns aspectos culturais do passado com fins de construção de uma apresentação a qual servirá, via de regra, para que esses grupos produzam uma distinção com relação a outros grupos localizados no mesmo contexto sócio-histórico.

É preciso estar atento ao fato de que as identidades invocadas pelos sujeitos individuais ou coletivos podem até mesmo ser contraditórias, daí a importância da análise situacional que evite as representações a priori da cultura, da tradição ou dos valores ancestrais em nome dos quais é suposto que elas atuem. Agier acrescenta, citando Evans-Pritchard, que é preciso efetivar uma “seleção situacional”, uma vez que os sujeitos em questão podem de fato utilizar várias lógicas de julgamento selecionando, na situação, qual a melhor a ser utilizada. Há nesse sentido uma certa plasticidade nos usos da memória e das identidades.

No caso em questão, a frase de Cici, na qual introduz o advérbio de inclusão “também”, nos dá a medida dessa plasticidade da qual fala Evans-Pritchard. Nesse sentido ele não deixaria de ser brasileiro, mas ser angolano o remetia a um campo de significações no qual a sua prática como jogador seria certamente mais valorizada. Alguns anos antes da minha pesquisa na fazenda Machadinha uma socióloga, Elen Vogas (2000), investigava sobre a condição de descendentes de ex-escravos dos então moradores de lá. Ela informou que era difícil colher histórias do passado e atribuiu isso ao fato de que esses moradores não queriam se identificar com esse passado escravo e africano. Nesse contexto ser africano não tinha nenhuma importância nem nenhum significado especial. Diferente do contexto atual no qual circula com muita ênfase a invocação de uma memória africana, e de uma identificação com aquele continente. Agier conta que em suas pesquisas na cidade de Salvador, na Bahia, ocorreu um processo parecido no qual o grupo carnavalesco Ilê Aiyê se identificava como sendo responsável por evidenciar uma presença africana na cidade. A construção dessa memória africana procede no sentido de ocultar certos elementos ou atores exógenos que tomaram parte na constituição da agremiação, como por exemplo, antropólogos e intelectuais com suas

retóricas afrocentristas, ou pessoas estrangeiras que circulavam na cidade e eram próximas das lideranças do grupo. A conclusão que chega Agier dá conta de que a retórica afrocentrista dos grupos carnavalescos e religiosos da Bahia só foi possível graças a um cenário globalizado.

Conclusão

A partir de uma frase proferida por um morador da fazenda Machadinha, e músico integrante do grupo de jongo daquela localidade, objeto de minha pesquisa de mestrado, eu pude compreender alguns aspectos das construções identitárias contemporâneas e como estas se articulam com outras narrativas, instituições e sujeitos que são exógenos à localidade. A partir das reflexões de Michel Agier foi possível perceber que ainda que muitas dessas construções tenham como enunciado aspectos que remetem ao passado ou à tradição, elas são um tipo de constructo cultural bastante atual, pois um dos aspectos motivadores dessa construção é justamente a participação da comunidade em redes atuais muitas vezes globalizadas. Nesse sentido, para além do que é dito e proferido pelos atores sociais como categorias de uso, é necessário na parte analítica investigar situacionalmente os *modus operandi* dessa construção.

Para mim foi particularmente interessante investigar a prática do jongo naquele tempo e lugar específicos em função das transformações que estavam em curso, pois em 2005, momento em que eu estava fazendo a pesquisa de campo naquela localidade, o jongo estava sendo registrado no livro das formas de expressão pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, o IPHAN, se tornando o primeiro item musical a ser reconhecido como patrimônio imaterial brasileiro. Essa ocorrência foi uma das motivadoras de uma série de retomadas da prática jongueira em diversas cidades do sudeste do Brasil. Obviamente que essas retomadas cumpriam uma agenda que faria da prática não mais o que ela tinha sido no passado, mas a inscreveria num conjunto de narrativas identitárias acionadas por estas comunidades. A prática do jongo também naquele momento estava sendo articulada à luta pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, o que de fato veio a se efetivar anos depois, primeiramente com o reconhecimento pela Fundação Palmares, e posteriormente, em 2008, a titularidade efetiva da terra.

A frase de Cici dando conta de que a partir de seu primeiro encontro com outros grupos de jongo e – acrescento –, com diversos intelectuais e pesquisadores ligados à Rede de Jongo, ele tinha entendido ser também angolano, e isso supostamente faria dele próprio e de sua

“comunidade” detentores de uma distinção nova que os diferenciaria dentro do seu conjunto sócio-cultural mais amplo. Esta ocorrência está muito próxima, me parece, da fórmula *africanus sum*, elaborada por Roger Bastide para tratar das questões das práticas religiosas de terreiro de Salvador, mencionada por Agier, e incorporada pelos membros dos grupos culturais tais como o Ilê Aiyê, entre outros, como forma de superação de uma realidade social e cultural adversa na qual o seu status era depreciado pela prática sistemática do racismo numa cidade profundamente negra. Esse viés de etnização encontrado por Agier na Bahia parece reverberar na formulação de Cici quando afirma: “sou angolano também”. Em ambos os casos um paradoxo se estabelece: no mesmo momento em que aspectos culturais e étnicos são mobilizados para a constituição de uma identidade, omite-se através da narrativa as condições contemporâneas que possibilitaram essa mesma identidade.

Bibliografia

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana - Estudos de Antropologia Social* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 7, n.2, 2001.

_____. Pensar el sujeto, descentrar la antropologia. *Cuadernos de Antropología Social* (UBA), n.35, p. 9-27, 2012.

APPADURAI, Arjun. *Dimensões culturais da globalização: modernidade sem peias*. Lisboa: Editora Teorema, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. De peregrino a turista o una breve historia de la identidad. In: HALL, Stuart; GUY, Paul du (Org.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O jongo e a macumba. In: MARCHIORI et al. *Quissamã*. Rio de Janeiro: SPHAN, Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores, 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte; Brasília: Editora da UFMG; UNESCO, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978.

MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Revista Alteridades* (UAM), México, v.11, n.22, p.111-127, 2011.

REDE DE MEMÓRIA JONGO E CAXAMBU. Disponível em <
<http://www.redejongocaxambu.com.br/index.php?pagina=arede>>. Acesso em: 11 mar. 2006.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana - Estudos de Antropologia Social* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, abr., 1997.

VOGAS, Ellen. *Notas introdutórias para o estudo de um bairro rural de negros*. 2000. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.

WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Bauru: Edusc, 2000.

Seguindo os processos criativos de grupos de performance no Rio de Janeiro.

Daphne Cordeiro (PPGA/UFF)¹

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar as primeiras questões e os percursos metodológicos que levaram à construção do objeto de pesquisa no mestrado sobre os processos criativos do grupo Teatro de Operações, do Coletivo Líquida Ação e da plataforma Performers Sem Fronteiras, localizados e atuantes no Rio de Janeiro, através do acompanhamento de seus encontros, oficinas e apresentações de performances artísticas realizadas nas ruas e festivais. Busquei compreender como os integrantes do grupo, do coletivo e da plataforma experimentavam e atuavam nas ruas: como a vivência nesses espaços alimentavam os processos de criação artística desenvolvidos nas salas, como as trajetórias de vida, técnicas corporais e estados de percepção atuavam nesses e o que acontecia quando os processos eram levados para as ruas, como se transformavam a partir dos contextos. Assim, indagava: como se dava a criação de espaços a partir da vivência, criatividade e improvisação dos performers? Ao invés de pensar em experiências carregadas de um ponto a outro, como lugares fixos, separados por paredes, privilegiei o processo de invenção e introduzi no estudo costuras com contextos políticos, econômicos e sociais para onde as ações foram pensadas ou realizadas.

Palavras-chave: Performance; Rua; Arte; Processos criativos.

¹ Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense sob orientação da Prof^a Dr^a. Renata de Sá Gonçalves.

Introdução

Estranhando o familiar

Durante a pesquisa, deparei-me com as particularidades antropológicas do estudo de um ambiente familiar. Diversos autores como DaMatta (1978), Velho (1978) e Dabul (2001), entre outros, refletiram sobre importantes questões implicadas na produção de conhecimento antropológico ao existir uma relação de familiaridade do pesquisador com o objeto de estudo. Esses trabalhos apontavam para as dificuldades encontradas na construção de abordagens que privilegiavam os universos de origem do próprio pesquisador com seus sistemas e redes de relações em um movimento que demandava o esforço de “desnaturalizar noções, impressões, categorias” (VELHO, 2003, p. 15). A seguir, detalho as minhas relações de proximidade com o campo escolhido para investigação.

O universo social da pesquisa era marcado por pessoas que desenvolviam atividades no campo das artes, como dança, teatro, performance, design, cinema, sem se limitar a apenas uma. A minha própria trajetória estava relacionada a esse mundo, tendo cursado cinema na universidade, trabalhado na área e me formado em alguns cursos de artes na Escola de Artes Visuais do Parque Lage (EAV). Além de ter amigos em comum, transitava pelos mesmos espaços culturais e institucionais que muitos dos integrantes dos grupos analisados. Assim, encontros em cafés, universidades, espaços culturais, manifestações, nas ruas, até mesmo em blocos de carnaval foram e são frequentes até hoje.

Ressalto também que todas as pessoas com quem tive contato na pesquisa se relacionavam com a vida acadêmica como graduandas, especialistas, mestrandas e doutorandas. Assim, no interior de cada um dos grupos trabalhados, as ações e performances realizadas eram temas de vasta reflexão e elaboração intelectual, apoiadas em antropólogos, sociólogos e filósofos, muito utilizados nas ciências sociais, fato que Dabul (2011) já apontava em seu artigo “Rápidas passagens e afinidades com a Arte Contemporânea”. Logo, um esforço constante de distanciamento da minha parte foi necessário, pela facilidade de naturalização dos discursos, que, por muitas vezes, ressoavam opiniões, conceitos e autores conhecidos. Era preciso estranhar o familiar.

Contudo, a familiaridade pré-existente com o universo de investigação me possibilitou desenvolver algumas questões iniciais que partiram de um uso comedido de categorias e ideias pré-existentes, evitando a criação de expectativas que pudessem direcionar meu olhar sobre

ações, interações e observações no campo, inviabilizando a construção e conhecimento do objeto de estudo.

Primeiras questões e percursos da pesquisa

A partir de um convívio nas manifestações que ganharam as ruas nos anos de 2013 e 2014, me aproximei de alguns grupos de militância política que utilizavam práticas artísticas nos protestos e outros de arte que frequentavam os mesmos espaços e rotulavam suas ações como ativistas. Nesse primeiro momento, me interessou refletir sobre como tais grupos atuavam no espaço público e que espaço era esse, como o escolhiam, repensavam e nomeavam. Como recriavam fluxos da rua e acionavam memórias coletivas? O que cada um deles propunha por “ativismo”?

Tais práticas que misturam arte e ativismo político são também reconhecidas pela palavra “artivismo”, que, na concepção do antropólogo Paulo Raposo: “é um neologismo conceitual ainda de instável consensualidade quer no campo das ciências sociais, quer no campo das artes” (RAPOSO, 2015, p.5). Do ponto de vista do autor, o “artivismo” estaria relacionado a intervenções políticas e sociais, mobilizadas por pessoas, coletivos ou movimentos que utilizam a arte como uma estratégia de resistência e subversão.

Aproxima-se, a meu ver, a uma imagem guarda-chuva conceitual que tenta dar conta de diversas formas artísticas como *culture jamming*, que consiste na manipulação de mensagens publicitárias em *outdoors*, pontos de ônibus e cartazes, subvertendo-as através da ironia ou da ludicidade; performances individuais e coletivas; intervenções urbanas; mídia tática; estêncil; grafite, dentre outras. Desse modo, o termo surge com o intuito de delimitar um campo de análise, que busca abarcar práticas que são, inerentemente, híbridas, criando assim um novo “ismo”, movimento de vanguarda, como também apontado nas críticas de Mesquita (2008). Sobre o tema, podemos citar o Dossiê “Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede”, de 2015, do Cadernos de Arte e Antropologia, organizado por Raposo.

Como a antropóloga Julia Ruiz Di Giovanni (2015), me afastava de uma “discussão sobre a natureza do artivismo para propor uma abordagem etnográfica dos modos de fazer que constituem uma dimensão da ação social comum entre ativismos e processos artísticos” (DI GIOVANNI, 2015, p.15).

Assim, procedi primeiro com o interesse de compreender a ideia mais difusa de performance, o que os participantes dos grupos analisados entendiam por esse tema e como

esses atuavam nas ruas da cidade do Rio de Janeiro, fora dos espaços habitualmente consagrados pelo mundo artístico como galerias, exposições, feiras de arte, entre outras. Mas ainda faltava uma questão principal: como escolher que grupos ou coletivos acompanhar? Se, no início do mestrado, busquei ter contato com alguns especialmente vinculados a uma militância partidária nas ruas durante as manifestações, fui me interessando por um modo de fazer artístico de grupos que não estavam necessariamente vinculados a partidos ou movimentos políticos, e que muito menos estavam presentes nos protestos.

Aos poucos me chamavam atenção os gestos, as técnicas corporais e ações cotidianas que constituíam as performances nas ruas (DI GIOVANNI, 2015). Por esse motivo, comecei a questionar: como as experiências vividas pelos artistas participavam da criação das performances? Como tais atitudes deslizavam do campo da vida para a arte? Até que ponto se sustentavam distinções entre artistas e não-artistas em ações que lançavam mão de práticas corporais comuns? Dessa maneira, buscava grupos ou coletivos que se debruçavam sobre novas criações performáticas, tendo um modo de fazer que implicasse uma dimensão política associada ao dia a dia, à experiência das ruas, e que atuassem também nessas.

Assim, escolhi acompanhar os processos criativos de três grupos: o Coletivo Líquida Ação, fundado por Eloísa Brantes, em 2006, a partir de diversas experiências artísticas, que aprofundou no seu pós-doutorado em 2010; o Teatro de Operações, criado no âmbito universitário da Unirio, em 2009, por alguns alunos do curso de teatro, agregando, aos poucos, pessoas de outras áreas, e por fim, a plataforma Performers sem Fronteiras (PsF), criada em 2015, ligada a um projeto de pesquisa coordenado pela professora Tania Alice na Unirio, contando com a participação de seus orientandos. As reflexões que levaram à criação da plataforma amadureceram através da experiência do Coletivo de Performance Heróis do Cotidiano, criado por Tania em 2009 e que contava também com alguns integrantes do PsF.

O principal interesse da pesquisa era compreender a atuação dos integrantes dos grupos acima citados, de modo comparado e complementar, sem incorrer em qualquer tipologia. O foco estava no viés da criação artística pelos performers, com eles e a partir deles; de suas perspectivas, ideias iniciais e vontades. Nesse sentido, o trabalho se afastou de estudos importantes no campo da sociologia e antropologia da arte que tratam da recepção do público (DABUL, 2008a, 2008b; PIRES, 2013); das disputas entre profissões do campo artístico (MARCONDES, 2015); de análises quanto à participação de grupos e coletivos em espaços como museus, galerias, feiras de arte, assim como o funcionamento destes (MIRANDA, 2014; MIRANDA; SANT'ANNA, 2014; STOCCO, 2011) e investigações acerca do papel da

academia na constituição do mundo da arte como apontado por alguns autores (DABUL, 2001; MIRANDA; SANT'ANNA, 2014). Pretendeu-se tecer uma reflexão complementar a esses trabalhos, ao buscar compreender como os performers reunidos em um grupo de teatro, coletivo ou plataforma experimentavam, atuavam e se reconheciam como participantes. Como a subjetividade do artista era criada na performance e pelos seus encontros, discussões, projetos compartilhados e atividades desenvolvidas, como a vivência dos artistas nestas e em festivais alimentavam os processos de criação artística desenvolvidos nas salas, o que acontecia quando esses eram levados para as ruas e como se transformavam a partir dos diferentes contextos. Assim, através das ações em rede tendo em foco diversos espaços de atuação pela cidade, minha hipótese era que existiria um processo de negociação dos performers que resultava em uma nova “rua” como um espaço inventado na criação artística, construído a partir de percepções dos próprios artistas e de sua constituição como grupo, coletivo e plataforma.

Aqui, é importante ressaltar que abordei as pessoas com quem convivi durante os processos artísticos e aqueles que tive a possibilidade de entrevistar formalmente, para além das inúmeras conversas ao longo do trabalho de campo, o que não compreende a totalidade dos participantes dos grupos selecionados. Foram realizadas entre 2014 -2015 dezoito entrevistas presenciais e *online* via Skype. Utilizei também os *sites* dos grupos para detalhes como datas e locais das ações artísticas mencionadas em conversas e uma entrevista na Revista Gambiarra.

A primeira versão da dissertação também foi lida e comentada por alguns performers dos grupos, incorporando reflexões e mudanças na escrita. Ao longo dos dois anos de pesquisa, procedi da mesma forma com artigos e apresentações em congressos e seminários, buscando incorporar as correções, pontuações e divergências apontadas pelos próprios sobre tais produções.

Algumas reflexões sobre a pesquisa

Os três grupos surgiram em um período de intensa atividade artística nas ruas, facilitada pela *internet*, a multiplicação de ocupações e residências artísticas e criação de redes; um cenário onde a rua ganhava uma dimensão importante de contestação frente a espaços de arte legitimados como galerias, museus, feiras, dentre outros, que visam abrangê-la. Tais grupos dialogavam com a cidade ao buscar, com as suas performances, ressignificar espaços, alterar a organização desses, jogando com suas relações de poder e fluxos de pessoas, padrões comuns de interação nesses locais, etc. A criatividade e a improvisação eram as propulsoras do que

podíamos chamar de uma vontade de reinventar a cidade, nos seus próprios termos.

Reforço também como a atuação desses grupos se entrelaçava ao contexto político e social vivenciado no período de 2013 a 2015. A opção dos grupos analisados de não se associarem a um movimento social ou pauta específica estava relacionada a um *modo de fazer* político que perpassava as polaridades que existiam nesse cenário - no qual se estava contra ou a favor de alguma coisa - escapando de um entendimento de suas performances como representações das situações vividas nas ruas, de uma leitura superficial dessas, ou de participarem de uma ação que só reforçava um determinado ponto de vista, sem criar maiores reflexões, fechado para transformações. Contudo, os movimentos das ruas constituíam as performances à medida que as pessoas que delas participavam experimentavam esses espaços em suas vidas cotidianas. Assim, tais questões da cidade perpassavam as ações desses grupos, em uma atuação política que não tinha o objetivo de se colocar de um lado ou de outro, mas de gerar diversas camadas de reflexões, em performances que deslizavam entre os campos de vida e da arte, sendo impossível de serem fechadas em termos como ativismo ou a própria arte. Aqui, me refiro à atuação desses enquanto grupo, coletivo ou plataforma, e não suas ações como indivíduos.

O processo de negociação pareceu permear todas as etapas de produção da performance, desde a escolha em participar de um determinado edital; discussão com instituições sobre critérios e demandas; financiamento; obtenção de local para ensaio e equipamento; entre os próprios performers sobre as propostas de exercícios e movimentos; deles com seus sonhos, vontades e imagens até à atuação nas ruas, com os passantes, mendigos, polícia e diversos atores desses espaços. Se parti no início da pesquisa de categorias como grupo, coletivo e plataforma que carregam relações de poder características, ao longo do trabalho, fui construindo novos significados para esses termos, a partir das relações observadas em campo.

O contexto político e social dos lugares onde os performers atuavam se relacionava com suas performances, servindo, muitas vezes, de catalisadores para essas. A dimensão política perpassava todas as camadas de criação da performance artística, estando relacionada ao modo como os performers experimentavam o dia a dia nas ruas e como atuavam nessas. Assim, mais importante que ressaltar categorias como “ativismo”, “arte” e “performance”, busquei compreender, ao longo da pesquisa de mestrado, como os grupos formulavam e experimentavam essas ideias, através de suas vivências, gestos, modos de fazer, suas técnicas corporais, trajetórias e suas práticas sociais. Por fim, é interessante destacar como os grupos analisados se relacionavam de distintas maneiras com campos da arte com “A” maiúsculo

através de suas negociações e debates sobre formas de organização, buscando uma aproximação da arte com as experiências do dia a dia, pessoas e o ambiente.

Bibliografia

DABUL, Lígia. Conversas em exposição: sentidos da arte no contato com ela. *Arte & Ensaios* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 16, p.55-63. 2008a.

_____. Museus de grandes novidades: centros culturais e seu público. *Horizontes Antropológicos* (UFRGS), Porto Alegre, n.29, ano 14, p. 257-278, jan/jun. 2008b.

_____. Rápidas passagens e afinidades com a arte contemporânea. *O Público e o Privado* (UECE), Ceará, v. 17, p. 87-95, jan/jun. 2011.

_____. *Um percurso da pintura: a produção de identidades de artista*. 1. ed. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2001.

DAMATTA, Roberto O ofício de etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.23-35.

DI GIOVANNI, Julia Ruiz. Artes de abrir espaço. Apontamentos para a análise de práticas em trânsito entre arte e ativismo. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v.4, n. 2, p. 13-27, 2015. Dossiê Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede.

MARCONDES, Guilherme. Crítica de arte e a curadoria de exposições: disputas por uma autoridade legitimadora. *Em Tese* (UFSC), Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 34-63, jul, 2015.

MESQUITA, André Luiz. *Insurgências Poéticas – Arte Ativista e Ação Coletiva (1990-2000)*. 2008. Dissertação. (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MIRANDA, Ana Carolina Freire Accorsi. *Discursos e Práticas: a institucionalização dos coletivos de artistas*. 2014. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MIRANDA, Ana Carolina Freire Accorsi; SANT’ANNA, Sabrina Marques Parracho. Coletivos em performance: algumas relações entre arte, corpo e política. *Iluminuras* (UFRGS), Porto Alegre, v. 15, n. 35, p. 212-221, jan/jul. 2014.

PIRES, Bianca Salles. O público de cinema em foco: a realização do documentário “Estreias” enquanto experiência etnográfica. In: VII Jornada dos alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia – UFF, 7ª, 2013, Niterói. *Anais eletrônicos...* Niterói: UFF, 2013.

RAPOSO, Paulo. “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v.4, n. 2, p. 3-12, 2015. Dossiê Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede.

STOCCO, Daniela. SP Arte e ArtRio: duas feiras de arte no Brasil, dois perfis. *Arte y Sociedad Revista de Investigación* (UMA), Espanha, n. 0, set. 2011.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.36-46.

_____. O desafio da proximidade. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 11-19.

“Tempos múltiplos”: experimentar a memória afroarriqueña através da dança tumba carnaval¹.

Mariana León (PPGA/UFF)²

Resumo

A dança *tumba* carnaval da comunidade afrodescendente em Arica (Chile) tem vivido uma dinâmica de “resgate” e “recriação” pela mesma comunidade, que desde sua aparição e com mais de uma década, tem-se consolidado como uma expressão “autêntica” dos *afroarriqueños*. Mas nessa dinâmica, próprias de uma performatividade, as temporalidades se entrecruzam: essa dança é principalmente encenada no carnaval contemporâneo “*Arica con la fuerza del Sol*” que marca uma temporalidade festiva com a vida cotidiana da cidade; onde o desfile tem outra experiência do tempo, que se pode compreender como uma vivência ritual. A dança *tumba* carnaval coloca sua memória -como *afroarriqueños*- nos movimentos, pois ela narra seu “passado” e o traz para ser experimentado em um presente. Assim, sendo uma forma de encenar e narrar uma “outra história” e viver o tempo, o *tumba* carnaval também traduz um desejo “futuro” como afrodescendentes. O presente trabalho procura expor a dinâmica criativa vivenciada pela dança *tumba* carnaval -seus componentes sonoros e movimentos- que possibilita essa vivência temporal de múltiplos planos, como uma forma de se experimentar como afrodescendente na cidade de Arica (Chile) e que, por meio da busca de afirmação, produz um gesto de autenticidade, de sua presença nesse território.

Palavras-chave: Performance; Memória; Dança; Afrochilenos.

¹ O presente trabalho se baseia nos dados empíricos da minha pesquisa de campo (iniciada em 2012 até o presente) com a comunidade afrodescendente em Arica, Chile. Este texto é parte do desenvolvimento de projeto de Mestrado no PPGA/UFF, efetuado graças a bolsa PEC-PG/CNPq.

² Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientanda da Prof^a. Dr^a. Renata de Sá Gonçalves. E-mail para contato: marianaleonv@gmail.com

Introdução

Uma memória “suspendida” que retorna...

[...] yo me acuerdo *la cuestión del plebiscito*, tendría como 4 años, cuando se metían en las casas los chilenos que le decían; *la policía*, recuerdo que estábamos en la *Chimba y andaban marcando las casas con una cruz con alquitrán*, la casa de nosotros estaba marcada, entonces mi mamá tenía en la casa un baúl grande, donde guardaba toda la ropa que ella lavaba de los hoteles, entonces mi mamá sintió ruidos, mientras estábamos durmiendo, pero mi mamá y mi taita ya estaban prevenidos, como estaba la marca en la puerta, entonces llegaron [...] mi mamá le hizo una seña a mi papá y mi papá me dió un beso en la frente y se metió al baúl grande y yo le pesqué las piernas a mi mamá, nunca le solté las piernas, estaba muy asustada. Como no les abrieron la puerta, echaron la puerta abajo, entraron cómo cuatro o cinco jetones, a mi mamá la tiraron a un lado, pero yo firme con mi mamá y asustada, yo siempre estuve asustada y no le quitaban la vista al baúl, donde mi papá se metió entre medio de la ropa. Entonces entraron [...] revisaron todo, pescaron la ropa del baúl y luego la dejaron ahí mismo, y no lo pillaron fíjese, [...] No sólo lo buscaban a él, se hablaba mucho de *cholo renegado* y chileno renegado, *no eran carabineros porque andaban de civil* y andaban con cordeles, me acuerdo que le preguntaban a mi mamá; “ya, donde esta”, entonces mi mamá les dijo; “mis hijos no han comido nada, mi marido salió a trabajar temprano y no ha vuelto”, mi mamá se los dijo llorando, si era artista, yo no despegaba la vista del baúl, pero menos mal que no se dieron cuenta, después le dijeron ellos; “nosotros vamos a volver”, amenazando a mi mamá y ella les respondió “no vuelvan porque ustedes mismos ya se lo llevaron, ya me lo quitaron”, así que no volvieron más [...] Si hubieran pillado a mi papá, no se, a lo mejor ya no existiría yo, *se supo de que mataron bastante gente, sí, había hartos desaparecidos*, no se sabían por donde, mi mamá tenía familiares que habían desaparecido y no se supo más, pero mi papá tenía un tío que a los años apareció en Tacna, que se fue a las escondidas por la playa. Relato de Rosa Elcira Guiza Lanchipa (BAEZ, 2010, p. 90-91, grifo nosso).

A simples leitura poderia ser parte dos arrepiantes relatos da ditadura militar 1973-1988 no Chile. Mas a senhora Rosa Guiza nasceu na *Chimba* bairro da cidade de Arica no ano 1922, e viveu o “*tiempo del plebiscito*”, ou período denominado pela historiografia como *chilenización*: processo da instalação da soberania chilena nos territórios de Tacna, Arica e Tarapacá, após a *Guerra do Pacífico* (1897-1883)³. Depois do “triunfo” do Chile no tratado de Ancón (1883), o Perú entregou as cidades de Tacna e Arica por 10 anos ao Chile sob a condição de efetuar plebiscito após o período, com o intuito de definir o domínio soberano das cidades. O plebiscito jamais foi realizado, sendo adiado várias vezes, até que finalmente (1929) chegaram ao acordo de que a cidade de Tacna ficaria sob possessão do Perú, e Arica do Chile. Sem embargo, no período, visando o plebiscito, Chile desenvolveu uma forte política de

³ Guerra do Pacífico foi entre os países de Perú, Bolívia e Chile. Onde o triunfo foi para Chile, e modificou os territórios e traçados limítrofes entre países. Situação de conflito ainda atual, porque implicou o fechamento do acesso ao mar de Bolívia, por exemplo. Além, a leituras mais críticas desta Guerra dão conta do intervencionismo das Potências Mundiais: no caso de Inglaterra que apoiou o Chile com objetivo de ter o monopólio da exploração mineral do salitre desta região.

hegemonia nacional perseguindo qualquer elemento social, político e cultural que evocasse o “peruano”. Isso se intensificou ainda mais nos princípios do século XX com a celebração do centenário da Independência do Chile (1910) e com a eclosão das *ligas patrióticas chilenas*⁴, ou nas palavras da senhora Rosa, “*esos jetones*” que não eram “*carabineros*” (polícia) pois “andaban de civil”.

A Guerra do Pacífico na historiografia está carregada de patriotismo, pois este evento é substancial na construção de uma Identidade Nacional e base para o Estado “Moderno” chileno. A elite habilmente para marcar esse limite nacional e populista, ergue como herói o povo chileno que ganhou a guerra: o *roto chileno* -o campesino da zona central que foi enviado à guerra à força- como arquétipo idílico para sua comunidade imaginada (SUBERCASEAUX, 2007). Embora, para o chileno que não é desta região, é uma “data” nos livros, guardada em uma gaveta de um tempo passado, que pouco afeta a vida real do dia a dia.

Mas este relato, como outros, se observa outro gesto: esta memória foi relevada desse lar “suspendido” para retornar ao presente por seus descendentes. Foi a terceira geração -os netos destes avôs afro- que ao redor dos anos 2000⁵ voltaram seus olhos para essas “lembranças”, sendo registradas nos ouvidos, nas miradas e nas falas constantes dos “agora” afrochilenos; e inclusive transcritas em um corpo textual que organiza sua memória como afrodescendentes na região de Arica (SALGADO, 2013, 2010; BAEZ, 2010; CANTO, 2003).

Quando cheguei a fazer campo sobre as *comparsas*⁶ afrochilenas e o *tumba carnaval*, começou a aparecer uma história “não dita” do Chile, as falas dos afrochilenos para explicar sua presença chegavam ao ponto de tensão: a *Chilenización*. Ela emerge com o apagamento de sua cultura⁷ que explica o esquecimento, e até o sentimento de inferioridade dos avôs negros

⁴ As ligas patrióticas surgiram em 1909, como uma organização de ordem “civil” de caráter ultranacionalistas perseguindo aos peruanos, queimando casas, escolas, comércio, etc. Por sua vez, os paramilitares, sob o amparo do Governo de Chile, assassinaram, perseguiram e expulsaram toda provação peruana do território.

⁵ Indicou esse ano como marcante; pois em 2000 se realizou a “*Jornada Regional Conferencia + 5*”, como preparação da “*III Conferência Mundial Contra el Racismo, La Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*” realizada no 2001 em Durban, Sudafrica. Participaram dessa conferência as irmãs Marta e Sonia Salgado, elas criam a primeira agrupação afrodescendente no Chile: a ONG “*Oro Negro*”, e viajam a Durban (2001) como representantes afrochilenas. Foi dessa semente que a comunidade afrochilena começou a procurar sua história e memória, como fatos culturais para eles se identificarem como coletivo, surgindo novas organizações e novos coletivos. Ver Salgado (2015).

⁶ Se pode traduzir por “bloco” de carnaval. A definição da RAE: “*Grupo de personas que, ataviadas de forma similar, frecuentemente con intención jocosa o sarcástica, participan de una fiesta popular*”. Mas o uso feito pela comunidade afrochilena faz referência a coletivo de músicos, dançarinos e figurinos das comparsas de carnaval uruguaio.

⁷ “[...] para poder comprender, el porqué nuestra cultura afro fue poco a poco perdiéndose u ocultándose, por medio de nuestros bisabuelos(as) y abuelos (as), debemos retrocedernos unos 120 años aproximadamente, donde se inicia el genocidio en contra de nuestra cultura, puesto que los conflictos geopolíticos entre tres países como fue; Bolivia, Chile y Perú, en la llamada Guerra del Pacífico” (BAEZ, 2010, p. 63).

frente à perseguição, pois suas tradições - como negros - era lida pela institucionalidade nacional como peruanas, sofrendo uma dupla perseguição. Como Carolina Letelier Salgado⁸, bailarina e umas das criadoras dos passos do *tumba carnaval*, o expressa:

Entonces el chileno que llevo asociaba lo negro, las características fenotípicas del afrodescendiente, con peruanos. [...] mucha gente se fue, hay historia de gente que se escondió en los valles; en el valle de Sama, en Tacna, o en el valle de Azapa acá, en Lluta, existen millones de historias al respecto. Entonces eso de que se escondieron, tuvo que ver finalmente como también se iban perdiendo estas tradiciones, estos bailes, estos ritmos y que... que gracias a dios no se perdieron definitivamente, porque si no hubiese sido imposible rescatarlos, siempre hubo un abuelito “por ahí” (Entrevista pessoal⁹)

O “tumba carnaval” narrar memória em música e dança.

Depois do surgimento da organização afrochilena Oro Negro, a comunidade afrodescendente confluíu nesse espaço social¹⁰ para procurar-se, constituir-se e pensar-se. Sob o discurso do “resgate” patrimonial obtiveram financiamento governamental para recuperar a memória dos avôs, e, entre os diversos elementos culturais “apareceu” no âmbito rural do vale de Azapa o ritmo e dança *tumba carnaval*, que quase não eram mais dançada (CANTO, 2002; BAEZ, 2010; SALGADO, 2013). O discurso patrimonial foi uma estratégia eficaz para sua visibilidade, no qual, o nascimento das comparsas de *tumba carnaval* foram vitais dando forma às demandas político-identitárias do reconhecimento¹¹ (LEON, 2012).

Ora, as referências indicam que a dança “original” - se assim se pode dizer - era um baile executado na data do carnaval e celebrado nas famílias no âmbito privado; caracterizado pelo jogo de conquista entre casais cuja particularidade distintiva era o “*caderazo*”¹² e a forma

⁸ Carolina Letelier Salgado é *afroarriqueña*; participou do processo inicial e foi executora do projeto *Fondart* com o qual resgataram o *tumba*, que saiu na primeira comparsa em 2003. Ela foi crucial e participou na criação dos passos, ainda que não seja dançarina profissional (é Assistente Social), sempre teve interesse pelo teatro que - como argumenta - nesse processo expandiu sua criatividade. Hoje é membro fundadora da Comparsa Tumba Carnaval e responsável por passar os conhecimentos coreográficos e da história da origem do *tumba carnaval* para as novas gerações.

⁹ A informação corresponde à transcrição de *Entrevista pessoal com pesquisadora* em 7 fevereiro 2013, Arica, Chile.

¹⁰ Evidente, como falei, aos poucos anos foram surgindo diversas organizações entre elas as comparsas: Comparsa Oro Negro, Comparsa Arica Negro e Comparsa Tumba Carnaval, com as quais tenho trabalhado na minha pesquisa.

¹¹ Como diz Marta Salgado, diretora da ONG Oro Negro, numa entrevista: “*la comparsa se creo para visibilizar primero, la existencia de afrodescendientes en la región, de que habíamos empezado un trabajo político social, la recuperación de la cultura y llevar nuestra comparsa por las calles de Arica, por los centros culturales, las escuelas, para que conocieran, y lo otro era la sensibilización de la población*”. Entrevista pessoal com pesquisadora, 30 janeiro 2012, Arica, Chile.

¹² Nomeação ou categoria emic, que corresponde ao golpe forte feito com o costado ou parte do quadril

de *roda*. Assim, ao som dos cantos de *coplas de carnaval* em alguma “instância” faziam uma roda para botar o companheiro de baile, desafiado ao grito de *tumba carnaval!* (CANTO, 2002; BAEZ, 2010; SALGADO, 2013). Como não existiam um corpo de avôs executantes do *tumba carnaval* o coletivo vivenciou uma “sinergia criativa” - como chamo o processo experimentado pelos primeiros participantes- que deram forma ao *tumba carnaval* e levaram essa memória oral ao visível, bailável, audível¹³.

A base da experiência na dança é o fenômeno de mover-se e dar significado ao movimento, da qual a dança é produto e signo visível; ela “descreve um modo não verbal de discurso, cuja lógica e formas podem ser precisamente expressas e compreendidas, mas não sempre articuladas em palavras” (BLACKING, 2013 p. 79). Assim, os movimentos tomam as narrativas da memória agrícola dos avôs, para erguer um discurso e tornar-se um produto visível, com diz Carolina Letelier:

finalmente, lo que nosotros hicimos con el tumba, fue tomar estos pasos de cadera que nos dijeron, y sobre lo mismo empezar a recrear, con pasos que estuvieran asociados a las actividades laborales que tenían los afrodescendientes en el valle de Azapa, como por ejemplo, el corte de la caña, que nosotros hacemos un paso que tiene que ver con el machete, la raima de la aceituna, nosotros cuando hacemos ese paso simulamos que tenemos una comba, entonces raimamos; [...] nosotros tomamos eso e hicimos una recreación sobre eso, tratamos de poner esa práctica dentro de lo que es un ritmo, que es el tumba [...] (Entrevista pessoal)¹⁴.

Para dar forma surgem os 4 passos básicos do *tumba carnaval*¹⁵: o *passo do machete*, com o corte de canha; o *passo da raima*, com a coleta de oliva; o *passo base* com os quadris, simulando o “*caderazo*” (ou tombar para o lado); e por último, o *passo de avance* - uma modificação do anterior, mas para avançar com a *comparsa* na rua. Estas são as estruturas significativas -de carácter *emic*- desse relato em movimento.

Ora, a respeito da música - que por espaço não vou aprofundar- se procurou fazer uma alegoria à *comparsa* urbana para ocupar as ruas com sons afrodescendentes. Assim, se produziu um traslado de instrumentos musicais desde os nomeados no relato oral a outros novos, para resolver requerimentos práticos e estéticos do som: o movimento dos músicos, volume, intensidade e timbre. Já que a música é uma organização temporal do som, e o som uma forma

¹³ Como no texto escrito por Carolina Letelier: “En base de estos recuerdos y haciendo alusión a las actividades más características que los afrodescendientes desarrollaban en el Valle de Azapa, fue que comenzamos a recrear musical y dancísticamente lo que desde el año 2002 se conoce como Tumba o Tumba” (LETELIER, 2015, p. 32).

¹⁴ Carolina Letelier Salgado, *Entrevista pessoal com pesquisadora*, 7 fevereiro 2013, Arica, Chile.

¹⁵ Em outra parte da entrevista indica: “Los primeros cuatro pasos, tuvieron que ver con: el machete, con la aceituna, con el paso de base, que es de tumbarse, las caderas que vas con la falda, el que viste tú, el que se tumba para el lado; y con el avance de el mismo” (LETELIER, 2013).

de metacomunicação (LÓPEZ DE JESÚS, 2003, p. 59), as escolhas de como “devia” soar a *comparsa* foi um jogo emaranhado prático estético para comunicar esta afrodescendência que ia sendo redescoberta¹⁶. Assim, observa-se a escolha -coletiva sem dúvida- de se distanciar do som considerado “andino” para aproximar-se ao compreendido como “afro”, onde a criação dos tambores *bombo* e *repique* serão fundamentais para essa nova sonoridade afro-*ariqueña*¹⁷ (LEÓN, 2014).

Como indica Lara Ivette L.de Jesús, a música como organização humana dos sons é transgressora, desafia fronteiras que por sua mobilidade permite “*construir, deconstruir, llenar, vaciar, formar o romper espacios*” (LÓPEZ DE JESÚS, 2003, p.59). Assim, proponho que o *tumba carnaval* tem dois deslocamentos: os movimentos são “preenchidos” com o local, os passos e sua teatralidade falam da memória dos avôs negros agricultores para formar a coreografia. E uma estética sonora de *comparsa* afro, que se distancia ou “se esvazia” do contexto sonoro andino onde se insere, para formar o novo som “trazendo” o global (os referentes dos blocos de carnaval de Uruguai e da Bahia).

O cenário principal: *Carnaval Arica Inti Ch'amampi ou con la fuerza del Sol.*

Em paralelo, a cidade de Arica vivia outro processo: o surgimento e consolidação do *Carnaval Arica con la Fuerza del Sol*. Ao redor de 1997 um jornalista *ariqueño* -nomeado Carlinhos- que tinha conhecido o Carnaval de Rio de Janeiro, promoveu um desfile de fantasia na cidade: a *Ginga*, que congregou diversos clubes de esportes, bairros e organizações que desfilavam nas ruas para competir entre eles como atividade cultural da municipalidade. Este espaço foi então fundamental na congregação de grupos étnicos não considerados na narração hegemônica da nação chilena. A presença da comunidade andina -principalmente *aymaras*- começaram a utilizar esses espaços, estendendo seus bailes folclóricos; crescendo a tal nível que, no ano 1999, os bailes andinos foram incorporados como uma categoria própria dentro da *Ginga* (CHAMORRO, 2013).

¹⁶ Como diz Gustavo del Canto: “*nosotros queríamos básicamente rescatar lo que hablaba Wormald Cruz, cuadrillas de tambores, salir de la ciudad, volver a eso. Y decidimos utilizar y hacer casi como una analogía poética, que fue tomar... o sea estamos redescubriendo lo afrodescendiente, y mientras hablábamos estas cosas estábamos ahí... aquí hay barriles de Azapa*”, Gustavo del Canto, Entrevista pessoal com pesquisadora, 2012, Arica, Chile.

¹⁷ A estrutura sonora viveu um processo de eliminação e incorporação de instrumentos. Se destacaram a *Quijada* (por ser escassa); o *Violão* (pela pouca praticidade no movimento); as percussões do *Bombo andino* e *Caixa redoblantes* (das bandas militares). Foram criados novos tambores, o *bombo* e *repique*, símile aos tambores do candomblé uruguaio; e incorporaram o *Chequere*, *Güiro* e a *Campana*. Ver León (2014) para maiores detalhes.

Nesse tempo, a comunidade afrochilena ainda não se autoneameava assim, mas dançava no desfile da *ginga*, com bailes de fantasia e convergindo em uma certa comunidade: as famílias tradicionais *afroarriqueñas* (ou negras). Por volta do ano 2000, e após a participação em Durban, eles começaram a se nomear afrochilenos, e, como expus, recriaram o *tumba carnaval* saindo a primeira *comparsa afroarriqueña* em 2003 nas ruas de Arica (TUMBA CARNAVAL, 2010). Foi nesse período, que se conforma a primeira confraternidade de bailes andinos que leva o nome de Carnaval *Inti Ch'amampi*; e finalmente, no ano de 2007, a Municipalidade formaliza as bases desse carnaval (CHAMORRO, 2013).

A primeira *comparsa* afrochilena participou desse processo de consolidação e da confraternidade; as seguintes *comparsas afroarriqueñas* perpetuaram o uso do carnaval como o cenário propício para mostrar sua dança. Este foi um lar privilegiado para sua visibilidade: as ruas do centro da cidade. A festividade irrompe e todos os olhos se dirigem ao desfile. Isto faz com que mais pessoas participem das *comparsas* e do movimento afrochileno.

Aqui, quero fazer outra ênfase: o carnaval visto como ritual é uma vivência que fala da vida social e que nele emerge outra temporalidade (DAMATTA, 2013); ou, na mesma linha, o desfile é “um imenso dispositivo ritual de articulação das mais diversas ordens de diferenças” e que traduz conflitos entre segmentos sociais (CALVACANTI, 1995, p.18). Assim, como diz Andrea Chamorro, pela capacidade *performática* do Carnaval Arica *con la Fuerza del Sol* se torna uma expressão da diferença (CHAMORRO, 2013), a diferença étnica. Portanto, considero que este cenário possibilita a narrativa de grupos “esquecidos” pela violenta hegemonia nacional chilena, a *chilenización* que quis apagar aos índios e aos negros (falando vulgarmente). Não só se trata da diferença étnica contemporânea, como também de uma memória não permitida que é encenada num espaço ritual -o desfile de carnaval- irrompendo o cotidiano com histórias que de outro modo não seriam contadas; uma delas o *tumba carnaval* - análises que quero desenvolver.

“Múltiplos tempos” experimentar a memória através da dança tumba carnaval.

“a ver, el tumba eh... ancestralmente era un baile que trajeron los esclavos afro de ese entonces, como esclavos, como una especie de... de muestra y felicidad que tenia que expresar, eso prácticamente era lo que era el tumba.”
(VERGARA, 2013).

Resumindo o exposto: uma memória foi apagada, porém hoje retorna para se “relevar” como uma história não dita do passado. A criação da ferramenta discursiva -em dança e música- do *tumba carnaval* possibilitou aos afrochilenos constituir-se e narrar essa história; isto, por sua vez, acontecendo no marco de outro movimento: a consolidação do carnaval, dimensão festiva que -como um rito- irrompe no espaço público para possibilitar trocas e tipos de relações sociais, onde o desfile se torna um lar para a expressão das diferenças étnicas da cidade.

Nessa linha a antropologia da *performance* pode nos dar luzes sobre o que ocorreu na comunidade afrochilena/*afroarriqueña*: se a *performance* pode ser entendida como comportamento discursivo e como representação de si mesmo na vida cotidiana (TURNER, 2002), o *tumba carnaval* é particularmente paradigmático para esta comunidade. Para serem “comunidade”, se enfrenta uma crise: a dificuldade de se representar, em um contexto imposto pela narrativa hegemônica da nação chilena onde esses não existem. Como ser afro, para eles e para o outro? Envoltos em uma crise de significação, emerge a reflexão: só frente à intensificação da crise (se nomear como afrochilenos num contexto de diferença) os personagens podem exercer suas vontades e desatar suas emoções e abrir-se à criatividade (TURNER, 2002, p.109). Nasce o *tumba carnaval* como *performance* para significar-se.

A *performance* permite a produção de novos símbolos e significados mediante a ação pública (TURNER, 2002, p.110), que expressos em passos e sons dão forma ao novo significado: ser *afroarriqueño* no contexto público do carnaval, diferenciando-se dos andinos. Com indica Dawsey, a obra de Turner descreve 5 momentos da estrutura processual da performance: primeiro, algo acontece ao nível da percepção, que irrompe a rotina (a crise); em seguida, as “imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas de forma aguda” (essa vida agrícola irrompida pelo conflito da *chilenização*); depois, as emoções associadas ao passado são revividas (a alegria das festas e sua vida como agricultores negros); e o quarto momento, o passado articula-se ao presente em uma *relação musical* -conforme a leitura de Dilthey- “tornando possível a descoberta e construção do significado” (onde emana o *tumba carnaval*); e finalmente, a experiência se completa como uma forma de expressão (DAWSEY, 2007, p.37). Assim para Turner, o momento da expressão é onde a performance completa a experiência (no desfile, a performance do *tumba carnaval* se torna uma expressão, do passado no presente, dessa nova significação de ser *afroarriqueños*).

Ora, o desfile do *Carnaval de Arica con la Fuerza del Sol*, como espaço ritual e como lar da “expressão”, desvela conflitos apagados, pois “através do processo da *performance*, o conteúdo suprimido revela-se” (DAWSEY, 2007, p.37); essa memória suprimida -em conflito

com o ideal de nação- que volta para ser contada com sua particularidade¹⁸. O carnaval sendo um gênero liminoide abre caminho para experimentar outras dimensões do tempo e, por tanto, abrir janelas para que nele se insira outras temporalidades. Assim postulo que o desfile, não só é vivido pelos músicos e dançarinos como uma experiência diferente do tempo, senão que permite trazer outros tempos passados (vivências de seus avôs) para serem sentidos emotivamente no presente. Eles se emocionam, narram sua memória, trazem a alegria das festas desse mundo agrícola para torná-las orgulho em ser os descendentes desses avôs. Desse modo, a dimensão ritual do desfile e a *performatividade* do tumba carnaval completa a experiência e permite de certo modo reescrever a história; abrir uma claraboia nesse tempo ritual para transformar o passado, exorcizar o dor, a *chilenización*, a negação de seus antepassados, para sanar o presente sendo *afroariqueños*.

Bibliografia

BAEZ, Cristián. *Lumbanga: memorias orales de la cultura afrochilena*. Arica: Herco Editores, 2010.

BLACKING, John. Movimento e Significado: a dança na perspectiva da Antropologia Social, In: GUILHON, Giselle (Org.). *Antropologia de la Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveros de Castro. *Carnaval Carioca: dos bastidores ao desfile*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Minc/Funarte, 1995.

CANTO, Gustavo del. *Oro negro: una aproximación a la presencia de comunidades afrodescendientes en la ciudad de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago: Editorial Semblanza, 2003.

CHAMORRO, Andrea. Carnaval Andino en la ciudad de Arica: Performance en la frontera norte chilena. *Estudios Atacameños (UCN)*, Chile, n. 45, p. 41-54, 2013.

DAMATTA, Roberto. Apresentação In: GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

DAWSEY, John C. Turner, Benjamin e Antropologia da performance: o lugar do olhado (e ouvido) das coisas, In: MEDEIROS, Maria B.; MONTEIRO, Marianna F.M; MATSUMOTO Robserta K. (Orgs.) *Tempos e performance*. Brasília: UnB, 2007.

¹⁸ Poderia se dizer que a hegemonia nacional chilena tenta apagar a experiência dos grupos *aymaras*, *quechuas* e afrodescendentes, etc (os grupos não harmoniosos ao imaginário nacional). Eles confluem nesse espaço ritual para reverter esse conflito, mas cada um narra uma “história” ou vivência diferente, e por quanto distintos modos de afrontar o conflito (um conflito comum).

LEÓN, Mariana. Tras un sonido afrodescendiente en Chile: elaboraciones y readecuaciones de la estructura sonora del tumba carnaval, In: VALERO, Silvia (Coord), *Memorias del IV Congreso Internacional Negritud. Estudios Afrolatinoamericanos*. Cartagena Colombia: Editorial Negritud, Universidad de Cartagena, pp.163-176, 2014.

SALGADO, Carolina Letelier. ¡Soy Afroarriqueña! (edición especial: Kuriche. Perspectivas de la diáspora africana en Chile). *Rufian Revista*, Santiago, n. 21, ano 5, p. 31-33, 2015.

LÓPEZ DE JESÚS, Lara. *Encuentros sincopados: el caribe contemporáneo a través de sus prácticas musicales*. México: Editorial Siglo XXI, 2003.

SALGADO, Marta. El legado africano en Chile, In: WALKER, S.S. (Comp.). *Conocimiento desde adentro*. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias. La Paz: Fundación Pedro Andavérez Peralta; Afroiáspora Inc.; Fundación Interamericana; Fundación PIEB, 2010. p. 223-270.

_____. *Afrochilenos*. Una historia oculta. Coquimbo (Chile): Centro Mohammed VI para el Dialogo de Civilizaciones, 2013.

_____. Crónica del Movimiento Pueblo Afrochileno: La lucha por el reconocimiento constitucional, *Rufian Revista*, Santiago, n. 21, ano5. p. 25-29, 2015.

SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*. Tomo IV. Nacionalismo y Cultura. Santiago: Editorial Universitaria, 2007.

TUMBE CARNAVAL. Primeras Luces del Tumbe en Arica. *Online* (blog), jul.2010. Disponible em <<http://tumbacarnaval.wordpress.com/2010/07/15/primeras-luces-del-tumbe-en-arica/>> Acceso em: 6 abr. 2012.

TURNER, Víctor. La antropología del performance. In: GEIST, Ingrid. (Org.). *Antropología del ritual*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INA), p. 103-144, 2002.

Entrevistas realizadas com:

Gustavo del Canto em 4 fev.2012, em Arica.

Carolina Letelier em 7 fev. 201, em Arica

Marta Salgado em 30 jan.2012, em Arica.

Ronald Vergara, Ronald em 2 fev.2012, em Arica.

**Trânsitos e performance de “música latina e latino americana” no Rio de Janeiro:
reflexões a partir do material etnográfico**

Pilar Cabanzo (PPGA/UFF)¹

Resumo

O propósito do trabalho é colocar algumas reflexões sobre as possibilidades de trânsito de práticas sócio culturais contemporâneas para a produção de significado na cidade do Rio de Janeiro, a partir dos dados etnográficos resultado do acompanhamento a eventos de música e dança associados à “música latina ou latino-americana” - assim chamada pelos seus organizadores – realizados no Rio de Janeiro. Busca-se refletir, por um lado, sobre determinadas tradições culturais e a sua atualização, procurando compreender como ela modela as performances desenvolvidas nesses eventos. Nesse sentido, consideram-se os papéis desempenhados, as eventuais trocas entre eles e os sentidos atribuídos às tradições presentes nas performances, refletindo sobre os constrangimentos e as possibilidades para a produção simbólica no espaço urbano. Por outra parte, tenciona-se refletir sobre alguns aspectos do trabalho de campo, particularmente sobre a coleta e construção de dados etnográficos a partir da observação de performances artísticas. Colocam-se questões relacionadas à busca de fontes etnográficas e ao seu acesso, discutindo noções de diferença, imigração e identificações étnicas e nacionais na produção de cultura no espaço urbano.

Palavras-chave: Música; Etnografia; Cidade; Performance.

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientanda do Profº. Drº. Nilton Santos.

Introdução

O propósito do presente trabalho, que faz parte do processo de construção do projeto de pesquisa de doutorado, é colocar algumas reflexões sobre as possibilidades de trânsito de práticas sócio culturais contemporâneas para a produção de significado na cidade do Rio de Janeiro, a partir de dados etnográficos derivados do acompanhamento do circuito carioca de música “latina” e “latino americana”, assim chamada pelos envolvidos no circuito. Busca-se refletir, por um lado, sobre determinadas tradições culturais e a sua atualização em um contexto de diáspora, procurando compreender como são modeladas nas performances desenvolvidas nesses eventos. Nesse sentido, consideram-se os papéis desempenhados, as eventuais trocas entre eles e os sentidos atribuídos às tradições presentes nas performances, refletindo sobre os constrangimentos e as possibilidades para a produção simbólica no espaço urbano. Por outra parte, este trabalho visa refletir sobre alguns aspectos do trabalho de campo, particularmente sobre a coleta e construção de dados etnográficos a partir da observação de performances artísticas. Colocam-se questões e inquietações relacionadas à busca de fontes e ao seu acesso, discutindo identificações étnicas e nacionais na produção de cultura no espaço urbano.

Começo destacando a heterogeneidade do circuito musical que pretendo indagar. Sob o rótulo de música “latino americana” e “latina”, agrupam-se variados eventos e grupos que envolvem linguagens artísticas como a dança e a música, organizados e compostos muito comumente por imigrantes vindos de países da América Latina. Coloco aqui alguns exemplos de grupos musicais, todos formados no Rio. Um deles é o grupo Negro Mendes, nascido em 2003 no Rio, que “tem como proposta apresentar gêneros musicais oriundos da tradição negra e “criolla” das regiões costeiras do Peru”². Um segundo exemplo é o grupo Mano a Mano, formado em 2011 com o intuito de “se aprofundar na música latina e apresentar para o público brasileiro a riqueza do mundo da salsa”³. Menciono, também, eventos como Atardecer Latino, realizado no Rio Forest Hostel, em Santa Teresa, que contou com o repertório do grupo Mango Mambo, precedido de uma aula de salsa proferida pelas integrantes do grupo Aguasalá, de danças afrolatinas⁴.

É possível enxergar os exemplos aqui colocados partindo da premissa que diz respeito ao atual interesse de jovens urbanos em certas culturas tradicionais, vivenciado em diferentes

²Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/514568788740660/>> Consulta em 14/06/2016.

³Disponível em: <https://www.facebook.com/Mano-a-Mano-225928900828159/info/?entry_point=page_nav_about_item&tab=page_info>. Consulta em 15/06/2016.

⁴Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/1141479382583336/>>. Consulta em 15/06/2016.

lugares do mundo desde há algumas décadas. Elizabeth Travassos (2004) pontua alguns aspectos dessa tendência, assinalando que uma diferença com movimentos anteriores de aproximação à cultura popular é a insistência na apropriação de uma atitude festiva e comunitária – que seria característica do popular – durante as performances, se opondo à formalidade dos espetáculos artísticos. Nesse sentido, acrescenta a autora, a intenção dos entusiastas da tendência contemporânea não seria criar uma obra de cunho individual que sintetizasse elementos populares – como nos projetos modernistas de inícios de século XX –, mas, pelo contrário, buscaria-se retomar um *ethos*, uma vivência particular de sons e sensações.

Uma vez que o foco é recriar uma experiência sensível, é fundamental voltar a atenção às formas como os grupos musicais e os eventos são apresentados, pois a descrição visual, sonora e textual, sobre a trajetória, as intenções e o repertório, não apenas pode nos dizer a respeito da impressão de si que os grupos e os organizadores dos eventos desejam passar para o seu público, mas também, como eles imaginam e desejam se inserir no Rio. Esse jogo de imaginações relaciona-se por sua vez com as construções e esteréotipos sobre o Rio de Janeiro, acionados na hora de construir as impressões. Trago aqui a categoria analítica de *performance cultural*, por meio da qual venho me aproximando aos shows e eventos. Essa noção é entendida como evento delimitado no tempo e no espaço, programado e planejado, que condensa elementos simbólicos centrais (SINGER *apud* BEEMAN, 1993; BAUMAN, 1984). Utilizando-se dessa categoria, é possível considerar não apenas as características de linguagens expressivas como a música, a dança e o teatro, mas também as relações entre os participantes, os papéis que desempenham e os sentidos que atribuem a eles, buscando assim acessar a diferentes dimensões da realidade social. Essa categoria seria assim uma espécie de janela, um modo de olhar e de reconstituir a coisa olhada ao longo do processo de coleta de dados etnográficos.

As formas de delimitar e determinar o espaço e tempo das performances culturais são fundamentais para compreendê-las, assinala Richard Bauman (1984). O autor destaca a importância da periodicidade na realização dos “eventos especiais” que, ao estarem ligados a determinadas datas no calendário, trazem referentes culturais para os participantes deles. Já o espaço das performances culturais adquire uma dimensão significativa de acordo aos objetivos para os que ele foi destinado e à maneira como as pessoas se apropriam dele – por exemplo, se o espaço foi especialmente construído para albergar espetáculos artísticos ou se, pelo contrário, foi ocupado para a realização dos mesmos, criando assim usos extra cotidianos. Ao longo do trabalho, trago alguns exemplos sobre os shows e eventos, buscando evidenciar os diferentes desdobramentos da reapropriação de práticas culturais populares por meio de performances.

A multiplicidade passa, também, pela classificação dos estilos musicais considerados no circuito de música “latina” e “latino americana”. Assim, enquanto a literatura em torno da música afro peruana, que conforma o repertório do grupo Negro Mendes, destaca o protagonismo nacional alcançado nas décadas de 1960 e 1970 (Feldman, 2006), tornando a música afro peruana objeto de pesquisa e música *folclórica*, passando a ser considerada parte da *cultura popular* peruana; a literatura sobre salsa, estilo executado por Mano a Mano e Mango Mambo, associa esse estilo ao universo da música popular massiva (RIVERA, 1998).

Maria Laura Cavalcanti (2001) chama a atenção para o caráter histórico e, portanto, cambiante destas noções⁵, uma vez que, enquanto categorias de pensamento, elas contêm uma alta carga valorativa, associada à distância e separação entre modos de vida, que ao se imaginarem como típicos ou ideais, ocultam sua complexidade inerente. A ideia do tradicional pode ser associada, segundo a autora, a uma passagem mais lenta do tempo, a relações face a face e à oralidade como forma de comunicação privilegiada, mas também é possível encontrar associações problemáticas, como a patronagem e o clientelismo político. Ao contrário, a ideia do moderno costuma ser avaliada de forma “negativa”, ao relacioná-la a modos de vida acelerados e a formas de comunicação impessoais, ignorando a presença de características “positivas”, tais como os valores democráticos (CAVALCANTI, 2001).

Um olhar desatento sobre os processos de mudança e permanência que caracterizam qualquer prática cultural, pode nos levar então a sua compreensão em termos de “perdas”, sem percebermos as possibilidades simbólicas que as próprias práticas trazem com elas. Venho procurando construir os dados etnográficos do circuito musical carioca de música “latino americana” e “latina” menos da perspectiva das “perdas” e da “adaptação” – termos comumente utilizados por alguns autores para compreender as transformações em contextos de trânsito – e mais através da lente dos sentidos adquiridos nesses contextos.

Utilizo-me da preocupação pela classificação, que é uma questão inerente ao ofício do etnógrafo, para fazer algumas colocações em torno de inquietações metodológicas a respeito do meu trabalho de campo. Uma delas, refere-se especificamente ao registro etnográfico das performances culturais. Revisando as anotações que venho fazendo sobre os shows e eventos, descobri certa persistência minha em registrar os nomes das músicas, o gênero musical ao qual o grupo ou o DJ afirmava que pertenciam – se o grupo ou DJ não o mencionasse, eu procurava me informar depois – além da autoria. Durante um tempo, interpretei tal preocupação como a

⁵Carvalho (1991) e Cavalcanti; Vilhena (1990) são referências importantes para a compreensão das nuances nos estudos do folclore na América Latina.

valorização da categorização por gênero/autoria como a melhor maneira de me aproximar às performances, menosprezando outras possibilidades de apreendê-las. Acreditava que minha aproximação a elas devia passar necessariamente pelo exercício classificatório focado em demarcar fronteiras e oposições, que caracterizara os trabalhos da área do folclore até algumas décadas atrás (CARVALHO, 1991; CAVALCANTI; VILHENA, 1990). Ao que me parecia, estava mais preocupada com categorizações do que os próprios intérpretes e criadores das performances que visava pesquisar. Entretanto, a atenção em cima da classificação do repertório executado pode contribuir para refletir sobre as escolhas do repertório e sua relação com a produção de cultura no Rio. Qual o motivo de certas músicas estarem inevitavelmente no repertório presente em certos eventos? O que as escolhas do cardápio musical podem nos dizer sobre o Rio de Janeiro imaginado pelos músicos e organizadores dos eventos?

Outra inquietação metodológica sobre meu trabalho de campo, está associada à questão da familiaridade – ou a ausência dela – na construção do tema de pesquisa. Hoje há bastante acordo na antropologia em torno ao encurtamento, em muitos casos, da distância física entre o antropólogo e os grupos pesquisados, assim como admite-se a possibilidade de estudar grupos pertencentes à sociedade do pesquisador. A existência de algum tipo de proximidade entre pesquisador e pesquisados não pressupõe, entretanto, um conhecimento maior por parte do primeiro em relação aos segundos, como afirma Gilberto Velho (2001). Minha condição de estrangeira cuja língua materna é o castelhano, não me capacita melhor nem pior para estudar os músicos imigrantes que participam do circuito de música “latina” e “latino americana”.

Por um lado, eu e estes músicos compartilhamos alguns sentimentos associados à nossa condição de imigrantes – por exemplo, saudades do lar familiar, angústia pelo desconhecimento de códigos de comportamento local – por outro lado, eu e eles podemos ser distantes quanto à atividade profissional, à faixa etária, à escolaridade, ao espaço nacional de origem, entre outros âmbitos, que, acredito, influam nas maneiras como os músicos exercem e percebem a prática musical. Essa distância faz com que, por exemplo, eu me sinta uma completa estrangeira quando assisto aos ensaios dos grupos, não somente por causa do meu pobre conhecimento na linguagem musical utilizada por alguns dos músicos, como porque não compreendo relações e elementos que vão além dos sons que estão sendo executados. Voltando a Gilberto Velho (2001), o saber sobre os atores está comprometido por hábitos e estereótipos, os quais fornecem uma ideia geral sobre os atores, porém, são insuficientes para entender sua lógica e acessar às categorias que organizam e regem suas relações.

Não se trata então de despojar-se dos estereótipos, mas de problematizá-los, pensar sobre

como eles orientam nosso olhar e afetam a leitura dos dados; trata-se de “estranhar o familiar” (FONSECA, 1998), ou transformar “o exótico em familiar e o familiar em exótico” (DAMATTA, 1978). Uma das noções de senso comum relacionada à minha pesquisa é a ideia de que os músicos imigrantes seriam levados a executar música étnica ou repertórios tradicionais dos seus lugares de origem, como uma maneira de “conectar-se com suas raízes”, estabelecendo assim laços de identificação e sensibilidades com seus espaços nacionais de procedência. Esta ideia deixou de parecer tão natural quando reparei que, quanto à proposta estética e às características dos seus públicos, alguns músicos e grupos percebem-se bem distantes dos organizadores de algumas festas e eventos “latinos”, apesar de tanto os primeiros quanto os segundos, reconhecerem elementos “étnicos” não brasileiros no repertório que criam e executam. Assim, as noções de “raízes” e de identidades nacionais e étnicas aparentemente homogêneas nos seus elementos constitutivos, vêm se complexificando na minha pesquisa. Os eventos de música “latina” e “latino americana” são hoje exóticos para mim e considero que fazem parte do meu campo, que então vai se tornando bem heterogêneo, uma vez que diz respeito à variedade de vivências e percepções relacionadas à condição de imigração e sua relação à prática musical.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Richard. Verbal art as performance. In: _____. (org.) *Verbal Art as performance*. Illinois: Waveland Press, 1984. p. 3-58.

BEEMAN, William O. The anthropology of theater and spectacle. *Annual Review of Anthropology*. v.22, p. 369 -393, 1993.

DAMATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues” In: NUNES, Edson de Oliveira. *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CARVALHO, José Jorge de. Duas faces da tradição: o clássico e o popular na modernidade latino-americana. *Série Antropologia (UNB)*, Brasília, n. 109. p. 1 – 28. 1991.

CAVALCANTI, Maria Laura de Castro Viveiros. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica. *Revista Tempo Brasileiro (Patrimônio Imaterial)*, Rio de Janeiro, n. 147, p. 69-78, out/dez, 2001.

CAVALCANTI, Maria Laura de Castro Viveiros; VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. *Estudos Históricos (FGV)*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 75-92, 1990.

FELDMAN, Heidi Carolyn. *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2006.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. In: XXI Reunião Anual da ANPEd, 21^a, set. 1998, Caxambu, *Anais...* Caxambu: ANPEd, 1998, p.58-78.

RIVERA, Ángel Quintero. *Salsa, sabor y control!:* sociología de la música “tropical”. México: Siglo Veintiuno, 1998.

TRAVASSOS, Elizabeth. Recriações contemporâneas dos folguedos tradicionais: a performance como modo de conhecimento da cultura popular. In: TEIXEIRA, João Gabriel; CARVALHO, Marcus Vinícius; GUSMÃO, Rita (orgs.). *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização*. Brasília: Universidade de Brasília, 2004. p. 110 – 116.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: _____. (org.). *Individualismo e cultura*. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Conflito, organização e luta por direitos na Comunidade Caiçara da Praia do Sono - Parati/RJ.

Elton Santiago (PPGA/UFF)¹

Resumo

O Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), trouxe uma série de direitos e garantias legais aos povos e comunidades tradicionais no Brasil, com ênfase no reconhecimento dos seus direitos territoriais, sociais, econômicos e culturais. Neste sentido, a Comunidade da Praia do Sono, reconhecida como comunidade caiçara e localizada na Reserva Ecológica Estadual da Juatinga (REJ) e na Área de Proteção Ambiental de Cairuçu (APA-Cairuçu), em Paraty (RJ), tem passado por um intenso processo de lutas e de reivindicação de direitos nos últimos anos. Se por um lado a história da comunidade é marcada por conflitos fundiários, ação de grileiros e assédio do capital privado imobiliário, que ainda hoje é recorrente, por outro é marcada pela ausência do Estado e anuência do poder público no que se refere a estas questões. Desta maneira, estabelecendo um olhar antropológico sobre o tema, buscamos observar os conflitos existentes entre os diferentes agentes em questão (Estado, comunidade e capital privado) e o papel da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro como mediador de conflitos. De igual modo, pretendemos perceber como esses embates se materializam em reivindicação clara de direitos coletivos, de políticas e de serviços públicos garantidos por lei, ainda que muitas vezes relegado. No que tange às formas de luta, de resistência e de organização desenvolvidas pela comunidade no decorrer desse processo, é possível verificar algumas transformações importantes com relação ao nível de consciência política, de criação de canais de diálogos alternativos e fortalecimento de entidades e instrumentos de luta, constituindo-se assim em objetos de interesse particular nesta pesquisa.

Palavras-chave: Caiçara; Direitos; Conflitos; Políticas Públicas.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientando do Profº. Drº. Antônio Rafael Barbosa.

Introdução

A história dos povos e populações tradicionais no Brasil é marcada por conflitos, por resistência e por diversas lutas travadas ao longo de sua existência: luta pela terra; reivindicação de direitos e de políticas públicas; resistência ao Estado e às ações de governamentais que impactam em seu modo de vida e relação com a natureza, à especulação imobiliária, entre outras. Estas lutas e resistências se desenvolvem no campo simbólico e na arena política, permeadas por conflitos de diversas origens e mais variadas demandas.

Importante dizer que esta etnografia se encontra em fase inicial, em fase embrionária, de modo que não tenho ainda um trabalho final e um objeto totalmente consolidado. Parto, então, de inúmeras questões observadas no dia-a-dia da comunidade para delimitar um campo de observação e de análise. Com isso, busco a partir desta apresentação, compartilhar as experiências vividas até este momento. Mais que isso, ao construir a realidade do nativo² a partir desse texto, procuro explicitar seus questionamentos e indagações surgidos até aqui.

Ao tentar utilizar a observação participante de Malinowski como método de imersão no trabalho de campo, deparei-me com as diferentes contribuições pós-malinowskianas a respeito da prática etnográfica. Neste sentido, busco ir além, tento ultrapassar o discurso e enxergar o que é dito para além dele. Para isso, apoio-me não só na observação do cotidiano da comunidade, mas também nos relatos dos seus membros, tentando escutá-los, me propondo a ouvir o que eles têm a dizer. Segundo Florence Weber, “vale mais a pena escutar os nativos do que interrogá-los”.³

No entanto, esse exercício paciente de ouvir e não indagar implica outros desafios ainda maiores, sobretudo quando o autor que escreve estas linhas identifica-se plenamente com as lutas e reivindicações do povo estudado, sendo levado sempre a pensar sua pesquisa em consonância com as demandas locais. Como realizar uma boa etnografia e conseguir manter em algum grau o distanciamento dos nativos? Florence Weber diz que: “Aqueles que não conseguem preservar sua exterioridade bem sabem os custos afetivos relacionados a uma proximidade excessiva com os pesquisados”.⁴ Logo em seguida diz que não conseguiu sustentar por muito tempo sua ilusão de exterioridade⁵. Dada a minha relação com a comunidade, que é anterior a esta pesquisa, acredito ser muito difícil alimentar essa ilusão também por muito

² Utilizo o termo “nativo” para referir-me aos moradores nascidos no Sono. Esta categoria é utilizada pelos próprios moradores.

³ WEBER, 2009, p. 29.

⁴ WEBER, 2009, pp. 30-31.

⁵ Ibid., p. 31

tempo.

Esta indagação vai mais além, nos remete às discussões de Bruce Albert sobre o ativismo antropológico e a suposta “neutralidade” do antropólogo. Ora, levando em consideração que nossos objetos de estudo são, em geral, minorias que travam diversas lutas e enfrentamentos ao longo de sua existência, cabe-nos a auto-reflexão sobre que tipo de etnografia nos propomos a fazer, se é, de fato, possível manter uma posição de neutralidade num ambiente de disputas políticas que aparecem no campo. Penso que, diante deste cenário, “o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal e política ou ética, opcional e estranha ao seu projeto científico. Ele claramente passa a ser um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica”⁶.

Utilizamos também diversas fontes, além das etnografias já realizadas sobre a Praia do Sono. Com isso, buscamos utilizar todos os meios que possam auxiliar no processo de entendimento da vida local e toda a complexidade derivada deste processo. Assim, concordamos também com Emerson Giumbelli⁷ quando afirma ser possível existir antropologia sem trabalho de campo. O autor constrói sua argumentação a partir do próprio “pai fundador da etnografia” e cita como exemplo dois grandes intelectuais reconhecidos na antropologia que “fizeram pouco ou nada de trabalho de campo (Mauss e Lévi-Strauss são talvez os mais célebres)”⁸. No momento, tenho trabalhado com as duas metodologias, com trabalho de campo e com documentos.

Assim, utilizo como base documental a Lei Federal nº 9.985, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC); o Decreto nº 5.758, que instituiu o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP); e o Decreto Federal nº 6.040, que criou a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).

É na arena política que procuro, a partir deste trabalho, explicitar os conflitos existentes na Comunidade Caiçara da Praia do Sono. O conflito pela terra assume um lugar importante neste cenário, bem como os conflitos internos sobre as diferentes visões de identidade e “progresso” que os moradores almejam para comunidade, que no fundo mostra a diversidade de perspectivas que eles alimentam sobre o futuro que esperam.

⁶ ALBERT, 2014, p. 133.

⁷ GIUMBELLI, 2001, p. 2

⁸ Ibid., p. 4

A identidade caiçara é algo que também destaco por ser objeto central no debate sobre a reivindicação de direitos e a economia local. Tentarei fazer uma análise dessa identidade levando em consideração sua gênese histórica. A auto-identificação dos membros da comunidade e a relação dessa identidade com o atual ciclo de desenvolvimento econômico local aparecem como elementos importantes nesta pesquisa etnográfica.

O reconhecimento da identidade dos povos tradicionais e de suas demandas são frutos de anos de lutas e debates em fóruns nacionais e internacionais. Como produto dessas discussões, surgiram inúmeras resoluções, convenções e decretos federais, muitos dos quais suplantados por outros que versavam sobre o mesmo tema. Ainda assim, para os moradores do Sono esse debate ganha contornos diferentes, de modo que exporemos também a forma como aparecem os conflitos travados na macropolítica e como estas questões aparecem para eles.

Em 27 de dezembro de 2004 é criada pelo governo federal, através do Decreto nº 10.408, a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, responsável por elaborar uma Política Nacional capaz de propor princípios e diretrizes para a criação de uma política pública relacionada ao desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais a nível federal. A Comissão era composta por alguns Ministérios e a Fundação Cultural Palmares, sendo presidida pelo então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. A secretaria-executiva foi dada ao Ministério do Meio Ambiente.

Estes dois Ministérios realizaram, entre os dias 17 e 19 de agosto de 2005, na cidade de Luziânia, no estado de Goiás, o I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais: Pautas para Políticas Públicas. Este Encontro teve como principal objetivo realizar uma discussão conceitual sobre o termo “comunidade tradicional” no país, e, junto aos representantes das comunidades entendidas nesse conceito, identificar as principais demandas em termos de políticas públicas e principais desafios para a sua implementação.

Neste evento, foram eleitos representantes das comunidades tradicionais para compor a Comissão Nacional, seguindo o critério de auto-identificação dos presentes no Encontro. Desta forma, a Comissão passou a ter quinze representantes de quinze comunidades tradicionais- de acordo com as representações no evento- e quinze órgãos governamentais, mantendo-se a presidência pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e a secretaria-executiva pelo Ministério do Meio Ambiente.

A esta nova configuração da Comissão Nacional soma-se também a categoria de Povos Tradicionais, as quais aparecem num novo decreto⁹ publicado em julho do ano seguinte, que

⁹ Decreto nº 10.884, de 13 de julho de 2006.

vem justamente regulamentar estas alterações. Assim, fica instituída a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais- PNPCT. Neste decreto, além da representação não governamental, são inseridos outros órgãos públicos como FUNAI¹⁰, FUNASA¹¹, CONAB¹², INCRA¹³. A representação dos povos e comunidades tradicionais na Comissão era feita a partir de movimentos sociais, associações de moradores e demais organizações. Os caiçaras compunham a Comissão através da Rede Caiçara de Cultura, como titular, e da União dos Moradores da Jureia, como suplente.

Depois de muitos Decretos e Comissões, é finalmente criada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), em 7 de fevereiro de 2007¹⁴. O decreto que cria esta Política traz uma série de garantias e direitos legais aos povos e comunidades tradicionais, além do seu reconhecimento pelo poder público. De acordo com o segundo artigo deste decreto:

A PNPCT tem como objetivo geral promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições”. (Decreto Federal nº 6.040)

No dia 9 de maio de 2016, foi revogado o Decreto que instituía a CNPCT para dar lugar ao Decreto que cria o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, de caráter consultivo e integrado à estrutura do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Neste decreto aparecem algumas novidades, são incorporadas outras categorias de povos e comunidades tradicionais, bem como novos órgãos, como o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade e o Ministério Público Federal, que passa a compor a Comissão como convidado permanente.

No caso da Praia do Sono, parece haver um claro desconhecimento sobre essa gama de alterações na legislação que lhe confere direitos e espaços de participação na macropolítica, ainda que estas esferas de participação sejam consultivas e não deliberativas. No entanto, percebe-se entre os membros da comunidade um discurso de auto- reconhecimento identitário, como caiçara, ainda que não se saiba muito bem o significado desse termo, que, como sabemos, é um conceito inventado, não é uma categoria nativa¹⁵. Supomos que essa auto-identificação

¹⁰ Fundação Nacional do Índio.

¹¹ Fundação Nacional da Saúde.

¹² Companhia Nacional de Abastecimento.

¹³ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

¹⁴ Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.

¹⁵ CLIFFORD, 2002.

está intimamente ligada ao conhecimento mínimo dos direitos que possuem como comunidade tradicional.

Percebemos então o papel que a questão identitária cumpre num cenário de reivindicação de direitos e de políticas públicas quando falamos de povos e comunidades tradicionais. Para tornar efetivas estas reivindicações, os moradores têm se organizado em fóruns locais e regionais, que dão conta de uma unidade mínima local e um funcionamento em rede com as demais comunidades caiçaras, quilombolas e indígenas da região. Na esfera local, se organizam na Associação de Moradores da Praia do Sono, que atualmente é liderada por Jadson dos Santos, anteriormente era a Leila quem cumpria essa função. Na esfera regional, participam do Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT), uma rede de povos e comunidades tradicionais de três municípios, Angra dos Reis, Paraty e Ubatuba.

O FCT tem sido um importante instrumento de luta e articulação de ações dos povos e comunidades tradicionais da região, sobretudo nas questões referentes a regularização das terras, acesso aos territórios tradicionais e criação de políticas públicas específicas e diferenciadas. No dia 13 de maio de 2016, foi realizada uma reunião ampliada com mais de 60 pessoas, de 14 comunidades caiçaras, indígenas guarani e quilombolas dos três municípios de abrangência do Fórum. Nesta reunião foi reafirmada a unidade dos povos e comunidades tradicionais que se organizam neste espaço de articulação e luta. Também foi discutida a conjuntura nacional, quando foi feita uma avaliação sobre o processo de impeachment em curso. Desta discussão resultou uma nota de repúdio ao “governo golpista”. A seguir reproduzimos a carta por completo, por entender que ela traz elementos importantes que nos possibilita romper com a ideia de isolamento político destas comunidades e com o mito do bom selvagem:

Como tambor. Como tambor ressoa no ar e encontra um coração batendo, estas nossas palavras que lançamos em roda, agora escrevemos, para que possam se assentar no peito dos que estão sofrendo.

Foram três golpes. Um numa pessoa, chamada Presidenta Dilma Rousseff. Outro num partido, chamado dos Trabalhadores. E o terceiro, mais grave, no Estado Democrático de Direito.

O primeiro golpe é carregado de discursos machistas dos que não suportam uma Mulher no poder, muito menos uma mulher que não se submete aos padrões de beleza opressores, nem aos padrões de “lugar” na sociedade. Querem mulheres belas, recatadas, do lar... e como primeiras damas. Não as querem Presidentas.

O segundo golpe é contra o Partido dos Trabalhadores. Um partido que teve erros e acertos. Entre os erros, está o envolvimento com esquemas de corrupção e a estratégia de “governabilidade” fazendo muitas concessões aos que sempre estiveram no poder, desde a invasão dos europeus nestas terras indígenas.

Mas também é o partido que, quando governou, retirou dezenas de milhões da pobreza; deu acesso ao ensino superior para os jovens vindos de casas pobres, famílias negras e aldeias indígenas; regulamentou os direitos fundamentais, inclusive

territoriais, dos povos e comunidades tradicionais; e muitos outros acertos.

Um partido que teve muitos erros e muitos acertos, mas não está sendo julgado pelos seus erros. Está sendo golpeado para paralisar os seus acertos.

O Partido dos Trabalhadores apenas aproximou a Casa Grande da Senzala. E a Casa Grande não aceita nem esta aproximação.

A mídia monopolizada coloca a questão em termos errados. Perguntando: “você é contra a corrupção ou à favor do PT?” Pergunta assim para confundir. Como se ser contra o impeachment significasse ser à favor do PT. E como se ser à favor do PT significasse ser à favor da corrupção. Aqui, na nossa roda, unimos pessoas apartidárias e pessoas partidárias. Os partidários lutam não por um partido, lutam em um partido. E não em qualquer partido. Apenas em partidos que podem fortalecer nossa luta; nossa luta pelos direitos caiçaras, indígenas e quilombolas.

Sabemos que nenhum partido nos “salvará”. Nós é que conquistamos, conquistaremos, defendemos e defenderemos nossos direitos. Os apartidários lutam fora dos partidos, por estes mesmos direitos. Estamos unidos, contra a corrupção e contra o golpe, para defender o que já conquistamos e seguir em frente.

O terceiro golpe é o mais grave, contra o Estado Democrático de Direito. Um golpe contra as bases de uma sociedade democrática, que começamos a construir desde 1985, com o fim da Ditadura Militar – ditadura que começou também com um golpe em março de 1964 e demorou 21 anos para acabar.

Agora em 2016, em um julgamento político, apoiado por uma mídia monopolizada e por um sistema judiciário seletivo, inventaram uma interpretação nova para um crime contra o orçamento e encaixaram a Presidenta Dilma Rousseff (e somente ela) neste “crime”. Não há crime cometido por Dilma Rousseff. Sem crime, impeachment é golpe. O... chamemos pelo que ele é... Golpista Michel Temer já assumiu o Palácio do Planalto. Não o reconhecemos e não o reconheceremos como presidente legítimo, caso este impeachment seja concretizado. No primeiro dia no poder, o Golpista Temer já extinguiu ministérios como o Ministério da Cultura, Ministério do Desenvolvimento Agrário e as Secretarias de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria de Políticas para as Mulheres e a Secretaria de Direitos Humanos. Este ato causa tremendos retrocessos nos avanços que tivemos desde o Governo Lula na proteção das culturas populares, no reconhecimento de comunidades tradicionais e no combate ao racismo e ao machismo.

Olhando o “novo” governo Temer, vemos um ministério totalmente ocupado por homens brancos e ricos, sem diversidade, sem a menor conexão conosco – povos e comunidades tradicionais. Pelo contrário, vemos que um ministro do DEM (partido que tanto já fez para derrubar as leis que regulamentam os direitos quilombolas) será responsável pelo reconhecimento dos quilombos; vemos um ministro ruralista e comprometido com o agronegócio ser responsável pela reforma agrária e pelas políticas para a agricultura familiar; vemos no Ministério da Justiça um homem que tem no currículo o uso brutal de força policial contra estudantes secundaristas e movimentos sociais... e que agora será responsável pelas políticas: para as mulheres, de promoção da igualdade racial, e as de direitos humanos. Vemos um governo golpista colocando raposas para cuidar do galinheiro.

Mas sabemos:

Desesperança não serve para nada. Somos um povo guerreiro. Temos uma ancestralidade guerreira. Somos indígenas guerreiros. Somos quilombolas guerreiros. Somos caiçaras guerreiros. Sabemos que “quem geme é quem sente a dor”. Sabemos que nós, que sentimos a dor, resistiremos. E venceremos.

Somos um povo que sabe tomar um golpe no peito, gingar... e voltar mais forte.

Hoje, no dia 13 de maio, comemoramos o fim jurídico da escravidão. É uma data bonita, mas sabemos que, para nossa liberdade, mais vale o 20 de novembro de Zumbi dos Palmares. Nossa esperança não está no STF ou no Senado. Nossa esperança está em nós mesmos. É Zumbi quem chamamos.

Enganam-se os que pensam que destruíram Palmares. Quando mataram Zumbi, ele jogou a lança. Derrubaram um guerreiro, nasceram milhares. Existem milhares de Zumbis no Brasil hoje. Pensaram que destruíram Palmares, mas Palmares eram 20 mil pessoas. Apenas dispersaram Palmares. Existem centenas de Palmares no Brasil

hoje¹⁶.

No âmbito do debate sobre as formas tradicionais de comunicação e os instrumentos de mobilização coletiva, Zaqueu, um morador da comunidade, deficiente visual de nascença, criou uma rádio local chamada “Rádio Caiçara FM”. Zaqueu vive com sua mãe numa pequena casa, mais afastada da praia, no caminho da cachoeira. A casa possui dois quartos, sendo o seu menor que o de sua mãe. Ele conta que conseguiu parte dos equipamentos com viajantes que passaram pela praia, equipamentos amadores. Seu quarto é também seu estúdio, é dali que ele coloca as músicas para tocar e mantém um canal de diálogo com seus ouvintes. De reggae a música romântica, ele tenta agradar a todos os públicos. Entre uma música e outra, com toda a simpatia que requer o posto que ocupa, o radialista divulga informações sobre as condições climáticas, sobre a chegada de médicos e de professores, além de informações sobre a coleta de lixo. A Rádio Caiçara FM, como é de se supor, é uma rádio comunitária ilegal, que a caracteriza como um elemento de resistência frente ao monopólio midiático. O sinal da rádio chega, segundo Zaqueu, até Ponta Negra. Segundo o próprio, o objetivo é conseguir ampliar o sinal para as demais comunidades caiçaras do entorno.

É importante para minha argumentação a seguir, caracterizar a comunidade caiçara da Praia do Sono. A comunidade está localizada em Parati, no litoral sul do estado do Rio de Janeiro, dentro de duas áreas de proteção ambiental, uma federal e outra estadual. A primeira delas é a Área de Proteção Ambiental de Cairuçu (APA), Unidade de Conservação Federal de uso Sustentável, criada através do Decreto nº 89.242, em 1983. A segunda é a Reserva Ecológica da Juatinga, criada através da Lei Estadual nº 1.859, em 1991, e posteriormente concretizada através do Decreto nº 17.981, no ano de 1992. A população da comunidade, segundo levantamento feito pela Associação de Moradores, é de 314 habitantes, distribuídos em pouco mais de 70 núcleos familiares.

Nos dois casos acima, é desconsiderada a presença de povos e comunidades tradicionais na região. Nem mesmo o recente Decreto Federal nº 8.775, publicado no dia 12 de maio de 2016, que regulamenta as novas normas de manejo de recursos naturais e zoneamento da APA de Cairuçu, além de passar sua gestão ao Instituto Chico Mendes, faz qualquer menção às populações que vivem nestas Unidades de Conservação Ambiental. Assim, podemos considerar que a própria existência das comunidades tradicionais se configura como resistência às

¹⁶ Carta de 13 de Maio- uma nota de repúdio ao governo golpista. Disponível em: <<http://www.preservaresistir.org/#!/Canto-de-13-de-Maio-uma-nota-de-repúdio-ao-governo-golpista/ca81/5739d8030cf266ff0bfaa1d1>>. Acessado em: 20 de junho de 2016.

constantes intervenções de diferentes governos ao longo dos anos¹⁷.

A Praia do Sono está situada numa região que possui diversas comunidades tradicionais. Além de outras comunidades caiçaras, como Trindade, Ponta Negra, Martim de Sá e Pouso da Cajaíba, há também comunidades quilombolas e indígenas no entorno. Esta região, assim como parte do litoral do sudeste, é marcada por fluxos migratórios populacionais que acontecem em decorrência das alterações da base econômica (ouro, café, açúcar) em determinada época, o que provoca sua consequente interiorização. A partir da década de 50, com a descoberta da região como lugar de veraneio, a composição social e a massa demográfica da área começam a sofrer pequenas transformações. Nas décadas de 70 e 80, com a abertura da Rodovia Rio-Santos e o crescimento da especulação imobiliária, esse processo de transformações se acelera rapidamente.

A população do Sono passou por essas diversas transformações, chegando a ter, em meados da década de 50, cerca de 1.500 moradores¹⁸. Nos anos 70 e 80 a população do Sono é drasticamente reduzida, é nesse momento que se intensifica a especulação imobiliária e a ação de um grileiro bastante conhecido na região, o empresário paulista Gibrail Nubile Tannus, que causou grande transtorno para a população local. A seguir, reproduzo um trecho do livro de Priscila Siqueira, escrito e publicado em 1984, que dá um panorama geral sobre a relação do “Dr. Gibrail”¹⁹ com a comunidade, no auge dos ataques aos caiçaras do Sono.

A paz dos moradores do Sono, “todos eles criados dentro do Evangelho”, acabou em 1950, quando Gibrail comprou títulos das terras da Fazenda Santa Maria, vizinha a esta praia. Logo no começo, Gibrail tentou estender seus domínios além dos limites da fazenda, e a pressão e intimidação sobre os caiçaras se intensificou. Segundo o industrial, a praia do Sono, Ponta Negra, Antigo Grande e Antigo Pequeno fazem parte de sua propriedade. “O homem comprou uma fazenda pegou quatro praias”, afirma Manoel Quirino. Para que os posseiros do Sono deixassem suas terras, Gibrail chegou a oferecer em troca uma área de 400 metros quadrados num lugar chamado Mãe d’água. Segundo Maria Coralda, esposa de Manoel Quirino, “é um lugar que não dá para viver, bate pouco sol e existe muito mosquito”.

Atualmente moram no Sono 36 famílias, num total de mais de 200 pessoas que se comprimem em 23 casas, já que os capangas do Gibrail não permitem nenhuma construção na área. Os caiçaras estão proibidos de fazer melhorias em suas propriedades, proibição que se estende às duas igrejas evangélicas existentes na praia, Assembléia de Deus e Brasil para Cristo. As duas igrejas, construções simples de terra batida que necessitam de constante recuperação – como de resto todas as casas do Sono – estão com as vigas quebradas, as paredes rachadas e ameaçando a ruir. Numa dessas igrejas vive Manoel Quirino com as famílias de seus filhos.

O terror praticado por Gibrail é constante. Ele chegou a ter no Sono uma numerosa criação de búfalos, que comia toda a plantação dos caiçaras, até mesmo o sapé que servia de cobertura para as suas moradias; “os búfalos entravam na escola, punham

¹⁷ BAZZANELLA, 2013, p. 50

¹⁸ SIQUEIRA, 1984, p. 45 apud BALLABIO, 2009, p. 23.

¹⁹ Esta é a forma como parte dos moradores, até hoje, se referem a Gibrail.

medo nas crianças que não queriam ir pra aula, e deixavam elas cheias de bernês”²⁰.

Mesmo após a morte de Gibrail, os moradores do Sono ainda sofrem com as incertezas sobre a posse de suas terras. A família do industrial paulista reivindicam na justiça a posse de alguns lotes terras “adquiridos” por ele através da coerção física e moral durante os anos em que estava vivo. Esse processo judicial segue aberto, chegando, inclusive, a ir parar no Supremo Tribunal Federal. A seu favor, os caiçaras têm a PNPCT, que lhes garante legalmente o acesso à terra e o reconhecimento como comunidade tradicional.

O acesso à praia é feito por trilha- que tem seu início na Vila Oratório²¹- ou através de pequeno barco motorizado, com capacidade para duas pessoas. Estas embarcações, de propriedade dos moradores da Praia do Sono e da Ponta Negra, saem de um cais localizado dentro do Condomínio Laranjeiras, que mantém um rígido controle de acesso dos não condôminos às praias localizadas dentro do condomínio e, obviamente a este cais. Este controle do acesso tem sido objeto de recorrentes conflitos entre os caiçaras da região e a administração do condomínio.

Esta restrição de acesso ao mar já gerou algumas ações judiciais, o que fez a administração do condomínio ceder e colocar uma kombi para fazer o transporte dos caiçaras e turistas da entrada do empreendimento até o local de saída dos barcos, com o pretexto de “facilitar a vida dos caiçaras” e auxiliar na preservação ambiental da região. Ainda assim, os moradores se queixam constantemente, pois esta restrição os atinge diretamente, tanto pela questão da mobilidade, quanto pelo impacto econômico, já que isso tem afetado uma de suas principais fontes de renda, o turismo. No ano de 2015 foi necessária uma intervenção da Defensoria Pública para fazer a mediação jurídica e política nos conflitos entre as duas partes.

As dificuldades de acesso à praia são motivos de contínua discussão entre os moradores, fazendo com que pensem no resgate de uma ideia antiga e que já foi realidade: a construção de uma estrada ligando a Praia à estrada mais próxima, a mesma que dá acesso à Vila Oratório e ao Condomínio Laranjeiras. Contam os moradores que esta antiga estrada foi construída pelo dr. Gibrail, a qual era utilizada por ele para chegar à Praia, ele chegava de carro no local. Alguns

²⁰ SIQUEIRA, 1984, p.45-48 apud CAVALIERI, 2003, p.29.

²¹ Vila de moradores localizada no fim da estrada que faz a ligação da BR-101 com esta região, ao lado do Condomínio Laranjeiras. Alguns moradores relatam ter sido coagidos e expulsos na década de 70 pela especulação imobiliária crescente na região com a abertura da rodovia Rio-Santos, moravam no local onde foi construído o condomínio ainda nesta década, próximo às duas praias existentes no local, que hoje tem seu acesso controlado. Na época em que foram obrigados a sair da região próxima ao mar, foram alocados no atual local onde vivem, algumas famílias migraram para a Praia do Sono. Este controle tem trazido uma série de dificuldades para os moradores das comunidades caiçaras da região, sobretudo da Praia do Sono e Ponta Negra. Há cerca de 171 famílias morando na Vila, com um total aproximado de 580 moradores, muitos dos quais são funcionários do próprio condomínio.

moradores veem essa proposta da recriação da estrada com bons olhos, pois isso promoveria uma melhora no acesso aos serviços públicos, como um eventual atendimento médico emergencial, que hoje é muito difícil; a chegada de professores; maior regularidade de atendimento médico; coleta de lixo de forma mais efetiva; além de resolver um grande problema que é o transporte das compras, seja de material básico de consumo, seja para a compra de materiais de construção. O transporte dessas compras é feito por barco de Paraty, por frete, numa viagem que leva cerca de 4 horas pelo mar e que custa uma boa soma de dinheiro para moradores que pouco dispõem de recursos financeiros. O tempo médio de viagem do Centro de Paraty até a Vila Oratório é de 40 minutos.

Nos últimos anos, a Defensoria Pública do estado do RJ têm realizados visitas esporádicas à comunidade, ora por convite dos moradores, ora por alguma campanha institucional. Estas visitas surgem num contexto de intensificação dos conflitos com o Condomínio Laranjeiras. No dia 17 de abril de 2015, aconteceu uma dessas visitas, viabilizada a partir de um convite feito pela Associação dos Moradores, que tinha como objetivo dirimir alguns conflitos e reclamar demandas básicas de serviços públicos. O conflito em questão foi motivado por problemas na coleta de lixo e seu consequente escoamento, que passa obrigatoriamente por dentro do condomínio. Nesta ocasião, os moradores aproveitaram para fazer reclamações sobre a falta de médicos e professores na escola municipal que há na comunidade.

No último dia 30 de abril de 2016, ocorreu uma nova visita da Defensoria Pública, desta vez em função do “Maio Verde”, para cumprir uma agenda institucional. Nesta visita, os defensores proporcionaram uma série de serviços de gratuidade para a confecção de cédulas de identidade e algumas certidões de casamentos gratuitas, além de atendimentos e consultas com os defensores públicos.

Neste trabalho procurei juntar duas argumentações, baseadas na análise de documentos e no trabalho de campo. Busquei apresentar, de forma sintética, as lutas, desafios e conflitos observados neste curto percurso. Cabe ressaltar a interface entre as diferentes questões surgidas ao longo do trabalho e todo o aparato e controle institucional e político. Destaco também a relação do auto- reconhecimento identitário com as políticas específicas surgidas nos últimos anos, as novas formas de luta e organização e, por fim, a reinvenção das formas de comunicação tradicionais. Os resultados aqui expostos são ainda parciais, por se tratar, como falei no início, de uma pesquisa ainda em fase inicial, de modo que as incursões no campo seguirão acontecendo ao longo deste ano e do próximo.

Bibliografia:

ALBERT, Bruce. Situação Etnográfica e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos - Revista de Antropologia Social (USP)*, São Paulo, v. 15, n. 1. p. 129-143, 2014.

BAZANELLA, André. *O Encantamento como campo simbólico: Uma Abordagem Estética das Narrativas sobre a Experiência do Fantástico*. 2013. 190 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, 2013.

BRASIL. Lei 9985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm>. Acessado em: 20 de jun. de 2016.

BRASIL. Decreto 5758, de 13 de abril de 2006. Institui o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas - PNAP, seus princípios, diretrizes, objetivos e estratégias, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5758.htm>. Acessado em: 20 de jun. de 2016.

BRASIL. Decreto 10408, de 27 de dezembro de 2004. Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Dnn/Dnn10408.htm>. Acessado em: 20 de jun de 2016.

BRASIL. Decreto 10884, de 13 julho de 2006. Altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Dnn/Dnn10884.htm>. Acessado em: 20 de jun. de 2016.

BRASIL. Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2007, Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acessado em: 20 de jun. de 2016.

BRASIL. Decreto 8750, de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm>. Acessado em: 20 de jun. de 2016.

BILLABIO, Sati Albuquerque. *Viagem ao Sono- Relações de tradicionalidade e consumo na Praia do Sono - Parati/RJ*. 2010. 152 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de São Paulo (UNESP) , Marília, 2010.

CAVALIERI, Lucia. *A Comunidade Caiçara no Processo da Reclassificação da Reserva Ecológica da Juatinga*. 2003. 238 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José Reginaldo (org.). *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 17-62.

FÓRUM DE COMUNIDADES TRADICIONAIS. *Carta de 13 de Maio- uma nota de repúdio ao governo golpista*. Disponível em: < <http://www.preservareresistir.org/#!Canto-de-13-de-Maio-uma-nota-de-repúdio-ao-governo-golpista/ca81/5739d8030cf266ff0bfaa1d1> >. Acessado em: 20 de junho de 2016.

GIUMBELLI, Emerson. *Para além do trabalho de campo: reflexões supostamente malinowskianas*. In: XXV Encontro Anual da ANPOCS, 35º, 2001, Caxambu, *Anais...*Caxambu: ANPOCS, 2001. Seminário Temático: “A Antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas”.

MIGUELLETO, Danielle. *A Encruzilhada do Desenvolvimento*. 2011. 152 f. Tese (Doutorado em Ciências)-Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, 2011.

WEBER, Florence. *Trabalho Fora do Trabalho: Uma etnografia das percepções*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

Conselhos e Participação: os sentidos da política a partir de um coletivo em Vitória/ES.

Vinícius Lordes (PPGA/UFF)¹

Resumo

Discute os sentidos da política a partir da experiência com um coletivo, o Assédio Coletivo, na cidade de Vitória/ES, produtores culturais e agentes de cultura que estão inseridos no contexto das cidades e buscam dialogar com os diversos atores a fim de propor ações para democratizar os debates a respeito das políticas públicas de cultura. Este coletivo é formado por produtores culturais e realiza atividades de formação de público para as atividades, bem como ações de visibilidade aos trabalhos culturais que são realizados na cidade de Vitória e na região metropolitana. Neste sentido, a participação no Conselho Estadual de Cultura é uma forma encontrada por estes atores de trazer à tona debates que por vezes ficam restritos aos conselheiros e/ou interesses que não passam pelos debates públicos.

O artigo lança luzes sobre a participação dos jovens inseridos nas construções de diálogos em torno de políticas públicas de cultura, bem como formas de resistência e explora as diversas formas de debate articulado entre os diversos atores inseridos em coletivos produtores de arte na cidade de Vitória-ES, bem como a participação destes atores em estruturas formais de atuação como os conselhos municipal e estadual de cultura. No presente artigo vamos nos concentrar em torno das discussões da atuação do Coletivo no Conselho Estadual de Cultura.

Palavras-chave: Participação Política; Coletivos; Política; Conselhos Estaduais.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientando do Prof^o. Dr^o. Nilton Santos.

Introdução

Seguem dois relatos complementares para uma reflexão acerca dos sentidos da política e participação:

1 - Durante uma reunião do CEC - Conselho Estadual de Cultura do Estado do Espírito Santo que trataria de orçamento destinado aos editais de cultura naquela ocasião, o ano era o de 2015, novo arranjo da política institucional, ou seja, novo governo havia sido eleito e, portanto, novos secretários, dentre eles o secretário de cultura, e os debates em torno desta pauta estavam acontecendo devido à cifra destinada aos editais naquele ano, o valor que estava sendo veiculado durante a reunião era de 8 milhões. No entanto, para compreendermos melhor o debate precisamos voltar em um ano aproximadamente, no ambiente da Reunião do Conselho Estadual de Cultura onde fora destinado cerca de 11 milhões para editais de políticas culturais de cultura no Estado do Espírito Santo do ano seguinte, 2015. Este fundo que são destinados aos estados pela Funcultura – Fundação Nacional de Cultura parte deste recurso é gerenciado pela secretaria estadual de cultura e no caso do Espírito Santo parte é gerenciado por uma entidade chamada Instituto Sincades, esta entidade é formada por empresários de setores atacadistas no estado que recebem isenção fiscal a fim de apoio às políticas culturais do estado. Naquela reunião houve um mal estar quanto aos recursos destinados à cultura serem menores que no ano anterior e quanto à lisura e clareza da relação do Instituto Sincades com a SECULT – Secretaria Estadual de Cultura. Ao final da reunião o secretário tomou a palavra e se posicionou da seguinte forma: “Os editais vão sair desta forma e desse jeito, sem mais”.

2 - Após o término desta reunião, alguns membros não-conselheiros, ou seja, parte da sociedade civil, que estavam participando da reunião apontaram para uma solução de ocupar a SECULT. Propôs-se assim o chamado #OCUPASECULT, este foi um movimento que se deu início a partir desta reunião e uma resposta, sobretudo à fala autoritária do secretário de cultura. Este movimento ocupou a sede da secretaria estadual e a proposta era de realizar debates, assembleias populares, bem como atividades culturais diversas como cineclube, apresentações de artistas circenses, o #OCUPASECULT tinha o trabalho de reunir artistas e produtores culturais em torno de uma causa, em torno de lutar para que as ações públicas de políticas culturais, permanecessem públicas e de acesso aos diversos municípios do estado.

Acompanhava a reunião em virtude de estar fazendo trabalho de campo junto ao Assédio Coletivo, na cidade de Vitória-ES. Este coletivo é formado por produtores culturais,

articuladores de cultura e assim compreendem-se participantes da vida social e das políticas públicas de cultura no Espírito Santo. Observei, na ocasião da reunião do Conselho Estadual de Cultura as articulações em torno do orçamento para os editais de cultura, que segundo ouvimos na reunião são a principal política pública de cultura do Estado, bem como as articulações quanto aos movimentos de cultura visto que havia sido trocada a gestão da Secretaria Estadual de Cultura em virtude da troca de governo. Chamou a minha atenção, neste contexto, a divulgação da reunião feita a partir do *Facebook*, na semana que a reunião aconteceria, por pessoas ligadas ao Assédio Coletivo. E ao chegar no local da reunião fui surpreendido por um número muito grande de pessoas ligadas à cena cultural do Espírito Santo, digo produtores e articuladores culturais. Chamou a minha atenção por se tratar do uso das redes sociais a fim de articular-se politicamente, mas também o grande número de não-conselheiros que ali estavam como representantes da sociedade civil.

Para ajudar a pensarmos sobre o primeiro relato, é preciso fazer algumas considerações para basear a análise. Uma das observações é quanto ao local da reunião do Conselho Estadual de Cultura, mais além, quanto à disposição das cadeiras dos conselheiros e secretário estadual, que assume a posição de presidente do Conselho. A sala onde foi realizada a reunião está localizada na Biblioteca Pública do Espírito Santo, nada mais adequado quando estamos no ambiente da cultura. A sala é em formato retangular onde na ponta de entrada ficam o presidente do conselho e, pelo menos, dois assessores, no caso do relato acima, estavam o subsecretário e duas assessoras servidoras da Secretaria de Cultura. Uma mesa maior para as autoridades constituídas. Margeando as paredes as cadeiras ficam dispostas para os convidados e membros da sociedade civil e por fim, do lado de dentro do retângulo as cadeiras destinadas aos conselheiros. No fundo da sala fica o telão para o acompanhamento dos pontos de pauta para a reunião. A figura 1 ilustra a formatação da sala de reuniões do conselho estadual.

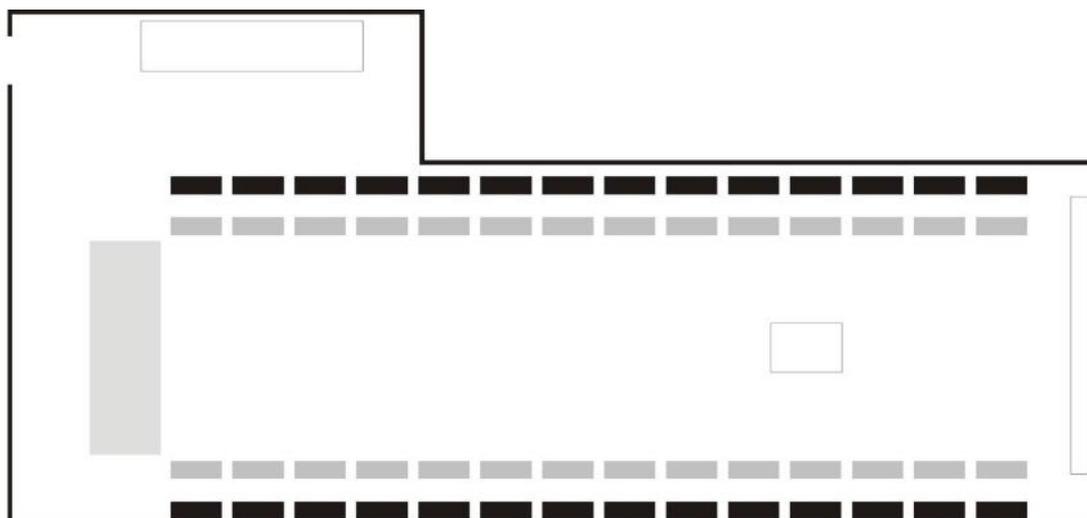


Figura 1: Esquema da sala de reunião do conselho estadual de cultura – ES

Ao entrar nesta sala no dia da reunião relatada acima comecei a pensar sobre a disposição das cadeiras em torno da mesa do presidente do conselho, havia certo silêncio solene ao entrar na sala onde seria realizada a reunião, talvez em virtude de estarmos dentro de um ambiente relacionado à biblioteca e como aprendemos a frequentar este ambiente em silêncio devido ao lugar destinado a leituras e leitores. Ao observar a disposição das cadeiras me chamou a atenção que os lugares destinados à sociedade civil estavam localizados atrás dos conselheiros, e no decorrer da reunião observei que as palavras eram franqueadas em primeiro lugar aos conselheiros e depois, não havendo objeções por parte de nenhum dos conselheiros, a palavra estaria liberada para que alguém pudesse falar. Nesse sentido, cabe destacar que os órgãos participativos sofrem com as mudanças de governo, e assim, os movimentos que estão acompanhando tais órgãos sofrem esses refluxos das mudanças de governo, deixando lacunas de diálogos antes ocupados e mantidos.

Ao entrar na sala onde ocorreu a reunião, diante da configuração das cadeiras e a mesa, me pus a pensar sobre as relações sociais estabelecidas a partir destas configurações que se materializam em formas de compor a ambientação de uma sala, por exemplo. Pierre Bourdieu em seu artigo “A casa e o mundo às avessas” (1999) apresenta a importância de pensarmos a casa, lugar no qual somos familiarizados desde muito jovens, como um espaço social, espaço de contrastes, dicotomias, e além, como microcosmos onde nos reconhecemos e nos ordenamos. Neste artigo apresenta as diversas formas de olharmos a casa, bem como seus cômodos definidos para certas pessoas, ou em alguns casos, para as condições em que se encontram certos habitantes dela, como os enfermos. A casa apresentada por Bourdieu, ou seja, ambiente privado, nesta perspectiva é um exemplo para se pensar as oposições homólogas que estão constituídas neste ambiente e que também são constituídas no resto do universo, ambiente público. Neste microcosmo que é apresentado como desafio de observação e muito revelador das relações estabelecidas é possível buscar as compreensões daqueles que se relacionam com o lugar e entre si.

Bourdieu (1999) nos propõe pensarmos a casa mais que um lugar comum, familiar, mas um lugar embebido de cultura, de significados, quando nos propõe a pensarmos nas paredes destinadas aos doentes, aos mortos e quando apresenta o jirau como lugar que se for oferecido para um hóspede dormir é visto como uma ofensa, por se tratar de um lugar destinado aos mortos, ao cadáver. E este mesmo lugar é onde se encontra o estábulo, significando assim, ao

mesmo tempo, transporte aos mortos. Nesse sentido pensar a sala de reuniões do conselho estadual e suas configurações é pensar nas relações (e não-relações) políticas e as participações (e não-participações) da sociedade. E, sobretudo, os desdobramentos das ações de políticas públicas de cultura.

A participação da sociedade civil, ou seja, não eleita como os conselheiros são, por parte de seus pares, naquele conselho, é mera formalidade estatutária e que, na prática, não é reconhecida como parte da dinâmica da política pública. Ruth Cardoso em seu artigo “Movimentos Sociais na América Latina” (1987) apresenta a dinâmica dos movimentos sociais, a construção de políticas adequadas ao ideal de atender amplamente a população, e aponta que:

[...]é preciso não esquecer que a noção de participação se aplica ao conjunto de formas de manifestação da sociedade frente ao Estado. As ações reivindicativas dos grupos populares se colocam ao lado de outras formas de organizar interesses que permanecem e cumprem funções diferentes (CARDOSO, 1987).

Neste estudo, Ruth Cardoso lança luzes sobre a diversidade dos movimentos sociais, bem como a necessidade de mobilização em torno de pautas advindas destes movimentos para que se reconheçam coexistentes na formulação e participações políticas. No entanto, é preciso relevar que o período no qual a autora escreve é um período de processo de redemocratização, aberturas políticas. Chamo atenção para este fato, pois, a distância entre o período do estudo de Ruth Cardoso e a observação relatada é de aproximadamente três décadas, o que valeria pensar que tais organismos de ação do Estado, no caso os conselhos, estivessem mais amadurecidos em suas formas de atuação, bem como a participação social.

Para pensarmos nas questões que suportam e perpassam este trabalho pensamos numa provocação feita por Ruth Cardosos (1988) e ampliada quase uma década depois por Octávio Ianni (1997) quanto ao lugar da política. Timidamente feita essa reflexão no ano de 1987, no artigo “Isso é política? Dilemas da Participação Entre o Moderno e o Pós-Moderno” trazendo a ideia do espaço da política, questiona as diversas formas de participação política dos atores naquele contexto onde já se aventava a ideia de democracia e participação política ampliada. A ideia trazida por Octávio Ianni nos coloca a pensar sobre o lugar da política, e mais, a diversidade de vozes que compõem a política. O caráter polifônico da política. Traço dos nossos tempos. Cada vez menos a política deve ser feita por e para grupos específicos, mas como caráter público, com participação social e fruto de uma democracia ruidosa, para tocarmos na gramática usada por Chantal Mouffe em seu livro “Sobre o Político” (2015) que discute a democracia como uma construção de diversidades, polifônica e, como apontada anteriormente, ruidosa, mas, sobretudo, feita de participações.

Estes autores trazem à tona as questões de participação democrática, das diversas vozes na construção da política e dos lugares da política. Me aproprio destas ideias para pensar a presença da polifonia no lugar que deveria ser o lugar de abertura para as políticas públicas de cultura. Diante do relato inicial sobre a reunião do conselho estadual de cultura e a participação da sociedade, bem como as formas de atuação política da sociedade civil podemos buscar compreender os diversos sentidos do fazer política, da atuação dos atores no caminho de ampliar a participação e buscamos melhorar espaços de debate sobre a política.

Neste sentido, retomo o segundo relato que foi apresentado como complementar, pois foi ocorrido após a reunião do conselho estadual de cultura. Para rememorar, trata-se de uma resposta à condução do presidente do conselho estadual de cultura que agiu de forma arbitrária e passando por cima de uma questão que ainda não havia sido plenamente discutida com os conselheiros e com os representantes da sociedade civil, esta resposta foi chamada pelas pessoas que estavam ao final da reunião de #OCUPASECULT. Um adendo é preciso ser feito. Ao iniciar o processo de ocupação, em resposta ao comportamento autoritário do presidente do conselho estadual de cultura, as pessoas que estavam na reunião saíram da sala falando alto até a saída da biblioteca, isso trouxe certo desconforto por parte dos servidores da biblioteca, alguns olhares de reprovação e pedindo respeito por estar em uma biblioteca, os olhares de silêncio.

O movimento chamado #OCUPASECULT foi iniciado após a reunião do Conselho Estadual, deliberado em uma reunião informal que teve o formato de uma assembleia popular, onde cada um, independente de ser artista ou por estar envolvido de alguma forma com a cena cultural do Espírito Santo, seja como produtor artístico ou público consumidor estaria apto a participar quer seja com intervenções ou deliberações, a ideia era de que as ações fossem compartilhadas entre a classe artística, essa assembleia popular deliberou que houvesse a ocupação da Secretaria Estadual de Cultura, que houvesse revezamento para manter comunicação, alimentação, dentre outras atividades a fim de manter um número mínimo de atividade no prédio da secretaria estadual de cultura.

Durante os dias de ocupação no prédio da Secretaria Estadual de Cultura houve várias manifestações artísticas a fim de envolver os produtores culturais e comunidade artística em convívio de experiências a fim de promover o compartilhamento da ação política proposta naquela primeira reunião. Nos dias de ocupação havia revezamento para cuidar do lugar ocupado, bem como para comprar alimentos e bebidas para manutenção das atividades, durante o dia havia pelo menos, uma assembleia para tratar de assuntos relacionados tanto à ocupação quanto às ações futuras do grupo #OCUPASECULT.

A fim de destacar o papel da experiência de ocupação me aproprio da ideia de experiência apresentado por Jorge Larrosa Bondía (2002) como sendo aquilo o que “nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece” (BONDÍA, 2002, p. 21). Neste sentido, a experiência busca conhecer mais e melhor o que acontece nestas trocas e formas de ativismo político.

Outro aspecto que cabe destacar é quanto à forma de atuação política, chamei a atenção inicialmente a uma resposta à ação deliberada do secretário de cultura. A resposta em forma de movimento de ocupação é uma forma encontrada de sentido e atuação de uma classe se reconhecer dentro do processo do fazer político. Para uma atenção ao tema das ocupações cabe observar autores, especialmente em Barcelona, Espanha que se debruçaram a observar e escrever sobre o tema ainda quando aqui no Brasil as ocupações de escolas, secretarias de estado e outros prédios públicos não eram tão reais quanto hoje vemos como forma de atuação política – ampliando o sentido deste termo, claro! Este tema tem contribuído para pensarmos os sentidos que a política tem no cotidiano, e mais, como a política, tendo mudado o seu lugar, ampliou sua atuação e não está encerrada em apenas certas castas de legisladores, mas está circulando e sendo compartilhado a pleno vapor.

A ação de ocupação segundo aponta Miguel Martínez López (2001) é uma renovação dos movimentos sociais urbanos, com novos atores e novos contextos e novas pautas reivindicativas. Amplia o sentido da política nas ações que devem estar colocadas. Os atores ocupam os espaços que antes eram definidos para alguns atores. É uma ação coletiva que impulsiona a promoção de uma sociedade futura e sinaliza para os governantes que não há caminho de execução de uma política realmente pública que não seja entre governantes e governados numa ação contínua. O deslocamento da política não se dá apenas no aspecto da polifonia a que a política tem se encontrado, mas também se dá quanto aos atores que estão inseridos nos contextos da política.

Rossana Reguillo (2003) nos apresenta uma chave de leitura interessante para compreender os deslocamentos da política, os atores, mas, sobretudo, compreender uma forma de experiência do sentido da política como “uma rede variável de crenças, uma *bricolage* de formas e estilos de vida, estritamente vinculada à cultura, e entendida como veículo ou meio pelo qual a relação entre os grupos é realizada” (REGUILLO, 2003, p. 113).

Referências

BOURDIEU, Pierre. A Casa Kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos de Campo* (USP), São Paulo, v. 8, n. 8, p. 147-159, 1999.

BONDÍA, Jorge Larossa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação* (ANPEd), Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, 2002.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. A Sociedade em Movimento: novos atores dialogam com o Estado. *Revista Crítica de Ciências Sociais* (UC), Coimbra, n. 32, p. 129-134, 1991.

CARDOSO, Ruth. Movimentos sociais na América Latina. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (ANPOCS), São Paulo, v. 1, n. 3, p. 27-37, 1987.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Movimentos sociais: a construção da cidadania. *Revista Novos Estudos* (CEBRAP), São Paulo, v. 2, n. 10, 1984.

EVERS, Tilman. Identidade: a face oculta dos novos movimentos sociais. *Revista Novos Estudos* (CEBRAP), São Paulo, v. 2, n. 4, p. 11-23, 1984.

IANNI, Octavio. A política mudou de lugar. *São Paulo em Perspectiva* (Fundação SEADE), São Paulo, v. 11, n. 3, p. 3-7, 1997.

MARTÍNEZ, Miguel. Para entender el poder transversal del movimiento okupa: autogestión, contracultura y colectivización urbana. In: VI Congreso Español de Sociología, 6º, 2001, Salamanca. *Anais...* Salamanca: USAL, 2001.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o Político*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2015.

REGUILLO, Rossana. Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión. *Revista Brasileira de Educação* (ANPEd), Rio de Janeiro, v. 23, p. 103-118, 2003.

O encontro de saberes - projeto de Descolonização da Universidade.

Flávia Salazar Salgado (PPCult/UFF)¹

Resumo:

O artigo pretende apresentar e problematizar a experiência que tem se desenvolvido desde 2010 pelo Instituto de Inclusão no Ensino Superior – INCTI/UnB/CNPq - e que consiste no Encontro de Saberes, um projeto de intervenção para descolonização da universidade.

O projeto é coordenado pelo José Jorge de Carvalho, professor responsável pela área de estudos afrobrasileiros da Universidade de Brasília que junto com colegas daquela universidade implanta o primeiro sistema de Cotas Raciais na universidade pública para a entrada de alunos negros e indígenas que inspirará a Lei Federal que o substitui.

Em linha de continuidade com a luta para a maior diversidade nas universidades brasileiras, marcadas pela exclusão racial, o Encontro de Saberes corresponde, segundo CARVALHO (2015) a uma cota epistêmica. Seu financiamento e idealização estão diretamente ligados às políticas desenvolvidas pelo Ministério da Cultura que, através da Secretaria de Políticas Culturais e da Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural financiou as ações aqui descritas.

Finalmente, “projeto de intervenção para a descolonização da universidade”, o Encontro de Saberes parte do questionamento da “rigidez das fronteiras disciplinares” e da “atitude eurocêntrica que privilegia os saberes da ciência ocidental moderna e exclui os saberes tradicionais.

Palavras-chave: Encontro de Saberes; Mestres; Universidade; Descolonização.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades (PPCULT) do Instituto de Artes e Comunicação Social (IACS) da Universidade Federal Fluminense e orientanda da Prof^{ra}. Dr^a. Ana Lúcia Ferraz.

Introdução

*Extraímos os frutos das árvores
Expropriam as árvores dos frutos*

*Extraímos os animais da mata
Expropriam a mata dos animais*

*Extraímos os peixes dos rios
Expropriam os rios dos peixes*

*Extraímos a brisa do vento
Expropriam o vento da brisa*

*Extraímos o fogo do calor
Expropriam o calor do fogo*

*Extraímos a vida da terra
Expropriam a terra da vida*

Politeístas! Pluristas! Circulares!

*Monoteístas!
Monistas! Lineares!*

Nego Bispo (Antônio Bispo dos Santos)²

É *Mapulo Kamaiurá*, uma mulher indígena e xamã do Parque Nacional do Xingu, que em sua língua traduzida simultaneamente para os presentes, dará início aos trabalhos, na conferência magistral do *Seminário Internacional para o Intercâmbio de Experiências Sul-americanas de Inclusão dos Saberes Tradicionais nas Universidades* que aconteceu na UnB, em julho de 2010. A ancestralidade e a espiritualidade do seu povo foi o tema da sua fala. No espaço acadêmico, *Mapulo* queima uma folha de fumo cultivada pelo povo *Kamaiurá* e instaura um novo ambiente. Inaugura-se, assim, a lógica de abertura da Universidade aos mestres da cultura popular tradicional, em condição de igualdade com mestres e doutores universitários.

O *Encontro de Saberes* é um projeto coordenado pelo INCTI – Instituto Nacional de Ciência, Tecnologia e Inclusão no Ensino Superior que acontece desde 2010, a partir da parceria

² Mestre Nego Bispo é um líder quilombola do Piauí, foi professor da disciplina Encontro de Saberes na Universidade de Brasília (UnB) em 2012 e 2013. Ver SANTOS (2015).

entre a UnB, o CNPq, o Ministério de Ciência e Tecnologia, o Ministério de Educação e o Ministério da Cultura.

Seu financiamento e idealização estão diretamente ligados às políticas desenvolvidas pelo Ministério da Cultura, no período de 2003 a 2016 dos governos Lula e, sobretudo da segunda gestão da presidenta Dilma, quando Juca Ferreira retoma a pasta e as principais diretrizes daquele primeiro período.

Nessa ocasião, são as Secretarias de Políticas Culturais e de Cidadania e Diversidade Cultural daquele Ministério que associadas aos recursos destinados ao INCTI pelo Ministério de Ciência e Tecnologia, através do CNPq financiaram as ações aqui descritas. Ao Ministério de Educação coube o apoio institucional e, sobretudo, o início da construção de uma política nacional e institucional de reconhecimento do mestre como docente universitário.

Importante ter em conta que o *Encontro de Saberes* é um desdobramento que acabou ganhando corpo e recursos próprios, a partir da luta empreendida e capitaneada pelo professor José Jorge de Carvalho e pela prof^a. Rita Segato para a criação das Cotas Raciais para negros e indígenas na UnB, em 2004. Experiência que, ao lado da realizada na UFPR³, dá início ao processo que levaria à constituição da Lei Federal de Cotas, n. 12.711 que começa a ser implementada em 2013.

Se as cotas raciais correspondiam à demanda pela inclusão discente de negros e indígenas, o *Encontro de Saberes* responderia pela inclusão docente daqueles voltados aos saberes e formas de pensar, das epistemes, constituindo uma espécie de “cota epistêmica”, a partir da inclusão daqueles que são seus guardiões e transmissores, os mestres e mestras da cultura popular tradicional.

Em entrevista que fizemos com o professor José Jorge de Carvalho, em 2015, ele esclarece:

(...) o Encontro de Saberes é um contraponto, é um outro tipo de cota que é a “cota epistêmica”, como poderíamos chamar. Que não vem, por enquanto do mundo dos diplomados porque os diplomados são monoepistêmicos. Então, se o que se quer é uma universidade pluriespistêmica, por enquanto tem que ser através dos mestres (informação verbal)⁴.

O *Encontro de Saberes* propõe, portanto, a inclusão de mestres e mestras da cultura popular tradicional, na grade regular de disciplinas das mais diferentes áreas e em condições de igualdade com os professores universitários.

Em 2010, por exemplo, a disciplina *Encontro de Saberes: Artes e Ofícios dos Mestres Tradicionais* foi incorporada à grade regular do curso de graduação do Departamento de

³ Universidade Federal do Paraná.

⁴ Entrevista com José Jorge de Carvalho realizada em 2015.

Antropologia da UnB, como módulo livre. Desde então, já ocorreram quatro edições da disciplina que dividida em módulos trabalhou diferentes áreas do conhecimento:

Educação Ambiental com o mestre indígena Benki Ashaninka; Música com o Mestre José Jerôme do Congado e Moçambique e Mestres Jorge Antônio dos Santos, Joel Catarino da Silva, Marcos Eustáquio dos Santos dos Arturos-Reinado e Congado; Artes Cênicas, Mestre Biu Alexandre do Cavalo Marinho; Ciência da Saúde com a participação da Mestra quilombola em plantas medicinais Luceli Pio; Arquitetura com o mestre indígena Maniwa Kamayurá; Antropologia/Política e Espiritualidade com os mestres indígenas Álvaro Tukano e Casimiro Tukano; Filosofia e Saberes Quilombolas com o mestre Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) (Ementa da disciplina).

Em 2012, a *Pontificia Universidad Javeriana*, na Colômbia, adere a proposta, no âmbito do Doutorado em Ciências Sociais e Humanas. A Universidade Federal de Minas Gerais começa a desenvolver a partir de 2014, no curso de Comunicação Social, a disciplina especial aberta *Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais*, no âmbito da graduação e, na pós-graduação, o *Seminário Encontro de Saberes – Conhecimentos Tradicionais e Conhecimentos Científicos*. Neste mesmo ano a experiência é expandida para a Universidade Federal do Pará - Campus Belém e Campus Bragança, a Universidade do Ceará, a Universidade Federal de Juiz de Fora e a Universidade Federal do Sul da Bahia.

Desde fevereiro de 2016, um grupo de professores, alunos de graduação e pós-graduação, interessados em geral e técnicos administrativos da UFF tem se debruçado sobre o projeto *Encontro de Saberes da UFF* em franco diálogo com a rede iniciada pelo INCTI.

O “projeto de intervenção para a descolonização da universidade” parte do questionamento da “rigidez das fronteiras disciplinares” e da “atitude eurocêntrica que privilegia os saberes da ciência ocidental moderna e exclui os saberes criados e reproduzidos no interior das comunidades e grupos étnicos” (CARVALHO; VIANNA; ÁGUAS, 2015, p.761).

A proposta fundamenta-se teoricamente na confluência dos Estudos Culturais (no âmbito das ciências humanas e sociais) com os Estudos da Complexidade (no âmbito das ciências exatas) e baseia-se em uma perspectiva pedagógica que integra o pensar, o sentir e o fazer, o que sublinha o seu caráter vanguardista tanto em termos teóricos quanto metodológicos. (CARVALHO; VIANNA; ÁGUAS, 2015, p.762-763).

Tanto a Teoria da Complexidade quanto os Estudos Culturais apontam para a superação da divisão disciplinar e da clássica divisão entre as Ciências Exatas e as Ciências Humanas, o que permite a “abertura epistêmica” necessária para a implantação desse projeto.

A busca pela inclusão epistêmica de outras racionalidades que não a da ciência moderna europeia, está em claro diálogo com o Pensamento Descolonial. Desdobramento dos Estudos Culturais na América Latina o pensamento que reconhece a relação modernidade-colonialidade do saber e propõe a sua superação seria um dos resultados da produção de

conhecimento crítico sobre a cultura, no contexto latino-americano.

Carvalho (2014) chama atenção para o fato de que até os anos 60, quando se divulgam os estudos marxistas e críticos de Williams, Hoggart, Thompson - a primeira geração dos Estudos Culturais desenvolvidos no Centro de Birmingham - as ciências humanas são praticadas por homens das elites e estão encerradas nos cânones positivistas de neutralidade e objetividade, limitando suas questões de literatura, sociologia e história ao estudo dos clássicos e dos processos que dizem respeito exclusivamente às elites.

Para o autor, os Estudos que terão início no Centro de Birmingham, uma zona industrial periférica operara uns “descentramentos” fundamentais: o questionamento dos cânones e o estudo das classes populares; a origem da figura do “acadêmico”, que pode, como Raimond Williams e Stuart Hall, ser de origem popular ou negra e latino-americana, rompendo com o esteriótipo de subalternidade e, finalmente, o descentramento geográfico que produz conhecimento em uma universidade em zona periférica.

Além disso, algumas questões novas são levantadas no campo das ciências humanas. Ficam claras, por exemplo, as relações de poder expressas pela cultura. Já não há a ilusão de um discurso transparente e imparcial por parte do pesquisador ou a crença “no princípio epistemológico de um sujeito cognoscente estável e centrado”. Outra contribuição, diz respeito ao pressuposto de que uma comunidade tem limites espaciais e simbólicos passíveis de identificação.

Quanto às especificidades dos Estudos Culturais em diferentes contextos, pode-se dizer que uma vez que a mudança da “geografia do conhecimento” representada por Birmingham em oposição aos prestigiados centros de Oxford, Cambridge e Londres cooperava para o “deslocamento epistêmico” que representou a eleição de temas marginais que não se contentam com os limites disciplinares e inauguram o exercício da transdisciplinaridade -, o deslocamento dos Estudos Culturais de um país central e de uma língua hegemônica – a Inglaterra e o inglês - para os países periféricos de múltiplas línguas da América Latina, haverá uma tendência a produção de um novo “deslocamento epistêmico” em relação aos Estudos Culturais europeus e norte americanos (CARVALHO, 2014, p.12).

No sul não-hegemônico será preciso incorporar a rica tradição de ensaístas latino americanos tais como Mariátegui, José Martí, Darcy Ribeiro, Octávio Paz, entre outros, além da “enorme gama de tradições culturais e folclóricas” que caracterizam a cultura na região e que destoam claramente da condição daqueles países centrais de língua inglesa.

A saída e o início de uma reparação da exclusão histórica desses saberes não

hegemônicos será a interculturalidade a relação que admite a diferença como riqueza e não como problema.

Elemento-chave da metodologia proposta e ao que nos deteremos adiante, os mestres são em sua maioria ágrafos que trazem como principal desafio da metodologia a relação com a oralidade num meio como o universitário que se legitima e se realiza pela escrita:

A universidade funciona hoje, basicamente pelo sistema da escrita. Uma longa trajetória levou-a a ficar só com os textos escritos: provas, formulários de avaliação, ementas, toda a burocracia é escrita, só vale enquanto escrita. O lugar da oralidade é geralmente recalcado ou não muito refletido, porque parece ser apenas um veículo da escrita. O professor fala, na aula e, na maior parte das vezes, tem um texto de base. Poucas são as áreas da universidade em que a oralidade e a escrita são vistas como um “problema”, como uma questão de pesquisa (informação verbal)⁵.

De saída, há uma dificuldade com a burocracia universitária que não terá como cumprir os procedimentos usuais para o reconhecimento do Notório Saber daquele mestre. Esse desafio, não propriamente metodológico, mas administrativo, implica na criação de novos mecanismos capazes de reconhecer o mérito de uma maestria oral, mas certamente implica também no esforço de tradução para a linguagem escrita daquela trajetória e daquele saber.

No plano pedagógico, a oralidade é também um aprendizado. Como se dá a transmissão de saberes entre o mestre e seus discípulos? Para Mestre Biu Alexandre do Cavalão Marinho Estrela de Ouro de Condado (PE) seu aprendizado de menino foi olhando os outros: “A pessoa olhando aprende primeiro do que fazendo”. Sobre o processo de ensino-aprendizagem dirá:

Eu não ensino nada a ninguém. A ninguém, nem a filho, nem a neto, nem a você se vier aprender comigo, não vai aprender, eu não ensino. Você sabe que palavra é essa, dá pra entender? Pra eu ensinar uma coisa a você, o que que eu vou fazer com você? Vou pegar as suas pernas e dançar! Não é assim? Aí to ensinando? O que a gente faz é dar orientação. Aí tá certo. Se Aguinaldo disser? “olhe pai, ensinei aquela menina ali”, eu digo: “você mentiu”. É porque ele não sabe? Ele sabe. Mas ensinar não. (LEWINSHOHN, 2009, apud HARTMANN; CASTRO, no prelo)⁶.

Em entrevista à UnB TV, depois da experiência, Mestre Biu, fala mais sobre a transmissão de saberes. O conhecimento não se ensina, mas é passado, transmitido:

Eu vim trazer o meu saber para o Encontro de Saberes. Eu trouxe de Pernambuco para dar para o povo de Brasília. Sonho passar o que eu sei para os alunos, para a universidade. A minha parte é de ensinar loa, trupé e a dança. Tem loa de galante e de mestre. Eu tenho prazer e orgulho de passar o que eu sei. Mas cada um tem uma cabeça para aprender (HARTMANN; CASTRO, no prelo).

⁵ Entrevista com José Jorge de Carvalho em 2015.

⁶ Mestre Biu Alexandre do Cavalão Marinho Estrela de Ouro de Condado (PE) em entrevista cedida à pesquisadora e atriz Ana Caldas Lewinsohn (2009).

Entre os alunos que passaram pela experiência e a relataram às professoras-parceiras de Mestre Biu, Luciana Hartmann e Rita de Almeida Castro do curso de Artes-Cênicas da UnB, o registro da dificuldade de abandonar a escrita como legitimadora do conhecimento e despertar para o aprendizado pela experiência:

Confesso que durante o período em que este módulo foi realizado eu precisei fazer algumas pesquisas na internet para compreender melhor os elementos e o funcionamento da brincadeira [...] Nesses momentos de pesquisa refletia se minha sede por buscar compreender o Cavalinho de forma mais explicativa se configurava como uma necessidade ou uma curiosidade. Até que ponto eu precisava racionalizar e entender o Cavalinho para me sentir mais confortável e seguro, como se eu tivesse que saber racionalmente tudo o que estava fazendo nas aulas? [...] No fim das contas fui tentando me preocupar menos com as explicações e mais com as ações e em como meu corpo reagia a essas ações e relações construídas no espaço social das aulas. Coloquei-me na obrigação de sentir mais do que pensar. (HARTMANN; CASTRO, no prelo).

Outra aluna destacará a dificuldade da escrita:

Esse é um processo completamente “novo” de forma de aprendizado, somos muito apegados à forma escrita, a confiar na folha de papel e na nossa visão, e de repente ter que abandonar nosso condicionamento material e ter que aguçar a audição é algo um tanto desafiante (HARTMANN; CASTRO, no prelo).

E outra, ainda, ficará surpresa com sua reação preconceituosa quando busca a confirmação da fala do mestre na escrita:

Se fosse um docente comum, eu jamais teria coragem de corrigir um termo usado por ele, acreditando que eu provavelmente não tivesse contato com aquela palavra. Percebi um choque nesse sentido, por mais que eu respeitasse a posição do Mestre Biu como professor, errei ao achar que ele estava usando um termo incorreto, como se eu tivesse mais autoridade que ele no uso da língua portuguesa. Ou será que erro ao dogmatizar o que os professores acadêmicos dizem? (HARTMANN; CASTRO, no prelo).

As próprias professoras relatam no seu processo de aprendizagem e no exercício da parceria, o desejo inicial de racionalizar os movimentos dos pés e das mãos do trupé ao que o mestre sugere, apenas, o experimento: “Mestre, e durante o passo, o que a gente faz com os braços?” - “Minhas filhas, vocês podem fazer o que quiserem!”:

Ao final do Módulo nossos corpos haviam entendido e nossos braços já sabiam o que fazer, integrados ao movimento do corpo na dança/brincadeira. Sem falsas dicotomias (corpo-mente, razão-emoção), brincamos todos no ritmo do Cavalinho, não somente compartilhando o conteúdo de uma tradição específica, mas, sobretudo, aprendendo (ou re-aprendendo) que a construção de conhecimentos é muito mais plena quando ocorre de forma coletiva e quando é integralmente vivenciada (HARTMANN; CASTRO, no prelo).

A lógica do mestre que remete ao experimento, abandona também as polaridades simples, as dicotomias do mundo binário, remete à complexidade do movimento completo que

une dança, canto, poesia, performance, memória. Mestre Biu conhece 69 figuras, uma espécie de personagem que se presentifica pelas roupas específicas, “texto”, performance.

Para além da relação necessária identificada por Hartmann e Castro entre oralidade e corporalidade, em todo o processo de transmissão experimentado, a oralidade remete necessariamente ao exercício da memória, o que mais uma vez remete a relação com a escrita e o mundo desmemoriado que ela ajuda a criar.

No mundo dos livros e, ainda mais, no mundo dos chips e das memórias artificiais, transformamo-nos em seres desmemoriados, amnésicos. O contato com os mestres garantiria, portanto, o exercício da memorização intrínseco ao saber oral:

Muitas sociedades tradicionais de onde vêm os mestres estão baseadas em grandes processos de memorização, em gigantescas memórias. Nós tivemos o exemplo maravilhoso do mestre José Jerôme, aquele portento de memória. Há um tipo de mestres que é assim, pessoas de uma memória enciclopédica precisa. Uma memória longa e precisa, num mundo desmemoriado e impreciso que é o que nós estamos observando entre os alunos que estão ficando amnésicos (informação verbal)⁷.

Antenor Ferreira, o professor de música na UnB e parceiro de Zé Jerôme, no módulo do Congado e o Moçambique, fala da complexidade da sua memória que envolve “elaboradas coreografias realizadas com bastões, passos de dança, letra das canções e textos cênicos” (FERREIRA, 2015, p.6). Os bastões ainda desempenham o papel da percussão, como esclarecerá o professor, enquanto os músicos, devem estar atentos ao texto cênico para as devidas entradas, conduzidas pelo mestre que as tem memorizadas (FERREIRA, 2015, p.6).

A memória presentificada pelos mestres e mestras, guarda ainda uma dimensão mais profunda, a dimensão da “memória longa” de que fala Carvalho (1992), em sua definição da cultura popular tradicional: aquela que remete a “um certo tipo de sentimento de convívio social e de visão de mundo”, a “um ideal de relações intensas de espírito comunitário, de uma afinidade básica anterior ao individualismo moderno” (CARVALHO, 1992, p. 32). É emblemático, nesse sentido o relato do professor Antenor:

Eu agira desde o início como se estivéssemos oferecendo aos alunos conhecimentos a respeito de uma manifestação tradicional da cultura brasileira. Porém, o que Zé Jerome fazia era Congada, ou seja, algo muito maior e mais complexo do que ensinar as pessoas a tocar, dançar e representar. Fazer Congada traz implícita uma teia de significados que ultrapassa a compreensão dos fenômenos de superfície. Congada envolve, entre outros, devoção, entrega, desprendimento, resistência social e congregação fraternal. Onde eu atentava para a audição das melodias das canções, padrões rítmicos dos instrumentos de percussão e passos de dança, mestre Zé Jerome evocava e dava forma a significados. Para mim era docência, para ele era compartilhamento daquilo que dá sentido à sua vida (FERREIRA, 2015, p.7).

⁷ Entrevista com José Jorge de Carvalho em 2015.

Foi por isso que Zé Jerome não começou a aula enquanto não chegasse seu sobrinho com a bandeira de São Benedito. À pergunta do professor sobre como fazia para memorizar ladainhas imensas em latim, ao lado de tantas outras músicas, coreografias, textos..., Zé Jerome responde “Uai, se eu esquecer não posso mais louvar São Benedito, por isso que eu não esqueço” (FERREIRA, 2015, p. 6).

Espiritualidade, eis outro aspecto-chave do *Encontro de Saberes* que ao propor a integração entre o sentir, o pensar e o fazer como forma de dar a conhecer saberes e racionalidades tradicionais, traz de volta à universidade aqueles saberes expulsos na grande reforma epistemológica a ela imposta na virada do século XVIII/XIX. Instaura, enfim, nos corredores que desde então, respiram a razão, a matematização e o cientificismo, o incomensurável, o acento para Exú na porta do anfiteatro⁸ desde a véspera do Encontro, o mistério, o não revelado.

Referências Bibliográficas

CARVALHO, José Jorge de. Uma Proposta de Continuidade das Cotas Raciais e das Vagas para Indígenas na Universidade de Brasília como complemento ao modelo de Cotas de Escola Pública definido pela Lei Federal nº12.711. *Cadernos de Inclusão* (INCTI/UnB/CNPq), Brasília, n.4, 2014.

CARVALHO, José Jorge; FLÓREZ, Juliana. Encuentro de Saberes: Proyecto para Decolonizar el Conocimiento Universitario Eurocéntrico. In: *Nomadas* (UC), Colômbia, n.41, out, 2014.

CARVALHO, José Jorge; VIANNA, Letícia; ÁGUAS, Carla. Encontro de saberes: política de inclusão de mestres das culturas tradicionais na docência do ensino superior. In: VI Seminário Internacional de Políticas Culturais, Fundação Casa Rui Barbosa (FCRB), 6º, 2015, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos...* Rio de Janeiro: FCRB, 2015.

HARTMANN, Luciana; CASTRO; Rita de Almeida. *Mestre Biu Alexandre e a Troca de Saberes*, s.d., no prelo.

LEWINSOHN, Ana Caldas. *O Ator Brincante: no contexto do Teatro de Rua e do Cavalo Marinho*. 2009. Dissertação. (Mestrado em Artes) – Programa de Pós-Graduação em Artes, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2009.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB/CNPq Brasília, 2015.

⁸ Na abertura do módulo que aconteceu na UFJF os seguranças da noite, desavisados, espantam-se e ligam aflitos para o reitor

TRINDADE, Alexandro Dantas; OLIVEIRA, Tautê Frederico Gallardo Marciel. Políticas Afirmativas, trajetória de um debate. In: II Copene Sul – Congresso dos(as) Pesquisadoras (es) Negras (os) da Região Sul, Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), 2º, 2015, Curitiba. *Anais eletrônicos...* Curitiba: ABPN, 2015.

A festa *Katxuyana* e as possibilidades de ação política.

Manuella Rodrigues (UFF)¹

Resumo

Nesse trabalho pretendo retomar um dos aspectos tratados na minha monografia de conclusão de curso, denominada: “Notas etnográficas sobre a ação política entre os *Katxuyana*: dos rituais multilocais à Assembleia Geral”, a saber, o aspecto da festa *Katxuyana* como uma instância de comunicação e de produção da diferença. Nesse sentido pretendo aprofundar a noção de que as festas, ao reunir distintos grupos locais, realizam a atualização de alguns rituais que extrapola[va]m as redes de comunicação entre os seres que nós consideramos humanos, incluindo também animais e espíritos. Os antigos *Katxuyana* configura[va]m um dos povos das Guianas que realiza[va]m rituais de cura onde mantinham relações de predação e reciprocidade com agências extra-humanas – os *worókiemá* (espíritos dos animais). A partir das descrições etnográficas de autores que fizeram trabalho de campo entre os *Katxuyana* e as minhas próprias impressões de um breve trabalho de campo realizado durante a “Segunda Assembleia Geral do Povos *Katxuyana*, *Tunayana*, *Kahyana*”, tentarei apontar sugestivamente para a importância de se levar em conta as continuidades e transformações no campo das relações com diferentes figuras de alteridade humanas e não-humanas.

Palavras-chave: Ação política; Ritual; Festa; Comunicação.

¹ Graduada em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, sob orientação da Prof^ª. Dr^ª. Joana Miller.

Introdução

Nesse trabalho pretendo retomar um dos aspectos tratados na minha monografia de conclusão de curso, a saber, a centralidade da festa *Katxuyana* como uma instância de comunicação e de produção da diferença. Nesse sentido pretendo desenvolver o argumento de que as festas, ao reunir distintos grupos locais, realizam a atualização de alguns rituais que extrapolavam as redes de comunicação entre os seres que nós consideramos humanos e, por conseguinte, promoviam uma “abertura para o exterior” que nos coloca diante do que podemos chamar de um certo “paradoxo” sobre a “imagem” recorrente à área etnográfica guianense.

~~

“As festas dos antigos eram muito boas. Antigamente tinha muita bebida e muita dança. Os homens saíam para caçar e só voltavam depois de três dias, era o tempo para a bebida fermentar...” Com essa frase, o velho Benedito Tawarika iniciou um diálogo comigo e com Sebastião Vieira (Sabá) na *tamiriki*, termo traduzido como “casa grande/casa do dono da aldeia”. Benedito Tawarika se referia às festas realizadas pelos antigos que, para ele, eram muito parecidas com aquela que estava acontecendo.

A “Segunda Assembleia Geral dos Povos Indígenas *Katxuyana, Tunayana, Kahyana*”, promovida pela Associação Indígena *Katxuyana, Tunayana, Kahyana* (AIKATUK) presidida por Juventino Jr., visava debater os temas da demarcação do território indígena (*TI Katxuyana Tunayana*), gestão territorial, saúde e educação escolar indígena. O evento contava com convidados, lideranças e representantes de vários povos da região da bacia do rio Trombetas, agentes governamentais e não governamentais como: a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Ministério Público Federal (MPF), a Prefeitura de Oriximiná, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé) e os Quilombolas com os representantes de suas associações².

Em conversas com Juventino Jr., durante a viagem, ficou evidente que o assunto da demarcação do território tradicional de seu povo era o tema mais urgente daquele evento. De acordo com Juventino, os dados da Funai indicam que a *TI Katxuyana-Tunayana* tem cerca de

² Em 1836, com o fim da cabanagem os mocambeiros haviam se tornado uma “potência” no alto Trombetas. Até que houve uma desarticulação sem precedentes com a destruição do mocambo “Maravilha”, situado no alto dos rios, acima das cachoeiras, em algum lugar na foz dos rios Cachorro e Kaspakuru, pelos soldados da Guarda Nacional. Com o fim da escravidão, depois da Lei Áurea, os negros abandonaram o alto rio e começaram a ocupar a região da Cachoeira Porteira. A comunidade de remanescentes de quilombo de Cachoeira Porteira situa-se no interior da Floresta Estadual do Trombetas. Instituída em 2006 e reconhecida pela Fundação Palmares, em 2007, ainda não teve suas terras demarcadas.

2 milhões de hectares e é de ocupação tradicional dos povos indígenas *Katxuyana*, *Tunayana*, *Kahyana*, *Katuena*, *Mawayana*, *Txikiyana*, *Xereu-Hixkaryana*, *Xereu-Katuena*, entre outros, além de índios isolados que, segundo dados colhidos pela Frente de Proteção Etnoambiental *Cuminapanema*, constituem três diferentes grupos.

Os *Katxuyana* são um povo indígena falante de uma língua da família Caribe, que atualmente vive em aldeias espalhadas numa missão franciscana no *Tumucumaque*, na região do Alto Paru do Oeste, numa missão Evangélica no rio *Nhamundá* e em duas aldeias no rio Cachorro, afluentes da bacia do rio Trombetas, no estado do Pará.

Na década de 1960, os *Katxuyana* somavam uma pequena população de cerca de 70 indivíduos, sobreviventes das sucessivas epidemias de sarampo e tuberculose contraídas de brancos (*karaiwá*), missionários/viajantes de expedições exploratórias, colonos em expedições punitivas e dos negros (*mekoro*) descendentes de mocambeiros que, ao longo dos séculos XVIII e XIX, subiam os rios buscando refúgio nas áreas de mata densa, acima das “águas bravas, águas grandes”, no contexto de resistência anti-colonial e fuga das várias fazendas de cultivo de cacau e de criação de gado de Santarém, Alenquer e Óbidos, no atual estado do Pará.

Experimentar esses encontros fez com que os *Katxuyana* vissem as possibilidades de sua própria sobrevivência ameaçadas, pois os contágios de doenças já haviam matado muitos de seus parentes e exterminado diversos outros grupos existentes naquela região. Nesse período os *Katxuyana* tiveram que tomar a difícil decisão de abandonar suas casas, roças e seus animais de estimação e, com o auxílio da Força Aérea Brasileira (FAB) e de missionários franciscanos, partiram de suas terras originárias na bacia do Trombetas para viver entre os *Tiriyó*, no *Tumucumaque*. Outro grupo *Katxuyana* de 5 ou 6 indivíduos resolveu, nesse mesmo período, juntar-se à outros grupos, numa missão do *Summer Institute of Linguistic* (SIL), na região do rio *Nhamundá* (FRIKEL, 1970).

Nos relatos produzidos sobre os antigos *Katxuyana*, podemos destacar, dentre outras coisas, a proximidade com os “mocambeiros”. Conta-se que, de certo modo, os *mekoro* (negros) não eram muito diferentes dos brancos, praticavam as mesmas violências: invadiam as aldeias, matavam os homens e raptavam as mulheres, gerando movimentos migratórios. Essas relações entre indígenas e quilombolas transmutavam-se, eventualmente, em amizade e cordialidade. Índios e quilombolas só começaram a realizar movimentos de aliança quando perceberam que ambos fugiam do contato com os brancos. Segundo informantes quilombolas, tais aliança só foram possíveis quando os índios (considerados bravos) foram “amansados” por eles. Nesses

escritos também são mencionadas as relações de proximidade entre os *Katxuyana* e outros povos indígenas, como os *Kahyana*, “gente” do *Kahu* (Trombetas), cujas visitas se davam mutuamente durante as festividades: “esses grupos frequentemente relacionavam-se, especialmente durante suas festas religiosas” (FRIKEL, 1970; POLYKRATES, 1957, p. 128; YDE, 1965, p.01 apud GIRARDI, 2011, p.26).

Até aquele momento, o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI *Katxuyana-Tunayana* não havia sido publicado em portaria oficial do governo federal e esse impasse agravava as relações conflituosas entre indígenas e quilombolas da região. O impasse a que me refiro era uma faixa de terra situada na TI *Katxuyana-Tunayana* que vinha sendo utilizada para cultivo de castanhas pelos quilombolas, durante os anos em que os indígenas estiveram vivendo longe do seu território tradicional.

A movimentação na beira do rio era intensa nos dias que antecederam a Assembleia Geral. A casa construída para os visitantes (*pawana*) já estava começando a ser ocupada pelos grupos que iam chegando; as lideranças traziam consigo seus familiares, além de frutas, farinha, carnes de caças. Juventino Jr. explicava à audiência da Assembleia que, alguns meses antes, ocorrera uma reunião preliminar, na presença do Ministério Público Federal, entre indígenas e quilombolas que se propuseram mutuamente a firmar um acordo de uso compartilhando da faixa de terra em questão. No entanto, quando aconteceu uma reunião de ratificação do acordo, o diálogo limitou-se a trocas de acusações recíprocas de traição. Juventino Jr. comentou: “Eles me diziam que eu não era índio daqui. Aí perguntei se eles eram negros daqui? Até onde se sabe eles vieram da África...”. Esse era o contorno que configurava a Assembleia Geral.

Os quilombolas que haviam sido convidados para participar das reuniões não compareceram. Isso aumentava, a meu ver, as desconfianças e tensões em relação a eles. Juventino Jr. me contou que seu diálogo com atual presidente da associação de moradores de Cachoeira Porteira (TQ em questão) era muito restrito. E, por diversas vezes, utilizou a palavra “anti-indígena” para defini-lo. Segundo Juventino Jr., os próprios quilombolas procuravam manter diálogo somente com o cacique Mauro Mühako, por considerá-lo índio dali.

Os rapazes logo cedo partiam para a caçada e nunca retornavam de mãos vazias. As crianças corriam para todos os lados, caçavam beija-flor (*tukuxi*), jogavam dama, nadavam no rio. As mulheres jovens cozinhavam e dançavam, as mais velhas e as esposas dos caciques pareciam onipresentes. E nós, brancos (*karaiwá*), tínhamos nosso lugar bem demarcado, ouvir e só falar quando fossemos provocados. Por mais de uma vez fomos convidados a nos retirar dos locais de reunião.

Mas, se pretendo prosseguir com a sugestão apontada de tomar a Assembleia Geral dos Povos como uma atualização, por parte dos *Katxuyana*, dos rituais multilocais descritos nas etnografias da região, focalizando as relações estabelecidas com diferentes figuras de alteridade (seres humanos e não-humanos), é necessária uma breve introdução ao debate.

Penso ser necessário fazer aqui um “ajuste de lentes”, tal como sugerido por Renato Sztutman (2005), em seu texto “Sobre a ação xamânica” publicado no livro “Redes de Relações nas Guianas”, para compreendermos a extensão das redes de relações/comunicações existentes nas Guianas. Assim, não recairemos na dicotomia interior/exterior – correspondendo, respectivamente, às noções ideal/real –, dicotomias caras à imagem construída sobre a região da Guiana. Sztutman afirma apoiado nas reflexões de Bruno Latour (1994) e de Viveiros de Castro (1998, 2000), que existe um espaço reconhecido como Cosmopolítico, povoado por diferentes agências a um só tempo visível e invisível (SZTUTMAN, 2005, p.151).

Dessa feita, diferente de outros contextos ameríndios, os povos de língua Caribe são reconhecidos por realizar grandes festas comunitárias que não estariam relacionadas aos rituais de iniciação ou funerários. Essas festas servem para realização de parcerias comerciais entre diferentes grupos (BASSO, 1977, p.17 apud LUCAS, 2014, p.3). Mas, num artigo escrito sobre as festas *Hixkayana*, Maria Luisa (2014), chama atenção do leitor para o caso *Katxuyana* constituir, segundo ela, uma exceção para a região do Pará setentrional. A festa do rapé, descrita pelo padre Protásio Friel (1961) constitui um exemplo de ritual de cura e profilaxia. Essa festa, até onde sei, assim como a própria produção do rapé, não são mais realizadas entre os *Katxuyana*.

Atualmente existem entre os *Katxuyana* duas modalidades de festas: a festa dos visitantes e a festa no final do ano. Descritos para Russi (2014) como “tempo de festas, brincadeiras” o mês de dezembro e o período da páscoa podem ser tomados como o “calendário festivo *katxuyana*” atualizado. Adriana Russi sugere:

Hoje eles se reconhecem como “crentes”. Com isso, o que podemos dizer é que a dinâmica e manutenção de algumas festas, importantes para a sua sociabilidade, foi deslocada no tempo (calendário *kaxuyana*) e nos dias de hoje acontecem na mesma época das principais celebrações cristãs – no Natal e na Páscoa (RUSSI, 2014, p. 119).

O calendário festivo *Katxuyana* descreve os meses de janeiro e fevereiro como “tempo de festa”, quando os visitantes *pawana*, castanheiros, caçadores e outros de aldeias distantes passavam por Santidade e eram recebidos com bebidas e brincadeiras. Os velhos narram que o “tempo de festa mesmo” dava-se entre os meses de julho a agosto: em julho, *txakananá* (um tipo de cigarra que canta no mês de julho); em agosto, *kurinkuri* (um tipo de cigarra que

canta em agosto). A autora não elucida porque os velhos consideram esses dois últimos meses como “tempo de festa mesmo”. Nessas festas consumia-se muita bebida fermentada de três tipos: “a típica e bastante consumida *yhúnu* (bebida de mandioca e batata doce, raladas e fervidas). Esta bebida, preparada o ano inteiro, é ingerida por todos na aldeia, de crianças a velhos”. Além dessas, eram preparadas o *payá* (bebida feita à base de beiju) e *haruyókuru* (bebida de caldo de banana espremida e fervida, com alto teor alcoólico). No entanto, as duas últimas não são mais produzidas.

As festas natalinas são momentos de descontração e brincadeiras, como quando jogam água uns nos outros (*katxanano*). Ao que parece esta é a festa para os visitantes *pawana*, castanheiros, caçadores e outros de aldeias distantes passavam por Santidade. Tal relato pareceu-me diferente do tom assumido durante a Assembleia Geral, onde os espaços para descontração se resumiam aos momentos das refeições coletivas na *tamiriki*.

~~

A festa que participei na aldeia Santidade difere, em alguns aspectos, da festa natalina descrita por Adriana Russi. Durante a Assembleia Geral a festa ganhava um contorno um pouco mais agressivo. Alguns visitantes haviam chegado à aldeia nos dias que antecederam as reuniões. Na chegada desses primeiros visitantes, foi realizada uma recepção dentro da igreja. Os visitantes ficaram dispostos em fileiras opostas formando um corredor, de um lado os homens do outro as mulheres, os anfitriões entravam pela porta lateral da igreja e iam cumprimentando os visitantes e saíam pela porta da frente. Repetiram o movimento de modo que ambos os lados do corredor humano fosse cumprimentado. Durante a madrugada um homem gritou algumas frases na língua indígena. Eu, obviamente fiquei com muito medo, eram três horas da manhã, ninguém respondeu aos gritos agressivos, nenhum sinal de lanterna acesa, era tudo breu. De manhã ninguém comentava o assunto. Perguntei a um homem *Katxuyana* se ele tinha ouvido os gritos e sobre o que se tratava. O homem *Katxuyana* me disse que se tratava de um *Tunayana* que gritou: “*Txikiyana*, cadê vocês? *Katxuyana*, cadê vocês? *Hixkaryana*, cadê vocês? *Kahyana*, cadê vocês? *Waiwai*, cadê vocês? Eu sou forte, vou tomar banho no rio agora! Mulheres levantem-se, vamos para o rio, façam o mingau... Eu sou muito forte, já acordei e vou pro rio!...”

Diante das diferenças no tratamento dado aos visitantes da Assembleia Geral em comparação com a descrição feita por Russi (2014) sobre a festa de dezembro, feita para “beber, comer, dançar” com os visitantes caçadores, optei em não usar o termo *pawana* para os visitantes da Assembleia. Primeiro porque não ouvi os *Katxuyana* se referirem a estes por

pawana, pelo contrário, o termo usado era sempre “visitante”, em português, e, segundo, porque não sei se existe algum outro termo que poderia ser usado para esse tipo de acontecimento, que me pareceu ser de uma outra ordem.

Benedito Tawarika, enquanto falava sobre as festas contou que o empreendimento guerreiro era também uma das razões pelas quais os *Katxuyana* realizavam festas. Os *Katxuyana* realizam guerras com “orações”, onde o feitiço é lançado contra os inimigos através dessas “orações”, deixando-os vulneráveis a ataques, doentes. Na atualidade os *Katxuyana* dizem não praticar mais guerras.

Durante a Assembleia Geral muitos dos discursos faziam referências às relações desiguais estabelecidas até os dias atuais entre indígenas e quilombolas. Os *Tunayana* dizem que os quilombolas cobram preços abusivos para realizar o transporte deles por dentro da estrada que corta a terra quilombola de Cachoeira Porteira até uma região chamada de km 31 na direção do rio *Turunu*, de onde embarcam em canoas para chegar a suas aldeias. O que ia ficando mais ou menos evidente durante aquela reunião é que os quilombolas, ao não aceitarem o acordo e não participarem da reunião estava ocupando a posição de inimigos (“anti-indígenas”). Conta-se que os quilombolas faziam ameaças verbais e queimavam as roças e canoas dos indígenas. Mauro Mühako (cacique da aldeia Santidade) verbaliza o sentimento:

Foi tentado várias vezes a aproximação com os quilombolas, ficar juntos, mas eles não querem, não adianta. E nós lideranças vamos dizer, porque estamos carregando a dor e o peso desde [quando] começou essa perseguição. Cada liderança será ouvida, estamos tentando, mas, [assim] nunca vamos resolver. Nós somos seres humanos, não tem nenhum a mais. Deus é poderoso e grande e com ajuda quem sabe vamos conseguir, em nome dele (informação verbal).

Durante a Assembleia Geral, as lideranças decidiram que iam dançar, “fazer apresentação de cultura”. Logo no início do dia, as mulheres começaram a se pintar. Vestidas com tangas, elas pintaram umas às outras, os homens e as crianças. As lideranças colocaram seus cocares e havia uma movimentação discreta de feitura de bebida fermentada. Depois que Sabá me contou que bebeu muita bebida fermentada na casa do seu filho Gerson (que fica espacialmente descentralizada na aldeia), e de ver o conserto imediato da prensa de mandioca após a saída dos missionários, pude compreender o poder dessa instituição em interferir nas práticas indígenas.

Os homens com cocares e bordunas, e bananeiras arrancadas pela raiz, mulheres enfileiradas à frente da fileira de homens iniciaram a dança (*tukuxi*). Era muito contrastante o que acontecia ali em relação à festa presenciada por Russi. Na festa a que assisti, os documentos que ajudamos a elaborar foram sugestivamente chamados de “bomba” pelos *Katxuyana* e os

caciques, em tom descontraído, falavam da necessidade de continuar lutando (pela demarcação da TI), de não baixar a cabeça diante das ameaças, da destruição de roças. Uma mulher que estava conosco estava com medo, pois os quilombolas haviam ido até sua aldeia ameaçando amarrá-la. Com os *Tunayana* não era diferente, suas canoas eram furadas. “Eles querem é voltar pra África!”- brincou alguém. Mas silenciosamente aconteciam outros embates com a séria possibilidade de vingança, pois umas das pessoas envolvidas era filha de um temido feiticeiro *Waiwai*. Aquele parecia o momento oportuno para resolver todos esses tipos de querelas.

~~

O padre Protásio Frikel descreve a festa do rapé – *Morí*, realizada pelos índios *Katxuyana* como um ritual puramente de cura e profilaxia. *Morí* na língua *Katxuyana*, segundo Frikel, significa rapé (o *paricá*), o rapé feito de tabaco e ao mesmo tempo é a festa do rapé. Recentemente um jovem *Katxuyana* me disse que festa em *Katxuyana* é *Katxahnono*, e me explicou que *nono* significa terra, o termo *nono* só tem significado de festa se estiver acompanhado do prefixo *ktxah*. Frikel salienta que o termo *morí*, neste sentido, estende-se sobre todas as cerimônias, direta ou indiretamente ligadas ao ritual desta festa e continua:

Morí é uma festa puramente religiosa, mas de um aspecto mais grave. Daí, nada de alegres músicas ou danças das festas comuns; nada de mulheres e por conseguinte, nada de gritaria, barulho, bebedeiras e amores clandestinos. A festa do *morí* deixa no forasteiro uma impressão sóbria e séria, embora não religiosa, no sentido comumente usado entre nós. [...] No seu aspecto externo, a festa toda não passa de uma grande cura geral contra epidemias e moléstias contagiosas, como gripe, catarro, sarampo, reumatismo e outras. Considerando esta finalidade, ela pode ter um valor atual contra doenças existentes na tribo ou, também, um valor preventivo. Na ocasião, quando assisti ao *morí*, ele foi feito neste último sentido, de valor preventivo. Parte dos homens ia baixar comigo até à zona habitada do rio. Pela experiência, os índios já sabiam que quase outro adoecia. Para evitar isto, fizeram essa cura o *morí*. *Mas o morí não é uma cura qualquer não se limita simplesmente, ao combate do efeito do mal, isto é, a doença, e, sim procura as causas e os causadores que são as más influências irradiadas pelas forças dos espíritos, especialmente, dos espíritos-animais, os chamados worókiemá. O morí possui, portanto, um fundo essencialmente religioso que religa as cousas deste mundo com as do além-mundo, os com as suas causas esotéricas.* (FRIKEL, 1961, p.1-2, grifo meu)

A festa do rapé (*morí*) presenciada pelo padre franciscano entre os *Katxuyana*, provavelmente nas décadas de 1950 e 1960, faz referências a um tal mundo repleto de agências patogênicas e, ao mesmo tempo, transformacionais. O *worókiemá* (espírito-animal) é capaz de causar doenças com suas forças nocivas. Com efeito, os xamãs, através do *morí*, podem negociar com essas agências, abrandando e transformando essas forças em “influências boas”. Nas palavras de Frikel: “embora haja melhores e piores entre os *worókiemá*, em si eles não são nem inteiramente maus nem bons. São como nós mesmos: um misto de qualidades boas e más” (FRIKEL, 1961,p.3).

Durante um diálogo iniciado numa tarde na *Tamiriki*, com Benedito Tawarika e Sabá Vieira, entramos no assunto do xamanismo. Eles me explicaram que a pajelança era transmitida numa “escola de pajés” que ficava dentro do mato. Embora, para os *Katxuyana*, a pessoa possa nascer com a capacidade de ser pajé, o seu poder deve ser testado pela comunidade.

Renato Sztutman (2005) chama atenção para o fato do xamanismo enquanto fenômeno institucionalizado não ser verificável em todos os povos amazônicos. Da década de 1960 em diante essa é uma quase verdade entre os *Katxuyana*. Atualmente, a escola de pajé não existe, os *Katxuyana* costumam negar a existência do pajé, ele mesmo não se identifica publicamente, enquanto tal. Mas ele existe e a ele cabe “enfrentar-se com os problemas do infortúnio, da doença e da morte, problemas tão políticos como naturais ou sobrenaturais” (SZTUTMAN, 2005, p.162).

Benedito Tawarika certa vez desencantou três moças, ele caminhou com elas e descobriu que era o *worókiemá* (espírito-animal) da sucuri que havia encantado a moças. Havia muitas plantas espalhadas, próximas a aldeia Santidade, que precisavam ser arrancadas, pois pertenciam a *worókiemá* da sucuri. Sztutman (2005) salienta que as concepções de doença, morte ou infortúnios estão ligadas a intenção de um agente que, não raro, recai sobre figuras humanas ou não-humanas. Essas relações entre agências humanas e não-humanas ocorrem dentro de uma lógica da prestação que pode oscilar entre a modalidade da predação – através da retaliação agressiva como é no caso acima mencionado; assim, como pode acontecer na modalidade da reciprocidade. Mas o mais importante é que essas relações não podem ser fixadas numa nem na outra modalidade (RIVIÈRE, 2001a, 2001b). Para Renato Sztutman, esse sistema deve alimentar-se continuamente de um certo desequilíbrio, pois é ele que mantém o espaço político.

As mulheres descrevem que as técnicas de plantio *Katxuyana* haviam sido apreendidas de Cobra Grande. Uma mulher deu seu filho para se casar com a filha do Cobra Grande (*Okoyomon*) para que ele ensinasse as técnicas de plantio. Até recentemente *Okoyomon* mantinha sua roça situada dentro de uma sumaumeira localizada na aldeia, a árvore gigante foi cortada com o apoio de missionários, ao que tudo indica numa atitude proselitista. Maria me disse: “árvore não virou Cobra Grande, mas ele fugiu levando sua roça...” As interações entre o mundo dos seres que consideramos humanos e o mundo dos espíritos “encantados” se desenrolam num campo de interações entre forças de produção e dissolução contínuas.

Se existe uma rede de relações nas Guianas, ela existe por que por ela perpassa variadas possibilidades de ação. Se pretendemos tomar a assertiva de Sztutman (2005) de que o

xamanismo[é] um *locus* privilegiado, embora não exclusivo, de ação política, devemos considerar que espaços como esses descritos acima, onde lugares e coisas são domínios de agências com as quais é necessário negociar, talvez seja compreensível a perplexidade do Padre Frikel (1961) quando perguntou aos pajés durante uma festa do *morí* (rapé) porque razão *uhhtarére* - “Espírito chefe das serras da mata; pajé-chefe, com quem os *Kachúyana* trabalham; é o ‘curu-pira’ dos pajés *Kachúyana*” (FRIKEL, 1961, p.32) - deu *morí* às mulheres e obteve a seguinte resposta: “Talvez enganado! Elas são *piádze* também!”

Bibliografia

FRIKEL, Protásio. Morí, a festa do rapé. Índios Kachúyana; rio Trombetas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Série Antropologia* (Museu Paraense Emílio Goeldi), Belém, n. 12, p. 10-34, 1961.

_____. *Os Kaxuyana: notas etno-históricas*. Publicações Avulsas n. 14. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Fajardo. *Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará*. São Paulo: Iepé/NHII/USP, 2009.

GIRARDI, Luisa. “*Gente do Kaxuru*”: mistura e transformação entre um povo indígena karibguia-nense. 2011. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFGM), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

GRUPIONI, Denise Fajardo. Tempo e espaço na Guiana Indígena. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

_____. Kaxuyana. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil*. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental, 2010.

LUCAS, Maria Luísa. A “volta” dos rawana: notas sobre as festas regionais entre os Hixkaryana. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), 29ª, 2014, Natal. *Anais eletrônicos...* Natal: UFRN, 2014.

RIVIÈRE, Peter. *Indivíduo e sociedade na Guiana*. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: EDUSP, 2001a.

_____. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana - Estudos de Antropologia Social* (UFRJ), Rio de Janeiro, n.7, p.31-53, 2001b.

RUSSI, Adriana. *Tamiriki, patayotono kwama: A reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do Rio Cachorro (Oriximiná-PA)*. 2014. Tese (Doutorado em Memória Social) - Programa de Pós-graduação em Memória Social (PPGMS), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio

de Janeiro, 2014

SZTUTMAN, Renato. Comunicações Alteradas - festa e xamanismo na Guiana. *Revista Campos* (USP), São Paulo, n.4, p.29-51, 2003.

_____. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico* (UNB), Brasília, n.85, p.265-282, 1986.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: processo do parentesco. *Ilha – Revista de Antropologia* (UFSC), Florianópolis, n.1, 2000.

Fitoantropologia da Ayahuasca: um estudo sobre consciência da planta e da Miração no Santo Daime.

Maicon Fecher (PPGA/UFF)¹

Resumo

O uso de diversos agentes psicoativos na América indígena possui, em grande parte dos casos, o significado medicinal e religioso. Uma dessas composições é utilizada como uma bebida ou chá que, a despeito da exatidão de sua origem, era utilizada em inúmeras sociedades ameríndias do oeste amazônico, as quais continuam a utilizá-la até os dias de hoje. Trata-se, na verdade de uma bebida não composta apenas de uma, mas da mistura de diversas plantas, que são usadas na confecção do chá, agregadas a um componente de base, um cipó/liana, cuja espécie se denomina *Banisteriopsis caapi* da família botânica *Malpighiaceae*. A mistura particular, que nesse trabalho me detenho, faz-se com um arbusto denominado *Psychotria viridis* da família botânica *Rubiaceae*. Os nomes também se diferenciam em cada região como a sua composição, mas os mais comuns são: *yagé*, *caapi*, *mariri*, *kashi*, *oasca*, vinho das almas, pequena morte, cipó dos espíritos e, o mais difundido com origem quíchua: *Ayahuasca*.

Populações do nordeste, centro oeste e sudeste brasileiro entraram em contato com esta bebida a partir da intensificação da atividade de extração da borracha e madeira na região do Oeste Amazônico, nos últimos 150 anos. Tal encontro acabou por reinventar seu uso pelos emigrantes ali instalados, surgindo algumas religiões que se expandiram para várias partes do Brasil e do mundo, saindo da floresta e inserindo-se em meios urbanos. Tal fenômeno é denominado de Neo-Xamanismo. As mais conhecidas religiões deste tipo - já institucionalizadas - são a Barquinha, o Santo Daime e União do Vegetal. Os grupos étnicos e as religiões que fazem uso da bebida - a mistura de *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*- a vêem como um “sacramento”, “um ser” ou “mestre”, considerando-a dotada de poderes místicos, fornecendo inúmeras experiências “imagéticas”, “visionárias” e “epifânicas” popularmente denominadas de Miração.

Mais do que utilizar um vegetal com moléculas de eficácia fisiológica-simbólica, a teoria nativa afirma que a planta/bebida tem pensamento e consciência, que fala e ensina. Tais

¹ Mestrando em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e orientando do Prof. Drº. Antônio Rafael Barbosa.

afirmativas podem parecer antropomorfizações, mas, ao pensar e vivenciar a linguagem e o pensamento da planta/bebida, ingerindo-a e dialogando com os denominados “mestres *ayahuasqueiros*”, parece se tratar mais de uma ideomorfização de um complexo semântico envolvendo agenciamento e significações que problematizam de forma radical as noções de sensível, inteligível e consciência. É comum reconhecer que a *Miração* vivenciada não consegue ser substituída por uma explicação: não se encontram sistemas eficientes devido à complexidade da vivência. Não se consegue explicar o fenômeno, através de categorias lógico-inteligíveis canônicas das filosofias ocidentais. Ou seja, há apreensão do fenômeno que ocorre em uma particular chave de significação, em uma semiótica distinta. Evita-se explicá-lo nesse coletivo por falta de vocabulário e escopo conceitual, o que deturparia a refinada experiência de expansão de consciência. Há na verdade falta de explicação, não por falta do conhecimento da experiência, mas por causa de sua excessiva alteridade. Este trabalho se debruça sobre as teorias nativas que vão contra essa tendência, e que se propõem a tentar entender melhor tais fenômenos, ainda que estes sejam inefáveis.

Neste trabalho visou fazer um exercício reflexivo sobre o uso ritual da bebida na religião neo-xamânica do Santo Daime na cidade de Juiz de Fora –MG, convivendo com fiéis experimentados nessa religião a fim expor suas teorias nativas a respeito da consciência da planta e seu espaço por excelência de comunicação com homem, ou seja, a *Miração*.

Palavras-chave: Santo Daime; Ayauhasca; *Miração*; Consciência.

Introdução

O uso de diversos agentes psicoativos na América indígena possui, em grande parte dos casos, o significado medicinal e religioso (SCHULTES; HOFMAN, 2000). Uma dessas composições é utilizada como uma bebida ou chá que, a despeito da exatidão de sua origem, era utilizada em inúmeras sociedades ameríndias do oeste amazônico, as quais continuam a utilizá-la até os dias de hoje. Trata-se, na verdade de uma bebida composta não apenas de uma, mas da mistura de diversas plantas, que são usadas na confecção do chá, agregadas a um componente de base, um cipó/liana, cuja espécie se denomina *Banisteriopsis caapi* da família botânica *Malpighiaceae*. A mistura particular, que nesse trabalho me detenho, faz-se com um arbusto denominado *Psychotria viridis* da família botânica *Rubiaceae*. Os nomes também se diferenciam em cada região como a sua composição, mas os mais comuns são: *yagé*, *caapi*, *mariri*, *kashi*, *oasca*, vinho das almas, pequena morte, cipó dos espíritos e, o mais difundido com origem quíchua: *Ayahuasca*.

Populações do nordeste, centro oeste e sudeste brasileiro entraram em contato com esta bebida a partir da intensificação da atividade de extração da borracha e madeira na região do Oeste Amazônico, nos últimos 150 anos (MOREIRA; MACRAE, 2011). Tal encontro acabou por reinventar seu uso pelos emigrantes ali instalados, surgindo algumas religiões que se expandiram para várias partes do Brasil e do mundo, saindo da floresta e inserindo-se em meios urbanos. Tal fenômeno é denominado de Neo-Xamanismo (LABATE,2004). As mais conhecidas religiões deste tipo - já institucionalizadas - são a Barquinha, o Santo Daime e União do Vegetal (LABATE,2004). Alguns grupos étnicos e as religiões mencionadas denominam *Jagube*, o vegetal *Banisteriopsis caapi* e *Chacrona*, a *Psychotria viridis*, e a vêem como um “sacramento”, “um ser” ou “mestre”, considerando-a dotada de poderes místicos, fornecendo inúmeras experiências “imagéticas”, “visionárias” e “epifânicas” popularmente denominada de Miração na Religião do Santo Daime. Também nessa religião a bebida denominada Daime.

Mais do que utilizar um vegetal com moléculas de eficácia fisiológica-simbólica, a teoria nativa afirma que a plantas/bebida tem pensamento e consciência, que fala e ensina. Tais afirmativas podem parecer antropomorfizações, mas, ao pensar e vivenciar a linguagem e o pensamento da planta/bebida, ingerindo-a e dialogando com os denominados “mestres *ayahuasqueiros*”, parece se tratar mais de uma ideomorfização de um complexo semântico envolvendo agenciamento e significações que problematizam de forma radical as noções de sensível, inteligível e consciência e comunicação. É comum reconhecer que a Miração

vivenciada não consegue ser substituída por uma explicação, e que cada contexto cultural modela essa vivência. Não se encontram sistemas eficientes devido a própria natureza e complexidade da vivência. Do ponto de vista dos fiéis, não se consegue explicar o fenômeno, através de categorias lógico-inteligíveis canônicas das filosofias ocidentais, o cartesianismo por exemplo. Ou seja, há apreensão do fenômeno que ocorre em uma particular chave de significação e em uma semiótica distinta. Evita-se explicá-lo nesse coletivo por falta de vocabulário e escopo conceitual, o que deturparia a refinada experiência da Miração. Há na verdade falta de explicação, não por falta do conhecimento da experiência, mas por causa de sua excessiva alteridade e falta de instrumentos explicativos que não infertilizem-na. Este trabalho se debruça sobre as teorias nativas que vão em busca desses “instrumentos conceituais alternativos”, e que se propõem a tentar entender melhor tais fenômenos, ainda que estes sejam inefáveis.

Neste trabalho então, viso fazer um exercício reflexivo sobre o uso ritual da bebida na religião neo-xamânica do Santo Daime na cidade de Juiz de Fora –MG, convivendo com fiéis experimentados nessa religião a uma ano e meio, com intuito expor suas teorias nativas a respeito da consciência da planta e seu espaço por excelência de comunicação com homem, ou seja, a Miração. Analiso suas falas, seus teóricos e os hinários utilizados nos rituais.

Singularidade Intencional

O uso ritual da ayahuasca/daime entre os integrantes da Igreja Luz da Floresta problematiza determinado seguimento ontológico ocidental presente na própria antropologia, que assume que a paisagem, o mundo, ou seja, a “natureza” não possui intencionalidade, subjetividade ou ação, apenas comportamento e leis matemáticas, físicas e químicas (LATOIR, 2012). No Santo Daime, alegam que a bebida não somente é um líquido psicoativo derivado de um vegetal, mas um tipo de Ser divino. Presente em muitos integrantes dessa religião está o discurso de que a própria ciência em seguimentos menos canônicos, reconhece e comprova que a visão tradicional vigente está embebida numa metafísica da singularidade humana, e com isso não enxerga o óbvio: que os seres possuem dimensões de consciência e que estas são muito distintas dos humanos, ou seja, um tipo de cosmopolítica. Paradoxalmente, como afirma Eduardo Viveiros de Castro em seu projeto teórico, a antropologia que estuda o homem, precisa estar para além de seu “objeto”, precisa de um projeto Anti-Narcísico:

[...] Narciso pode ser visto como o personagem de referência para uma disciplina

obcecada pela questão de determinar que atributo ou critério fundamental distingue o sujeito do discurso antropológico de tudo aquilo que não é ele (nós), a saber, o não ocidental, o não-moderno ou o não-humano. Qual seria esse atributo, a causa e o signo daquilo que nos torna assim tão especiais? - o capitalismo e a racionalidade, o individualismo e o cristianismo? a criação especial e a alma imortal, a neotenia e a corticalização, a cultura e a linguagem, o trabalho e o desejo, o Dasein e a clareira, a meta-intencionalidade...? (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

Tal proposta, contra corrente demonstra o incômodo e propostas crescentes vindos de meios científicos acadêmicos e coletivos que denominamos nativos, problematizando a questão da singularidade intencional do homem. Luiz Fernando Dias Duarte (2004) descreve tal processo não somente como um ressurgimento das teorias nativas - ainda que boa parte da problematização científica, política e moral derivaram-se de etnografias -, mas também da não uniformidade metafísica ocidental, e contrapõem assim uma perspectiva que ele denomina iluminista e romântica dentro das ciências:

Desde suas primeiras manifestações expressou o romantismo as marcas do dilema imposto pelo fato de ser englobado pelo universalismo: tratava-se de denunciar os excessos do materialismo, as ilusões de um objetivismo ingênuo, mas não se tratava de restabelecer os privilégios incontestados da religião ou de retornar mecanicamente a um perdido passado místico [...] (DUARTE, 2004).

Basicamente estes inúmeros feixes teóricos questionam os universais conceituais. Este trabalho é uma mostra em construção desse processo nessa comunidade religiosa que maneja diversos discursos – científico, mítico e teológico e religioso- ao alegar que as plantas possuem consciência e que é possível acessá-la, e estas acessarem ao humano. É presente nos fieis da comunidade certa filiação teórica a tais seguimentos menos canônicos da filosofia, antropologia, biologia e misticismo.

Sensível a esta problemática Félix Guattari (1998) elaborou conceitos que demonstram a potência dessas correntes contra universalismos, que reduzem toda manifestação cultural, técnica, psico-biológica, a esquemas de fórmulas gerais que ele denuncia como um tipo monoteísmo teórico: “O acaso e a estrutura são dois dos maiores inimigos da liberdade. Induzem ao mesmo ideal conservador de axiomatização geral das ciências que invadiu seu campo depois do fim do século XIX” (GUATTARI, 1988, p.13).

As plantas foram por excelência, o alvo paradigmático, símbolo da não atividade e passividade nas ciências e filosofia. Expressões como: “vida vegetativa”, “parece um vegetal, não faz nada” são provérbios populares desse paradigma. Desde Aristóteles, a ontologia da *Scalae Naturae* (ARIZA; MARTINS, 2010), sustenta que as plantas como seres inferiores aos animais, sendo superiores apenas aos minerais, ou seja, não são seres *senscientes* por não apresentarem órgãos motores-efetores. A relação entre homem e planta, tão intestina à história

do próprio ser humano, geralmente é tratada pelo viés que podemos denominar “iluminista-cartesiano”, resumindo-a a um caráter relacional fetichista, metafórico, estético ou bioprospectivo. Já na década de 40, George Andrés Haudricourt – antropólogo, linguista e botânico -, relata a importância de se conhecer os meandros dessa relação botânica e agrônômica dos povos, para além de um conhecimento êmico da natureza, alegando a importância das plantas como construtores do “social”, da “cultura” e da própria “natureza”. Para ele, estas são tão estruturantes quanto a religião, parentesco e o direito (HAUDRICOURT, 1943). O saber dos daimistas, denota que as plantas possuem uma capacidade de se comunicar por um estrato dialógico particular, que existe outra frequência de interação, sendo a *ayahuasca*/daime, a bebida advinda de plantas que possuem excelência em sabedoria e conhecimento, que sabem se comunicar ao homem e com outros animais e plantas. Há inúmeros registros que demonstram isso nos hinários e nas declarações dos fiéis: “O daime não é só uma substância, de alguma maneira ele carrega vida e consciência. É uma dádiva receber isso. É um mistério da natureza, um presente que ela nos deu para ser possível fazer a reconexão” (informante A.). “Veio da floresta/ Como um Beija-Flor/ Pousou na beira-mar/ E expandiu o seu amor/Mostrando para todos/ O caminho do Senhor/ Ajuntando os seus filhos/ Na estrada do amor/ Esta força é o Daime/ E o Daime é luz/ Ele é o mensageiro/ Do caminho de Jesus” (Hinário Luz na Escuridão, Padrinho Roberto).

Tal perspectiva de comunicação e da consciência da planta problematiza a teoria da comunicação, que define que a comunicação é constituída por um emissor, uma mensagem e um receptor (WIENER, 1961). Essa separabilidade pode ser problematizada na noção de enteógeno, definida por Gordon Wasson (1986) em que a mensagem vem de dentro do indivíduo, visto a substância estar inserida no corpo deste. Com isso a polaridade: emissor-receptor toma um espaço assintótico de proximidade e perde seus contornos. O daime não fala por um órgão bucal metafórico externo presente planta, até porque ela é macerada e cozida na sua produção. É ingerida e se mescla ao corpo do indivíduo, numa fisiologia-semiótica - ou numa semiótica fisiológica?-, tornando o que comunica e o que recebe as mensagens, indiscerníveis. Essa disjunção entre homem, mensagem e mundo se torna borrada, e como presente na fala de um fiel usando a obra de Tzvetan Todorov:

O homem europeu, o grego, segundo o Todorov, aprendia sobre o mundo pelos homens, a relação era homem a homem. No índio até tem isso, mas eles privilegiam a relação homem-mundo, uma relação direta. A ayahuasca é isso, pros homens você consegue mentir, agora você consegue mentir pro mundo? Vai mentir pra uma pedra? Não tem como ali é você sem máscara (entrevista com informante R.).

Fitoantropologia ou etnobotânica da ayahuasca

As relações dos fieis com a planta, não ocorre somente por um viés místico-moral, mas um tipo de misticismo materialista, onde o mundo é revelado, se apreende seus segredos. Pelo menos nesta comunidade, o viés sobre o conhecimento relativo aos mistérios da natureza é muito enfatizado em suas falas. Tratar dessa relação pelo eixo teórico da etnobotânica, que pressupõe o universo humano em um segundo grau de elevação de existência humana em relação ao mundo, os seres classificadores – humanos - diagramando os seres passíveis de classificação anula de forma imanente o caráter *sui generis* que atribuem planta: que esta possui consciência. O dualismo do real para a etnobotânica é advindo tradição filosófica ocidental em suas inúmeras versões e tendências. Tem como paradigma central, a noção de uma continuidade material do orgânico (genes, proteínas, lipídeos e sais minerais) e uma descontinuidade do simbólico. O mundo não é dotado de capacidade simbólica, somente o homem, com linguagem, sociedade e cultura. Essa perspectiva, traz em si somente a coragem de avaliar a diversidade de classificações e usos (RIBEIRO et al., 1986), mas não reavalia os termos centrais tidos como universais (humano- ser social/ planta não-sensiente).

Segundo Sensarma & Ghosh (1995) a fitoantropologia, cujo prefixo *fito*, oriundo do grego - *phuton* - significa planta, estuda a extensão das semelhanças e diferenças das respostas de várias comunidades humanas às plantas que as rodeiam, além de estudar como a relação com os vegetais ajudou a formar as sociedades. Esta disciplina tenta minimamente uma simetria da relação do humano com o mundo natural, não somente a partir de uma continuidade biológica - genes, proteínas, seleção natural, instinto -, mas também de uma continuidade semiótica. As plantas são reconhecidas como agentes ativos na determinação das relações sociais, semiótica e cultural-material. A fitoantropologia abre um caminho nesse caso, que permite levar o nativo a sério, em sua cosmopolítica, levando em consideração as particularidades das relações, mas também dos termos.

Nesse trabalho, considero a Miração como um momento auge de comunicação entre humano e planta e que esta possui uma “natureza” distinta que demonstra como essa relação é peculiar. Alex Polari Alverga, um intelectual daimista, em seu livro descreve aspectos interessantes dessa vivência:

Todo esse mundo que desfilava ante minha memória, não eram representações, tinha uma realidade psíquica, uma legitimidade genética. Era como se tudo aquilo fosse reconhecido por cada célula do meu corpo. Como se existissem tantos bilhões de formas e mundos, quanto os universos contidos em cada átomo do meu corpo. Difícil diferenciar as verdadeiras imagens das sombras. Tudo quanto, até então, eu aprender

a tratar como real, se tornava sombra e vice-versa (ALVERGA, 1984).

Ao pensarmos a Miração como um evento imagético-cinestésico, onde a comunicação entre planta e homem ocorre, estende-se fitoantropologicamente, uma teoria da comunicação para além da *socius* humana. Mas também esta teoria precisa ser refinada, visto que se pode perder ou distorcer a natureza da Miração relatada pelos fiéis debaixo de um monoteísmo teórico. A teoria da comunicação alega que existe um emissor, uma mensagem e um receptor. Alega também segundo Nobert Wiener que informação não tem matéria nem energia, que se trata de um terceiro ente do real (WIENER, 1961). Tal perspectiva não se encaixa no evento da Miração, visto ela ser causada por agenciamentos de matéria e energia (princípios ativos da planta e seus efeitos cerebrais-corpóreos), além disso como relatado acima, o emissor e receptor, atomizados pela teoria tradicional, se tornam diluídos em suas fronteiras, pois a bebida entra no corpo via sistema digestório, modifica os órgãos viscerais, todo sistema sensorio e parte do sistema nervoso. No dizer dos daimistas: “Há uma fusão espiritual”.

Aplico a este trabalho então uma hipótese, retirada de uma categoria das ciências físicas, a noção de Ressonância, e um elemento constituinte da Miração, categoria retirada dos hinários e da fala dos daimistas, a noção da “Força”. Muito se fala que o daime, o *jagube* traz a força, e a *chacrona*, traz as visões. O *jagube* seria a caverna ou o livro, a *chacrona* a luz que permite vê-los. Mas acredito que ainda sejam aproximações, visto as duas estarem em ação conjunta no sujeito depois de bebê-los. A noção de força não se assemelha à noção de informação, ou seja, sem matéria e energia. Ainda que a Miração apresente uma paisagem específica, um código, um tipo de informação, esta se assemelha mais a uma *Ressonância*, cuja definição na física é: o processo de transferência de energia de um sistema, que oscila numa frequência própria, para outro que oscila com a mesma frequência ou não (SIMONDON, 2009). Penso então que uma relação informacional e ressonante pode problematizar a noção de comunicação e a particularidade da relação na Miração.

A informação por não apresentar matéria e energia, pode manejá-las, esta acaba por estar em um “território” de transcendência e abstrato ao universo material - a língua, cultura e um software por exemplo, são diferentes de ruído, instinto e hardware. A ressonância ao contrário se mantém imanente ao mundo, se trata de um tipo de maquinismo material-energético e que maneja e gera informação. Como escreveu Alverga:

[...]diria o Chico Corrente, naquela hora, o “incrível era crível” E sendo crível era viável. Bastava, para tanto, que eu acreditasse. Percebesse que o uso de nossos cinco sentidos é suficiente apenas para nos mover diante da Ilusão. E que para viver além dessa Ilusão há uma nova ciência. Uma ciência que nos dá várias provas de suas verdades, sem que para isso, ela se digna a consultar nossa razão (ALVERGA, 1984).

A comunicação entre o Daime e os fiéis, ocorre em níveis distintos da cotidianidade fisiológica ou comunicativa. A categoria de Ressonância ajuda a revelar que a vivência do Santo Daime é intestina ao mundo, numa operação semiótica imanente. Há muito aprendizado e informação, mas esta é atualizada pela ressonância do daime, que segundo um dos fiéis, se trata de um “estudo” distinto. Se trata de uma vivência rica em intuição, Força, e Miração junto ao mundo, que acredito ser um ótimo terreno para se conhecer aspectos relacionais alógenos à tradição cartesiana como afirmou Marcel Mauss: “Ver-se-á então que houve e que ainda há muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão” (MAUSS, 2003).

Conclusão

A etnografia, ou melhor, a ontografia do Daime, tem um potencial criativo considerável, a Miração promove uma produção criativa e incessante de conceitos, *insights* e perspectivas sobre o mundo, sobre consciência, comunicação, natureza, além de demonstrar aos fiéis a existência de outros mundos e outros modos de estar no mundo não percebidos. Pensar não somente na variedade dos tipos de comunicação informativas, mas a própria noção de comunicação e interação se faz necessário. Trata-se de não somente avaliar a diversidade das relações, mas também o quanto os termos das relações precisam ser repensados, pois como afirma Simondon, os termos também são relações (SIMONDON, 2009). Os termos: humano e planta, neste caso, merecem aspas.

Bibliografia

ALVERGA, A. P. *O livro das mirações: Viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

Ariza, F. V.; Martins, L. A. P. A scala naturæ de Aristóteles no tratado *De Generatione Animalium*. *Filosofia e História da Biologia (ABFHiB)*, v. 5, n. 1, p. 21-34, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C. de; NOBRE, R. F. (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. Disponível em: <<https://www.scribd.com/doc/50890152/Eduardo-Viveiros-de-Castro-Xamanismo-Transversal-UFMG-1>>. Acesso em: 01.mai.2016.

DUARTE, L. F. D. A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (ANPOCS)*, São Paulo, v.19, n.55, p.5-18, 2004.

GUATARRI, F. *O incons-ciente maquínico*. Ensaio de Esquizoanálise. São Paulo: Editora

Papirus, 1988.

HAUDRICOURT, G.A. *L'homme et les plantes cultivées*. Collection Géographie Humaine. France: Gallimard, 1943

LABATE, B. C. *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*. Campinas: Mercado de Letras Edições e Livraria, 2004.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. Cosac Naify: São Paulo, 2003.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA; EDUFMA; ABESUP, 2011.

RIBEIRO, D. et al. *Suma etnobiológica brasileira*. Edição atualizada do Handbook of south american indians. Petrópolis: Editoria Vozes, 1986.

SENSARMA, P.; GHOSH, A. Ethnobotany and Phytoanthropology. In: SCHULTES, R. E., REIS, S. V. (Ed.). *Ethnobotany Evolution of a Discipline*. Portland; Oregon (EUA): Dioscorides Press, 1995. p. 69-74.

SIMONDON, G. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. 1º ed. Buenos Aires: Ediciones La cebra y Editorial Cactus, 2009.

WASSON, R. G.; KRAMRISCH, S. et. al. *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven: Yale University Press, 1986.

WIENER, N. *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: MA MIT Press, 1961. 2ª ed

Notas sobre gênero no fazer etnográfico.

Luna Mendes (PPGA/UFF)¹

Resumo

Nesse trabalho apresento algumas amarrações teóricas realizadas para minha dissertação de mestrado acerca das implicações de gênero no fazer etnográfico relacionando esse fazer com uma sistematização de estudos focados em mulheres indígenas, principalmente aqueles sobre mulheres *Mbyá-Guarani* que constitui o enfoque dessa pesquisa. Apesar dos estudos de gênero entre povos indígenas não serem novidade ainda é necessário adensar e sistematizar as pesquisas que atentam para aspectos dessas relações. Essa discussão é interseccionalizada com as contribuições do feminismo, a partir de suas críticas ao androcentrismo da academia, e por dar centralidade ao debate que aponta para os saberes localizados, considerando as subjetividades e posições de sujeito que compõem relações em campo enquanto elementos importantes no estabelecimento de um encontro etnográfico e na produção de saber decorrente dele. Trouxe para discussão alguns trabalhos focados em discussões de gênero que possibilitam uma mirada retrospectiva para a produção bibliográfica antropológica a partir de um prisma que a situa enquanto formada por encontros etnográficos específicos, em geral bastante etno e androcentrados.

Palavras-chave: Gênero; Etnologia; Mbyá-Guarani

¹ Mestranda em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Ana Cláudia Cruz da Silva.

Introdução

O etnocentrismo e o androcentrismo marcaram o conhecimento produzido pela Antropologia, e se o primeiro vem sendo problematizado e debatido nas mais diversas instâncias, com uma vasta produção teórica sobre, o androcentrismo ainda é pouco debatido na teoria em geral e mesmo no cotidiano da academia. Parece que cabe às mulheres falar sobre isso, e a reverberação dessa discussão não chega a esferas mais amplas. No entanto, a mirada antropológica fundante da disciplina vem carregada desses preconceitos que permanecem sendo reproduzidos (OROZCO, 2014). As denúncias ao androcentrismo na academia começaram a ter visibilidade apenas com o início dos estudos feministas em antropologia mais ou menos a partir da década de 70, e ainda segue sendo um campo relativamente marginalizado na disciplina.

Pensando as relações de gênero colocadas na maior parte do que lemos enquanto teoria, trata-se de trabalhos escritos por homens cujos Outros são centrais na narrativa. Mundos e cosmologias diversas explicados a partir da perspectiva masculina. A ênfase nesse enfoque sobre os homens os coloca enquanto protagonistas das sociedades estudadas, cabendo às mulheres papéis secundários e até mesmo certa invisibilidade. Mesmo nos autores considerados fundadores da antropologia social, cujas prescrições teórico-metodológicas seguem tendo grande valor para a disciplina, podemos registrar esse olhar etnográfico seletivo e interpretativo. Stolcke relembra a frase de Malinowski que diz: *“La antropología es el estudio del hombre que abraza a una mujer”* (MALINOWSKI apud STOLCKE, 1996, p. 335) para refletir sobre o lugar dedicado às mulheres na teoria clássica. Em resenha sobre o livro de Moncó analisando o paralelo traçado entre Malinowski e Lévi-Strauss, González (2011) aponta que ambos retratavam os homens como sujeitos centrais de suas produções, ressaltando que em Malinowski além da centralidade haveria uma exaltação do trabalho masculino, *“o la naturalización de diferencias genéricas - por ejemplo, los cuidados de las mujeres a sus maridos—, llegando a afirmar que entre ambos sexos existe un ‘sentimiento manifiesto de igualdad’, mientras indica que “el hombre es considerado como el amo”* (MONCÓ apud GONZÁLEZ, 2011, p. 403). Segundo Aixelá antropólogos como Malinowski teriam considerado que:

ni la matrilinealidad ni la matrilocalidad daban poder a las mujeres porque el poder siempre recaía en una figura masculina: los hombres eran los que administraban los bienes y propiedades tanto en sociedades patrilineales como matrilineales. Para estos antropólogos, las mujeres siempre estuvieron sometidas a la custodia masculina” (AIXELÁ, 2003, p. 84).

Nesses trabalhos haveria uma universalização dessas categorias, como se a construção de gênero e a divisão sexual fossem universais. Nas principais esferas de produção temática da teoria clássica, esse olhar androcêntrico pode ser identificado, como pontua Aixelá sobre o parentesco, a política, a religião e a economia:

El parentesco envolvió a las mujeres al considerarlas madres y esposas, la política consideró que as mujeres quedaban excluidas de la toma social de decisiones por hallarse inmersas en la esfera doméstica, la economía minusvaloró las actividades femeninas y la religión negó la incidencia femenina sobre ella. Por tanto, el parentesco concretó la manera de pensar los sexos, la política y la economía la visualizaron y la religión la legitimó (AIXELÁ, 2003, p. 81).

Segundo a autora, aspectos de parentesco foram determinantes na análise da construção social dos sexos pela associação que faziam entre mulheres e estrutura familiar e por considerarem que era o parentesco enquanto instituição que construiria as relações de gênero. A categorização de gênero limitaria a atuação das mulheres à esfera familiar, supondo sua consequente omissão na esfera pública: *“las mujeres desarrollaban sus actividades en el ámbito familiar y en la esfera privada, mientras que los hombres participaban del ámbito político desde la esfera pública”* (AIXELÁ, 2003, p. 86-87). Essa mirada envolvia uma incapacidade desses primeiros antropólogos de pensar as relações de gênero para além dos modelos a que estavam habituados: *“tal como constataría el propio Malinowski -se convirtió en el factor legitimador que permitió recluir a la totalidad del colectivo femenino en el ámbito doméstico, aun cuando las mujeres estuviesen desarrollando otras actividades extrafamiliares, relacionadas con la supervivencia del grupo”* (AIXELÁ, 2003, p. 86-87). Aixelá (2003) indica haver uma associação que alimentaria essas análises entre o binômio natureza/feminino e homem/cultura. Segundo Orozco:

[...] se asocia a la naturaleza con lo femenino y a la cultura/ciencia con lo masculino, existiendo un orden de superioridad de lo masculino sobre lo femenino. [...] Ha existido una asociación histórica entre masculino y objetivo, y de manera más específica entre masculino y científico. Justamente la ciencia se ha considerado un campo no emocional y sexualmente neutro (OROZCO, 2014, p. 46).

O próprio conceito de objetividade segundo Orozco tem uma relação com o masculino:

Cuando se denominan “duras” a las ciencias objetivas en tanto que opuestas a las ramas del conocimiento más blandas (es decir, más subjetivas). Implícitamente se invoca una metáfora sexual en la que “dura” es masculino y “blanda” es femenino. De forma general, los hechos son “duros”, los sentimientos “blandos”. Feminización se ha convertido en sinónimo de sentimentalización bajola lógica siguiente: Una mujer que piensa científica u objetivamente está pensando “como un hombre”; a la inversa, el hombre que siga un razonamiento no racional, no científico, está argumentando “como una mujer” (OROZCO, 2014, p. 47).

Apresento brevemente essas associações androcêntricas entre teoria e prática para pensar que elas não implicaram somente a produção de um tipo de conhecimento envolto nesses marcadores, mas que seus desdobramentos ainda alimentam e podem ser observados no fazer antropológico contemporâneo. A construção de nossas categorias de masculino e feminino estaria muito baseada em um binarismo associado ao fisiológico, em uma naturalização do suposto corpo físico. Teresa de Lauretis (1994) descreve o quanto para os estudos feministas dos anos 60 e 70 a centralidade da crítica feminista envolvia o conceito de gênero como diferença sexual; no entanto, a autora pontua que “o conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados - a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade, etc. - acabaram por se tornar uma limitação, como que uma deficiência do pensamento feminista” (LAURETIS, 1994, p. 206). Haraway (1994) também vai problematizar a categoria “mulher” e as lutas sociais que se articulam em torno dessa categoria totalizante. Pontua que as lutas sociais vinculadas à reivindicação das categorias de gênero, raça e classe envolvem a experiência das relações do patriarcado, do colonialismo e do capitalismo; e em geral, ao tentar construir totalidades, não dão conta das diferenças que se desdobram em cada uma dessas esferas. São categorias que não dão conta do que significa ser mulher: “não podem fornecer absolutamente nada a respeito do ser ‘mulher’ que aglutine naturalmente todas as mulheres. Não há nem mesmo este estado de ‘ser’ mulher que é em si uma categoria altamente complexa, construída nos discursos científicos sexuais e em outras práticas sociais” (HARAWAY, 1994, p. 250). A crítica de Haraway envolve uma reivindicação que não aponte para uma “matriz natural de unidade e que nenhuma construção representa o todo. A inocência, a conseqüente insistência na vitimização como o único solo para a descoberta, já causaram danos suficientes” (HARAWAY, 1994, p. 254). Nesse sentido seria problemático adotar uma categoria tão fundamentada no “natural” para dar conta das discussões relacionadas ao gênero. Enquanto produção de conhecimento, os estudos feministas insistem na produção de um “conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis. Irresponsável significa incapaz de ser chamado a prestar contas” (HARAWAY, 1995, p. 22). Situar significa explicitar posicionalidades:

A alternativa ao relativismo são saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia. O relativismo é uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando -se que se está igualmente em toda parte. A "igualdade" de posicionamento é uma negação de responsabilidade e de avaliação crítica. Nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da

totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam impossível ver bem. O relativismo e a totalização são, ambos, "truques de deus", prometendo, igualmente e inteiramente, visão de toda parte e de nenhum lugar, mitos comuns na retórica em torno da Ciência. Mas é precisamente na política e na epistemologia das perspectivas parciais que está a possibilidade de uma avaliação crítica objetiva, firme e racional. (HARAWAY, 1995, p. 23- 24).

Preciado (2008) pode servir de inspiração para pensar uma simetria entre os corpos construídos que são no sentido de romper uma ficção de gênero naturalizante. A autora coloca em evidência o caráter artesanal do corpo e das relações de gênero que se constroem a partir de estratégias de poder-saber que direcionam corpos e subjetividades. Aqui se trata de denunciar o quanto essa estratégia é utilizada para barrar outras corporalidades. No entanto, penso no quanto encontramos eco a essas demandas no contexto indígena onde os corpos são a priori pensados enquanto fabricados, enquanto continuamente produzidos e disputados por forças diversas, mas que devem ser orientados a continuar associados à humanidade.

Nessa direção, o motivo pelo qual opto por trabalhar com as mulheres envolve um misto de afeto e inclinação política. Ao mesmo tempo, faço esse movimento porque considero que ainda é necessário adensar as pesquisas que atentam para aspectos das relações de gênero. Como bem pontua Ciccarone, haveria uma certa “tradição” relacionada a um direcionamento dos estudos e interesses de pesquisa:

A autoridade desta tradição estabelecia uma espécie de constrangimento nos estudos sucessivos que criava uma adesão ortodoxa aos grandes temas e aos grandes personagens, uma ênfase nas experiências extraordinárias produzindo a imagem de uma coletividade sem sujeitos. Na escrita os territórios da interação e as experiências permanecem inarticulados e os interlocutores únicos e confiáveis, homens dirigentes espirituais e políticos são eleitos porta-vozes de uma coletividade homogênea, sem tensões e pluralidades. Se em estudos mais recentes, alguns efeitos de ocultamento já foram detectados [...], a marginalização do interesse sobre as formas de sociabilidade mbya ainda persiste, trazendo uma visão desencarnada desta sociedade que persiste como uma espécie de mitologia viva, mantida sob a autoridade de uma perspectiva masculina. (CICCARONE, 2004, p. 82-83)

As relações de gênero são cambiantes, e muito do que sabemos sobre as mulheres passa por esse filtro genderificado e situado historicamente. Seraguza (2013) também aponta para

[...] a concentração dos estudos em etnologia indígena a partir dos olhares masculinos, identificada também nos estudos amazônicos (BELAUNDE, 2005), sugere algo que sinaliza para a categoria de “gênero” [...] uma categoria voltada à compreensão de como as relações de poder são produzidas a partir das diferenças postas no “sexo” (SERAGUZA, 2013, p. 24).

Em 2004, Ciccarone inicia um artigo destacando a pouca atenção dada para as mulheres em algumas esferas da vida social: *“Los procesos migratorios han sido raramente analizados a través de las narraciones de sus protagonistas, y no se ha dado importancia al papel de las*

mujeres como líderes chamánicas y como articuladoras de la vida social y de las redes familiares” (CICCARONE, 2004, p.81). Transcorridos mais de dez anos dessa constatação as coisas mudaram, mas a bibliografia que pensa o lugar e as relações das mulheres ainda precisa de investimentos maiores:

À luz das narrativas míticas, da referência bibliográfica citada e tendo em vista que a considerável maioria dos textos e estudos que se ocupam dos Mbyá têm como foco assuntos outros que não os voltados ao cotidiano e às práticas entendidas como “das mulheres”, assim como as vozes nativas quase sempre são de homens, sejam eles com prestígio político e/ou xamânico, pretendo dar atenção às mulheres mbyá nesta parte da tese. Não significa dizer que não seja possível encontrar dados e informações sobre as mulheres e sobre seus afazeres e lugares na vida cotidiana, mas de que ainda está por vir uma sistematização mais atenta. (PRATES, 2013, p. 220).

Assim, meu objetivo com esta pesquisa envolve seguir as pistas do que está envolto nos modos de ser e estar no mundo de mulheres indígena hoje. Realizo esse trabalho de campo – ainda em fase inicial – tendo por pano de fundo uma revisão teórica focada em gênero e etnologia, a qual ainda está em curso. Optei até então por bibliografias focadas nos povos Guarani, principalmente *Mbyá*, atentando para suas diferenças, mas compreendendo que entre *Mbyá*, *Xiripá* e *Nhandeva* as relações se aproximam e se distanciam de modo fluido, segundo afirmações de meus próprios interlocutores.

É visível uma presença cada vez maior das mulheres à frente de lutas e campanhas indígenas, por vezes, apresentando discursos e reflexões sobre suas práticas que envolvem a questão de gênero. Assisti a uma fala de Sandra Benites em que ela ressaltou essa postura das lideranças mulheres fazendo referência a Dona Lígia e Dona Aurora (*tchedjuaryi Mbyá Guarani*); ela reforçou que são as mulheres que colocam os limites para os homens, elas que ensinam a caminhar e muitas vezes elas que decidem caminhar. Em sua tese, Mello aborda a centralidade da *tchedjuaryi* (avó) “na organização familiar, na ordenação social e nos rituais xamânicos” (MELLO, 2006, p. 78). A autora também reforça exemplos de mulheres que encabeçaram caminhadas em busca de melhores espaços para viver. Em campo algumas mulheres ressaltavam, por exemplo, a importância e a imbricação entre mulheres e o cuidado com as crianças; e o quanto as mulheres são poderosas quando o assunto envolve companheirismo, relações de parentesco e de amizade. Aspectos como a fofoca evocariam a força das mulheres, o encantamento que envolve o “mundo da mulher”. Penso enquanto um enfoque paralelo da pesquisa atentar para o modo como são construídos os universos masculino e feminino, pensando nas relações evocadas; e como a relação entre homens e mulheres participa e organiza a vida social. Seraguza (2013), em pesquisa com *Guarani* e *Kaiowá* no Mato Grosso, traz uma discussão interessante acerca das categorias que envolvem o ser mulher;

também sobre a categoria *Aña*, que envolve um excesso de alteridade e diferença, um ser de excesso é o criador das mulheres e a oposição a esse excesso feito por *Pa'i Kuara*, cujo sopro teria removido os excessos (chifre, asa, rabo) e tornado a mulher *Kuña*, tornando-a humana e concedendo-lhe a palavra alma *ñe'e*:

[..] a categoria de *Aña*, foi o fio condutor para pensar a mulher enquanto portadora de excessos de diferenças, marcados desde a criação ontológica dos seres humanos. *Aña* é um coeficiente de alteridade necessário, pois, para se usufruir da vida social, é preciso homens e mulheres. [...] A ideia de que a mulher foi “consertada” por *Pa'i Kuara* sugere a alteridade radical de que é portadora. A marca desta alteridade pode ser verificada nos espaços de domesticidade e de convivialidade, ocupados majoritariamente pelas mulheres. Observar o íntimo, perceber a produção do cotidiano, por muito tempo, não fora o foco das pesquisas em etnologia indígena, o que pode justificar a ausência das mulheres *kaiowa* e *guarani* como protagonistas dos muitos estudos etnográficos produzidos sobre estes coletivos étnicos (SERAGUZA, 2013, p. 63).

A relação da alma com a palavra é um tema recorrente. Seraguza traz alguns elementos pra pensar a relação da fala com gênero: “o xamã explicou que a mulher 'é um elemento quente, ela é alterada, quando abre a boca sai sempre uma verdade que pode ofender alguém'. É preciso tomar cuidado ao falar para não 'machucar as pessoas, atingir, o que fala acontece” (SERAGUZA, 2013, p. 40). Em outra passagem a autora destaca: “A *ñe'e* é eminente que possui a mulher faz com que permaneça, por vezes, no espaço da convivialidade do ‘fogo doméstico’, pois, fora dali, pode ‘ofender’, comprometendo a parentela, sendo identificada, por isto, ora como um afim real, ora como um inimigo real” (SERAGUZA, 2013, p. 63). Assim, considero importante atentar para a relação do *ñe'e* com a produção da pessoa que passa pela produção do corpo. Considerando a centralidade da fala nos cenários em que diferentes discursos competem por um encaminhamento e pensando na relação da fala com a produção da pessoa, penso nas possíveis imbricações que podem estar relacionadas com a dimensão das negociações com esses Outros.

É comum nas etnografias clássicas uma separação entre o que constitui os âmbitos doméstico e público, bem como um confinamento das mulheres ao doméstico e uma percepção dos homens como atores do público/político, transpondo uma lógica ocidental a contextos que por vezes passam longe dela. São as mulheres as principais agentes na produção da pessoa, sendo responsáveis pelo preparo dos alimentos, não apenas o preparo físico, mas, por vezes, nas próprias negociações extra humanas que envolvem esse preparo. Pereira afirma que os homens *kaiowa* são “condenados à dependência” do “fogo doméstico” controlado pelas mulheres. Neste, as mulheres casadas lideram o controle, principalmente a partir da prerrogativa

contida no poder de "nutrir" o grupo familiar (PEREIRA, 2008 apud SERAGUZA, 2013, p. 41). Pissolato (2007) aponta para a centralidade das fogueiras na atualização das diferenças *Mbyá*. Nas aldeias por onde passei fogueiras centralizavam conversas e pessoas. Nessas rodas, conversas - em guarani - eram entremeadas a risos, gargalhadas, entonações distintas, gestos. Penso a fogueira enquanto constituindo um outro tipo de espaço e evocando outros tipos de práticas e falas, em que a centralidade das mulheres salta aos olhos. Essa centralidade da mulher na organização da vida social e as relações de gênero que podem ser pensadas a partir do que se desdobra na vida cotidiana me fazem pensar que talvez doméstico e político não estejam tão segregados assim, mas em cadeias relacionais próximas. Não intuito inverter essa equação para defender um suposto protagonismo feminino, mas pensar como essas relações se desdobram e o que mais participa delas. Nesse olhar para as mulheres procuro pensar suas relações considerando a dinâmica da vida social:

A «naturalidade» pela qual eles passam entre mundos discretos, do artesanato ao rito, do cuidado com as crianças, da brincadeira ao tempo da dança-canto-reza num único dia, em poucas horas, revela a possibilidade de atravessar territórios e tensões muito diferentes. Operar dentro e entre mundos diferentes e suas realidades não equivale a dizer que um é mais real que outro. Para compreender a relação entre mundos ordinário e extraordinário é necessário trabalhar os pontos de conexão, a maneira como uma determinada cultura organiza as experiências. (CICCARONE, 2004, p. 83)

Minha escolha por esse enfoque sobre as mulheres é política, por pensar que cada trabalho é constituído de um encontro específico, como dito à exaustão, marcado por intersecções diversas, pelos atores, pelo tempo e pelo espaço. E esses encontros sempre estão sujeitos à mudança. Nesse sentido, penso que nossas “verdades etnográficas” são construídas, e situadas. O que também cria a necessidade de que os temas não passem a constituir verdades sabidas, dados sobre determinados aspectos da vida social, mas implicam em seu constante questionamento e revisão.

Referências bibliográficas:

AIXELÁ, Yolanda Aixelà Cabré. La perspectiva de género en la antropología social clásica. *Revista de Occidente* (Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón), Madrid, n. 261, p. 79-95, 2003.

CICCARONE, Celeste. Drama e Sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres *Mbyá*. *Revista de Indias* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Espanha, v. LXIV, n. 230. p. 81-96, 2004.

GONZÁLEZ, Andrea García. El enfoque de género y su necesaria incorporación en la formación antropológica. *Revista de Antropología Social* (UCM), Madrid, n. 20, p. 373-416,

2011.

HARAWAY, Donna. Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo - socialista na década de 80. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque. *Tendências e impasses - o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio - da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (UNICAMP), Campinas, n.5, p.7-41, 1995.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa B. de. *Tendências e impasses*. O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

MELLO, Flávia. “*Aetcha nhanderukuery karai retarã*”: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guaani. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2006.

OROZCO, Rebeca Dolores Centeno. Relecturas de género a teorías clásicas sobre la ciencia, el poder y la política. *Encuentro* (UCA), Managua (Nicarágua), n. 97, p. 36-50, 2014. Disponível em: < <http://www.lamjol.info/index.php/ENCUENTRO/article/view/1388> >. Acesso em: 19.jul.2016.

Pierre Clastres: À procura da essência da Política¹.

Frederico Lemos (UFF)²

Resumo

A investigação que realizamos nesta pesquisa diz respeito à ontologia política. A ontologia política é o esforço especulativo que pergunta sobre o ser da política, sobre os traços fundamentais de uma infra-estrutura formal pressuposta em todo fenômeno dito “político”; tal como em Carl Schmitt, quando este se pergunta acerca do conceito do político. Este discurso filosófico tenta estabelecer uma definição mínima do que seja a política, tenta delimitar um marco que permita ordenar esta temática, que de fato se nos apresenta num emaranhado que envolve os diversos âmbitos da sociabilidade (economia, moral, estética, etc.). Apoiando-nos na obra de Pierre Clastres, especialmente na noção de sociedades-contra-o-Estado forjada a partir de seu trabalho etnográfico entre os Guayaki, nos vemos obrigados a questionar a validade das definições ocidentais do fenômeno político. A própria existência de sociedades indígenas sem Estado, sem centro de poder, sem autoridade hierarquizada, sem divisão entre dominantes e dominados etc., nos leva a “alargar nossa razão” e a repensar os elementos constitutivos do fenômeno político. Daí, chegamos a refletir sobre a relação entre teoria da guerra e teoria da alteridade, desenvolvendo o contraste observável entre a sua variante ocidental (explicitada por Carl Schmitt) e a sua variante ameríndia (a partir de Eduardo Viveiros de Castro), remetendo-as às suas diferentes metafísicas de base.

Palavras-chave: Ontologia política; Autoridade; Guerra; Alteridade.

¹ Este artigo é uma adaptação do relatório escrito após a conclusão de um ano de iniciação científica (PIBIC/UFF), realizada entre 2014 e 2015, com o projeto “Ontologia Política e Autoridade: Inquirições Céticas”, vinculado ao departamento de Ciência Política, orientado pelo professor Cesar Kiraly.

² Graduando em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, sob orientação da Prof^{ra}. Dr^a. Oiara Bonilla.

Introdução

Penso que é justamente em momentos como o nosso atual, em que a vida política passa por um processo de fascistização, em que o Estado se revela, mais do que em momentos ordinários, contra-a-sociedade, que cabe nos aliarmos em torno de uma reflexão sobre a vida política tal como ela se revela entre as sociedades-contra-o-Estado. Nossa investigação diz respeito à ontologia política. A ontologia política é o esforço especulativo que problematiza o ser da política, os traços fundamentais de uma infra-estrutura formal pressuposta em todo fenômeno dito “político”; tal como em Carl Schmitt, quando este se pergunta acerca do *conceito* do político.

Este discurso filosófico tenta estabelecer uma definição mínima do que seja a política, delimitar um marco que permita ordenar essa temática que de fato se nos apresenta num emaranhado que envolve os diversos âmbitos da sociabilidade (economia, moral, estética etc.). (SCHMITT, 2008, p. 7).

Toda teoria política, em sua elaboração, toma como pressuposta e desenvolve adiante alguma ontologia política. Pois é incontornável que todo discurso teórico acerca da política envolva necessariamente alguma noção - implícita ou explícita – do *que* seja a política, ou do *que* seja a experiência da política. Inversamente, toda ontologia política consistente se apóia, de partida, em outros discursos teóricos sobre a política, porque não lhe é dado o direito de partir de definições essenciais atemporais. Identificamos, portanto, esse duplo movimento: toda teoria política pressupõe e desenvolve uma ontologia política e, pelo outro lado, toda ontologia política toma teorias políticas como pontos de sustentação e serve de base a novas teorias políticas por vir.

Trabalhamos confrontando diferentes ontologias políticas sob o eixo da autoridade. De que modo se concebe o problema da autoridade em tal ou qual ontologia política? Analisando a literatura sobre o tema, observa-se que é possível, à grosso modo, resumi-la em duas grandes correntes.

A primeira concorda que o fenômeno da verticalidade da autoridade é intrínseco ao fenômeno político. Trata-se aqui de uma naturalização do fenômeno da dominação e da servidão, pois se entende que não há unidade política real que não se configure pela divisão fundamental entre dominantes e dominados. Neste sentido, supõe-se que o elemento mínimo constitutivo da política seja o par *comando-obediência, senhor-súditos*. Pensamos aqui em diálogo com Thomas Hobbes e Carl Schmitt.

A segunda, por sua vez, concorda que o fenômeno da verticalidade da autoridade não é intrínseco ao fenômeno político. Há aqui uma postura cética diante da suposta naturalidade da dominação. Ainda que este modo de instituição da autoridade se mostre bastante regular, daí não se pode concluir que seja *necessário* à política que esta se dê na vida social por meio da divisão entre dominantes e dominados; é esse seu argumento. A própria existência das sociedades primitivas, sociedades-contra-o-Estado, põe em cheque a ideia de que para que haja instituição política é necessário que haja hierarquia, isto é, que a autoridade se organize de maneira vertical. Incluímos nessa tradição Montaigne, La Boétie, Pierre Clastres, Deleuze e Guattari e Eduardo Viveiros de Castro. A tarefa desta pesquisa foi comparar e confrontar estas duas tendências filosóficas e verificar os impactos, ou seja, as necessárias reformulações que este conflito produz no conceito do político.

Em “O Leviatã”, de Hobbes, lemos que enquanto os “homens vivem sem um poder comum capaz de manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1983, p. 75-76). Sob este estado de guerra permanente, diz-se que nenhuma instituição propriamente social poderia se desenvolver; de fato, não haveria sociedade possível sob este estado, estado natural dos homens, movidos por seus desejos e interesses individuais (“pré-sociais”), ávidos por poder e reconhecimento:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta (HOBBS, 1983, p. 76).

A fundação do Estado seria o primeiro pacto necessário para tornar possível uma sociedade. A fundação do Estado é pensada então como o próprio fundamento da possibilidade da sociedade. Sua função é garantir a *paz*, garantir que os contratos e pactos sociais sejam cumpridos, sob pena de punição.

O afeto constituinte do fundamento subjetivo do Estado é o medo (especialmente o medo da morte violenta). Para Hobbes, só o medo é capaz de manter os homens em obrigação diante de seus contratos, o medo de que alguma má conseqüência lhes resulte caso um não cumpra com o que lhe é devido. É preciso, por isso, que haja um “poder comum”, que transcenda a todos os indivíduos contratantes, para garantir a paz, a estabilidade e a própria existência da sociedade enquanto tal. É necessário que os fluxos de desejo escorram para o

significante despótico, para usar o vocabulário de “O Anti-Édipo”. O salto ontológico do humano, em que os homens superam suas determinações naturais e se afirmam enquanto propriamente humanos porque sociais, tem como índice, na lógica hobbesiana, a aparição de uma instituição estatal. Sendo assim, seria uma consequência deste argumento que os seres humanos que não experimentam o sabor da servidão a um Estado não podem ser efetivamente humanos. Pois estariam ainda sufocados por suas determinações naturais, instintuais, que os levariam a agressividade irrefreada ao defender seus interesses individuais e finalmente ao estado permanente de guerra de todos contra todos: situação na qual é impossível o florescimento de qualquer instituição.

Percebe-se que esta associação entre o estado de guerra e o estado de natureza – que em muito ultrapassa o próprio Hobbes – foi justamente o vício eurocêntrico do pensamento que mais dificultou a possibilidade heurística de se considerar a guerra entre os índios americanos como uma efetiva *relação social* - daí a importância da “revolução copernicana” operada por Pierre Clastres.

Em divergência a Hobbes temos La Boétie. Cabe então apresentar a importância de seu “Discurso contra a servidão voluntária” (1987), originalmente publicado em 1574. Destaco suas duas contribuições mais importantes para nossa pesquisa.

Primeiro, qual a originalidade de La Boétie? La Boétie coloca em questão a “evidência” que normalmente se toma como ponto de partida: o paradoxo da submissão como objeto de desejo, e não como destino sofrido do exterior³, isto é, o paradoxo da servidão voluntária. Ao levantar o problema da própria condição de possibilidade da servidão ou do poder, revelando que esta experiência da servidão (voluntária) tem como condição de sua perpetuação a não-colocação dessa questão, La Boétie enuncia o que podemos chamar, para jogar com a expressão de Badiou, de *a hipótese anarquista*. Hipótese que indica à metafísica ocidental sua linha de fronteira, seus limites, sua estreiteza de pensamento, diante daquilo que *difere* dela mesma: a sociedade-contra-o-Estado, as metafísicas-contra-o-Um. Não surpreende que na história da recepção do *Discurso* de La Boétie, como observa Marilena Chauí, tenha-se negligenciado seus aspectos críticos mais fundamentais⁴. Tomaram-no estritamente como um crítico da monarquia. Tal reducionismo é sintoma do caráter insuportável da interrogação laboetiana. Mal conseguimos nos afetar com isso, há muito que nos acostumamos a servidão voluntária...

³ Cf. o *Prefácio* de Bento Prado Jr. em CLASTRES (2011).

⁴ Como observa Marilena Chauí em seu artigo “Amizade, Recusa do Servir” em LA BOÉTIE (1987).

O segundo aspecto que gostaria de destacar é que o problema central de La Boétie (1987) é a estrutura de poder que organiza as sociedades divididas em dominantes e dominados. Não lhe interessa a discussão mais corrente da ciência política: “qual a melhor forma de organizar uma soberania política”?; parece-lhe vão refletir sobre as diferentes formas de dominação, já que são essencialmente iguais. Sua preocupação é evidenciar por um raciocínio lógico que essa estrutura de poder não é universal, mas particular: que existe em um tipo específico de sociedades, mas que não é condição de toda e qualquer sociedade. Daí ele chega à dedução de que é possível haver sociedade sem desigualdade: “Existe em La Boétie como que uma dedução *a priori* da sociedade sem Estado, da sociedade primitiva” (CLASTRES, 2011, p. 150).

A hipótese anarquista laboetiana nos leva à América indígena. Assim como La Boétie se perguntava *como* se produz e se reproduz a servidão voluntária, Clastres pensa que a pergunta fundamental da antropologia contemporânea seria: “como as sociedades primitivas funcionam para impedir a desigualdade, a divisão, a relação de poder”? Pois não se pode pensar que essa recusa à relação de poder, que é a recusa à obediência, seja um traço de caráter dos selvagens, mas, antes, “o efeito, ao nível individual, do funcionamento das máquinas sociais, o resultado de uma ação e decisão coletivas” (CLASTRES, 2011, p. 154). Trata-se de investigar, então, qual o *trabalho* específico que o ser social primitivo dá ao problema político, em sua imanência (imanência do desejo de mandar e do desejo de submissão), de modo a se conservar um ser social indiviso, igualitário, horizontal.

Clastres comenta que o modo tradicional pelo qual o Ocidente pensa as sociedades indígenas é marcado pelo signo da falta: sociedades sem Lei, sem Rei, sem Fé. Toma a realidade social dos selvagens apenas pelo seu lado negativo quando comparado à realidade social civilizada. Então, operando uma “revolução copernicana” do pensamento, seria possível realizar uma abordagem antropológica imanente, que conceba as instituições primitivas em sua positividade. Pressupor os índios em sua “justa medida”: nada lhes falta, nada lhes é demasiado. Observando o modo real de funcionamento das chefaturas, Clastres depreende toda uma *filosofia política da chefia indígena*⁵.

O chefe é o sujeito de um poder sem eficácia. Fala porque deve, e não porque pode. Revela-se a sofisticada racionalidade institucional pela qual as sociedades primitivas inibem a

⁵ Cf. os capítulos “Troca e Poder: Filosofia da Chefia Indígena” e “Copérnico e os Selvagens” em CLASTRES (2012).

instauração da relação de poder. O chefe indígena não detém poder. A autoridade não escapa da imanência do corpo social. Conserva-se a horizontalidade política por meio da constante referência à necessidade de se seguir a Lei tradicional dos ancestrais, inscritas em seus corpos, por exemplo, nos rituais de passagem a vida adulta. Caso o chefe seja seduzido pelo desejo de mandar, no caso exemplar de intimar seu grupo a uma guerra que não lhes interessa coletivamente, os demais logo o abandonam, e este precisa seguir solitário seu destino trágico: a morte⁶.

A guerra é a principal instituição que permite o funcionamento da estrutura política da sociedade-contra-o-Estado⁷. A fórmula hobbesiana mostra-se, então, parcialmente correta, afinal é justamente um estado permanente de guerra que impede a configuração de um Estado que monopolizaria a coerção. O erro de Hobbes foi associar o estado permanente de guerra à negação de toda e qualquer relação social. Como comentam Deleuze e Guattari:

Clastres considera que, nas sociedades primitivas, a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado: é que a guerra mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é ele mesmo tomado num processo de acumulação de suas façanhas que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosas, porém sem poder. (...) assim como Hobbes viu nitidamente que *o Estado existia contra a guerra, a guerra existe contra o Estado*, e o torna impossível. Disto não se conclui que a guerra seja um estado de natureza, mas, ao contrário, que ela é o modo de um estado social que conjura e impede a formação do Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 20, grifo nosso).

O mundo ameríndio era realmente impensável aos europeus no século XVI. As razões dessa impossibilidade epistemológica se relacionam à certeza “coextensiva à toda a história da civilização ocidental, sobre o que é e o que deve ser a sociedade humana” (CLASTRES, 2011, p. 216). Esta certeza é um conceito mínimo de *sociedade*:

A saber, que a representação da sociedade como tal deve encarnar-se na figura do Um exterior à sociedade, na disposição hierárquica do espaço político, na função de comando do chefe, do rei ou do déspota: só há sociedade sob o signo de sua divisão em Senhores e Súditos. Resulta dessa visão do social que um grupo humano que não apresente o caráter da divisão não pode ser considerado como uma sociedade (CLASTRES, 2011, p. 216).

A ideia de que os povos ameríndios encontravam-se num estado de natureza anterior ao estado de sociedade era quase unânime, com a ressalva das notáveis vozes discordantes de La Boétie e Montaigne. Havia, entretanto, um aspecto em que todos os europeus convergiam ao comentar os costumes indígenas: todos destacavam que esses povos são apaixonados pela

⁶ Cf. o bellissimo artigo “Infortúnio do guerreiro selvagem” em CLASTRES (2011).

⁷ Cf. o capítulo “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” em CLASTRES (2011).

guerra. A figura icônica do guerreiro é onipresente nos relatos desta época.

Os colonizadores, levando a cabo o projeto etnocida do Ocidente, se viam a todo momento às voltas com o problema: “Como cristianizar, civilizar, convencer das virtudes do trabalho e do comércio povos preocupados principalmente em guerrear contra seus vizinhos, vingar as derrotas ou celebrar as vitórias?” (CLASTRES, 2011, p. 217).

É precisamente sobre essa questão que Viveiros de Castro desenvolve seu ensaio sobre “A inconstância da alma selvagem” (2002). Sua ideia seria a de que a inconstância dos selvagens (o fato de que não se subordinavam com facilidade à religião e aos costumes dos colonizadores) decorre justamente da recusa política à qualquer relação social que se dê pela divisão entre detentores do poder e submetidos ao poder. Falta-lhes “temor e sujeição”, reclama o padre Anchieta (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 189). Isto é, falta-lhes precisamente aquilo que, para Hobbes, constitui o fundamento do Estado, logo, a possibilidade da sociedade.

[...] os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão [...]; ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 216-217).

Como vimos, a instituição da guerra desempenha uma função fundamental ao *conatus* do ser social primitivo: evitar a formação de um Estado. O esforço pelo qual a sociedade primitiva conserva sua própria existência enquanto sociedade sem Estado implica o esforço guerreiro contra a irrupção de um centro de poder. A coragem do guerreiro contra-o-Estado nestas sociedades põe-se em nítido contraste com o medo do súdito diante de seu Soberano entre os ditos “civilizados”. Não se compreende o ser social primitivo sem compreender a função da guerra nestas sociedades, é o que nos diz Clastres repetidas vezes: “a guerra primitiva é o meio de um fim político. Portanto, perguntar-se por que os selvagens fazem a guerra é questionar o ser mesmo de sua sociedade” (CLASTRES, 2011, p. 232).

Mas o que é a guerra ameríndia? Vejamos a diferença entre a teoria da guerra e da inimizade em Carl Schmitt, por um lado, e em Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro, por outro, que é correlata à diferença entre a metafísica ocidental e a metafísica ameríndia. Em “O conceito do político” (2008), Schmitt define o inimigo como: “precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em um sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele” (SCHMITT, 2008, p. 28). E, logo adiante, nos apresenta o que

define a situação de conflito extremo:

O caso de conflito extremo só pode ser resolvido pelos próprios envolvidos entre si; isto é, cada um deles só pode decidir ele próprio se o caráter diferente do desconhecido significa, no existente caso concreto de conflito, a negação do próprio tipo de existência e, por isso, se será repellido ou combatido a fim de resguardar o tipo de vida próprio e ôntico. (Id. : *ibid.*).

Schmitt reitera aqui a concepção do Outro como aquele que ameaça a integridade do Mesmo. Uma ameaça externa cuja existência concreta põe em cheque o meu tipo de existência, e que por isso, em circunstâncias específicas, deve ser combatida, eliminada: seria isso o inimigo. Seres distintos cujo *conatus* de um ameaça a integridade e a duração do *conatus* do outro. O inimigo como exterioridade e diferença que podem vir a sufocar a própria interioridade e identidade de uma unidade política específica: daí que, no caso extremo de um conflito, a guerra aparece como possibilidade. Como ele diz: “A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ôntica de um outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade” (SCHMITT, 2008, p. 34-35).

O inimigo, em outras palavras, é concebido aqui como aquele que obstrui a relação narcísica do Eu consigo próprio: que por isso deve ter sua existência negada, para que o Eu prevaleça. A guerra como caso último decorrente da inimizade é pensada como o resultado inevitável de uma relação social que não deu certo nos marcos propriamente sociais: pacíficos. A guerra como “negação ôntica de um outro ser”.

Nada mais avesso à teoria do inimigo e à metafísica da alteridade ameríndias. Aqui, a inimizade não diz respeito à “negação ôntica de um outro ser”. Trata-se, antes, de tomar o outro em sua positividade, enquanto origem a partir da qual um constrói sua identidade. O *canibalismo metafísico* indica essa atitude social que toma o outro como uma necessidade interna. Tomemos o exemplo *Araweté*:

Ao propor que a dinâmica identitária do par matador-vítima é um processo de *ocupação do ponto de vista inimigo*, estou buscando discernir a peculiaridade das ideias ameríndias sobre a “guerra”. Longe de implicar um tratamento do inimigo como coisa (sistema material, corpo anônimo, autômato animal), o devir do par matador-vítima envolve um confronto de sujeitos [...] que trocam pontos de vista e que alternam momentos de subjetivação e objetivação. Objetivação do matador pela subjetividade da vítima, quando esta o possui, controla e “mata”; subjetivação do matador pela objetividade da vítima, quando esta se decanta em cantos, nomes, troféus e outras sinédoques que assinalam a nova condição ontológica do matador (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 291, grifo nosso).

Já que a agressão é concebida como um “ato comunicativo dirigido contra a subjetividade de outrem, guerrear implica a redução do inimigo não ao estatuto de uma ‘não-

peessoa’, ou de uma ‘coisa’, mas, ao contrário, a um estado de extrema subjetividade” (HARRISON, 1993, p.121 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.291). Conclui-se que a inimizade, nessas sociedades, “é conceitualizada não como uma mera *ausência* objetiva de relações sociais, mas como uma relação social tão definida como qualquer outra” (HARRISON, 1993, p.128 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.291). A agressão guerreira ameríndia revela-se um processo de “transformação ritual do Eu” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.292).

Para concluir, ressalto que as definições schmitteanas de inimizade como negação ôntica de um outro ser e de guerra como realização extrema desta inimizade só fazem sentido no interior de um corpo teórico que toma como essencial à definição de política uma oposição entre *amigos* e *inimigos*, isto é, uma oposição entre a auto-afirmação de uma identidade coletiva e seus inimigos que a ameaçam interna ou externamente. Esta identidade coletiva como unidade política já pressupõe o “Um”, e a submissão dos súditos ao Soberano - o pacto político por excelência em que se troca proteção por obediência: “O *protego ergo obligo* é o *cogito ergo sum* do Estado” (SCHMITT, 2008, p. 56).

Enquanto que, por sua vez, os conceitos ameríndios de inimizade enquanto fusão intersubjetiva e de guerra enquanto meio que evita a formação de um Estado, remetem-se a uma cosmologia distinta, que não encontra abrigo na Razão ocidental. Na cosmologia ameríndia, o devir, a relação e a diferença prevelacem sobre o ser, a substância e a identidade. “Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem - como foram os invasores europeus - um problema” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 220).

Referências:

CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência* – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *A Sociedade Contra o Estado* – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. vol. 5. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

O conceito de terra ou território na cosmopolítica *Munduruku*

Diego Tavares (PPGA/UFF)¹

Resumo

Ese artigo versará sobre as categorias “território” ou “terra” mobilizadas pelo movimento político *Munduruku*, através da análise de reportagens e produções imagéticas ou textuais dos próprios indígenas. Tal povo se viu recentemente em um conflito que envolve seu próprio mundo e o dos *pariwat* (não-índio) com seus planos de construção do complexo hidrelétrico de Tapajós, no estado do Pará, que inundará seu território. É meu intento mostrar que tais categorias encontram-se em equivocação, visto que encontram-se em regimes distintos de relacionamento com aquilo que chamamos natureza. Aqui, estarei sendo guiado pelas perspectivas dos sujeitos, isto é, do povo *Munduruku*, tomando a questão da cosmopolítica como o fio condutor da trama.

Palavras-chave: Munduruku; Cosmopolítica; Política indígena; Território; Autodemarcação.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense e orientando da Prof^a. Dr^a. Ana Claudia Cruz da Silva.

Introdução

Um grito de guerra pôde ser ouvido à oeste do Pará. “*Sawe!*” gritam os *Munduruku*², povo indígena que se assenta na bacia do Rio Tapajós. Em 2014 eles iniciaram a autodemarcação de seu território, processo que representa a defesa contra a construção do complexo hidrelétrico do Tapajós. Este projeto considerado “estratégico” pelo governo federal vai cair justamente sobre o território sagrado dos *Munduruku*.

Tal fato, do ponto de vista deste povo indígena, não vai causar apenas uma tragédia ambiental, mas também uma catástrofe cosmológica. Em uma carta de 2013³, divulgada na internet, eles nos alertam:

Os não índios diriam que isso é mau agouro, pra nós isso é real. As pessoas que desrespeitam a natureza, elas vão ter que sofrer as suas consequências devidas às suas ações [...]. Temos locais sagrados ao longo de nosso rio Tapajós que nós, Munduruku, não mexemos esses lugares⁴.

A questão relativa à terra é o ponto nevrálgico da “problemática indígena” atual no Brasil. É frequente, o uso dos termos “território”, “demarcação”, “delimitação” no discurso político dos coletivos indígenas, como se nota neste trecho de uma outra carta escrita, em 2014 pelos *Munduruku*:

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros. Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho⁵.

Poder-se-ia estranhar que tais grupos, antes considerados “nômades” ou “livres”, incorporassem em seus discursos tais “limites”. Será que os povos indígenas sucumbiram à ontologia do consumo capitalista, do qual a redução do não métrico ao métrico expressão maior

² Utilizo aqui o etnônimo *Munduruku* para me referir a todos os povos falantes desta língua Tupi, que se autodenomina como *We Dji Nyo* ou *Wuy Jugu* (“Nós, as pessoas”). Por hora ignoro, para simplificar, a diversidade existente entre esses povos.

³ Não quero com tal citação cair nas malhas do etnocentrismo, que concebe a todo discurso indígena uma consciência coletiva homogênea o que lhe permitiria manifestar declarações dotipo: “os Munduruku pensam...” Por outro lado, trago aqui uma “voz nativa” a respeito da voz dos “povos originários” presente na literatura indígena. Graça Graúna, que é filha do povo Potiguara diz o seguinte: “Quando se trata da memória vinda dos povos originários, a voz do texto é plural, coletiva, porque é do coletivo que brota a esperança da terra”. Disponível em: <<http://tecidovozes.blogspot.com.br/2015/04/vozes-indigenas-do-nordeste-sao-ecoe.html>>. Acessado em 18 de junho de 2016.

⁴ Carta disponível no link: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6962>>. Acessada em: 18 de julho de 2016.

⁵ C.f. I Carta da autodemarcação do território *Daje Kapap Eypi*, 2014. Disponível em: <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/category/cartas/page/2/>>. Acessada em: 18 de julho de 2016.

(ANDRADE, 1974; NODARI, 2014)? Este trabalho versará, portanto, sobre as equívocas à respeito da categoria “território” ou “terra” cujas bases encontram-se em modelos distintos de relacionamento com aquilo que chamamos “natureza”.

...

Neo-desenvolvimentismo à brasileira

No Brasil, o “neo-desenvolvimentismo” tem causado grandes danos à natureza. A demanda global por recursos naturais implica no âmbito nacional a expulsão de povos tradicionais de suas terras para dar espaço para exploração mineral, para a expansão do agronegócio e para a construção de grandes barragens. Vivemos na época da monstruosidade técnica, social e ética de Belo Monte; do desastre cosmológico iminente na construção de um complexo hidrelétrico no Rio Tapajós, da “investida final” do agro-empresariado sobre os povos *Guarani-Kaiowá* no Mato Grosso do Sul, o que tem causado muitas mortes. Ou seja, trata-se de uma reedição da história e da geografia da relação do Estado com os povos indígenas, completando um ciclo cujas origens encontram-se na expansão quinhentista da europa e sua tentativa de redução dos direitos destes povos aos interesses econômicos e políticos.

O casamento entre o Estado e o capital faz borrar os limites entre público e privado. Sendo assim, a própria legislação passa a ser objetificada como instrumento estratégico de setores público-privado ou, em nome do “interesse nacional”. Neste sentido,

[...] [o] público é uma propriedade do privado. E o privado é o tom da essência do conteúdo do público. São estes os termos da relação histórica Estado e sociedade, em todo momento. Uma sociedade que abdica de sua civilidade para encolher-se nas asas tutelares do Estado (MOREIRA, 2013, p.26)⁶.

Isso se revela na existência, no interior do Congresso Nacional, da denominada “bancada ruralista”, bancada suprapartidária que, conformada por grandes proprietários de terras e seus aliados carregam a bandeira do “setor rural”. Tal bancada, tem, nos últimos anos investido um pesado ataque ao capítulo “Dos índios” criado na Constituição de 1988, principalmente no que se refere à questão fundiária. Vistos como entrave ao “desenvolvimento econômico”, os povos indígenas têm enfrentado uma guerra contra seus direitos territoriais. Tramita no legislativo federal uma centena de proposições que visam lesar a posse e o usufruto das terras. Além disso, atualmente vem ocorrendo um movimento de judicialização dos processos que envolvem demarcação de terra indígena, existindo mais de 150 ações contestando demarcações no emaranhado do sistema jurídico-burocrático brasileiro.

⁶ Ruy Moreira é geógrafo.

Tentei traçar até aqui o quadro amplo no qual as categorias “terra” ou “território”, expressas por sua vez nos termos legais “Terra indígena” e “Unidade de Conservação”, emergem como centrais em uma disputa que opõem dois regimes diferentes no modo de relação com aquilo que chamamos natureza. Mas quais são os fundamentos ontológicos que estruturam estes dois regimes?

...

Sobre os limites e as formas

Foi Deleuze quem, inspirado em Spinoza, propôs duas formas de limite (NODARI, 2014): 1. Limite-contorno: baseado no modelo hilemórfico específico da metafísica ocidental, onde a forma informa os corpos, marcando sua extensão que remete sempre ao centro. “É o limite métrico, da lei” (NODARI, 2014, p.8). Tal ideia remete a Aristóteles. Segundo Ingold (2000), para este filósofo, a forma (*morphé*) é imposta por um agente ativo com um determinado objetivo sobre uma matéria (*hyle*) passiva e inerte que oferece suas superfícies externas e congeladas. 2. Limite dinâmico: interno, intensivo e imanente, não se expressa por um contorno ao qual pode ser contrastado em relação a um exterior que o circunda e singulariza, mas sim pelos fluxos e linhas que nele correm. É “limite não métrico” (NODARI, 2014, p.9) uma posição relacional que expressa uma forma de habitar antes que um local habitado.

Tal distinção expressa, antes que duas formas limitrofes objetivas, duas “experiências do limite” (NODARI, 2014, p.9). Segundo Nodari o fundamento ontológico da metafísica capitalista, uma “metafísica da utilidade”, pressupõe o homem como a medida de todas as coisas, ao retirar o sentido delas para sua conversão em recursos. Assim tudo é útil, demarcando as fronteiras entre sujeito e objeto, para uma ontologia onde o mundo não-métrico é redutível ao métrico: “O consumo capitalista começa, portanto, já nessa transformação de coisas em mercadorias, no esvaziamento de sentido que marca o modo de produção globalizante” (NODARI, 2014, p.6).

Tal procedimento é possível para uma ontologia que enxerga o mundo dividido em unidades. Sendo assim, pode “delimitar um limite”, operando uma transformação do “limite imanente em limite contorno”, do “corpo em forma” (NODARI, 2014, p.9). Afinal, é preciso medir o espaço para que se possa ocupá-lo e explorá-lo.

A operação contrária, seria então a de “limitar o limite” transformando o “limite contorno em limite extenso”, como por exemplo ao introduzir um “limite extenso sobre outro”, um “meta-limite” que interrompa o processo de “metrização”. Como aponta os povos indígenas, a exigência de um limite, bem pode significar a superação dele. Neste sentido, a luta dos povos

indígenas pela terra, as auto-demarkações e retomadas, não são uma redução do pensamento indígena à uma ontologia materialista-naturalista, visto que a “europização[a] não constitui um devir, constitui somente a história do capitalismo que impede o devir dos povos sujeitados” (DELEUZE; GUATARRI, 2010, p.130). Tais atos podem ser considerados como uma contra-teoria sobre os limites, uma contra resposta à metrização que interrompe os fluxos dos rios, que desmata áreas enormes em nome da monocultura padronizadora. Ir contra, neste sentido, é criar, é inventar novas formas da ação política: uma ação transgressora que faz a crítica ao mesmo tempo que propõe de maneira inventiva novas formas de estar no mundo.

Assim, se a expressão da economia da metrificação é o capitalismo, a sua contraparte é a economia de subsistência dos povos ameríndios. No entanto, subsistência aparece aqui, como aponta Nodari, em seu sentido positivo, irreduzível à visão político-economista. Ela não constitui um estado, mas se define por um “fazer-se”. Trata-se, portanto de um movimento de introduzir o “sub” na vida fazendo algo “sub-vir” de dentro do mundo (NODARI, 2014, p.17). Outras formas de vida que fogem da forma padrão imposta pela capital.

Nodari recupera de Oswald de Andrade o exemplo para a superação dos contornos métricos: a antropofagia ritual Tupi como modelo mesmo da relação sujeito e objeto e que é baseado no consumo. “Aqui, o consumo não esvazia de sentido, pelo contrário, o sentido provém dele, do consumo” (NODARI, 2014, p.13). A economia política ameríndia não é baseada na produção, mas na predação. Predação aqui entendida do ponto de vista antropofágico como:

[...] baseado na incorporação de afetos, incorporação antropofágica na medida em que é antropomórfica, isto é, na medida em que concebe a relação significativa entre sujeito e objeto como uma relação entre dois sujeitos em potencial, na qual um dos pólos, para se subjetivar ou se determinar como humano, consome os afetos do outro sem reduzi-lo previamente a matéria inerte —o que tornaria a relação irrelevante, anulando seu poder de diferenciação (MATOS, 2014, p. 15)

Algo muito parecido foi dito por Viveiros de Castro (2012) a respeito do xamanismo ameríndio como princípio inverso à “epistemologia objetivista ocidental”. Para esta, “conhecer é dessubjetivar” na medida em que “os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetificação”, sendo assim, “a forma do Outro é a coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 358). Na epistemologia xamânica, ao contrário, “conhecer é personificar”, é tomar o ponto de vista daquele que deve ser conhecido: “a forma do Outro é a pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 358). Assim, ponto de vista cria o sujeito, não o objeto.

A ontologia “perspectivista” dos povos indígenas, tal qual defendida por Viveiros de Castro, nos convida a imaginar um mundo onde os deuses, os mortos, os entes da natureza e os fenômenos meteorológicos são agentes subjetivos, isto é, são virtualmente humanos, na medida em que possuiriam uma “alma” semelhante. Um mundo onde tudo é político, ou melhor “cosmopolítico”, onde “toda diferença é política porque toda relação é social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 54), seja com humanos ou com não humanos. A humanidade é uma questão em aberto.

...

Cosmopolíticas indígenas

Os tempos atuais no Brasil são de “grandes projetos de desenvolvimento”. Em 2009, o governo federal lançou um projeto criação do complexo de usinas para o rio Tapajós entre o Estado do Amazonas e do Pará. Tal projeto era mais uma frente hidrelétrica do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC) que visava atender a grandes interesses econômicos, prevendo a construção de sete usinas hidrelétricas. A maior delas é a UHE São Luiz do Tapajós, com capacidade para 8.040 megawatts e custo de 30 bilhões de reais. Bem em cima do “território” do povo *Munduruku* e dos povos ribeirinhos que vivem na região.

Depois de sete anos esperando pela demarcação de sua terra pela FUNAI, em outubro de 2014, os índios *munduruku* da terra indígena *Sawre Muybu* iniciam um processo de autodemarcação. Tal ato teve início depois de uma reunião com a ex-presidente do órgão indigenista Maria Augusta Assirati, na qual ela admitiu que são as usinas o principal motivo da não demarcação. Durante o impasse, no rio Teles Pires, uma usina de mesmo nome fez desaparecer a cachoeira de Sete Quedas, mais conhecida como *Paribixexe*, o “reino dos mortos” para os *munduruku*.

Aflitos com a situação de seu povo, diversos guerreiros se juntaram a seus parentes no processo de autodemarcação. É em *Sawre Muybu*, no médio Tapajós, que fica o solo sagrado *Daje Kapap’ Eipi*, o lugar de grande importância cosmológica. Pintados com os traços do jabuti, eles andam nas florestas, com ajuda de um GPS e do conhecimento mítico, marcando nas árvores, o traçado de seu território sagrado. Em carta aberta, comentando a importância do território *Munduruku*, um dos líderes do movimento, *Jairo Saw Munduruku* aponta que:

Essa é a razão da nossa luta por território. Todas coisas que existem no meio ambiente ele é considerado sagrado. Não podemos desrespeitar devemos deixar como ela sempre ficou. Por que serve pra nós como para os não índios mas, eles não levam em consideração o que alertamos e o que estamos dizendo. Isso não é fábula, nem lenda

isso é pura realidade⁷.

Como se nota, os coletivos indígenas têm se colocado de maneira aguerrida no contexto político atual, ganhando projeção nacional e internacional. Segundo Capiberibe e Bonilla (2012, 2015), através de atos políticos, como a retomada ou autodemarcação de terras, a ocupação de espaços como rodovias, canteiros de obras e até o Congresso Nacional, os coletivos políticos revelam a estratégia utilizada que é a de “des-invisibilização”. Tudo isso registrado através de recursos audiovisuais cada vez mais presentes nas aldeias e divulgado nas redes sociais. Na luta diária pela terra, até um celular vira uma arma.

Tal estratégia de “des-invisibilização” acaba tirando das sombras certos atores que não contam no jogo político “moderno”. Outros referenciais são acionados, referenciais que não são necessariamente humanos e que estão ligados à própria construção da realidade indígena. Trata-se daquilo que chamamos de Natureza cujos elementos (animais, plantas, clima e paisagem), são aliados importantes na disputa política.

De La Cadena (2010), ao explicitar ações dos coletivos indígenas na região dos Andes, identifica a presença destes “estranhos atores” nas manifestações políticas:

As “coisas” que os movimentos indígenas estão atualmente “tornando públicas” (cf. Latour, 2005) na política não são simplesmente não humanos, elas também são entidades sensientes cuja existência material – e aquela dos mundos aos quais elas pertencem – está atualmente ameaçada pelo casamento neoliberal entre o capital e o Estado (PIMENTEL apud DE LA CADENA, 2010, p. 342).

Segundo esta antropóloga, estes “seres-terra”⁸ abalam as agendas políticas e teóricas conservadoras, na medida em que outros seres além dos humanos passam a ter voz no idioma político estabelecido:

Parentes, vamos lutar juntos. É só observar como a natureza nos ensina [...] Vamos formar uma grande aliança como o nosso saber nos ensina: a sabedoria do jabuti. Ele é lento, mas não é lerdo. Ele anda devagar, mas não fica para trás. Tem uma resistência e ninguém o derrota. Ele sempre vence. Vamos dar o grito de “basta”! Chega de nos massacramos, de violarem nossos direitos. Chega de tomarem as nossas terras⁹.

“Estamos em guerra!”, denunciam, portanto, os povos indígenas nas redes sociais. A “grande mídia (corporativa e burguesa) não pode mais esconder esse fato. De um lado, uma “ontologia mercantil” que pressupõe que algo, para ter o direito de existir, precisa ser

⁷ “Essa é a razão da nossa luta por território”, 2015. Disponível em: <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/05/04/essa-e-a-razao-da-nossa-luta-por-territorio/>> Acesso em: 17 de julho de 2016.

⁸ Tradução nossa para o termo “earth-beings” conceituado por De la Cadena.

⁹ Disponível no link: <https://autodemarcacaonotapajos.files.wordpress.com/2015/07/carta-dos-munduruku-apoio-kaapor-e-guarani-kaiowa_vf.pdf>. Acessada em: 05/03/2016.

transformado em mercadoria, de outro uma “ontologia caipora” (ALMEIDA, 2013), onde o mundo é povoado por “seres-terra”.

Sendo assim, podemos tratar a questão indígena contemporânea nos termos de uma “guerra entre ontologias” (PIMENTEL, 2012; LATOUR, 2004) onde “o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para gente-de-verdade! e para pedras e rios”(ALMEIDA, 2013, p. 22).

A máquina de guerra que as cosmopolíticas indígenas têm lançado mão tiram das sombras aqueles “personagens conceituais” como “o idiota” tal como conceitualizado por Stengers (2007), que tem o poder de perturbar as certezas universais, pois nos convidam a “desacelerar o pensamento” (STENGERS, 2007, p. 45) e olhar mais atentamente para diferentes modos de existência, “outros mundos” trazendo à tona outras vozes e verdades que questionem os clichês, as respostas prontas, o dado. Assim, na busca por mudar a gramática do discurso político, Stengers propõe o termo cosmopolítica, isto é, “[A] nova política, não mais enquadrada no acordo modernista da natureza e da sociedade. Hoje existem diferentes políticas e diferentes cosmos” (LATOUR, 2001, p. 347).

Em uma das assembléias gerais dos *Munduruku* para discutir os rumos da luta pela terra, Roseninho foi escolhido para ser porta-voz da *Sawré Muybu* perante os *pariwat*. Representante de seu povo no mundo dos brancos, é ele que traz as informações que serão discutidas com toda a aldeia. Embora não goste da missão, ela precisa ser feita, afinal. Um dia, porém, ele não voltou com boas notícias. A Advocacia Geral da União tinha embargado a decisão da justiça que obrigava a FUNAI a publicar o relatório sobre o território da *Sawré Muybu*. Em lágrimas ele se perguntou: “Como que eu vou levar essa derrota para o meu povo? Como eu vou contar isso para o cacique?” Cansado dos limites de entendimento entre os indígenas e os *pariwat*, Roseninho desabafa com as jornalistas do site de notícias Agência Pública: O que vocês querem perguntar? Vocês querem saber a história *Munduruku*? Eu posso contar: o cachorro é o homem, a mulher é o peixe. Me diz como vocês vão entender isso? Por isso que eu digo: vocês nunca vão saber”¹⁰.

A proposição cosmopolítica visa, portanto, explicitar os diversos mundos que são acionados na disputa política, o que gera muitas vezes dificuldades de entendimento no diálogo dos ameríndios com os atores envolvidos na disputa, uma vez que eles não se restringem à racionalidade da metafísica ocidental. O momento atual da luta *Munduruku* pelo seu “mundo”

¹⁰Caso narrado pelas jornalistas Ana Aranha e Jessica Mota na matéria, Disponível em: <<http://apublica.org/2014/12/batalha-pela-fronteira-munduruku/>>. Acessado em: 05/03/2016.

nos aponta, portanto, para estes momentos onde se deve decidir sobre outras formas de vida. Mas quem tem o lugar da fala? Quem fala por quem nesses casos?

“Conexões parciais”: terra ou território como categorias equivocadas

É fato que os povos ameríndios nem sempre têm sido “levados a sério” no jogo político no que concerne à tomada de decisões. É com efeito De la Cadena (2010) quem aponta que os coletivos políticos ameríndios, para serem considerados “adversários legítimos” (DE LA CADENA, 2010, p.347) no jogo político, sempre tiveram que estar “parcialmente conectados”¹¹ com outros atores da sociedade nacional e tinham nestes um importante instrumento político de articulação, apoio, divulgação e denúncia. Eles sempre tiveram que ser “híbridos” participando de um ou mais mundos socioculturais na luta por sua autodeterminação. Isso os obriga, muitas vezes, a falar o idioma moderno, traduzindo suas práticas em um discurso político razoável, que em grande medida retoma a retórica do indigenismo estatal e do ecologismo dos aliados não governamentais. O preço a se pagar por tal estratégia, no entanto, como aponta Bruce Albert, é “a auto-objetificação” e a negociação de sua alteridade como uma “cultura indígena” (ALBERT, 2015, p.134).

As alianças formadas com estes diversos atores, por parte do movimento indígena, revelam-se como estratégias de “limitar o limite” (NODARI, 2014) imposto pela metafísica estatal a essas outras ontologias. Neste sentido, segundo a etnóloga, os coletivos indígenas “podem ser conceituados como uma formação complexa, uma articulação histórico-político de mais de um, mas menos de dois mundos socionaturais” (NODARI, 2014, p.347, tradução nossa).

Gostaria, por fim, de chamar a atenção para o uso dos termos “terra” e “cultura” nos discursos políticos indígenas. Creio que eles, quando utilizados pelos coletivos ameríndios, não necessariamente correspondem aos nossos significados de tais termos. A presença deles no discurso político, nos convida, então, a epistemologicamente “pensar mais devagar” sobre nossas noções do que seja, por exemplo, um “território”. Acredito que elas estejam em equivocação, no sentido que Viveiros de Castro dá a essa noção. Segundo o etnólogo, um equívoco não é apenas uma “incapacidade de compreender”, mas é antes uma falha em entender que os entendimentos não são obrigatoriamente os mesmos, e que eles pouco têm a ver com “formas imaginárias de ver o mundo”, e sim para os “mundos reais que estão sendo observados”

¹¹A autora toma esse termo da antropóloga Marilyn Strathern (2014).

(VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.11).

Para o governo federal em conluio com grandes corporações econômicas, um território é apenas potência que é convertida em energia, metrificada em kw num exemplo claro da subordinação dos “seres - terra” ao capital. Para os ambientalistas ou ecologistas, esperançosos que são no salvacionismo da natureza, uma terra bem pode ser um provedor dos recursos essenciais à vida ou de materiais que negociamos em nossos mercados cada vez mais preocupados com a “questão ambiental”. Para os coletivos indígenas, não há dúvida, o rio é seu próprio mundo. Mas “terra” ou “território” é uma equivocação, um termo “homonímico”, que permite a conexão de diversos mundos em torno de uma mesma questão (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.355). Isso não significa, está claro, que todos estejam falando da mesma coisa.

As consequências que os grandes projetos de desenvolvimento podem produzir sobre um território vão muito além da problemática ambiental ou do crescimento econômico (DE LA CADENA, 2012, URUETA 2014). Um RIMA (Relatório de Impacto Ambiental) baseado na lógica da classificação ocidental, jamais poderia dar conta dos desastres cosmológicos que tais empreendimentos podem causar sobre os coletivos indígenas:

Segundo o líder espiritual, o pajé, alertou que naquele lugar não se pode de maneira nenhuma fazer alguma mudança e se mudar ou destruir aquele local sagrado, da mãe do peixe, poderão acontecer desgraças para vida das pessoas, é um risco pra todas as sociedades¹².

Problema, por fim, propriamente “cosmopolítico” para os coletivos ameríndios, para estes é o próprio mundo que está em risco. “Isso [apontam os *Munduruku*], o não índio nunca vai entender”¹³.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u* (UFSCar), São Carlos (SP), v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Acilda Rita (org.) *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

¹² C.f. Carta de lideranças Munduruku, 2013. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6962>>. Acessado em 18 de julho de 2016.

¹³ Idem.

CAPIBERIBE, Artionka; Oiara BONILLA. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? *Estudos Avançados* (USP), São Paulo, v.29, n. 83, abr. p. 293-313, 2015.

_____. O rolo compressor ruralista. *Brasil de Fato*, São Paulo, 17 dez. 2013. Disponível em: < <http://antigo.brasildefato.com.br/node/26920>>. Acessado em 29 jun.2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2007.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'. *Cultural Anthropology* (American Antropological Association), v. 25, n.2, p. 334-370, 2010.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

MATOS, Marcos de Almeida. Tudo Cósmico e Exterior: observações sobre a o(do)ntologia do pensamento antropofágico. *O Sopro*, 18 ago. 2013.

MOREIRA, R. Federação e federalismo no Brasil. In: ENANPEGE. (Org.). *Geografias, políticas pública e dinâmicas territoriais*. 1ed. Campinas: ANPEGE, 2013. v.1, p. 15-22.

NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. In: Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra, set. 2014, Rio de Janeiro. *Trabalhos apresentados...*Rio de Janeiro: PUC-RJ; PPGAS/Museu Nacional, 2014. p. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-nodari.pdf>>. Acessado em: 05/03/2016.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (orgs). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. 2007. p. 45-68.

URUETA, Edgar Eduardo Bolívar. *Influências Mebêngôkre: cosmopolítica indígena em tempos de Belo Monte*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal Fluminense (UFF), Niteroi, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Autodeterminação Indígena como Valor. *Anuário Antropológico* (UNB), Brasília, 1981, p.233-242.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (EUA), v.2, n.1, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. 1. ed. São Paulo: CosacNaify & n-1 Edições, 2015.