

Hippolyte Brice Sogbossi
Leonardo Leal Esteves
Organizadores

ENTRE DISTOPIAS E DECOLONIALIDADES

Antropologia em cenários cambiantes

**Entre distopias e decolonialidades:
antropologia em cenários cambiantes**

ISBN

978-85-8413-418-2

ORGANIZADORES

Hippolyte Brice Sogbossi
Leonardo Leal Esteves.

AUTORES

ALBERNAZ, Lady Selma Ferreira
CELESTINO, Tayara Barreto de Souza
ESTEVES, Leonardo Leal
LIMA, Roberto
MOTA, Evelyn Marcele Ribeiro
NOGUEIRA, Maurício Soares de Sousa
OLIVEIRA, Tâmara Maria de
ROCHA, Marcos Andrade
SANTOS, Lina Regina Geralda Nunes dos
SANTOS, Matheus Felipe Bispo dos
SOGBOSSE, Hippolyte Brice
TORRES, Díjna Andrade
VIANNA, Beto
VILLELA, Jorge Mattar

EDITORA CRIAÇÃO

CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria de Menezes
Christina Bielinski Ramalho
Fábio Alves dos Santos
Jorge Carvalho do Nascimento
José Afonso do Nascimento
José Eduardo Franco
José Rodorval Ramalho
Justino Alves Lima
Luiz Eduardo Oliveira
Martin Hadsell do Nascimento
Rita de Cácia Santos Souza

Organizadores

Hippolyte Brice Sogbossi

Leonardo Leal Esteves

ENTRE DISTOPIAS E DECOLONIALIDADES

Antropologia em cenários cambiantes

Apresentação

Ulisses Neves Rafael



Criação Editora
Aracaju | 2023

Copyright 2023 by Hippolyte Brice Sogbossi e Leonardo Leal Esteves

Grafia atualizada segundo acordo ortográfico da Língua Portuguesa, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto gráfico
Adilma Menezes

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Tuxped Serviços Editoriais (São Paulo, SP)
Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes - CRB-8 8846

S682e	Sogbossi, Hippolyte Brice; Esteves, Leonardo Leal (org.). Entre distopias e decolonialidades: antropologia em cenários cambiantes / Organizadores: Hippolyte Brice Sogbossi e Leonardo Leal Esteves. -- 1. ed. -- Aracaju, SE : Criação Editora, 2023. 256 p.; ebook pdf Inclui bibliografia. ISBN 978-85-8413-418-2 1. Antropologia. 2. Sociologia. 3. Pandemia. 4. Etnia. 5. UFS. I. Título. II. Assunto. III. Organizadores. CDD 301 CDU 572
-------	---

Essa coletânea foi produzida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe - PPGA-UFS, com recursos do Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES

SUMÁRIO

Apresentação <i>Ulisses Neves Rafael</i>	7
Solenidade e Vida. Por uma composição que nos seja favorável <i>Jorge Mattar Villela</i>	15
Etnografia e mudanças teóricas: percalços de pesquisas <i>Lady Selma Ferreira Albernaz</i>	37
As sete teses equivocadas de Stavenhagen: notas de um tradutor brasileiro no século 21 <i>Roberto Lima</i>	55
Domesticação, linguagem e falcoaria: o encontro entre aves e humanos no agreste de Sergipe <i>Beto Vianna</i>	75
Os Assen: vida social e agenciamentos em torno da morte entre os fon do Benim <i>Hippolyte Brice Sogbossi</i>	89
Do mito ao rito: A eficácia simbólica do Olugbajé na correlação do ethos e da cosmologia afro-brasileira <i>Matheus Felipe Bispo dos Santos</i>	103

Histórias de Axé: uma breve introdução às religiões afro-brasileiras em Sergipe <i>Djina Andrade Torres</i>	121
Ajeumbó: cosmopercepção e a segurança alimentar dos povos de terreiro <i>Evelyn Marcelle Ribeiro Mota</i> <i>Lina Regina Geralda Nunes dos Santos</i>	145
Aportes teóricos introdutórios para uma epistemologia da encruzilhada <i>Maurício Soares de Sousa Nogueira</i> <i>Hippolyte Brice Sogbossi</i>	169
A ritualização da luta pela moradia: um olhar etnográfico sobre as místicas dos Movimentos Sem-Teto sergipanos <i>Marcos Andrade Rocha</i>	181
A profanação dos estandartes do frevo: os desafios da musealização de um patrimônio imaterial <i>Leonardo Leal Esteves</i>	201
Instituições patrimoniais em tempos de pandemia: comunicações por tecnologias digitais e expansão de memórias <i>Tayara Barreto de Souza Celestino</i>	219
Do Jeitinho Brasileiro ao Cidadão de Bem. Representações Idealtípicas da Corrupção no Brasil e Sucesso das Fake News Pandêmicas <i>Tâmara Maria de Oliveira</i>	233

APRESENTAÇÃO

Os textos reunidos nesta publicação refletem o espírito da IV Semana de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (IV SEMANT), ocorrida entre os dias 03 e 06 de maio de 2021. Com o tema “Distopias e Decolonialidade”, que também inspira o título da coletânea, o evento apontava de maneira objetiva para os problemas decorrentes da crise sanitária que, naquele momento, afetava a humanidade como um todo e a população brasileira de modo particularmente penoso.

Entre o final de 2019 e o início de 2020, o mundo recebeu com assombro imagens e ouviu relatos que chegaram dos ditos “países desenvolvidos” na Ásia, na Europa e na América do Norte, acerca da rápida transmissão de um vírus desconhecido, por vias aéreas, que poderia provocar uma síndrome respiratória grave e oferecer um relativo grau de letalidade. Cenas de hospitais de campanhas sendo montados às pressas em todo o mundo para dar conta do crescente número de infectados e de mortos, imagens de corpos sendo enterrados em valas comuns, tudo isso exigiu uma atenção especializada de cientistas do mundo inteiro. Entre os antropólogos, a situação provocou transformações significativas no seu campo de atuação e no aumento de sua responsabilidade civil.

Apesar das condições adversas que a situação apresentava e das peculiaridades que as atividades remotas emergenciais preconizavam, a IV SEMANT se apresentou como importante espaço de debate e de trocas entre pesquisadores na busca de compreensão e interpretação do atual estado de coisas. Urge buscarmos superar os múltiplos processos de exclusões, colonizações e invisibilizações radicais a que são

submetidos inúmeros atores sociais, que ficaram ainda mais evidentes no contexto de pandemia.

A Semana de Antropologia vem crescendo ao longo dos anos, principalmente em termos do interesse despertado entre pesquisadores e estudantes de Sergipe e de fora do Estado. O evento também tem reunido um público não acadêmico tanto nas sessões extramuros, atividade que promove encontros entre sistemas de pensamento decolonizados e formas de resistência na diversidade e nas adversidades; quanto na mostra cinematográfica “Elas por Trás das Câmeras”, protagonizada eminentemente por mulheres.

O volume de inscritos alcançado na edição de 2021, exigiu um grande esforço de mobilização e o encontro de um número significativo de colaboradores, professores e discentes da graduação em Ciências Sociais e da pós-graduação, além de pesquisadores locais e de outros estados. As circunstâncias, contudo, exigiram o desenvolvimento de uma logística diferenciada, utilizando-se de novas ferramentas tecnológicas capazes de permitir o desenvolvimento das atividades propostas remotamente.

Não obstante as adversidades, essa versão repetiu a mesma eferescência que marcou as edições anteriores, reproduzindo, ainda que de forma remota, o dinâmico ambiente de troca e de parcerias acadêmicas. O público real atendido pela realização do evento girou em torno de 500 pessoas, entre discentes da graduação e da pós-graduação, servidores técnicos-administrativos e docentes, além de representantes de associações não governamentais, de comunidades indígenas, quilombolas e de movimentos sociais.

Resultou dessa organização uma vasta grade de atividades estruturadas, principalmente em torno de Grupos de Trabalho e Mesas Redondas, cujos trabalhos se encontram reunidos, em parte, nesta coletânea, os quais podemos dividir em pelo menos três eixos temáticos: 1) Aportes Teóricos e Epistemes Antropológicas; 2) Cosmologias Africanas e Ritualização, e; 3) Processos de Patrimonialização e Musealização. Os

textos de abertura e de encerramento não se enquadram necessariamente nessa divisão, mas merecem destaque.

A coletânea é aberta com o magnífico texto de Jorge Mattar Villela, cuja presença na cerimônia de encerramento da IV SEMANT, emprestou ao evento como um todo, um brilho especial. O conteúdo da sua conferência aparece aqui sistematizado sob a forma de artigo que traduz com precisão a proposta do primeiro eixo. Trata-se de uma importante reflexão epistemológica sobre a atividade antropológica, cujo pressuposto básico deveria estar assentado em conceitos nativos e em novas formas de deliberação e agenciamentos. Sua aposta consiste na ideia de que é preciso religar o que foi desligado no capitalismo: a ética e a estética; o desejo e a política.

Na sequência, temos os trabalhos de Lady Selma, cuja proposta epistemológica consiste na compreensão do peso do fazer etnográfico como procedimento básico na construção da teoria antropológica. Sua experiência de campo lhe fez perceber como a descoberta de novos dados empíricos conduzem, não apenas à confirmação de teorias gerais consagradas, mas à construção de interpretações novas e à descoberta de novos campos dentro da antropologia.

Roberto Lima traz a provocante proposta de refletir sobre a experiência de traduzir o artigo clássico de Rodolfo Stavenhagen, “Sete teses: notas de um tradutor brasileiro no século 21” para português. Seu propósito inicial consistia basicamente em render uma pequena homenagem ao professor, além do interesse pedagógico de permitir aos alunos de graduação das universidades brasileiras o acesso ao texto clássico. Contudo, a experiência o conduziu à produção de uma estimulante reflexão sobre o pensamento político latino-americano como um todo e, particularmente, sobre o nosso suposto isolamento acadêmico e a pretensa especificidade histórica brasileira.

Por fim, o bloco das reflexões epistemológicas é encerrado com o texto de Beto Vianna, o qual, apesar de tratar da noção de domesticação de animais, mais especificamente sobre a prática da falcoaria que



consiste no encontro entre aves e humanos no Parque dos Falcões, no agreste sergipano, não deixa de estabelecer um interessante diálogo com o instrumental conceitual e com a epistemologia da escola chilena conhecida como Biologia do Conhecer, de Humberto Maturana e Francisco Varela (1998, 2003).

Abrindo o segundo eixo temático, “Cosmologias africanas e Ritualização’, temos uma série de colaborações, a maior parte das quais foi apresentada na Mesa Redonda “Expressões religiosas de presenças africanas e a experiência na pesquisa de terreiro” e no GT4 “Expressões religiosas de presenças africanas e a epistemologia de terreiro na contemporaneidade”. Ambas as atividades foram organizadas com o propósito de debater as experiências de pesquisa em terreiros sobre a temática das religiões de presença africana a partir da realidade de pesquisadores que estão inseridos nessas comunidades.

O coordenador da Mesa Redonda, Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi, traz o artigo “Os Assen: vida social e agenciamentos em torno da morte entre os fon do Benim”. Na verdade, uma estimulante análise comparativa sobre formas ritualísticas e cerimoniais destinadas aos falecidos no Brasil e no Benim. Seu interesse com esse debate amplo sobre o rito funerário é deslocar o centro epistemológico para onde não exista a premissa de uma concepção hegemônica sobre a morte.

O Professor Sogbossi ainda colabora noutro artigo produzido a quatro mãos com Maurício Soares de Sousa Nogueira, intitulado “Aportes teóricos introdutórios para uma epistemologia da encruzilhada”, onde os autores realizam uma análise de certos paradigmas teóricos para a compreensão das questões relacionadas ao candomblé, sobretudo, no que diz respeito a uma epistemologia da encruzilhada, espaço/lugar de complexas dinâmicas de trocas e comunicações.

O outro coordenador da Mesa Redonda citada é Matheus Felipe, cuja contribuição para esta coletânea se traduz no texto: “Do mito ao rito: A eficácia simbólica do Olugbajé na correção do ethos e da cosmologia afro-brasileira”. Seu propósito primordial, como o título deixa

antever, é estabelecer um paralelo entre a teoria antropológica clássica, com especial ênfase sobre a produção intelectual de Lévi-Strauss e o ritual do Olugbajé destinado ao Orixá Obaluyê, descrito como senhor da terra e o deus da doença.

Lina Regina Geralda Nunes dos Santos, coordenadora do GT4, escreveu junto com Evelyn Marcelle o artigo “Ajeumbó: cosmopercepção e a segurança alimentar dos povos de terreiro”, cujo principal objetivo é descrever o conjunto de expressões simbólicas presentes na produção da alimentação ritual nas comunidades de terreiro. Trata-se de uma cuidadosa etnografia do modo como os pratos são elaborados e dispostos nas cerimônias e os diferentes e profundos significados simbólicos que o consumo alimentar provoca nos rituais religiosos de matrizes africanas.

Dijna Torres encerra o grupo de intelectuais do segundo eixo temático, cujas trajetórias acadêmicas foram moldadas na interface entre a epistemologia de Terreiro e à conversão às religiões de presença africana. O artigo de Díjna “Histórias de Axé: uma breve introdução às religiões afro-brasileiras em Sergipe” versa exatamente sobre o modo como sua trajetória acadêmica cruza com a formação das religiões afro sergipanas.

O trabalho de Marcos Andrade Rocha, intitulado “A ritualização da luta pela moradia: um olhar etnográfico sobre as místicas dos Movimentos Sem-Teto sergipanos” se insere neste segundo eixo temático pelo aporte ao tema dos rituais, embora o campo por ele selecionado destoe dos estudos acerca de comunidade de terreiro desse bloco. Trata-se de uma etnografia realizada com muito esmero sobre um ritual conhecido como Mística, que costuma ser realizado em comunidades organizadas em torno do Movimento Rural dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), e que passou a ser utilizado e ressignificado pelos movimentos de ocupação urbana. A pesquisa de Marcos foi realizada quase sempre em contextos de elevada tensão, motivo pelo qual sua etnografia se apresenta como importante testemunho etnográfico dessas comunidades.



Quanto ao terceiro eixo temático, temos duas contribuições de qualidade insofismável. Em primeiro lugar, o trabalho do Prof. Dr. Leonardo Leal Esteves, que durante a realização da IV SEMANT organizou e coordenou o GT 6. “Culturas Populares, Rituais, Festas e Patrimônio”, cujo objetivo foi abrir espaço para o debate sobre distintos arranjos coletivos, práticas e saberes tradicionais, performances e eventos cíclicos que marcam de modo significativo a vida cotidiana em diferentes localidades do Brasil. O artigo apresentado pelo Professor Leonardo, nessa coletânea, intitulado “A profanação dos padrões do frevo: os desafios da musealização de um patrimônio imaterial”, comprova sua desenvoltura no tratamento do tema. Trata-se de uma análise acerca da patrimonialização do frevo e das tensões relacionadas à expografia de um museu dedicado à salvaguarda desse bem cultural.

O trabalho de Tayara Barreto de Souza Celestino, intitulado “Instituições Patrimoniais em Tempos de Pandemia: Comunicações por tecnologias digitais e expansão de Memórias”, também traz uma importante reflexão sobre o campo da musealização. Trata-se de uma análise acerca das estratégias que as instituições patrimoniais vêm desenvolvendo nesses tempos de crise causada pela pandemia, com ênfase sobre o uso de tecnologias digitais como novas ferramentas comunicativas em redes sociais.

O artigo da Prof^a. Dr^a Tâmara Maria de Oliveira intitulado “Do Jeitinho Brasileiro ao Cidadão de Bem. Representações Idealtípicas da Corrupção no Brasil e Sucesso das Fake News Pandêmicas” encerra a coletânea, não tanto pelo enquadramento em qualquer dos eixos temáticos vistos, mas principalmente pelo fato de sintetizar o espírito da IV SEMANT, que traz como tema o aspecto distópico desses tempos pandêmicos, motivado também pelo comportamento negacionista que desempenha um papel claro e real na trágica realidade social brasileira. A professora Tâmara analisa os impactos da produção virtual industrial de fake news, cujas falácias ou ataques diretos contra consensos cientí-

ficos já empiricamente validados refletem processos mais profundos de construção de nossa identidade nacional.

Estamos convencidos de que a leitura desses artigos trará contribuições significativas para a compreensão da realidade brasileira atual, mas, sobretudo, para o acompanhamento do debate epistemológico, teórico e etnográfico atual e que em Sergipe ganhou um espaço privilegiado de exposição, promovido pela realização da IV Semana de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe. Boa leitura.

Ulisses Neves Rafael

Presidente da IV Semana de Antropologia da UFS

Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais (DCS-UFS); Professor permanente e Coordenador Adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA-UFS).



SOLENIIDADE E VIDA. POR UMA COMPOSIÇÃO QUE NOS SEJA FAVORÁVEL¹

Jorge Mattar Villela²

Introdução

Em primeiro lugar eu gostaria de agradecer o convite para encerrar a IV Semana de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe, assim como agradecer pela oportunidade, que não me honra menos que o contive, para integrar esta coletânea. Nos tempos em que vivemos, e é deles que o texto que se segue pretende falar, será preciso expandir sempre que possível as possibilidades de reflexão, quando não ao menos lutar contra a sua mera extinção. Há 5 ou 6 anos, como eu dizia na época, o terror que me assolava era ter de viver num mundo em que expressar lucidez se tornaria um risco de vida. E é para lá que a passos largos estamos nos dirigindo, segundo me parece pelas minhas experiências cotidianas. Iniciativas como estas na manutenção de uma semana de Antropologia e da sua publicação são movimentos que se erguem contra um pesadelo vivo.

Os agradecimentos são tanto mais sinceros quando dizem respeito às relações de atenção que mantenho com a produção acadêmica do

1 Conferência apresentada no encerramento da IV Semana de Antropologia da UFS.

2 Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais Universidade Federal de São Carlos. Este artigo se inspira no Projeto Temático Financiado pela FAPESP "Artes e Semânticas da Criação de da Memória" (processo 2020/078868)

Programa de Antropologia da Universidade Federal de Sergipe. Nossas pesquisas se encontram em vários pontos do percurso: os mortos, a memória, a política, nas pesquisas da profa. Christine Jaquet; sobre o bolsa família, prof. Hyppolite Brice que chegou a ser meu contemporâneo sênior no Museu Nacional, e que também escreveu sobre os mortos e assim se aproximou do que eu tentei fazer nos últimos 3 anos; a profa. Patrícia Costa cuja pesquisa sobre a água será muito importante para a minha, nova, sobre manejo. E, é claro, o prof. Roberto Lima, com quem mantenho um diálogo de mais de dez anos de idade. Queria agradecer especialmente ao prof. Leonardo Esteves pela paciência comigo. Por conta da minha antiga pesquisa sobre política no Sertão de Pernambuco muito me interessou o seu recente artigo sobre a trajetória de Mari- lia Arraes numa abordagem de gênero.

É triste que estejamos nesse encontro num estado de emulação de presença que nos confere uma existência de desabitantes, se assim posso me expressar sem maiores explicações imediatas, mas talvez sem as instâncias satelitárias eu não pudesse participar deste evento levando-se em conta a miséria material a que foi destinada a antropologia no Brasil desde 2015, agravando-se até o desespero, sobretudo, no último ano: 2020³.

Sendo assim, eu gostaria ainda de agradecer ao Leonardo e ao Roberto pelo gentil convite porque eu pretendo falar de ideias em curso, em constituição, imaturas, mesmo, ainda que alguma coisa delas tenha sido publicada na coletânea *Insurgências, Ecologias Dissidentes e Antropologia Modal*, em colaboração com Suzane Vieira e sete antropólogas e dois antropólogos, publicada na “Coleção Diferenças”, na Editora da Universidade Federal de Goiás. Ela data de 2020.

O ano de 2020 decerto será lembrado, se nas próximas décadas a memória não for completamente confiscada pelos maquinismos sa-

3 Este texto recebeu uma versão final em 2020. Agora, em 2023, foi objeto de uma revisão com alguns acréscimos e supressões.

telitários de circuitos de dados, pela expansão da maior pandemia da história da humanidade em números absolutos. Ele não será lembrado por outro acontecimento, não menos apavorante e muito correlato: 2020 foi o ano em que o peso dos manufaturados superou o peso da biomassa do planeta. Esse dado, levantado e analisado em um artigo de Emily Elchman e colaboradores, acrescido aos dados analisados por Fridolin Kaussmann *et al.*, a respeito da extração de matéria neste processo a que tenho dado o nome de Capitalismo Final, mostram bem que ao longo dos últimos 250 anos a humanidade se fez uma força geofísica por meio de uma das mais formidáveis capacidades de colonização da história do planeta: o modo burguês de produção, cujos sonhos, utopias, delírios, têm o péssimo hábito de se realizar, de totalizar-se e de se universalizar. Já me desculpo por este breve plágio. É uma expressão de Michel Foucault, bastante conhecida: as utopias de direita, ao contrário das de esquerda, costumam se realizar. O capitalismo, se quisermos seguir o primeiro Gabriel Tarde, é uma mônada cuja crença e o desejo realizaram-se infinitamente no decurso de muitos séculos, abrindo caminho por entre qualquer brecha, mínima que fosse, como fazem as infiltrações. Os historiadores do capitalismo das décadas de 1930 e 1940, de tradição anglófona, mas também os de tradição francófona, herdeiros da *École des Annales*, deixam isso bastante claro. Uma febrícula cuja temperatura aumenta a cada século, até atingir o delírio da extração ilimitada, da conversão total da vida em mineral-minerável.

A metodologia da pesquisa de Elchman *et al.* contabilizou apenas (o que faz tudo mais espantoso ainda) o que classificaram como massa antropogênica sob a forma de objetos sólidos, fabricados com material extraído da mineração, petróleo incluído, por certo. Não foram contabilizados, exceto o que foi fabricado com madeira industrial, nada extraído da biomassa. O produto antrópico assim calculado atingiu em 2020 o aumento de peso de 30 gtoneladas por ano. Em 2020 esta soma ultrapassou o peso estimado de 1,1 teratoneladas, o peso atual da biomassa. Em média, é como se cada ser humano vivo produzisse por semana o



seu próprio peso em massa antropogênica. Se incorporada aí a massa de lixo, então o peso da biomassa vivente neste planeta foi ultrapassado em 2015. Nesse passo, a massa antropogênica terá atingido 3 Tt em 2030.

O nosso adversário, portanto, quando se fala em descolonização, quando se fala em decolonial, é titânico. Seus processos de colonização são atuais em toda parte e desde sempre: ele habita no mais recôndito canto do desejo, como o aspecto colonizador de Édipo, para seguir uma das teses mais importantes do século XX, a do *Anti-Édipo*; invade as profundidades tectônicas e alcança as altitudes estratosféricas; fabrica os nossos hormônios, circula em nossa corrente sanguínea assim como, e cada vez mais, nos nossos neurônios, sem falar de nossa moral, epistemologia, política, memória (e, por correspondência, movimentos e sintáticas), direito. A lista não tem fim porque, para insistir nessa tese, é próprio do capitalismo empurrar o seu limite interno cada vez mais para fora, em direção ao limite exterior que ele prevê ter de evitar a todo preço: a esquizofrenia.

Capitalismo e Ecologia

Sabe-se, portanto, ao menos desde o início dos anos 1970, desde o *Anti-Édipo* (que propõe a descolonização do desejo na luta contra o triângulo Edipiano, o grande colonizador do inconsciente), que não se pode pensar o capitalismo sem a sua ecologia. Na verdade, e os estudos a respeito de um Marx ecologista se avolumam desde o início dos anos 2000, já não se podia desde Marx e Engels. Afinal, não existe, não nos últimos 12 ou 14 mil anos, luta política e existencial que não seja simultaneamente um conflito ecológico, como parecem querer mostrar os recentes livros de James Scott *The Art of Not Being Governed* e *Against the Grain*. A violência, motor imóvel ou invariável da História, se dá em torno do que é a terra em que se pisa, a paisagem em que se vive. A tese do Estado como *megamáquina* de fazer paisagem é tão antiga quando a obra de Karl Wittfogel a respeito dos despotismos orientais, dos impé-

rios hídricos. Mas nunca houve insolência tão descomunal em relação à terra e ao que a forma (e, por alcance e escala, ao planeta) quanto a que se viu nos últimos três ou quatro séculos.

Por este motivo, procurar uma composição que nos seja favorável em meio a um cenário em que olhar adiante dá vertigem de altura, de frente a um inimigo que elegeu como seu adversário o próprio planeta – um inimigo que vai quebrá-lo como quem quebra um palito de dentes usado entre os dedos –, exige a constatação de que se trata de uma luta contra uma dada ecologia que é simultaneamente mental, ambiental e social que nos compõe a nós mesmos, o que foi proposto por Félix Guattari desde o final da década de 1970. Esse foi o ponto pelo qual entrei no problema da conferência e no qual insistirei neste texto. Vale rá adiantar que tentarei explorar o que talvez seja necessário almejar para que se possa constituir uma luta por uma composição que nos seja favorável, e que será, simultaneamente, exigido construir o nós, como lembrava Foucault desde os anos de 1960 (problema retomado bem posteriormente, e talvez sem a mesma força, por Isabelle Stengers), uma subjetividade em luta e, decerto, com ele, uma ecosofia, uma articulação ético-política. Do contrário, estamos fadados a destruir a nós mesmos junto com essa própria ecologia contra a qual pretendemos lutar nos processos decoloniais. Não passaríamos de protagonistas da antiga experiência do polvo de Alain Bombard. Encarquilharíamos e morreríamos em águas límpidas.

O decolonial, tema do Simpósio a que fui honrosamente convidado a encerrar, só se poderá exercer em meio que, favorável a ele, e não entre ruínas. Não se poderá viver em ruínas decoloniais, entre outros motivos porque tenho a sensação muito viva de que a ruína, quero dizer com isso o ambiente de extinção iminente ou em curso, é um ambiente que não faz meio. É a *zona* (e emprego aqui, sem poder explorá-lo, o uso que Jeanne Étalain faz de *A Zona*, do filme *Stalker*, de Andrei Tarkovski) em que se concretizam desastres semióticos. E sem semiótica adequada não há luta possível.



O melhor lugar para enxergar a ecologia na qual vivemos e compomos, até vão os meus conhecimentos, é em um “diagrama” (conceito também de Félix Guattari) que Kate Crawford e Vladan Joler chamam de “anatomia de uma Inteligência Artificial”, e em duas patentes, a W2020060606, da Microsoft e a US 20150066283 A1, da Amazon. Elas foram mostradas rapidamente na conferência, e podem ser facilmente encontradas na internet. A visualização destas duas imagens dá a ideia da situação de heteronomia exorbitante e inédita em que nos encontramos, por um lado e, por outro, dá a ideia de a serviço de que essa heteronomia foi construída: em torno da transformação virtualmente ilimitada de toda a matéria em energia e de sua transliteração em cifras comercializáveis. É a mineralização do mundo, de modo que ele possa ser minerado à vontade. Toda a vida minerável, é o sonho atual do capitalismo aparentemente vencedor. A primeira patente da lista, a criada pelo neo-filantropo criador da Microsoft, promete que se transformem os movimentos do corpo, incluídos aí os dos globos oculares, da corrente sanguínea, mas também das emissões de calor e radiação, em criptomoeada. A segunda é mais famosa, talvez, pela revolta que gerou ao ponto de ser, segundo pude verificar, cancelada. É a gaiola da Amazon. Ela permite que um funcionário seja partícipe de uma operação automatizada (Heteromatizada, me corrigiriam Hamid Ekbia e Bonnie Nardi a partir de seu trabalho em torno do conceito de Heteromação) em que um *device* recebe comandos e é supervisionado por uma central que emite sinais e recebe sinais visuais na busca de mercadorias para envio. Eu disse funcionário, mas ambas as patentes me corrigiriam. São *users*, nem funcionários, nem cidadãos, nem pessoas, nem nenhuma das imagens jurídicas geradas pelo velho humanismo que pavimentou a marcha do capitalismo pela superfície do planeta⁴.

4 Que se repare a instalação deste vocábulo por toda a parte, como chamaram a atenção Vandana Shiva e, num ambiente específico, mas muito central e sensível para as nossas vidas, como mostra Sara Munhoz em sua tese original e brilhante, no sistema de Justiça Brasileiro, cujo funcionamento depende de plataformas de busca criadas para que se cum-

Ao ouvir essas duas histórias, uma moça de 17 anos me pediu, já em lágrimas, que parasse de as contar. E das imagens mais impressionantes desse processo de mineralização uma pode ser percebida no livro, pouco conhecido no Brasil, chamado *The Breastmilk of the Volcano*, escrito e publicado pelo coletivo “Unknown Fields”, a respeito do tema da mineração do lítio. A história em questão gira em torno do mito Aymara da criação do Salar de Uyuni, a área plana mais extensa do planeta e a maior reserva de lítio do mundo. E a imagem também fala das lágrimas de uma mulher. Há muito tempo a região era habitada por vulcões que andavam. Todos eram machos exceto por uma vulcão, Tunupa, que deu à luz uma filha. Os machos, todos os demais vulcões, por inveja, roubaram-lhe sua filha. O que fez com que Tunupa chorasse tanto de tanta tristeza que da mistura de suas lágrimas e de seu leite se originasse o Salar de Uyuni no sudoeste da Bolívia.

O que quer dizer que, conclui Kate Davis a respeito do mesmo relato, os nossos telefones celulares, mas também os Teslas dos milionários e bilionários, rodam sobre as lágrimas e o leite de uma vulcão. A segunda imagem foi criada a partir de um diálogo entre Marina Rocha, Carivaldo Ferreira, Adalton Marques e eu em torno do problema da geração de energia eólica e dos mais de 20 mil projetos de mineração em curso no Centro-Norte da Bahia, o que é muito pouco conhecido e por isso eu sugiro este diálogo que se encontra no Youtube no canal Diálogos das Confiscações e das Lutas Anti-Confiscatórias (há mais dois diálogos a esse respeito lá). Todos os projetos são, é claro, elaborados para se realizarem em terras de fundo e fecho de pasto ou em quilombos. Nenhum em terras de agronegócio. E o que se efetiva, resumiu brilhantemente Adalton Marques, é que “uma incrível riqueza de relações de vegetais, animais, água e terra é transformado pelas empresas de energia limpa

pram as funções do Superior Tribunal de Justiça. Munhoz permite enxergar como desaparece ali o “cidadão” em proveito do “usuário”. Desaparece no cerne (para que se formule o) do universo do Direito o seu antigo protagonista em favor dessa realidade minerável que é o “usuário”.



num corredor de vento”. Ser condenado a viver num mundo esvaziado de tudo, num corredor de vento; a insolência diante das lágrimas de uma vulcão. Essa é a imagem final do capitalismo. Um corredor de vento, que imagem pode ser mais precisa para dar a ver o fim do mundo?

Ou, ainda, como explica Dinaman Tuxá, uma liderança indígena, advogado, coordenador executivo da APIB, a respeito do rio São Francisco: não se trata de um mineral correndo numa calha. O rio é uma relação característica, o Opará, mostra claramente a etnografia de Gustavo Ramos da qual Dinaman Tuxá é um colaborador. Retirando-se os termos que o compõem, quer dizer, as matas, os bichos, os encantados, o rio haverá de se decompor. Fato evidenciado fartamente pelas contra-cartografias elaboradas pelos Tuxá visando transformar em ciência a ignorância técnica dos engenheiros da CHESF.

A exposição breve e aparentemente mal conectada das informações acima presta-se à caracterização do ambiente de servidão, de heteronomia radical, de torpor mesmo que se criou, a serviço da efetuação do sonho contemporâneo do que tenho chamado Capitalismo Final (uma versão um pouco mais geológica do que se tem chamado de “Capitalismo Tardio”), que tende a transformar tudo em desabitantes, existências em situação de permanente emulação, em desvinculação completa a não ser com as formas desproporcionais de acumulação gratuita de distribuição comercial de tudo o que é minerável, relacionável por cálculos. Quer dizer, para usar o adjetivo de Isabelle Stengers, uma existência vulnerável. Vulnerável, se não para ela, ao menos para mim, equivale a desvinculada.

Os procedimentos de desvinculação acompanham os desenvolvimentos do modo de produção burguês desde o século XVII na Europa, ampliando-se vastamente a partir do final do século XVIII por meio de diversas tecnologias visando a esse fim: o célebre cercamento dos Commons, a introdução da Jenny, o “desentronamento da família” extensa (para usar a expressão de Michel Foucault), as experiências de encolonização em unidades de produção-pedagogia-punição (como o famo-

so caso de Jujurieux), o sufrágio universal – para mencionar algumas poucas delas. Cada uma das técnicas recolhe como resultado efeitos de poder e, quase dispensável acrescentar, de lucro, e de heteronomização – o efeito indispensável de um prodígio de domesticação que se tornou possível por meio desse procedimento geral de colonização (no sentido ecológico-ambiental) que é o capitalismo. Domesticação no sentido que é dado pelos estudos da bióloga Melinda Zeder: retirar de um ser vivo as suas capacidades de defesa e, portanto (permiteme acrescentar um aspecto político-vitalista a essa definição), de deliberação e de ato livre.⁵

Restará saber, diante desse quadro avassalador, que modalidades de conduta é preciso se fazer para que se possa constituir uma composição favorável a nós mesmos. Como, portanto, refazer vínculos, inventá-los novos e de novo. Voltar a aderir à possibilidade de fazer território em termos de uma inscrição não cartorial, não imobiliarizadora do mundo. Primeira questão: quem é, quem faz parte, do nós desse enunciado? Quem é o nós que se pode construir num mundo em que a factibilidade maquínica dos sujeitos é de tal monta que, sem ela, o nós que são os sujeitos resultantes desta subjetivação quebra, morre, entra em colapso e em situação de tragédia humanitária?

Desextinção

Sabe-se bem, a partir das pesquisas do grupo Stockholm Resilience Center, liderado por Johan Rockstrom, que o problema da sexta extinção está longe de ser apenas o do aquecimento global e da emissão de gases. Essa é apenas uma dentre o que chamaram de 9 barreiras planetárias. Cinco foram já incontornavelmente ultrapassadas, como a do ciclo do Nitrogênio e a perda da biodiversidade. Comparados a valo-

5 A esse respeito é inovadora a abordagem de Florence Caeymaex do tema do desastre a partir do *As duas Fontes da Moral e da Religião*, em artigo de 2020, e fundantes as análises de Ulrich Beck, de 1986, a respeito da “sociedade do risco”.



res estabelecidos para a Era Pré-Industrial, a barreira planetária para emissão de Dióxido de Carbono deveria ser de 320 partes por milhão. Em 2009 eram emitidas 390 partes por milhão. O desaparecimento de espécies deveria ser da ordem de 10 por milhão, ao passo que é entre 100 e 1000. A barreira de retirada de Nitrogênio da atmosfera, que na Era Pré-industrial era de 0 e que agora não poderia passar de 35 milhões de toneladas é, no entanto, de 120 milhões toneladas por ano. O momento é de assombro tanto maior quando sabemos que milhões morreriam rapidamente meio a esse descalabro completo de desafiar um adversário que nos esmagaria entre as unhas dos polegares, caso ele os tivesse. Nós somos componentes de um mundo tóxico que, como o polvo de Bombard, repito morreremos ao nos transformarmos em outra coisa. Nessa outra coisa situa-se o nós a ser construído. Vejamos o exemplo do parágrafo seguinte.

Um dos grandes agentes de poluição oceânica são os containers que lotam os navios de carga, como sublinha Kate Crawford. O que seria de nós se agora se proibisse o uso de containers para transporte de cargas? E, contudo, sabe-se bem o peso dos containers na intoxicação dos oceanos. O que seria de nós sem o uso do plástico? Houvesse arqueologia no futuro, o nosso estrato geológico seria caracterizado pela existência de uma camada de um sintético popularizado nos últimos 80 anos por uma única espécie⁶. Esse é o sentido que deve ser dado à comparação que Donna Haraway faz do antropoceno à fronteira K-T que marca a terceira das grandes extinções. O que aconteceria se de hoje para amanhã todo o plástico fosse suprimido? Esse é o problema, já notado e escrito, com outras palavras, por Karl Marx: o capitalismo age por sequestro existencial, na obstrução, legal se for o caso, de vínculos vitalizantes. O cerco é sempre existencial, desde a liberação comercial

6 De fato, a geologia do grupo de Jan Zalasiewski tem publicado ao menos de 2016 resultados que mostram pistas estratigráficas do Antropoceno: plástico, decerto, mas também micro carbono, alumínio e ossos de frango.

do trabalho e da terra até o sequestro da vida pelo plástico, pelas grandes plantações, pela circulação de dados satelitários.

Não custará lembrar que estudos como os que resultaram na “Hipótese Gaia” e no do Antropoceno são estudos de gases atmosféricos que, por sua vez, são o efeito da ação de biomas inteiros e das suas relações entre si que formulam a si mesmos uns aos outros desde relações muito complexas, antigas e íntimas. O que quer dizer que somos, dessa complexidade, não só agentes antrópicos da atual composição atmosférica, mas a temos também em nós. Não somos só a causa culpada. Somos o efeito também.

Essa é a noção de meio que se desprende em refutação à que é proveniente da Mecânica clássica e chegou até Darwin pelas vias de Auguste Comte, de Georges Louis-Leclerc, o conde de Buffon, e de Lamarck: a ideia segundo a qual o meio são circunstâncias externas, mas necessárias, ao organismo, a que é, no entanto, indiferente. O meio em Darwin pode ser sintetizado, e assim o fez Georges Canguilhem, como as circunstâncias que criticam, avaliam e reduzem a diferença que é produzida nos organismos. Uma produção a que o neo-darwinismo reservou um lugar inexpugnável, o DNA. Viver, a partir de Darwin, a síntese é mais uma vez de Georges Canguilhem, é se submeter ao juízo dos outros e contra eles.

Eu dizia então que em reação a essa imagem foram se formulando, desde o mutualismo de Peter Kropotkin, a psicologia animal fundada na década de 1940 por Kurt Goldsmith e, em suma, o vitalismo nascente e crescente desde os finais do século XIX, a ideia segundo a qual uma vida que vive contra já é uma vida em situação de catástrofe. É a partir daí que se fundam as ideias que liberam as possibilidades de se pensar o organismo para além das suas fronteiras ectodérmicas e para além da sua figura individual.

Nós começamos a partir daqui, nós que fazemos antropologia, nós que somos os etnógrafos das ecologias dissidentes, a ouvir ressoarem essas vozes em meio à luta contra a imagem concorrencial, imobiliária,



usuária, mineradora, do mundo. Uma nova possibilidade se abre quando se leva a sério a ideia de que a imagem concorrencial é derivada de uma partilha do mundo segundo a qual uns têm direito privilegiado ao acesso, ao uso e ao abuso de vidas reduzidas à condição de matéria-prima. A luta tem se expressado por essa reviravolta, por essa reversão. A imagem concorrencial deriva de uma ideia do privilégio ao acesso e ao uso.

A ideia do acesso privilegiado poderia nos levar longe e poderia dar a ver como ela se liga à imagem do método e de suas regras. Mas não é por aí que eu pretendo ir, apesar de esse ser um caminho formidável. Ele tem sido feito pelas existências em luta, sabe-se e conhece-se bem como elas se conduzem. Lutas pela efetuação e pelo respeito e difusão de saberes cujas matrizes epistemológicas diferem e discordam do que foi constituído no Ocidente desde ao menos a derrocada do último animista do século XVII; lutas que se esforçam para mostrar que as coisas, as águas, as matas, os ventos são relações características que exigem saberes especiais para serem lidados, como é o caso, por exemplo, dos Xikrin e dos Juruna – etnografados e vividos por Thais Mantovaneli; lutas que se esforçam em mostrar, enfim, para usar as expressões do etnopsiquiatra Tobie Nathan, que nós não estamos sós no mundo e que precisamos lidar com uma enorme quantidade de forças invisíveis dotadas de intencionalidade. Lutas que podem ser caracterizadas como de desmineralização da vida, contra o capitalismo de escavação. Mas não é nesse aspecto que eu tenho condições de insistir agora.

Eu gostaria de retomar o que se tem dito bastante: que a constituição do nós tem como primeiro objeto de liberação o corpo. Levar a efeito uma reversão, muito famosa, da velha fórmula e entender que o corpo é prisioneiro da alma. Lá vamos com mais um plágio do mesmo autor, demasiado íntimo de mim para que eu o cite mais uma vez. Mas também lembrando do que eu disse a respeito do *Anti-Édipo*. Primeiro é o corpo, não mais como organismo, mas como uma composição característica. E liberação não equivale à ausência de constrangimentos e muito menos à independência. Talvez bem o contrário.

Que composição característica pode ser um corpo capaz de liberar-se da heteronomia inédita da existência a que se destinam todas as vidas sob a vitória aparente do Capitalismo Final?

A minha aposta, que não é individual, que não é idiossincrática, que não é a minha opinião nem muito menos de minha criação, que não é da dimensão da *doxa*, é que é preciso religar o que foi desligado no capitalismo, duas partes, quatro partes, em uma: religar a ética e a estética; religar o desejo e a política. Dois movimentos que sintomaticamente foram os levados a efeito durante os anos de 1960, mas que, mais importante, têm sido gritados por várias das vozes que falam a partir da composição de ecologias dissidentes.

Deliberação

Insensivelmente uma nova face da questão é requerida. O problema da deliberação. Se existe uma atividade sem a qual é impossível viver a vida coletiva essa é deliberar. Como se faz, em torno de que problemas se a constitui, o que se conclama, o que se abjeta e de que modo, esse é o tema primeiro da vida coletiva. A deliberação é uma atitude projetiva, mas que só pode ser conduzida adequadamente baseada na retrospectão. Esse foi o problema primeiro em todos os lugares e tempos. O que nos acomete é o problema seguinte: como escapar do estado de “servidão” (Larazatto) que nos acometeu por conta da digitalização mineralizante do mundo? O que fazer diante da confiscação inédita dos sentidos, da memória, dos ritmos, da percepção? Quer dizer, da capacidade de elaborar problemas, de compor imagens, de provocar durações, de criar sentido? O que ocorre quando estamos diante de existências, para usar a expressão de Félix Guattari, “ontologicamente ambíguas” em que não se trata mais de associar o capital humano, um sujeito individualizado, a uma máquina e a fazer interagir sujeito-a-sujeito pela mediação das máquinas, seguindo o esquema do velho capitalismo industrial, descrito por Marx? Será ainda possível criar modos de delibe-



ração sob circunstâncias em que o antigo sujeito, indivíduo, cidadão se transformou num *usuário*, como insistem as duas patentes apresentadas acima e também os sistemas de justiça e todo o esquema estatal de gestão das vidas, das doenças e da escassez? O sistema de deliberação das democracias foi montado junto com a montagem de um sujeito liberal de direito. Nós temos visto no que ele pode se transformar quando se torna mera servidão, em torno de servidores e usuários.

Como e onde encontrar inocência suficiente para levar a efeito formas de deliberação das lutas anti-confiscatórias que escapem a essa confiscação apavorante, inédita e resultado de tantas utopias que se realizaram?

O relatório da Universidade de Victória, no Canadá, a respeito das intromissões digitais na democracia representativa, estava preocupado com esquemas de invasão digital nos processos de deliberação democrática. E descreve vários, todos eles “estrangeiros”. Sendo assim, apesar de ingênuo, ele não tem nada de inocente. Ingênuo porque não percebeu que as ameaças digitais não se limitam às que eles descrevem (fakenews, hackers, fábricas de likes, etc.) e muito menos ainda são estrangeiros. Por isso, nada inocente. Eles são tão nativos quanto o capitalismo. Seu alcance exige a descrição de uma confiscação maquinica de uma confiscação jurídica, as eleições.

Confiscação

Antes de perseguir essa ideia, será preciso definir o conceito de confiscação. As confiscações não se restringem às expropriações, à alienação, à exploração e às opressões. Muito menos às repressões. Elas situam-se aquém dessas relações. Por este motivo, segundo me parece, ela é afim à noção, muito influente, de extração. Mas situa-se ainda aquém dela.

Confiscar não é apenas explorar nem expropriar, nem extrair. Como eu escrevi em 2020, é decompor uma composição, quer dizer, rearticular as suas partes impedindo por diversos meios (legais, regu-

lamentares, perceptivos, morais, familiares, arquitetônicos, epistemológicos) que elas perseverem a composição anterior. A rearticulação das forças do corpo é uma confiscação, neste sentido, radical. Mais que exploração, trata-se de desnaturação; um processo que reformula a essência atual de um existente e arranca elementos de uma relação característica que compõe um modo de ser e os substitui por outros, ou os rearranja ao ponto de desnaturar a relação, de desmanchar a sua essência: isso é a confiscação. Em termos espinosistas, como mostram brilhantemente, o primeiro inspirado pelo segundo, Arnaud François e François Zourabichvili, é a morte. Furneci já os exemplos dos rios e das caatingas para iluminar este ponto. Será interessante fornecer o exemplo da lentilha.

Segundo o registro arqueológico, a lentilha é o primeiro vegetal domesticado. E aqui, é claro, a noção de domesticação exigiria, caso espaço e tempo houvessem, explicitação mais cautelosa. Mas bastará dizer que esse processo, iniciado no Levante Mediterrâneo há cerca de 12 mil anos, substitui todas as habilidades de uma erva que permitiam a ela proteger-se, num comestível completamente vulnerável, salvo se submetido integralmente aos cuidados do seu (agora sim, a noção passa a valer) explorador. O processo de domesticação substitui as habilidades pelas capacidades. Eis aí um exemplo muito antigo de confiscação interespecífico, para quem almeja manter de pé a noção colonizadora de espécie.

A noção de confiscação, como noção, é o resultado de um duplo movimento, o da arqueologia dos Estados, como reunida pelo mais recente James Scott, e pela descrição analítica, pela renovação, enfim, das teorias das revoltas fiscais do século XVII, presente no curso de Michel Foucault de 1971. É bem verdade que o século XVII é lembrado tanto pelas revoluções filosóficas e científicas, quanto pelas novas partilhas que operou no Ser. Mas raramente é lembrado pelas confiscações decorrentes destas revoltas fiscais e que resultaram na grande reforma do direito, liberadoras de vários entraves legais para o modo burguês de



produção que, levado a efeito, suprimidas as cadeias que lhes delimitavam os delírios de mineralização do mundo, transformaram as conformações políticas, as relações com a terra e com a Terra.

O esquema de deliberação característico das democracias representativas, eleitorais, é já da ordem da confiscação jurídico-cartorial, mas que não deixa de se corresponder com a acumulação do capital sob a forma da acumulação dos corpos e das partilhas e direcionamentos das vontades. Ele soa, do século XVII ao final do século XVIII, como uma aberração lógica, um oximoro, expresso, por exemplo, quase da mesma forma escandalizada, por, Étienne la Boetie, Benjamin Constant e Jean-Jacques Rousseau: um sistema político em que o exercício da soberania se reduz à sua própria delegação.

Para que em 1848 o sufrágio universal fosse pela primeira vez posto em ação, foi preciso um longo e duro processo de confiscações que desfizeram modos de deliberação e interromperam vínculos, exatamente do mesmo modo como o fizeram os patrões nas cidades, impedindo, pela força das leis na medida de suas necessidades, que os trabalhadores de suas fábricas criassem as suas associações ou que mantivessem as já existentes. Essa interrupção atinge o seu limite quando da constituição de uma figura arquitetônica imaginada capaz de enviar para o exercício político uma ficção jurídico-cartorial, o eleitor regido apenas pela sua razão consciente. Essa figura recebeu na França o nome da sua função: *isoloir*, a cabine eleitoral, garantia física do voto secreto. Ela é o meio físico de fazer a vontade geral expressar-se apenas pela via do indivíduo transformada em vontade geral. Foi esse o modo como o século XIX resolveu um dilema central para o pensamento político do século XVIII europeu.

A história das democracias representativas, eleitorais, é uma história de capturas para dentro de um esquema deliberativo confiscado; mas também é a história da exclusão para fora deste mesmo esquema que faz pensar que a única forma possível de deliberar passa pela delegação das capacidades de deliberação. A ação política sob o modo bur-

guês de produção exige a domesticação dos usos, minimização dos atos, a distância das condições e circunstâncias de legiferação.

Por vivermos um momento em que as eleições se tornaram mortíferas pela facilidade com que foram confiscadas por um sistema minerador, será preciso criar ou detectar métodos de deliberação que a ultrapassem.

Antropologia

Que nos perguntemos o que, afinal, tem a antropologia com tudo isso além de ser um meio analítico-descritivo que permite suspeitar das teorias gerais, normalmente assentadas em conceitos nativos elevados a categorias universais e de descrever analiticamente relações insuspeitas.

Nós vimos uma das saídas descritas na cerimônia de abertura desta Semana de Antropologia, na fala do prof. José Jorge de Carvalho. Mas me parece que nada daquilo será possível sem que se assumam algumas posições com firmeza, no sentido espinosista da palavra: “o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão”, lembrando sempre que razão, em Espinosa não é apanágio da nem inato à humanidade. O ditame exclusivo da razão em Espinosa comporta, desde o início, uma suspeita pela razão e pela humanidade.

Retomando os dois passos acima: 1. suspeitar das teorias gerais assentadas em conceitos nativos elevados a categorias universais. A pergunta antropológica deve ser sempre minoritária: quem disse? Qualquer luta anti-confiscatória substitui a velha dúvida filosófica europeia pela suspeita nietzschiana. A pergunta “quem disse?” libera as possibilidades de recusa, mesmo quando não se trate, a rigor, de recusa. É preciso dizer não. As mulheres que fazem suas barricadas contra as mineradoras, e faço referência às que eu conheço, Maria Aparecida de Jesus, da CPT Centro Norte Bahia e Claudiana Pereira da Silva, da Comunidade de Itapecuru, na mesma região, e contra a grilagem na Bahia



dizem não com base na pergunta: quem disse? Marina Rocha, liderança da CPT Centro-Norte da Bahia, em luta contra as mineradoras, reelabora essa pergunta, à afirmação que garante que é essencial o desenvolvimento da sua região pelas mineradoras. “Essencial pra quem?”. Eis aí um exemplo concreto da firmeza: perseverar sob o ditame exclusivo da razão.

A segunda tarefa, revelar relações insuspeitas. De novo, é o que fazem inúmeras vezes que se esforçam para adensar-se no ambiente político-jurídico-cartorial, explicitam as relações que se censuram (que se me desculpe o uso cru dessa palavra e não do mais corriqueiro na antropologia após, eu ia dizer do meado da década de 1980, o ano 2000: obliteram) nas reuniões técnicas em que mulheres e homens são obrigadas a ouvir as explicações técnicas de homens que nada entendem de relações. Revelar relações insuspeitas tem sido a tarefa essencial das lutas anti-confiscatórias.

Os novos vínculos exigidos pelas lutas anti-confiscatórias, têm sido o alvo privilegiado da atenção de uma quantidade importante de etnografias escritas no Brasil – mas não apenas – contra a conversão de todas as formas de existência em energias transliteráveis em cifras comercializáveis, contra a completa mineralização da vida, contra o torpor. Pois essa exigência passa necessariamente pela construção de conceitos políticos, por uma nova estética e, implicação imediata, por novas formas de deliberação. Novas que em muitos casos podem ser muito antigas. *Reclaiming?* Talvez. Mas certamente outros vínculos, outros agenciamentos, outro desejo, outra distribuição dos existentes no Ser.

Síntese

Chegamos a este ponto depois de uma breve discussão a respeito das noções de meio, ecologia, ambiente. Essa discussão nos conduziu ao problema das confiscações dos vínculos e, correlativamente, das deliberações e das composições que dão ensejo à elaboração de problemas. Uma e outra passagem da fala ligam-se uma a outra por conta do pro-

blema de fundo do esforço que nós do grupo de pesquisa Hybris temos feito e que é, por sua vez, devedora do tema geral deste congresso: Descolonizar a existência e repensar o que viver pode ser. Descolonizar é um verbo envolto alguma imprecisão porque não há processo vital que não implique colonização. Portanto, eu a converti noutra possibilidade, vitalista, que é como constituir uma composição que nos seja favorável.

Ficaram ainda pendentes as questões de o que é o nós da expressão do título desta fala e a de como ele se faz e se desfaz e que não podem ser abordadas sem a intercorrência de dois temas, o das confiscações propriamente ditas e de uma antropologia que não se interessa tanto pela cultura, nem pela sociedade, nem pelos indivíduos, nem pelos sujeitos, nem pelas pessoas; ela se interessa pelo modal. Quer dizer, pelo modo de ser que equivale precisamente à composição e à decomposição de um coletivo que se pode expressar como cultura, sujeito etc.

Vejamos por aqui: nada existe que seja causa de si mesmo, que não esteja em constante relação inescapável (pois que lhe é mesmo constituinte) com uma quantidade enorme de outras existências que lhes são extrínsecas. Esse tema da causa de si é o que abre a *Ética* e o seguinte, é a segunda definição. Esse é o Ser da antropologia que se interessa pelo modal. Essa é a ecologia conceitual em que vivem os tão recorridos conceitos de “agenciamento”, “rizoma” e “devir”. Insisto ainda que, segundo esta abordagem, o processo eleitoral pretendeu enviar às urnas não-existentes: seres que estejam, naquele momento e lugar, em total desconexão, desvinculados, de tudo o que existe no mundo fenomenal – a família, a aldeia, a categoria profissional, os animais, as plantas, o carvão disperso no ar. A cabine, o lugar de todas as traições, disse-se um dia em meio às discussões em torno do voto secreto. É preciso manter em mente ainda que esse foi o mesmo processo em curso nas fábricas, nas escolas, nos hospitais, nos castigos, nas psicanálises: transformar uma multiplicidade num conjunto ordenado de indivíduos desligados uns dos outros, submetidos às suas possibilidades de sobrevivência. Eis aí uma das teses fundamentais de *Vigiar e Punir*, como bem se sabe.



Diria Richard Desahyes, em 1968: sobreviver assumiu o lugar de viver.

Faz parte de todo existente, por sua própria existência, conjuntos cambiantes de deliberações que dizem respeito ao que o compõe, às relações que são o que ele é, às suas capacidades de perseverar. Voltamos, portanto, ao tema da ampliação das fronteiras ectodérmicas do indivíduo. Poderíamos cair no tema da individuação como processo, mas isso nos levaria mais tempo e não conseguiríamos chegar ao essencial para um evento de antropologia:

O que pode a antropologia neste cenário? Ou, ainda, posto de outro modo, terá ainda a antropologia meios de comprovar a sua realidade nesta ecologia em que vivemos?

Rapidamente, vale adiantar que me apreço que a antropologia tem cada vez mais, sobretudo no Brasil, se associado, feito a si mesma, em torno das preocupações e dos modos de deliberação, das vozes que liberam para um certo nós em processo de composição e decomposição objetoras de um mundo que imaginado há 300 anos como um terreno em que se pode sair metendo a mão, como se não tivesse dono, em que o mero meter a mão dá direito à propriedade privada. O “Segundo Tratado do Governo Civil” é uma comprovação dessa imagem aberrante e adoecida da relação com o mundo (que se pode ver, além de em Locke, em Turgot, um pouco posteriormente, e em Hegel, logo na abertura do livro a respeito da propriedade nos *Princípios da Filosofia do Direito*). Tudo está à disposição, embora seja comum. O que faz passar o estatuto de uma maçã pendendo de uma macieira de comum a privada? Ver a maçã? Colher a maçã? Digeri-la? Decerto, John Locke está de acordo com todas essas alternativas. Mas uma delas as precede e garante: o trabalho. O que acontecerá com quem desconsidere a existência do trabalho como modo de composição característica de si como existente, diante desse critério? A história dos últimos 600 anos dá testemunho do que lhes aconteceu e acomete até hoje. A história da antropologia brasileira nesta última década, também.

A antropologia mais recente feita no Brasil – os exemplos já são inúmeros para sem sequer citados, mas que se terá de acrescentar as

pesquisas de antropólogos e antropólogas indígenas, assim como de várias ativistas indígenas e quilombolas, como as que referi acima – tem-se feito em torno dos modos de existência-deliberação, das singularidades, que objetam um modo de vida que é desavergonhadamente insolente em relação ao mundo. Haveremos, sem esse recurso ou atenção às vozes de objeção, morrer de insolência. O que elas dizem, parece-me, é que viver exige solenidade que a vida é solene.

É precisamente na crítica à insolência europeia – cujas críticas se fazem, mesmo na Europa, desde as primeiras expedições à China – que se vê formar um nós habilitado a viver e a deliberar com todas a solenidade necessária a respeito do tema essencial – nos dois sentidos da palavra, fundamental e de essência – da distribuição dos existentes no Ser. É aos processos dessas deliberações, das políticas daí resultantes (o que quer dizer de outro corpo como novas relações das forças que o compõem, um novo desejo desedipianizado), que nós da antropologia teremos de nos dedicar na procura de uma composição que nos seja favorável.

Muito obrigado pela atenção e pela paciência.





ETNOGRAFIA E MUDANÇAS TEÓRICAS: PERCALÇOS DE PESQUISAS

Lady Selma Ferreira Albernaz¹

De galho em galho: campo e infidelidade teórica

Etnografia pode ser situada como um dos temas mais abordados na antropologia. Desde o trabalho de Marcel Mauss (2006) até o debate mais recente de Tim Ingold (2011), passando com certeza por Bronisław Malinowski (2018) e Clifford Geertz (2008), as suas definições são muito diversas. Para alguns autores – como Mauss – a etnografia é sobretudo uma etapa da pesquisa antropológica, atenta à descrição de culturas específicas. Já para Malinowski pode-se dizer, com mais propriedade, que a etnografia foi pensada como um método para coleta sistemática de dados, de maneira a fornecer uma descrição contextualizada dos achados de uma investigação – para evitar a reunião de conjuntos desconexos de traços culturais realizada pela escola evolucionista. Geertz volta-se para etnografia repensando o que deve ser observado, chamando o antropólogo a compreender os significados culturais – também eles contextualizados – do que seus comportamentos correspondentes. Por fim, Ingold, recuperando os debates de Alfred Radcliffe-Brown sobre teorias ideográficas e nomotéticas, defende que antropologia não é só etnografia, por isso a disciplina deveria esforçar-se para encontrar

1 Professora Associada 3 em Antropologia, Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (DAM-UFPE).

generalizações sobre cultura, incluindo a dimensão material, e não apenas a compreensão particular de cada uma delas. Esta afirmação é oposta ao que defende Mariza Peirano (1995), sobre a teoria antropológica estar presente em cada empreendimento etnográfico e não num esforço de generalizar a diversidade humana.

Surpreendendo a pessoa que lê esse texto, meu objetivo não é discorrer sobre estas tensões, quanto ao que pode ou não ser etnografia, qual o seu alcance teórico e/ou metodológico. Precisei iniciar com esta descrição panorâmica, sem aprofundamento dos autores citados, porque foi no fazer etnográfico que ocorreram mudanças significativas nas minhas abordagens teóricas de pesquisa ao longo de minha trajetória acadêmica. Essas mudanças aconteceram pelas demandas do terreno, no chão do campo. O que observei mostrou novos dados empíricos os quais não cabiam nas teorias que me orientavam previamente, levando-me a ingressar em novos campos dentro da antropologia, para avançar analiticamente os resultados e interpretações. Por sua vez, num dos casos que trato aqui, a investigação empírica implicou em perceber novos entes da vida social, alargando o olhar para além da significação e do comportamento/práticas.

Preciso esclarecer um aspecto importante. Ao contrário de Peirano, não consigo enxergar em cada etnografia novas teorias. Os trabalhos etnográficos inspiram novos olhares, questões de investigação, ângulos renovados para a pesquisa de campo, mas podem ter seus resultados interpretados de forma oposta ao que foi apresentado pelos autores e autoras². O alcance dos resultados etnográficos pode permanecer circunscrito a um conjunto de especialistas, porque não consegue abranger campos empíricos variados ou porque não consegue transcender as tensões afetas ao próprio campo. Considero que na antropologia temos teorias gerais – que norteiam a análise no seu conjunto, no sentido de como compor relações

2 Ver por exemplo Rita Segato (1998) que interpreta os dados de Joana Overing em direção oposta à proposição dessa autora.

entre pessoas e significados. E temos resultados etnográficos, alguns com possibilidades mais ampliadas de uso – como por exemplo o patrimônio; e outros relativos a populações e modos de existência, cuja possibilidade de chegar a campos empíricos distintos é muito reduzida.

Por teorias gerais estou pensando em autores como Bourdieu – especialmente o poder simbólico; Geertz – cultura como texto, deslocada do comportamento; Sahlins – relação entre antropologia e história e as mudanças nas estruturas simbólicas; Ingold – e o estudo da percepção interespecífica, centrando-se nos processos vitais e nas relações humanos e ambiente. Todas essas teorias são contestadas quanto aos resultados que podem produzir, mas são elas que sustentam nossas análises de dados, e não apenas os empreendimentos etnográficos com os quais dialogamos durante o campo, seja para confirmar o que já tinha sido encontrado, seja para discordar, ou ainda para apenas ampliar com novos dados o conhecimento produzido.

Falamos muito que o campo é soberano no segundo sentido – dialogamos com os colegas que investigaram antes de nós, concordamos, discordamos, ampliamos os saberes. Essas surpresas do campo não nos levam, necessariamente, a alterar o enfoque teórico que nos acompanhou desde o projeto de pesquisa. No máximo mencionamos que iniciamos com a teoria da performance, mas tivemos que englobar as teorias de cultura popular. Ou que começamos com cultura popular, mas o campo exigiu o emprego das teorias sobre rituais.

Aqui vou me debruçar sobre minha experiência de mudar de teorias gerais, porque o campo mostrou elementos não previstos no projeto, e que continuar no conforto do campo teórico eleito no projeto não era suficiente para dar conta das novas observações. Curiosamente, estas passagens na minha trajetória de pesquisadora, ocorreram no processo da minha formação acadêmica como antropóloga. Do mestrado para o doutorado fui levada para um novo escopo teórico, muito diferentes entre si. Durante a vida profissional, como professora da Universidade Federal de Pernambuco, pude conciliar as duas abordagens – gênero, usado no



mestrado, juntou-se às teorias de cultura popular. Ainda que o pós-doutoramento não seja uma titulação acadêmica é um momento de dedicação a pesquisa de forma exclusiva. Nessa fase, também pelo campo e também por ter sido um pouco desavisada, inclui como teoria analítica da minha pesquisa a produção na área das relações humanos e não humanos.

A partir daqui o texto, nos 3 itens em que se subdivide, apresenta como cada uma dessas passagens teóricas ocorreram na relação com o campo. Espero com isso contribuir com os estudos de etnografia, posto que foi por ela que se deu minha formação acidentada, da qual gosto, porque tornou-se um tipo de aventura intelectual, com riscos e ganhos, o que é um pouco de mim. E como, diz Phillipe Descola (2001), na sua definição de etnografia, ela se faz com as relações acadêmicas, mas inclui as relações de amizade, vizinhança, familiares e, portanto, um pouco do jeito de ser de cada investigador/a.

Chegança – da militância para academia

Se tortuosa foi minha formação intelectual na antropologia, meu percurso de graduação também o foi. Iniciei os estudos na universidade num curso da área de saúde, estudei um semestre e não me identifiquei. Em seguida fiz o curso completo de engenharia de pesca, apesar de gostar dos seus variados temas, as atividades não combinavam com meu estilo de vida. Destaco que mexer com reprodução era para mim o mais assustador – induzir a fecundação de peixes ia além da minha concepção pessoal sobre a vida. Iniciei a graduação em ciências sociais e me senti em casa. As reflexões sobre sociedade e a ação dos indivíduos fazendo e mudando o curso das relações sociais abriam perspectivas de enfrentar as desigualdades entre as pessoas, um aspecto da vida muito inquietante para mim. Como eu já estava pondo em prática ações para tornar melhor a sociedade, militando na teologia da libertação, o curso proporcionava as ferramentas teóricas para concretizar esperanças, que eu acalentava desde muito cedo.

Quase ao mesmo tempo de ingresso na graduação de ciências sociais, juntei-me a um conjunto de mulheres que pretendiam formar um grupo feminista. Foi aí que encontrei meu lugar de militância, bem mais do que na teologia da libertação voltada para classes sociais. Eram as relações entre homens e mulheres que eu queria transformar, aí eu encontrava teorias que respondiam minhas questões, práticas que solucionavam desigualdades – ou pelo menos tentavam, pessoas com as quais fluía a comunicação. Tudo era fácil, pois estava na medida da minha existência, experiência e expectativas para um mundo melhor.

O feminismo também se tornou estimulante para ingressar no mestrado, escolhendo a antropologia, porque a disciplina oferecia ferramentas para compreender o que havia mudado na vida das mulheres e se o movimento feminista contribuía nessa mudança³. Para fazer a pesquisa, estando na cidade, não fiz propriamente uma observação participante. Utilizei entrevistas semi-estruturadas. Num sentido estrito foi e não foi uma etnografia. Não houve um campo circunscrito, com interação recorrente com as pessoas entrevistadas. Mas foi uma etnografia porque, utilizando Geertz como guia metodológico para interpretar as falas do conjunto de indivíduos estudados, consegui descobrir o conceito nativo de feminismo. Também pelas falas fiz um esforço de ver as práticas que são o esteio das representações – e vice-versa – tendo por suporte a definição de Bourdieu (1989) (as representações são as teorias espontâneas da prática)⁴.

Entretanto, estes autores – Geertz e Bourdieu – eram um suporte analítico das ciências sociais, particularmente da antropologia. A definição ou noção de cultura tinha ambos como lastro. Nesse aspecto cultura é o modo de ver o mundo, de significá-lo e dar suporte a comportamentos e práticas com diferentes valores, os quais suportam a

3 Fiz o mestrado no curso de Antropologia da UFPE, sob a orientação de Parry Scott

4 Esta descrição resume, muito rapidamente os resultados de minha dissertação (ALBERNAZ, 1996)



distribuição de status, de poder e de riqueza. Se Geertz não menciona poder, ou se preocupa com desigualdade, Bourdieu faz exatamente o oposto. Com isso busquei equilibrar, na minha análise, a dimensão do poder com o status – a riqueza não estava em pauta pois o grupo se compunha de pessoas com estrato financeiro semelhante. Tratar das relações de homens e mulheres como estruturante da vida social, não implica em ver, necessariamente, o poder em todas as horas do cotidiano. É esgotante e, além disso, como em boa parte é um mecanismo inconsciente – como bem diz Bourdieu ao falar de *habitus* – precisamos relevar tanto nossas ações de mulheres que precisam concordar, como as relações dos homens que naturalizam dominar.

Minha experiência de militância feminista foi minha inspiração para a dissertação. Especialmente a constante negação de ser ‘machista’ por parte dos homens, e a afirmação de liberdade das mulheres. Ao tomarem estas posições políticas e de estilos de vida, homens e mulheres negavam o feminismo e a necessidade deste movimento – criando um paradoxo instigante de investigação. As mulheres queriam ser femininas – achando as feministas masculinizadas; os homens viam as feministas como mulheres insuportáveis, radicais e também masculinizadas. Mas ambos louvavam a igualdade e a liberdade para os dois sexos. Tendo este mote em mãos juntei com as teorias de gênero que começavam a ter divulgação mais regular e ampla no país. Usando Joan Scott (1994), uma historiadora, muito popular no movimento feminista, consegui encontrar o terceiro eixo teórico e analítico para o meu trabalho: a teoria de gênero.

Ingressei na universidade como professora em 1996 – mesmo ano em que defendi minha dissertação. Como foi a mesma instituição em que fiz graduação e mestrado, já era conhecida como estudiosa de gênero. No nosso departamento, ligado a Pós-graduação em Antropologia, havia um núcleo de estudos de família no Nordeste. Já na época em que cursei o mestrado o nome do grupo foi mudado para Núcleo de Estudos Família, Gênero e Saúde (Fages), porque na nossa turma metade das pessoas fizeram suas dissertações orientadas pelas teorias de gênero,

percebendo com lucidez que o termo família não espelhava as diferentes pesquisas que elas realizavam – indo muito além de família, termo que podia ser incluído no campo maior do gênero. O Fages foi um importante suporte para dar continuidade aos estudos de gênero, agora como uma professora universitária de antropologia. Portanto, estava consolidando minha formação teórica em acordo com minha experiência de militante e meu gosto pessoal pelas teorias de gênero.

Nunca é demais lembrar que até o estabelecimento do termo gênero e seu desenvolvimento teórico a partir dos anos 1980 (internacionalmente) e 1990 (Brasil), nas ciências sociais e na academia de forma geral, os estudos sobre as desigualdades entre homens e mulheres eram um campo menor. Taxava-se os estudos da mulher como um gueto, porque a maioria das pesquisadoras eram mulheres. Depreciava-se seu alcance explicativo ou compreensivo, visto como restrito, sem maiores aportes analíticos para o estudo da estrutura social. Ter trilhado esse caminho, na época, início dos anos 1990, era perigoso. Praticamente não eram ofertadas disciplinas sobre o tema na graduação.

Em 1999 pensei ser a hora adequada para iniciar o doutoramento. Escolhi como recorte analítico gênero, raça e identidade nacional. Campos minados, cada um à sua maneira. Gênero, é certo, já podia ser visto como consolidado, mas permaneciam resistências e críticas desrespeitosas, envolvendo a pessoa que estudava e os resultados das pesquisas. Raça começava a ser retomada como uma noção conceitual valiosa para compreender as formações sociais, entretanto o debate sobre cotas, fortemente polarizado no Brasil, desdobrou-se num certo tipo de obscurecimento do termo – que só veio a florescer com plenitude nos anos 2010. Por fim, identidades nacionais, ou melhor dizendo, as nações, foram jogadas no colo das “tradições inventadas”⁵. A história dos conteúdos

5 Na frase faço uma ironia com a onda das tradições inventadas, com a devida licença às contribuições de Eric Hobsbawm (1984). Os debates sobre identidade nacional foram bem explorados nos anos 1980 e 1990, ver Balakrishnan (2000). As contribuições de Ortiz no Brasil fizeram escola nos anos 1980.



simbólicos, usados como marcadores de pertença nacional, servia para negar legitimidade das identidades deste tipo, equiparadas a ideologias descoladas de experiências das populações do estado nação. Ao se fazer contraposição ao termo estéreo “autenticidade”, os estudiosos esvaziaram a ideia de nação, não apenas como estado, mas como representativa de pertencimento a uma coletividade e a um povo⁶.

Foi no bojo desses embates que gênero e raça passaram a ter relevo analítico para pensar como as nações se formaram. Quais lugares e posições, numa hierarquia de status, distribuição de riqueza e poder, foram colocados estes dois conjuntos da população no significado e na posição de cada um deles no coletivo nação. No caso raça, para os países onde houve escravidão africana, como desfecho nefasto dos descobrimentos, referia-se fundamentalmente ao povo negro. Um conjunto expressivo de obras feministas ou guiadas pelo gênero é publicado analisando como as mulheres – e também a raça, a depender de cada região – são significadas como símbolos nacionais e suas implicações para as desigualdades. Foi com este mote que ingressei no doutorado⁷. No próximo item tratarei desta questão.

No meio do caminho havia um boi-artefato – do gênero à cultura popular

Pode não ter sido notado que entre o mestrado e o doutorado ingressei na universidade. Passei do status de estudante para o de professora. Também mudei de tema dentro do campo do gênero – de estudiosa do feminismo, passava a ser uma estudiosa da nação usando teorias de raça e gênero. Lembro muito bem que, ao ir até a reitoria ver os papéis

6 Aqui não pretendo negar que identidade nacional é um termo difícil e escorregadio para estudo. O que estou tentando chamar a atenção é para o fato de negar aos símbolos nacionais relação importante para a experiência de pessoas.

7 Realizei meu doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, n Universidade Estadual de Campinas (2000-04). Fui orientanda de Suely Kofes.

que me asseguravam a bolsa como professora para realizar o doutorado, o colega que me atendeu disse-me, de maneira muito animadora, que mudar de tema entre mestrado e doutoramento implicava, quase sempre, em não concluir a tese e não obter o título. Fiquei meio sem jeito, afinal ele era meu ex-professor, mas nas entranhas algum pensamento inconsciente se fez, pois, como se vê, eu consegui concluir. E tive que superar uma dificuldade bem maior: dar conta de um campo teórico sobre o qual eu sabia pouco ou quase nada. Talvez, ser aventureira inconsciente, tenha me impedido perceber o tamanho da empreitada, o que foi um ganho pois não esmoreci em trilhar caminhos em novas direções do conhecimento.

Bom, minha aprovação no doutorado foi com o projeto de pesquisa tendo o recorte de gênero raça e nação. Minha intenção inicial era demonstrar que identidade nacional, mesmo sendo elaborada historicamente com mudanças simbólicas significativas para sua afirmação, nem por isso poderia ser definida como ideologia ou imaginação⁸. Ideologia nacional, conforme Ortiz (1986), implicava em ser uma criação intelectual e histórica, menos presente na memória coletiva – a qual seria elaborada, continuada no tempo e vivida por meio de culturas populares locais. Essa afirmação de Ortiz – aqui bastante simplificada, pois é uma tentativa de resolver o dilema do popular/nacional – não me convencia, mas era uma intenção inconsciente intelectualmente. Eu sabia que não concordava, mas não conseguia perceber que esse era um mote importante na minha tese. Ainda que não claramente identificando essa hipótese subliminar, no desenho da investigação, procurei realizar uma etnografia com uma população, não apenas uma análise de obras de pensadores e nelas descobrir como gênero e raça compunham a definição do ser nacional. A análise literária, fosse de ficção, memorialista, ou ainda de precursores das ciências sociais, no meu modo de ver, não permitiria encontrar o elo

8 Remeto aqui a comunidade imaginada definida por Benedict Anderson (1989), como o autor inspira Ortiz não vou me alongar nessa discussão.



de ligação entre as definições de identidade nacional e as experiências vividas pela população, naqueles idos dos anos 2000.

Escolhi fazer uma pesquisa de campo no Maranhão, para tentar compreender como nação, gênero e raça poderiam se entrelaçar nas formas como as pessoas definiam o país e para afirmar e significar seu pertencimento. Ou seja, como elas pensavam seu local de nascimento em termos simbólicos. Incluía como as suas experiências eram elaboradas a partir daí, relacionadas com identidade e grupo de pertença nacional. Fui para o Maranhão porque considerava insuficiente minha experiência de pesquisadora, para o exercício de afastamento e subjetividade, caso escolhesse Pernambuco. Curiosamente, descobri em Campinas que o Maranhão estava na moda. Havia a festa do Morro do Querosene, em São Paulo – celebrando a cultura maranhense, e em Campinas um grupo que oferecia oficina de danças populares maranhenses. Fiz uma aproximação com o grupo. Nas conversas sempre se falava do bumba meu boi e de seu destaque na cultura de São Luís. Eu gostaria de escapar do nacional popular, mas pelos vistos seria melhor me guiar pelo campo. Percebi que boa parte das pessoas que iam ao Maranhão, particularmente São Luís estavam em busca de um conhecimento de si, por meio da experiência com o outro, e por sua vez, como um tipo de viagem que fortalecia seus laços de pertença com o grupo de amigos do qual era parte. Dito de outro modo, a viagem ao Maranhão era simultaneamente uma experiência com a alteridade e um elemento de distinção – não de status necessariamente, mas de fortalecimento de laços de amizade, um enraizamento de pertença local por meio de um estilo de vida.

A ênfase conferida ao bumba meu boi me fez viajar para São Luís no período junino. Chamo atenção aqui a duas questões: havia um circuito pelo qual as pessoas vindas de São Paulo transitavam; e, grupos de pessoas residentes em São Luís, nativas ou não, que atuavam na recepção dos paulistanos e paulistas guiando-os pelos diferentes e diversos festejos performados na cidade e sua vizinhança. Minha inserção no

campo deu-se por meio desses dois grupos. Um tempo depois, com as ideias mais assentadas, tomei meu próprio rumo.

Não cabe detalhar os meandros da pesquisa de campo, cabe apenas destacar que a viagem romântica de autoconhecimento das pessoas de São Paulo conferiu um estofamento para pensar identidade a partir da cultura popular. Mas, também é importante, na cultura popular local o nacional fazia-se presente, não apenas porque pessoas do centro sul viam no maranhão uma possibilidade de reler a nação, pondo em cena a diversidade cultural do país e ao mesmo tempo inserindo-a no nacional. Como afirmo na tese, estar no maranhão era uma maneira de sentir-se mais brasileiro. E, por sua vez, na cultura popular maranhense os símbolos do nacional eram realçados, tornando a experiência de estar no maranhão como uma maneira de acessar ser mais brasileiro.

Aqui não estou apresentando minhas descobertas de campo de forma linear. Na primeira ida a São Luís observei muitos aspectos de gênero, bem como de raça, no simbolismo, nas práticas e nas formas de organizar o bumba meu boi. Achava que daria conta. Entretanto, o termo cultura popular era ele mesmo nativo. Desde folhetos turísticos até os equipamentos culturais referiam-se aos bois e outros rituais maranhenses – juninos ou não – como sendo cultura popular. Num passado não muito distante São Luís tinha por alcunha ser a Atenas brasileira – significando ser mais erudita em relação as demais cidades brasileiras pela presença de intelectuais e poetas envolvidos nos embates sobre democracia e política. Nesse sentido a oposição popular erudito era nativa. Essa distinção afigurava-se relevante analiticamente porque trazia as chaves significativas das duas definições e suas relações empiricamente. Porém era nativa, o aporte teórico das ciências sociais continuava necessária para dar conta da minha própria análise. Como eu iria me haver? Óbvio que seria revisar a literatura, encontrar uma definição consistente de modo a ter condições, no mínimo honesta intelectualmente, para sistematizar o material de campo, realizar uma codificação e finalmente interpretar e escrever.



Na segunda ida ao campo percebi que deveria abandonar gênero e raça. Meus esforços teriam se voltar para os estudos de identidade nacional, e, principalmente de cultura popular. Se não fizesse assim não poderia compreender como aspectos simbólicos do nacional estão no popular, compondo a memória coletiva e ideologias – mais ou menos opressivas. Do mesmo modo, somente com o aporte das reflexões e conceitos de cultura popular eu poderia dar conta da dimensão da experiência de pertencimento mediada pelos seus símbolos.

As produções intelectuais para os dois temas, nação e cultura popular, são descontínuas – tem picos e baixas de produção; desiguais – produzida por acadêmicos ou não; divergentes – tensões conceituais impeditivas de consensos, mesmo provisórios; soma-se ainda a longa duração do debate e sua feição interdisciplinar. Percebi o tamanho do trabalho neste momento. A primeira ação foi divagar, elaborando mais e mais questões, nenhuma delas possíveis de responder porque os dados dos quais dispunha eram inadequados para tanta criatividade. Assentei o pensamento. Desisti de mudar e corri o risco de fazer a tese com esses novos aportes, ainda que ela não fosse perfeita.

A tese foi concluída tendo como base os conceitos de cultura popular e identidade – sendo a relação privilegiada a região (Maranhão) e a nação. Gênero e raça tiveram que esperar um momento mais propício como guias analíticos do material coletado em São Luís, especialmente uma análise do bumba meu boi. Ter concluído a tese, entretanto, não interrompeu minhas reflexões sobre o bumba meu boi. Os aspectos de gênero e raça observados em campo me davam confiança de retornar as teorias desta área, para entender como esses marcadores tornam-se operadores da organização dos grupos de bumba boi e da sua relação com o público. Neste caso, gênero e raça e suas significações, pois a nação teve que esperar mais um pouco. Vamos então para o novo salto teórico, para o próximo item.

Há touros vivos e eles percebem – da cultura popular às relações interespécies

Voltei do doutorado para Recife numa situação privilegiada. O antigo curso de mestrado de antropologia da UFPE passara para Programa de Pós-graduação em Antropologia⁹ e já contava com meu nome para ser docente permanente. Esta nova posição ensejou a possibilidade de concorrer aos editais do Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq, de forma mais confortável. Em 2006, a Secretaria da Mulher da Presidência da República, em parceria com o Ministério da Educação, lançou um edital específico para gênero, com o objetivo de continuar a consolidação desses estudos. Chegara o momento propício para sair das reflexões e voltar a campo.

Consegui o financiamento, iniciando as pesquisas em São Luís voltando-me para os grupos de bumba meu boi procurando perceber como homens e mulheres participavam dos grupos. Interessei-me também para compreender como raça poderia ser um operador, tanto dentro dos grupos, como entre eles (ALBERNAZ, 2013). A pesquisa foi muito proveitosa e os trabalhos publicados estavam entre os primeiros que abordavam cultura popular na perspectiva de gênero. Certamente antes dessa investigação as mulheres eram citadas nos trabalhos de folcloristas e acadêmicos/as pesquisadores/as de cultura popular. Mas evidenciar que as mulheres ocupam posições nas performances e rituais populares, não é o mesmo que analisar como o grupo se organiza, simbolicamente e na orientação de comportamentos e práticas, a partir de classificações de gênero. Olhar teoricamente por meio de gênero implica em compreender como prestígio, poder, recursos são distribuídos de formas diferentes, forjando hierarquias e, na maioria das vezes, produzindo desigualdade com desvantagens para as mulheres.

9 Vinculado ao Departamento de Ciências Sociais e posteriormente ao Departamento de Antropologia e Museologia.



Retornada ao conforto de uma teoria cuja trajetória de produção acompanhei desde o início. Por conta disso me senti à vontade para incluir uma nova área empírica, passando a estudar os maracatus de baque virado de Pernambuco, comparando com os bois maranhenses (ALBERNAZ, 2011). Mas também pude notar, com maior acuidade e maturidade intelectual, o quanto me faltava aprender sobre cultura popular. Essa necessidade foi sendo resolvida com a oferta de disciplinas sobre o tema, as orientações de trabalhos de graduação, dissertações e teses, as publicações (ALBERNAZ, 2010). Entretanto, não conseguia ter a mesma sensação de dominar o campo da cultura popular quando relacionada com gênero. E foi aí que o touro vivo apareceu.

Planejei meu pós-doutorado (2010-11)¹⁰ com o objetivo de aprofundar os estudos teóricos de cultura popular. Ampliar a leitura de clássicos, colocar-me em dia com a produção mais recente, conseguir traçar o desenvolvimento dos estudos na área e minimamente traçar uma classificação minha, para alcançar a segurança teórica tão desejada. Ao entrar em contato com o colega que se tornou efetivamente meu supervisor, Jorge F. Branco, ele propôs um trabalho etnográfico comparativo entre o bumba meu boi e as touradas portuguesas (sendo bem sincera desconhecia sua existência). O ponto de partida seria a antropomorfização do animal nos dois eventos. Para ele, a melhor forma de aprender teoria é fazendo etnografia. Entraria na pesquisa um outro aspecto, o debate sobre proibição das touradas pelo movimento animalista.

Desavisada, aventureira, e confiante topei a sugestão. Hoje me consolo com a certeza que sem aventureiros anônimos, avisados ou não, estaríamos ainda nas cavernas. Não pude nem pensar muito em cultura popular. Tive mesmo foi que iniciar as leituras sobre relações entre humanos e não humanos (ALBERNAZ, 2013), com foco nas relações entre espécies e na animalidade humana. Em Lisboa, no Ribatejo e no Alentejo a pesquisa de campo foi intensa. O levantamento biblio-

10 Realizei o doutorado no ISCTE-IUL, sob a supervisão de Jorge Freitas Branco.

gráfico, também – especialmente sobre touradas, que aqui e ali tocava nos conceitos de cultura popular. Entretanto não pude ler tanto quanto deveria sobre humanos e não humanos.

No campo, tanto nas arenas como nas largadas e nas esperas – tipos de lides taurinas – o que estava realmente em causa não era o significado antropomórfico do touro. Tinha-se que lidar com o touro vivo, e saber ler sua percepção efetiva assim como conseguir que o touro não percebesse a intenção humana, era uma questão de vida e morte. Dito de outra forma, o humano que lida com o touro tem que antecipar suas ações por meio dos sentidos, sensorialmente, da mesma forma o touro lê a percepção humana, pois os animais têm intenções com suas ações (INGOLD, 2007). Nesse sentido não é a simbologia a chave analítica, mas sim a forma material de lidar com a vida, levando em conta a percepção e a sensorialidade que recobre nossas ações e informa a ação intencional dos animais – que também somos.

Para quem teve uma formação antropológica baseada na representação de Durkheim, atualizada em Bourdieu, ou na hermenêutica – quase semiótica, de Geertz, essa chave analítica das relações interespecíes, incluindo na análise social as coisas e o ambiente, aproxima-se do indecifrável. Passei todo o período de campo considerando que estava usando corretamente a teoria. Entretanto, numa apresentação de trabalho fui surpreendida com a pergunta sobre a criação dos touros (ALBERNAZ, 2014). Eureka! O material pesquisado ganhou novas possibilidades de análise, porém, confesso, eu não estava pronta teoricamente para manejar conceitos e noções por não ter – novamente, como tinha em relação a gênero – o conforto intelectual ao transitar pelos diferentes autores deste novo campo da antropologia.

Bom, novamente aqui estou eu iniciando uma pesquisa usando abordagens analíticas novas. Tenho um projeto a ser desenvolvido sobre domesticação animal – não inclui o gênero. A investigação será iniciada com uma colaboração de três meses no Laboratório da Ciência e da Técnica (LACT) na Universidade de Brasília, quando me dedicarei à



revisão bibliográfica e ao aprofundamento conceitual desse novo campo¹¹. Que deus me valha.

Viradas teóricas – esse debate importa para etnografia?

Retomando a introdução. Afirmar no início do texto que é frequente a reflexão sobre como o campo pode alterar o trajeto da pesquisa, mudando objetivos iniciais para incluir novos ângulos não pensados. Também destaquei que poucas vezes estas modificações trazidas pelo campo implicam em usar teorias gerais novas. O acidente de percurso mostra o que não se via antecipadamente, sem necessariamente precisar conhecer outra área de especialização da disciplina.

Os meus acidentes foram, por assim dizer, mais drásticos. Não apenas vi novos aspectos, como precisei me inteirar de novas produções acadêmicas especializadas, com conceitos densos e controversos, incluindo saberes interdisciplinares, para dar conta da análise de relações, eventos e entes que o campo me trazia. Por isso essa trajetória pode importar para etnografia.

A contribuição importante é aguçar a percepção. Estar em campo sempre como se a antropologia estivesse nos seus inícios, sem especializações. Com isso podemos nos encorajar a cruzar fronteiras, desprendermo-nos da nossa especialidade, abrindo portas para teorias novas que o campo mostrou ser necessário conhecer. Assim o campo não muda apenas o percurso empírico, ele pode nos ajudar a ver novos horizontes analíticos e entender como tais horizontes podem fertilizar nossas especializações.

Esse exercício pode eventualmente se desdobrar para outra ideia fundante da antropologia – o ser diverso culturalmente, com várias humanidades, mas todos e todas pertencentes a uma única humanidade

11 Estarei em estreita colaboração com o Professor Carlos Sautchuk, especialista em domesticação animal.

que se espalhou pelo planeta. A generalização pode ganhar concretude, pois um mesmo evento, visto em diferentes perspectivas, pode mais facilmente ser compreendido como cognoscível transculturalmente. Sem particularismo não há antropologia, porém se nos contentamos apenas com esta dimensão do conhecimento nos distanciamos da possibilidade de construir consensos – os quais, no meu parecer, são mais necessários do que nunca. O que quero dizer é que podemos tentar acreditar em generalizar os conhecimentos parciais que a antropologia nos oferece pela etnografia. Não precisamos estacar nela, podemos ir além. Aqui estou em inteira concordância com Tim Ingold que nossa disciplina tem muito a contribuir para os destinos humanos, tão nublados nesse período histórico. Essa tarefa torna-se factível com o esforço da generalização – sem precisar voltar a escala maussiana: etnografia, etnologia, antropologia. Podemos fazer isso correndo os riscos teóricos que nossos diferentes campos de estudos, com suas respectivas especialidades, nos mostram, cruzando estas fronteiras e lendo além do que os olhos veem. Para não parecer um aconselhamento baseado em experiência pessoal, pois acredito na autonomia de cada investigador/a, termino encorajando o desafio, o risco, sopesando a maturidade intelectual e capacidade pessoal para viver aventuras, venturas e desventuras.

Referências

- ALBERNAZ, Lady Selma Ferreira. Gender and musical performance in Maracatus (PE) and Bumba Bois (MA). **Vibrant** (Florianópolis), v. 8, p. 322-353, 2011.
- _____. Festa brava portuguesa: pessoas humanas e pessoas animais. **Revista Antropológicas**, v. 24, p. 181-203, 2013.
- _____. Dinâmicas do bumba meu boi maranhense: classificação em sotaques e participação do público. **Olhares Sociais**, v. 02, p. 3-24, 2013.
- _____. **Estéticas e disputas em torno do Bumba-meu-boi** (São Luís, Maranhão). (2010)
- _____. Mulheres e cultura popular: gênero e classe no bumba meu boi do Maranhão. **Maguare** (Universidad Nacional de Colombia), v. 24, p. 69-98, 2010.

- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo, Ática, 1989.
- BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um Mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Russell, 1989
- CARVALHO, José Jorge de. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. **Revista Antropológicas**. 2010, vol. 21 (I): pp. 39-76
- DESCOLA, Philippe & PÁLSSON, Gísli. **Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas**. México: Siglo Veintiuno, 2001.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1.ed., 13.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. (org) **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- INGOLD, Tim. 2007. Introdução a O que é um animal? **Antropolítica**, 22: 129-150.
- _____. Epilogue: Anthropology is not Ethnography. In: INGOLD, Tim. **Being Alive**. Routledge: London and New York, 2011. pp. 229-243.
- MALINOWSKI, Bronislaw [1884–1942] **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- MAUSS, Marcel. **Manual de etnografia**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2006.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. S. Paulo, Brasiliense, 1986.
- PEIRANO, Mariza **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**. Recife, SOS Corpo - Gênero e Cidadania, 1996.
- SEGATO, Rita Laura. **Os Percursos do Gênero na Antropologia e para além dela**. Série Antropologia, 236. Brasília, 1998



AS SETE TESES EQUIVOCADAS DE STAVENHAGEN: NOTAS DE UM TRADUTOR BRASILEIRO NO SÉCULO 21¹

Roberto Lima²

Introdução

Meu interesse em participar do seminário baseia-se, como explicitado no resumo, na experiência em traduzir junto com Warley Costa o artigo clássico de Rodolfo Stavenhagen, “Sete teses equivocadas sobre a América Latina” para português, assim como o texto de Francisco Zapata “Rodolfo Stavenhagen, Sete teses equivocadas sobre a América Latina (1965)”.

Como editor de uma revista brasileira de Ciências Sociais, a *Revista Sociedade e Cultura* das pós-graduações em Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, minha proposta era (a) fazer uma pequena homenagem ao professor e (b) permitir aos alunos de graduação das universidades brasileiras o acesso ao texto clássico. Assim, devo, como tradutor, explicitar que não houve um tratamento transcriativo no tex-

1 Esse artigo foi originalmente escrito para, e apresentado no, *Seminario Internacional: Nuevas miradas tras medio siglo de la publicación Siete tesis equivocadas sobre América Latina de Rodolfo Stavenhagen*, no México em 2015. Logo foi traduzido para o inglês e publicado na *Latin American Perspectives* 219 (45), 2018 e posteriormente foi traduzido para o espanhol e publicado na coletânea de Alvarado e Shew *Nuevas miradas tras medio siglo de las siete tesis equivocadas sobre América Latina*, 2020. Agradeço, portanto, aos organizadores a possibilidade de publicar finalmente a versão original.

2 Professor do Departamento de Ciências Sociais (DCS-UFS) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA-UFS).

to resultante, o que seria o caso se eu estivesse propondo uma tradução de texto poético, em que o ritmo e a sonoridade fazem parte dos obstáculos que transformam a tradução em uma tarefa impossível.

Meu interesse, junto com Costa, era tornar o artigo acessível ao estudante brasileiro. Mas o que motivava isso? O primeiro motivo é a própria (quase) ausência de artigos de Stavenhagen em português. Buscando pela internet, basicamente encontrei o artigo sobre etnodesenvolvimento, publicado em 1985 (único disponível na internet!) e verifiquei que existia um capítulo da tese de doutorado dele em coletânea de Otávio Velho de 1973, e que havia uma tradução da tese de Stavenhagen datada de 1979, a qual não tive acesso, mas que certamente sofre de problemas, pois o próprio título da tradução é bem diferente do original (*Classes Rurais na Sociedade Agrícola*). Também verifiquei posteriormente que havia uma tradução antiga das “sete teses”, de 1967, à qual também não tive acesso, e como o próprio Stavenhagen me relatou que ele também não possuía um exemplar, percebi que o interesse se mantinha.

Além deste interesse pedagógico principal, havia mais dois interesses pedagógicos: (a) estando situados em uma região periférica dentro do Brasil, uma das questões levantadas quando foi elaborado o projeto de criação da pós-graduação em antropologia social (do qual faço parte e participei na elaboração do projeto) da UFG foi de estudar de forma crítica as formas através das quais essa subordinação se mantém e suas possibilidades de mudança, questão já trabalhada por Stavenhagen nas 7 teses e em outro texto, de 1971, na necessidade da emergência de uma observação ativista e de um observador militante³; (b) finalmente, pensar a atualidade do texto e desenvolver um trabalho conjunto com alunos com vista à publicação futura de uma coletânea de artigos clássicos de antropologia mexicana em português fechava os objetivos.

3 Stavenhagen, R ¿Cómo descolonizar las ciencias sociales? En *Sociología y subdesarrollo*. México, Nuestro Tiempo. 1971 (esse texto também está sendo traduzido por Warley Costa)

Pensando notas

No processo de tradução, e pelo fato de ter feito ela a quatro mãos com Costa, mestre em antropologia que defendeu uma tese sobre o indigenismo na Bolívia pós-Evo Morales, fui-me atentando a algumas particularidades do texto que incitavam a imaginação de leitores brasileiros, e que me levaram a elaborar uma série de notas adicionais que pudessem ajudar um leitor iniciante na discussão sobre o pensamento político latino-americano.

Pode parecer estranho um tradutor ter de fazer isso, mas como Stavenhagen colocou em uma homenagem a seu amigo Roberto Cardoso de Oliveira,

Durante mis años de estudio de doctorado en Paris anteriores a mi estadía en Brasil, yo había tenido oportunidad de intercambiar ideas y experiencias con numerosos estudiantes de diversos países latinoamericanos que también andaban por allá. Me sorprendió encontrar en Brasil un cierto aislamiento con respecto a los países de habla española y una identidad cultural y social que se diferenciaba claramente de la América Latina más allá de las fronteras brasileñas (STAVENHAGEN, 2009 p. 62)

Assim, as dúvidas minhas e de Costa motivaram algumas notas para pensar esse isolamento e ajudar leitores que estão entrando na discussão sobre o pensamento social latino-americano a juntar alguns fios.

Sem dúvida esse foi um dos maiores desafios de fazer essa tradução, afinal, como Stavenhagen mesmo chama a atenção no texto de 2009 acima citado e em outros lugares: se suas preocupações perpassavam a América Latina, parece que é em 7 teses que entra com força a reflexão sobre a pretensa especificidade do Brasil reivindicada pelos brasileiros.

Entendo então que o pensar as notas implicava também neste caso uma espécie de tradução de alguns problemas discutidos no texto para



o Brasil. Isso porque pouco antes, Stavenhagen havia definido colonialismo interno (para México e Guatemala) desta forma:

La expansión de la economía capitalista en la segunda mitad del siglo XIX, acompañada de la ideología del liberalismo económico, transformó nuevamente la calidad de las relaciones étnicas entre indios y ladinos. Esta etapa la consideramos como una segunda forma de colonialismo, que podemos llamar colonialismo interno. Los indios de las comunidades tradicionales se encontraron nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdieron sus tierras, eran obligados a trabajar para los “extranjeros”, eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a nuevas formas de dominio político. Esta vez, la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía progresivamente su control sobre su propio territorio (STAVENHAGEN, 1968 [1963] p. 55).

Essa formulação antecipa as discussões posteriores de Quijano, para quem modernidade e colonialidade são sinônimos e, absolutamente atrelados à constituição da noção de raça, que é a primeira categoria que classifica toda a humanidade (QUIJANO, 2005).

Quer dizer, traduzir e pensar notas explicativas implicava pensar como inserir na discussão a importância da escravidão negra e a perpetuação do racismo contra os negros no Brasil que se articulam ao preconceito étnico-racial dirigido aos povos indígenas que, ainda no Brasil foram massacrados como em nenhum outro país continental das Américas (no sentido em que esse é o país com menor percentual de indígenas em sua população, situação que motivou, à época em que Stavenhagen escreveu esse texto, prognósticos muito sombrios em trabalhos de autores do porte de Darcy Ribeiro⁴)

4 Em seu livro de 1972, *Os índios e a civilização*, Ribeiro apresenta uma estimativa de apenas 57 mil indígenas no Brasil. Nestes anos, quando ele cunhou o conceito de transfiguração étnica, a possibilidade de “extinção dos povos indígenas” no Brasil era uma sombra muito presente.

Então, queria discutir aqui duas notas: uma na primeira e outra na sexta teses, para mostrar o tipo de problema que tivemos de lidar.

Na 1ª tese tivemos de inserir duas notas, a primeira, que nos importa para esse texto, foi para clarear o que era o caciquismo e sua importância no México.

O Caciquismo é o nome dado a uma das formas como as práticas clientelistas se concretizam no México e outros países da América hispânica. É um sistema que implica caciques locais, municipais, regionais, estaduais e nacionais, em que ao mesmo tempo que o cacique em um determinado nível olha para baixo (os caciques menores) olha para cima (caciques maiores). Normalmente caciques são políticos (se não exercem cargos do sistema político são pelo menos, filiados a partidos, em especial, o PRI) e civis (o que ajuda a distinguir dos caudillos). O uso de violência é parte de seu apanágio, mas é usada mais como ameaça latente, mesclada a um sistema de benefícios (nas palavras de Porfirio Diaz: Pão e pau) Para uma tipologia do Cacicazgo, ver por ex. o artigo de Alan Knight “Cultura Política y Caciquismo” em <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/cultura-politica-y-caciquismo>

Pretende-se realçar a diferença para o coronelismo, tão marcante na história republicana brasileira, em que o coronel era classicamente, como diz o nome, um integrante da guarda nacional, ou seja, alguém que pode usar legitimamente a força.

Também há a intenção de chamar a atenção para a questão da filiação partidária. No Brasil, muitas vezes os coronéis eram ligados a partidos, mas sempre houve no Brasil partidos cuja atuação era diferenciada por regiões, dependendo mais da proeminência e origem de suas lideranças que de seus textos programáticos. Nunca se desenvolveu no Brasil um partido como o PRI, assim, em vários momentos os interesses eram mais ligados ao acesso a fontes de recursos e laços entre diferentes níveis de coronéis que aos partidos, que muitas vezes também funcionavam como fontes de recursos que eram canalizados



a regiões específicas por meio de agências estatais. É célebre o caso de Manoel Novaes, que, quando pertenceu ao Partido Republicano (PR), comandou durante 20 anos a Comissão do Vale do São Francisco⁵: só filiados ao PR tinham acesso aos recursos da Comissão (aliás, a sopa de letras que compõe a vida desse parlamentar já dá ideia do que são os partidos brasileiros. Novaes foi deputado pelo PSD, UDN, PR, ARENA, PDS, PFL).

A outra nota que se tornou bastante interessante para pensar as diferenças de nossos países foi inserida à sexta tese quando se discute a mestiçagem:

Esses quatro termos [o *ladino*, o *cholo*, o *mestizo* e o mulato em certos casos] têm longa história em que às vezes se confundem e separam. Podem, a depender, ter um significado mais biologicizante (como o anglo “sangue-misturado”), culturalista (como indígena aculturado), geográfico (o filho de espanhóis nascido nas Américas) ou linguístico (como o indígena ou africano falante de espanhol). Em diferentes momentos diversos dos atuais países das Américas identificaram boa parte de sua população a um e/ou outro desses termos. Uma interessante apreciação da história dos termos está em Ronald Soto Quirós y David Díaz Arias: “Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: De la Colonia a las Repúblicas Liberales. *Cuadernos de Ciencias Sociales* 143. FLACSO, 2007. Optou-se por manter o termo original *mestizo* pelas conotações específicas do termo espanhol que Stavenhagen discutirá abaixo e que nem sempre estão realçadas no termo [brasileiro] “mestiço”. Finalmente vale salientar a proximidade dessa discussão para com o “caboclo” descrito relativamente ao conceito de “fricção interétnica” de Roberto Cardoso de Oliveira com quem Stavenhagen nutria grande amizade.

5 A CVSF foi criada no final dos anos 1940, inspirada na *Tennessee Valley Authority*, contudo nunca conseguiu implementar nem parte substantiva de seu ambicioso plano: virou rapidamente um balcão de favores. Em alguns momentos a história parece com a ficção criada por Agustín Yáñez em *La tierra pródiga*.

Como está colocado em um artigo que citamos anteriormente, em sua estadia no Brasil, Stavenhagen conheceu a Florestan Fernandes, que em 1964 publicaria seu *A integração do negro na sociedade de classes*. Ou seja, ele está bastante atento às diferenças que há entre mestiço e *mestizo* no Brasil, assim como a posição estrutural do mulato e do caboclo para a narrativa da nação brasileira. Só para lembrar, Florestan observa que a existência empírica do mulato era utilizada pelas elites brasileiras como uma forma de manter a dominação sobre as populações de cor no Brasil, reforçando o *mito* da democracia racial e impedindo a emergência de uma *verdadeira* democracia racial. Já Cardoso de Oliveira utiliza a imagem do caboclo para pensar seu conceito mais importante, a fricção interétnica. O caboclo é muitas vezes um indígena que se nega, e prefere ser o pior dos brancos a ser o melhor dos índios.

Um outro termo que não aparece nas notas, mas que teria merecido, para pensar é *casta*, principalmente ao relacionar esses três amigos. Por que *casta*, no México é/foi uma categoria nativa (vide os livros de castas e a guerra das castas) e Stavenhagen aponta para isso em alguns textos, mas no Brasil ele foi, principalmente nos anos 1950 e 1960 uma controversa categoria analítica usada para discutir o preconceito contra negros, numa metáfora com o temo indiano e com significado principal de grupo fechado, em contraposição às classes, grupos abertos. Uso que era questionado por Fernandes já nos anos 1960.

Pensar a atualidade

Se há uma necessidade de contextualizar a tradução no espaço, há também igual importância de explicitar o tempo. E o tempo em que se trabalhou nesta tradução e pensou-se esse texto foi o tempo do Programa de Aceleração do Crescimento-PAC2, da campanha eleitoral de 2014 e dos desdobramentos posteriores.

Quer dizer, o texto de Stavenhagen foi publicado em 1965, pouco depois do golpe de Estado em 1964 que depôs o presidente civil João



Goulart e que certamente motivou a volta de Stavenhagen para o México. Traduzir em 2014, no ano do cinquentenário do golpe foi também imaginar como ele teria vivido o golpe:

Me toco presenciar en Brasil el golpe militar que derrocó al gobierno de Jango Goulart, los miles de perseguidos políticos que abarrotaban la embajada de México en Rio de Janeiro buscando asilo en mi país (2008 p. 63).

Também na refutação da terceira tese equivocada, o golpe se faz presente:

Después del golpe militar de 1964, realizado con el apoyo de los Estados Unidos, la política económica anterior, que había promovido el desarrollo de un capitalismo nacional y progresista, fue liquidada en favor de un creciente control de la economía por parte de las corporaciones norteamericanas (STAVENHAGEN, 1965).

E, se podemos complementar, também implicou a posterior criação de um segmento empresarial fortíssimo de construção pesada diretamente ligado aos interesses dos ditadores, seus subordinados e simpatizantes, cujos interesses são também visíveis nas inúmeras vezes que cada uma das teses equivocadas é proclamada.

Do ponto de vista analítico, considero que Stavenhagen nas 7 teses explicitou a estrutura do mito fundador dos estados-nação de Lati-noamérica. Aqui, sigo uma indicação de Lévi-Strauss:

Una comparación ayudará a precisar esta ambigüedad fundamental. Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿que hace el historiador cuando evoca la Revolución Francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través

de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero para el hombre político y para quienes lo escuchan, la Revolución Francesa es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. Michelet, pensador político a la vez que historiador, se expresa así: «Ese día todo era posible... El futuro fue presente... es decir, no ya tiempo, sino un relámpago de eternidad.» (LÉVI-STRAUSS, 1987 p. 232. Grifos no original)

Particularmente, para Brasil e México a primeira tese, a tese do dualismo ou do colonialismo interno, é a grande contradição sempre narrada e renarrada em todos os textos fundadores. Não quero dizer que para toda a Latinoamérica seja sempre essa tese a mais importante, Mas para esses dois países, sim. Principalmente, se verificamos a importância da criação de regiões imaginadas e o uso de suas imagens nestes países. Em particular, penso no Sertão e na Mesoamérica, que em outro artigo analiso como os mitos fundadores de nossos Estados-Nação. Nomes que sempre são evocados nos momentos em que a integração, a soberania, o processo civilizador, a autoimagem e outros componentes das narrativas do mito estão “em risco”.

É assim que entendo, por exemplo, a eleição do parlamento mais conservador desde a ditadura neste último pleito e, para a liderança das duas casas, dois políticos de perfil conservador, que, embora um seja do Sudeste e outro do Nordeste, são advindos do mesmo grupo político do nordeste (“subdesenvolvido”). Renan Calheiros no Senado e Eduardo Cunha na Câmara, o último é apadrinhado de PC Farias, e trabalhou com esse falecido tesoureiro de campanha presidencial de Collor de Melo na tesouraria do diretório de campanha no Rio de Janeiro, e o primeiro, foi o principal assessor deste mesmo ex-presidente.

Também a eleição de 2014 foi bastante interessante neste sentido. O resultado final foi uma apertada vitória do PT sobre o PSDB, parti-

dos que guardam semelhanças com o PRD e PAN respectivamente no México. Contudo o resultado eleitoral final não foi surpreendente. Surpreendente foram o primeiro turno, que teve como destaque a candidata Marina Silva e a permanência de um clima de campanha posteriormente à eleição, com uma guerra de acusações advindas de partidários do candidato derrotado que permanece até agora.

O primeiro turno da eleição para presidente foi realmente único na história brasileira porque reuniu como as duas principais adversárias em determinado momento uma ex-guerrilheira urbana sulista filha de imigrantes europeus e uma ex-seringueira, uma cabocla no norte, uma mulher vinda da floresta, filha de camponeses participantes da guerra da borracha e que se tornou conhecida pela luta contra o desmatamento. Foi bastante interessante ver como o PT concentrou suas críticas principalmente sobre esta candidata, antigo quadro do partido e antiga aliada, mais que sobre o concorrente também forte do PSDB, que acabou indo para o segundo turno. Só que, ao favorecer a candidatura do PSDB no segundo turno, o PT favoreceu o recrudescimento do discurso do dualismo mais marcante da história republicana brasileira: a do Sul-Sudeste “desenvolvido” (onde os caciques do PSDB têm mais força) contra o Norte-Nordeste atrasado, clientelista (onde esses caciques do PSDB perderam força) só que com uma curiosa inversão. O partido que ganhou no território coronelista subdesenvolvido é aquele que 12 anos antes ainda era oposição às oligarquias locais.

Chama a atenção que a maneira como os eleitores de Aécio Neves (PSDB) principalmente sua elite econômica e intelectual⁶ reagiram ao

6 Esther Solano da Unifesp e Pablo Ortellado, da USP fizeram uma pesquisa de opinião entre os que participaram da manifestação contra Dilma em manifestação do dia 12 de abril de 2015, os resultados mostram um perfil do manifestante muito diferente da media nacional e uma tremenda lacuna de informação política. Para se ter ideia, 70 % tinha curso superior completo, quase metade ganha mais de 10 salários mínimos por mês e como fonte de informação, quase metade acredita muito na revista *Veja*, que é considerada fora do Brasil como um semanário de fofocas (<http://www.lage.ib.usp.br/manif/>).

resultado foi pelo proferimento de enunciados eivados de preconceitos contra os eleitores de Dilma que seriam: ignorantes, nordestinos burros, analfabetos políticos e outros termos do tipo além de xingamentos sexistas à própria presidente.

A força com que esses enunciados se espalharam e sua virulência formam parte de um processo mais amplo de recrudescimento da extrema direita e do autoritarismo no Brasil. É importante frisar este ponto, pois ele é a quebra de um “pacto” firmado no fim do período militar em que, no Brasil como sempre, um arranjo entre elites permitiu a perpetuação de um padrão de violação de direitos humanos sob o “manto da democracia” e demonstra quão forte é a permanência do estado de emergência nesse projeto de Estado que emerge.

Então, se considero o colonialismo interno a contradição mais importante, preciso dizer que entendo as formas como no Brasil as outras teses equivocadas se concretizam como transformações, extensões, inversões desta e de um de seus componentes básicos, o preconceito étnico-racial e outros preconceitos (como os de gênero) que são sempre enunciados, mas raramente trazidos à reflexão.

Isso porque 2014 foi também marcado pela apresentação do relatório da Comissão Nacional da Verdade, em que se demonstra que o grupo social que mais teve vítimas durante a ditadura foram os povos indígenas, vítimas de uma ideia de progresso que se via pautado pela terceira tese equivocada (“A existência de zonas rurais atrasadas e arcaicas é um obstáculo para a formação do mercado interno e para o desenvolvimento de um capitalismo nacional e progressista”, Stavenhagen, 1965). Cerca de 8.500 indígenas foram mortos no período, por todo o Brasil, mas com concentração na Amazônia e Centro-Oeste, para a construção das estranhas catedrais que denunciou Chico Buarque. Assim, a rodovia transamazônica, as hidroelétricas de Balbina e Tucuruí, o Programa Grande Carajás de mineração e os planos de colonização da Amazônia dentre outras obras foram responsáveis pela remoção forçada e mesmo desaparecimento de etnias inteiras:



No mesmo ano de 1970, começa no sul do Pará a exploração de minério no que viria a ser, em 1980, o Projeto Grande Carajás. Como infraestrutura de apoio, iniciam-se a Hidrelétrica de Tucuruí e a estrada de Ferro Carajás. Todas essas obras impactam diretamente vários povos indígenas da região. Os Parakanã, por exemplo, contatados e removidos para possibilitar a estrada Transamazônica, seriam removidos novamente para dar lugar ao lago de Tucuruí. Seriam deslocados cinco vezes entre 1971 e 1977 (CNV. Volume 2. 2014 p. 204).

Aqui é interessante perceber uma curiosa alteração feita pelos militares no discurso da nação, pois, se é muito forte no Brasil a ideia de uma democracia racial, que é a versão tupiniquim da 6ª tese equivocada, durante a ditadura os indígenas foram incorporados ao “inimigo interno” “sob a alegação de serem influenciados por interesses estrangeiros ou simplesmente por seu território ter riquezas minerais, estar situado nas fronteiras ou se encontrar no caminho de algum projeto de desenvolvimento” (CNV, vol. II, 2014: 205). Mesmo se tratando de uma tese equivocada e que tinha sido fortemente criticada na academia por autores como Florestan Fernandes, no discurso oficial, não era qualquer mestiçagem e democracia racial a que se queria.

Então, hoje no Brasil, a cada movimento para trazer à consciência que os documentos de civilização são principalmente documentos de barbárie há uma reação de violência desmedida e em certos momentos, alucinada. Só desta maneira posso entender a importância relevada atualmente a Jair Bolsonaro, que foi o deputado mais votado do Rio de Janeiro: um militar da reserva que não cansa de defender o uso da tortura, execuções sumárias e que no parlamento constantemente cria situações de homofobia, racismo e sexismo. Tal personagem que seria caricato se não fosse muito preocupante pelo tamanho de seu público, não só fez parte da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados (o que já é um contrassenso), como em discurso no plenário da Câmara disse que só não estuprava a deputada e ex-mi-

nistra da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, Maria do Rosário, “por que ela não merecia”.

Essa reação brutal das elites também pode ser pensada a partir da 5ª tese (“O desenvolvimento da América Latina é criação e obra de uma classe media nacionalista, progressista, empreendedora e dinâmica, e o objeto da política social e econômica de nossos governos deve ser estimular a mobilidade social e o desenvolvimento dessa classe”). Além de ainda ser difícil definir o que é classe média nos discursos midiáticos e mesmo governamentais em que o governo se apoia numa incorporação de estratos pobres à classe média pela via do consumo, também há em estratos mais elevados um ressurgimento de organizações similares à TFP (Terra, Família e Propriedade, organização de extrema direita que ajudou a desestabilizar o governo de Jango e apoiou o golpe de 1964) que se mescla a manifestações de um ufanismo que parecia enterrado nos anos 1980. Aparentemente se poderia dizer que é uma classe media nacionalista, mas somente se por nacionalismo entendermos o pior sentido do termo: o que se tornou famoso na vertente alemã do fascismo.

Los sectores que integran la “clase media” en su sentido estricto -pequeños y medianos empresarios, artesanos, profesionistas de diversa índole, etc. (es decir, que trabajan por su cuenta o que reciben un salario por trabajos no manuales)- no tienen generalmente las características que se les atribuyen. Dependen económica y socialmente de los estratos altos, están ligados políticamente a la clase dominante, son conservadores en sus gustos y opiniones, defensores del status quo, y sólo buscan privilegios individuales. Como clase, se han enriquecido más en América Latina mediante la especulación y la corrupción que con el trabajo. Lejos de ser nacionalistas, se aferran a todo lo extranjero, desde la ropa importada hasta Selecciones. Si bien son reclutados entre los estratos bajos, su bienestar económico y social está vinculado al de la alta burguesía y al de la oligarquía terrateniente, sin las cuales no podrían subsistir. Por lo tanto, constituyen fiel reflejo de la clase dominante, se benefician igualmente de la situación

de colonialismo interno. Constituyen la principal masa de apoyo de las dictaduras militares en América Latina. (STAVENHAGEN, 1965).

Esse último grupo é preocupante porque tem agido de forma não só autoritária como abertamente fascista e com apoio de partes expressivas da população.

Aliás, pensando no recrudescimento do pensamento autoritário no Brasil, um comentário de Stavenhagen na refutação da 7ª tese, parece ter sido escrito ano passado - “A classe operária de São Paulo (a maior concentração de trabalhadores industriais no Brasil) tem eleito constantemente os governadores mais conservadores do país” (STAVENHAGEN, 1965) – em que os paulistas, em meio a uma crise hídrica em que secaram os principais reservatórios de água do estado, reelegeram em primeiro turno, Alckmin (PSDB) governador, político que nada havia feito para evitar a crise em seu primeiro mandato e que ficou famoso entre defensores de direitos humanos por, entre outras coisas, a denúncia de que a polícia do estado por ele comandado ter matado mais que a todas as polícias estadunidenses de todo aquele país no mesmo período (HRW, 2015).

Infelizmente, essa ampliação do discurso do ódio cada vez mais parece ser também uma decorrência de opções que o atual partido no governo fez para chegar e perpetuar-se no poder. Uma questão que vem preocupando a diversos cientistas sociais já há alguns anos é que o Programa de Aceleração do Crescimento-PAC mostrou-se a ressurreição de uma série de planos gestados durante o período ditatorial (como as hidrelétricas no Xingu, o Proálcool, as rodovias na Amazônia, as transposições dos rios São Francisco e Tocantins) e sua implementação tem-se dirigido em vários momentos para a criminalização do protesto social e para o silenciamento de vozes discordantes, apesar de hoje existirem no Brasil marcos constitucionais para garantir os direitos das populações a serem afetadas.

No caso das hidroelétricas do Xingu, a questão parece o mito do eterno retorno: o mesmo grupo consultor que na década de 1980 fez o levantamento prévio, o Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores S.A (CNEC Engenharia) (1980) é o responsável hoje pelo projeto da obra. O engenheiro Muniz que em 1989 era presidente da Eletronorte quando no Primeiro Encontro dos Povos Indígenas do Xingu foi sujeito do momento mais famoso daquele encontro ao receber nas faces o carinho do facão da guerreira Kaiapó Tuirá é hoje presidente novamente da Eletronorte.

Belo Monte parece ser a soma de todos os erros possíveis. Além de apoiar-se diretamente na ideia do vazio demográfico (3ª tese), sua concretização transborda para as outras. Por exemplo, um dos motivos pelos quais a 2ª tese é equivocada,

la difusión de manufacturas industriales a las zonas atrasadas ha desplazado, con frecuencia, a florecientes industrias o artesanías locales, destruyendo así la base productiva de una población numerosa y provocando la “proletarización” rural, el éxodo rural y el estancamiento económico en determinadas zonas (STAVENHAGEN, 1965).

pode ser comprovado em Belo Monte através da implantação do “Plano Emergencial”. Ao não cumprir nenhuma das condicionantes indígenas presentes nos Estudos de Impacto Ambiental, a Norte Energia, consórcio criado para construir a barragem orçada em 31 mil milhões de reais, lançou mão do artifício de pagar R\$ 30.000,00 (cerca de U\$ 10.000,00 à época) por mês por aldeia no que quisessem. Isso, para populações de contato recente e extremamente frágeis. O Resultado em pouco mais de um ano foi que as 19 aldeias tinham se esfacelado em 34 e um aumento brutal de casos de diabete, pressão alta, doenças cardíacas, alcoolismo dentre outros problemas de saúde. Por que essas populações recém-chegadas ao mundo dos bens não tinham ideia do que pedir com esse dinheiro e compravam bolachas, refrigerantes, batatas fritas... e pararam

de fazer hortas e roçados, arrumar suas casas e etc. Isso sem contar os casos de exploração sexual de crianças indígenas por operários das obras e muitas outras questões, como também o racismo do judiciário (em entrevista com a procuradora da República responsável pelos direitos dos povos indígenas na região ela foi taxativa: “se eu escrever na petição que vou proteger os direitos dos povos indígenas, o juiz nem lê. Tenho de escrever que estou buscando cumprir a lei”). Ou seja, em Belo Monte estamos transitando numa linha muito tênue entre o etnocídio e o genocídio, tendendo para esse último. Como afirmou em entrevista um técnico do Instituto Socioambiental: “vejo Belo Monte como um futuro muro de Berlim, as pessoas virão aqui para pegar um pedaço e levar para a casa, como uma lembrança de algo que nunca poderia ter acontecido”.⁷

Revedo assim os enunciados das sete teses equivocadas, o único que perdeu relevo dentro do discurso governamental brasileiro é a 4^a (“*La burguesía nacional tiene interés en romper el poder y el dominio de la oligarquía terrateniente*”) mas essa diminuição curiosamente significou o reforço do argumento central da importância do colonialismo interno para pensar a América Latina.

A bancada que mais cresceu no Congresso Nacional Brasileiro é a chamada BBB (Bíblia, Boi, Bala: representantes das igrejas cristãs fundamentalistas, do agronegócio e da indústria armamentista e polícias). No momento atual, os grupos dominantes dentro do governo não se preocupam mais, como já se disse, em defender uma agenda social nem de forma retórica. Se no Brasil há dois ministérios da agricultura - “o dos grandes”, MAPA, e “o dos pequenos”, MDA - o “dos grandes” tem o dobro do orçamento e um universo de beneficiados 10 vezes menor. Além disso, o Brasil viveu nos últimos 12 anos um processo de aumento da

7 Estas entrevistas em Belo Monte fazem parte de um conjunto de 12 entrevistas em profundidade realizadas em fevereiro de 2015 por Roberto Lima, Christianne Evaristo e Francisco Tavares e estão sendo editadas para um futuro documentário.

concentração de terras e estancamento das políticas agrárias populares (assentamentos de reforma agrária, demarcação de terras indígenas e titulação de terras quilombolas), processo que se prevê apenas piorar por um lado porque houve um processo de cooptação de lideranças de movimentos importantes pela reforma agrária já no governo Lula e que ainda se mantém e, por outro lado, o governo jogou fora qualquer esperança de ser em alguma medida “popular” no que tange à terra com a indicação de Kátia Abreu, recebedora do prêmio “motosserra de ouro” (Greenpeace) de 2010, para o cargo de ministra do MAPA (4ª e 7ª teses).

Aqui, talvez, seja onde se percebe melhor uma alteração muito problemática do mundo da política:

o modo mais destacado dessa “mentira sob o disfarce da verdade”, nos dias atuais, é o cinismo: com desconcertante franqueza, “admite-se tudo”, mas esse pleno reconhecimento de nossos interesses não nos impede, de maneira alguma, de persegui-los; a fórmula do cinismo já não é o clássico enunciado marxista do “eles não sabem, mas é o que estão fazendo”; agora, é “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas fazem assim mesmo” (ZIZEK, 1999 p. 14. Grifos no original)

Como argumenta Zizek, “é como se as palavras não mais importassem” no capitalismo tardio, de maneira que não mais gerem indignação, compromisso e reação. E um ator político pode falar qualquer coisa porque pragmaticamente, dá igual.

Essa é uma situação nova. Ainda não sabemos como irá desenvolver-se a luta contra ela: em junho de 2013 uma boa parcela da população brasileira foi às ruas pedindo melhores serviços públicos (transporte público mais barato ou gratuito, hospitais padrão FIFA). Em outubro de 2014 o Brasil elegeu o congresso mais conservador desde a ditadura e a Câmara dos Deputados é hoje presidida por um deputado que teve sua campanha paga pelos planos de saúde e tem como parte de sua agenda o enfraquecimento ou o fim do Sistema Único de Saúde-SUS.



Entre os dois eventos, houve um longo trabalho de contrainsurgência que começou ainda durante os protestos de junho (lembrando que no dia do último grande protesto já havia ocorrido uma inversão da pauta reivindicativa que se tornava “não à corrupção”, grupos começavam a vestir as cores da bandeira brasileira, como se a pátria estivesse em risco e houve a demonificação dos *black blocks*).

Os resultados ainda são imprevisíveis, mas há neste momento um risco de perda de direitos inédita por sua amplitude. Especificamente sobre os povos indígenas, pesa o Projeto de Emenda Constitucional 215 que passa do Executivo para o Legislativo a autoridade para demarcação e permite que sejam revistos para menos os limites das terras demarcadas. Infelizmente, o futuro por aqui ficou ainda mais sombrio. E talvez, os autores do novo filme da saga *Mad Max* tenham compreendido bem esse mundo de profunda inconsequência retratando um tempo em que água e petróleo são os bens mais preciosos, mas que se queimam em motores V8 numa louca e desenfreada briga pela posse de umas poucas parideiras que repentinamente criam uma tênue consciência de seu lugar e recusam-se (talvez?) a ele.

Epílogo

Em 2010, numa entrevista realizada por mim e por Wilson Cabral, Stavenhagen afirmou o seguinte sobre as sete teses:

nunca he reescrito el texto porque básicamente sigo manteniendo estas ideas y creo que de “las siete tesis” no hay básicamente ninguna que cambiaría hoy. Claro que, después de medio siglo hay cambios; hay cambios en América Latina, desde luego fuertes. Y también hay cambios en el mundo de las Ciencias Sociales, que nos hacen ver las cosas de manera distinta. Y hay cambios en la vida de uno, que cincuenta años después ya no piensas y escribes igual. Sería lamentable que uno estuviera repitiendo cincuenta años después lo mismo, pero si me preguntan sobre

las siete tesis, digo: “Las sigo manteniendo como una visión de aquella época, una visión de juventud, si quieres”. Tenía treinta y dos años, ésta era mi visión, mi interpretación de algunos temas de América Latina y creo que no cambiaría. Afinaría tal cosa, lo redactaría probablemente de manera distinta, pero básicamente me mantengo con las siete tesis de entonces. (2010 p. 138)

As poucas alterações possíveis eram imprevisíveis à época da publicação: a emergência do neoliberalismo e do colonialismo transnacional que Casanova discute em sua redefinição do conceito de colonialismo interno em 2007; e, a emergência do cinismo como feição dominante característica dos políticos do século XXI.

Esses desdobramentos eram impossíveis de prever para um pesquisador latinoamericano situado entre a revolução cubana e o golpe de Estado no Brasil e não modificam substancialmente a contradição estrutural que ele aponta. Assim, certamente o diagnóstico que Stavenhagen fez se manterá por muito tempo, o tempo em que a contradição que marca o colonialismo interno permanecer.

Referências

COMISSÃO Nacional da Verdade-CNV. Violações de direitos humanos dos povos indígenas. In. **Relatório** - volume ii - textos temáticos - dezembro de 2014.

FERNANDES, Florestan. Aspectos da questão racial [1964]. In. **O negro no mundo dos Brancos**. São Paulo, Global, 2007.

HUMAN Rights Watch. **Annual Report** 2015. s/l.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In. Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina: **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas, 2007. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxistp/cap.19.doc>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropología Estructural**. Barcelona Paidós, 1987.

LIMA, Roberto; CABRAL JUNIOR, Wilson Antonio. Antropologia, direitos humanos e populações indígenas (Entrevista com Rodolfo Stavenhagen). **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 137-142, jan./jun, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Don Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados** 19(55), 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis, Vozes, 1972.

STAVENHAGEN, Rodolfo. ¿Cómo descolonizar las ciencias sociales? In. **Sociología y subdesarrollo**. Nuestro Tiempo, México, 1971.

_____. Clases, Colonialismo y Aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. **Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca** No. 19, 1968 [1963].

_____. Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvementista. **Anuário antropológico** 1984, 1985.

_____. Los Nuevos Derechos Internacionales de los Pueblos Indígenas. **Anuário Antropológico** 2007-2008, 61-86, 2009.

_____. Sete teses equivocadas sobre a América Latina (1965). **Sociedade e Cultura** 17 (1). (Tradução de Roberto Lima e Warley Costa), 2014.

ZAPATA, Francisco. Rodolfo Stavenhagen, Sete teses equivocadas sobre a América Latina (1965). **Sociedade e Cultura** 17 (1). (Tradução de Roberto Lima e Warley Costa), 2014.

ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. São Paulo, Boitempo, 1999.



DOMESTICAÇÃO, LINGUAGEM E FALCOARIA: O ENCONTRO ENTRE AVES E HUMANOS NO AGRESTE DE SERGIPE

Beto Vianna¹

Introdução

A noção de domesticação tem sido usada, historicamente, para legitimar narrativas de civilização e de progresso, marcando a emancipação do humano em relação às contingências do mundo natural circundante, através do controle (reprodutivo, fisiológico, comportamental) de organismos não humanos. À domesticação atribui-se a propriedade de produzir organismos dóceis, familiares, que crescem e se movem em um espaço definido segundo os propósitos de um agente humano. À linguagem, por sua vez, também é reservado, na literatura acadêmica, um papel de marcador de identidade do humano, seja na comparação com outros modos de comunicação, seja como produto ou produtora de um acesso privilegiado à realidade. Se entendermos, no entanto, que a constituição de espaços sociais, e, portanto, os processos interacionais coontogênicos (isto é, os fenômenos gerados no encontro entre dois ou mais organismos, ou sistemas ontogênicos), envolvem a contribuição ativa dos participantes, sejam esses atores humanos ou

1 Professor Adjunto do Departamento de Letras da Universidade Federal de Sergipe (DLI-UFS) e Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA-UFS). Doutor em Estudos Linguísticos pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal de Minas Gerais (Poslin-UFGM).

de outro tipo, temos bons motivos para recusar tais usos exclusivos dos conceitos de domesticação e linguagem.

A prática da falcoaria, e, em particular, o encontro entre aves e humanos no Parque dos Falcões, no agreste sergipano, nos oferece um conjunto de situações que tornam os organismos não humanos, como diz Vinciane Despret, em vez de dóceis e familiares, ainda mais estranhos, fazendo-nos “sentir menos em casa” (DESPRET, 2016, p. 161), e permite-nos, ao mesmo tempo, ir mais devagar (também nos ensina Despret), ou hesitar, diante da atribuição de um modo de comunicação privilegiado a um dos participantes no jogo falcoeiro. Neste texto, sirvo-me, para falar desses encontros, do instrumental conceitual e da epistemologia da escola chilena conhecida como Biologia do Conhecer, de Humberto Maturana e Francisco Varela (1998, 2003), que propõe um fundamento biológico e sistêmico para o ato cognitivo. Aqui, a cognição (ou o comportamento adequado) é um domínio gerado no operar (no viver) de sistemas vivos, sem o recurso a princípios explicativos baseados em causalidades lineares. Um sistema social surge no encontro recorrente entre dois (ou mais) sistemas ontogênicos, modulando recursivamente as ontogenias respectivas dos organismos em interação, o que envolve um entrelaçamento entre o emocionar (a disposição de ações) e os objetos trazidos à mão (ou à pata, ou ao bico) pelos organismos, no espaço de interações. Como acontece com os domínios comportamentais em geral, o domínio linguístico surge com o operar do organismo, mas não se confunde com ele: trata-se do espaço de relações coontogênicas (VIANNA, 2011), coerente com a história de mudanças estruturais por que passa o organismo.

Domesticação

É difícil ignorar e, de certa forma, avaliar, o peso da noção de domesticação no nosso entendimento do percurso do humano. A abordagem das relações estabelecidas entre os humanos e diversas linhagens de animais, plantas e outros organismos, em espaços que

distinguimos como antropizados (uma distinção que já aponta para a dificuldade de reconhecermos uma agência nos demais atores), tem uma longa tradição nas ciências sociais e naturais, sobretudo nos encontros entre essas “duas culturas” (SNOW, 2001), como no caso da arqueologia, responsável por muitos de nossos assombros, ou decepções, com a chamada “revolução neolítica” (DYSON, 1964). O caráter revolucionário, progressista, emancipatório e, em mais de um sentido, seminal, da passagem histórica a uma natureza domesticada (CHILDE, 2005), embora tratada sob diversas perspectivas, tem uma surpreendente capacidade de contaminar nossos relatos sobre as relações do humano com outras espécies. Nesse quadro, o conceito de domesticação acaba por carregar uma pesada bagagem política, alimentando-se das (e alimentando as) narrativas de civilização e progresso, em que o humano e, por sua obra e vontade, um seletivo grupo de outros entes, são transportados da natureza à cultura. A *domus*, fiel a seu sentido derivado de dominação, demarca a território do controle humano sobre seus organismos associados e sobre o ambiente. Infelizmente, a atenção exclusiva a essa dimensão ecológica da domesticação conduz não apenas os entusiastas, mas também os seus mais ferrenhos críticos, a aceitar apressadamente uma separação rígida entre o que é próprio da natureza, e o que é cultivado (ou desfigurado) pelo humano (STÉPANOFF; VIGNE, 2019).

Ainda assim, têm surgido e recentemente se avolumado abordagens menos triunfalistas e, por outro lado, mais abrangentes, da domesticação. Nessas, incluem tanto os reexames do suposto evento de origem e de seus desdobramentos modernos, inclusive aqueles, em ambos os casos, catastróficos, (HAMILTON; GEMENNE; BONNEUIL, 2015; HARAWAY, 2016, SCOTT, 2017), quanto uma crítica ao alcance e aos usos do conceito, reconhecendo os muitos planos de diversidade da domesticação: diversidade dos modos de domesticar, de seus efeitos fisiológicos, comportamentais e emocionais, e das agências envolvidas na composição dessas socialidades híbridas e, para além de simples díades hu-



mano-não humano, multiespécies (INGOLD, 1980; CASSIDY; MULLIN, 2007; SWANSON; LIEN; WEEN, 2018; TSING, 2019). Ou seja, há razões de sobra para colocar em questão tanto as leituras tradicionais – políticas, históricas, ecológicas – do fenômeno, como, epistemologicamente, nossos modos de descrever e entender a domesticação, se é que vale a pena redimensionar um conceito tão carregado de compromisso ideológico (TSING, 2018).

Linguagem

A linguagem suscita curiosos paralelos com a domesticação. Em nossos mitos de origem, a linguagem também marca a passagem – filo e ontogenética – da natureza à cultura, e, portanto, tal como a domesticação, é comumente usada nas mais variadas manifestações do pensamento ocidental como um marcador de identidade do humano. Enquanto espaço relacional, a linguagem, novamente a exemplo da domesticação, é um fenômeno pertinente à constituição das socialidades, à negociação entre agências e afetos mútuos, conflitantes ou cooperativos (VIANNA, 2017). Mas há uma diferença fundamental, que torna a especificidade humana na linguagem mais difícil de desembaraçar que a domesticação de mão-única. Essa peculiaridade da linguagem tem a ver com a história das indagações modernas sobre o excepcionalismo humano (PICKE-RING, 2008) desde, pelo menos, Descartes, e sua advertência para não confundirmos “as palavras com os movimentos naturais, que expressam as paixões” (DESCARTES, 2003, p. 65). Independente do quanto estamos dispostos a conferir um grau de continuidade entre a linguagem e outros modos, não humanos, de comunicação, nossas diversas culturas científicas concordam em tratar a linguagem, seja essa um sistema articulado de signos (por exemplo, na linguística), um espaço de trocas simbólicas (na antropologia), um comportamento social (na psicologia), ou o produto de uma certa fisiologia (nas ciências naturais e cognitivas), como um domínio exclusivo do humano (BRAINARD; FITCH, 2014).

O termo linguagem tem, claro, usos mais variados. Podemos falar da linguagem da dança, ou da linguagem de máquina, ou das abelhas. Mas quando estão em jogo os modos de interação entre os organismos, impõe-se a distinção linguagem/comunicação, sendo perfeitamente sensato dizer, embora pareça um oxímoro, que a linguagem das abelhas não é linguagem. Nas palavras do aclamado linguista Émile Benveniste (em um texto que traz “linguagem das abelhas” e “linguagem humana” no título), “só é admissível aplicar a noção de linguagem ao mundo animal, ao preço de abusarmos do termo” (BENVENISTE, 1953, p. 1, tradução minha). Do mesmo modo, ao abordarmos uma evolução da linguagem, estamos nos referindo necessariamente, e exclusivamente, às origens ou à diversificação da linguagem (ou seja, da comunicação) humana, ainda que isso nos leve a investigar seus possíveis antecedentes não humanos (JACKENDOFF; PINKER, 2005). De onde também se conclui que, embora largamente utilizado, o termo “linguagem humana” é, pelas razões que acabei de listar, redundante.

Reconhecido o (virtual) consenso sobre a distinção entre linguagem e comunicação, proponho, como venho fazendo há alguns anos (VIANNA, 2004, 2006, 2011), problematizar essa distinção, e por motivos muito semelhantes aos que suscitam as questões que vêm sendo colocadas a respeito do fenômeno da (e do conceito de) domesticação. A pergunta “o que nos faz (nós, humanos) diferentes de...”, em que a excepcionalismo humano na linguagem é, ou um princípio explicativo (especialmente nas ciências linguísticas e sociais) ou uma hipótese de trabalho (como na psicologia comparada e outras ciências cognitivas), embora legítima para suas finalidades, é uma barreira conceitual formidável, que homogeneiza os modos de comunicação não humana e nos impede de darmos conta das outras diferenças, das diferenças entre si. Suprime, enfim, a possibilidade de perguntarmos como, no espaço das socialidades negociadas (e assumo aqui que elas *são* negociadas), os diferentes de nós permanecem, além disso, diferentes entre si.



Com minha sugestão (talvez pouco diplomática, ao chamar de linguagem as linguagens não humanas) de ignorar a distinção linguagem/comunicação para tratar das interações intra, inter e multiespécies (que podem ou não envolver atores humanos), não pretendo negar a utilidade da pergunta pela especificidade da comunicação humana, o que seria, além do mais, uma tarefa de Sísifo (lembremo-nos do consenso, mas, também, do modo de conversar em que eu e meus leitores estamos imersos). Proponho, antes, suspender momentaneamente essa pergunta, quando o interesse é outro, ou o interesse são os outros. Pergunto, em vez disso, como se constitui um espaço de relações no encontro recorrente entre sistemas ontogênicos, ou, seja, entre organismos de qualquer tipo. Formulando a pergunta de outro modo, em que condições posso observar, em um encontro coontogênico, a constituição de um espaço de relações recursivo e consensual, que chamo aqui de linguagem?

Rapinantes

As aves de rapina, ou rapinantes, são, segundo os rigores da taxonomia, um grupo parafilético, ou seja, não têm uma origem comum, mas distribuem-se em vários clados do grupo Aves. Assim, águias, gaviões, abutres e urubus compõe a ordem Accipitriformes (distribuídos em quatro famílias), as corujas, mais aparentadas aos pica-paus, compõe a ordem Strigiformes (duas famílias), e os falcões e carcarás, parentes próximos dos psitacídeos (araras e papagaios), compõe uma única família, na ordem Falconiforme. (BILDSTEIN, 2017). Provavelmente, a racionalidade que une as rapinantes (apesar do nome, nem todas caçam, e nem todas são carnívoras) seja justamente a sua relação com o humano, na prática da falcoaria. Fora desse nicho social, a situação das populações rapinantes não é boa. Das mais de 500 espécies conhecidas, metade vive uma baixa populacional, e quase 20% correm risco de extinção (MCCLURE *et al.*, 2018). O perigo aumenta justo onde essas aves são mais diversas, as regiões neotropicais, mais atingidas pela destrui-

ção da cobertura vegetal nativa e pelo uso em grande escala de pesticidas e outros venenos.

No Brasil, a Mata Atlântica nordestina, que abriga biomas como o cerrado, a caatinga e ecossistemas costeiros, apresenta grande diversidade de rapinantes (cerca de 50 espécies residentes e endêmicas), e os mesmos graves problemas (BENCKE *et al.*, 2006; MENQ, 2018). Um exemplo dramático é do gavião caranguejeiro (*Buteogallus aequinoctialis*), que declina no mesmo ritmo da redução dos manguezais e do cardápio de crustáceos. Em áreas de ocupação humana, no mundo todo, as rapinantes são historicamente perseguidas, acusadas de predação de animais domésticos, ou condenadas a servirem de presas no tráfico de animais silvestres. Algumas buscam ativamente a *domus*, onde improvisam ninhos, consomem subprodutos da atividade humana, como lixo ou carne, e caçam outros invasores tradicionais, como pássaros, roedores e insetos. Aí estão sujeitas a todo tipo de violência, acidental ou não, nos encontros com o humano e suas parafernâlias (BILDSTEIN, 2017). Mesmo assim, muitas prosperam e conservam esse modo de vida, como é o caso do carcará (*Caracara plancus*), um falcão generalista na dieta e oportunista em tudo o mais, que tem aumentado de população em algumas áreas urbanas.

Coontogenia carcará

Os carcarás são exemplares do contexto multiespecífico do Parque dos Falcões (PF), um santuário e centro de educação ambiental, situado ao pé da serra de Itabaiana, no agreste sergipano. O PF abriga, além dos carcarás, cerca de 300 aves de várias espécies (e não só rapinantes)², que

2 Em uma contagem dos próprios cuidadores, em fins de 2018, residiam no PF 39 gaviões e águias de dez espécies diferentes, 24 falcões (seis espécies), 42 corujas (sete espécies) e seis urubus (três espécies). Além das aves de rapina, abrigavam-se no PF, em 2018, 20 patos domésticos (*Anas sp.*), três gansos (*Anser sp.*), seis seriemas (*Cariama cristata*), cerca de 150 pombos-correios (*Columba livia*), e um número indeterminado (entre uma e duas dezenas) de galinhas (*Gallus g. domesticus*), galinhas da angola (*Numida meleagris*) e pavões (*Pavo cristatus*), havendo, inclusive, híbridos entre essas duas últimas espécies (VIANNA, 2019).

partilham vários modos de ida, entre si e com os cuidadores humanos. Ali são acolhidas aves com uma história de maus tratos ou apreendidas no tráfico de animais. Em alguns casos, os animais são reabilitados e soltos, ou permanecem aos cuidados do pessoal do PF, vivendo com seus coespecíficos, ou com outras aves. Alguns são recrutados para o controle biológico de pragas, usando técnicas da falcoaria (também empregada na reabilitação), ou, os mais familiares, para tirar fotos com os visitantes. Ou dispensam o cativado e vagam soltos nos limites do Parque. Há as aves que ocuparam o PF por conta própria, e as que vivem nas imediações, sendo difícil, nesses casos, saber quais são legítimas ocupantes da *domus*. A facilidade com que os dois cuidadores-responsáveis pelo PF, Alexandre, e em especial, Percílio, afetam e se deixam afetar pelas aves, impressiona tanto os visitantes de fim de semana, quanto os falcoeiros, criadores, veterinários, agentes ambientais e pesquisadores que, tal como as aves, por gosto ou por ofício, frequentam o Parque.

Os carcarás do PF preenchem quase todos os nichos mencionados acima. Há ali carcarás cativos, soltos, em bando e isolados, empregados e ociosos, interagindo com o público (nem sempre amistosamente), fixando residência ou frequentando ocasionalmente o Parque. O carcará faz parte da identidade visual do PF, com a sua figura estampada na marca, nos materiais de divulgação e nas redes sociais. A justificativa usual para esse status especial do *C. plancus* é a história pessoal de uma dessas aves com Percílio. O cuidador tinha sete anos quando encontrou o ovo de onde saiu o carcará Tito, que se tornou, assim, o primeiro mestre de Percílio na arte de conversar com as rapinantes, e exercitou suas próprias habilidades sociais nos quase 30 anos de convivência com humanos, outros carcarás, e outras aves (VIANNA, 2019).

Tanto os carcarás em geral, frequentadores de espaços antropizados, quanto os carcarás do PF, incluindo Tito, pela diversidade de nichos sociais que ocupam, e a diversidade de relações que estabelecem, nos ajudam a hesitar diante das categorias estanques de selvagem e doméstico. Como todo organismo, cada carcará é um sistema ontogênico, um

feixe dinâmico de relações, em contínua mudança estrutural (MATURANA; VARELA, 2003). O que cada *C. plancus* individual faz em seu viver no PF, no espaço coontogênico de suas relações com outros organismos, é conservar e modificar um modo de vida, para si e transgeracionalmente, pois outras aves irão ocupar (a seu modo) esses espaços continuamente conservados e modificados na conduta do carcará (VIANNA, 2011). Essa dinâmica de conservação e modificação é a mesma implicada na evolução dos sistemas vivos, ou “deriva natural” (MATURANA; MPODOZIS, 1992): o papel da conduta do vivo no estabelecimento de linhagens ontogênicas. Como observadores, podemos distinguir um espaço natural dos carcarás. Mas para o operar do organismo, não há essa diferença. Tito não é, nesse particular, diferente de outras aves do Parque (ainda que sua relação com Percílio possa ser relevante nas descrições que fazemos de Tito). O que é distinto em cada carcará é uma história particular de interações coerente com sua deriva ontogênica, com consequências distintas para os outros organismos, para o entorno e para os espaços de convivência (re)criados por meio da sua conduta, no fluxo do viver.

Falcoaria

Em um passado não tão distante, os falcoeiros buscavam suas aves fora da *domus*, pela resistência que esses animais tinham, e ainda têm, de se acasalar em cativeiro, e, talvez, porque essa prática acabasse conservando certas qualidades desejáveis na falcoaria, que têm a ver com o comportamento de vida livre. Nos últimos anos, tornou-se disponível (ou obrigatório, pelas restrições das políticas ambientais) a reprodução de rapinantes em cativeiro, seja com pares naturais, isto é, entre animais da mesma espécie, ou pela inseminação artificial, em que um cuidador humano substitui, ritualmente, o macho e a fêmea da ave (SCHROER, 2018). Em ambos os casos, um modo de vida tipicamente rapinante atravessa todo o processo. Acasalar, para esses animais, en-



volve negociações longas, elaboradas, e imprevisíveis, em que a atenção à linguagem corporal e a vocalização são fundamentais para se aceitar e se fazer aceitar pelo parceiro. Na inseminação artificial, o longo ritual se mantém, desta vez em um contexto interespecífico, mas que exige, igualmente, que cuidador e ave coordenem consensualmente suas condutas, estabelecendo, portanto, um domínio linguístico (MATURANA; VARELA, 1998; VIANNA, 2011). É curioso notar que, mesmo nesse novo contexto, de rapinantes nascidas na *domus*, mantém-se a antiga relação de conservação dos traços de vida livre das aves. Ao contrário dos diacríticos que costumamos atribuir à domesticação, de interações instrutivas por parte do humano, conduzindo à transformação do animal (VIANNA, ANDRADE; VAZ, 2020), o falcoeiro não impõe sua vontade à ave, e a ave, mesmo realizando a sua ontogenia no espaço doméstico, conserva traços comportamentais (e morfológicos) dos animais de vida livre (VIANNA, 2019b).

Aves de rapina, nos diz Sara Schroer (2018, p. 46, tradução minha), “não são seres passivos influenciados pelo humano, nem seres facilmente controlados ou dominados” na interação. Relacionar-se com rapinantes demanda tempo, envolvimento e atenção recorrente a uma ave em particular, um processo de coordenação de ações em que rapinante e humano “aprendem a aprender” (BATESON, 2000, p. 364) os sinais da disposição um do outro. Ambos devem seguir uma deriva coontogênica (se se quer que a relação seja recorrente), conservando a emoção (a disposição) de escutar o outro (VIANNA, 2011). Não parece que estamos falando de domesticação, mas de um tipo de relação marginal às coerções típicas da *domus*, talvez como, imaginamos, nós humanos experimentávamos em um passado remoto, nos “campos de reassentamento multiespécies do neolítico” (SCOTT, 2017, p. 18).

Para os falcoeiros, a falcoaria é uma forma de se ligar ao passado (WHITE, 2017), não só pela antiguidade de algumas técnicas ainda utilizadas, mas pela estase morfológica e comportamental exibida pelos próprios animais. Em milênios de prática falcoeira, rapinantes não

mudaram nada ou muito pouco, no corpo e na conduta, especialmente em comparação com outros sócios domesticados do humano, como o milho, os pombos, ou os cães. Que tipos de espaço possibilitaram essa conservação de corpos e relações? Caçadores-coletores, atuais ou de outrora, aparentemente não contam com a companhia das rapinantes em suas atividades de caça. E do lado de cá, nas sociedades agricultoras, berço mítico da civilização, o que se fundava era uma socialidade acanhada, de pouca mobilidade, que se murava e se distanciava das relações predador-presa, ao mesmo tempo acumulando valiosos recursos de subsistência, que atraía todo tipo de invasores, de todas as espécies (SCOTT, 2017). Como propõe alguns autores (GRIMM, GERSMANN, 2018), talvez a relação fundadora entre rapinantes e humanos tenha se dado nas bordas do espaço domesticado, onde pastores nômades, atentamente observados do alto por aves caçadoras, saqueavam e rapinavam a *domus*.

Referências

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BENCKE, Glayson *et al.* (Org.). **Áreas Importantes para a Conservação das Aves no Brasil**. Parte I – Estados do Domínio da Mata Atlântica. São Paulo: SAVE Brasil, 2006.

BENVENISTE, Émile. Animal communication and human language: The language of the bees. **Diogenes**. v. 1, n. 1, p. 1-7, 1953.

BILDSTEIN, Keith. **Raptors: The curious nature of diurnal birds of prey**. Cormstock: Ithaca, 2017.

BRAINARD, Michael; FITCH, Tecumseh. Editorial overview: Communication and language: Animal communication and human language. **Current Opinion in Neurobiology**, n. 28, p. v-viii, 2014.

CASSIDY, Rebecca; MULLIN Molly (Ed.). **Where the wild things are now: Domestication reconsidered**. Oxford: Berg, 2007.

CHILDE. Gordon. **Man makes himself**. London: Coronet Books, 2005.



- DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DESPRET, Vinciane. **What would animals say if we asked the right questions?** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- DYSON, Robert. **On the origins of the Neolithic revolution**. *Science*, v. 144, n. 3619, p. 672–675, 1964.
- GERSMANN, Karl-Heinz; GRIMM, Oliver (Ed.). **Raptor and human-falconry and bird symbolism throughout the millennia on a global scale**. Kiel: Wachholtz, 2018.
- HAMILTON, Clive; GEMENNE, François; BONNEUIL, Christophe (Ed.). **The Anthropocene and the Global Environmental Crisis**. Rethinking modernity in a new epoch. London: Routledge, 2015.
- HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble: Making kin in the chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016.
- INGOLD, Tim. **Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- JACKENDOFF, Ray; PINKER, Steven. The nature of the language faculty and its implications for evolution of language (Reply to Fitch, Hauser and Chomsky). **Cognition**. v.97, n. 2, p. 211-225, 2005.
- MATURANA, Humberto. MPODOZIS, Jorge. **Origen de las especies por medio de la deriva natural** o la diversificación de los lineajes a través de la conservación y cambio de los fenótipos ontogénicos. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1992.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **The tree of knowledge: biological roots of human understanding**. Boston: Shambala, 1998.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **De máquinas y seres vivos**. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- MCCLURE, Christopher *et al.* State of the world's raptors: Distributions, threats, and conservation recommendations. **Biological Conservation**, v. 227, p. 390-402, 2018.
- MENQ, Willian. Lista das aves de rapina da Mata Atlântica Nordeste. **Aves de Rapina Brasil**. 2018. Disponível em: http://www.avesderapinabrasil.com/lista_matanorte.htm. Acesso em: 16 jun. 2021.
- PICKERING, Andrew. Against human exceptionalism. Workshop **What does it mean to be human?** University of Exeter, 2008. Disponível em: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/18873/XTRwrkshp-250108.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 16 jun. 2021.

SCHROER, Sara. Breeding with birds of prey: Intimate encounters. In: SWANSON, Heather. LIEN, Marianne. WEEN, Gro. (Ed.). **Domestication gone wild**: politics and practices of multispecies relations. Durham: Duke University Press, 2018, p. 33-49.

SCOTT, James. **Against the grain**: a deep history of the earliest states. New Haven: Yale University Press, 2017.

SNOW, Charles. **The two cultures**. London: Cambridge University Press, [1959] 2001.

STÉPANOFF, Charles; VIGNE, Jean-Denis (Ed.) **Hybrid communities**: Biosocial approaches to domestication and other trans-species relationships. London: Routledge, 2019.

SWANSON, Heather; LIEN, Marianne; WEEN, Gro (Ed.). **Domestication gone wild**: Politics and practices of multispecies relations. Durham: Duke, 2018.

TSING, Anna. 2018. Nine provocations for the study of domestication. In: SWANSON, Heather. LIEN, Marianne. WEEN, Gro. (Ed.). **Domestication gone wild**: politics and practices of multispecies relations. Durham: Duke University Press, 2018, p. 231-251.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: UNB, 2019.

VIANNA, Beto. Sombras na batcaverna: a charada cartesiana, o coringa kantiano e os pinguins de Darwin. **Revista USP**, n. 63, p. 169-174, 2004.

_____. **Nós primatas em linguagem**: relações linguísticas como um processo biológico. 367 p. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

_____. Co-ontogenia: una aproximación sistémica al lenguaje. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 6, n. 2, p. 135-158, 2011.

_____. Escutar (o) não humano: mais coisas entre o céu e a terra do que nossos signos linguísticos. **Revista Ambivalências**, v. 5, n. 10, os. 82-104, 2017

_____. Aves e não aves em linguagem: Parque dos Falcões. **Caderno Eletrônico de Ciências Sociais**, v. 7, n. 2, p. 82-101, 2019.

_____. Sentir-se em casa: Sentir-se em casa: domesticação no domínio comportamental aves-humanos. **Anais da VII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**. UFSC, Florianópolis, 2019b.

VIANNA, Beto; ANDRADE, Luiz; VAZ, Nelson. Ensinar é impossível e aprender, inevitável: comentários sobre a epistemologia de Humberto Maturana. **Revista Helius**, v. 3 n. 2, fasc. 2, p. 1183-1227, 2020.

WHITE, Terence. **The Goshawk**. New York: New York Review of Books. 2007.



OS ASSEN: VIDA SOCIAL E AGENCIAMENTOS EM TORNO DA MORTE ENTRE OS FON DO BENIM

Hippolyte Brice Sogbossi¹

Introdução

Durante o desenvolvimento do ser humano por toda superfície do planeta Terra surgiu uma vasta diversidade em termos de organização social e, conseqüentemente, perspectivas culturais diferentes. Diante disso, a presente pesquisa voltou seu olhar para as variadas concepções de vida e morte, mais especificamente, entre os fon da República do Benin. Esse recorte temático, especificamente, a atividade ritual e performática durante funerais nos estudos antropológicos configura-se enquanto um campo consolidado e bastante caro às Ciências Sociais.

A forma como se vivencia o luto pode ser experienciada de maneiras distintas. Seja no ritual do Asen Tuntun realizado pelo povo fon no Benin, ou na concepção marcadamente influenciada pela mitologia cristã no Brasil, ambos possuem uma verdadeira floresta de símbolos (TURNER, 2005) agindo enquanto mediadora na ligação entre a despedida dos mortos, a comida ritual, as vestes e as rezas.

¹ Professor Titular de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (DCS-UFS). Membro do Conselho Deliberativo do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFS – CECH). Membro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFS (PPGA-UFS). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na UFS (PPGCR-UFS).

Neste trabalho nos interessa analisar de forma estrutural uma cosmovisão em território localizado, para identificar não só suas peculiaridades e diferenças como também similitudes, conexões e costumes que se cruzam permanentemente por um histórico de colonização e escravidão. Ainda assim, no continente americano, por exemplo, a temática da morte é um tabu cultural geralmente reprimido e evitado, é exatamente sobre tal ponto que esse trabalho tenciona reflexões. Ao ampliarmos o debate sobre o rito funerário apresentando outros pontos de vista, pretendemos deslocar o centro epistemológico para um outro lugar, onde não exista a premissa de uma concepção hegemônica, afinal, antropologia é sobretudo uma questão de alteridade.

A República do Benin possui suas próprias formas ritualísticas e cerimoniais destinadas aos falecidos com peculiaridades etnoculturais ao longo de seu território. Dessa forma, o formato de tais cerimônias pode variar dependendo da época do ano, idade ou da posição social da pessoa que faleceu (SOGBOSSI, 2014).

Já o Brasil por exemplo, apesar de ter em sua cultura hegemônica forte influência católica nos ritos de passagem entre vida e morte, é atravessado por outras formas de viver o luto e o funeral, tanto no caso das diversas etnias de populações originárias ou no povo de santo diretamente ligado a religiões em África.

Tais atravessamentos, interstícios, contradições e diferenças norteiam essa pesquisa em seu último estágio por meio de um processamento dos dados obtidos em outros planos de trabalho sobre o simbolismo da morte e das representações do falecido nas cerimônias através da vestimenta, cânticos, presentes e alimentos, além da leitura de bibliografias envolvendo a temática trabalhada, em geral, dando ênfase, principalmente, na comida enquanto símbolo e mecanismo ritualístico nas cerimônias fúnebres. Destarte, investigamos também a importância dos laços e dos vínculos pessoais nesses rituais.

Segundo Santos (2012), na maioria das religiões, a vida se constitui como mistério e a morte encontra sentido enquanto meio de superação da finitude humana. Logo, a consciência da transcendência influencia não só a maneira de lidar com a morte, mas também a experiência da religiosidade na vida, pois “A crença em divindades e numa outra vida após a morte define o núcleo da religiosidade na experiência do sagrado”. (CHAUI, 2010, p. 316).

Decorre daí que toda religião ensina a finitude e aponta o caminho após a morte. O historiador Ariès (2003) afirma que existe uma tendência contemporânea de tentar apagar e fazer desaparecer a reflexão sobre a morte, outrora tão presente até a metade do Séc. XIX. Ele conclui que a morte se tornou vergonhosa e objeto de interdição. Por sua vez, Maranhão (1987) diz:

Numa sociedade como a nossa, completamente dirigida para a produtividade e o progresso, não se pensa na morte e fala-se dela o menos possível. Os novos costumes exigem que a morte seja objeto ausente das conversas educadas. (MARANHÃO, apud SANTOS, 2012, p. 15).

Por sua vez, Bandeira (2010) e Prandi (2000) afirmam que diferentes culturas têm diferentes concepções de tempo, vida e morte. Os povos de cultura mítica têm a noção do tempo circular, já os adeptos das religiões afro-brasileiras têm uma noção de tempo associadas à noção da vida e da morte. Na(s) cultura(s) africana(s), a morte não é o fim em si, mas uma passagem que possibilita o reencontro do falecido com os seus ancestrais, bem como o seu retorno reencarnando-se num novo membro da própria família. Nesse sentido, Santos afirma:

Todo renascimento está relacionado com os ancestrais. A restituição de matéria simbólica e o renascimento [...] é que mantém a relação e a harmonia entre os dois planos da existência. Os ancestrais são a garantia da continuidade, da evolução, da prosperidade. (SANTOS, 2008, p. 108).



É, sobretudo, nos sistemas religiosos que se percebe que o povo-de-santo se manteve fiel às suas crenças, seus mitos genéticos e grupos. (COSTA apud OLIVEIRA, 2011).

A partir daí, aponta-se num marco para entendermos o conceito de comunidade entre os fon, grupo etnolinguístico majoritário no Benim.

Na maioria das religiões tradicionais africanas, e também nas sociedades tradicionais, culto aos ancestrais era comum. Acreditava-se que, após a morte, o falecido passava a viver em outro mundo, e continuava fazendo parte do clã, sob a forma divinizada. Desta forma, lhes eram prestados cultos e oferendas em troca de proteção. Eles podiam entrar em contato com os vivos, através de sacerdotes especializados, que entram em transe e incorporavam o espírito de deuses e antepassados. (PIERUCCI, 2000). O rito viabilizava a interação entre os humanos e as entidades espirituais do mundo “invisível”. Assim, nas sociedades africanas, as atividades religiosas foram se institucionalizando para fins recorrentes. Esses ritos, que em seu conjunto formam o ritual, são realizados dentro de um lugar e tempo determinados com o objetivo de realizar e atualizar concretamente as diretrizes formais prescritas do ritual. (ARSENAULT, 1996, tradução nossa). E, conforme apontou Bourdieu (apud SOGBOSSI, 2014, p.227) “Os ritos são atos institucionais e a performance, uma ação situada num tempo e espaço particulares, cujo objetivo é realizar e atualizar concretamente as diretivas de um processo ritual.”

Conceitos apropriados e contextualização da cerimônia do assen tuntun

O assen é um pendentif, metálico, em forma de guarda-chuva, com a parte superior cheia de adornos que simbolizam as atividades levadas a cabo pela pessoa falecida em vida. Podemos ver representações que vão de partes do corpo até astros e cruzeiros, passando por instrumentos

de trabalho. É um altar portátil que carrega um membro da família, no meio de outros que carregam o que será usado na cerimônia como comida, bebidas e animais vivos.

“Privilégio da ancestralidade”, conceito que usaremos é tomado de Claude Rivière (1981) que toma como critério de análise de rituais de morte a idade do falecido. No caso que nos ocupa, entre as populações evé do Togo e as adja-fon do Benin, a pessoa falecida com idade igual ou superior aos 70 anos, tem privilégio da ancestralidade, já que se reconhece esse como tendo cumprido a sua missão neste mundo, e que a morte seria uma simples viagem, pacífica, tranquila. Em outras palavras, o tratamento é diferenciado, especial, e de acordo com o status do fenecido. Assim, um rei, um príncipe, um chefe de coletividade, um chef de família e seus equivalentes femininos não são enterrados da mesma forma em sociedades tradicionais africanas.

Les ancêtres sont comme la porte d’une Maison, ils regardent l’extérieur et l’intérieur... Ils peuvent agir pour conjurer les périls, veiller sur le bonheur de leur famille et son bien-être matériel. Aussi le culte qu’on leur rend vise-t-il à se les concilier, à les avoir pour alliés et à obtenir leur bienveillance. Par crainte de leurs proches ou de leur colère, on les prie de se montrer indulgents, on les invoque et on leur offre des sacrifices lors des naissances, des récoltes, des nouveaux établissements, etc... (RIVIÈRE, 1981, p. 52).

Outro conceito que utilizaremos ao longo do trabalho é o de “intervenção”. A morte é um perigo também; um perigo que nos cerca quando não observamos as regras indispensáveis para o exercício dos rituais de preparo do corpo, de rezas e de enterro. O ente querido está presente o tempo todo e nos vigia no cumprimento das diferentes etapas. Existem pessoas qualificadas pelas quais passa o falecido para um exercício correto das tarefas. Quando algum membro da família biológica do defunto altera a ordem dos gestos rituais, existe um mestre no assunto quem o guia e corrige. Daí, a intervenção, para o benefício do ator. Em outras



palavras, estamos tratando a questão da ordem, fundamental na execução dos ritos funerários entre os fon (SOGBOSSE, 2015, p. 227).

Objetivos

Com as ferramentas disponíveis, adentrar ao ramo da etnografia e trazer a compreensão de qual é a base central e as diferenças entre os diversos tipos de rituais funerários dentro do próprio Benin, que é um país multiétnico. A morte constitui um assunto de difícil diálogo em algumas sociedades e civilizações. Abordar a temática sobre pontos de vista que englobam populações e segmentos religiosos que a tratam com tamanha diferença da ótica ocidental é um grande desafio. Portanto, entender e respeitar a forma que outras culturas tratam determinadas questões que contrastam com a forma ocidental de ver é uma das reflexões pretendidas com o resultado dessa pesquisa.

Uma das grandes questões aplicadas foi a relação familiar, que está em paralelo com toda a temática em si. Este assunto dialoga de forma intrínseca com os rituais, tornando assim um dos pontos observáveis. Logo, trazer à tona a forma com que a estrutura familiar africana lida com este assunto, que se difere das formas ocidentais, também pode ser agregada aos nossos objetivos. Rituais são rondados de simbolismos e mitos. Histórias e práticas transmitidas de geração em geração e mantidas ao longo do tempo. Os detalhes e a forma que refletimos sobre cada um deles como observadores é de extrema importância para o trabalho, pois sem eles não seria possível lidar de forma satisfatória com o todo. Portanto, as particularidades que envolvem cada ritual e a atenção voltada a cada um deles, acrescentam-se aos propósitos de nosso trabalho.

Em resumo trata-se, simplesmente, de relatar o processo de consagração da separação definitiva entre vivos e mortos numa sociedade de origem fon no Benin atual, a partir da colocação do Assen, a partir da cerimônia ou ritual do Assen tuntun. Em outras palavras, o objetivo do

presente trabalho é descrever e analisar, com apoio de imagens, todo o processo de fixação da representação da defunta, após 6 anos de desaparecimento. O assen, como representação do(a) falecido(a), consagra a despedida definitiva deste (a) da sua família, sem deixar de agradá-lo(a), e recebe todo ano, junto com outros, comidas apropriadas (incluindo sangue de animais sacrificados), frutas e bebidas, em meio a preces. Assim, em retorno, o integrante do além, abençoa também aos vivos e prolonga a existência destes na terra. A cerimônia é obrigatória e, antropológicamente, serão analisados aspectos relacionados com a qualidade da comida, frutas e bebidas, símbolos e relações de parentesco, a fim de provocar debates, e discutir limites e desafios sobre o procedimento auto-etnográfico e a função sociocultural da cerimônia estudada. Nesta primeira oportunidade, o apoio de imagens é que resulta primordial.

Reproduzindo uma pequena entrevista com Dévo Jisa, mestre de cerimônias da coletividades Sodokpa de Abomey

Hippolyte Brice Sogbossi: Bom dia, Qual é o nome da senhora?

Tanyinon Devó Jisa: O meu nome é Devó Jisa.

Hippolyte Brice Sogbossi: Hoje é 03 de dezembro de 2017. Por que estamos aqui?

Tanyinon Devó Jisa: Hoje é ... No dia de hoje é quando todos os nossos antepassados, pais mortos, mães mortas, os nossos antepassados e parentes falecidos comem. Chama-se isso Ka Kplekple ('a junção dos pratos'). É motivo de alegria. E os descendentes o fazem no dia de hoje. 3 de dezembro é bom. Por isso, escolhemos o dia de hoje. Não se sabe... se o dia é outro em dezembro de outro ano, não é de se estranhar. O dia adequado, bom, se procura em dezembro. Em outro mês de dezembro pode não ser no mesmo dia. Dia do adokwin não é bom. Era ontem sábado. Não é bom. Por isso escolhemos o dia de hoje, domingo 03 de dezembro. Se algum descendente de homem ou mulher quiser colocar o Assen (pendentif) para o seu ente querido, o fabrica para esse dia. Os



filhos de Sogbossi colocaram o assen para a mãe deles no dia de hoje. E é o que estamos fazendo hoje.

Hippolyte Brice Sogbossi: E o que se faz depois?

Tanyinon Devó Jisa: Sacrificamos galinha, cabra; oferecemos água e outras bebidas. Após matar os animais, colocamos o sangue nos altares portáteis. E é no sangue que colocaremos a comida. Depois, procedemos à adivinhação com os obis. Jogamos, então, o obi.

Hippolyte Brice Sogbossi: É nesse dia mesmo?

Tanyinon Devó Jisa: Tem que ser no dia das libações (ahambazangbe)... E hoje, são os filhos de Albertine Sodokpa, Madame Sogbossi...

Figura 1 – Mulheres reunidas para carregar os elementos da cerimônia



Fonte: Acervo do autor

Figura 2 – Assen carregado pela mulher designada para essa função



Fonte: Acervo do autor

Figura 3 – Momento da chegada e a recepção dos familiares



Fonte: Acervo do autor

Figura 4 – Apresentação do Assen aos Líderes (Chefes) da família



Fonte: Acervo do autor

Figura 5: Tipos de alimentos usados na cerimônia



Fonte: Acervo do autor



Figura 6: Tipos de alimentos usados na cerimônia



Fonte: Acervo do autor

Figura 7: Tipos de alimentos usados na cerimônia



Fonte: Acervo do autor

Figura 8 – Bebidas usadas na cerimônia



Fonte: Acervo do autor

Conclui-se que na concepção daomeana existe uma constante comunicação entre o mundo dos mortos e o dos vivos, sendo que os primeiros têm a possibilidade de intervir no mundo dos últimos, desde que sejam realizados os ritos necessários.

Percebe-se que a morte é concebida como uma passagem, um acontecimento que exige cumprimentos de ritos complexos e a fixação do assen é entendida como uma série de regras a serem cumpridas para que o morto cumpra o seu papel de proteger os vivos. Do contrário, não satisfeito, ele se constitui uma ameaça para ela, nesse caso, a falecida, Albertine Sodokpa, podendo levar outras almas com ele. Aí, percebe-se o dualismo bem e mal não faz parte das religiões africanas tradicionais. Sempre são termos correlativos, pois operam com solidariedade.

Entretanto, o ponto marcante de interface, analisado nesta pesquisa, é a importância atribuída ao “privilegio da ancestralidade” e à operacionalização da variação diastrática entre os mortos. Por conseguinte, as honrarias fúnebres são direcionadas segundo a importância social do falecido. Assim, este trabalho científico além de atingir o seu objetivo tecnológico, também contribuiu para o alcance de um dos objetivos propostos, a saber, levar o aluno pesquisador: familiarizar-se com uma temática morte, considerada como tabu; perceber o fenômeno morte em diversas sociedades e compreender a complexidade das atitudes e sentidos que envolvem esta temática.

Por fim, as interfaces encontradas, a partir da análise de um caso particular proposto, evidenciam congruências entre os ritos estudados, tais como: o privilegio da ancestralidade como a referência principal para a operação de variação diastrática entre os mortos e a força da transmissão oral que trouxe até os nossos dias tradições milenares, tais como as prescrições e proscricões que orientam as prestações daqueles que gerenciam os ritos fúnebres. A intervenção também afirma-se como categoria imprescindível de análise quanto à melhor condução e execução de cerimônias familiares entre membros da coletividade Sodokpa em Abomey, assim como de outras espalhadas no sul do Benim.



Referências

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos tempos**. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 84.

ARSENAULT, Daniel. Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques. **Anthropologiques et Sociétés**, Montréal, v. 23, n.1, p. 5-20. 1999. Disponível em: <http://www.erudit.org/revue/as/1999/v23/n1/015575ar.pdf> Acesso em: 8 nov. 2016.

BANDEIRA, Luís Cláudio. A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras. **Último Andar**. v. 19, p. 33-39, set. 2010. ISSN. 1980.8305. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13304>. Acesso em 10 nov. 2016

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2010. p. 316.

COSTA, Valdeli Carvalho da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. **Revista Afro-Ásia**. N. 13. Salvador. CESAO / FFCH/UFBa. p. 87-105. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20812>. Acesso em 08 set. 2116.

MARANHÃO, José Luiz de Souza *In*. SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Nas religiões e educação para a morte na contemporaneidade: Diálogos e interseções. CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST**. v.1, p. 197-207. 2012. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/146/16>. Acesso em 15 dez. 2016.

PIERUCCI, Antônio Flávio. As Religiões no Brasil. *In*. NOGUEIRA, Léo Carrer; OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. **A construção do mito diabólico do Exu**. Artigo de conclusão de curso. Curso Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas, Unidade Universitária de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas. UEG. Anápolis, 2006. Disponível em <https://pt.scribd.com/document/54404700/A-construcao-do-mito-diabolico-de-Exu>. Acesso em 10 set. 2016.

PRANDI, Reginaldo. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: Tradição e tendências recentes dos rituais funerários no candomblé. *In*. **Faraimará - o caçador traz alegria**. (Orgs.) Cléo Martins e Raul Lofy. Rio de Janeiro: Palles, 2000. p.174-184.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, v.8, n. 16, mar./agos. 1988. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/magia-jeje-na-bahia-a-invasao-do-calundo-do-pasto-de-cachoeira-1785.html>. Acesso em 10 set. 2016.

RIVIÈRE, Claude **Anthropologie religieuse des Evé du Togo**. Lomé? Les Nouvelles éditions Africaines, 1981.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ROUGET, Gilbert. Brûler, casser, détruire, se réjouir. Contribution à l'étude du vocabulaire des funérailles chez les Goun (Bénin). **Revue Span** .v.13, p.4-41, 1994. Disponível em: <https://span.revues.org/1354>. Acesso em 16 ago. 2016.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nâgos e a Morte**. 13. ed. Trad. UFBA, 2008.

_____. (org). Normas Ancestrais e o Terreiro *In*. OLIVEIRA, SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Nas religiões e educação para a morte na contemporaneidade: Diálogos e interseções *In* CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST**. v.1, p. 197-207. 2012. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/146/16>. Acesso em 15.07.2016.

SAVARY, Claude. **La pensée symbolique des Fô du Dahomey**. Thèse (Doctorat). 1976. Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel. Genève, 1976. 400 p. Disponível em: https://doc.rero.ch/record/4344/files/2_these_SavaryC.pdf. Acesso em 15 ago. 2016.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. **Ceremonias fúnebres y drama social em uma família beninense**: un estudio antropológico *In*: BONDAR, César Iván. Muerte et Sociedad – Perspectivas Interculturales, compilado del Simposio en el *II Congreso Ciencias, Tecnologías Y Culturas*, Pousadas: EdUNaM - Editorial Univesitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 2015. p.217-241.

_____. **Criando e processando dados sobre a morte em perspectiva comparada: Brasil - Benim**. Plano de trabalho para Projeto de Iniciação Científica (PI-BIC 2016- 2017). Edital 02.2016. Universidade Federal de Sergipe. 2016

_____. Morte e Parentesco na Bahia em Perspectiva Comparada: O Bogum e o Axé Opô Afonja. 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, **Anais Eletrônicos**. Ca-xambu, 2011, p.1-33. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/234482255/SOGBOSSI-Hippolyte-Morte-e-Parentesco-Em-PerspectivaComparada-Na-Bahia> Acesso em 15 ago. 2016

_____. **Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual entre os Jêjes no Brasil**: Bahia e Maranhão. 2004. Tese (Doutorado). Programa de Pós - graduação em Antropologia Social do Museu da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/108805105/Hippolyte-Brice-Sogbossi-Contribuicaoao-estudo-da-cosmologia-e-do-ritual-entre-os-jeje-no-Brasil-Bahia-e-Maranhao>. Acesso em 06 ago. 2016.

_____. Mina-jeje em São Luis do Maranhão, Brasil: contribuição ao estudo de uma tradição daomeana. Dissertação (Mestrado). UFRJ. Rio de Janeiro, 1999.



DO MITO AO RITO: A EFICÁCIA SIMBÓLICA DO OLUGBAJÉ NA CORRELAÇÃO DO ETHOS E DA COSMOLOGIA AFRO-BRASILEIRA

Matheus Felipe Bispo dos Santos¹

Introdução

A diáspora negra constituiu no Brasil as religiões de matriz africana, sobretudo durante o século XIX, quando os cultos às divindades de África passaram a tomar um corpo mais formal, que edificou o espaço do terreiro como referencial organizacional dos cultos afro-brasileiros. As formas de cultos aqui chegadas foram durante séculos duramente reprimidas, mas tais práticas sobreviveram aos anos de escravidão do povo negro e a construção de uma tradição afro-brasileira tornou-se cada vez mais sólida, imprimindo de forma marcante as raízes e processos litúrgicos dos cultos afro-brasileiros na sociedade nacional.

Dos *Calundus*² de matriz congo-angolana até as sólidas casas de candomblé existiu um caminho lógico que buscou desenvolver as ideias sobre a continuidade das tradições africanas no Brasil. Ainda que esse tenha sido um marginal processo de institucionalização de formas religiosas, a dimensão mágico-espiritual foi algo que sempre esteve presen-

1 Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Sergipe e Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFS.

2 Os *Calundus* são descritos como uma espécie de experiência primitiva ou inicial do que seriam os terreiros no século XIX. Tendo como principal base as tradições Congo-Angolana, dos negros Bantu, que chegaram aqui primeira no processo de escravização, os *Calundus* eram verdadeiros ajuntamentos para a prática de rituais ancestrais e religiosos desses negros.

te nestes cultos, a cura, a transformação, o transe, o uso de elementos rituais que operavam magias sempre estiveram no centro dessas práticas (SILVEIRA, 2006).

Toma-se como referência para o estudo que se pretende, os grupos étnicos africanos nagô-yorubá representados majoritariamente pelo Candomblé Ketu no Brasil. Através deste grupo que o culto à Orixá se tornou uma das mais expressivas manifestações afro-religiosas no Brasil. Como mostra Silveira (2006) foi na Barroquinha, em Salvador, que este modelo de candomblé foi gestado a partir da chegada de negros vindos da cidade de Ketu. Ao se estabelecerem no Brasil, plantaram aqui a semente dos primeiros ancestrais e divindades de origem nagô-yorubá e durante todo o século XIX, com a chegada de negros de outras cidades circunvizinhas, como Oyó, Ifé, Ilesa, Ekiti, operaram as negociações e trocas que resultaram num modelo bem estabelecido de candomblé.

O candomblé no Brasil, como mostra Beniste (1997), estabelece sua ligação com o continente africano através do mecanismo que costumou-se chamar de tradição oral, que permitiu não somente a sobrevivência dos cultos às divindades negras, como também a sua manutenção e reprodução. É a partir desta noção de continuidade das nações africanas reproduzida no Brasil, como sugere Dias (2016) que nasce um *ethos* afro-brasileiro, no qual este país tornou-se um repositório cultural da África e suas tradições, a nova terra onde os negros poderiam recriar e reimaginar o continente-mãe.

Entretanto, para chegarmos ao ponto central da discussão aqui proposta procuraremos abordar neste trabalho, de uma forma introdutória, a eficácia simbólica dos “ebós” e o papel central que estes cumprem na manutenção das tradições das religiões de matriz africana e como interferem de forma física, psicológica e espiritual na realidade de grupos e indivíduos que os utilizam como mecanismo de direcionamento energético para um determinado fim. A partir disso, discutiremos esta eficácia presente em um dos rituais mais complexos e tradicionais do Candomblé Ketu, o Olubajé, descrito como um grande banquete ao Orixá deus da terra.

A palavra ebó ou ẹbọ significa literalmente “oferenda”, “sacrifício”, utilizado nas religiões de matriz africana para os mais diversos fins, o ebó é um dos maiores fundamentos religiosos no culto afro-brasileiro, representa uma oferenda aos deuses africanos como forma de culto à estas representações da natureza e manutenção das energias de um terreiro. O ebó pode ser descrito até mesmo como um princípio filosófico das tradições afro-brasileiras, pois é a partir dele que se estabelece ou mantém a relação ancestral com as divindades e consigo mesmo.

Como nos mostra Lody (1995), no terreiro tudo come, o conceito de comer nos espaços afro-religiosos está diretamente ligado ao processo de alimentar energeticamente toda a comunidade, que vai desde a estrutura física do terreiro até as próprias divindades, a porta come, o chão come, a cumeeira come, comem os assentamentos, comem as cabeças dos devotos e comem as próprias divindades. Sidnei Nogueira (2020) concorda em pensar que os processos rituais que servem para alimentar uma divindade servem justamente para a manutenção dessa relação entre as forças visíveis e invisíveis que constituem uma mesma comunidade (2020, p. 100). Ele afirma que “Eles comem conosco, pois somos parte de um coletivo que atravessa dimensões.” (2020, p. 101).

Nos terreiros, especialmente nos de Candomblé, Xangô e Mina, a comida ganha dimensão valorativa, sendo estendido o alimento do corpo e também do espírito. Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza. (LODY, 1995, p. 63)

Ao falar sobre o culto à Orixá, Santos (1993), o apresenta como uma das religiões mais antigas do mundo, que a partir do culto à natureza busca o equilíbrio e uma consciência de si e do seu destino.

Os órisá são divindades intermediárias de comunicação. Tendo cada um a responsabilidade de guiar os espíritos para a companhia daqueles da mesma linhagem. Cada um deles tem o seu dia sagrado, alimentos, animais para sacrifícios e folhas adequadas



à sua forma específica de comunicação. A sua importância está intrinsecamente relacionada com a sua especialidade, o domínio que tem sobre um determinado elemento da Natureza, caracterizando assim o seu poder espiritual e o seu meio de atuação. (SANTOS, 1993, p. 16)

Tomando como princípio esta lógica da manutenção cíclica das energias e fundamentos religiosos, o ebó se apresenta em dois aspectos, o aspecto físico, no qual são utilizados os animais, ervas e alimentos que manipulados de acordo com determinados fundamentos é colocado na natureza e o seu duplo energético que é a forma espiritual que cumprirá sua função de uma movimentação energética para determinado fim.

Outro aspecto que observamos no ebó, é que, tendo em vista o princípio dos rituais e liturgias de matriz africana, que são assentadas na cosmologia e mitologia desses povos, nos *itans* (mitos africanos) a figura do ebó é fundamental em muitas configurações e eventos, determinando muita das vezes processos rituais, iniciáticos e simbólicos na manutenção de algumas tradições.

Do Ebó ao Olugbajé

Podemos encontrar dentro dos mitos africanos, transmitidos oralmente, o espaço central que o ebó ocupa de modo que a sua força energética, resolve e apazigua conflitos, como por exemplo, o grande ebó levado à Olorum por Oseturá para salvar a terra, ou o ebó feito por Oxum à Exu para preparar o corpo dos homens para receber os Orixás. Encontramos esta relação em vários desses *itans*, poderíamos dizer que pelo simples fato da noção de equilíbrio natural presente na cosmologia africana, o ebó é, não somente um elemento que compõe os processos ritualísticos, mas aquele responsável por todo o processo e os resultados de sua execução.

É a partir da funcionalidade do ebó que podemos avançar ao ponto principal deste trabalho, o ritual do Olugbajé e o papel que este cumpre

dentro do candomblé. O Orixá Obaluayê, ao qual o ritual é destinado, é uma divindade de origem yorubá, mas que no Brasil teve seu culto fortemente entrelaçado à outras divindades similares da tradição Jeje de origem Fon.

Ao tratar sobre essa divindade, Pierre Verger (1981) o apresenta como envolto em diversas narrativas, seu culto é quase sempre descrito como tendo origem entre os Tapa (Nupê), entretanto, a versão sobre isso pode mudar de acordo com a região ou a etnia que se analisa. É bem verdade que os *itans* dão conta que Sànpónná dos yorubás se assemelhava muito ao Vodun Sakpata, chamado Aion, dos daomeanos e que esta divindade teria percorrido diversas terras como um guerreiro implacável e enfurecido (PRANDI, 2000). O fato é que se em África essas correlações já aconteciam, no Brasil às formas de culto a essas divindades vão ser sintetizadas na figura de Obaluayê-Omolu como deus da terra, dos mais velhos e das doenças. Pela aura de mistério e respeito que envolve essa divindade, no Brasil ela ganhou destaque como muito antiga e meticulosa, sendo desenvolvido o ritual do Olugbajé em sua homenagem.

O Olubajé, seu principal ritual significa *Olu* (aquele que), *Gba* (aceita) *Je* (comer), ou *Olu* (aquele que) *Bajé* (come com). Este ocorre tradicionalmente nos meses de agosto ou setembro nas casas ou terreiros de candomblé das cidades do Rio de Janeiro, Salvador e em vários Estados nos Terreiros, originados da nação ketu, nagô ou jeje-nagô. Esta cerimônia de caráter público tem como objetivo propiciar a saúde e o equilíbrio a todos os presentes. Constitui essencialmente um grande rito profilático ou, nos dizeres de Teixeira (1994), um “grande ebó coletivo. (FLORES; GOMBERG; MANDARINO, 2008, pp. 340-341)

Desta forma, todo o processo de preparação do Olugbajé diz respeito a uma revivência mítica através de um rito, e é neste mito que devemos buscar as referências dessa realização e o porquê de um rito tão específico poder ser observado como um “grande ebó coletivo” que

cumprir um papel fundamental na manutenção das funções dentro do terreiro.

O ritual é muito aguardado no calendário anual dos terreiros, realizado durante todo o mês de agosto, o Olugbajé é muito esperado por toda a comunidade e por as pessoas de fora que geralmente necessitam das curas espirituais e físicas para todas as sortes de males, doenças e enfermidades, Flores; Gomberg; Mandarin (2008), que segundo os autores é parte dos muitos motivos que fazem com que as pessoas se convertam ao candomblé em busca destas possibilidades de cura.

Na explicação do ebó ligado ao equilíbrio e a manutenção energética encontramos na mitologia yorubá o fundamento da realização do Olugbajé e como este “banquete ao rei” tem como finalidade a partir do mito o pedido de perdão de todos os Orixás à Obaluayê pelos erros cometidos na festa de Xangô. Existem várias versões do mito que fundamenta o Olugbajé, as variações na estrutura são mínimas, mas todos convergem em uma narrativa na qual conta-se que o orixá Xangô ao realizar uma festa com todos os orixás não convidou o seu irmão Obaluayê, todos os outros perceberam a ausência de Obaluayê, mas foi Oxum, que indo até sua casa convenceu Obaluayê a sair e aceitar o pedido de perdão de todos, Obaluayê apesar da resistência aceita as desculpas, como condição à isso, Xangô passa a realizar anualmente uma festa em honra a seu irmão, na qual seriam servidas comidas de todos os Orixás, exceto do próprio Xangô, a todos os presentes e que se cantaria em louvor ao rei da terra.

Ao reviver o mito como rito o Olugbajé vai além do simples ritual e passa a ser o grande encontro curador de almas aflitas, o pedido de clemência dos Orixás se torna o pedido de toda a comunidade do terreiro e daqueles que respeitam e necessitam das bênçãos do grande rei. Além de um ritual de homenagem a Obaluayê, o Olugbajé se constitui como um culto à própria terra em favor daqueles que necessitam de cuidado e cura.

Logo, o Olugbajé cumpre além do seu papel ritualístico espiritual, o papel social de auxílio a todos os que procuram a cura, é na comida, na dança, no canto, nos gestos e na fé que encontramos durante o Olugbajé a eficácia dos mecanismos simbólicos presentes no ritual, são as transformações em várias dimensões que assinalam a importância do Olugbajé enquanto processo gerador de axé.

Descrição ritual e os processos litúrgicos

O ritual do Olugbajé é descrito em muitas literaturas como uma das festas mais notáveis do candomblé e por dizer respeito ao Orixá que guarda os mistérios atrás das palhas foi amplamente estudado. Como evidenciado anteriormente, seu culto é remontado a tempos imemoriais e ultrapassa o território yorubá, sendo muito antigo e tendo surgido em Tapa, mas alcançando diversos territórios inclusive o reino do antigo Daomé, Flores; Gomberg; Mandarinino (2008) APUD Verger (1981); Barros (1998), daí a importância e a dimensão que Obaluayê ganhou na diáspora. Para demonstrar parte do funcionamento deste rito faremos então uma breve descrição do Olugbajé e dos procedimentos rituais para a realização da festa.

A festa pela sua importância abarca tradicionalmente todo o mês de agosto, no qual acontece o ritual do Sabejé³, mas nos deteremos aqui no ritual que diz respeito mais especificamente ao banquete, pois é na cerimônia pública do Olugbajé que encontraremos os elementos simbólicos desta análise.

3 O Sabejé é descrito como o ritual que durante o mês de agosto antecede o Olugbajé que consiste no cumprimento de fundamentos ritualísticos que visam arrecadar dinheiro em troca de pipocas e guloseimas para a realização do Olugbajé. Sobre este ritual, encontra-se depoimentos diversos "A mamãe quando tinha festa do santo dela em agosto, o Olugbajé, do dia primeiro até o dia da festa ela saía pra rua com pipoca e ela ia pedir mesmo, ela batia em tudo quanto é lugar, em bar, padaria, ia na feira pedir ajuda e distribuía pipoca para a festa de Obaluaie." (SANTOS, 2008, p. 15)



Pela manhã ocorrem todos os preparativos para as oferendas e rituais à família Ungí ou Jê⁴, quando o sol está bastante forte iniciam-se os rituais ao Orixá da terra, com cânticos e louvores. De forma hierárquica, todos os filhos de santo saúdam Obaluayê e o Orixá se manifesta incorporando em um filho ou filha de santo. É utilizado o *Doburú* (pipoca) que na simbologia e mitologia africana é descrito como alimento sagrado e curador. Todos pedem ao Orixá saúde e proteção, os filhos ajudam no ritual e outros ajudam na preparação das comidas votivas de todos os Orixás, com exceção do Orixá Xangô. As comidas do banquete representam uma das mais importantes peças de todo o ritual, pois é o grande elemento mediador entre todos os presentes e o Orixá a quem o ritual se direciona.

Ao iniciar o ritual na cerimônia pública, todos os convidados e filhos presentes se preparam para receber o rei da terra, ao iniciar o “Xirê” todos saúdam os Orixás que se fazem presentes, que são os da família Ungí e Orixás como Iyemanjá e Oyá. Cumprem-se os rituais de apresentação com cânticos, louvores e danças e em meio a todo o ritual um dos processos de cura a partir de um elemento simbólico é observado.

Os presentes ao receberem o punhado de doburu/pipoca, cerimoniosamente o passavam-na pelo corpo com o objetivo de se livrar de suas mazelas. Outros ainda comiam algumas e guardavam o restante para levarem para parentes que não puderam estar presentes atribuindo aos grãos o poder não só de curar enfermidades, mas também de preveni-la (FLORES; GOMBERG; MANDARINO, 2008, p. 345).

Observamos então, que todo o processo do Olugbajé além de uma revivência mitológica funciona como um grande ritual terapêutico, no

4 A família Ungí é descrita como a família mitológica do Orixá Obaluayê, que diz respeito aos Orixás de culto no antigo reino do Daomé que são Nanã sua mãe, Oxumarê, Ossaiyn e Ewá seus irmãos, todos ligados de alguma forma à cura e as doenças. (Cf.FLORES; GOMBERG; MANDARINO, 2008)

qual todos aqueles que precisam afastar as doenças e estão em busca das curas se envolvem, de modo criar uma atmosfera energética na qual todos dentro do terreiro são influenciados e influenciam no cumprimento do ritual. A partir disto, localizaremos elementos simbólicos dentro do processo ritualístico que garantem uma eficácia terapêutica.

A eficácia simbólica dos processos terapêuticos no Olugbajé

O canto ocupa um lugar fundamental nas religiões de matrizes africanas, segundo a tradição oral do candomblé os cânticos são sagrados e responsáveis pela comunicação e chamado dos Orixás. Segundo Fonseca (2001), na tradição oral geralmente a musicalidade está ligada aos rituais religiosos, podemos então notar que nas tradições afro-brasileiras não é diferente.

Diferentemente do que ocorre nas sociedades com tradição musical baseada na escrita, o ritual religioso funciona como momento de cultivo de uma memória ancestral, sendo a música veículo e expressão de uma visão particular de mundo (FONSECA, 2001, p. 33)

O Olugbajé possui um conjunto de cantigas próprias, são neste caso as cantigas específicas que anunciam a chamada dos Orixás para o banquete e para louvar Obaluayê. Desde a chegada até o momento da refeição coletiva, os cânticos anunciam as preces e louvores ao grande rei da terra que se faz presente para abençoar e levar para longe todas as doenças. Entretanto, se faz necessário abordar a partir do ritual e os processos de cura presentes no Olugbajé, mas qual é o limite destes movimentos curativos? Qual é a eficácia destes símbolos ritualísticos?

É em meio ao canto que podemos traçar um paralelo entre a função do canto no Olugbajé e a função do canto descrita por Lévi-Strauss (1975) sobre um parto difícil na comunidade indígena dos Cuna e como o Xamã utiliza o canto como mecanismo de facilitá-lo em meio ao que se transforma em um ritual excepcional. Deste modo, trago para

o trabalho uma espécie de visão clássica da antropologia sobre este ritual, o objetivo é então realizar uma aproximação conceitual e traçar um paralelo que possa nos mostrar como a antropologia clássica levi-straussiana poderia ou não dar conta de compreender o Olugbajé a partir de sua eficácia simbólica.

Todo o processo analisado pelo autor, mostra como a intervenção direta do Xamã envolve os elementos mágicos que garantem a eficácia do ritual, como a fumaça de cacau que ajuda a proteger e vestir o corpo dele para a realização da função, a confecção dos *nuchu* que representa os espíritos utilizados pelo Xamã como aliados no processo do parto e o próprio canto já descrito, mostrando como partir da administração desses elementos, a eficácia terapêutica aparece.

Ele constitui uma medicação puramente psicológica, visto que o xamã não toca no corpo da doente e não lhe administra remédio; mas, ao mesmo tempo, ele põe em causa, direta e explicitamente, o estado patológico e sua sede: diríamos, de bom grado, que o canto constitui uma manipulação psicológica do órgão doente, e que a cura é esperada desta manipulação. (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 221)

É exatamente este o mesmo processo do uso de elementos simbólicos que podemos localizar no ritual do Olugbajé. Partindo do princípio de que o grande objetivo do ritual feito pelo xamã é facilitar um parto difícil, o grande objetivo do banquete ao rei da terra é propiciar um ambiente ritualístico de louvor e cura a todos aqueles que estão à procura.

A lógica somente se inverte quando admitimos aqui que o agente administrador deste movimento curativo se diferencia nos dois rituais, pela presença do Orixá “em terra” através do transe mediúnicos, podemos dizer que os mediadores (Zeladores do terreiro) assumem uma função auxiliar e não são protagonistas no processo. É o próprio Orixá Obaluayê que se faz presente e utiliza os elementos simbólicos para trazer a cura e afastar a doença.

Destacamos aqui dois desses elementos, o xaxará⁵ e o doburu que durante o ritual são manipulados pelo próprio Orixá e pelas autoridades religiosas presentes no terreiro de forma a limpar o ambiente das energias negativas e trazer a cura para os mais diversos males. Como reconstituição mitológica, o Olugbajé constrói metaforicamente um cenário de uma narrativa a ser trabalhada e uma história a ser percorrida para que se obtenha a clemência e as bênçãos do senhor da terra, assim como no mito que dá origem a este rito.

Ao adentrar nos paralelos desta reconstituição com a atuação dos *nelegan* observada nos Cuna, vemos que “A técnica da narrativa visa, pois, reconstituir uma experiência real, onde o mito se limita a substituir os protagonistas.” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 225). É exatamente esta simetria que encontramos na relação mito-rito do Olugbajé de modo inverso, no qual sobre a narrativa mitológica existente constrói-se um conjunto de procedimentos litúrgicos e cria-se uma experiência real com base numa narrativa mítica.

É deste modo, que encontramos a eficácia simbólica de todos estes processos ritualísticos descritos no Olugbajé, assim como o processo de cura operado pelo Xamã dos Cuna, no ritual ao rei da terra “A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em, termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar.” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 228), ou seja, para todos os doentes que procuram essa cura no banquete a ingestão da comida, os cânticos e as bênçãos dos Orixás promovem um desbloqueio fisiológico através do convencimento psicológico e espiritual.

Ainda que seja uma reprodução mitológica através de um rito, o doente acredita que o uso de tais elementos produzem a cura, ele faz parte de uma comunidade que acredita nisto e assim como no

5 Espécie de cetro feito de palha da costa e ornamentado com búzios e cabaças, é o objeto utilizado pelo Orixá Obaluayê e serve para afastar os eguns (espíritos dos mortos) e afastar as energias negativas do ambiente.



caso dos Cuna, a crença nos poderes curativos do Orixá Obaluayê faz parte do sistema simbólico que fundamenta a prática afro-religiosa. Deste modo, para Lévi-Strauss (1975) é a linguagem fornecida pelo xamã que possibilita a criação de estados não-formulados e que utiliza esses mecanismos simbólicos para criar uma experiência que envolve o sujeito “e, na medida em que esta experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente, para chegar a um funcionamento ordenado.” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 229)

Sendo assim, a eficácia simbólica presente no Olugbajé está intrinsecamente ligada à crença em toda a reprodução mítica e no sistema simbólico-religioso do qual este ritual faz parte, assim como na capacidade curativa dos elementos presentes em todo o processo litúrgico, o doburu, os cânticos, a comida votiva e no próprio Orixá Obaluayê, que ao manipular diretamente estas ferramentas confere a elas o poder necessário para operar a cura de todos os males e doenças das quais ele mesmo é soberano. São estes elementos que provocam nos indivíduos a criação de possibilidades de reordenamento psicofisiológico.

Ethos afro-brasileiro e a construção de base cosmológica.

O Olugbajé como ritual anual do candomblé, representa parte de um calendário ritualístico que visa cumprir obrigações cíclicas dos cultos aos Orixás. Iremos a partir deste ponto entender como o Olugbajé e os elementos simbólicos presentes no ritual representam os processos religiosos do candomblé e a partir de Geertz (2008) como estes símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* do povo nagô-yorubá no Brasil.

Podemos destacar três elementos simbólicos fundamentais para estabelecermos esta correlação entre o Olugbajé e uma representação ritualística do que pode ser encontrado na visão de mundo afro-brasileira. Começamos pela noção de indivíduo, que na cultura yorubá está

assentada na ideia de *orí*⁶ como mostra Abimbola (2011), a metáfora de *orí* que diz respeito ao destino individual e da consciência de si e do todo integra a construção deste *ethos* afro-brasileiro, assim como a ideia de lugares sociais baseados na antiguidade⁷.

Pois, estas noções de formação de indivíduo e divisão social estão presentes também no Olugbajé, descrito como um Orixá “velho” pela antiguidade de seu culto, Obaluyê e toda a família Ungí tornaram-se protetores dos idosos e enfermos, logo estes têm precedência no processo ritualístico, o que reflete as concepções culturais da organização do terreiro.

Outro elemento fundamental que estabelece esta correlação são as ferramentas do uso litúrgico religioso, que estando no patamar de sagradas, operam no ritual as possibilidades de transformações mágico-religiosas. Segundo Santos (2008), a organização dentro do terreiro está pautada num uso simbólico dos elementos encontrados nos mitos e ritos que fundamentam a prática religiosa. É esta prática que usa a experiência religiosa de modo a integrar as pessoas nas estruturas fundamentais da realização do candomblé.

São dispositivos simbólicos úteis na medida em que podem ser representados em diversos objetos rituais ou substâncias litúrgicas – por exemplo, noções de “masculinidade” e “feminilidade” são simbolizadas em louças, folhas ou num determinado tipo de vestimenta, pano de cabeça, insígnias ou outros paramentos simbólicos que revelam as características dos orixás descritas pelos mitos. (SANTOS, 2008, p. 2)

Logo, esses elementos simbólicos que são sagrados aparecem no Olugbajé como representações de noções e conceitos que fazem par-

6 A palavra *orí* como mostra Abimbola (2011) significa cabeça, mas segundo o autor pode ser pensada como a cabeça interna, uma consciência de si e uma metáfora para destino.

7 Abimbola (2011) aborda o conceito de *àgbà*, que na sociedade yorubá se refere aos membros mais antigos de uma família tendo mais de 50 anos, cujas opiniões influenciam decisivamente nas ações dos chefes, é nesta lógica que se baseia a sociedade yorubá.

te dos fundamentos religiosos construídos a partir deste *ethos*, como o xaxará e a sua funcionalidade no afastamento das energias negativas, e a própria roupa de Obaluayê que é feita de palha da costa e que cobre todo o seu corpo, simbolizando o mistério deste Orixá que guarda embaixo de suas palhas o segredo da vida e da morte, da doença e da cura, do brilho do sol.

O terceiro e último elemento que podemos destacar nesta correlação são as comidas oferecidas durante o ritual, não podemos esquecer que o Olugbajé é o grande banquete do rei, e na explicação deste fundamento, retomamos a tese antes discutida do Olugbajé como um “grande ebó coletivo”. O Olugbajé serve de oferenda em diversas direções e sentidos, pois comem os presentes, a comunidade, a terra e a própria divindade, num processo de uso do alimento em sua dimensão física, religiosa e mágico-espiritual.

Se de fato admitimos o ebó como um dos fundamentos centrais do culto no candomblé, estamos fazendo referência à comida como elemento sagrado. A representação do alimento está além da simples sobrevivência, é o alimento responsável pelo equilíbrio natural (NOGUEIRA, 2020), é o elemento mediador que pode ser ofertado para se chegar em vários caminhos, o alimento serve ao *orí*, assim como ao Orixá (Cf. SANTOS, 1993; LODY, 1995), por esta razão torna-se sagrado e fundamental. Sobre o ritual Geertz nos mostra que:

É no ritual — isto é, no comportamento consagrado — que origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial — ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo — que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um

mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade. (GEERTZ, 2008, p. 82)

Deste modo, as comidas oferecidas pelos Orixás à Obaluayê no mito podem ser recriadas durante o Olugbajé e oferecidas a todos os presentes como forma de agradar o rei da terra para pedir clemência e proteção. Por seu caráter sagrado, lhe é conferida às propriedades mágico-religiosas, como a cura, ou seja, o Olugbajé enquanto banquete sagrado transforma este alimento em oferenda aos Deuses, o que lhe garante a noção de um grande ebó coletivo, consagrado, compartilhado e ingerido durante o ritual, guardando em seu fundamento a relação de base cosmológica presente neste *ethos* afro-brasileiro.

Sendo assim, a síntese desse *ethos* afro-religioso no Brasil pode ser percebida justamente no modo como a natureza e a cultura parecem ocupar lugares que fogem à regra da concepção ocidental de separação. Existe aqui uma outra relação entre as pessoas e a doença, que emerge não como o mal, mas como parte e que deve ser tratada dentro da mesma lógica de relação com as divindades. Há então uma cosmopercepção do mundo que o organiza a partir de outros padrões de comunhão com o seu meio e com a dimensão espiritual. O corpo, a terra, a divindade, a doença e a cura estão em uma relação direta de existência.

Considerações Finais

Portanto, podemos dizer que o Olugbajé é uma forma de concretização de toda a crença na eficácia destes elementos simbólicos, é de fato uma reconstituição no plano do real daquilo que estava até então no plano do mitológico. A realização do ritual implica numa perspectiva da crença de que dentro das concepções afro-brasileiras, o Olugbajé representa um processo necessário para dar continuidade à estas tradições e a normalidade do culto, esquecer Obaluayê implicaria na repetição de um erro cometido pelos outros Orixás que é descrito mitologicamente.



Podemos discutir então o Olugbajé como um rito que implica numa dupla finalidade. Uma reparação mitológica ao Orixá Obaluayê, que encontra seu espaço de execução neste rito, é um grande pedido de perdão e de oferendas ao Orixá. A outra finalidade é a já amplamente discutida aqui, de propiciar um ambiente terapêutico de cura para todos. Por este motivo, segundo Flores et al (2008) todo o rito é envolto num ambiente de mistério e silêncio em respeito a Obaluayê, as bênçãos e livramentos estão condicionadas ao agrado deste Orixá, tudo tem de sair da maneira correta para não ofender o Orixá, que por sua antiguidade é descrito como extremamente rígido.

Sendo assim, o Olugbajé vai além de um simples rito que reence-na um mito, podemos descrevê-lo como parte fundamental deste *ethos* afro-brasileiro, é de fato um espaço ritualístico de reprodução dos valores morais e estéticos presentes no candomblé, revela um compromisso e uma preocupação com o equilíbrio natural que resulta deste processo. Assim como aborda Geertz (2008) quando mostra que a religião nunca é apenas metafísica, mas é rodeada em toda parte de uma aura de seriedade moral. O Olugbajé permite esta transmissão de valores culturais e de imperativos morais que constroem uma comunidade em torno de categorias que influenciam diretamente a sua vida.

Desta forma, o Olugbajé apresenta de modo bastante coeso a correlação existente entre o *ethos*, a visão de mundo de um povo e os seus símbolos sagrados. É esta correlação que garante ao Olugbajé o *status* que tem dentro do candomblé, os símbolos dramatizados oferecem no momento ritual, os caminhos para compreender como o grande banquete está intimamente relacionado com as formas de pensamento e ação dentro do terreiro. O Olugbajé traz através destes elementos a perspectiva de uma cosmologia construída a partir dos mitos, que enquanto narrativas sagradas definem condutas, valores, gestos e o próprio destino.

O Olugbajé encanta a doença, apresenta a cura na mesma face e oferece as possibilidades de relacionamento com um sagrado que rom-

pe as fronteiras da separação tradicional entre o humano e o divino. Ao discutirmos esta festa tradicional do candomblé, nos perdemos em tantos detalhes e mistérios que envolvem sua realização, mas uma coisa fica bastante clara, a eficácia da cura, da clemência, do louvor está presente no fato dos elementos divinizados serem os elementos fundamentais da natureza humana que comunga com o sagrado no mesmo espaço, o alimento, os cânticos, as palhas, tudo converge para um processo de transformação energética do natural em busca do equilíbrio.

Referências

- ABIMBOLA, W. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a Noção da Pessoa na África Negra. Paris 1971. Publicado pelo Centre National de la recherche Scientifique. Edição n. 544. Paris: 1981. Tradução notas e comentários: Luiz L. Martins.
- BENISTE, J. **Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- DIAS, J. F. **“Candomblé é a África”**: Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 2016.
- FLORES, R. D.; GOMBERG, E.; MANDARINO, A. C. de Souza. **Olubajé: ritual de ações terapêuticas e de comensalidades no Candomblé**. In: Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FONSECA, E. J. de Macedo. **Olubajé: música e ritual numa festa pública do candomblé Ketu-Nagô do Rio de Janeiro**. Cadernos do Colóquio, v. 4, n. 1, 2007.
- GEERTZ, C.. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro, LTC, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia e A eficácia simbólica**. In: **Antropologia Estrutural**. Tempo Brasiliense, Rio de Janeiro. 1975.
- LODY, R.. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás. voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, 2000.
- SANTOS, M. S. dos. **Mito, possessão e sexualidade no candomblé**. In: Revista Nures, n. 8, PUC-SP, 2008.



SANTOS, O. J. dos. **O ebó no culto aos orixás**. Rio de Janeiro, Pallas, 1993.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006, 648p.

VERGER, Pierre. **Orixás**: Deuses Yorubas na África e no novo mundo. São Paulo: Corrupio, 1981. 295 p.



HISTÓRIAS DE AXÉ: UMA BREVE INTRODUÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM SERGIPE

Dijna Andrade Torres ¹

Introdução

O mais difícil de contar uma história é sempre o começo, escolher por onde iniciar uma narrativa é uma árdua tarefa para quem tem que lutar (ou acha que tem) com a escrita etnográfica\acadêmica, e a escrita jornalística num mesmo processo. Parei de pensar sobre isso e decidi apenas escrever, sem pensar se sairá como uma escrita mais acadêmica ou jornalística, e partindo do princípio que essa é uma história sobre mim, sobre o outro e também sobre você, que está lendo e será afetado de alguma forma por essas narrativas aqui expostas. Mas antes de falar novamente sobre todas as dificuldades que me fazem pensar e repensar os modos de escrita, gostaria de contar um pouco sobre a minha história, já que é partindo dela que as relações com as cidades e terreiros acontecem.

Quando iniciei meus estudos em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo na Universidade Federal de Sergipe em 2005, me encantei com a área de Jornalismo Cultural, e com a possibilidade de conhecer as culturas populares do meu estado, as manifestações populares. Trabalhei na Secretaria de Estado da Cultura de Sergipe, o que

¹ Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: dijnatorres@gmail.com

me possibilitou conhecer diversos municípios sergipanos, povoados, comunidades quilombolas, museus, artistas de diversos segmentos, e também as diversas manifestações religiosas, que proporcionaram uma aproximação e curiosidade ao Candomblé, abrindo os caminhos para um percurso de linhas tortuosas, porém firmes e contínuas, seja na minha trajetória enquanto pesquisadora e jornalista, seja como minha trajetória enquanto filha de santo.

No período de conclusão de curso, tomei uma decisão inusitada, mesmo sendo bolsista de iniciação científica e com um projeto sólido e encaminhado para publicação dentro da perspectiva das inovações tecnológicas do jornalismo impresso e online em Sergipe, conversei com meu orientador e decidir partir para os estudos sobre o jornalismo cultural, começando do zero uma pesquisa que me trouxe até aqui. Pensei em pesquisar a forma como o jornalismo impresso em Aracaju tratava as manifestações populares, como eram abordadas, se dentro do panorama geral do jornalismo sergipano, as culturas populares tinham espaço considerável e se eram retratadas de maneira coerente nestes locais. Fazendo um mapeamento dessas manifestações, dentre elas, me chamou a atenção as da cidade de Laranjeiras, considerada pelos sergipanos como berço da cultura negra de Sergipe, e um dos palcos onde se passa parte dessa história.

Situado a 18 quilômetros da capital sergipana, Aracaju, o município de Laranjeiras é um dos poucos onde ainda se pode ver a força da arquitetura colonial, foi elevado à condição de cidade pela lei provincial nº 209, de cinco de maio de 1848. A cidade, às margens do Rio Cotinguiaba, já foi uma das mais importantes regiões do estado em termos de comércio, agricultura e pecuária, tendo ainda destaque para as diversas manifestações populares e culturais que atualmente ainda resistem às adversidades do tempo. Berço da cultura, educação, política e da economia, este município só não se tornou a capital de Sergipe por conta de uma manobra política do Barão de Maruim, que transferiu a sede de São Cristóvão para Aracaju.

De acordo com informações da Prefeitura Municipal de Laranjeiras, a história do município nasceu pouco depois do surgimento das primeiras cidades do Brasil. Enquadrando o início de sua história pelos marcos da colonização, aponta para o período entre os séculos XVI e XVII, quando houve a distribuição das terras da região do Vale do Cotinguiba, dando resultado às povoações da Manilha e do Bom Jesus. Por ser uma região de terras férteis e propícias para o cultivo da cana de açúcar, a construção de engenhos e o crescimento do número destes marcou o município como grande polo de comércio e agricultura no século XVIII.

A movimentação pelo Rio Cotinguiba era intensa por causa das grandes plantações de cana de açúcar, que durante muitos anos representaram o apogeu econômico na região Nordeste e, conseqüentemente, a principal fonte de renda do município de Laranjeiras. A partir disso, o comércio passou a ganhar espaço, principalmente no que se refere à grande comercialização de escravos que trabalhavam nos canaviais e grandes engenhos localizados na região. A vinda dos escravos africanos trouxe para Laranjeiras os costumes de um povo que, deslocado de sua terra natal, lutava para manter viva a sua cultura, uma herança que contribuiu, segundo a prefeitura e população, para transformar a cidade no berço da cultura negra em Sergipe. De acordo com a pesquisadora e historiadora sergipana Maria Thétis Nunes, em sua obra *História de Sergipe* (1978), Laranjeiras foi, no século XIX, uma das mais importantes cidades do estado. Esta importância que refletia nas grandes produções agrícolas e comerciais fez com que a cidade chegasse a ser cogitada para ser a capital do estado, por conta da sua localização privilegiada, propiciando destaque ao município durante o período açucareiro, quando a cidade viveu seu apogeu econômico e cultural.

A arquitetura colonial de Laranjeiras também é um dos destaques visuais da cidade (embora boa parte esteja atualmente em más condições de conservação). Ruas, casarões e igrejas ainda são mantidos como forma de resgatar os tempos de glória de um dos muni-



cípios mais antigos de Sergipe. Atualmente, sua população e o poder público desenvolvem uma campanha de valorização da cultura negra no município, que é considerado o berço da cultura negra, pela diversidade e quantidade de manifestações populares, e até mesmo religiosas que, em sua maioria estão vivas há mais de um século. A importância de suas obras, que trazem as marcas da história em suas paredes e edificações, recebeu, em 1996, o título de Patrimônio Histórico Nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), destacando-se desde o século passado no cenário cultural brasileiro devido à expressividade de sua cultura popular, com as suas mais de 30 representativas manifestações populares e religiosas.

Estas manifestações culturais ganham, há 40 anos, espaço garantido no Encontro Cultural de Laranjeiras, evento que foi criado a partir de uma quermesse, a fim de angariar fundos para a população e se transformou em um dos mais importantes eventos culturais do país pela quantidade de manifestações populares que desfilam pelas ruas da cidade e pela realização de um seminário para discussão de políticas públicas na área da cultura, que agrega estudiosos e pesquisadores de várias partes do Brasil e do mundo.

A cidade, que já teve como apelido ‘a Atenas sergipana’, realiza o Encontro Cultural no primeiro mês do ano, sempre na semana em que acontece a Festa de Reis (dia 6 de janeiro), evento típico do calendário católico, mas que é de extrema importância para a realização da coroação da rainha das Taieiras², grupo folclórico formado por virgens e vinculado ao terreiro Santa Bárbara Virgem, casa Nagô em Laranjei-

2 Grupo folclórico em que predominam as mulheres virgens, vinculado ao terreiro Santa Bárbara Virgem e à religião Nagô. As Taieiras levam em suas vestes as cores que representam Santa Bárbara, ou lansã (orixá que a representa no Nagô), o vermelho e branco, entoam cantos que vão do sagrado ao profano e realizam a coroação de sua rainha na Igreja Católica São Benedito, em Laranjeiras. O uso da palavra folclórico está relacionado a como esses grupos se identificam, utilizei ao longo do texto a expressão manifestações populares, pois a problematização do conceito de folclore à luz da Antropologia não é o foco desse trabalho e já foi discutido por diversos autores.

ras. A realização dessa coroação é tão importante para o Encontro que este teve a sua data ajustada³ para que a celebração ocorresse dentro do evento. O Encontro, que teve suas primeiras edições realizadas em maio é realizado em janeiro há mais de trinta devido a esta coroação, uma celebração que acontece no domingo de Reis pela manhã, após o cumprimento de um processo ritual realizado ao longo do percurso entre o terreiro Santa Bárbara Virgem (casa da Lôxa) e a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, localizada numa espécie de colina da cidade.

Foi a partir dessas informações e da curiosidade e fascínio que as Taieiras exerceram sobre mim, que decidi então, escrever o meu trabalho de conclusão de curso em Jornalismo sobre elas, e a pesquisa foi feita no intuito de analisar as dificuldades de manter a tradição de um grupo antigo (registros do século XIX), perceber o papel que a mídia exerce em relação não só a esse grupo, como também em outros grupos de manifestações populares do Estado, mas principalmente perceber como o capitalismo e a contemporaneidade influenciam nas mudanças e novos aspectos das *Taieiras*.

Após o trabalho de conclusão de curso, e ao conhecer o vínculo religioso das Taieiras com o Nagô, ingressei no mestrado em Sociologia, focando dessa vez nas relações de gênero e parentesco no terreiro Santa Bárbara Virgem, uma vez que fiquei intrigada com a forma como essas relações eram constituídas e como os laços entre o catolicismo, o folclore e o Nagô se misturavam e ao mesmo tempo eram muito distintos em suas formas de manifestações simbólicas que se apresentavam nos rituais.

De acordo com Prandi (1996), as religiões africanas sempre foram devedoras e dependentes do catolicismo no Brasil por uma questão de

3 Inicialmente o Encontro era realizado no mês de maio, porém a realização da coroação da Rainha das Taieiras modificou a data do evento para que o público participante pudesse acompanhar essa cerimônia tão peculiar que acontece na cidade.



necessidade, inclusive de preservação dos seus cultos, uma vez que, no século XIX, a identidade brasileira estava relacionada ao catolicismo, ou seja, para ser brasileiro era necessário ser católico. Portanto, o sentido de pureza e tradição não significa dizer que nenhum elemento de outra religião tenha sido adaptado ou incorporado ao Nagô, somente que este tipo de culto não sofreu modificações drásticas e manteve suas origens ritualísticas ao longo do tempo. Já para Dantas (1988, p. 215), o candomblé nordestino é uma celebração mítica da cultura africana e é necessário buscar na origem do conceito de pureza (neste caso, no terreiro Santa Bárbara Virgem) as respostas para as modificações sofridas ao longo do tempo para obter a totalidade deste fenômeno.

No Nordeste, a exaltação da herança cultural da África, sobretudo a herança “mais pura”, não estaria negando o projeto racista e hegemônico engendrado pelos dominantes, expresso também na teoria da aculturação, mas adequando-o às condições regionais. A alta concentração de negros aponta mais fortemente na direção da África como tema de alta potencialidade de manipulação ideológica. De outro lado, o próprio referencial teórico da aculturação que informa grande parte dos estudos sobre cultos afro-brasileiros permite validar, em termos metodológicos, essa fixação no estudo da herança mais pura (DANTAS, 1988, p. 215).

Partindo de Laranjeiras para Aracaju, apesar de ser a minha cidade de nascimento, a que voltei a viver e a que conheço muito bem seus vários aspectos, quis iniciar por Laranjeiras, por uma questão de tempo de pesquisa, como se fosse uma espécie de hierarquia de trajetórias, que a posiciona em outro lugar. Mas voltando à minha cidade natal, a história da capital de Sergipe, Aracaju - antigo povoado Santo Antônio de Aracaju, é uma das mais inusitadas. Sua fundação ocorreu inversamente ao convencional. Ou seja, não surgiu de forma espontânea como as demais cidades, foi planejada especialmente para ser a sede do Governo do Estado. Passou à frente de municípios já estruturados, principalmente São Cristóvão, do qual ganhou a posição de capital. Acredita-se

que uma capelinha, a Igreja de Santo Antônio, erguida no alto da colina, tenha sido o início de sua formação que se transformaria depois na capital do Estado.

Segundo os arquivos do IHGSE, no dia dois de Março de 1855, a Assembléia Legislativa da Província, recebeu inesperadamente, o projeto que levaria o então povoado de Santo Antônio à condição de cidade, para onde se transferiu a Capital da Província. Então, no dia 17 de Março de 1855, foi instituída oficialmente a capital sergipana. De acordo com Filho (2010), em sua pesquisa por arquivos e pesquisas historiográficas, a cidade de Aracaju foi dividida em quatro fases: a 1ª delas, a de sua fundação ou período de conquista, caracterizada pela expansão inicial e pela ação da província; a 2ª, que vai da década de 1860 aos primeiros anos do período republicano, períodos esses que denotaram o aparecimento das primeiras indústrias; a 3ª que durou os primeiros 25 anos do século XX e termina entre as revoluções de 1924 e 1930, que de acordo com o autor, apresenta-se com o governo estadual retomando o interesse pela cidade, realizando obras de saneamento e embelezamento. Além disso, é nessa fase que iniciou-se o zoneamento espontâneo da cidade, onde também surgiu o território chamado Aribé, onde atualmente localiza-se o Bairro Siqueira Campos, composto por negros e migrantes oriundos das cidades do interior sergipano. Por fim, a 4ª fase, que acontece quando a Municipalidade torna-se responsável pelos serviços de interesse local com as obras de urbanização do Bairro Santo Antônio e na administração de Godofredo Diniz (1935/-1941 e 1963-1967), fase onde se constituiu um movimento de massas operárias.

Com a criação da nova cidade, insere-se no processo de desenvolvimento da vida urbana corrente à época pós-independência, resultante na criação e expansão de vários órgãos administrativos sediados nas cidades, do progresso do comércio ao aparecimento das indústrias, surgimento de uma aristocracia das cidades que compartilhou prestígios com os senhores rurais, serviços de saneamento



básico, expansão dos transportes e outros melhoramentos do período que visavam o aparelhamento das cidades, além de atrair a atenção para outros problemas da cidade que tocavam sua estrutura (PORTO, 1991, p 29).

Apesar de muitos sergipanos afirmarem que a cidade de Aracaju é uma cidade planejada, há controvérsias. Segundo alguns autores, é incorreto falar de um planejamento da cidade de Aracaju, visto que, um planejamento requer além de um traçado urbano definido, uma projeção da localização das atividades econômica e social local, previsão de correntes migratórias, de diferentes classes sociais, reflexos de um contexto regional. E ao que consta em alguns documentos, o planejamento de Aracaju não foi pensado em função das cidades próximas, a exemplo das capitais Salvador e Maceió, e sim pensado em função da economia e do bem-estar das elites que viriam a ocupar a nova capital, o quadrado nobre da cidade, território que foi ocupado pelos prédios da administração e pelas classes sociais mais abastadas (comerciários e funcionários públicos).

Com isso, a cidade cresceu fria e inflexível, fazendo com que os problemas então, comesçassem a aparecer no momento em que ocorriam as primeiras expansões demográficas e suas primeiras desapropriações. Logo, o processo de marginalização e exclusão social começou a crescer. A Câmara Municipal pôs em execução suas primeiras posturas, aprovadas pela Resolução Provincial nº 458, de 3 de setembro de 1856 que regulava as edificações e os costumes de seus habitantes, delimitando um perímetro dentro do qual era vedada a *cobertura de palha*. Ou seja, tudo que ficasse dentro do tabuleiro de xadrez ou quadrado da cidade (PORTO, 1991) tinha que se condicionar estritamente a essas exigências, como citado no artigo 10º:

Art.10º: É proibido fazer vozerias, alaridos e dar gritos nas ruas sem ser para objeto de necessidade, assim como é proibido aos trabalhadores andarem gritando pelas ruas, sob pena de quarenta e oito horas de prisão, ou multa de 45 réis. (PORTO, 1991. p. 56).

Como é possível perceber em apenas um dos artigos das determinações do Código de Posturas Municipal em Aracaju, as populações negras e de migrantes pobres que viviam às margens, eram institucionalmente tolhidos e silenciados com base em leis que visavam expurgar qualquer que fosse a população que apresentasse o que o Estado na época considerava como desordem, ao que o Estado estipulou como progresso, e ao que a população aristocrática determinou como boa convivência e boas maneiras. Assim, se pensarmos nas populações de terreiros em Aracaju, por exemplo, podemos observar que no centro da cidade, esse mesmo onde nasce a cidade e o progresso do comércio e indústria, não há terreiros de candomblé ou umbanda, estes estão localizados em bairros que circundam o centro, mas que não fazem parte dele, e esse silenciamento através das leis, do Estado, constitui também os mecanismos de controle e circulação não só das imagens, como das informações, narrativas, que essas populações desenvolvem até hoje. Por isso, voltar um pouco ao passado, pode nos elucidar sobre muitas situações factuais, em que o silêncio remonta um cenário de cerceamento e encarceramento de uma população.

Mas voltando ao tabuleiro de xadrez ou o chamado plano de Pirro, projeto este, desenvolvido pelo engenheiro José Basílio Pirro, responsável pelo projeto da cidade, naquele momento, em Aracaju, proliferavam os arruamentos espontâneos e o aumento da população por negros recém-libertos, constituindo nesses espaços, verdadeira cidades livres (territórios dos negros e pobres), dando início ao arruamento irregular que subvertia as determinações da Câmara dando origem ao labirinto de ruas e becos por volta de 1920 (SANTOS, 2010, p.35). Visto isso, a cidade foi se adequando ao desenvolvimento econômico mundial (industrial e urbano), segregando e empurrando os negros para novos territórios, utilizando-se do código de posturas como justificativa e nesse mesmo momento, usando do processo de higienização vigente no Brasil para manter a elite dominante afastada dos negros e ocupar os espaços mais rentáveis da cidade, levando os negros a constituírem territórios que



serviram e ainda servem como lócus de resistência e contra-discursos às posturas políticas do poder público.

E em se tratando de poder público, este atuou sobre o solo urbano desde a primeira configuração da planta baixa da cidade, onde já demonstrava sua posição de segregação social. Ainda segundo Filho (2010), em 1856, Aracaju já contava com 1.484 habitantes, sendo 20% destes na condição de ex-escravos, que acresciam a população tornando mais visível a estratificação sócio-espacial entre as zonas sul e norte da cidade, principalmente nesta última, onde residiam aqueles de menor poder aquisitivo. Com isso, a partir da década de 20, o Estado retoma seu interesse pela cidade em 1920, quando começa a chegar em Aracaju, os primeiros líderes religiosos das religiões de matriz africana.

A expansão da cidade seguindo os critérios adotados pelo poder público comunga com a segregação de uma expressiva parcela da sociedade, trabalhadores rurais comuns, negros (ex-escravos) e seus descendentes, que migraram para Aracaju desde a fundação da cidade, em busca de melhores condições de vida. E que por força de uma política urbana de padrões eurocêntricos, terminaram sendo empurrados para os espaços pobres, nas zonas periféricas, fora do Plano de Pirro, visto que, este espaço fora reservado à elite economicamente dominante e aos funcionários públicos da cidade.

Modernizar Aracaju era atribuir ao seu centro um modelo amplo, geométrico, arborizado e limpo, capaz de elitizar esse espaço em degradação da cidade, mesmo que, para isso, fosse preciso derrubar edificações, em um verdadeiro bota abaixo, e expulsar os moradores. Os urbanistas que seguiram planejando o espaço urbano de Aracaju seguiram carregando essa mesma ambição modernizadora. Apesar de direcionar suas ações urbanísticas apenas para a instalação de uma infraestrutura básica – saneamento, pavimentação etc. –, as iniciativas do Estado se circunscreviam à região central da cidade, a mesma região que anteriormente citei como a região onde não há concentração de terreiros.

Apenas no final dos anos 1980 ficará mais evidente a presença do capital privado na expansão urbana de Aracaju, com altos investimentos na criação de bairros no sentido do sul da cidade, destinados à habitação de indivíduos de estratos mais estabelecidos da sociedade. Com o deslocamento financeiro e simbólico do Centro para essas novas áreas comerciais, é iniciado o processo de deterioração do marco zero aracajuano, desembocando na conseqüente desvalorização e marginalização desse espaço da cidade. As novas centralidades de Aracaju sobrepujaram-se às paisagens antigas da cidade e, assim, evidenciaram outras paisagens, “talvez de forma até mais fortes que a tradicional Praça Fausto Cardoso: a das orlas, da Treze de Julho e, sobretudo, a da Atalaia. Mostra-se também a grande expansão urbana e a apropriação de novos espaços, como as praias do Mosqueiro, e a abertura da cidade para uma nova atividade econômica mais explícita, o turismo” (DINIZ, 2009, p.41).

Contudo, o que fica evidente no processo de urbanização de Aracaju e sua busca incessante pela modernidade é a participação direta do Estado no desenvolvimento das políticas estruturantes e do discurso que embasou todo esse movimento, e com essa participação e o movimento elitista ao qual a cidade submeteu-se, o silenciamento dos migrantes e da população negra tornou-se cada vez mais evidente. Como resultado, observamos uma cidade apartada, desde o seu nascimento, e tracejada a partir da constante busca pelo novo, sendo a modernidade a sua maior referência, e a exclusão para as margens a sua característica. Mesmo que a historiografia local aponte que esse discurso modernizador fosse mais evidente nas imagens da capital sergipana que se deslocavam entre a decadência, a falta de infraestrutura e a de desenvolvimento, alcançando *status* de capital da qualidade de vida em meados dos anos 2000, o rígido controle do espaço urbano se constituiu em amarra para o seu progresso. Em contrapartida, uma transformação na representação da cidade começa a surgir e, com ela, novos planejadores começam, também, a repensar as formas de administrar o espaço urbano, em uma franca oposição ao modelo modernista.



O Silêncio das ruas de Ará

Ainda pensando sobre a historiografia local de Aracaju, há um ponto que merece destaque antes de pensarmos sobre essa relação com a imagem, e também a relação da ciência com as religiões afro brasileiras em Sergipe. No ano de 1959, o governador da época, José Rollemberg Leite, tinha como uma de suas metas, a criação de uma faculdade de Filosofia para preparar professores, porém o Estado não dispunha de aporte financeiro para tal fim. Para que o seu desejo de intelectual se realizasse, o governador convidou a Diocese de Aracaju para que se envolvesse no processo, garantindo uma subvenção através da Assembléia Legislativa.

À frente destes movimentos, estava o padre Luciano, padre este, que de acordo com informações do IHGSE, buscava sempre o seu aprimoramento intelectual, e logo interessou-se pela causa, de investir no ensino superior em terras sergipanas. E foi com esse pensamento, que Estado e Diocese uniram-se para a criação da Faculdade de Filosofia, a FAFI, que nasceu da necessidade de pensar na formação para professores que ensinariam às novas gerações, mas também da necessidade de difundir no meio acadêmico os dogmas de fé da Igreja Católica.

No ano de 1959, Monsenhor Luciano fundou e supervisionou o campo para a prática de ensino dos alunos da FAFI, o Ginásio de Aplicação (G.A.), que, de acordo com a concepção da época, visava atender a necessidade de formação de docentes para o ensino secundário. Para Mons. Luciano, a formação de professores capazes era uma exigência dos novos tempos que começavam na segunda metade do século XX, visto que a industrialização em massa vinha substituindo a produção agrícola em importância na economia brasileira, e, portanto, Sergipe não poderia perder essa oportunidade.

É importante destacar que o clero também não poderia deixar a tarefa de formar professores no ensino superior e formar intelectuais a leigos ou àqueles que fossem contra os dogmas da Igreja Católica. De

acordo com Nunes (1989), as influências externas que atingiram o Brasil nessa época já encontraram o país abalado pelas “transformações socioeconômicas trazidas pela Revolução de 1930”, sendo destacada a importância da vida urbana em relação à rural. Tais transformações influíram bastante no sistema educacional. Nesse sentido, Estado e Igreja se uniram para propiciar condições de formar professores com condições de se adequar ao sistema político vigente e acrescentar, à educação formal, firmes sentimentos religiosos embasados na doutrina social católica.

E foi pensando nisso, que a Faculdade Católica de Filosofia de Sergipe foi pensada e criada, sendo aprovado o funcionamento dos cursos de Filosofia, Matemática, História e Geografia, Letras Anglo Germânicas, Letras Neolatinas e Pedagogia, por meio do Decreto publicado no Diário Oficial da Capital Federal, de nº 29.311 de 28 de fevereiro de 1951.

De acordo o Regimento Interno da Faculdade Católica de Filosofia de Sergipe – FAFI, os seus três principais objetivos eram: “promover o desenvolvimento da cultura do espírito, como meio de formação integral do homem e da elevação moral da sociedade; estimular a investigação científica; e, preparar candidatos ao magistério do ensino secundário e normal”.

Após a sua fundação, o desafio era fazê-la funcionar. Foi então que o Monsenhor Luciano tentou convencer as pessoas a ingressar na Faculdade, seja reduzindo a mensalidade, seja convencendo os professores a também atrair alunos, para que a Faculdade pudesse funcionar. Portanto, a influência da Igreja na formação das Ciências e Pesquisa em Sergipe merece ser mencionada aqui, para justificar de alguma forma e problematizar o que já questionamos diversas vezes em mesas, simpósios e ao buscar nos arquivos informações sobre as religiões afro brasileiras, espiritismo, xamanismo etc. e a falta de informações sobre essas religiões nos acervos das bibliotecas públicas, das bibliotecas universitárias e até mesmo nos acervos do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.



Portanto, o engajamento do padre Luciano em terras sergipanas não era somente pensando e preocupando-se com a educação formal, mas com um projeto hegemônico da Igreja, uma questão ideológica, e, conseqüentemente, de dominação e exclusão.

Não quero aqui dizer, que a Igreja Católica é uma inimiga das religiões afro brasileiras e que Dom Luciano atuou como combatente e intolerante a essas religiões. O que quero elucidar, é que, apesar de a Faculdade Católica de Filosofia de Sergipe ter sido uma significativa instituição superior que cumpriu sua missão formadora de professores e de alunos, que, posteriormente assumiram posições de destaque nas reconhecidas instituições de ensino do Estado e na primeira Universidade de Sergipe, esse papel de formação educacional direcionou a produção de pesquisa para assuntos que eram do interesse somente do clero e do Estado.

Arquivos e informações em textos de pesquisadoras e historiadoras renomadas como Maria Thétis Nunes e Terezinha Oliva, mostram que o padre Luciano Duarte demonstrava o desejo de ver prosperar a pesquisa e o ensino em sua terra, uma vez que ele também era um intelectual e, portanto, simpatizava e apoiava a causa docente. Na década de 60, Sergipe iniciou com seis faculdades em funcionamento (Faculdade de Ciências Econômicas, Escola de Química de Sergipe, Faculdade de Direito, Faculdade Católica de Filosofia de Sergipe, Faculdade de Serviço Social e a Faculdade de Medicina), o que ampliou as possibilidades para um possível surgimento de uma universidade. E apesar de ser considerado o menor Estado pertencente ao Brasil, apresentou condições que demonstravam acompanhar o que era chamado de progresso, tanto quanto os maiores Estados, buscando também, acompanhar os acontecimentos e as inquietações que o mundo vivia, durante a segunda metade do século XX, no momento em que o país, o qual, mesmo abalado pelas transformações sócio-econômicas, apresentava a visível importância que as áreas urbanas vinham adquirindo para o status médio da população, anseios manifestados na busca de solução

dos problemas educacionais e surgimento das universidades em meio à crise do pensamento e do monopólio intelectual da Igreja, das descobertas científicas, das transformações técnicas e econômicas.

Foi nesse cenário que surgiu a ideia da criação da primeira universidade em terras sergipanas, sendo ela de caráter público, a Universidade Federal de Sergipe (UFS). Desde então, a UFS é reconhecida pelos sergipanos como o principal pólo de pesquisa, ensino e extensão do estado. Porém, em se tratando de pesquisas sobre as religiões afro brasileiras, o cenário é de silêncio e apagamento, o que é contraditório com a práxis dos terreiros que conheci, frequentei e frequento, bem como com as narrativas de filhos e filhas de santo, que abrem as portas para a pesquisa, porém, alegam não receber pesquisadores com frequência, ou, quando recebem, não há o retorno da pesquisa.

Desse apagamento e silenciamento, é importante pensar que ao longo de toda a história, e construção do ensino e pesquisa, como também da construção da cidade de Aracaju, a população negra e seus costumes seguiram marginalizados, colocados como hábitos que fogem ao progresso, hábitos estes denominados como primitivos, arcaicos, e que não são passíveis de pesquisa, sobretudo num ambiente dominado pela Igreja Católica. Portanto, a escolha por Aracaju como campo etnográfico, é também uma escolha desafiadora, que me fez pensar sobre os motivos pelos quais é tão difícil o acesso a informações sobre a formação dos terreiros na capital, bem como a escassez de pesquisas sobre as religiões afro brasileiras em Sergipe, que apresentem dados históricos sobre a formação das casas. Há também poucos dados disponíveis sobre como as relações foram construídas ao longo do tempo com o entorno, ou seja, a relação dessas casas com a vizinhança, com o Estado, com outras instituições religiosas. Há trabalhos ricos em descrição de campo etnográfico, de processos rituais, porém não há dados históricos sobre a construção da memória dessas casas, dessas religiões, para que se problematizem questões como as da violência, intolerância religiosa, marginalização das casas etc. no contexto de Sergipe.



É, portanto, uma escolha arriscada, pois o tempo para a escrita mostrou-se curto,

diante de tantas pessoas e arquivos que eu ainda deveria mexer, ler, pensar sobre, para tratar ainda mais sobre esse cerceamento realizado pela Igreja Católica na década de 60, e que atualmente, é realizado pelas Igrejas Pentecostais ou Neo-pentecostais, com justificativas distintas. O que antes era denotado como um racismo institucional, cujo Estado corroborou, e que determinou o silenciamento dos rituais, hábitos e costumes dessa população na capital do estado, atualmente ressignificou-se, transformando-se em outro tipo de enfrentamento e combate ao racismo religioso⁴ através do mostrar-se. Ou seja, há um novo movimento no sentido de um enfrentamento através da visibilidade dessas religiões, do mostrar-se nas redes, disseminando informações, mostrando-se publicamente no dia a dia com o uso dos torços⁵, fios de conta⁶, adereços de maneira geral que remetam a essas religiões.

Isso não significa dizer, que no passado, o esconder-se praticado por diversos integrantes dessas religiões e suas casas não fosse uma forma de enfrentamento, ao contrário, o proteger-se e ocultar-se é também uma forma de enfrentar a violência sofrida por essas populações. Além

4 Opto pela expressão racismo religioso, em vez de intolerância religiosa. A discussão sobre a tolerância vem desde os discursos filosóficos nas cartas de Montesquieu, por exemplo, com sua ideia sobre alteridade, diferença e a cultura como porta de entrada para a tolerância. Ao aproximar-se do contexto afro religioso, abre-se uma discussão sobre essa dicotomia, que é a do tolerante como alguém que necessariamente esteja apenas ciente de que aquela religião existe, porém, não respeita a existência do outro em sua diferença. Pensando nesse sentido, sobretudo em minhas andanças e circulação em debates, rodas de conversa e no cotidiano dos terreiros e movimentos negros em Sergipe e Santa Catarina, adotei o termo racismo religioso para tratar sobre o que amplamente denominam como intolerância religiosa. A adoção desse termo para esta pesquisa diz respeito ao que a mesma representa: as religiões de populações Negras, trazidas, fundadas, disseminadas, reconstruídas por essas populações, e que, ainda são compostas, em sua maioria, por pessoas negras.

5 Espécie de tecido que se enrola na cabeça como um turbante, usado por mulheres nas religiões afro-brasileiras.

6 Colar formado por contas ou pedrinhas com cores que representam os Orixás.

disso, no passado, o ocultar-se era uma forma de também ser socialmente aceito e “tolerado”, afinal, você é pertencente a um grupo, porém, só se mostra como tal em espaços onde se aceita tal comportamento.

Riachuelo : Religião e resistência negra

Por fim, mas não menos importante, a cidade de Riachuelo, a terceira cidade na qual realizei pesquisa de campo para o doutorado, fica a 29 quilômetros de Aracaju. Historiadores afirmam que as primeiras informações sobre o município dão conta que aquelas terras, em finais de 1590, eram ocupadas por uma família de portugueses, os dos Pinto. Por causa das terras extremamente férteis, e dos rios Sergipe, Cotiguiaba e Jacarecica, os Pinto se transformaram em grandes produtores de açúcar, algodão e gado, e assim a cidade começou a ser conhecida.

O núcleo primitivo do atual Município de Riachuelo foi inicialmente pouso de tropeiros, no roteiro entre os centros açucareiros mais próximos, os da cidade de Laranjeiras e Divina Pastora. De acordo com Nunes (1989), com a vinda da família Pintos - cujos descendentes se estabeleceram em fazendas de criar ou em engenhos de açúcar, por toda região, tornando-se, de fato, seus senhores - teve início a aglomeração conhecida como “Povoado dos Pintos”, que foi elevado, em 1837, à categoria de freguesia (Nossa Senhora da Conceição do Riachuelo) e, em 1874, à de Vila e Município com a denominação de Riachuelo.

Riachuelo foi até fins do século XIX, um dos centros mais importantes da Província, depois Estado de Sergipe, junto com o município de Laranjeiras, devido, sobretudo, à sua indústria açucareira. De acordo com informações da Prefeitura do Município, Riachuelo foi criada pela lei Resolução Provincial nº 946, de 06-05-1872, sendo elevado à categoria de vila com a denominação de Riachuelo, pela lei provincial nº 964, de 31-03-1874.

Foi elevado à condição de cidade pelo decreto estadual nº 10, de 25-01-1890. O centro das atenções era o engenho do português Mesquita



Pinto. E é assim que a localidade começa a ser conhecida. Por causa das terras extremamente férteis, e dos rios Sergipe, Cotinguiba e Jacarecica, os Pinto se transformaram em grandes produtores de açúcar, algodão e gado. Em 6 de maio de 1872, o Povoado Pintos, que atraía centenas de pessoas para a cultura da cana, é transformado em Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Riachuelo. Em 31 de março de 1874, com apenas dois anos de vida, a freguesia é transformada em Vila de Riachuelo e desmembrada do município de Laranjeiras. A nova vila vivia a grande fase da indústria açucareira. Seu poder econômico chegou a ser superior a Maruim e até mesmo a Laranjeiras, tendo no engenho e depois Usina Central de Riachuelo uma das mais importantes do Brasil. No dia 25 de janeiro de 1890, a vila de Riachuelo, com a implantação da República, passa a ser cidade.

O período áureo de grande desenvolvimento de Riachuelo durou até as primeiras décadas do século XX. Depois de Aracaju, com um porto mais franco e com todas as linhas de ferro chegando até lá, Maruim, Laranjeiras e Riachuelo passam a entrar em declínio. Um reflexo é o número da população. No censo de 1950, Riachuelo tinha 8 mil moradores e 50 anos depois a população era a mesma (EMDAGRO, 2008).

Mesmo sendo o município menor dentre os pesquisados, por conta de sua herança açucareira, Riachuelo tem grande expressão da cultura negra em sua constituição. Além disso, a cidade conta com mais de 20 terreiros de religiões afro brasileiras, sendo, da mesma forma que Laranjeiras, constituídos também em consonância com grupos populares e tradição familiar. Portanto, conhecer e reconhecer a importância de como essa história surgiu, faz com que possamos compreender melhor e contextualizar as narrativas de silenciamento e controle de informações sobre as práticas religiosas de cada casa, sobretudo no que diz respeito ao Nagô de Laranjeiras e ao Ketu de Riachuelo, que são casas mais antigas em termos físicos, cujo resquício de um passado escravocrata e racista ainda respinga sobre a forma como as práticas serão determinadas.

No caso de Laranjeiras, as práticas do Nagô foram trazidas por negros escravizados, que trabalharam nos canaviais e engenhos nos arredores da cidade. Parte da família dos fundadores da casa de Nagô em Laranjeiras, ainda permanece e segue na religião, e todos são discretos em relação ao que se pergunta ou ao que é comentado sobre a religião. Alguns desses integrantes me contaram que falar sobre o sagrado com pessoas que o desconhece não é algo interessante, para somente gerar ou sanar uma curiosidade, e também há o receio de represálias e perseguições, afinal, segundo uma delas: “*nem todo mundo compreende as nossas práticas, muitas pessoas acham que é loucura, invenção, coisa atrasada e ultrapassada, então, pra que mostrar?*”.

A situação de Riachuelo é semelhante em termos de herança colonial dos engenhos e canaviais, mas o Omim Mafé não é uma casa secular como o Nagô de Laranjeiras, e sua zeladora é uma mulher branca, casada com um homem negro, cujas filhas e filho são todas negras. Todos relatam também inúmeros casos de racismo religioso vivenciados por eles em ambientes escolares, por vizinhos etc.. O mais recorrente em termos de racismo para esta comunidade, são as ofensas dirigidas às crianças (netas de Mãe Bequinha) nas escolas, quando as meninas usam fios de conta, torço, ou saem de branco numa sexta-feira ou no dia em que é celebrado o Orixá de frente delas.

Conclusão

De acordo com Joaquim (2001), o tráfico de negros escravizados realizado nos séculos XVI e XVII, em que essas pessoas foram distribuídas como mercadoria pelo Brasil, se depararam com um contexto social completamente diferente do que viviam, colaborando para a subordinação das identidades étnicas de diferentes partes da costa africana, e frente a todas as condições desfavoráveis pós-abolição que a população negra enfrentou e ainda enfrenta no Brasil, que é a de ser um cidadão oprimido e marginalizado na sociedade. Além disso, desde seu processo



histórico, a cultura negra é referência quando pensamos em resistência, pois a trajetória de sua cultura no Brasil é marcada pelo histórico da repressão, a exemplo dos espaços de resistência como os quilombos, e os próprios terreiros de candomblé, que passam até hoje por rejeição social. Esses espaços, ao longo dos séculos, têm criado mecanismos e estratégias de sobrevivência da cultura negra, representando a resistência frente a uma rejeição social.

Para Joaquim (2001), a religião africana foi a primeira forma de resistência das populações negras escravizadas no Brasil, e através dessas manifestações, esses grupos religiosos passaram a se estruturar em oposição ao poder oficial do estado. Para ela, era através dos cultos religiosos, principalmente, que os negros podiam preservar seus rituais, elementos de sua identidade, que apresenta uma riqueza de elementos do sistema de pensamento Nagô-Yorubá, panteão que é refletido na vida do indivíduo, bem como na sua vida social. Outro ponto importante que devo acrescenta aqui, é que os sistemas religioso também se estabeleceu em novas estruturas em nossa sociedade, pois passou a englobar os brancos, ou seja, os cultos religiosos funcionaram como elementos de resistência e de afirmação da identidade negra, mas também essa população precisou criar subterfúgios para manter o direito de cultivar suas divindades

Assim, através do processo histórico, constatamos que o candomblé foi um dos principais focos de resistência do negro na sociedade brasileira. Constituiu um espaço de preservação das tradições e afirmação da sua identidade, e a mãe-de-santo foi um elemento fundamental neste processo. [...] Ao mesmo tempo, não podemos rechaçar o contexto em que se dá a relação liderança-candomblé, na qual o efeito desintegrador da perda da tradição, da divisão do trabalho da ausência de sentido e da impossibilidade de estabelecer a identidade induz os indivíduos a se integrarem em grupos carismáticos. A causa está situada no processo histórico brasileiro, desde o regime escravocrata até as ditaduras militares, nas quais se agravaram as desigualdades sociais, gerando uma população colocada à margem do processo social, o que se traduz

em carência de saúde, educação, habitação, emprego, e de tudo aquilo que constitui o mínimo necessário para a vida cotidiana. (JOAQUIM, 2001, 35-37)

Pensando em todas essas questões imbricadas nas manifestações africanas no Brasil, especificamente em Sergipe, trago um pouco desse panorama histórico ao qual essa religião está ligada e como ela foi constituída dentro de um contexto em que, dentre os vários subterfúgios criados para que essa cultura se mantivesse, se incluem as diversas estratégias de acesso dos brancos à essa cultura. Isso ecoa com o que Gilroy (1993) aponta em *The Black Atlantic*, ao afirmar que há uma ambivalência na consciência negra, quando ela não só rejeita a cultura do branco, mas ativamente se engaja a ela. Nesse sentido, no Brasil, para que essas religiões pudessem se manter em determinados períodos, sobretudo o ditatorial, foi necessário que várias mães e pais de santo se engajassem com essa cultura e essas pessoas, transformando a curiosidade, o encantamento, o fetichismo, da população branca e de elite, em atrativos para os pesquisadores, jornalistas, políticos.

É necessário também compreender que o Candomblé estipulou, e ainda estipula diversos modos de relações, formas próprias de hierarquia, padrões, comunicação, e, portanto, para pensar nessas imagens produzidas, seja pela imprensa ou pelos pesquisadores que frequentam esses espaços, entre outros profissionais ou curiosos, é fazê-lo com o mínimo de entendimento necessário de como esse sistema opera de maneira geral.

Deslocando esse recorte para Sergipe, encontrar informações sobre o momento a partir do qual essas imagens passaram a ser produzidas e veiculadas, e por quem, foi um árduo trabalho, e confesso que com pouco sucesso. Beatriz Góis Dantas⁷ em conversa informal

7 Em maio de 2019, estive com a professora e antropóloga Beatriz Góis Dantas, em sua residência em Aracaju. Dantas é autora do livro *Vovó Nagô, papai branco* (1988), primeira obra publicada sobre o terreiro Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras.



em sua casa, me contou sobre o movimento da expansão do turismo em Aracaju a partir dos anos 1950 e por isso também, o despertar do interesse em fotografar e registrar de alguma forma as culturas populares, rituais, festejos, o que incluía também os terreiros de Candomblé e Umbanda de Aracaju e região (São Cristóvão e Laranjeiras, especificamente).

Os textos e documentos sobre o Candomblé eram feitos por pesquisadores brancos, europeus, e, durante muitos anos, essas religiões foram enquadradas como contravensivas, criminosas, sendo essa a visão perpetuada. Um imaginário formado pelo preconceito disseminado ao longo dos anos no Brasil, através de um pensamento eurocêntrico, discriminando a tradição oral, com base no racismo, em que as práticas oriundas dos negros eram demonizadas pela lógica cristã. E esse tipo de prática é recorrente no Brasil. Afinal, segundo Dantas (2014, pg 22), “silêncio e esquecimento são elementos constitutivos da memória, que é seletiva por excelência”.

Referências

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Editora Pioneira, 1971.

DANTAS, Beatriz Góis. Tambores silenciosos: a saga dos objetos de terreiros no acervo do IHGSE. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe**, Aracaju, n.º 44, p. 21-50, 2014.

_____. Pureza e poder no mundo dos candomblés. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de. (org). **Candomblé, desvendando identidades**. São Paulo: Emw editores, pp. 121-127, 1987.

_____. Parentesco de sangre y herencia de los “santos” en el culto Xangó. **Revista Montalban**, n. 22. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 137-145, 1990.

_____. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **A Taieira de Sergipe: Pesquisa exaustiva sobre uma dança tradicional do Nordeste**. Petrópolis: Vozes, 1972.

DELEUZE, G. E GUATTARI, F. **O que é a filosofia**. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo – Ensaio sobre as noções de poluição e tabu**. Lisboa: Edições 70, 1976.: Siglo, 2008.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **Mito e Realidade**. 4°. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio, Zahar, 1978.

_____. Gêneros Misturados. In: GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. (versão original “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought. In Local Knowledge. New York, Basic Books, Inc. pp. 19-36, 1983.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte**. Rio de Janeiro: LTC Livros Técnicos e Científicos, 1995.

GONÇALVES, Marco Antônio; HEAD, Scott. Confabulações da alteridade: imagens dos outros (e) de si mesmos. In: GONÇALVES, Marco Antônio; HEAD, Scott (org) **Devires Imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MOTTA, Roberto. Tempo e milênio nas religiões afro-brasileiras. In: **XXIV Encontro Anual da Anpocs**. Petrópolis: 2000. p. 01-21.

NUNES, Maria Thétis. **Sergipe Colonial I**. Aracaju: Tempo Brasileiro / UFS, 1989.

PORTO, Fernando Figueiredo. **A cidade do Aracaju, 1855-1865: ensaio de evolução urbana**. 2 ed. Aracaju: Governo de Sergipe/FUNDESC, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiros do Axé: Sociologia das Religiões Afros-Brasileiras**. São Paulo, HUCITEC/EDUSP, 1996.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo , v. 18, n. 52, p. 223-238, Dec. 2004 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S-0103-40142004000300015&l ng=en&nrm=iso>. access on 11 Mar. 2020.

SANTOS, Florival de Souza Filho. **Candomblé na cidade de Aracaju: território, espaço urbano e poder público**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia). Universidade Federal de Sergipe, 2013.

SANTOS, Eduardo Faria. Corpo livre: corpo e arte como formas de ativismo em São Paulo. **Gis** - Gesto, Imagem e Som. São Paulo, v. 4, n.1, p. 125-156, Out. 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/152114/157169>>. Acesso em 10 fev. 2020.

SOGBOSI, Hippolyte Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jêje o Brasil: Bahia e Maranhão**. Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Rio de Janeiro:2004.

TORRES, D. A. **Mulher Nagô**: liderança e parentesco no universo afro-brasileiro. 1. ed. Curitiba: Appris, 2015. v. 01. 119



AJEUMBÓ¹: COSMOPERCEÇÃO E A SEGURANÇA ALIMENTAR DOS POVOS DE TERREIRO

Evelyn Marcele Ribeiro Mota²

Lina Regina Geralda Nunes dos Santos³

Introdução

O principal objetivo desta comunicação é descrever como se desdobram o conjunto de expressões simbólicas, na elaboração dos pratos utilizados nos rituais dos povos de terreiro, na disposição deles durante as cerimônias e o momento em que socializam no ato de comensalidade. Entender como comportamentos ritualizados são espetacularmente organizados e nas representações através da memória são bases para que sedimentam questões de pertença. Compreendendo assim, esse desdobramento como construção de si por meio da catarse coletiva. Magnani (2009) afirma que as configurações são resultantes das práticas das intervenções e modificações impostas por diversos atores, numa complexa rede de trocas, conflitos e negociações, onde inci-

1 Da língua yorubá, é uma expressão usada pelos adeptos do candomblé direcionada aos seus mais velhos e significa liberdade/permissão para comer e/ou alimentar-se.

2 Bacharel e licencianda em Ciências Sociais (UFS), Membro do grupo de estudos INUMA - Interfaces Humanos e Não-Humanos (DCS/UFS), Membro do grupo de estudos Corpo, Cultura e Consumo (DCOS/UFS)

3 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA-UFBA), Mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFS (PPGA-UFS). Pesquisa sobre religiões de presença africana, comidas votivas, comensalidade ritual e cultura popular. Membro do Grupo de estudos sobre alimentação e religiosidade da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

dem inúmeros resultados que compõem novos arranjos ou obstáculos, cabendo à etnografia captar esse movimento.

Além disso, cabe elencar outros elementos que fazem parte do complexo simbólico e social no qual os indivíduos estão inseridos, paralelamente à relação que ocorre dentro dos terreiros. Há todo um aparato político, econômico e social especificamente brasileiro, que nos chama atenção para a forma de se alimentar dos indivíduos. Neste sentido, não é apenas o que se come, mas como se come, quando se come e porque se come. Desde os anos 2000, diversas pesquisas foram realizadas para mapear o quadro da alimentação no Brasil, buscando compreender como está a alimentação dos brasileiros. Para isso o Fórum de Segurança Alimentar foi instituído e tem feito o trabalho de mapear a insegurança alimentar no Brasil e dar-lhe características que fazem o Estado compreender quem são, onde vivem e como vivem, essas pessoas.

Nossa pesquisa traz a especificidade dos Povos de Terreiro, não apenas inseridos no quadro na insegurança alimentar no Brasil, mas como comunidade tradicional que vive e resiste da manutenção de suas práticas ancestrais e cotidianas. Com isso, buscamos alçar a seara do trabalho que os Povos de Terreiro fazem junto à comunidade ao seu redor, numa relação de reciprocidade.

O conhecimento antropológico é um espaço de mediação, de troca entre o antropólogo e seus interlocutores, entre a pesquisa e todas que a envolvem. Desta forma, o trabalho de campo deve partir do pressuposto da comunicação fluida entre sujeitos situados em tradições distintas, mas que podem convergir no esforço da produção de sentidos. É necessário e imprescindível buscar interlocuções qualificadas a fim de garantir a qualidade dos dados de campo e, conseqüentemente, a pertinência de sua interpretação.

Fazer etnografia é, sem dúvidas, o resultado de uma experiência que compreende um processo de entendimento mútuo. Representar a relação que se estabeleceu com o objeto é transcrever todo um processo

que se deu num universo simbólico, tal momento é acima de tudo dar lugar de fala, colocar o olhar do interlocutor acerca de seu contexto, como ele se enxerga dentro de sua conjuntura. Para executar tal pesquisa registramos por meio da etnografia a rotina de um terreiro de candomblé, conversamos com frequentadores, yalorixás e babalorixás. Além disso, realizamos o levantamento bibliográfico e a imersão no campo durante o tempo da pesquisa.

Existe sem dúvidas, uma relação de transcendência acerca dos arranjos sociais, das agências individuais e coletivas que cercam os universos dos povos de terreiro. Categorizar seus contextos faz parte de um movimento irreversível, onde o centro da análise é a cosmovisão, nos termos de Parés (2016), é imprescindível compreender as conjunturas que interseccionam o universo do candomblé: as relações. Pertencer ao local a que se dedicam suas pesquisas tem seus caminhos e percalços na medida em que a cientificidade engessada questiona o quanto sua escrita pode estar afetada a ponto de perder seu caráter científico e dando lugar à militância. A nossa pobre lógica insiste em não entender qual o problema da construção de outras epistemologias partindo de suas vivências e duplas pertencas na qual o pesquisador está inserido, pertencer ao campo e à academia, por exemplo. A questão de pertença é algo que embora seja um sentimento individual precisa ser validado pelo coletivo, percebemos que é necessário reconhecimento da comunidade que criem processos de fortalecimento e autoestima.

A comunidade se reconhece em diversos processos, sobretudo quando há reciprocidade e troca, onde o acesso e manutenção da magia só se dão por meio da socialização que mensurar a importância simbólica no seu sentido mais amplo atribuindo um significado que só uma abordagem êmica dará conta de uma dimensão, além de tudo é demarcar seu lugar de fala é problematizado inclusive as questões de identidade. Imbuídos desta herança, as lembranças estão de tais formas acolhidas na trama interpessoal, dos grupos constituídos ou das reuniões de pessoas que só sobrevivem na medida em que esses fenômenos so-



ciológicos atuam em caráter permanente. Encontramos explicação em Bastide (1989) quanto à dedicação e o processo de continuidade dentro das casas de candomblé, pois o cumprimento dos seus rituais, afirma o autor, que garante certo tipo de saúde, individual ou coletiva, relaciona-se ao cumprimento regular e escrupuloso dos papéis constantes de todo ritual. E é por meio da cozinha que o pilar do terreiro se sustenta, pois é onde a comida sacrificial começa a ser preparada.

Visando um panorama geral elencamos rapidamente sobre um aspecto que nos chama atenção logo quando iniciamos nossa pesquisa, pois sabemos a diáspora africana⁴ no Brasil teve um aspecto singular pelo seu tempo de duração. E dentro dessa conjuntura, uma peculiaridade permeia a culinária em nosso país, a dieta de terreiro faz parte do cotidiano em muitas mesas brasileiras. Seguindo os passos do pioneiro em alimentação ritual no campo da Antropologia. Souza Júnior (2009) aponta como a comida exerce elementos aglutinadores de memórias e é capaz de elaborar encontros e manter tradições postas à risca pela diáspora”. Uma espécie de simbiose une o rito e o sistema alimentar num mesmo contexto. Segundo Elenca Montanari (2008), cozinhar é atividade humana por excelência, é um procedimento que transfigura a natureza em algo deverasmente distinto. E a comida votiva, por ser cheia de preceitos e símbolos trabalha na perspectiva não só de alimentar o corpo, mas empenha-se com um processo de autoafirmação nas comunidades de terreiro, onde identifica que a comida, para além do ato de nutrir o corpo, é também cultura produzida e consumida com a finalidade de criar algo que os codifique.

O ponto de partida dessa conjuntura foi e sempre será a cozinha relacionada com a natureza. Entendemos o contexto nos termos de Lévi-Strauss (1964), a forma como os alimentos são manipulados, cozidos,

4 Os termos “diáspora africana” ou “diáspora negra” encontrados em Parés (2016) se referem ao fenômeno que ocorreu no continente africano onde milhares de habitantes imigraram por meio da força para o trabalho compulsório em diversos países da Europa e América, sob a égide escravagista mercantil que perdurou da idade moderna até o final do séc. XIX.

adicionados a outros condimentos, saindo do seu estado original comum e assumindo uma característica sagrada onde o produto final é a comensalidade da comunidade ali presentes. E não se trata de guetizar a produção de conhecimento, o que está em questão nessa discussão é o protagonismo assumido nas narrativas dos grupos oprimidos. A briga é para legitimar a consolidação de outro éthos com base numa matriz africana, por exemplo, um misto de produção e ativismo que ofereça um arcabouço contra colonial que se ampara a academia. O que González (2011, p. 4) chama de “produção teórica e ação como movimento”, entretanto as contribuições fundamentais para a discussão da discriminação acerca das violências epistemológicas fundada pelo ocidente.

Partilhando da mesma linha de referencial de constituição de pensamento de Mauss (2003), quando aborda questões entre a política de troca e negociação entre deuses e humanos, a nossa abordagem tem como objetivo descrever o culto ao orixá no candomblé a partir da observação de como o poder da tradição e da oralidade legítima códigos sociais dentro desse espaço religioso. A ideia de alimentação para as comunidades de terreiro está pautada numa outra lógica do existir e se relacionar com o mundo. Como nos mostra Lody (1995), a ideia de que “Tudo come e de tudo se come” (1995, p. 62) promove uma expansão no entendimento sobre o ato de alimentar. Todo o processo que passa pela percepção olfativa e visual até chegar à boca, cotidianamente, é somente um fragmento da ideia de comer inerente às comunidades afro-religiosas. As formas que “os de comer” assumem faz com que o alimento se torne sagrado, o ato de se alimentar passa a ser a base de movimentação do axé. Nesta lógica, o ato de comer passa por processos rituais que vão desde a escolha dos itens na compra ou em sua retirada na natureza, passando pelas cerimônias específicas, cantos, rezas, consagrações, a escolha de quem cozinha, até que os alimentos cheguem à mesa.

E o que muda para os povos de terreiro ingerir esses “de comer”? É fato que sendo praticante ou não de religiões de presenças africanas, identificamos tudo como alimento, que fortalece a alma, o corpo e o espí-



rito. O que muda para o povo de santo é o significado e a troca simbólica existente: nesse sentido comer é partilha, é ativação da memória coletiva, é estimular a história do grupo. A comida votiva é dotada de uma força motriz, o axé. Que traz em seu cerne a função de não só de alimentar o corpo, mas exerce por vezes poder de cura, alimenta o orí (cabeça, mas não no sentido físico) e agrada o sagrado fortalecendo seu espírito. Mas, advirto que nem todos que participam do rito comensal no candomblé pensam dessa forma, há aqueles que vão para assistir a convite de integrantes da casa e animados com o jejum da pós-festa, há aqueles que fazem daquele momento uma forma de nutrir seu corpo como única fonte de alimento daquele dia, dentre outras situações. Um fato irrefutável é que todos comem! O ponto, é que estamos falando de um fazer tradicional que garante à essas comunidades um controle sobre o processo e sobre como o axé daquele alimento será trabalhado e compartilhado.

Comer além da boca, contudo, é uma ampliação sobre o conceito de comer nas religiões afro-brasileiras. Tudo está na permanente lembrança e ação de que tudo come. Come o chão, come o ixé, come a cumeeira, come a porta, come o portão, comem os assentamentos, árvores comem; enfim, comer é contatar e estabelecer vínculos fundamentais com a existência da vida, do axé, dos princípios ancestrais e religiosos do terreiro (LODY, 1995, p. 56).

A definição observada, leva a ideia de alimentação para uma outra lógica de existência comunitária, que não só faz da alimentação a base de seu culto, como também, observa o espaço do terreiro como um grande organismo vivo, que também está inserido no processo do comer. Nesse cenário, a alimentação é, então, um dos processos nos quais este equilíbrio deve ser mantido e, também, deve manter o equilíbrio social das comunidades que se alimentam. Esta espécie de ciclo fechado de alimentação cria um ambiente propício para que o gesto de comer seja também utilizado como parte dos processos de socialização entre as pessoas que vivem comunitariamente.

Ousamos estabelecer um comparativo com a reflexão acerca da cosmopercepção yorubana que está intrinsecamente ligada a problemas de questões terrenas e as resoluções deles, os povos de terreiro não estão preocupados com a vida após a morte, a preocupação essencial são os problemas concretos da vida neste mundo. No candomblé quando se recorre ao sagrado não se faz isso de forma aleatória, assim funciona o calendário festivo, cada divindade tem um dom a ser partilhado com a comunidade, logo servir ao sagrado é ter a oportunidade de receber um dom de partilhar da graça que essa divindade carrega. A cosmovisão católico-européia certamente não daria conta da dimensão desse aspecto, e enveredar o olhar por meio dessas lentes certamente teremos conclusões equivocadas e preconceituosas acerca desse contexto. É importante notar que, para as sociedades tradicionais africanas (FLOR DO NASCIMENTO, 2015)⁵, as divindades compõem o tecido social da mesma maneira que as pessoas, precisando também de se alimentar e contribuir para os ciclos que promovem a possibilidade de que o alimento continue existindo para todo o mundo.

Deste modo, uma das formas que concretizam esse processo de alimentar o terreiro e a comunidade é o ebó. A palavra ebó significa literalmente “oferenda”, “sacrifício”, utilizado nas religiões de matriz africana para os mais diversos fins, o ebó é um dos maiores fundamentos religiosos no culto afro-brasileiro, representa uma oferenda aos deuses africanos como forma de culto à estas representações da natureza e manutenção das energias de um terreiro. Ao falar sobre o culto de Orixá, Santos (1993) o apresenta como uma das religiões mais antigas do mundo, que a partir do culto à natureza busca o equilíbrio e uma consciência de si e do seu destino.

5 O autor explica que embora cada qual ingira individualmente seus alimentos, estes são elaborados de maneira que a própria alimentação ocorra não apenas em um âmbito coletivo, mas que fortaleça os laços comunitários e se distribuam as responsabilidades pelos processos que geram a alimentação (FLOR DO NASCIMENTO, 2015, p. 2).



Os órisás são divindades intermediárias de comunicação. Tendo cada um a responsabilidade de guiar os espíritos para a companhia daqueles da mesma linhagem. Cada um deles tem o seu dia sagrado, alimentos, animais para sacrifícios e folhas adequadas á sua forma específica de comunicação. A sua importância está intrinsecamente relacionada com a sua especialidade, o domínio que tem sobre um determinado elemento da Natureza, caracterizando assim o seu poder espiritual e o seu meio de atuação (SANTOS, 1993, p. 16).

Tomando como princípio esta lógica da manutenção cíclica das energias e fundamentos religiosos, o ebó se apresenta em dois aspectos, o aspecto físico, no qual são utilizados os animais, ervas e alimentos que manipulados de acordo com determinados fundamentos é colocado na natureza e o seu duplo energético que é a forma espiritual que cumprirá sua função de uma movimentação energética para determinado fim. Outros aspectos que observamos no ebó é que tendo em vista o princípio dos rituais e liturgias de matriz africana que são assentadas na cosmologia e mitologia africana, de modo que, nos itans (mitos africanos) a figura do ebó é fundamental em muitas configurações e eventos.

Podemos encontrar em Prandi (2001) dentro dos mitos africanos o espaço central que o ebó ocupa de modo a sua força energética, resolver e apaziguar conflitos por exemplo, como o grande ebó levado à Olorum por Oseturá para salvar a terra, ou o ebó feito por Oxum à Exu para preparar o corpo dos homens para receber os Orixás.

Encontramos esta relação em vários itans, poderíamos dizer que pelo simples fato da noção de equilíbrio natural presente na cosmologia africana, o ebó é não somente um elemento que compõe os processos ritualísticos, mas aquele responsável por todo o processo e os resultados de sua execução. O alimento passa a ter seu sentido ampliado a partir do ebó e fornece assim fundamento para a realização das trocas comunitárias.

Um dos pontos trabalhados por Lody (1995) que assinala para a complexidade desse processo é o ritual do borí, que é descrito como o ato de dar ebó (comida) à o orí (cabeça). O uso de elementos como dendê, gin, água ganham aqui uma dimensão profunda, o ato de oferecer comida à cabeça como forma de fortalecê-la é um ritual basilar nas religiões afro-brasileiras.

O alimento para a cabeça é fortalecedor da alma, do corpo e da mente e traz equilíbrio para aquele que o realiza e dessa forma permite estabelecer uma conexão entre o filho, a comunidade e as divindades. A casa come, o filho come e sua divindade também e deste modo, a circularidade do sistema de culto das comunidades de terreiros, não só mantém as suas trocas fundamentais para a manutenção do axé, como também se estabelece soberana sobre o seu próprio processo de alimentação.

Sacralização e vulnerabilidade alimentar

Recentemente, diversas formas de ataque contra os Povos de Terreiro tornaram-se manchetes, com a invasão a terreiros, a destruição de imagens, de oferendas dos rituais, e a difamação do ato de sacralização animal, entre outras. A escolha de uma abordagem na área da Antropologia gira em torno da ruptura do olhar crítico ocidental que devasta o outro, descentrando sua abordagem e processos reflexivos. A prática etnográfica anteriormente se realizava numa relação verticalizada criando uma espécie de hierarquia e sobre esse fato é necessário reconhecer que as relações só se dão na sua íntegra se estiverem horizontalizadas. Transformando-nos, por vezes, em personagens do contexto analisado, tornando parte do corpo coletivo e seus sentidos. E por mais autossuficiente e autônoma que uma prática científica, existem nuances que fogem do seu senso analítico sendo necessário uma abordagem interdisciplinar, discorre o autor que nenhuma ciência social consegue dar conta sozinha dos fatos sociais que ela estuda. A ênfase nesse sentido é fugir de uma prática etnocêntrica que reduza as sociedades, seria cas-



trador a análise antropológica ser orientada por uma doutrina de mão única ou por um pensamento que se considera hegemônico. Sem abrir mão da criticidade e equilíbrio nas considerações.

É a partir dessa discussão e tendo em vista o momento político atual do acirramento de disputas políticas, principalmente no campo do direito, assim como a abertura do campo para manifestações de ódio que buscamos elucidar a importância da alimentação, da sacralização dos animais para os Povos de Terreiro e do rito de comensalidade. Tendo o enfoque no candomblé, religião mais atacada quando se trata do assunto, encontramos por meio das pesquisas a importância dos processos de sacralização animal para a manutenção das práticas dos povos de terreiro e para a perpetuação da religião, pois faz parte dos processos de muitos rituais, e da partilha entre os membros do terreiro e visitantes. Condenar e banalizar tais práticas é bater de frente com um princípio constitucional: a liberdade religiosa e de crença. Denotando a forma particularmente racista que tratam a questão, pois não agem da mesma maneira para com outras religiões que praticam atos semelhantes. Desta maneira, há na antropologia todo o esforço na pesquisa em compreender a cosmovisão e o rito da comensalidade o que envolve a busca por demonstrar o quanto tais atos são ignorados e desconhecidos por aqueles que os criticam⁶.

6 Alimentar-se é não só uma necessidade física, é um direito, e é sim, um ato político. Neste sentido, é preciso também fazer um paralelo sobre alimentação, política e sagrado e sua relação com a causa animal e a alimentação vegetariana/vegana, principalmente por conta da ética animalista. Isto é importante, pois, segundo a lógica dos movimentos em defesa dos animais, se você é contra os maus-tratos aos animais e busca protegê-los, você não irá se alimentar deles. Aspirando este paralelo, temos exemplo dos eventos mencionados por Pedro da Silva Santos (2014), que durante os anos 2011 e 2012, na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, articularam a alimentação e os direitos dos animais. “[...] Dessa articulação, surgiu o debate público citado na seção anterior, que inicialmente seria uma audiência pública; o “Fórum QuartAnimal”; a inclusão do “Dia do Vegano” no calendário oficial do município; e o projeto de lei que propunha a criação da “Segunda Sem Carne” nas escolas públicas da rede municipal (SANTOS, 2014, p. 188)”. O ato da sacralização animal não está, de nenhuma maneira, e nunca esteve, desvincilhado do fazer religioso, da alimentação, do respeito e do sagrado, não obstante o termo utilizado para caracterizar o ato do corte,

Para falar em alimentação é preciso pontuar a relação entre alimento e questões econômico-sociais, Edison Bertoncelo (2019) revela o que há muito tempo tem se dito: a relação entre consumo alimentar e classe social é real e alarmante. Segundo ele, são os agentes dotados de maiores volumes de capital econômico e cultural que estão em condições de incorporar as normas que se impõem como legítimas no campo da alimentação. Ou seja, “há evidências de que *os padrões alimentares são conformados pela posição relativa que o agente ocupa no espaço social*” (Ibid, p. 15), mesmo que o autor diga em tom de denúncia, tal afirmação não é nenhuma novidade.

Dentre os aspectos expostos por Bertoncelo, podemos destacar dois planos, de um lado, onde estão localizadas as categorias indicativas do consumo de alimentos à base de farinhas e o consumo menor de arroz e feijão, além da ausência do consumo de hortaliças de vários tipos, carnes bovina e suína e de frutas e onde são raros os registros de consumo de alimentos grelhados ou crus, as massas, sopas, lanches, alimentos à base de farinhas, light ou integrais, aqueles de fácil preparação (queijos, iogurte, frios, cereais) e os lanches. Observa-se que dentre os indivíduos e famílias incluídos neste agrupamento, é predominante a presença os homens, pretos ou pardos, pertencentes a famílias com níveis baixos de capital econômico (renda *per capita* de 1 ou 1,5 salários mínimos) e cultural (no máximo, o equivalente ao fundamental 2 incompleto), chefiadas por trabalhadores agrícolas, trabalhadores manuais não qualificados ou trabalhadores por conta própria nas cidades (Ibid, p. 19), em

sacrifício ou sacralização para as comunidades tradicionais ser quase sempre o mesmo. Por outro lado, para aqueles que não estão próximos ou abertos a essa visão, a prática continuará sendo maus-tratos. Segundo João Daniel Dorneles Ramos: As relações entre humanos e animais em torno das práticas afro-brasileiras dizem respeito às possibilidades de devires (devir-animal do humano e das entidades; devir-mulher; devires-imperceptíveis) mais do que somente razões utilitárias/trocas. Este pensamento ligado às representações e racionalidades da modernidade eurocentrada, ou seja, “o paradigma dualista”, nos termos de Descola e Pálsson (2001: 14), nos impede de “compreender adequadamente as formas locais do saber ecológico” (RAMOS, 2016, p. 167).



geral, 36% da amostra, são indivíduos residentes na região Nordeste, em meio rural.

Há destaque principalmente, para o tempo de preparo, quantidade, qualidade e variedade dos alimentos, tais itens demonstram a relação entre estes e a quantidade de refeições diárias e a importância, dada pelos indivíduos a cada uma delas, para esta grande categoria em resumo:

É relativamente elevada aqui a percepção entre as famílias de que não têm acesso aos alimentos que desejam e na quantidade desejada e de que a renda é insuficiente para atender às necessidades coletivas de consumo alimentar. [...] Ou seja, *são consumidos maiores porções de uma menor quantidade ou variedade de alimentos* (Ibid, p. 20).

Por outro lado, no eixo em que é raro o consumo de arroz e feijão, frutas, pescados, cafés ou alimentos à base de farinhas, e são consumidos uma maior variedade de alimentos com foco para alimentos mais “leves” e “magros”, como alimentos crus, *lights* ou integrais, neste eixo há um elevado protagonismo de indivíduos brancos, jovens (até 34 anos de idade), residentes na região Sul do país e pertencentes a famílias com níveis intermediários de capital econômico (posse de um carro, renda *per capita* acima de 1,5 salários mínimos) e cultural (ensino médio completo ou incompleto) e com pertencimentos de classe menos claramente delimitados, embora com presença relativamente marcante de trabalhadores manuais qualificados ou não, neste eixo é possível encontrar também, os agentes com maior volume de capital econômico e cultural (entre eles, os profissionais, professores universitários, empregadores com mais de cinco empregados, quadros superiores ou médios no setor público ou privado), “[...] Destaca-se, ainda, em comparação com o perfil amostral, a presença de indivíduos do sexo feminino, brancos, com 35 anos ou mais e residentes nas regiões Sul e Sudeste” (Ibid, p. 17), estes indivíduos fazem parte do grupo em que as representações do impac-

to dos alimentos sobre o corpo influenciam: o quê, quanto e como se come. Estes consomem porções menores de uma quantidade maior de alimentos, no qual há foco no menor tempo de preparo e na maior qualidade da alimentação.

O que podemos levar deste estudo é a relação ainda presente, entre renda e alimentação, o que nos leva a dizer que há pessoas que são enquadradas na situação de vulnerabilidade alimentar, pois não adquirem diariamente a quantidade e qualidade suficiente de alimentos e nutrientes necessários para seu desenvolvimento e crescimento, no caso de crianças e adolescentes, ou seja:

A existência de “zonas” bem delimitadas nos mapas relacionais construídos, que correspondem a regimes alimentares bem diferentes entre si, questiona a pertinência do argumento acerca da individualização do consumo. De fato, as “zonas” descritas apontam a existência de padrões de consumo alimentar fortemente estratificados e socialmente diferenciados. A meu ver, *as evidências sugerem que a hipótese das homologias apreende adequadamente os processos empíricos conectando consumo alimentar e pertencimento social*⁷ (Ibid, p. 22).

Posto isto, podemos fazer uma relação entre a qualidade da alimentação das pessoas em vulnerabilidade alimentar com a comunidade em que vive, há neste sentido uma relação de troca e dependência, em alguns casos de ajuda externa, seja do Estado, de ONGs ou de diversas instituições, no recebimento de cestas básicas com os itens de primeira necessidade.

Para os povos de terreiro que se enquadram no perfil da insegurança alimentar, o elo entre a insegurança alimentar, a raça e a religião no Brasil são representadas pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 2013, a partir dos seguintes dados:

7 Todos os grifos aqui citados são do autor.



Dos 93.202 entrevistados brancos, apenas 15.992 se encontraram em insegurança alimentar, enquanto dos 106.624 pretos e pardos entrevistados, 35.603 se encontraram em insegurança alimentar (IA).

78,9% dos domicílios em insegurança alimentar moderada ou grave pertenciam à classe de até 1 salário-mínimo de rendimento mensal domiciliar *per capita* e 2,2% pertenciam à classe de rendimento mensal domiciliar *per capita* com mais de dois salários-mínimos.

Dentre os domicílios pesquisados com pessoas pretas ou pardas, 29,8% estavam em situação de IA, enquanto para brancos a porcentagem calculada foi de 14,4%.

Segundo o Censo Demográfico de 2010 do IBGE o Candomblé é a Religião mais preta do Brasil (29,2%) e a umbanda ocupa o segundo lugar (17,4%), seguida pelos evangélicos neopentecostais (8,5%) e católicos (7,5%). O perfil socioeconômico dos sacerdotes das comunidades de terreiro coincide com o de quem vive sob extrema pobreza (BRASIL; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação; Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2012, p. 158).

Este estudo converge com a dependência de um determinado setor da população à ajuda externa para suprir as necessidades alimentares e concluiu que essas pessoas carentes de recursos dependem da produção e a distribuição de alimentos realizada pelos terreiros, o direito à alimentação é garantido constitucionalmente (CF/88) : “Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição”. Já a Lei n.º 11.346/2006, que é conhecida como Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN), criou o regramento para a geração do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), em busca do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA) a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO) e Fórum Nacional de Segurança Alimentar

e Nutricional dos Povos Tradicionais (FONASPOITMA) apontam para a importância do alimento para os povos de terreiro/Proteção à liberdade religiosa. A sacralização dos animais, portanto faz parte, além da troca simbólica entre os homens e os orixás, pois os “Os alimentos são considerados dádivas e ofertados como tais às entidades, e, para serem preparados, necessitam de cuidados específicos” (BRASIL; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação; Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2012, p. 146), alimentam a comunidade, tanto do terreiro como em volta quando ocorrem as festas, por exemplo, o alimento jamais é desperdiçado, ele é consumido conscientemente entre os humanos e os não-humanos, o desperdício de qualquer alimento causaria um desequilíbrio, assim como a falta de alimentos causam desordem. Para isso é necessário garantir os direitos dos povos tradicionais de terreiro, que foram reconhecidos inclusive pelo STF como propiciadores de segurança alimentar.

Dentre os Povos de Terreiro o candomblé é o alvo quando o assunto é a sacralização animal, pois é a religião mais caracterizada como símbolo dessa diversidade de religiões e uma das que realiza a sacralização, nem todas as religiões de presenças africanas a fazem, o que não falam sobre ele, é que ela uma religião de vida, de argumentação ecológica e de compreensão solidária do próprio homem. O candomblé é uma religião de fundamentos africanos e brasileiromente integrada à vida nacional, é um modo de vida, uma cosmologia de um povo tradicional, por isso enquadra-se na convenção 169 OIT.

Com o apronte e o fortalecimento dos corpos e das pessoas, o reforço, ocorrem fluxos de intensas relações: o sacrifício é realizado para orixás e é realizado, também, para a filha de santo e para outros humanos (já que a carne dos animais será consumida pelas pessoas e pelas entidades). Tanto as divindades quanto as pessoas absorvem o axé naquele momento. A apreensão de energias e o fortalecimento dos corpos e das relações são permeadas pela noção de que existe uma medicina nesses processos. É que não



há modos de se fazer o apronte que não mobilizem as diferentes agências do Cosmos e suas relações (Ibid, p. 174).

Neste panorama geral, podemos compreender como as pesquisas sobre a segurança alimentar no país trouxeram à tona quem são essas pessoas, onde moram, o que e como comem, qual sua identificação étnica e qual sua religião. Posto isto, não é à toa que nossa pesquisa tem como fundamento articular todos estes quesitos para demonstrar que o ato de se alimentar é um ato político, e, principalmente para os Povos de Terreiro, é um ato de resistência e sobrevivência muito mais que as necessidades de corpo. O ato de alimentar-se faz parte do complexo que envolve desde a escolha dos alimentos, passando por quem irá cozinhar, quais serão os utensílios e métodos utilizados, quem irá comer e como irá ser realizado o ato, podemos dizer que é o *fato social* da comensalidade, isso se dá em diversas maneiras no nosso dia-a-dia, mas é na cozinha ritual que os elementos elencados aqui ficam mais evidentes, até porque não são simples ações, são atos estudados no imaginário e incorporados no fazer rotineiro.

Dentre os atos realizados no Terreiro que possui relação com a comensalidade, o *orô* - Dentre diversas denominações, pode ser usado para definir o ritual do candomblé ligada ao encantamento das folhas e ao ritual que consiste na imolação de animais, ambos possuem relação com sacralização e *axé* - consiste em sacralizar e imolar animais em homenagem às divindades *Yorubanas*, mas antes de adentrar nos detalhes desta cerimônia salientamos a necessidade de expor a ideia de sacrifício da qual comungo neste trabalho alinhada com o pensamento de Flor do Nascimento (2015):

]Em um mundo no qual tudo é vivo, a prática da alimentação é sempre uma questão delicada, pois implica em decidir pela suspensão da vida de uns para a continuidade da vida de outros. Este é o motivo pelo qual, nos sistemas tradicionais africanos de alimentação, parte-se do princípio do necessário, buscando-se,

tanto quanto possível, evitar e interditar o desperdício, pois este seria um fator de desequilíbrio das onnipresentes forças vitais (o que vale tanto para alimentos de origem animal, vegetal ou mineral). E isso deve ser levado em consideração para todas as entidades das quais nos alimentamos: água, vegetais, minerais e animais não humanos. A força vital que habita em todos os existentes precisa ser mantida em equilíbrio para que o mundo siga existindo em suas diversas relações. Esta complexa tarefa de obter alimentos sem desequilibrar as forças vitais espelha também o caráter complexo das relações sociais nas comunidades tradicionais africanas. Eivadas de conflitos que devem ser gerenciados de maneira a manter o bom funcionamento da comunidade, estas sociedades têm no ritual público da alimentação um momento privilegiado de reencontro, reorganização, fortalecimento de laços solidários. O equilíbrio social deve ser uma das retribuições mais importantes ao gesto de retirar a vida de alguns para a manutenção da vida de outros. Essa transferência vital exige que as relações sociais tendam para a boa resolução dos conflitos e para a continuidade com o mínimo de atrito no interior da comunidade. É a paga social pela morte provocada em nome da vida (FLOR DO NASCIMENTO, 2015, p. 62-65).

Para entender o rito sacrificial, deve-se recorrer ao pensamento africano de que tudo é vivo e tem ligação direta com a existência da comunidade. Como iniciada no candomblé afirmo que é o *ejé*⁸ que equilibra o *ibi*⁹ e *irê*¹⁰ nos nossos *orís*¹¹, mantém o corpo de pé e faz circular a energia vital em nós socializando o *axé*¹². Pois, desse pensamento descende essa prática e motivações pelas quais se sustentam nessas comunidades. Ao nosso ver, é um equívoco analisar o rito do *orô* à luz dos valores ocidentais que

8 Sangue ligado aos processos de imolação.

9 Quando o Odu está negativo. O Odu nesse caso possui relação com a energia do orí.

10 Pequeno corte realizado no alto da cabeça raspada simbolizando a entrada do Orixá do qual ele será um intermediário na terra.

11 Cabeça ou Orixá individual. Ligada ao "eu", individualidade ou singularidade.

12 Asè. Energia, força. Invocação de energia ou assertividade.



desrespeitam e deslegitimam as práticas ligadas aos povos de terreiro, essas opiniões exóticas, criminalizam e vandalizam a prática ancestral. Sobre esse assunto Souza Júnior (2011) discorre que:

[...] não são poucas as vezes que ouvimos inúmeras críticas sobre o sacrifício nas religiões de matriz africana. Se por um lado esse desconforto pode ser explicado a partir de alguns preconceitos relacionados a estas religiões, essa aversão ao sacrifício também é algo historicamente construído. Vale ainda fazermos a distinção entre o sacrifício e a oferenda, embora o primeiro possa fazer parte do segundo em alguns momentos” (SOUZA JÚNIOR, 2011, p.60).

A sacralização dos animais pode ocorrer para diversos fins, os *ebós*¹³ são feitos da iniciação ao salvamento de uma vida, é como um pagamento, uma troca, um momento sublime de agradecer ou pedir ao *santo* e de reforçar a submissão diante da fé. O sangue, é axé, é fonte de energia vital e de profundo significado simbólico, alimenta as esculturas e insígnias dos ancestrais, fortalecendo a relação do ontem com o hoje, e somente adquire o objeto da função quando sacralizado, por isso no ato da sacralização o animal passa a ser sagrado como mencionam:

Conectar elementos é um exercício onde há fluxos. Por exemplo, a substância sangue, do animal sacrificado, agência a relação entre pessoas, animais e a divindade que está no acutá (pedra), quando essa pedra recebe o sangue que está carregado com axé. Ocorre uma conexão nesta relação entre pessoa e extra-humanos (sangue, pedra, animal e orixá).

Para aquilo que chamamos como “objetos” há intensidades e não representações!

[...]

Os assentamentos – acutás, ferros, plantas... – e o que é utilizado nos rituais – as vestimentas das pombagiras, a espada do Ogum,

13 Oferenda com sacrifício, ou não, destinada a algum Orixá.

o cigarro de palha do preto-velho, o chapéu do exu, entre outros –, são operadores das relações entre humanos e extra-humanos. O assentamento do orixá é o local onde a divindade está: é a própria divindade que está ali; portanto, ele não “representa” o orixá, o acutá é o/a orixá. O “acutá não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá – essa pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade” (Anjos, 2008, p. 89). A pedra é feita (aprontada), embora ela tenha a potência orixá desde sempre: não está representando algo, ela tem vida (RAMOS, 2016, p. 168).

Não há gratuidade na elaboração de uma comida em âmbito socior-religioso. As combinações de ingredientes, os processos do fazer e do servir assumem diferentes significados, todos integrantes do sofisticado sistema de poder e de crença que fazem os princípios cognitivos do próprio terreiro - coerência com o tipo de Nação, liturgias, morfologias particulares dos estilos, do crer e do representar. Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza. A boca do homem sempre foi um espaço culturalmente sacralizado e indicado para receber a comida, alimentar-se implica um ato biológico e também social e cultural. Posto isto, é amplo o conceito de comer, além da boca, até mesmo com os olhos, contudo, há uma ampliação sobre o conceito de comer nas religiões de presenças africanas: comer física, espiritual e emblematicamente. A comida é antes de tudo um dos mais importantes marcos de uma cultura, de uma civilização, de um momento histórico, de um momento social, de um momento econômico (LODY, 1995, p 62). Comer é acionar o axé - energia e força fundamentais à vida religiosa do terreiro, à vida do homem, é, antes de tudo, se relacionar.

Os atos públicos do *ajeum*¹⁴ é uma festa do comer, do beber, do falar sobre os rituais precedentes - música, dança, obrigações dos *santos*; é ainda um ritual de alimentação física, geralmente cul-

14 “Comer juntos”, uma refeição em grupo.



minado em samba de roda. Pode-se dizer que comer é festejar, vivenciar o mundo. [...] Tão dinâmico na ação biológica e convencional de comer é o conceito de comer no âmbito das religiões afro-brasileiras. Comer equivale a viver, a manter, a ter, a preservar, a iniciar, a comunicar, a reforçar memórias individuais e coletivas. Assim, fundada nesse princípio, a vida é a grande celebração realizada entre os homens e seus deuses. Isso se dará preferencialmente por meio da comida. Isso se dará na compreensão diversa e complexa do ato de comer, quando tudo come, até o homem (Ibid, p. 65).

O que esforço para pontuar aqui é a “visão de mundo” das religiões de presenças africanas, sua cosmologia, pauta na responsabilidade da experiência no mundo, como muito visto na antropologia, dificilmente conseguimos separar questões econômicas das consanguíneas, e questões religiosas, da saúde, estão interligadas. Assim também o é com a questão da alimentação e da comensalidade dos Povos de Terreiro, a dinâmica entre os humanos e os não-humanos perpassa essa relação, sendo assim não é possível separar a questão da sacralização animal do ato de comer coletivo, entre humanos e não-humanos, nem mesmo distinguir isoladamente o ato de tornar um animal sagrado para a atuação do *axé* como uma simples ação de objetificação. Há um mundo muito mais complexo de relação entre a natureza de tais povos que os olhos vendados da “visão de mundo ocidental” possam enxergar.

Considerações Finais

Pesquisa nas ciências sociais não se dá por encerrada, o resultado preliminar que procuramos demonstrar nesta comunicação, compreende como a nossa pesquisa, por meio da etnografia, assimila a resistência que possuem os povos de terreiro por intermédio do rito da comensalidade, além de assegurar a importância de um ato tão significativo e autônomo dos povos de terreiro. Onde suas relações cons-

tituem um excelente sistema de troca não utilitária, que faz com que o candomblé consiga realizar uma boa troca de capital simbólico, seria um capital cultural por um capital social. O jogo social acontece e códigos de conduta são estabelecidos criando novas possibilidades de articulação, a interação entre os presentes possibilita predisposições emotivas criando uma rede de solidariedade. Entendemos o espaço do terreiro como um local que parte da solidez da constituição familiar onde ao mesmo tempo é dinâmico, diverso e agregador. Faz de todo indivíduo um símbolo sagrado, onde a simbologia do ato comensal nos rituais vai funcionar como pilar para sustentação sendo a continuidade diaspórica.

Questionar o ato de comer, e a forma como esses povos se alimentam é colocar em xeque a tradição, sobrevivência e resistência de um povo que muito lutou para chegar até aqui. O enfrentamento, em que uma parcela da causa animal, tem levantado sobre os maus tratos aos animais nos rituais dos povos de terreiro questionam a liberdade religiosa e de crença no Brasil, respaldam ideias pré-conceituais pautadas, muitas vezes com um pano de fundo neopentecostal, e alçam questionamentos sobre racismo religioso, laicidade jurídica e políticas públicas, compreendendo que os conflitos possuem diversas motivações.

Rufino (2016, p.198) elenca que para nós, que vivemos em um mundo que se edificou a partir da interdição e da descredibilização da diversidade, nos resta lançar nossos dilemas na encruza, rasurá-los e reescrevê-los de forma cruzada. Evidenciar a capacidade múltipla das conjunturas é dar destaque ao caráter constitutivo que pode variar a depender das vozes que um arcabouço teórico ecoa, diluindo, assim, uma percepção hegemônica. E essas percepções demarcam a capacidade do olhar antropológico em ocupar um entrelugar: o das epistemologias e do campo. Trazendo a possibilidade de outras construções de abordagem científica que rompe com a inviabilização e o processo de reprodução de colonialidade de poder, dirimindo, talvez desigualdades epistêmicas. Por outro lado, buscamos demonstrar que para além de



uma visão fechada sobre o que é cosmovisão de terreiro, com uma análise bem fundada em pesquisas científicas, conseguimos levantar a relação entre as práticas dos povos de terreiro, os quesitos socioeconômicos e a insegurança alimentar no Brasil. Acreditamos na eficácia da ciência para investigar as relações sociais e promover uma análise consistente da realidade do povo brasileiro, assim como uma maior possibilidade de abrir-se espaço para a promoção de mudanças por meio de conhecimento e políticas públicas.

Referências

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BERTONCELO, Edison. Classe social e alimentação: Padrões de consumo alimentar no Brasil contemporâneo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 34, n. 100, 27 p.

BRASIL. Ministério da Saúde (MS). Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Política Nacional de Alimentação e Nutrição**. Brasília: MS; 2012.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Alimentação Socializante: Notas Acerca da Experiência do Pensamento Tradicional Africano. **Revista das Questões**, n. 2, p. 62-74, fev./maio, 2015.

LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, iniques e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia Como Prática E Experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MONTANARI, Massimo. **Comida Como Cultura**. São Paulo: Editora Senac, 2008.

PARÉS, Luis Nicolau. **O Rei, o Pai e a Morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (Cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

RUFINO, Luiz. Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Antropolítica Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 1, n. 40, p. 54-80, 2016.

SANTOS, Pedro da Silva. 2014. **De abandono, proteção e outras formas de relação com animais**: motivações, interações e diferenças no Rio de Janeiro e no sertão nordestino. 2014. 246f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

SANTOS, O. J. dos. **O ebó no culto aos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 1993

SOUZA JUNIOR, Vilson C. **O Banquete Sagrado**. Salvador: Atalho, 2009.

_____. **Na Palma da Palma da Minha Mão: Temas Afro-Brasileiros e Questões Contemporâneas**. Salvador: EDUFBA, 2011.



APORTES TEÓRICOS INTRODUTÓRIOS PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA¹

Maurício Soares de Sousa Nogueira²

Hippolyte Brice Sogbossi³

Introdução

O presente trabalho analisará certos paradigmas teóricos que podem auxiliar, ainda que introdutoriamente, na compreensão das questões relacionadas ao candomblé e outros objetos de pesquisa correlatos. Sabe-se da importância do candomblé para seus adeptos e para a formação da sociedade brasileira como um todo. Sabe-se também da questão da criminalização do candomblé e do ataque aos terreiros em curso atualmente no Brasil, fruto de um racismo religioso que é vertente do racismo estrutural brasileiro.⁴ Aí está uma questão social central que influencia a experiência religiosa de maneira direta.

1 Artigo originalmente publicado em NOGUEIRA, M. In: SANTOS, Joaquim dos; MAIA, Michelle Ferreira. (Orgs.) Aportes teóricos introdutórios para uma epistemologia da encruzilhada. In: Morte, cultura e religiosidade [livro eletrônico]. Santa Maria: Arco Editores, 2021. p.268-280.

2 Doutorando em Direito pela Universidade Tiradentes (UNIT-SE) e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe (PPGCR-UFS).

3 Professor Titular de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (DCS-UFS). Membro do Conselho Deliberativo do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFS – CECH). Membro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFS (PPGA-UFS). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na UFS (PPGCR-UFS).

4 O referido ataque pode ser representado pela obra Orixás, caboclos e guias, do Bispo Edir Macedo.

Outra questão importante de ser levada em conta são os motivos pelos quais os iniciados no candomblé têm dificuldades para realizar seus ritos, inclusive chegando a não realizar o axexê⁵ quando morrem, muito em razão da ausência de autorização por parte da família do morto.⁶

Aqui, nos interessa analisar a partir de quais paradigmas teóricos que fazem parte das Ciências da Religião é que se deve partir para um empreendimento de pesquisa que trate de perspectivas como a Nagô, justamente para entender os limites e alcance de alguns autores para tratar de temas desta natureza.

Obviamente, nesse artigo não temos a pretensão de tratar de todas essas obras, mas escolheremos algumas delas, especialmente como exemplo de produções que podem servir de ponto de partida e de referência para um diálogo, citando alguns trechos de outros autores como possível contraposição teórica. Além disso, apesar da erudição e importância de alguns dos autores citados ao longo do texto, é necessário depurar os limites e alcances de suas teorias quando tentamos dar conta de compreender objetos de pesquisa deste tipo.

Tem-se como referência inicial a obra de autores que se encaixam na corrente decolonialista tais como Renato Nogueira e Frantz Fanon. Numa clara alusão a um movimento crítico ao saber colonizado e eurocentrado, o pensamento decolonial chega a utilizar elementos mitológicos ligados ao candomblé como chaves para a construção de um novo

5 O termo axexê, que designa os ritos funerários do candomblé de nação queto e outras variantes de origem iorubá e fon-iorubá, ou jeje-nagô (zenli, sinhun), como são mais conhecidas, é provavelmente uma evolução diferente da palavra iorubá àjèjè. Em terras iorubás, por ocasião da morte de um caçador, era costume matar-se um antílope ou outra caça de quatro pés como etapa do rito fúnebre. Uma parte do animal era comida pelos parentes e amigos do morto, reunidos em festa em homenagem ao defunto, enquanto a outra parte era levada ao mato e oferecida ao espírito do falecido caçador. Juntamente com a carne do animal, depositavam-se na mata os instrumentos de caça do morto. (...) O axexê que se realiza no candomblé brasileiro pode ser pensado como um grande ebó, com a oferenda, entre outras coisas, de carne sacrificial ao espírito do morto, e no qual se juntam seus objetos rituais (PRANDI, 2000, p. 4).

6 A referida questão pode ser representada pela judicialização do axexê de Mãe Stella de Oxóssi.

saber, nascido de dentro dos ilês e nas encruzilhadas. Este é o tipo de análise de linguagem e discurso que nos interessa aqui para compreender introdutoriamente as nuances que dizem respeito ao candomblé e outros temas correlacionados.

Uma epistemologia que leva em conta a figura de Exu, por exemplo, ao invés de apresentar uma cosmovisão de mundo, pode investir e experienciar um cosmopaladar, como sentido que eventualmente foi negligenciado pelo saber europeu. Conhecendo o mundo pela boca, pela palavra e devorando tudo, sem fastio, como disse Nação Zumbi. (NAÇÃO ZUMBI, 2007). Conhecer tais autores ditos do Sul é necessário para compreender amplamente uma epistemologia que seria mais funcional para tratar de assuntos relacionados ao Candomblé, capaz de compreender mais amplamente uma perspectiva Nagô.

É necessário, segundo nossa perspectiva, o resgate do saber da mulher preta brasileira, como o de Mãe Stella de Oxóssi, que na obra *Meu tempo é agora* descreveu o candomblé como poucas, que valorizou a oralidade e também a escrita, que foi precursora de uma visão crítica da questão do sincretismo religioso no Brasil. Também devemos jogar luz na questão da morte, entendida sob uma perspectiva iorubá, como no saber construído pelo Dr. Brice Sogbossi e na sua antropologia da morte que pesquisa o axexê e suas ramificações brasileiras comparadas com o Benim. Conhecer e reconhecer Iku como uma divindade da morte, fazendo um contraponto com a morte perpetrada pela necropolítica do neoliberalismo. Saber de Nanã e de Oyá, da relação destes orixás com a morte. Saber do *orun* e *ayé*, não como o céu e a terra da cultura judaico cristã, mas como mundos paralelos que não se baseiam na ideia de pecado, mas sim relacionados ao culto ao *Orí* Conhecer, reconhecer e compreender uma experiência sem medo das encruzilhadas do saber, de conhecer o mundo devorando as experiências e conhecimento, regurgitando em palavras que se, por um lado, não são metodologicamente encaixadas num padrão europeu, por outro podem, nas transgressões destas linhas, incitarem dúvidas que serão bem-vindas,



preferíveis até do que qualquer conclusão hermética, que prejudica a compreensão do complexo, como bem disse Edgar Morin. (BARBOSA, 2018 apud MORIN, 2008).

Como diria Mestre Pastinha, se capoeira é tudo que a boca come, o conhecimento deve ser também isso que a nossa boca devora ao longo da vida e que está por todo canto, na rua e na encruza, num sistema aberto para o mundo.

A gira epistemológica crítica, analisando como esse cosmopaladar inspirado em Exu pode abrir as portas para a análise da perspectiva nagô. Tarefa difícilíssima, que não se pretende esgotada em pouco mais de dez laudas, mas que se pretende iniciada e introduzida para a continuidade espiralar dessa gira, enquanto houver vida, enquanto houver morte.

Caminhos introdutórios para uma epistemologia da encruzilhada

No presente trabalho, analisamos introdutoriamente uma epistemologia baseada na figura de Exu como possibilidade de teoria do conhecimento capaz de enfrentar problemas de pesquisa relacionados ao candomblé e outros objetos correlacionados, neste diálogo entre experiência religiosa e os mais diversos saberes e atores sociais. Neste sentido, justamente com essa forma aberta e em construção é que se apresenta uma possibilidade de conhecimento baseado nos *itãs* de Exu e nas próprias vivências relacionadas a essa força.

Em Brice Sogbossi, podemos perceber como a descrição ganha força de conhecimento, quando afirma que a “confissão dos Exus no sono traduz o fracasso das forças do mal frente às do bem. Vale ressaltar a importância do sonho aqui, como forma de oráculo”. (SOGBOS-SI, 2004, p. 95).

Sobre o caos como possibilidade discursiva de conhecimento e como Exu pode ser esse parâmetro ético de uma outra possibilidade de conhecimento e epistemologia, Rufino (2019, p. 272) nos revela:

Exu, como portador do axé de Olorun, é também o fiscalizador da ordem das existências. Exu pratica a ordem fazendo desordem, é o caos criativo. Assim, o seu caráter enquanto fiscalizador está diretamente implicado naquilo que concebemos como uma ética responsiva. A meu ver, a interdição de Exu pelo projeto de mundo ocidental é um dos principais fatores para a produção de experiência humana (educação) calcada no monoculturalismo, na escassez e na miséria. A educação que nos é ofertada como modo dominante no Novo Mundo deve ser lida como parte da agenda curricular do colonialismo. Essa forma descomprometida com a vida, pois é contrária à diversidade, à imprevisibilidade e às possibilidades, é fiel à produção de seres acomodados na semântica colonial.

Essa demonização/interdição de elementos do candomblé no nosso cotidiano, principalmente relacionados a Exu, simboliza esse apagamento de conhecimento perpetrado pelo colonialismo, utilizando a ciência como um árbitro entre o que pode ser considerado conhecimento e o que se trata apenas de crença pessoal ou superstição.

Por quanto tempo esse conhecimento, muitas vezes produzido por autores eruditos e que são considerados a base do conhecimento moderno, foi mecanismo de imperialismo epistemológico, estabelecendo hierarquias entre os saberes e subalternizando conhecimentos fora do eixo do Norte? Não se trata de julgar a obra ou a pesquisa de autores, mas se trata de analisar a calibragem de certo tipo de teoria para tratar de assuntos relacionados ao candomblé. Ora, é necessário depurar qual teoria ou método deve ser utilizado para análise de questões que tratam de assuntos relacionados a experiências religiosas de presença africana.

Que régua é a que aponta que uma sociedade é inferior a outra? A modernidade colocou a sociedade capitalista, científica, ocidental, como sarrafo, mas o que a realidade que nos invade em tempos de Covid-19 nos mostra é um discurso muitas vezes anticientífico perpetrado pelas chamadas “democracias avançadas”, mostrando uma enorme di-



ficuldade em lidar com este terrível vírus de maneira racional, pondo em xeque o suposto caminho para a racionalidade que parecia guiar o mundo.

É digno de análise crítica, portanto, essa espécie de hierarquização de uma sociedade em detrimento de outra, como parece ter feito Durkheim (1996, p. XI):

Algo bem diferente ocorre nas sociedades inferiores. O menor desenvolvimento das individualidades, a menor extensão do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores, tudo contribui para reduzir as diferenças e as variações ao mínimo. O grupo realiza, de maneira regular, uma uniformidade intelectual e moral cujo exemplo só raramente se encontra nas sociedades mais avançadas. Tudo é comum a todos. Os movimentos são estereotipados; todos executam os mesmos nas mesmas circunstâncias, e esse conformismo da conduta não faz senão traduzir o do pensamento. (...) Nada mais tosco que esses mitos compostos de um mesmo e único tema que se repete sem cessar, que esses ritos feitos de um pequeno número de gestos recomeçados interminavelmente.

Ora, fazemos a ressalva logo de início que aqui não se pretende julgar a obra de Durkheim, muito menos analisar um excerto de acordo com os parâmetros de linguagem de uma época distinta. O que se pretende analisar aqui é a capacidade e alcance de uma teoria que utiliza esses parâmetros para dar conta de uma experiência religiosa de presença africana como o candomblé, por exemplo.

Colocar os aborígenes australianos como sociedade inferior, como fez Durkheim, não é, definitivamente, uma forma de análise que dialoga com um conhecimento que transita pela encruzilhada, ou seja, que está localizado num entrelugar e, portanto, sempre aberto ao diálogo e a uma compreensão baseada na alteridade.

Primeiro, se faz necessário confrontar uma visão subalternizante relacionada aos povos originários sem querer, com a utilização deste

termo, reduzir tanta diversidade a um só modo de vida. Em segundo lugar, é necessário demonstrar os prejuízos que tal visão podem acarretar à própria produção de conhecimento.

Pelo menos no que diz respeito à análise desta perspectiva da encruzilhada, se faz necessário partir do princípio de que os cosmo-sentidos iorubás representam um sistema complexo de alta tecnologia e conhecimento que, se por um lado não pode ser medido com parâmetros da ciência clássica, por outro pode dialogar com qualquer outro tipo de conhecimento, inclusive com a própria ciência. Reconhecer que esse conhecimento em posição de subalternidade não é menor que qualquer outro saber é ponto de partida fundamental para avançar no sentido de entender, mesmo que com limitações, uma cultura tão complexa e diversa como a Nagô.

A esta altura, é fundamental questionar a falácia da neutralidade da linguagem científica, pois o que a geopolítica do conhecimento nos mostra é justamente uma linguagem que parte da premissa de que o pensamento europeu é o centro e mais importante do mundo, afinal, a “diferença colonial epistêmica é cúmplice do universalismo, sexismo e racismo”. (BALLESTRIN, 2013, p. 104). Logo, a perspectiva Nagô deve ser necessariamente uma afroperspectiva, no sentido dado por Nogueira, como sendo um “conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas”. (NOGUERA 2012, p. 147).

Não tentar produzir um conhecimento que seja essencialmente (afro) brasileiro é contribuir para a continuação do processo de colonização. Esse caminho introdutório para uma epistemologia que não subalterniza e não oprime é o caminho apresentado aqui para o (auto) conhecimento. Tal qual Nogueira (2012, p. 148):

Ubuntu pode ser traduzido como “o que é comum a todas as pessoas”. A máxima zulu e xhosa, umuntu ngumuntu ngabantu (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impe-



dimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas. A ideia de ubuntu atravessa, constitui e regula inúmeras comunidades africanas bantufonas.

Sobre essa visão coletiva, em que um só é um se todos forem, Exu tem função fundamental, na medida em que “todos esses elementos (caminhos, transmissão das mensagens, encruzilhadas) revela um caráter intersubjetivo, coletivo, da organização do mundo para a cosmovisão sustentada pelos povos iorubás”. (NASCIMENTO, 2016, p. 30). Exu é fundamental para iniciar o entendimento desta perspectiva, enquanto elemento de trânsito, de condução de energias e forças, de trocas e gingas, a ginga aqui entendida como movimento do movimento, que subverte a ordem, que desorganiza para organizar, que tem caráter imprevisível e complexo.

A morte, por exemplo, é estado previsível e ao mesmo tempo não é, pois todos sabemos que vamos morrer, mas não sabemos quando nem como. É presença e ausência. É dor e esperança. “Ainda nesse sentido, me cabe dizer que a função de Exu enquanto portador do axé é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte na cultura ioruba e conseqüentemente nas culturas negras em diáspora”. (RUFINO, 2019, p. 268).

Para falar de morte, é fundamental falar da vida, e nada mais vivo do que o axé e sobre como Exu pode ser esse portador. Sobre ordem e desordem, sobre o caos como possibilidade discursiva de conhecimento, sobre como Exu pode ser esse parâmetro ético de uma outra possibilidade de conhecimento e epistemologia. Neste sentido, é possível estabelecer um diálogo com o pensamento complexo de Morin (BARBOSA, 2018 apud MORIN, 2008).

Morin nos mostra uma possibilidade de diálogo entre tipos de conhecimentos e epistemologias. Uma teoria do conhecimento que se pretende diaspórica deve estar atenta aos estudos que foram produzidos e

que podem servir de ponto de encontro com outras culturas, inclusive a europeia, desde que não seja aquela parte que exclui e subalterniza. Nos parece que Edgar Morin é um desses autores que podem servir de intersecção entre saberes, pois confronta o cartesianismo e entende a própria ciência como dialógica e complexa, sem receitas prontas.

A problematização do distanciamento regulamentar entre sujeito e objeto pregado pelo evangelho científico foi feita também por autores europeus, tal qual na obra de Morin pois, como explica Barbosa (2018, p. 690):

A solução integradora para esse dilema é a abertura, tanto do sujeito quanto do objeto. Um sujeito “desprovido de resolubilidade nele mesmo” e um objeto, aberto simultaneamente sobre o sujeito e sobre o seu meio, o que constitui uma “brecha ontológica”, que conduz a um conhecimento “mais rico e menos seguro”, estabelecido como um sistema aberto capaz de ligar elementos que outrora pareciam contraditórios e irreconciliáveis.

A mitologia ligada a Exu também pode nos ensinar, principalmente na maneira com que devemos encarar os desafios que o século XXI apresenta aos subalternizados, conforme Rufino (2019, p. 266) nos apresenta, de acordo com a sabedoria de Ifá:

Assim, o senhor do destino e da sabedoria seguiu os conselhos de seu amigo e, no dia marcado, cumpriu o combinado. Diferentes potências foram lançadas, os orixás correram para todos os lados, cada um buscando recolher o máximo de poderes que conseguia. Ogum, Okô, Xango, as Yabás, Obaluaiê... todos ali estavam jogando com a sua própria sorte, porém, Exu foi um dos mais persistentes e não hesitou em empurrar aqueles que estavam à sua frente. Com toda a sua habilidade, artimanha e ginga, Exu foi o que conseguiu apanhar grande parte dos poderes, entre eles o de ser o guardião do axé de Olorun. Assim, como guardião do axé, Exu passou a ser aquele que é respeitado e temido pelos seres humanos e demais orixás.



Essa narrativa apresentada por Rufino, que em verdade faz parte do corpo literário de Ifá, sistema que compreende mitos iorubás e a base explicativa dessa cultura, pode servir de parâmetro para uma ética num mundo que é opulento, mas que ao mesmo tempo convive com a escassez e com a desigualdade.

Habilidade, artimanha e ginga, essa é a conduta de quem lida com a falta de estrutura, que também é vivenciada pelos cientistas do Brasil. Não esqueçamos que, em abril de 2019, o MEC bloqueou uma parte do orçamento das 63 Universidades e dos 38 institutos federais de ensino do Brasil. (FIGUEIREDO; TENENTE, 2019). Como lidar com isso e, ao mesmo tempo, continuar fazendo ciência e produzindo conhecimento? No neoliberalismo, que tem a austeridade como leme, construir um conhecimento que dialogue com vários atores, inclusive da intelectualidade ligada à tradição, com a intelectualidade das ruas e da música, tudo isso é questão de (sobre) vivência. Na epistemologia da encruzilhada, que se pretende complexa e dialógica, deve haver resiliência, capacidade de adaptação aos mais variados cenários, capacidade de improvisação e abertura ao que é diferente. Objeto e sujeito em simbiose.

Conclusões iniciais: epistemologia da encruzilhada pra quê e pra quem

Como podemos então produzir uma ciência que não caia nas armadilhas do eurocentrismo e do academicismo, ou seja, que dialogue e entenda que inúmeros saberes fundamentais para compreensão do mundo atual estão sendo produzidos, neste exato momento, nas mais diversas partes do mundo, em terreiros, nas ruas, nas batalhas de MC's, nos *slams* de poesia, nos quilombos urbanos, etc. Essa pergunta não é fácil de responder, mas vale como problema a ser inicialmente respondido.

Achamos que o caminho para essa resposta começa justamente com uma tentativa inicial de compreensão de outros saberes, de enten-

dimento de uma epistemologia em construção, de saída do lugar comum pelo caminho da encruzilhada.

O imperialismo epistêmico ou até o racismo epistêmico tem que ser evitado e combatido, imediata e estruturalmente. É óbvio que a produção de um saber decolonial não vai, por si só, destruir a máquina imperialista e todo seu poder e opressão impregnados em nossa cultura e que até hoje controlam o Estado brasileiro, mesmo em governos ditos de esquerda. Mas é possível entender que o reconhecimento de outro saber como válido para a academia é fundamental como forma de abrir portas e caminhos para a compreensão da sociedade brasileira de maneira mais verdadeira. A noção de “verdade” dessa epistemologia em construção é relacionada com a vivência, com a experiência, com o que nossos sentidos sentem, não só a visão que nos engana, mas o olfato e o paladar. É necessário entender que a experiência não é um conhecimento subalterno ou menor. O (pseudo) distanciamento entre objeto e pesquisador não é a única fórmula válida de conhecimento. Ouvir quem já tem voz, mas que de alguma maneira foi silenciado pelo meio acadêmico, é tarefa dessa epistemologia da encruzilhada.

No sentido de limpar qualquer barreira imposta por um conhecimento produzido na Europa, que custava reconhecer o outro como alguém digno de atenção. Tentar driblar a lógica judaico cristã de entendimento do mundo.

Exu pode ser esse guia para a construção de um saber baseado na alteridade, que só é porque nós somos, que divide o que aprendeu e que sobrevive a adversidades mais variadas.

Referências

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n° 11, p. 89-117 mai./ago. de 2013.

BARBOSA, Adriel Moreira. A teoria do pensamento complexo como aporte à discussão epistemológica dos estudos de Religião. **Revista Reflexus**, ano XXII, n° 20, p. 673-697, 2018.



DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FIGUEIREDO, Patrícia; TENENTE, Luiza. Entenda o corte de verba das universidades federais e saiba como são os orçamentos das 10 maiores. **G1**. 15 mai. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/15/entenda-o-corte-de-verba-das-universidades-federais-e-saiba-como-sao-os-orcamentos-das-10-maiores.ghtml> Acesso em: 12 jun. 2021.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

NAÇÃO ZUMBI, **Fome de Tudo**. São Paulo/Rio de Janeiro: Deckdisc. 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3I2UrKsM9Y>. Acesso em: 10 jun. 2021.

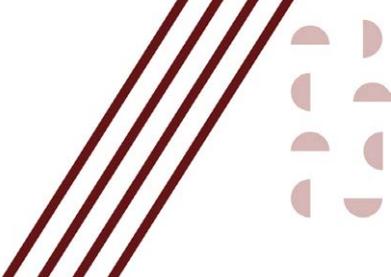
NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: entre encontros - Exu, o senhor do mercado. **Das Questões**, Brasília, n^o4, p. 28-39, ago/set 2016.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n^o 6, p. 147-150, nov. 2011–fev. 2012.

PRANDI, R. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. (Orgs.) Conceitos de vida e de morte no ritual do Axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. In: **Faraimará - O caçador traz alegria**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.174-184.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas: Exu como educação. **Revista Exitus**, Santarém, vol. 9, n^o 4, p. 262-289, out./dez. 2019.

SOGBOSSI, Brice. **Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jêje no brasil**: Bahia e Maranhão. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.



A RITUALIZAÇÃO DA LUTA PELA MORADIA: UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE AS MÍSTICAS DOS MOVIMENTOS SEM-TETO SERGIPANOS

Marcos Andrade Rocha¹

Introdução

Este *paper* consiste em uma versão revisada e reduzida do terceiro capítulo de minha pesquisa de dissertação, defendida em 20 de maio de 2021, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Sergipe. O referido trabalho é fruto da pesquisa que realizei entre os anos de 2018 e 2021 junto aos movimentos sociais de ocupação mais atuantes na Região Metropolitana de Aracaju. Nela, procedo a análise da ritualização da luta pela moradia em distintos momentos das ocupações (entrada, permanência e despejo), bem como na incorporação dos novos integrantes e apoiadores aos movimentos Sem-Teto.

Ambos os movimentos estudados, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto em Sergipe (MTST-SE) e o Movimento Organizado dos Trabalhadores Urbanos (MOTU), fazem uso de recursos simbólicos, presentes em seus rituais políticos, por eles nominado *místicas*, semelhantemente ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), que contribuiu para a formação dos movimentos urbanos aqui referidos.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Especialista em Segurança Pública e Democracia pela Universidade Federal de Sergipe. Major da Polícia Militar do Estado de Sergipe. Ex-Coordenador do Grupo de Gestão de Crises e Conflitos da PMSE.

Uma vez considerada a *mística* do Movimento Rural dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) como “ritual”, por ser ato de “transformação e incorporação da condição Sem-Teto”, e retomada sua origem junto à Comissão Pastoral da Terra (por meio da Teologia da Libertação), enfatizo que os dois movimentos Sem-Teto estudados, de forma análoga ao movimento rural, promovem a ritualização de suas lutas, sendo que nos movimentos urbanos, ao invés da luta pela “terra”, o enfrentamento visa à conquista da habitação popular.

Empregam ambos os movimentos, MOTU e MTST, recursos rituais (como palavras de ordem, cânticos e gestos) e recursos simbólicos (como as bandeiras, camisas, alimentos e instrumentos consagrados e / ou evocados), na ritualização da luta pela moradia, em distintas fases de suas ocupações (entradas, permanências e saídas), inclusive realizando suas próprias *místicas*, que embora sejam derivadas dos rituais do MST, possuem suas especificidades.

O momento da entrada

Desde a fase da entrada numa nova ocupação, a bandeira do movimento demarca a posse, precária e provisória, sobre aquela localidade, cuja propriedade será questionada pela coletividade dos ocupantes, ou melhor, será questionada sua “função social”, nos termos do Inciso XXIII do Artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil (1988). Como afirma o Ex-coordenador estadual do MTST Jan Havlik em sua entrevista, “a bandeira é um reforço da identidade na construção de uma comunidade”. Ao comparar a ocupação com um “formigueiro”, Jan enfatiza que a bandeira, juntamente com os gestos de punhos cerrados e erguidos, e canções como o “pisa-ligeiro”², “unem as pessoas entorno do objetivo-em-comum”.

2 Essa canção popular que tem como refrão “pisa-ligeiro, pisa-ligeiro, quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro” é cantada em ciranda entre os ocupantes, nos momentos de enfrentamento às ordens de despejo. Metaforicamente, a ocupação é mencionada nos discursos dos coordenadores como “um formigueiro”.

Sob essa perspectiva, é possível compreender que as *místicas* são catárticas, elas liberam uma energia muito forte, canalizando as insatisfações, as vontades, as pulsões, para o objetivo final. Além disso, as *místicas* também funcionam como a válvula de escape de uma panela de pressão, quando há a necessidade de distensão ante os conflitos interpessoais no decorrer de uma ocupação, e que depois de aliviadas as tensões, volta a existir uma maior união na comunidade. Ainda sobre a entrada inicial num terreno ou prédio a ser ocupado, observo que o barracão central serve para organizar os ocupantes, e como um ponto de referência para a Coordenação do Movimento.

A simbologia do movimento é relevante no estabelecimento de uma ocupação, enquanto construção coletiva, sendo um meio de expressão da comunidade de ocupantes. As vivências numa ocupação, para além da simbologia evidente, passam pela construção de relações de acolhimento, pertencimento e afeto.

Também no Movimento Organizado dos Trabalhadores Urbanos (MOTU)³, a bandeira possui esse significado demarcatório do espaço ocupado e memorial da luta permanente pela moradia popular. Há uma correlação entre a simbologia do Movimento e suas *místicas*, na construção dessa luta.

Conforme coletado nas entrevistas com os Coordenadores do MOTU e do MTST, os momentos que antecedem a entrada no terreno a ser ocupado são de extrema tensão. Coordenadores e demais ocupantes aguardam o momento julgado mais oportuno para ocupar, normalmente poucas horas antes do amanhecer. Alternativamente, também ocorrem ocupações ao anoitecer. Em se tratando do melhor dia para ocupar, em geral escolhem o sábado ou o domingo. Não por coincidência, são os momentos que marcam as mudanças de turno da Força Poli-

3 Em 2020 o MOTU adicionou ao seu nome a sigla MTD (Movimento por Todos os Direitos), passando a apresenta-se como MOTU-MTD. Essa mudança simboliza que o Movimento atua além da moradia popular, nas demais lutas da classe trabalhadora (nota do pesquisador).



cial, a qual pode ser acionada pelo proprietário do imóvel para promover o “desforço imediato”, caso a comunicação do esbulho (ocupação para os movimentos / invasão para o proprietário) se der “logo após o fato”, nos termos do Art. 1210 do Código Civil Brasileiro.

Uma vez ocupado o terreno ou edificação, e após a demarcação da posse deste pela fixação do mastro e hasteamento da bandeira, passam os ocupantes a erguer o barracão central – espaço coletivo a um só tempo político (assembleias) e ritual (místicas) – que pela sua primazia no erguimento já simboliza o ideal da elevação do interesse comunitário sobre a individualidade.

Só após o hasteamento da bandeira do movimento e edificação do barracão central, passam os ocupantes, sempre coordenados pela liderança dos movimentos, a delinear as “ruas” e barracos no solo do terreno. Em se tratando de ocupação em edificação de alvenaria, como o ocorrido no antigo Clube dos Servidores do Estado de Sergipe (MTST – Bairro Aruanda), o salão principal do prédio é destinado como “Central”, tendo a bandeira, ou o grafite do símbolo do movimento, afixado em sua parede, enquanto os demais espaços são adaptados à moradia.

Concretizando a entrada, é realizada a primeira assembleia entre os ocupantes, sendo constituída a Coordenação Local, mediante votação dos presentes. Sequencialmente ao ato político, a exemplo da democracia direta devido à liberdade de uso da palavra pelos ocupantes, têm-se por encerrada a primeira assembleia com a entoação dos cânticos dos movimentos, suas palavras de ordem, seus gestuais “de resistência”, na presença da bandeira.

Também na incorporação de apoiadores externos às ocupações, nas “brigadas” do movimento – em especial jurídica, de saúde e de comunicação – é ritualizado o ingresso desses colaboradores através do seu compromisso diante da bandeira do movimento, que pode estar sobre uma mesa, no solo, ao centro, ou afixada na parede. É reforçada a importância da luta pela moradia, em meio aos brados e cânticos, alguns já referidos na presente pesquisa.

Retornando ao processo de entrada às ocupações, uma vez edificados os barracos, a coletividade organizada, sob a liderança dos Coordenadores Estaduais e Locais, promove a divisão de tarefas na ocupação. Nas duas ocupações do MTST abordadas nesta pesquisa, Valdice Teles (no Bairro Santa Maria) e Beatriz Nascimento (no Bairro Japãozinho), que possuem cozinhas coletivas em atividade, uma das rotinas diárias consiste no preparo das três refeições diárias (café da manhã, almoço e jantar), pela respectiva “brigada”. Como nas três ocupações do MOTU aqui estudadas não existe cozinha coletiva em atividade, nesses locais o preparo das refeições é individualizado, por barraco / família.

Concretizada a entrada, passa a coordenação a mobilizar os ocupantes para a permanência, ou alternativamente, usando a terminologia dos movimentos de ocupação, “para a resistência”. Sob essa narrativa, MOTU e MTST utilizam o verbo resistir com múltiplos empregos e significados: permanecer num terreno (ou edificação) cuja propriedade pertence a outrem; habitar em barracos ou em cubículos adaptados à vivência; enfrentar as intempéries nessas habitações improvisadas; coexistir e conviver com outras famílias e indivíduos, num espaço exíguo, sob um “modo de viver” comunitário e coletivista; improvisar espaços para a higiene pessoal e para o preparo de refeições (mesmo onde há cozinha coletiva, persiste algum preparo individual de alimentos nos barracos); enfrentar a insegurança pública existente nas zonas, em geral periféricas aos centros urbanos, onde se encontram os acampamentos; vivenciar as incursões das Forças Policiais nessas localidades, que aí adentram com o argumento de estarem à procura de suspeitos; recepcionar, quando das expedições das ordens judiciais de reintegração de posse, os oficiais de justiça e negociadores do Grupo de Gestão de Crises e Conflitos da Polícia Militar do Estado de Sergipe; deliberar em assembleia a estratégia a ser adotado ante o anúncio da ordem de despejo (enquanto recorrem judicialmente, decidem os movimentos se sairão antes da operação policial ou no dia desta, e neste último caso, como demonstrarão publicamente seu descontentamento).



Em relação às *místicas* na “formação política” dos Coordenadores Locais e “brigadistas”, foi observado que esse ritual se faz presente ao longo de toda a permanência numa ocupação. As *místicas* podem ser atos de celebração, um memorial, um ato político, um reforço motivacional, uma catarse, um ritual, e, especialmente, um instrumento de construção da consciência política do movimento e de seus integrantes, na busca da moradia popular, através das ocupações.

Sob essa perspectiva, a centralidade da luta pela moradia como principal motivação do ato de ocupar (e resistir), é reforçada através do símbolo do MTST, presente em suas bandeiras, nas camisas, e nos grafites nas paredes de alvenaria, símbolo este que contém uma letra “eme” estilizada, como se fosse o telhado das casas almejadas. Nas *místicas* do MTST por mim presenciadas, à semelhança do MOTU, a bandeira sempre esteve presente.

Também a bandeira do MOTU traz como referencial a casa, acrescentando ainda uma “família” e um “sol”. Da mesma forma que nas *místicas* do MTST, a centralidade da bandeira do MOTU serve como memorial da “razão de ser” do movimento:

A cor vermelha, representante do “sangue dos trabalhadores”, e presente em ambas as bandeiras, do MOTU e do MTST como “plano de fundo”, também se vincula, historicamente, à ideologia socialista, inclusive nas entidades que precederam os dois movimentos de ocupação aqui estudados. Partido dos Trabalhadores (PT), Central Única dos Trabalhadores (CUT) e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), também possuem a cor vermelha como base de suas flâmulas.

Essa referência “fisiológica”, ao “sangue”, me faz recordar do comentário de Victor Turner (2005, p. 153), referente à “comunicação dos *sacras*”, daquilo que é “o mais sagrado”, cujo “leque de referentes abrange desde valores vitais, ideias éticas e normas sociais”, e cujo “aspecto da fisiologia humana como modelo para ideias e processos sociais, cósmicos e religiosos, é uma variante de um tema iniciático amplamente difundido: o de que o corpo humano é um microcosmo do universo”.

Ao utilizar o mesmo “vermelho-sangue” dos movimentos que os precederam, MOTU e MTST associam suas lutas as lutas dos trabalhadores, no Brasil e no Mundo, ao longo da história. Também se posicionam como alinhados à vertente filosófica e ideológica do Socialismo Histórico, de cunho materialista e marxista.

Na percepção deste pesquisador, esse alinhamento ideológico é mais relevante para os Coordenadores Gerais dos movimentos, que, via de regra, advêm do ensino universitário e de famílias de classe (econômica) média (baixa ou alta), e que participaram ativamente do movimento estudantil, nos grêmios escolares e diretórios acadêmicos. Para a massa de ocupantes, de onde vem, inclusive, os Coordenadores Locais eleitos nas ocupações, essa associação do ato de ocupar com a cosmovisão marxista não me parece imediata, mas construída no decorrer das permanências nas ocupações, por meio do emprego da ritualística e simbologia dos movimentos de ocupação, em especial em suas *místicas*.

No meu sentir e perceber, na minha análise baseada no campo, as pessoas que, de fato, habitam sob as lonas nas ocupações, são motivadas principalmente pela necessidade da moradia popular, ficando as questões político-ideológicas em segundo plano. Noutras palavras: a grande maioria dos ocupantes se insere nas ocupações por questões pragmáticas, do dia-a-dia, como “ter teto e comida”, passando a se identificar com os discursos dos movimentos ao longo de suas vivências nas ocupações.

Essa identificação com a base ideológica dos movimentos de ocupação urbana, desenvolvida durante a vivência nas ocupações, passa pela ritualização da luta pela moradia, através do emprego dos recursos rituais e simbólicos acionados nas *místicas*. Por meio das *místicas*, ocorre a transformação dos indivíduos que são acolhidos nas ocupações em “sem-teto do MOTU”, ou “do MTST”. Ao longo desse processo de metamorfose, e em cada ato político, seja no barracão central das ocupações, num protesto em via pública ou na ocupação de uma Prefeitura ou Secretaria de Inclusão Social, passam os cidadãos residentes nas ocupa-



ções a pensar de forma coletiva, “orgânica”⁴, comunitária, agindo em nome do movimento, e sob a coordenação deste.

Para além das *místicas*, convém aqui realçar a percepção (e análise) deste pesquisador de que, reforçada pela própria ritualização, e apesar do viés da democracia popular presente nos discursos das assembleias, esse processo de engajamento popular se dá em meio às relações de poder existentes nesses movimentos, e em suas ocupações.

Tomando como ponto de partida a decisão de “onde e quando” promover uma nova ocupação, essa deliberação – conforme confidencia-do por alguns ativistas a este pesquisador ao longo dos anos que atuei como negociador policial, e também no âmbito desta pesquisa – ocorre no nível “político-estratégico” dos movimentos Sem-Teto, ou seja, em meio às lideranças partidárias associadas a cada movimento e seus coordenadores gerais, os quais, algumas vezes, ocupam funções de confiança nos gabinetes legislativos, ou em secretarias de órgãos do poder executivo, de políticos eleitos dos partidos aliados. A escolha dos locais a serem ocupados leva em conta a localização do imóvel, a existência de uma comunidade desprovida de residência própria no entorno deste, a visibilidade social que a ocupação possa proporcionar, a existência de passivos tributários e / ou trabalhistas do proprietário, o alinhamento político-ideológico do proprietário, entre outros fatores, quando se trata de imóvel particular.

Sendo público o imóvel a ser ocupado, também é avaliado o contexto político do gestor máximo do ente público: se o gestor é “amigo” ou “inimigo” dos movimentos sociais. Ocorrem ocupações tanto em “território aliado”, quando há perspectiva de cadastramento social para o posterior recebimento de auxílio-moradia, cestas básicas e recebimento de moradia popular, quanto em “território inimigo”, em especial nos meses anteriores às eleições, quando o desgaste político do manda-

4 Não no sentido durkheimiano de um tipo de solidariedade, mas conforme o “orgânico” de Lênin, Trotsky ou de Gramsci, ou seja, aquele que age em prol da revolução proletária.

tário em face de um despejo forçado, com emprego de Tropa Policial, interessa aos opositores que influenciam nos movimentos de ocupação.

Essa observação concerne não apenas à decisão de ocupar um novo local, mas também as demais decisões discutidas nas assembleias, como a estratégia a ser adotada ante ao anúncio de uma ordem de despejo, ou a forma de desocupar o imóvel, caso seja essa a escolha feita.

Conflitos em meio à permanência nas ocupações

Em decorrência das mencionadas divergências sobre a ingerência das coordenações gerais do MOTU e do MTST na escolha das lideranças locais, bem como devido às demais dificuldades decorrentes da convivência coletiva ante os poucos recursos materiais de sobrevivência nas ocupações, não é incomum haver pontuais contestações das lideranças locais por parte de grupos ou indivíduos discordantes, nos acampamentos. Na tentativa de evitar rupturas internas, as coordenações recorrem às *místicas*, seja em assembleias (atos políticos em sentido estrito) ou durante celebrações. Sob essa ótica, figuram as *místicas* como uma ocorrência híbrida, entre o “político” e o “ritual”.

O exemplo mais claro disso, a meu ver, está na ocupação Resistência da Cabrita (acampamento Nossa Senhora D’Ajuda – MOTU – Povoado Cabrita – Município de São Cristóvão). Nessa localidade a liderança da Coordenadora Local, Dona Gielza, por vezes têm sido contestada, ao longo dos anos, por um grupo de moradores organizados entorno do “opositor” Sr. Jadiel Santos (conhecido como Coco), no qual também estão os ocupantes José Lima, Marcos Antônio, Maria Isabel (Beca), José Roberto (Neginho), Edésio (Pintor) Josefina Cardoso, Valéria Izaías, Ginalva Izaías e Lucivaldo, em especial por discordam da divisão interna “das glebas” do território ocupado.

Como essa “cisma”, tomando emprestado o termo utilizado na tradução do estudo de Max Gluckman (1987), se agravou desde 2018, atualmente esse grupo de moradores, embora permaneça dentro da



ocupação, edificou seus barracos distante do núcleo central do acampamento, afastado do barracão central e próximo ao limite do terreno com a vizinha Fazenda Bonanza, no cume de um morro, e passou a participar cada vez menos das assembleias locais. Da perspectiva do grupo “de situação” liderado por Dona Gielza, e apoiado pelo MOTU, os discordantes são “desunidos” pois “permaneceram às margens da Rodovia João Bebe Água em 2019, quando houve mais uma reocupação depois do despejo de 2018, e só depois resolveram entrar” (conforme relato de Dona Gielza).

Conforme Gluckman (1987, p. 206), o conflito numa comunidade decorre do embate entre interesses díspares de distintos grupos que a compõe. É comum às comunidades a alternância de momentos de cooperação e de conflito. Em decorrência disso, o “equilíbrio da estrutura social” de uma comunidade é temporário e dinâmico. Por meio de “jogos de interesses e valores” os grupos componentes de uma comunidade buscam cooperar, mas, ocasionalmente, acabam por subdividir-se, em “clivagens” (subgrupos), devido às discordâncias em meio aos conflitos internos.

Existindo essa subdivisão, podem ocorrer diferenças de *status* entre os grupos de uma comunidade. Essa diferença de *status* tende a se refletir na divisão territorial, e na representação política, entre outras repercussões do conflito. Para esse autor, bem mais que frutificar de divergências interpessoais, esses desentendimentos refletem os “problemas estruturais” de determinada comunidade.

Assim, tal qual nas rupturas internas observadas por Max Gluckman na “Zululândia” em 1938, nesse pedaço de terra do povoado são-cristovenense os grupos de famílias conflitantes e internamente separadas permanecem unidos em relação às ameaças exteriores, na celebração de um interesse comum, já que “uma separação socialmente reforçada e aceita pode representar uma forma indireta de associação, na realidade uma cooperação”, mesmo que o comportamento de um grupo em relação ao outro seja “desajeitado, com hostilidade e conflito” (1987, p. 242). Para-

doxalmente, a cisão existente entre os dois grupos é, em si, um fator de sua maior integração na comunidade da “Resistência da Cabrita”, pois, apesar dessa “clivagem”, as relações humanas se alternam em momentos de separação e reaproximação, conflito e cooperação.

Uma forma complementar de compreender a alternância desses momentos de “guerra e trégua”, nas relações interpessoais nas comunidades Sem-Teto do MOTU e do MTST, é através do conceito de drama social, presente na obra de Victor Turner. Para esse antropólogo escocês, os símbolos rituais funcionam como recursos para expressar as “metáforas rituais dos dramas sociais” existentes numa comunidade (2008, p. 49).

Nos dias 12 e 24 de junho de 2020, respectivamente Santo Antônio e São Pedro, e apesar da determinação da Justiça Federal em Sergipe de que “não se realizassem quaisquer ações no decorrer da pandemia”, supostos funcionários da Fazenda Bonanza cercaram com arame farpado o acesso dos ocupantes da Resistência da Cabrita a um tanque d’água situado na área em litígio.

Conforme o relato do Sr. Jadiel e de outros ocupantes de “seu grupo”, acompanhavam os funcionários que faziam a cerca outros que portavam armas de fogo, e que verbalmente ameaçaram os ocupantes que protestavam contra o erguimento do ofendículo, os dois dias referidos.

Com o alvoroço da situação o grupo “de Dona Gielza” somou-se aos protestos, e esta passou a telefonar para diversos servidores públicos que em algum momento atuaram profissionalmente na “causa” do acampamento Nossa Senhora D’Ajuda: negociadores do GGCC/PMSE, defensores públicos estaduais e federais, promotores da justiça federal, entre outros. Dona Gielza também contatou a liderança estadual do MOTU.

Em 28 de agosto de 2020, em cumprimento a um mandado de reintegração de posse “à favor” do movimento social, algo inédito em Sergipe, os negociadores do GGCC acompanharam os policiais federais designados, bem como os representantes do ministério público federal (assistentes técnicos) e os oficiais de justiça da Justiça Federal, na des-



truição da cerca de arame farpado que bloqueava o acesso dos ocupantes à fonte d'água, supostamente construída a mando do proprietário da Fazenda Bonanza.

Com a animosidade advinda da vizinha Fazenda Bonanza, os grupos de Dona Gielza e do Sr. Jadiel passaram a cooperar em prol do enfrentamento da ameaça externa, embora as relações internas tenham permanecido estremecidas. A Coordenação Estadual do MOTU, na pessoa de Dalva da Graça, também esteve presente no ato de retirada da cerca, “prestando solidariedade” aos ocupantes.

Parafraseando Victor Turner, a resolução dessa divergência interna entre os dois grupos, caso venha a ocorrer, “se dará na *communitas*”, ou seja, deverá ocorrer num ajuste interno entre os “nivelados na mesma condição”, e não por meio da “estrutura”, representada na ocupação pela Coordenação do MOTU.

Também nas ocupações do MTST sergipano, pude perceber o desencadeamento dos conflitos internos, notadamente disputas pela liderança do movimento. Quando estava na fase exploratória da pesquisa, nos idos de 2018, figurava como principal liderança do MTST sergipano o comunicólogo e ativista social Vinícius Oliveira, o qual coordenava ativamente a ocupação Beatriz Nascimento, no Bairro Japãozinho.

No ano de 2020, outros dois fundadores do MTST sergipano, a advogada Izadora Brito e o educador ambiental Ramon Andrade, também entrevistados por este pesquisador, contestaram essa transferência da coordenação estadual “de cima para baixo”, de Vinícius Oliveira para Jan Havlik. Essa contestação se deu durante uma assembleia realizada na ocupação Beatriz Nascimento, e após certo acirramento dos ânimos, resultaram como novos Coordenadores Estaduais do MTST sergipano Izadora e Ramon. Após esse “cisma”, Jan Havlik continuou seu ativismo em prol dos direitos humanos, junto à respectiva comissão da OAB sergipana, e Vinícius Oliveira, ao retornar para Aracaju no segundo semestre de 2020, fundou o movimento de assistência comunitária (ocupação habitacional, alimentação e insumos de saúde) Tudo Para Todos.

Perante a massa de ocupantes da ocupação Beatriz Nascimento, situada no Bairro Japãozinho, a liderança de Izadora e Ramon se consolidou em meio à pandemia do novo *coronavírus*, através da arrecadação e doação de alimentos, máscaras, materiais de higiene pessoal e kits gestante, num processo que envolveu os colaboradores externos ao movimento nos campos físico e virtual, e que detalhei no Segundo Capítulo desta pesquisa.

No mês seguinte a esse fato, dezembro de 2020, ocorreu na “BeNa” o Natal das crianças daquela ocupação. Apesar da recenticidade da lamentável ocorrência, a ênfase nessa celebração recaiu sobre a infância, enquanto símbolo da renovação da vida e da esperança de dias melhores. Numa *mística* realizada entre os pequenos, antes de receberem seus presentes e lanches, foi feita uma “roda” em redor da bandeira do MTST, posta ao solo do barracão central da ocupação, e realizada uma “contação de estórias” para as “formiguinhas”.

Como em outras *místicas* por mim presenciadas, o espaço ritual escolhido para a celebração foi o barracão central da ocupação, e o recurso simbólico fundamental foi a bandeira do movimento de ocupação.

Em se tratando de uma *mística* dirigida especialmente às crianças, ao invés de empregar como recursos rituais o gestual dos punhos cerrados e erguidos, combinado com as palavras de ordem e resistência, enfatizou-se a importância das “formiguinhas” na vida de suas famílias, e utilizou-se de cantigas e *contações*⁵ condizentes com o público infantil. Mais uma vez no MTST, a metáfora do formigueiro foi utilizada, dessa feita presente numa estória sobre as “formiguinhas” no “formigueiro” da ocupação, e sobre a importância de conviver amistosamente e compartilhar o que se tem.

Essa *mística* dirigida aos pequenos reflete o papel desse ritual como prática de comunicação libertadora, tal qual presente na pesquisa de pós-doutorado de Márcia Vidal Nunes (2014, p. 9). Para essa

5 Referente ao ato de contar uma estória.



pesquisadora, por meio das *místicas*, a organização política do movimento (no recorte por ela estudado, o MST) comunica suas crenças e valores aos ocupantes. A autora classifica essa prática como uma forma de comunicação comunitária (Id. p. 24), que por ser grupal é dinâmica e complexa.

Retornando à ocupação Resistência da Cabrita, do MOTU, também naquela localidade houve celebração no fim de 2020, por ocasião do aniversário de seis anos daquele acampamento, que foi comemorado juntamente com o Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro, juntamente com os vinte e cinco anos do MOTU.

Essa celebração foi aberta com uma *mística*⁶, na qual Dona Gielza declamou:

Saúdo aos meus ancestrais, e aos mais velhos e aos mais novos aqui presentes! Tentaram apagar a história do povo negro, assim como tentaram apagar a nossa história, mas os crioulos, a mantêm viva na nossa memória afetiva. Assim como os nossos mais antigos aqui na Cabrita: O Sr. Mizael, A Sra. “Beca”, O Sr. “Zé de Loriço”, que logo após ter dado testemunho de nossa história, veio a falecer. Tentaram nos arrancar da terra, assim como fizeram com Reis e Rainhas, guerreiros e guerreiras, que vieram de várias etnias, foram massacrados, foram chicoteados, mas resistiram. Sobrevivem, assim como resistem, os que moram aqui na Cabrita, com toda a luta, com toda a injustiça social. Assim como a nossa jaqueira tão histórica, que tentaram arrancar suas raízes, assim também tentaram nos arrancar da terra, mas nós resistimos e continuamos. Tentaram destruir nosso sonho, mas nós não deixaremos de sonhar. Continuaremos lutando!

Avalio que essa *mística* realizada em 20 de novembro de 2020 na Cabrita é um claro exemplo do que Victor Turner (2008) chamou de “me-

6 Registro em vídeo, realizado pela Capitã PMSE Belisa Melo França (atual Coordenadora do GGCC/PMSE), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PI5PDzCjarY>

táfora ritual”. Na fala de Dona Gielza se pode perceber o “drama social” vivido por essa comunidade, desde o primeiro despejo em 2014, incluindo o falecimento dos amigos de idade mais avançada, a violência na derubada da jaqueira por um trator contratado pela Companhia de Saneamento de Sergipe (DESO – parte autora da primeira ação de reintegração de posse executada em desfavor da comunidade do acampamento Nossa Senhora D’Ajuda), e o *animus* de luta, permanência e resistência.

Anúncios e despejos

O momento do anúncio de um mandado judicial de reintegração de posse, apesar de previamente agendado entre o Grupo de Gestão de Crises e Conflitos da Polícia Militar do Estado de Sergipe e a liderança estadual de cada movimento, é um momento de grande expectativa e tensão. Da parte dos policiais negociadores que acompanham o oficial de justiça portador da ordem, existe a expectativa em relação à forma como a coletividade dos ocupantes vai receber a notícia do despejo. Da parte dos ocupantes, em geral, ocorrem múltiplas manifestações, sinalizadoras de surpresa, apreensão, tristeza e revolta.

Nesses momentos de elevada tensão – por mim presenciados em mais de uma centena de reintegrações de posse nos seis anos em que estive à frente do GGCC (sem contar outra centena de despejos que presenciei nos cinco anos em que servi no Batalhão de Choque da PMSE), e em especial, nas dezenas de ações que registrei etnograficamente desde que ingressei nas disciplinas isoladas do Mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe, em julho de 2018 até o presente ano de 2021 – Coube sempre à Coordenação dos movimentos a contenção dos ânimos dos ocupantes mais revoltados com a ação de despejo forçado. Como comentávamos internamente no GGCC: Quando há uma “bandeira” numa ocupação, a possibilidade de solução pacífica é maior.

O emprego dos recursos rituais de “resistência”, como punhos erigidos e cerrados, e gritos-de-ordem, muito mais do que intimidar ofi-



ciais de justiça e negociadores policiais, visam encorajar os Sem-Teto para o enfrentamento.

Minha experiência acumulada no acompanhamento dos movimentos sociais de ocupação me fez perceber que, desde a expectativa do anúncio de uma ordem de despejo, esses coletivos analisam e selecionam os próximos locais a serem ocupados, em caso de despejo judicial, para que a ocorra o “renascimento” de sua luta, principiado pelos já mencionados atos simbólicos de fincar o mastro, hastear a bandeira e construir o barracão central, sua “oca”.

De fato, o que presenciei ao longo de mais de uma década de re-integrações de posse (entre Batalhão de Choque e Grupo de Gestão de Crises e Conflitos), é que os movimentos sociais de ocupação, a exemplo das Tropas Militares, “não se dispersam como um bando, mas como um grupo”, ou seja, até mesmo sua “retirada” é organizada e coordenada. Para Jan Havlik, a desmontagem organizada é simultaneamente prática e simbólica:

Sob essa perspectiva, a ritualização da luta pela moradia, para além do uso dos recursos rituais e simbólicos durante as *místicas*, em celebrações, atos memoriais e políticos, perpassa também pelo poder do exemplo, da estratégia, da ação organizada, da liderança e coordenação. Como num formigueiro, cada formiga sabe seu papel.

Essa “pedagogia da luta pela moradia”, presente nas *místicas* do MOTU e do MTST, essa ritualização da resistência e do enfrentamento, com o emprego de ritos e símbolos, de gestos e brados, de ações coordenadas e exemplares, foi constatada ao longo desta pesquisa, que se con-tada a partir do mês de julho de 2018, já ultrapassa um biênio. Os movimentos de ocupação urbana aqui estudados, MOTU e MTST, herdaram assim do MST o trato respeitoso com sua bandeira, seus símbolos, sua história e suas memórias.

Comunicações grupais e metáforas rituais

Após analisar a ritualização da luta pela moradia ocorrida durante as entradas nos terrenos ocupados, durante a permanência nesses locais, nos momentos tensos de anúncio das ordens de despejo, bem como no processo de desmontagem e retirada das ocupações, concluo que o MOTU e o MTST, em todo esse *continuum* abrangido, acionam suas simbologias e ritualísticas na construção da coesão social da comunidade de ocupantes.

Principiando pela entrada, desde o momento em que o mastro é fincado no solo e a bandeira é hasteada, reúnem-se os ocupantes em torno deste objeto ritualístico, para afirmar através de brados e cânticos, a posse sobre aquele território pleiteado.

Sabedores que são de que sua entrada e permanência serão contestadas judicialmente, e que será enviado o efetivo policial para um esperado despejo forçado, tão logo concluem sua *mística* de entrada, passam os ocupantes a edificar seu “Quartel General”, o barracão central, que à semelhança dos Quartéis Militares, também possui sua bandeira, algumas vezes afixada na parede, noutras vezes pintada.

Antes do nascer de um novo dia, as “ruas” da nova ocupação já começam a se delinear, pela justaposição de barracos familiares, num alinhamento que direciona todos os caminhos para o barracão central. Além disso dispositivos, como brinquedotecas, salas de leitura, e sobretudo, cozinhas coletivas, também são erguidos nessa comunidade.

Estabelecida a ocupação, esta recebe, por influência da concepção ideológica das lideranças gerais do movimento, o nome pelo qual será conhecida. Enquanto no MOTU prevalecem nomeações motivacionais, como Novo Amanhecer, Vitória da Ilha e Resistência da Cabrita, no MTST, à semelhança do MST, a tendência é homenagear personalidades da esquerda política, como Marielle Franco, Beatriz Nascimento e Valdice Teles.



No barracão central, espaço político, são eleitos os coordenadores locais, que juntamente com a coordenação estadual, conduzirão as assembleias do coletivo, sendo também um espaço ritual, nesse mesmo barracão central ocorrerão as incorporações de integrantes das brigadas de apoio, com *místicas* sendo realizadas na presença das bandeiras os movimentos, como nos juramentos militares.

Como espaço de celebração, no barracão central serão comemorados os aniversários dos movimentos e das ocupações, e mencionados os “companheiros” que participaram da história desses movimentos. Ainda nesse barracão central, serão recepcionados os agentes do Estado portadores das ordens de despejo, e após isto, definidas as estratégias de enfrentamento.

Nesse espaço, podem ser ouvidos cânticos e brados, gritos-de-ordem, risos e lamentações. Nesse espaço, podem ser vistos gestos de acolhimento ou de repulsa, braços e ferramentas erguidas durante as promessas de resistência, ou risos e palmas, quando nas cantigas de roda ao som de pandeiros.

Fazendo um balanço sobre o que foi ouvido e observado, os discursos coletados e as práticas *experienciadas*, concluo que os coordenadores de MOTU e MTST aqui entrevistados, retransmitem por meio dos recursos rituais e simbólicos, por meio das *místicas*, por meio das memórias compartilhadas e também pelo seu exemplo pessoal, os ensinamentos que receberam quando, eles mesmos, um dia, ingressaram nesses movimentos, momentos esses também ritualizados por meio de *místicas*.⁷

Considerações Finais

Observo que a ritualização da luta pela moradia observada entre os Sem-Teto, seus recursos rituais e simbólicos, nessa continuidade entre entradas, permanências e saídas, funciona como uma comunicação

7 Esses agentes de mudança, como era de se esperar, também atuam no campo da política partidária, vinculado aos partidos identificados com o ideário da esquerda democrática.

grupais tal qual definida por Freda Indursky (2014) e Márcia Vidal Nunes (2014). Sob esse viés, as *místicas* comunicam os saberes e valores do MOTU e do MTST aos seus ocupantes, de uma forma bastante eficaz, pois associada à ideia do sagrado, numa contribuição que remonta à influência da Teologia da Libertação, através das Comunidades Eclesiais de Base e da Pastoral da Terra, na origem do MST, movimento rural que serviu de modelo e base para esses movimentos urbanos.

Como metáforas rituais dos dramas sociais vividos numa ocupação, na perspectiva de Victor Turner (2008), também atuam as *místicas* na catarse das emoções coletivas e individuais presentes em meio a essa forma coletivizada de sobrevivência nos “formigueiros”.

Como forma de resolução interna dos conflitos, na tradição iniciada por Max Gluckman (1987) em sua Teoria do Conflito, entre idas e vindas das Coordenações Estaduais (Estrutura, Ordem, Disciplina), podem os ocupantes, encontrarem entre si, na *communitas*, a solução de suas desavenças e desentendimentos, até mesmo em ocasiões não previstas, como no mencionado episódio da derrubada da cerca de arame da Fazenda Bonanza. A contribuição dessa pesquisa à Antropologia, sem maiores pretensões, orbitou pelo estudo do fenômeno social e cultural da ritualização da luta pela moradia. Por meio de recursos rituais e simbólicos, especialmente nas *místicas* ocorridas na presença das bandeiras do MOTU e do MTST, nos barracões centrais de suas ocupações, esses movimentos sociais, compostos por coordenadores e ocupantes, constroem o vínculo social, coeso, que os amálgama, para que conjuntamente resistam e enfrentem proprietários e o poder público, enquanto usam a estratégia da ação direta, na forma das ocupações, para pressionar o Poder Público a sanar o déficit habitacional por moradia popular, mazela que aflige a população economicamente hipossuficiente do Brasil. De forma mais ampla, compreendo que a ritualização da luta pela moradia é um fato que é “espécie” de “gênero”, ou fenômeno, mais amplo e geral (para não utilizar o termo universal): a ritualização dos dramas humanos.



De forma conclusiva, observei que os movimentos Sem-Teto aqui analisados, MOTU e MTST, ao promoverem suas ocupações, se utilizam de ritos e símbolos, na construção da coesão social entre os ocupantes, em prol da luta pela moradia. Essa coesão, esse vínculo entre os “Sem-Teto”, construído em meio às *místicas* ocorridas em suas ocupações, sob as bandeiras dos movimentos e em seus barracões centrais, entre pessoas, cânticos e celebrações, é fundamental ao enfrentamento necessário para a conquista da moradia popular. Por meio dos ritos, símbolos e *místicas*, os “Sem-Teto” firmam seus laços sociais.

Não sendo possível esgotar o tema nessas poucas páginas (nem foi esse jamais o meu objetivo), conclamo os colegas pesquisadores das ciências humanas e sociais, que porventura lerem essas linhas, a estudarem os movimentos de ocupação rurais e urbanas do Estado de Sergipe, nos seus ritos, símbolos e *místicas*.

Referências

FREDA, Indursky. O ritual da mística no processo de identificação e resistência. **RUA**, Campinas, SP, v. 20, p. 109–125, 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8638260>. Acesso em: 13 jun. 2021.

GLUCKMAN, Herman Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo. Ed. UNESP. 1987. p. 227-267.

NUNES, Márcia Vidal. **Teologia da Libertação, Mística e MST** – O papel da comunicação grupal libertadora na organização política do movimento. Fortaleza. Editora da Universidade Federal do Ceará – UFC. 2014.

TURNER, Victor Witter. **Floresta de Símbolos**. Niterói: EDUFF. 2005.

_____. **Dramas, Campos e Metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EDUFF. 2008.

_____. **O Processo Ritual**. Petrópolis. Ed. Vozes. 1974.



A PROFANAÇÃO DOS ESTANDARTES DO FREVO: OS DESAFIOS DA MUSEALIZAÇÃO DE UM PATRIMÔNIO IMATERIAL¹

Leonardo Leal Esteves²

Introdução

Neste artigo discuto sobre os desafios em torno da musealização de bens registrados como patrimônio imaterial no Brasil, a partir da experiência do frevo, no Recife - PE. Tendo como pano de fundo tensões em torno da expografia de um museu dedicado à salvaguarda desta expressão cultural popular - registrada como patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e reconhecida como patrimônio cultural da humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - (UNESCO) -, chamo atenção para as dificuldades inerentes à construção de narrativas museológicas em torno de bens culturais repletos de sentidos para o “outro”.

Antes de discutir mais diretamente o caso da musealização do frevo, é importante salientar que as políticas públicas voltadas ao pa-

1 Texto originalmente publicado em: ESTEVES, L. L. A Profanação dos Estandartes do Frevo: Os Desafios da Musealização de um Patrimônio Imaterial. **ILUMINURAS**, Porto Alegre, v. 23, n. 60, 2022.

2 Pesquisador do Programa Internacional de Pós-doutorado do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (IPP-CEBRAP) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA-UFS). E-mail: leonardolesteves@gmail.com

trimônio imaterial no Brasil passaram a ser implementadas nas últimas décadas a partir de experiências e debates acumulados nos âmbitos nacional e internacional. Além disto, as ações do poder público no campo do patrimônio foram criadas por meio da ratificação do Estado brasileiro a convenções para a proteção da diversidade cultural entre os povos. Neste contexto, houve cada vez mais o reconhecimento de que é fundamental a participação ativa das diferentes coletividades e atores sociais nos processos de identificação dos bens culturais, bem como no debate, planejamento, execução e avaliação de ações de salvaguarda (CORSINO, 2000; IPHAN, 2010).

Como demonstra Cecília Londres (2000), a noção de “referência cultural”, que veio a ser adotada como uma categoria central em torno da qual as políticas de patrimônio imaterial foram implementadas nas últimas décadas, engendra um importante deslocamento semântico na ideia de patrimônio. De acordo com a autora, durante muito tempo, a noção de patrimônio estaria exclusivamente relacionada à monumentalidade, riqueza, “peso” material ou simbólico de um determinado bem.

A partir da ideia de “referência cultural” uma compreensão mais ampla e democrática passou a orientar as ações do poder público, considerando que há valores atribuídos a determinados bens imateriais por sujeitos particulares e coletividades, em função de critérios e interesses compartilhados por estes detentores. Em outras palavras, reconhece-se que alguns bens são referências culturais para estes indivíduos ou coletividades e que, por isto, devem ser considerados patrimônios e sujeitos a ações e políticas públicas de salvaguarda.

Sabe-se também que desde a segunda metade do Século XX há o surgimento de novo um paradigma de museus, a partir de acordos e discussões similares que ocorreram no plano internacional, como na Mesa Redonda de Santiago do Chile e por movimentos associados à chamada “Nova Museologia” (JULIÃO, 2006; TEIXEIRA, 2014). Estas mudanças, aparentemente, têm emergido no esteio de tendências críticas mais gerais nas próprias ciências humanas em torno de reflexividade, crises de

representação do “outro”, decolonialidade e polifonia (CLIFFORD, 1998; GEERTZ, 1999; MARCUS, FISHER, 1986; STRATHERN, 2014).

No entanto, apesar destas tendências e das recentes experiências, certamente mais adequadas, em torno de processos de patrimonialização e musealização, estes campos não deixar de estar marcados pelas tensões e disputas permanentes que historicamente sempre lhes acompanharam (CHAGAS, 2015; GONÇALVES, 2007). Como observa Priscila Jesus (2014, p. 96), ainda hoje, “o que se vê nos espaços museais, em sua grande maioria, é uma falta de abordagem e problematização das questões sociais dentro dos museus e em suas exposições, nas quais a realidade dos grupos sociais e seus anseios e demandas não são repensados ou vistos”. Além disto, conforme Karina Teixeira (2014): “mesmo com tantos avanços da museologia social e todas as novas museologias que vêm sendo criadas a partir do Século XX, a maior parte dos museus não consegue trazer para si as comunidades como um lugar efetivamente seu” (TEIXEIRA, 2014, p. 12).

Além disso, a própria experiência em torno da musealização dos bens de natureza imaterial é algo relativamente novo e raro. De acordo com Elizabeth Castro Mendonça (2017), até 2015, dos quarenta bens Registrados como Patrimônio Imaterial pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Nacional – IPHAN, apenas onze resultaram em ações de cunho museológico. O Museu Paço do Frevo, é um dos poucos exemplos destes equipamentos, criados a partir do registro do frevo como patrimônio cultural imaterial do Brasil e do seu reconhecimento enquanto patrimônio cultural da humanidade, onde trabalhei entre 2014 a 2016 como Coordenador do Núcleo de Pesquisa e Documentação.

Neste artigo, busco discutir sobre a construção museográfica do Paço do Frevo, que se valeu de uma opção estética para exposição de estandartes – considerados, por vezes, como objetos sagrados para algumas agremiações - gerando questionamentos, tensionamentos, disputas, e exigindo novos olhares e negociações. A partir destas discussões, procuro refletir acerca da própria dinâmica e desafios dos processos de



patrimonialização e musealização que, inevitavelmente, operam mutações, demandam a articulação de vozes, saberes, afetos, discursos e permanentes (re)construções.

O frevo e o seu processo de patrimonialização

O frevo é uma expressão cultural urbana, que tem os seus primeiros registros datados no início do Século XX, e que está associada às tradições das camadas pobres e trabalhadoras de cidades como Recife e Olinda, em Pernambuco. Durante muito tempo, esta camada da sociedade envolvida com o frevo foi constituída por um contingente populacional predominantemente negro, recém-saído da escravidão, que, aos poucos, passou a ocupar diversos centros urbanos do Brasil e desempenhar atividades de ambulantes, estivadores, carvoeiros, operários das primeiras indústrias, dentre outras ocupações (ARAÚJO, 1996; DANTAS SILVA, 2000; LÉLIS, 2011).

Assim como aconteceu em cidades como o Rio de Janeiro e Salvador, no Recife, estes atores sociais mantinham, muitas vezes, laços sociais em torno das relações de trabalho, rituais religiosos e festas (ARAÚJO, 1996; ESTEVES, 2008; SANDRONI, 2012). Além disto, de modo frequente, estes indivíduos eventualmente se organizavam coletivamente em agrupamentos ligados a irmandades da Igreja Católica e aos terreiros das religiões de matriz africana (ARAÚJO, 1996; ESTEVES, 2008; SARMENTO, 2010; SANDRONI, 2012).

As relações do frevo com o povo negro em Pernambuco, não por acaso, estão fortemente vinculadas a estas diferentes formas de organização social. O recorte de raça que marcou a trajetória dos grupos ligados a esta expressão cultural foi, inclusive, amplamente evidenciado por cronistas e historiadores, tendo em vista as relações históricas entre a dança do frevo e o jogo de capoeira (ARAÚJO, 1996; DANTAS SILVA, 2000; OLIVEIRA, 1985). Considera-se que a *hexis* corporal da classe trabalhadora e a performance dos capoeiras que costumavam acom-

panhar e defender as bandas militares no final do século XIX e início do século XX, em cidades como Recife, foram elementos fundamentais para constituir o que hoje se entende enquanto sinais diacríticos da dança do frevo³ (ARAÚJO, 1996; OLIVEIRA, 1985).

De acordo com o Dossiê, publicado por ocasião do Registro desta expressão cultural no Inventário Nacional de Referências Culturais pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – INRC-IPHAN: os elementos ligados ao frevo “Remontam ao século XVIII os primeiros indícios do que viria ser um clube de frevo quando, em cortejos, ao som de marchas e músicas improvisadas, trabalhadores negros do bairro portuário do Recife juntavam-se durante os festejos de Ternos de Reis” (IPHAN, 2016, p. 13).

Por outro lado, a dimensão religiosa e, de modo particular, as relações com as religiões de matriz africana em torno da qual muitos agrupamentos de frevo foram (e ainda são) constituídos, sofreu um crescente processo de invisibilização. Aparentemente, uma espécie de redução semiológica foi sendo exercida ao longo do tempo em torno de aspectos sagrados ligados a esta expressão cultural - que pareciam ser centrais para muitas comunidades -, seja por processos de violência sistemática por parte das elites locais, seja pela própria dinâmica de ressignificação a partir das relações com outros segmentos sociais e a com a indústria cultural (CARVALHO, 2004, 2010; ESTEVES, 2008).

Como observou Rita de Cássia Araújo (1996) em sua pesquisa sobre o Carnaval do Recife, entre o final do século XIX e início do século XX as elites tentavam insistentemente banir o povo negro, as classes trabalhadoras e tudo aquilo que era considerado a “ralé” das festividades de rua e impor uma espécie de Carnaval aristocrático, nos moldes de Veneza, Paris e Nice.

3 Muitos movimentos da dança do frevo se assemelham aos da capoeira e diversos passos recebem o nome das ferramentas e objetos comumente utilizados por estes trabalhadores, como “tesoura”, “martelo”, “tramela”, “parafuso”, dentre outros (ARAÚJO, 1996; OLIVEIRA, 1985).



Na década de 1930, durante o Estado Novo, além disto, há, um período de perseguição às religiões afro-brasileiras e que, em Pernambuco, assume um caráter particularmente truculento, resultando em invasões de terreiros e apreensão de objetos sagrados por parte do “Serviço de Higiene Mental” e das autoridades policiais do governo de Agamenon Magalhães (CARVALHO, 2007; LIMA, 2005; LODY, 2005). A partir desta época, muitas agremiações carnavalescas foram inclusive desalojadas do centro da cidade e passaram a migrar paulatinamente para bairros de periferia do Recife (CARVALHO, 2007; ESTEVES, 2008).

No entanto, é importante destacar que o termo “frevô” surgiu justamente como uma espécie de metáfora para representar a agitação que tomava conta das ruas da cidade do Recife no período carnavalesco, bem como a própria efervescência política, cultural e econômica que movimentava a cidade, em meio à sua expansão urbana entre os Séculos XIX e XX (ARAÚJO, 1996; LÉLIS, 2011; OLIVEIRA, 1985).

Como corruptela do termo “ferver”, passou-se a utilizar a palavra “frevô”, como sinônimo da “ebulição”, “efervescência”, “excitação” da cidade do Recife em seu cotidiano, que parecia atingir o grau máximo, durante o Carnaval. Não por acaso, o símbolo mais recorrente para representar o frevo naquele período era uma chaleira em ebulição (ARAÚJO, 1996; LÉLIS, 2011; OLIVEIRA, 1985).

De acordo com o historiador Evandro Rabelo (2004), em 9 de fevereiro de 1907, a palavra “frêvo” teve um de seus primeiros registros em um jornal da cidade, como o título de uma das marchas executadas no repertório do desfile de uma agremiação carnavalesca. A data foi posteriormente escolhida como marco simbólico do próprio surgimento da expressão cultural, ainda que seus elementos já estivessem de fato presentes no Recife, desde a segunda metade do Século XIX.

Como mencionei, esta expressão cultural sofreu dinâmicas muito particulares de ressignificação, a partir da violência sistemática a qual seus praticantes foram submetidos ao longo da história, bem como das relações com outros segmentos sociais e a com setores da Indústria Cul-

tural. Assim como tem ocorrido com diversas outras expressões culturais na contemporaneidade (CARVALHO, 2004, 2010; CARVALHO, 2007; ESTEVES, 2008), isto parece ter contribuído para que o frevo viesse a ser reificado, cada vez mais em torno de alguns aspectos e a se distanciar de algumas dimensões rituais e simbólicas que pareciam ser centrais para algumas comunidades às quais esta expressão estava tradicionalmente relacionada.

Em uma tentativa bastante preliminar (e na verdade pouco precisa) de definição, a dança do frevo, também chamada de “passo”, passou a ser compreendida contemporaneamente por um rico e complexo repertório coreográfico popular e urbano, expresso geralmente de modo individualizado - seja por foliões amadores ou por passistas profissionais - a partir da música do frevo. Como mencionei, a performance dos passistas do frevo sofreu a histórica influência de jogo e da ginga precisa e imprevisível de braços e pernas dos capoeiras, que costumavam acompanhar os desfiles das bandas militares no final do século XIX e início do século XX (ARAÚJO, 1996; OLIVEIRA, 1985). Com o tempo, esta mesma dança e seus movimentos foram sendo difundidos, recriados, sistematizados e escolarizados, a partir de inúmeras contribuições de outras expressões culturais, mestres, passistas e pela própria indústria cultural.

A música, inicialmente também chamada de “marcha carnavalesca”, “marcha pernambucana” ou “marcha nortista”, foi, em um primeiro momento, influenciada entre os séculos XIX e XX pelos dobrados, polcas e outros gêneros executados pelas bandas militares. Posteriormente, passou também a estar associada a demais gêneros contemporâneos como o jazz, mantendo, quase sempre, uma relação dialógica com o próprio vigor da dança (DANTAS SILVA, 2000; LÉLIS, 2011).

A despeito de suas diferenciações, transformações e distintos gêneros - seja em sua execução instrumental por orquestras de instrumentos de metais e paletas, seja em sua forma cantada, seja nas chamadas “bandas de pau e corda” – esta música adquiriu um relativo nível



de complexidade e passou a ser executada em geral por músicos profissionais e/ou com um determinado grau de escolarização formal na área musical. Suas composições são caracterizadas normalmente por um compasso binário de “perguntas” e “respostas” que, nas palavras de cronistas como Valdemar de Oliveria (1985), “não convida, arrasta” e invade a “alma” dos ouvintes ensejando o “passo”.

O frevo, além disto, como mencionei, é um fenômeno aglutinador que, no início do Século XX, costumava reunir agrupamentos de trabalhadores urbanos, tais como estivadores, ambulantes, carvoeiros, caia-dores, dentre outros que desenvolviam atividades nos bairros centrais da cidade (ARAÚJO, 1996; IPHAN, 2006; 2016). Até hoje, por isso, o frevo está associado a determinados territórios e bairros e contribui para a reunião de diversos grupos e segmentos sociais, que se organizam em diversos tipos de agremiações, como clubes, troças e blocos para brincar o carnaval.

Ao longo da história, o frevo passou por uma série de transformações. A partir da década de 1920, tornou-se um gênero bastante difundido pelas rádios pernambucanas como “música carnavalesca” e, nos anos 1950, chegou a obter um relativo destaque na indústria fonográfica nacional (TELES, 2012). Neste mesmo período, veio a ser registrado pelo cinema e, a partir da década de 1970, tornou-se um importante “produto” da indústria do turismo, estimulado e fomentado pelo poder público como uma das expressões da “cultura regional e nacional” (LÉLIS, 2011; TELES, 2012).

Neste período foram também criadas companhias e escolas de dança dedicadas exclusivamente ao ensino do frevo (OLIVEIRA, 1993; VICENTE, 2009). A música passou a ser ensinada em escolas e em conservatórios, contribuindo para a formação, profissionalização e desenvolvimento da carreira de compositores, músicos, maestros, cantores e intérpretes locais. Além disto, o frevo - em seus diversos gêneros - passou a ser gravado e interpretado por diferentes artistas da Música Popular Brasileira (TELES, 2012). Durante o Carnaval, esta expressão cultural

também ganhou um papel de relativo destaque, nos bailes organizados nos clubes sociais da cidade do Recife, nos concursos, desfiles e nos palcos do Carnaval de rua promovido pelo poder público.

Apesar de toda essa longa trajetória, músicos, assistas, representantes de agremiações carnavalescas, pesquisadores e amantes do frevo passaram a reivindicar a patrimonialização do frevo, como forma de garantir políticas para a salvaguarda para esta expressão cultural. Em 2007, este “complexo cultural” foi então registrado no Livro das Formas de Expressão como Bem Cultural de Natureza Imaterial, pelo IPHAN, e, posteriormente, em 2012, incluído também na Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO.

Após o seu registro pelo IPHAN, foi elaborado um Plano Integrado de Salvaguarda, que apontou diretrizes, a partir dos debates entre gestores públicos e representantes da sociedade civil ligados diretamente ao frevo, com vistas a atender demandas da extensa comunidade do frevo e de seus amantes relativas à manutenção deste bem cultural.

Com base neste levantamento foi elaborado um documento chamado “Plano Integrado de Salvaguarda do Frevo” (IPHAN, 2011; SARMENTO, 2010). Este documento indicou sete eixos centrais de atuação a serem tomados pelo poder público para salvaguarda desta expressão cultural. Dentre estes, o primeiro foi a criação de um museu voltado à formação, pesquisa, documentação, difusão e valorização do frevo, chamado “Paço do Frevo”. Neste museu, passaram a se concentrar boa parte das expectativas e demandas relacionadas à salvaguarda do referido bem cultural.

Discursos e ressignificações museológicas em torno do frevo

O Paço do Frevo é um museu, inaugurado em 09 de fevereiro de 2014, tendo como referências sugestões contidas no Plano Integrado de Salvaguarda do Frevo. Com base nas diretrizes indicadas pelo referido documento, o equipamento foi concebido como espaço de referência no



desenvolvimento de diversas ações, programas e atividades integradas com vistas à valorização, difusão e continuidade do frevo. O museu está sediado no prédio, tombado pelo IPHAN, onde funcionou entre 1906 e 1973 a antiga companhia de telégrafo Western Telegraph Company, no bairro do Recife, numa área central da cidade do Recife - PE, em um edifício que possui quatro pavimentos e ocupa uma área total de 2.261,44m².

A partir de uma parceria público-privada, entre a Prefeitura do Recife e a Fundação Roberto Marinho, o prédio onde está localizado o Paço do Frevo foi readequado para abrigar exposições, centro de documentação, salas de aula, estúdio, rádio e espaços para apresentações. Orientado, além disto, por um conjunto de metas pactuadas junto ao poder público e mecanismos de avaliação permanente dos resultados de suas atividades, este museu passou a desenvolver uma série de ações, a partir de um contrato de gestão firmado com uma Organização Social que passou a administrar o equipamento desde 2014, chamada Instituto de Desenvolvimento e Gestão - IDG.

Um dos aspectos a serem destacados aqui, refere-se à curadoria do Paço do Frevo. A instituição possui um conjunto de exposições que foram concebidas a partir da chamada “nova museologia”, que preconiza uma narrativa museológica mais polifônica e uma relação mais interativa dos visitantes com os conteúdos expográficos. Esta perspectiva entende que o público deve ser estimulado a assumir uma postura ativa, criativa e questionadora junto ao discurso museológico.

Soma-se a isto o fato de que, a partir das ações educativas, vivências de música e de dança, oficinas, apresentações artísticas, debates e outras atividades com pessoas diretamente ligadas ao frevo - em permanente diálogo com o conteúdo das exposições – o Paço do Frevo, busca permitir uma imersão do público em parte deste universo. Deste modo, esta instituição configura-se predominantemente como um “museu da experiência”, que busca contribuir continuamente, não pela contemplação, mas com um processo ativo de reflexão em relação ao conteúdo museológico e às demais questões relativas ao frevo.

Desde que foi inaugurado em 2014, o Paço do Frevo passou a desenvolver uma série de ações voltadas ao fomento e manutenção e tem se consolidando como um espaço de convivência, produção, difusão e convergência em torno do frevo. Por meio destas ações, o Paço do Frevo tem buscado contribuir de forma programada e sistemática de diferentes maneiras com as diretrizes das políticas públicas de salvaguarda para o patrimônio imaterial. Não por acaso, o museu tem sido premiado nacionalmente e vem sendo reverenciado pela própria comunidade do frevo pelo **êxito de suas ações em torno da salvaguarda**

Inicialmente, entretanto, logo que foi inaugurado, uma das opções da curadoria deste museu gerou uma série de tensões. A equipe contratada pela Fundação Roberto Marinho para montar as exposições resolveu expor principalmente fotografias, vídeos e textos sobre o frevo. Quase não há objetos propriamente ditos relacionados ao frevo neste museu. Há, no entanto, uma exceção. Um dos únicos artefatos que foram escolhidos para serem expostos no Paço do Frevo - os estandartes de agremiações carnavalescas - foi exibido, por opção meramente estética, em uma posição não tradicional na exposição de longa duração, em vitrines no piso do terceiro andar por onde caminham os visitantes.

É importante salientar que os estandartes, flabelos e outras formas de pavilhões ou bandeiras são alguns dos símbolos mais importantes para as agremiações carnavalescas e, em alguns casos, configuram-se em objetos sagrados para seus representantes, inclusive recebendo “obrigações” e/ou sendo “calçados”, no âmbito da jurema e das religiões de matriz africana. Muitos destes estandartes remetem também aos agrupamentos e às ordens religiosas das quais seus representantes estavam historicamente ligados. Nos desfiles e, em outras atividades públicas, os estandartes posicionam-se acima do cortejo, indicando o nome e os símbolos da agremiação (DANTAS SILVA, 2000; IPHAN, 2006; 2016).

Conforme o Dossiê de Candidatura do Frevo ao Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN:



O estandarte é um dos primeiros e mais importantes meios de expressão visual do Frevo. Ele é uma bandeira que identifica as agremiações (troça ou clube), com seus nomes, cores, ano de fundação, ano de confecção do estandarte e símbolo (IPHAN, 2006, p. 46).

No projeto inicial das exposições do Paço do Frevo, a ideia era que os estandartes fossem afixados no teto do museu, como se estivessem flutuando no terceiro andar, acima da cabeça dos visitantes. Segundo os primeiros funcionários que acompanharam o processo de montagem das exposições, muitas agremiações chegaram a doar os seus estandartes para que eles pudessem ser exibidos desta forma no museu. Para facilitar a visualização dos detalhes estilísticos destes objetos, no entanto, a equipe responsável pela expografia resolveu alterar o projeto inicial e exibir os estandartes em vitrines no chão.

Sabe-se que o processo de musealização ocorre normalmente com a retirada do objeto de seu contexto primário para outro contexto, de modo que se integre a uma outra categoria de análise. A ideia de subverter a localização tradicional dos estandartes aparentemente, portanto, tinha como propósito favorecer a contemplação dos objetos pelos visitantes à medida em que eles estariam inseridos em um contexto diferente. Entretanto, o fato de pessoas poderem caminhar como se estivessem pisando nestes objetos (ainda que em uma vitrine) acabou gerando um forte mal-estar entre representantes de inúmeras agremiações e artistas ligados ao frevo, em razão da sua inadvertida profanação.

Ainda que se saiba que os representantes das agremiações carnavalescas e os demais atores sociais ligados ao frevo estão plenamente envolvidos com diferentes circuitos comerciais e artísticos, é importante lembrar que os sentidos relacionados a determinadas práticas e objetos nem sempre devem ser subvertidos. Como aponta criticamente José Jorge de Carvalho (2004, p. 8): “é só na lógica do entretenimento é possível fantasiar que essa cultura popular, patrimônio e referência vital de outra comunidade ou etnia, de outra classe e de outro grupo

racial, pode ser capturada e anexada ao patrimônio cultural disponível para nossa classe média urbana”. Segundo Carvalho (2004), este processo de ressignificação é na maioria das vezes incoerente com os sentidos atribuídos pelos representantes dos bens culturais que foram objetos de patrimonialização.

Durante muito tempo, com isto, houve uma forte resistência por parte de vários representantes do frevo de visitarem o museu. Paradoxalmente, o Paço do Frevo - que havia sido concebido com o objetivo de atender às demandas da comunidade do frevo e para desenvolver ações diretamente voltadas à salvaguarda desta expressão cultural -, passou a ter dificuldades iniciais em se relacionar com representantes desta comunidade.

Para tentar minimizar o mal-estar, a equipe responsável pela curadoria do museu decidiu inserir imediatamente um quadro com a explicação dos motivos pelos quais os estandartes foram exibidos em vitrines no chão, alegando inclusive que os movimentos de curvatura que os visitantes precisariam fazer para contemplar estes objetos seriam considerados um sinal de reverência. Além disto, para orientar o percurso dos visitantes onde os estandartes estavam expostos, foi inserida uma passarela, entre uma vitrine e outra, indicando por onde as pessoas deveriam circular, sem necessariamente ter a sensação de que estariam pisando e profanando os objetos sagrados das agremiações.

De nada adiantaram as explicações nem a passarela inserida pela equipe responsável pela curadoria. O mal-estar em relação à exposição dos estandartes continuou durante muito tempo e ainda perdura nos dias atuais. Mas, aos poucos, apesar disto, os representantes da comunidade do frevo passaram se apropriar de diferentes formas do museu, como um espaço de crítica, de afetos e de diálogos, e os próprios gestores do Paço do Frevo, por sua vez, passaram a incentivar uma reconstrução das suas próprias narrativas museológicas, conscientes de que não há discurso privilegiado sobre o “outro”.

Foi justamente a partir do reconhecimento deste incômodo permanente, portanto, que, inadvertidamente, a dimensão sagrada do fre-



vo e, particularmente, às relações com as religiões de matriz africana, que há tanto tempo haviam sido reprimidas e invisibilizadas, passaram a ser evidenciadas cotidianamente pelo museu. Com isto, por meio das ausências e inadvertidas subversões da expografia, o Museu Paço do Frevo veio a compreender a necessidade do estímulo de uma discussão permanente sobre estes aspectos em suas ações educativas, vivências de música e de dança, oficinas, apresentações artísticas, debates e outras atividades dentro e fora do próprio espaço museal. Algumas destas ações, de fato, não resolvem necessariamente as tensões decorrentes das escolhas expográficas iniciais do museu, mas revelam a necessidade de um diálogo e reconstrução permanente das narrativas no campo do patrimônio e da museologia.

Considerações Finais

Neste artigo, procurei refletir sobre as tensões em torno de elementos relacionados à expografia do Paço do Frevo. De modo particular, busquei discutir sobre o mal-estar gerado pela forma que os estandartes - considerados objetos sagrados para algumas agremiações carnavalescas – foram exibidos neste museu, gerando permanentes questionamentos, tensionamentos, disputas, e exigindo novos olhares e negociações.

Como procurei demonstrar, o Paço do Frevo é parte importante da política pública de patrimônio para a salvaguarda desta expressão cultural. Por meio de suas ações, este museu procura difundir e valorizar o frevo, seus acervos, suas tradições e as práticas de atores sociais e coletividades detentoras. Além disto, propicia um espaço de lazer, interlocução, diálogo, convivência e convergência em torno do frevo, estimulando pesquisas, registros, reflexões e produção de conteúdos sobre este bem cultural.

Os processos de patrimonialização e musealização, neste sentido, são importantes passos para a manutenção de um bem cultural. Con-

tudo, como discuti neste artigo, percebe-se que a salvaguarda de um determinado bem patrimonializado é um processo extremamente complexo e depende necessariamente que seja continuamente aprimorada, a partir do diálogo e negociação com diversos atores sociais, para sua permanente (re)construção.

Referências

ARAÚJO, Rita de Cássia **Festas. máscaras do tempo**: entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.

CARVALHO, Ernesto Ignácio. **Diálogos de Negros, monólogo de brancos**: Transformações e apropriações musicais no maracatu de baque virado. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

CARVALHO, José Jorge. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural à indústria de entretenimento. TORRES, Maria Helena; TELLES, Lucia Silva (Ed.) **Celebrações e saberes da cultura popular**: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNF-CP (Encontro e estudos; 5), 2004.

_____. “Espetacularização” e “canibalização” das culturas populares na América Latina. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 14, vol.21 (1), p. 39-76, 2010.

CHAGAS, Mário. **Há uma gota de sangue em cada museu**. A ótica museológica de Mário de Andrade. 2ed. Chapecó: Argos, 2015.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CORSINO, Célia Maria. Apresentação. In. IPHAN. **Inventário Nacional de Referências Culturais**: Manual de Aplicação. – Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Departamento do Patrimônio Imaterial, 2000.

DANTAS SILVA, Leonardo. **O carnaval do Recife**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2000.

ESTEVES, Leonardo Leal. “**Viradas**” e “**Marcações**”: a participação de pessoas de classe média nos grupos de maracatu de baque virado do Recife – PE. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.



GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os museus e a representação social. *In*. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro, 2007. p. 81 – 106.

IPHAN. **Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

_____. **Os Sambas, as Rodas, os Bumbas, os Meus e os Bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil (2003 – 2010)**. 2. ed. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Departamento do Patrimônio Imaterial, 2010.

_____. **Encontro do Plano Integrado de Salvaguarda do Frevo**, 1, 2011. Recife: Prefeitura do Recife; IPHAN, 2011.

_____. **Frevo: Patrimônio Imaterial do Brasil: dossiê de candidatura**. Recife: Fundação de Cultura do Recife, 2006.

_____. **Frevo**. Brasília, DF: Iphan, 2016.

JESUS, Priscila Maria de. **Uma reflexão sobre o processo de musealização: o patrimônio imaterial nos espaços museais**. Cadernos de Sociomuseologia - 4-2014 (vol 48), p. 95 – 110.

JULIÃO, Letícia. Apontamentos sobre a História do Museu. *In*. **CADERNO de Diretrizes Museológicas I**. 2ed. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Departamento de Museus e Centros Culturais, Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura/Superintendência de Museus, 2006, p. 17-31.

LÉLIS, Carmen. **Frevo: Patrimônio Imaterial do Brasil: síntese do dossiê de candidatura**. Recife: Fundação de Cultura do Recife, 2011.

LIMA, Ivaldo Marciano França. **Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias**. Recife: Bagaço, 2005.

LONDRES, Cecília. Referências Culturais: Base Para Novas Políticas de Patrimônio. *In*. IPHAN. **Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação**. – Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.

LODY, Raul. **O Negro no museu brasileiro: construindo identidades**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MARCUS, George E.; FISHER, Michel M. **Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the Human Sciences**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1986.

MENDONÇA, Elizabete de Castro. Processos de patrimonialização e musealização no âmbito do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial: Desafios e potencialidades para a salvaguarda de bens registrados (Brasil). **Ensaio e Práticas em Museologia**. Porto, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, DCTP, vol. 6, p. 50-64, 2017.

OLIVEIRA, Valdemar de. **Frevo, capoeira e passo**. 2. Ed. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1985.

OLIVEIRA, Maria Goretti Rocha de. **Danças Populares como espetáculo público no Recife de 1970 a 1988**. Recife: O Autor, 1993.

RABELLO, Evandro. **Memórias da Folia: o carnaval do Recife pelos olhos da imprensa: (1822-1925)**. Recife: Funcultura, 2004.

SANDRONI, Carlos. **Feitiço Decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917 – 1933) 2ª. ed.** Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SARMENTO, Luiz Eduardo. **Patrimonialização das Culturas Populares: visões, reinterpretações e transformações no contexto do frevo pernambucano**. 2010, Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TEIXEIRA, Karina Alves. **O Patrimônio Imaterial sob a ótica dos museus: novas aproximações perspectivas e rupturas**. Dissertação (Mestrado) Pós-Graduação em Museologia Interhumanidades em Museologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

TELES, José. **O Frevo: rumo à modernidade**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2008.

VICENTE, Ana Valéria Ramos. **Entre a ponta de pé e o calcanhar: reflexões sobre como o frevo encena o povo, a nação e a dança no Recife**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.





INSTITUIÇÕES PATRIMONIAIS EM TEMPOS DE PANDEMIA: COMUNICAÇÕES POR TECNOLOGIAS DIGITAIS E EXPANSÃO DE MEMÓRIAS

Tayara Barreto de Souza Celestino ¹

Introdução

Os museus brasileiros entram em cena no país no contexto das coleções da família real, posteriormente ganhando os formatos da identidade nacional, histórico e das belas artes, diversificando-se em seguida como museus universitários, científicos, da cultura popular, voltados para ensino e pesquisa. Essas tipologias de museus foram se adaptando e assumindo novas maneiras e formas de contextualização da cultura brasileira, de acordo com cada estado e município, fazendo de cada museu um agente que pensaram e executaram uma identidade local e nacional. Dessa forma, os museus tendem a desenvolver exposições e diversas ferramentas de comunicação formais de disseminação de suas temáticas.

No Brasil, existem diversas tipologias de museus, históricos, de artes, botânicos, aquáticos, de anatomia, do inconsciente, da pessoa, da

¹ Doutoranda em Sociologia (PPGS-UFS), Mestra em Culturas Populares (PPGCULT-UFS), Bacharel em Museologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Licenciada em Artes Visuais e Especialista em Museografia e Patrimônio Cultural pelo Centro Universitário Claretiano. Integrante do Grupo de Estudos em Pesquisas e Patrimônio Cultural (GEPPC). Artigo apresentado durante a IV Semana de Antropologia do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA-UFS) em GT8 - Cidades, Sociabilidades públicas e memórias.

sergipanidade, do homem americano, arqueológicos, do holocausto, da bandeira, do índio, da república, cangaço, carnaval, do nordeste, todos que relatam tramas e que precisam, dentre outras necessidades, de público. Recentemente, as instituições museológicas estiveram disponibilizando essas ferramentas digitais como sites e redes sociais para divulgação de suas atividades e agendamentos de visitação, proporcionando uma forma de organização dos espaços e planejamento entre ambos.

No entanto, diante dos fechamentos dos prédios para visitas, as instituições culturais e patrimoniais ficaram impossibilitadas de atuar presencialmente e, até o presente momento, estão fechadas por conta da pandemia da Covid-19 e, como não estamos vacinados, ainda a circulação e aglomeração de pessoas colocam em risco a saúde de todos. Para contenção da circulação de pessoas e para que contatos sejam evitados, são necessários outros usos de outras ferramentas que possibilitem o deleite do patrimônio. Para tal, retratamos nesta comunicação a possibilidade da utilização das plataformas virtuais para manter as relações ativas entre o espaço museu, patrimônio e as pessoas.

Um ano de muitas perdas, vidas humanas, crises, desempregos, falências, acarretando mudanças mundiais. No âmbito da cultura, os museus físicos tiveram que fechar as suas portas, evitando visitas e aglomerações. Diante desses enormes desafios que as instituições culturais públicas já sofrem com poucos recursos e pouca visibilidade acarretando problemas financeiros e econômicos, em tempos de pandemia as coisas só se tornaram mais críticas no campo cultural brasileiro.

Tecnologia e museus

Com o aparecimento das tecnologias digitais e com a virtualização das coisas, os museus ganharam novas formas de repensar suas exposições a partir dessas ferramentas digitais. Há possibilidades de conservação do acervo, interatividade entre o público e os objetos da exposição por ferramentas digitais. Os espaços culturais podem ganhar uma

extensão nas plataformas digitais, ainda mais diante dos fechamentos dos prédios para as atividades presenciais, promovendo um lugar de interação e movimentação da cultura e patrimônio. Os tipos de visitas podem ser ampliados, destinado aos públicos de outros lugares e até mesmo outros países, com interatividades entre outros museus.

Para efeito deste estudo, foram observadas as movimentações de alguns museus, como o Museu da República no Rio de Janeiro, que esteve fechado durante o ano de 2020 por conta da pandemia, sempre presente nas redes digitais, mantendo sua agenda aberta para visitas em seu site, e agenda de atividades em prol do setor cultural, todas as suas ações divulgadas na sua plataforma virtual e páginas de redes sociais. Além das atividades do museu com oficinas, seminários e cursos, esse museu tornou-se ponto de referência na consolidação de sua missão e firmou uma posição como ponto de vacinação contra a Covid-19, fazendo parte da rede de vacinação no calendário do Rio de Janeiro e propondo outras funções para as instituições museológicas que podem ser pensadas, reordenadas e agrupadas na função social do museu que está a serviço da sociedade e para a sociedade.

Em outra possibilidade, o Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea, localizado em Taquara na Zona Oeste do Rio de Janeiro, também esteve fechado e, para suprir a demanda contrária ao esquecimento patrimonial durante tanto tempo, esteve presente nas interações e produções em redes virtuais, com canal próprio e outras plataformas. Em sua programação, promoveu cursinhos online, atividades caseiras, debates sobre artes, oficinas e seminários, movimentando-se através de retrospectivas de ações físicas em anos anteriores que mantiveram diálogos e reflexões para os visitantes atuais, de certa maneira podendo usufruir de suas exposições anteriores entre todos que estão impedidos de ir ao museu fisicamente e tiveram a oportunidade de ver as ações e de rememorar-las.

O Museu do Amanhã, localizado no Rio de Janeiro, na praça Mauá, na Zona Portuária, por grande apelo físico com exposições interativas



e tecnológicas, diante das demandas de contenção, esteve fechado e atualmente voltou as atividades presenciais aos poucos, com redução de público, e visitas agendadas. O museu orienta o uso de máscara, álcool 70% e distanciamento entre as pessoas. Mantém ativo seu site com diversas informações sobre seu funcionamento. Essa instituição, com diversas atividades educativas, debates e atrações, como publicações em revistas que estão acessíveis ao público a partir de plataforma, atualmente está proporcionando uma exposição temporária sobre o “coronavírus - reflexões em tempos de pandemia”, contraditoriamente presencial, em se tratando de lugar que vende grande apelo tecnológico e expõe parceria comercial com grandes empresas.

Sua equipe administrativa providenciou uma pesquisa de público a respeito da “pandemia e visão do futuro”. Para tal pesquisa eles desenvolveram questionário cerca de 40 perguntas enviadas por e-mail para as pessoas cujo resultado esteve disposto em salas de exposições físicas. Esses museus que foram apresentados superaram os desafios ocasionados pelo Covid-19 de maneiras totalmente diversas, procurando espaços no circuito de museus virtuais, porém isso não significa dizer que e esses museus são virtuais, tendo em vista que há neles escolhas convencionais articuladas com tecnológicas de exposições. Pode-se dizer que eles apenas ampliaram suas atividades que de forma virtual e remota, mantiveram a chama da sua missão ativa e acessa e tentaram, de maneiras diversas, contornar a realidade pandêmica, aproveitando mais ou menos de recursos digitais.

Passando a estar em dois locais, o físico e o virtual, proporcionaram outras formas de contato e interação com seu visitante. Como contraponto aos espaços já mencionados, temos o Museu da Pessoa, um museu virtual, criado desde sempre no ciberespaço. Ele já existe há mais tempo e reivindica ser pioneiro no Brasil a respeito da tipologia virtual. Desenvolve atividades e ações sociais nesse espaço. As interações do público nesse museu vão além do presencial, pois os visitantes promovem a ampliação do acervo, as pessoas fazem parte da exposi-

ção e cada um conta a sua história de vida, o que mantém o museu a movimentar a exposição. Durante a pandemia, as temáticas do museu da pessoa foram voltadas para a superação dos problemas da crise por meio das ideias de empreendedorismo e formas simples de se viver. Neste museu, as histórias das pessoas são dadas como relevantes, sem escapar das distinções de classe, gênero, sexualidade, etnia, religião, regionalidades, etc. Enunciam que todas as histórias de vida importam, por isso fazem parte do acervo do museu.

Impactos reais: por uma sociologia virtual dos museus

A abordagem sobre museus e tecnologias em tempos de pandemia considerou as mudanças ocorridas nos últimos dois anos, a partir de 2020 aos dias atuais, ocasionadas mediante a disseminação do vírus Covid-19 que atingiu drasticamente todos os setores da vida, as pessoas, seus comportamentos e práticas culturais. Nesse caso, a investigação buscou entender como os museus estão se relacionando com as pessoas a partir das ferramentas tecnológicas usadas como novas formas de propagação e difusão comunicativa sobre os patrimônios culturais. Diante da era da tecnologia, com inovações tecnológicas, a transmissão de saberes está sendo virtualizada em redes. Pensando nisso, estamos testemunhando em instituições museológicas processos de adaptação interativa com seus públicos no modelo do turista das sociedades do desempenho, desterritorializado, transparente e jogado na hiperculturalidade comum aos ambientes de enxame digital.

Estamos considerando espaços patrimoniais dando ênfase aos museus e instituições detentoras da memória, que mantém a preservação como ponto de partida na fruição e comunicação sobre a temática do patrimônio cultural, nesse sentido, que se organizaram a partir da expansão de memórias, considerando as tecnologias digitais como novas ferramentas comunicativas em redes sociais sobre os patrimônios culturais em tempos de pandemia. Foram considerados os museus



como lugar de memória em suas modificações na rotina dos últimos anos, dando ênfase ao período posterior à crise causada pela pandemia do vírus Covid-19, afetando o comportamento e vida social das pessoas, junto com o gerenciamento das instituições culturais, educacionais e governamentais, modificando as formas habituais de convivência das pessoas na pretensão de contenção da doença.

Diante das mudanças ocasionadas na vida das pessoas por conta do Covid-19, que afetou os modos de viver em sociedade a partir das mudanças e comportamentos, muitas instituições precisaram ser fechadas durante o ano de 2020, na tentativa de contenção da pandemia, a fim de evitar aglomeração com disseminação do vírus entre as pessoas. Alguns estados e nações mundiais mudaram suas formas de convívios e seus hábitos, abolindo atos como abraçar, cumprimentar as pessoas, evitar proximidade uns dos outros, sem contar os novos objetos de proteção que foram inseridos em nossas vidas, o uso das máscaras para evitar disseminação do vírus e contatos com as mãos e uso de álcool 70%, na tentativa de evitar mais contágio.

Os órgãos governamentais também mudaram as formas de atendimento, o estado decretou fechamento de muitos espaços, escolas, igrejas, atendimento ao público, inclusive muitas instituições culturais, espaços turísticos e museus. Os atendimentos ganharam novas formas e novos espaços e começaram a participar do universo virtual, a partir de trabalhos remotos, já que as pessoas precisaram se adaptar a essa nova realidade que pegou o mundo tudo de surpresa. A grande ferramenta utilizada nesses tempos sombrios e incertos fora a internet. A partir dela, muitas pessoas entraram finalmente no ciberespaço e utilizaram com mais frequência no seu dia a dia esse ambiente, em alguns casos confirmando tendências de desterritorializações indicadas por estudiosos:

Os cibercidadãos não tem a necessidade de dinheiro porque sua comunidade já dispõe de um objeto constitutivo, virtual, desterritorializado, produtor de vínculo e cognitivo por sua própria natureza. Mas, por outro lado, o ciberespaço é perfeitamente compatível

com o dinheiro ou outros mediadores imanentes, ele inclusive fez crescer consideravelmente a força virtualizante e a velocidade de circulação dos objetos monetários e científicos. Ao acolher as ligações circulantes coletivos inteligentes, a Net é um acelerador de objetos, um virtualizador de virtuais. No que se refere a isto, provavelmente ainda não se viu nada igual (LÉVY, 2011, p. 129-30).

Assim, quais foram os impactos virtuais que tivemos com a chegada da Covid-19 em 2020, afetando a memória das pessoas? Em certa medida, fabricamos uma legião de novos internautas, ou cibernautas, com ou sem dinheiro, apesar da vertiginosa subida dos preços de equipamentos eletrônicos neste período, atribuída às leis da economia básica, mas sabemos que não somente. O mundo virtual desterritorializado, não obstante se deixa captar por meio de frames e imagens, possibilitando reflexão sobre esses cenários virtuais e reais.

O deserto do Shopping Saara e as incertezas sobre o “amanhã”

A partir de março de 2020, marco da chegada da Covid-19 no Brasil, a região do centro comercial da cidade do Rio de Janeiro, muito frequentada por diversas pessoas, comerciantes, turistas e população local, vizinha e turistas, foi captada como verdadeiro deserto. Historicamente, o centro comercial, que popularmente é conhecido como Saara, é um lugar que, em dias normais, estaria cheio de pessoas aglomeradas em meio de barracas e mercadorias, tudo “tumultuado”. Porém, neste período, quando diversas fotografias foram compartilhadas e utilizadas em reportagens sobre fechamento do comércio em detrimento de decretos estaduais para o fechamento de espaços públicos, na pretensão de contenção de aglomerações de pessoas e do vírus Covid-19, o que se percebeu e se comunicou foi o silêncio, o medo, a incerteza do que estava acontecendo, pois não se sabia ao certo, do que se tratava naquela época, bem como quais saídas poderiam ser possíveis neste dilema de vida e morte (CARDOSO, 2020, p.1).



Na entrada do Museu do Amanhã, em dias normais vê-la-íamos repleta de visitantes, turistas, estudantes, pesquisadores, a recepção com fileiras e mais fileiras de pessoas esperando para poder conhecer suas exposições. No entanto, igualmente aqui o vazio e o silêncio. As imagens destes locais registram esse “estado do nada”, sem movimentação nenhuma de pessoas, sem futuro. Essa fora a regra para nossa proteção nos dias iniciais deste pesadelo, o mantra “ficar em casa”. A partir dessa leitura, cada pessoa terá despertado em sua memória diversas sensações, experiências diferenciadas, porém os sentimentos de medo e incerteza podem ter sido compartilhados entre todos nós. Para evitar a obsolescência dos museus físicos, pois muitos ficaram fechados durante muito tempo, quase um ano depois alguns puderam pensar e executar novas formas e possibilidades de comunicação na tentativa de compartilhamento de suas memórias patrimoniais. Foi a partir dos usos e das ferramentas tecnológicas digitais que alguns museus puderam retornar as atividades laborais para pensar em novas formas de ações sociais para inserirem-se nesse novo contexto e nesta nova realidade.

Narrativas positivas: coronaceno, vacinas e ações sociais

A partir desse novo cenário, alguns museus se virtualizaram, inserindo-se no ciberespaço, em redes sociais e começaram a apresentar temáticas expositivas das memórias e acontecimentos do presente. Foi a partir desse momento que os museus transcenderam para o mundo virtual e estariam mais presentes na vida das pessoas em seu dia a dia. Muitos ofereceram cursos, palestras, questionários, exposições, espaços de conversações on-line, as atividades educativas estavam presentes e estavam abertas e a disposição de qualquer pessoa, a qualquer horário e a qualquer lugar. Era a desterritorialização dos museus e a transcendência desses espaços físicos na virtualidade com dessubstanciações e transformações das coisas:

A virtualização, ou a passagem à problemática, não é de modo algum um desaparecimento no ilusório, nem a desmaterialização. Convém antes assimilá-la a uma “dessubstanciação”, ou como podemos verificar nos exemplos do corpo-chama, do texto-fluxo e da economia dos acontecimentos. Essa dessubstanciação pode ser declinada em mutações associadas: a desterritorialização, o efeito Moebius – que organiza o loop sem fim do interior e do exterior –, a colocação em comum de elementos privados e a integração subjetiva inversa de itens públicos. Esse fenômeno de passagem ao coletivo e de retorno do comum ao individual foi [chamado de] (...) virtualização da inteligência (LÉVY, 2011, p. 135).

A partir desse novo lugar virtualizado da inteligência, os museus providenciaram as narrativas positivas, de acordo com os nossos sentimentos de medo, incerteza e vazio, as instituições museológicas iniciaram trabalhos e exposições específicas sobre a nossa realidade e o que estava acontecendo no Brasil e no mundo, algumas das quais destacaremos em seguida já que, com o passar do primeiro ano de exposição geral da população brasileira aos riscos da Covid-19, as instituições museais aprofundaram suas intervenções.

A exposição “Coronaceno”, do Museu do Amanhã, subtitulada “Reflexões em Tempos de Pandemia”, que abriu para o público ainda em meio às incertezas sobre o futuro, pretendeu incentivar a reflexão sobre os impactos da doença no mundo e as perspectivas de mudanças no estilo de vida da humanidade (MUSEU DO AMANHÃ, 2021, p. 1). Em outro espaço, e de acordo com informações disponibilizadas no site do Museu da República, explicou-se que, em março de 2021, a instituição museológica passou a integrar a rede de postos de vacinação da Covid-19 da prefeitura municipal do Rio de Janeiro, tornando-se, dessa forma, parte do calendário de vacinação, possibilitando que seu espaço físico fosse utilizado para fins sociais. Já as atividades de visitação presencial ao Palácio do Catete e o Jardim Histórico do Museu da República ainda permaneceram restritas. As visitas nesses espaços atenderam a necessidade de marcações antecipadas, respeitando as medidas proteti-



vas de segurança à saúde de todos, com pequenos grupos para visitação (PREFEITURA DO RIO... 2021, p.1).

Durante este mesmo período, O Museu da Pessoa, classificado como um museu virtual desde a década de 1990, diante da crise geral, trabalhou para manter a desenvoltura no assunto e uso das tecnologias digital e tecnologia social certificada por instituto social do Banco do Brasil (TRANSFORMA, 2019), pretendendo atender aos critérios funcionais de uma tecnologia social (DAGNINO, 2014; FEENBERG, 2019). Durante a pandemia, uma temática específica se deu em torno das histórias das pessoas do voluntariado, mantendo o conceito de que qualquer pessoa pode fazer parte de acervo e contar sua história, se eternizando nas exposições virtuais, ou seja, com ênfase na virtualidade (HENRIQUES, 2004).

Em meio ao cenário descrito, ele também manteve a atualidade dos assuntos relativos ao nosso presente, com foco em movimentos de voluntariados, a exemplo do “Diário de Thaysa Audujas”, supervisora da Associação Helena Piccardi de Andrade Silva (AHPAS), que relatou dificuldades de captação de recursos após pandemia da Covid-19, mas que, relata, se reinventou com uma rede de voluntários que promoveram “lives, aniversários solidários, venda de cupons e vouchers”, que “garantiram a sustentabilidade” e mantiveram o transporte de crianças para tratamento contra o câncer” (AUDUJAS, 2020, p.1).

Por fim, o Museu da Gente Sergipana, localizado na cidade de Aracaju/SE, compondo parte integrante de pontos turísticos do centro histórico daquela capital, abordou a cultura sergipana a partir da geografia e biodiversidade, da culinária, do artesanato, das obras artísticas e literárias, das músicas, das linguagens e bordões especificamente sergipanos, além de “personagens” que fizeram parte da história do Estado e grupos das culturas populares. O Museu possui uma expografia totalmente interativa e com interações tecnológicas com meta de que o visitante interaja e descubra ao mesmo tempo. Durante a pandemia, o espaço físico precisou ser fechado e esse museu promoveu ações de fomento a partir de editais da secretaria de cultura do Estado para aju-

dar artistas locais, que se apresentarem em redes de ações desenvolvidas desse museu. Neste frame, vemos chamada do programa “Folia da Gente” que informou ter sido produzido respeitando-se “todas as medidas de segurança” de “distanciamento e higienização” dos convidados, artistas e profissionais, “obedecendo às medidas sanitárias preventivas contra a pandemia” (MUSEU DA GENTE SERGIPANA,2020, p.1).

Museus e realidade social: outras narrativas

O Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea, localizado na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, na região da antiga Colônia Juliano Moreira, hoje Instituto Municipal de Assistência a Saúde (IMAS), comporta acervo do artista Arthur Bispo do Rosário, classificado como integrante da arte contemporânea brasileira, conhecido nacional e internacionalmente. As obras do artista compõem o acervo expositivo do museu que recebe seu nome, inspirando também em novas formas de se fazer arte a partir da reutilização de materiais que já seriam descartados junto a trabalhos sociais. Durante a pandemia, a instituição museológica, além de promover ações online nas redes como cursos de desenhos, bordados e palestras, também utilizou os meios comunicativos como jornais estrangeiros para fazer denúncias sobre a situação da sua região durante a pandemia, conforme a seguir:

Na zona oeste do Rio [endereço do mBrac], o Covid-19 não para de bombar. A região, a meio caminho entre o subúrbio e o campo, atravessada por vias expressas e cercada por picos de violência e desigualdade, tão grande quanto Paris e povoada por 2,3 milhões de cariocas, tornou-se um dos pontos quentes da pandemia: com 20.000 casos positivos e 2.800 vítimas, concentra mais de um terço dos doentes e óbitos da cidade. Não importa: [...] está tudo reaberto ou quase, com autorização da prefeitura. Os fregueses se aglomeram, se reúnem, fazem fila em frente a determinada loja de roupas de cama ou de eletrônicos, no meio de vendedores ambulantes, oferecendo suco de coco, bolo de milho, chuveiros,



além de toda a parafernália das lojas (MEYERFELD, 2020, p. 1), [tradução nossa].

A partir dessa matéria, percebe-se que nem todos os lugares tomaram as devidas proteções, ou mesmo seguiram as regras de afastamento e contenção das pessoas perante o vírus Covid-19. Nem todo comércio fechou, nem todo estabelecimento cumpriu as medidas de proteção. No entanto, o Estado federal brasileiro também não promoveu campanha para que as pessoas acreditassem e se protegessem mais. Diante dessa incerteza de possuir nas mãos vários canais de entretenimento e comunicativos divergentes a respeito do vírus e da pandemia, alguns museus, como espaços de informação e comunicação interativa, começaram a abrir seu espaço virtual, a entrar nesse campo virtual e, nas redes, passaram a tirar algumas dúvidas a partir de interações e pesquisas com seus visitantes, fazendo, assim, sua ação social no combate a disseminação de mentiras, fake news e negacionismos, possibilitando uma comunicação séria sobre a memória de nossos tempos, acontecimentos do presente e das pessoas do Brasil da pandemia.

Considerações Finais

Todas as instituições museológicas aqui mencionadas se dedicaram em ações voltadas para a conscientização de uso de ferramentas de contenção da Covid-19, além de passarem orientações e informações sobre vacinas. Essas instituições empregaram parâmetros e ferramentas para o uso de plataformas virtuais para balizarem as dificuldades enfrentadas durante esses últimos acontecimentos e, para tal, utilizaram os meios e formas na manutenção da exposição de culturas, possibilitaram aos visitantes e pessoas formas de pensar a arte, o patrimônio, a memória em suas vidas. Os museus também foram fonte de rejuvenescimento na vida das pessoas, que os procuraram para distrair e desafogar suas magoas, desilusões e sofrimentos. Neste

contexto, emerge o virtual como extensão do espaço físico, o que pode ser por meio de sites com informações dos museus, complementado para se tornar local de ampliação de exposições. O virtual tornou-se lugar de diálogos entre o museu e o público, dando continuidade e até mesmo proporcionando o encurtamento geograficamente dos territórios que se constituem como desterritorializações, invertendo a lógica fundacional deste setor.

Os museus aqui apresentados, na grande maioria das composições de suas tarefas, mudaram sua forma de expor para compor ativamente nas causas da sociedade do hoje. Eles já faziam uso de algumas plataformas virtuais como *sites* e redes sociais. No entanto, com o fechamento dos seus espaços físicos, muitos procuram outros recursos comunicativos para estarem presentes na vida das pessoas e promoveram atividades, seminários, eventos, atividades educativas, exposições virtuais e discussões sobre a pandemia, experiências que transcenderam o mero espaço físico de propagação cultural e memorial.

Considerando a abordagem integrada deste artigo e tendo em vista o tema comum da pandemia por Covid-19, que recebeu a atenção de todos os espaços explorados, podemos afirmar que eles se comportaram no modelo de uma galáxia em redes na internet (CASTELLS, 2003) com pequenas variações, a exemplo da abordagem de em museu aqui destacado (mBrac), que não cedeu totalmente ao imperativo da positividade de histórias, tendo em vista uma atuação também em tom de denúncia, enquanto que os demais espaços museais elaboraram narrativas no modelo atualmente descrito por Han (2017, 2018a, 2018b, 2019) que explica a entrada da virtualidade no modelo neoliberal.

Referências

AUDUJAS, Thaysa. Voluntariado AHPAS em meio a pandemia da COVID-19. In: **Museu da pessoa**, 24 de agosto de 2020. Disponível em <<https://acervo.museu-dapessoa.org/pt/conteudo/historia/voluntariado-ahpas-em-meio-a-pandemia-da-covid-19-173514>> Acesso em 15 abr. 2021.



CARDOSO, Lucas. Coronavírus está derrubando comércio popular da Saara. *In: O Dia*, 21 de março de 2020. Disponível em: < <https://odia.ig.com.br/economia/2020/03/amp/5886265-coronavirus-esta-derrubando-comercio-popular-da-saara.html> > acesso em 15 abr. 2021.

CASTELLS, Manuel. **A Galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, negócios e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

DAGNINO, R. **Tecnologia Social**: contribuições conceituais e metodológicas. Campina Grande: EDUEPB, 2014.

FEENBERG, Andrew. **Entre a razão e a experiência**: ensaios sobre tecnologia e modernidade. Portugal: inovatec, 2019.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Hiperculturalidade**: cultura e globalização. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. **No exame**: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes, 2018a.

_____. **Psicopolítica**: o neoliberalismo as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Áyiné, 2018b.

HENRIQUES, Rosali Maria Nunes. **Memória, museologia e virtualidade**: um estudo sobre o Museu da Pessoa. Dissertação apresentada na ULHT para a obtenção do grau de mestre em Museologia. Lisboa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2004.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 2011.

MEYERFELD, Bruno. Aujourd'hui, au Brésil, c'est le coronavirus qui commande *In. Le Monde*, 09 de julho de 2020. Disponível em < https://www.lemonde.fr/international/article/2020/07/09/aujourd-hui-au-bresil-c-est-le-virus-qui-commande_6045704_3210.html > acesso em 15 abr. 2021

MUSEU DA GENTE SERGIPANA. **Museu da Gente Sergipana**, 2020. Disponível em: <<http://www.museudagentesergipana.com.br/wps/portal/inicio/noticias>>, acesso em 15/04/2021.

MUSEU DO AMANHÃ. **Exposição temporária**: Coronaceno - Reflexões em tempos de pandemia, s/d. Disponível em < <https://museudoamanha.org.br/pt-br/exposicao-temporaria-do-museu-do-amanha-coronaceno-reflexoes-em-tempos-de-pandemia> > acesso em 15/04/2021.

PREFEITURA DO RIO. **Covid-19**: veja o movimento da vacinação no Museu da República para pessoas de 82 anos, 25 de janeiro e 2021. Disponível em < <https://prefeitura.rio/noticias/covid-19-veja-o-movimento-da-vacinacao-no-museu-da-republica-para-pessoas-de-82-anos/> > acesso em 15 abr. 2021.

TRANSFORMA. **Tecnologia social da memória (Tsm) por Instituto Museu da pessoa.net. certificada**, 2019. Disponível em <<https://transforma.fbb.org.br/tecnologia-social/tecnologia-social-da-memoria-tsm>>, acesso em 09 nov. 2020.



DO JEITINHO BRASILEIRO AO CIDADÃO DE BEM. REPRESENTAÇÕES IDEALTÍPICAS DA CORRUPÇÃO NO BRASIL E SUCESSO DAS *FAKE NEWS* PANDÊMICAS

Tâmara Maria de Oliveira¹

Introdução

Este texto começou a ser gestado durante a mesa redonda *A Pandemia como Fato Social Total – mesa transdisciplinar de reflexões e práticas diante da Covid-19*², da IV Semana de Antropologia do PPGA/UFS, ocorrida em 04 de maio 2021. Pensada como diálogo transdisciplinar que, sem pretender contemplar as mais diversas ciências implicadas com a problemática pandêmica, fizesse interagir saberes científico-sociais acadêmicos e saberes não-acadêmicos sobre a pandemia, ela conseguiu, de fato, realizar-se como um momento especial de diversidade de olhares, experiências e conhecimentos em diálogo reflexivo e criativo. Evento que inspirou minha *imaginação sociológica* (MILLS, 1972).

Tematizando um *Fato Social Total* (MAUSS, 2012) que nos tem mergulhado em diversos pandemônios há mais de um ano³, sem que saiba-

1 Socióloga, Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (DCS-UFS) e coordenadora da mesa redonda que gestou este texto.

2 A mesa redonda foi assim constituída: Tâmara de Oliveira (UFS/DCS) – coordenadora; Eduardo Leal Cunha (UFS/PPPS) – debatedor; Cynthia Hamlin (UFPE/PPGS) – palestrante; Daniel Coelho (UFS/PPPS) – palestrante; Martha Sales (Yalaxé do Omim Mafé) – palestrante.

3 Texto escrito em 2021.

mos como e quando tudo isso será conjugado realmente no passado, todos os membros daquela mesa pressupõem que, diante de um *Fato Social Total*, não adianta se esquivar e por isso assumem-no totalmente. Privadamente, cuidando de seus corpos – potencialmente hospedeiros do coronavírus num país cujo governo federal combina uma política perversa de imunidade de rebanho por contágio com indícios de negócios obscuros em torno de medicamentos demonstradamente ineficazes contra a Covid-19. Mas também publicamente, cuidando de relações sociais – pesquisando, executando projetos de extensão universitários, intervindo nos espaços públicos e/ou exercitando concretamente a insuperável solidariedade social com vítimas diretas ou indiretas da Covid-19. Tenho a convicção de que nossa mesa redonda foi muito bem recepcionada porque seus membros têm uma postura de não-esquiva da pandemia; foi isso o que deu liga a olhares, falas e saberes diferentes.

Mas parte significativa da sociedade brasileira escancara uma negação da realidade⁴ de consequências sociais, econômicas e políticas cada vez mais complexas e dolorosas. Por um lado, isso é historicamente comum em pandemias (todo mundo cansa!) e se observa agora, em muitos dos países que não conseguem controlar a circulação do vírus, mormente onde há índices de desigualdades como no nosso, onde o não acesso regular à assistência médica e hospitalar para a maioria da população é naturalizado. Por outro lado, em nosso caso, essa negação parece alimentar e se alimentar da mortífera política de imunidade de rebanho por contágio estabelecida pelo governo de extrema direita do Brasil. Deste ponto de vista, o governo Bolsonaro sempre oscilou, ele mesmo, entre o que chamo de *negacionismo-economicista* e *negacionismo-ideológico* – em projeto de pesquisa exploratória que desenvolvo com

4 O termo negação da realidade, aqui, não pretende abraçar nenhuma abordagem psiquiátrica, psicológica ou psicanalítica precisa. O emprego como expressão próxima ao senso comum, designando comportamentos e representações diante de um problema que pretendem neutralizá-lo, rejeitá-lo enquanto problema ou, no mínimo, atenuar suas implicações concretas e experimentadas.

alunos de Sociologia I da UFS⁵. Negacionismos estes que têm dimensão concreta na trágica realidade social brasileira em tempos pandêmicos: eles fundamentam uma produção virtual industrial de *fake news*, falácias ou ataques diretos contra consensos científicos já empiricamente validados sobre os meios que se tem até agora para controlar a aceleração da circulação do SARS-CoV-2 e sua cadeia de consequências: aumento do número de casos da doença, de mutações do vírus potencialmente mais perigosas, de hospitalizações, de superlotação ou colapso hospitalar e de mortes.

Este texto pretende esboçar uma articulação simbólica entre a escancarada negação da realidade pandêmica por parte significativa da sociedade brasileira e os negacionismos do governo de extrema direita do Brasil, explorando traços comuns entre pesquisa empírica realizada em 2000 para minha tese de doutorado – da qual construí quatro idealtipos de orientação simbólica diante de práticas corruptas de transgressão às normas de sanção no trânsito (OLIVEIRA, 2004) – e uma pesquisa ampla e recente sobre a diversidade e as características dos apoiadores, eleitores e potenciais eleitores de Bolsonaro (KALIL, 2018).

Trata-se de um texto exploratório, introdutor de pistas que precisam ser melhor seguidas e desenvolvidas em pesquisa sistemática. Mas essa articulação esboçada não se desenhará sob modo causa-efeito, reduzindo brasileiros negacionistas a manipulados da produção industrial falaciosa do governo Bolsonaro.

Sob abordagem construtivista num sentido fraco, ou seja, compreendendo a (re)construção social da realidade como uma dialética em aberto entre *realidade social subjetiva* e *realidade social objetiva*

5 Inserido no plano de ensino de Sociologia I no semestre 2020.2, esse projeto visa fornecer uma experiência prática em pesquisa sociológica a estudantes de graduação, mas também coletar dados qualitativos exploratórios para pesquisas posteriores em representações sociais da pandemia e bases socioantropológicas dos dilemas políticos contemporâneos no Brasil. Ele se intitula “Pesquisa Exploratória em Sociologia e Representações Sociais: o que orienta crenças, valores e comportamentos locais diante da Covid-19?”



(BERGMAN; LUCKMANN, 1996), o que se busca aqui é propor que há certo conteúdo nuclear (ABRIC, 2001) nas representações sociais (MOSCOVICI, 2014) circulando entre diferentes idealtipos de brasileiros e seu governo a propósito da corrupção no país, que ele tem marcas de continuidade com conteúdo nuclear de representações bastante anteriores à emergência atual da extrema direita no Brasil, e, que essas *afinidades eletivas* (WEBER, 2004; LÖWY, 2011) constroem na verdade um espaço simbólico de sustentação recíproca bem contemporâneo e articulado a tendências globais da extrema direita atual. Penso que essas *afinidades eletivas* podem ajudar a compreender socioantropologicamente porque entre 25% e 30% da opinião pública continua apoiando o governo Bolsonaro e mais uns 20% continua achando o seu governo regular.

Do jeitinho brasileiro: quando por trás de uma representação homogeneizante de “identidade nacional corrupta” se escondia um estoque social de conhecimentos e práticas de corrupção desigualmente distribuídos, em equilíbrio problemático.

Minha pesquisa de tese abordou o caso do trânsito de veículos e pessoas em Aracaju entre o conceito habermasiano (HABERMAS; 1884, 1999) de *esfera pública* (macrossociológico e referente a ideais modernos de regulação social) e o conceito goffmaniano (GOFFMAN, 1973) de *espaço público* (microsociológico e referente a interações que constroem regulações sociais concretas), considerando que “o trânsito é um espaço público atravessado pelo tempo curto e imediato das interações, o tempo longo e mediato da socialização dos seus usuários que orientam suas interações concretas [e] o tempo dinâmico da regulação social institucional” (OLIVEIRA, 2004, p. 11)⁶. Para tecer laços entre o tempo curto e

6 Esta e demais citações de minha tese de doutorado são extraídas de sua versão publicada em livro na França, da qual traduzo pessoalmente para fins estritos de melhor compreensão de meus argumentos aqui apresentados.

o tempo dinâmico do trânsito, ou seja, para dar conta do tempo longo da socialização dos seus usuários, eu inseri o contexto sócio-histórico da modernidade onde estava inserido meu estudo de caso – Aracaju, no nordeste do Brasil.

Com recorte demasiadamente largo e diferentes tipos de enquete em jogo, muitas foram as falhas metodológicas da pesquisa. Mas houve resultados significativos em relação aos objetivos iniciais, sobretudo na enquete por entrevistas semiestruturadas – que revelou a força construtiva de representações da identidade nacional nas motivações para práticas/relações de ruptura das normas de sanção do trânsito (suborno de guardas; uso de laços afetivos com funcionários para suspensão de multas; uso de laços clientelistas com políticos para obtenção da “carteira graciosa”).

Essas práticas possuíam condição e consequência sociológicas importantes: para que ocorressem, necessitavam de uma interação direta ou indireta entre transgressor e responsável(s) institucional(s), cujo sentido é o da partilha de uma relação de corrupção das normas; como consequência, havia a quebra das duas faces interdependentes de um ideal universalista de regulação social moderna e democrática: o da igualdade de todos perante as normas/o da impessoalidade da aplicação das normas. Mas, na fala dos entrevistados, representações da identidade nacional faziam desaparecer a interação voluntária e assumida pela esmagadora maioria deles, deslocando a causa da corrupção para uma realidade social objetiva exterior e determinista.

[...] um Brasil simbólico, que se exprim[ia] enquanto singularidade natural ou enquanto singularidade trans-histórica aparec[ia] significativamente como o artista onipotente da não factualidade do princípio da igualdade e da impessoalidade das normas de sanção no trânsito, como o sujeito responsável por nossas próprias ações. Trata[va-se] efetivamente de uma representação que qualifica[va] o Estado-nação como realidade distinta dos outros Estados, como um ser vivo, pensante, atuante. Escutando muitos



de meus informantes, minha imaginação às vezes brincava em personificar a imagem geográfica do território brasileiro, reconhecendo um gigante com pernas curtas e sorriso malandro, manipulando as pessoas, as instituições e as normas de um espaço público para se divertir, fazer samba, proteger os amigos e/ou os ricos (OLIVEIRA, 2002, p. 207-208).

Esse Brasil-pessoa hipostático, planando sobre todos e determinando nossas relações corruptas com as instituições do trânsito, entretanto, não era apanágio dos entrevistados daquela pesquisa. Ele era tanto mais significativo sociologicamente que nutria e se nutria de construções da cultura em seu sentido largo, como em produções acadêmicas, intelectuais e artísticas. O percurso da análise de dados foi revelando que a própria pesquisadora tinha esse malandro gigante e mal feitinho de corpo como *saber de pano de fundo* (HABERMAS, 1999) que a orientara em suas questões sobre o Brasil moderno e em sua decisão metodológica de concluir o roteiro da entrevista com as seguintes consignas: “você sabe o que é o *jeitinho brasileiro*? O que pensa dele?” Eu acreditava inclusive poder construir uma tipologia de discursos sobre a corrupção das normas de sanção no trânsito tomando as respostas sobre essas consignas como núcleo analítico, mesmo porque não foram poucos os entrevistados que falaram do *jeitinho brasileiro* espontaneamente, bem antes das perguntas a seu respeito.

Mas a escuta analítica explodiu minha própria representação identitária e homogeneizante do *jeitinho brasileiro*, porque este surgiu empiricamente com tal polissemia, muitas vezes em um só informante, que dali seria impossível construir qualquer tipologia de inspiração weberiana (SCHNAPPER, 1999). Desde relações espontâneas de interação, estratégias criativas e individuais de superação de problemas, até uma representação quase mítica de identidade nacional (pré-colombiana e significando solidariedade e/ou capacidade de superar conflitos sem agressividade), a articulação identitária nacional entre *jeitinho brasileiro* e relações corruptas brasileiros/instituições só se tornava pre-

cisa quando o entrevistado era perguntado sobre práticas e relações de ruptura de normas que subentendem aqueles princípios ideais de regulação social igualitário/impessoal.

Diante de tal realidade empírica, sustentei o problema de pesquisa nas relações entre o trânsito, a modernidade brasileira e o fantasmagórico jeitinho, mas reconstruí essas relações a partir de técnicas indutivas de análise, onde as representações justificativas/explicativas dos entrevistados sobre suas motivações para práticas de ruptura das normas de sanção tornaram-se o núcleo analítico. Foram quatro idealtipos de orientação justificativa/explicativa que surgiram da análise, assim nomeados: *distância estratégica*; *pertença estratégica*; *distância moral*; *aventura estratégica da sobrevivência*. Num universo de 35 entrevistados, apenas o idealtipo com menor número de membros, 6, da *distância moral*, construiu um discurso de rejeição nítida às três práticas de ruptura estudadas. Enquanto os outros três idealtipos assumiam todos praticarem-nas e/ou se motivarem a isso. Todavia, na análise das diferenças de conteúdo das representações justificativas/explicativas dessas práticas e/ou motivações, não só a suposta homogeneidade do *jeitinho brasileiro* se confirmou ilusória, como outros conteúdos das representações da identidade nacional surgiram e mostraram-se significativamente diferentes entre os idealtipos.

O *jeitinho brasileiro*, assim como outras representações nacional-identitárias aparecidas (como “país de terceiro mundo”) pôde ser interpretado entre uma abordagem construtivista interacionista (BERGER; LUCKMANN, 1996) e uma abordagem construtivista estruturalista (BOURDIEU, 1989; 1979). Por um lado ele faz parte de um *estoque social de conhecimentos* (BERGER; LUCKMANN, 1996) sobre o Brasil e a tensão facticidade/validade daqueles princípios modernos de regulação social, ensinando a dois dos idealtipos de orientação justificativa que suas próprias motivações e práticas de corrupção da norma em benefício próprio têm causa que lhes é exterior, independente de seus próprios valores – que seriam, “evidente e individualmente” de respeito aos



princípios de igualdade/impessoalidade de aplicação das normas. E o causador é o Brasil, corruptor hipostático, espécie de poder-pessoa autoritário acima das forças dos indivíduos brasileiros.

Mas, por outro lado, esse estoque social de conhecimentos era desigualmente distribuído: na *aventura estratégica da sobrevivência*, o jeitinho brasileiro quase não apareceu espontaneamente e houve 2 informantes que, quando perguntados diretamente sobre ele, emitiram definições demonstrando desconhecerem o universo polissêmico do *jeitinho brasileiro*, respondendo apenas para não dizer que não sabiam responder. Além disso, nos dois idealtipos onde essa representação nacional-identitária mais aparece, inclusive espontaneamente, a *distância estratégica* e a *pertença estratégica*, há um elemento periférico da representação (ABRIC, 2001) em que eles se diferenciam: enquanto na *distância estratégica* o Brasil do jeitinho é uma realidade corrupta temporal, resultado essencialista de um processo histórico colonial e escravista, para os da *pertença estratégica* esse mesmo Brasil é uma realidade corrupta espacial, essência de um território “naturalmente” incompatível com os princípios igualitários e impessoais modernos de aplicação das normas.

A revelação analítica dessa distribuição desigual do estoque social de conhecimentos sobre o Brasil e sua modernização, e, dessa diferença precisa num elemento periférico das representações nacional-identitárias, adquiriu um aspecto crucial: embora os idealtipos tenham sido construídos exclusivamente por critérios semânticos, de sentido das falas justificativas/explicativas, posteriormente, quando verifiquei as variáveis socioeconômicas e culturais dos membros de cada um deles, descobri claramente que cada idealtipo correspondia a uma *situação social* (BERGER; LUCKMANN, 1996)⁷ diferente na estratificação social

7 Utilizei o conceito de situação social de Berger e Luckmann (1996), porque ele me pareceu mais adequado às condições fluidas e fragmentárias da estratificação social em sociedades contemporâneas. Mas ainda em diálogo compreensivo com a abordagem bourdieusiana (BOURDIEU, 1989) de classes sociais, tendo em vista que seus conceitos-metáforas de capitais simbólicos (social e cultural, notadamente), foram profícuos analiticamente.

local. A *distância estratégica* composta por informantes de situação média-intelectualizada; a *pertença estratégica* correspondendo a informantes de situação média-alta ou alta; a *distância moral* composta por informantes de situação média não-intelectualizada; enquanto o idealtipo mais numeroso (13 pessoas), a *aventura estratégica da sobrevivência*, correspondendo a informantes de situação social baixa e pouco ou nada escolarizada. E foi assim que o *jeitinho brasileiro*, enquanto representação nacional-identitária justificativa/explicativa de práticas corruptoras, revelou-se como *capital social* (BOURDIEU, 1979) desigualmente distribuído. A pesquisa evidenciou assim que a apropriação simbólica, ao mesmo tempo hipostática, exterior e determinista dos componentes nacional-identitários e corruptos em torno do *jeitinho*, era um traço significativo de informantes de situações sociais tendo mais capital intelectual e/ou socioeconômico na construção do espaço público estudado. Sendo assim, hipostasiando, exteriorizando e homogeneizando orientações práticas e simbólicas de atores cujo contexto de estratificação social é extremamente desigual, o *jeitinho brasileiro* pode dissimular reais diferenças de poder e de saber sobre práticas de corrupção das normas na sociedade brasileira.

Reconstruindo sociologicamente tais diferenças, pode-se descobrir que o gigante artista e malandro, aquele que impede a realização dos princípios normativos de impessoalidade e igualdade porque funciona sob o signo da corrupção e da desigualdade, extrai sua força e sua própria existência das desigualdades objetivas e simbólicas dos atores que constroem a realidade social (OLIVEIRA, 2002, p.212).

E a importância sociológica desse *capital social* não se resumia à desigualdade de possibilidade de se beneficiar objetivamente com a ruptura corrupta das normas de sanção no trânsito – reduzindo custos com suborno de guardas, suspendendo multas com o uso de laços afetivos com funcionários ou adquirindo “carteira graciosa” com



laços clientelistas com políticos influentes nas instituições de trânsito. Quando a análise considerou a argumentação de Berger e Luckmann (1996) em torno da dialética conservação/mudança de um *estoque social de conhecimentos*, revelou-se que as representações de identidade nacional como causa exterior, hipostática e determinista de nossas próprias interações corruptas fornecem equilíbrio à *dialética realidade social subjetiva/realidade social objetiva* aos dois idealtipos de orientação mais capitalizados nos *enjeux* de ruptura das normas de sanção, porque permite que os da *distância estratégica* e os da *pertença estratégica* apresentem-se como cidadãos cujos valores estão sintonizados com os ideais modernos democráticos, ao mesmo tempo em que se apropriam privilegiadamente de bens que a corrupção dos princípios de igualdade e impessoalidade das normas pode fornecer.

A validade de meu conhecimento da vida cotidiana é preestabelecida a meus olhos e aos do outro até prova em contrário, ou seja, até que um problema não possa ser resolvido em seus termos. Apenas quando minhas máximas fracassam em ‘fornecer bens’ no interior do mundo no qual elas são destinadas a ser aplicadas, elas se tornam provável e efetivamente problemáticas (BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 64-65).

Já os da distância moral, cronicamente decepcionados com representações de uma (de)ordem social oposta à sua realidade social subjetiva moralista e nostálgica de autoritarismo, com a qual eles declaram rejeitar acordos, parecem ter a mais problemática dialética com a realidade social objetiva do país do jeitinho. Quanto aos da aventura estratégica da sobrevivência, quase nada capitalizados com o estoque de conhecimentos em torno das representações identitário-nacionais corruptas e deterministas, exprimiam um outro estoque de conhecimentos para um equilíbrio de sua própria dialética, pretensamente universal, e que poderia se exprimir sob a seguinte máxima: “quem pode, pode; quem não pode se sacode”, justificando e explicando pragmaticamente

suas interações de ruptura das normas de sanção, ou seja porque elas lhes permitiam “economizar qualquer coisa”. Mas esse equilíbrio não deixava de exprimir um problema: os aventureiros da sobrevivência, com pouco ou nenhum jeitinho para lhes determinar do exterior, eram os únicos que admitiam sua própria responsabilidade e as consequências negativas que tais práticas traziam para o trânsito como um todo.

Os da distância estratégica, cuja motivação para interações de corrupção justificava-se com um claro traço reativo, no gênero “as sanções nunca são aplicadas para ricos e políticos e eu não vou ser o bobo da corte”, não pareciam completamente destituídos de problema com seu estoque de conhecimento que os eximia, posto que a maioria de seus componentes exprimiram traços emocionais significativos em suas falas: o de uma certa amargura para com a hipóstase trans-histórica que supostamente impunha suas práticas corruptas; o de um incômodo indistigável ao declararem que viviam numa realidade social objetiva que os obrigava a trair constantemente seus próprios valores éticos.

Quanto aos da pertença estratégica, se justificando com um traço marcante de pertencimento passivo a um “país de terceiro mundo” essencialmente corrupto, ao mesmo tempo em que demonstravam, em suas falas, consciência do poder que tinham para escolher se entrariam ou não numa interação corruptora das normas, às vezes chegavam a trazer à pesquisadora a memória de Raymundo Faoro (1998), exprimindo-se como se fossem os verdadeiros “donos” desse poder de corrupção. Eu cheguei a apontar que eles também tinham um problema em sua dialética realidade social subjetiva/realidade social objetiva: o da apresentação de si (GOFFMAN, 1973), posto que a contradição aparente entre seu exibido traço de pertencimento passivo ao país do jeitinho e sua expressão de poder de escolha pudesse ser facilmente interpretado como hipocrisia explícita – ou cinismo. Mas, verdade seja dita, meus informantes da pertença, em nenhum momento, deram indícios de possuir problema com a apresentação de si nesses *enjeux* de corrupção das normas. O problema deles era outro: o da vergonha por serem de



um “país do terceiro mundo”, cheio de pobres “mal-educados” que não sabem se comportar no trânsito e “naturalmente” incompatível com os ideais igualitários e impessoais de aplicação das normas de sanção no trânsito.

A conclusão da tese era a de que, se por um lado as representações identitário-nacionais em torno do jeitinho brasileiro eram uma mediação significativamente construtiva e reprodutiva de um espaço público marcado objetivamente por relações desiguais de corrupção das normas de sanção, tratava-se de uma construção/reprodução:

[...] *potencialmente problemática para a estabilização da dialética realidade social subjetiva/realidade social subjetiva neste espaço público*, quando ele se exprime como o revelador simbólico dos *enjeux* desiguais que conservam os desfuncionamentos institucionais, em três idealtipos de atores: os que possuem um estoque social de conhecimentos indicando sua situação social média ou completamente baixa no que se refere aos ganhos relativos nas interações de ruptura das normas (o da distância estratégica e o da aventura estratégica da sobrevivência) e o que representa essas interações desiguais [e corruptas] como a negação de sua própria realidade social subjetiva (os da distância moral) (OLIVEIRA, 2004, p. 503-504).

Do cidadão de bem: quando por trás de representações moralistas e dicotômicas da corrupção se escondem *afinidades eletivas* entre eleitores e governo de extrema direita

Quando eu li o relatório de pesquisa da antropóloga Isabela Kalil (2018), sobre ampla pesquisa realizada entre o início de 2016 e o final de 2018, resultando no levantamento de 16 perfis de apoiadores, eleitores e potenciais eleitores de Bolsonaro, tomei susto e senti tristeza. Deuses e demônios, meus moralistas distanciados, tão minoritários em 2000 mas inquietantes de se ouvir pelo forte traço de nostalgia autoritária, são agora hegemônicos?! Jesus-Maria-José, meus aventureiros da sobre-

vivência, únicos que assumiam a responsabilidade por suas práticas de ruptura das normas, perderam aquele princípio de hiper-realismo econômico e descambaram em ladainhas moralistas e autoempreendedoras?! Nossa Senhora, a amargura dos meus distanciados estratégicos deu ruim... Glorioso Antônio, até quando os da pertença estratégica vão continuar tão donos e desprezadores daquele a quem eles diziam pertencer?!

Pelas chagas de Cristo, quem matou o *jeitinho brasileiro*?! Teria sido o *cidadão de bem*?

Passado o susto e controlada a tristeza, faça-se ponderações sociológicas. Em primeiro lugar, a pesquisa de Kalil é muito diferente da que fiz – no objeto, no tempo, no espaço, na metodologia, na amplitude. A minha foi uma enquete por entrevistas semiestruturadas, sob análise qualitativa e abordagem construtivo-compreensiva de um estudo de caso, Aracaju. O trabalho de Kalil fundamenta-se em acompanhamento e observações etnográficas, entrevistas e até pesquisa quantitativa (tipo *survey*) de numerosas manifestações e eventos nas redes sociais de conservadores, liberais, direitistas e extremo-direitistas em diferentes momentos, em São Paulo. Minha análise levou à construção de apenas quatro idealtipos de orientação das representações e práticas de ruptura de normas de sanção no trânsito, de inspiração precisamente weberiana (SCHNAPPER, 1999), num universo de 35 entrevistados. A análise de Kalil resultou no levantamento de 16 perfis diferentes de eleitores e potenciais eleitores de Bolsonaro, fundamentados no “que repudiam e o que desejam, aspiram ou imaginam para o futuro em um eventual governo presidido por Jair Bolsonaro” (KALIL, 2018, p. 7), num universo de 1000 pessoas ouvidas. Finalmente, minha análise verificou uma articulação significativa entre idealtipo de orientação e situação social metodologicamente **posterior** à construção da tipologia, enquanto os perfis de Kalil foram **simultaneamente** agrupados segundo numerosos marcadores, como classe social, faixa etária, identidade de gênero, raça/etnia, formas de engajamento, religião e crenças.



Entretanto, e apesar dos objetos também serem muito diferentes (trânsito de Aracaju como esfera/espço público; crenças políticas, econômicas, religiosas e morais do eleitorado potencial de Bolsonaro), minha tipologia de 2000 e os perfis de Kalil de 2018 convergem num elemento interpretativo muito importante: o das representações da corrupção no Brasil como potência central da construção social da realidade brasileira. No meu caso, o próprio recorte do objeto levava os entrevistados a estruturarem suas falas sobre o tema da corrupção; no caso de Kalil, a potência da corrupção explodiu empiricamente, articulada à figura do *cidadão de bem*, aparecendo como uma das “figurações centrais” (KALIL, 2018, p. 8) dos valores e dos repúdios difusos dos 16 perfis, que aqui eu definiria como par opositivo nuclear das representações de sociedade e de política dos apoiadores e eleitores de Bolsonaro.

O “cidadão de bem” passou a designar aquele que, além de ter uma conduta individual “correta” e saber se comportar nas manifestações, se distingue dos “bandidos” (corruptos) ou de quem apoia bandidos. Assim, o “cidadão de bem” refere-se a um conjunto de condutas dos indivíduos na vida privada, a um conjunto de formas específicas de reivindicação política na vida pública e a um conjunto particular de temas e agendas que passaram a ser consideradas como legítimos. É dessa forma que o “cidadão de bem” extrapola as formas de condutas individuais e passa a designar aqueles que não são “comunistas”, “petistas” ou “de esquerda” - vistos como apoiadores da corrupção e “não trabalhadores”. Trata-se de uma noção específica de pessoa e um sentimento de pertencimento à uma forma correta de estar no mundo. Para se compreender como o discurso contra a corrupção encontra lastro na figura do “cidadão de bem” é preciso considerar os diferentes sentidos atribuídos pelas pessoas a aquilo que chamamos de corrupção. [...] A forma mais evidente da corrupção é aquela em que “políticos roubam o povo”. Esta forma seria um atentado contra a pátria e diz respeito a uma conduta pública, cívica. Neste enquadramento, a solução proposta para corrupção é, em geral, a redução do Estado (Estado mínimo) e a substituição de políticos

profissionais por figuras *outsiders* (estratégia amplamente explorada por Bolsonaro) ou por políticos não profissionais (KALIL, 2018, p. 9).

E ainda,

Contudo, no eleitorado de Bolsonaro o termo corrupção é polissêmico. Uma outra de suas expressões é a “desordem” de costumes e valores que estariam colocando em risco a ordem familiar. Esta corrupção diz respeito, sobretudo às condutas privadas e morais, como a homossexualidade, a vida sexual desregrada e o aborto. Nesse mesmo registro, a corrupção é lida como cerceamento da liberdade individual e uma redução da importância do papel da família na formação do cidadão [...]. Finalmente, mas não menos importante, numa outra interpretação, a corrupção significa “confusão” entre direitos e “privilégios”. Nesta chave, são corrompidas as pessoas que, no Brasil, “gozam de muitos direitos e não cumprem seus deveres”, como é o caso daquelas que se beneficiam dos programas sociais entre as/os mais pobres, de políticas de ações afirmativas entre as classes médias ou ainda das leis de incentivo à cultura entre os mais ricos. (KALIL, 2018, p. 10).

Para o que pretendo esboçar neste texto, ou seja, indicar que há *afinidades eletivas* (Weber, 2004; Löwy, 2011) entre representações idealtípicas de brasileiros e o governo Bolsonaro que têm traços de continuidade com o conteúdo nuclear de representações bastante anteriores à emergência e à eleição da extrema-direita no Brasil, basta colocar o primeiro sentido da corrupção apontado por Kalil (2018), a corrupção da conduta pública. É este o sentido mais evidente e comum aos diferentes perfis segundo essa antropóloga, assim como era um conteúdo genérico das representações do *jeitinho* brasileiro dos diferentes idealtipos de orientação simbólica e prática diante da ruptura das normas de sanção ou de habilitação no trânsito.

Ora, como dito no tópico anterior, esse sentido do *jeitinho brasileiro* era revestido de identidade nacional hipostática, exterior e determi-



nista das práticas de corrupção das normas do trânsito, revelando-se como *capital social* desigualmente distribuído, podendo exercer função de equilíbrio na dialética realidade social subjetiva/realidade social objetiva dos dois idealtipos melhor capitalizados, porque lhes permitia exteriorizar a responsabilidade por suas próprias práticas de corrupção. Mas que essa função de equilíbrio parecia problemática não só para um dos idealtipos com mais estoque social de conhecimentos sobre o jeitinho, como também para aquele que o rejeitava categoricamente e para o idealtipo que o conhecia bem menos.

Para os da distância estratégica, de classe-média intelectualizada, tal capital simbólico mostrava-se problemático porque a exteriorização da responsabilidade de suas próprias práticas corruptas funcionava como elemento de um equilíbrio marcado por amargura em sua dialética realidade social subjetiva/realidade social objetiva. Para os da *distância moral*, claramente moralistas e nostálgicos de autoritarismo, esse mesmo sentido do jeitinho brasileiro, ou seja a corrupção da conduta pública, era o que os fazia exibir uma decepção crônica diante da sociedade e da política brasileiras.

Os da *aventura estratégica da sobrevivência*, ancorados numa representação de sociedade dicotômica e economicista (ricos e pobres), pensando a corrupção constante sob o fundamento do poder dos ricos e da necessidade dos pobres, tinham uma dialética subjetividade/objetividade social marcada por uma consciência clara, embora pragmática, de sua condição de impotência social e política e de sua responsabilidade individual em interações corruptas. Apenas os da *pertença estratégica*, situados socialmente entre classe média-alta e alta, pareciam agenciar facilmente sua representação contraditória de indivíduos passivos, mas poderosos de uma sociedade naturalizadamente corrupta.

Neste sentido, sem negar que a campanha eleitoral e o governo de Jair Bolsonaro desenvolvem industrialmente estratégias segmentadas e eficazes de comunicação política para estender seu alcance a diversos e até conflituosos segmentos da população brasileira, como argu-

menta Kalil (2018) sobre seus 16 perfis, penso que para se compreender sociológica e antropologicamente a eficácia política dessas estratégias de comunicação é melhor pensar em termos de *afinidades eletivas* no sentido weberiano do que em termos de relação causa-efeito, porque a perspectiva weberiana implica em consideração da atividade dos indivíduos na realidade social. Enquanto um raciocínio de causa-efeito desliza facilmente para a consideração dos indivíduos ou grupos como elementos passivos da construção do bolsonarismo no país, assim como meus idealtipos de 2000 e os perfis de Kalil de 2018 indicam que é muito difundido no Brasil representações da corrupção que exteriorizam as práticas de corrupção, projetando sobre outrem a causa da corrupção no país. O “Brasil-malandro”, o “país de terceiro mundo”, o “país do jeitinho” em 2000; os “petistas”, os “comunistas”, os “de esquerda” em 2018.

Os *cidadãos de bem* podem pretender matar o *jeitinho brasileiro*, mas é bem possível que a maioria deles o esteja dissimulando (ou recalçando?). A possibilidade de comparar estudos diferentes quanto ao objeto, tempo, espaço e metodologia, mesmo preliminarmente como fiz, revelou que uma função de equilíbrio na dialética subjetividade/objetividade social das representações da corrupção no Brasil, aquela que exterioriza/desresponsabiliza os atores por suas próprias práticas corruptas, perdura no tempo, tem imensa força socialmente construtiva e é atualmente bem mais problemática do que antes.

Sendo assim, no contexto atual, as estratégias de comunicação falaciosas ou descaradamente mentirosas sobre a pandemia e as ciências em torno do termo *fake news*, que o governo Bolsonaro produz industrialmente para legitimar sua perversa política de imunidade de rebanho por contágio, se articulam voluntariamente a tendências globais da extrema direita atual, sobretudo com a norte americana. Mas a sustentação de sua legitimidade em torno de mais ou menos 50% da opinião pública (entre avaliação ótimo/bom e regular) não se explica só por isso. Sem as *afinidades eletivas* persistentes entre conteúdos nucleares de representações sociais da corrupção difusas entre parte sig-

nificativa de brasileiros (das mais variadas situações sociais), e, valores políticos, morais e econômicos básicos das forças políticas do governo Bolsonaro, ou seja, sem que haja atração, escolha recíproca e combinação entre parte significativa da sociedade brasileira e bolsonarismo, nós não estaríamos vivendo este contexto societário trágico, no qual a prática da dúvida se transforma em estratégia mortífera e autoritária da dúvida, como afirma a socióloga Cynthia Hamlin.

A prática da dúvida diz respeito a um certo grau de ceticismo epistemológico que é central não só à ciência, mas também à arte, ao bom jornalismo e, em última instância, à própria democracia. Já a estratégia da dúvida é algo diferente: trata-se de um empreendimento levado adiante por indivíduos e grupos que buscam semear a dúvida e o dissenso com fins puramente políticos e/ou econômicos. Ao fazê-lo, a contestação e a controvérsia não aparecem mais como uma busca cooperativa por ideais como a verdade, a justiça ou a liberdade, mas como sua própria impossibilidade (HAMLIN, 2020).

Conclusões inconclusas

Como disse na introdução, este texto começou a ser gestado durante a mesa redonda que coordenei na IV Semana de Antropologia do PPGA/UFS. O diálogo criativo que ela construiu chegou a me fazer pensar em escrever um artigo de parceria entre olhar sociológico e olhar psicanalítico, refletindo sobre as considerações que o professor Daniel Coelho teceu sobre os traumas provocados pelos bombardeios nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial – diante dos quais a única resistência possível (e ordenada pelos comandantes) era a de se ficar paralisado enquanto os companheiros eram destroçados ao seu lado – e a paralisação multi traumatizante com que experimentamos esta pandemia e a política voluntariamente mortífera do governo Bolsonaro diante dela.

Seria uma empreitada muito difícil, tendo em vista minha pouquíssima familiaridade com a psicanálise. Foi quando ouvi uma entre-

vista de Isabela Kalil num programa de Juca Kfourri e percebi que estava diante de um trabalho com muito potencial para estabelecimento de um diálogo entre seus resultados e minha velha tipologia de tese. Com a grande vantagem de estar num território familiar, o das ciências sociais, suas metodologias e arcabouço conceitual.

Estava fazendo uma análise preliminar do relatório de pesquisa de Kalil, além de consultar alguns trabalhos de Esther Solando e Marcio Moretto (2018) e um artigo de João Feres (2021) sobre a mesma temática, quando os organizadores da IV Semana de Antropologia fizeram o convite para participação neste livro eletrônico. O prazo era menos do que curto; quase inexistente para quem não tinha algo já sistematicamente escrito. Mas as pesquisas de Kalil eram-me tão impactantes, levavam-me tão significativamente de volta há vinte anos, tempo de minha pesquisa de campo que eu não resisti ao convite, reli partes de minha tese diretamente ligadas ao tema e escrevi estas páginas. Os defeitos do texto e seu caráter incompleto têm ligação direta com a pressa com que ele teve que ser construído

Vou continuar trabalhando sobre as pesquisas de Kalil, de Solano, de Feres e levantar outros trabalhos, para continuar as pistas que comecei a explorar aqui. Uma delas vai no sentido contrário do que expus. Ou seja, se neste texto eu explorei traços de continuidade nas representações sociais da corrupção no Brasil em articulação com o sucesso das *fake news* pandêmicas e bolsonaristas, pretendo explorar agora certas marcas de mudança ou de deslocamento entre antigas e recentes representações da corrupção no Brasil, sobretudo no que se refere a problemas que elas provocam na *dialética realidade social subjetiva/realidade social objetiva* (BERGER; LUCKMANN, 1996) de idealtipos e de perfis de brasileiros a respeito de princípios ideais de regulação social moderna e democrática. Desconfio que essas mudanças, analisáveis num estudo mais aprofundado dos perfis levantados por Kalil e Solano, têm relação significativa com certos traços assustadoramente surpreendentes que muitos de nós percebemos em certos



apoiadores de Bolsonaro, como o ódio ao outro, o desejo assumido de eliminar aqueles que são classificados como corruptos. E que essa relação pode ajudar a compreender por que valores modernos básicos em torno da liberdade, da igualdade e da verdade – ideais, ideológicos e falhos mas de cuja legitimidade social depende a sobrevivência de qualquer arremedo de democracia – estão concreta e aceleradamente ameaçados no Brasil pandêmico e, quem sabe quando, pós-pandêmico. Além de poder ajudar também a agir com responsabilidade científico-social e pública para desconstruir esse ódio como valor societário e com poder de governo.

Referências

- ABRIC, Jean-Claude. **Pratiques sociales et représentations**. Paris: PUF, 2001. 312 p.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **La construction sociale de la réalité**. Paris: Armand Colin, 1996. 285 p.
- BOURDIEU, Pierre. **La distinction**. Critique sociale du jugement. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. 672 p.
- _____. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989. 311 p.
- FERES, João. A resiliência de Jair M. Bolsonaro. **A Terra é Redonda**, 04. 06. 2021. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/a-resiliencia-de-jair-m-bolsonaro/>
- HAMLIN, C. L. Produção de conhecimento e distribuição social da ignorância. In: **Inter-Legere**, v. 3, n° 29, p. c23010. 18 nov 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/23010>
- FAORO, Raymundo. **Os donos do poder - 1**. Formação do patronato brasileiro. São Paulo: Globo, 1998. 397 p.
- GOFFMAN, Erving. **La mise em scène de la vie quotidienne – 2**. Les relations em public. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973. 368 p.
- HABERMAS, Jürgen. **Droit et démocratie**. Paris: Gallimard, 1999. 560 p.
- _____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 398 p.
- KALIL, Isabela. Quem são o no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro. **Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo**. São Paulo: FESPSP, 2018. Disponível em: <https://www.fespsp.org.br>

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. **Plural**. São Paulo, v. 17.2, 2011, pp. 129-152. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/74543/78152>

MAUSS, Maus. **Essai sur le don**. Paris: PUF, 2012. 252 p.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2014. 408 p.

MILLS, Charles. W. **A imaginação sociológica**. São Paulo: Zahar Editores, 1972. 246 p.

DE OLIVEIRA, Tâmara M^a. **Espace public et capital social**. L'identité brésilienne comme construction sociale de la réalité (le cas de la circulation à Araçaju). Aix-en-Provence: ANRT Diffusion, 2004. 544 p.

_____. Um malandro gigante e suas artes identitárias no espaço público – sociologia de um trânsito e jeitinho brasileiro. **Tomo**, São Cristóvão, ano V, n° 5, pp. 203-221, jan/jun, 2002.

SCHNAPPER, Dominique. La compréhension sociologique. Démarche de l'analyse typologique. Paris: PUF, 1999. 125 p.

SOLANO, Esther / Moretto, Marcio. 2016: o ano da polarização? **Análise**, n° 22, 2017. Disponível em: <http://library.fes.de>

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335 p.

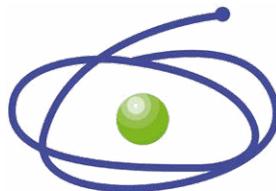
ORGANIZADORES

SOGBOSSI, Hippolyte Brice

Graduado em Língua e Literaturas Hispânicas - Universidad de La Habana, Doutor em Ciências Filológicas pela mesma universidade em Cuba. Mestre e Doutor em Antropologia Social - Fórum de Ciência e Cultura, (MN/UFRJ/PPGAS). Professor Titular de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe (DCS-UFS). Membro do Conselho Deliberativo do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB/UFS – CECH). Membro efetivo do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFS (PPGA-UFS). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na UFS (PPGCR-UFS). E-mail: bricesogbo@hotmail.com

ESTEVES, Leonardo Leal

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA-UFPE) e Mestre em Antropologia pela mesma instituição. Pesquisador do Programa Internacional de Pós-doutorado do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (IPP-CEBRAP) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA-UFS). E-mail: leonardolestevess@gmail.com



C A P E S