



Revista de @ntropologia da UFSCar

jul./dez. 2016 | v. 8, n. 2

ISSN: 2175-4705



Dossiê

Artigos

Gustavo Lins Ribeiro

Rosana Pinheiro Machado

Miguel Vale de Almeida

Piero Leirner

Igor José de Renó Machado

* * *

Maria Rosário de Carvalho

Alexandre Magno de Aquino

Daniel Machado

antropologia do **impeachment**

Entrevista

Maria Rosário de Carvalho

Caderno de Imagens

Laerte

Heloisa Buarque de Almeida

Editores

Igor José de Renó Machado
Ion Fernández de las Heras
Paula Sayuri Yanagiwara

Comissão de resenhas

Amanda Villa
Paula Bolonha

Comissão editorial

Guilherme Boldrin
Jorge Mattar Villela
Lucas Alexandre Pires
Marcos Vinícius Guidotti Silva
Victor Hugo Kebbe

Editor do Dossiê

Igor José de Renó Machado

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSM), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-reitor: Prof. Dr. Walter Libardi

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Geraldo Andrello
Vice-coordenador: Prof. Dr. Jorge Mattar Villela

Projeto gráfico e editoração

Ion Fernández de las Heras
Paula Sayuri Yanagiwara

Autor da capa

Ion Fernández de las Heras

Imagem da capa

Laerte, 2016.

 Revista de
@ntropologia
da UFSCar

Sumário

Dossiê

Antropologia do Impeachment

- 7 **Apresentação ao Dossiê**
Igor José de Renó Machado
- 11 **Gramsci, Turner e Geertz – O Fim da Hegemonia do PT e o Golpe**
Gustavo Lins Ribeiro
- 21 **Luzes antropológicas ao obscurantismo: uma agenda de pesquisa sobre o “Brasil profundo” em tempos de crise**
Rosana Pinheiro-Machado
- 29 **Golpe Branco**
Miguel Vale de Almeida
- 33 **Ensaio sobre o Estado Bipolar, ou a “Síndrome de Barbosa”**
Piero C. Leirner
- 61 **A antropologia, a diferença e a entropia monotípica**
Igor José de Renó Machado
- ***
- 67 **Curt Nimuendaju no sul da Bahia: registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hãhãhã**
Maria Rosário de Carvalho

87 **Narrativas da territorialidade ancestral entre os Kaingang: incorporações espaçotemporais em uma perspectiva etnoarqueológica**

Alexandre Magno de Aquino

113 **“Estar” segurança de festa: uma etnografia sobre o processo de aprendizagem dos agentes de segurança das principais casas noturnas de Florianópolis**

Daniel Machado da Conceição

Entrevista

131 **Maria Rosário Gonçalves de Carvalho**

Rodolpho Claret Bento; Gabriel Garcêz Bertolin; Amanda Danaga; Clarissa Martins Lima & Fabiano José Alves de Souza

Caderno de imagens

157 **Diário do golpe e do retrocesso**

Heloisa Buarque de Almeida
Laerte

Resenhas

167 **KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 729 p. retrocesso**

Marina Pereira Novo

171 **VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2015. Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify.**

Pedro Peixoto Ferreira

Dossiê

Antropologia do
Impeachment

Apresentação ao dossiê: Antropologia do Impeachment

Igor José de Renó Machado

Nesses tempos tão difíceis que vive nosso país, em que pode a antropologia ajudar a entender algo dessa complexidade? Todo o doloroso e traumático processo de impeachment da presidenta Dilma expôs um quadro intrincado e múltiplo de interesses, conflitos, ideologias, racismos, intolerâncias e ainda muitos outros qualificadores possíveis. Estivemos soterrados de análises por todos os lados, mas dificilmente atentamos para uma visada estritamente antropológica.

Este dossiê, muito modestamente, pretende ajudar a preencher essa lacuna, ao propor especificamente reflexões antropológicas sobre o processo de impeachment de 2016. Como um dossiê de antropologia pública, os textos seguem uma estrutura mais livre e, talvez, nesse momento mais apropriada a uma reflexão crítica e criativa sobre os fatos recentes. E a opção por textos mais opinativos que textos estritamente acadêmicos permite também que tenhamos opiniões de diferentes intelectuais que, sem a opção de um texto mais livre, dificilmente teriam o ânimo de produzir os textos.

Assim, em prol de uma missão explicativa propriamente antropológica, digamos, optamos por solicitar textos mais livres, que nos trouxessem insights e ajudassem a expor pontos de vista que a antropologia tem o privilégio de oferecer a partir da diversidade do seu objeto e de seus pesquisadores. O resultado é esse conjunto de cinco textos, produzidos por Gustavo Lins Ribeiro, Rosana Pinheiro-Machado, Miguel Vale de Almeida, Igor José de Renó Machado e Piero de Camargo Leirner.

O dossiê deriva de uma tarde de reflexões (chamada de “Quartas Indomáveis”) produzida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSCar, em maio de 2016. Naquele momento o impeachment ainda não havia se consolidado e havia uma tentativa de imaginar o que viria a seguir. Esse evento deu origem aos textos de Igor Machado e Piero Leirner, aqui reunidos no Dossiê. O primeiro figura aqui exatamente como foi apresentado no evento, guardando, portanto, um tom de fala que decidi manter no dossiê, justamente por seu caráter mais exploratório e especulativo, focado na tentativa de pensar a gênese de um novo tipo de racismo, o racismo a determinado partido político, como uma transmutação desavergonhada de preconceitos e discriminações estruturais à sociedade brasileira. O segundo, por sua vez, é um texto completamente retrabalhado por Piero Leirner, transformando a já complexa análise apresentada naquele momento numa espécie de apoteose da potência criativa antropológica.

O texto de Leirner avança numa intrincada discussão econômico-dumontiana, capaz de relacionar o que chama de “tomada da moeda” pelo setor rentista com o surgimento dessas figuras de um ultraindividualismo heróico-messiânico de partes do Estado, e como isso permeou o processo político desde a era Collor até Dilma 2, resultando no impeachment. A virtude do texto é justamente a forma de entender a economia como política, dada a falta de racionalidade propriamente econômica de muitas ações nesse período complexo. O texto apresenta, por fim, um panorama inusitado de explicações sobre esse cenário conturbado.

O texto de Gustavo Lins Ribeiro, que abre o dossiê, nos apresenta um cenário macro-sociológico de desenvolvimento do contexto da crise do impeachment, relacionando Gramsci, Turner e Geertz para amarrar uma lógica analítica antropológica da ascensão e queda do PT ao longo dos últimos 16 anos. Tanto a ideia da ruptura dramática de Turner quanto a de política como espetáculo de Geertz são trazidas para descrever etnograficamente o processo de impeachment, produzindo um cenário amplo de entendimento de fluxos políticos e conflitos de grandes proporções entre forças progressistas e conservadoras.

Rosana Pinheiro-Machado, por sua vez, faz uma defesa da importância da reflexão antropológica para ultrapassar o entendimento superficial das dinâmicas sociopolíticas engajadas no impeachment. Defende, com larga propriedade, que o ponto de vista das classes populares ficou separado e isolado das reflexões sobre a crise política em que ainda vivemos. Uma tarefa fundamental da antropologia seria efetivamente tornar esse ponto de vista visível, produzir conhecimento sobre como as classes populares assistem e participam (ou não) desse processo como um todo. Afinal, o que pensam as periferias sobre o golpe? E mais, é possível entender todo o processo que se desenrolou durante o ano de 2016 sem considerar o ponto de vista de um “Brasil profundo”?

O pequeno texto de Miguel Vale de Almeida nos traz uma perspectiva “de fora” sobre o processo. Olhando o golpe a partir de Portugal, Vale de Almeida se pergunta sobre como pensar uma antropologia dos golpes, na qual o caso brasileiro seria mais um a ser examinado: cheio de especificidades, mas, ainda assim, um caso entre outros, marcando uma característica do mundo contemporâneo (fato também destacado por Ribeiro, ao colocar o impeachment brasileiro em ressonância com os acontecimentos recentes no Paraguai e Honduras). Nessa perspectiva mais ampla, Vale de Almeida identifica algo de universal no golpe brasileiro: a oposição oligárquica às políticas de combate à desigualdade social.

Tomando o populismo em relação às condenações morais sobre a corrupção, sempre manobradas num sentido controlado na mídia, e o que chama de “des-utilidade” da democracia em sistemas políticos contemporâneos, Vale de Almeida faz um exercício produtivo de pensar o golpe brasileiro como um exemplo de processos que vêm acontecendo por toda a parte: a nova modalidade de golpe branco, onde as aparências de um processo regular e legal precisam ser mantidas, mas não a própria democracia.

Como complemento ao nosso dossiê, contamos com a generosidade de Laerte, que nos cedeu para uso no caderno de imagens algumas de suas charges sobre o processo de impeachment. Apresentadas por Heloisa Buarque de Almeida num belíssimo texto, as charges nos permitem “ver” e sentir o processo, numa espécie de diário cotidiano e simbólico do processo que Vale de Almeida chamou de “golpe branco”. Com um poder de condensação raramente visto na história desse país (como diria um político central a todo o pro-

cesso), a obra de Laerte é e será, sem dúvida, uma espécie de acervo simbólico-social dos tempos presentes. Acompanhar as imagens é ler e sentir ao mesmo tempo o impeachment e o que está por trás dele. Descortina-se não apenas uma análise sobre o que ocorre, mas também uma narrativa sensível, capaz de captar profundamente o clima emocional pelo qual passamos. Agradecemos à Laerte pela generosidade, bem como à Folha de São Paulo, que nos autorizou o uso de quatro das imagens que apareceram originalmente como charges do jornal.

Os textos nos mostram um cenário complexo e preocupante, no qual a democracia perde espaço para uma “aparência democrática” enganosa, a violência simbólica contra os excluídos de sempre se intensifica, se encontra campo para o desenvolvimento de novos e antigos racismos, restaurações conservadoras se estabelecem para além do voto, etc. Um refluxo geral de avanços no combate à desigualdade está colocado à mesa e, frente aos desafios que essa situação gera, a antropologia precisa e deve mobilizar seus instrumentos para enfrentar criticamente o projeto da restauração incontestada da grande desigualdade.

Gramsci, Turner e Geertz O Fim da Hegemonia do PT e o Golpe¹

Gustavo Lins Ribeiro

Cátedra Ángel Palerm

Departamento de Antropologia

Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa

Pesquisador Associado Senior

Departamento de Antropologia

Universidade de Brasília

Gramsci: blocos históricos e hegemonia

Desde sua Independência e proclamação da República o Brasil tem uma história política repleta de golpes ou tentativas de golpes. A ditadura civil-militar de 1964-1985 espelhou a triste chegada ao poder de um bloco histórico, em termos gramscianos, da direita conservadora brasileira que tinha expressado seu apetite pelo poder nos episódios que levaram Getúlio Vargas ao suicídio em 1954 e na conspiração que visava a impedir a posse de Juscelino Kubitschek (1956-1961). Com uma transição à democracia, na década de 1980, sem responsabilizar os que romperam com a democracia e os direitos humanos, como fizeram os argentinos – certamente com a força moral que a derrota na Guerra das Malvinas (1982) concedeu aos civis democráticos –, um novo pacto brasileiro cristalizou-se na Constituição de 1988. Entretanto, as forças sociais, econômicas e políticas representadas pelos militares obviamente não desapareceram e continuaram com alto poder de fogo.

Em todo o processo que levou ao final da ditadura muitas forças tiveram papel preponderante, sempre em complexas alianças, em uma espécie de aceitação explícita ou calada de políticas de frente ampla. Isso ocorreu tanto no plano institucional, com um partido como o Movimento Democrático Brasileiro (futuro PMDB) congregando um gradiente de esquerdas a liberais, quanto no plano da sociedade civil que conheceu uma explosão das

1 Quando Igor Machado me convidou para escrever um texto sobre a “antropologia do golpe”, me pareceu uma oportuna iniciativa reunir visões de antropólogos sobre os acontecimentos no Brasil em 2016. Mas tenho que fazer a mesma advertência ao leitor que fiz ao Igor: nunca fiz antropologia da política, campo bastante desenvolvido no Brasil. De qualquer forma, aceitei o desafio e aqui vai minha perspectiva “antropologicamente posicionada”.

então chamadas entidades (depois conhecidas pelo anglicismo organizações não governamentais). O futuro revelaria que, neste quadro, a mais importante força política em crescimento e consolidação seria o Partido dos Trabalhadores com o seu líder, Lula, desde sempre carismático e de difícil aceitação por diversos setores conservadores. Na história da “abertura lenta, gradual e segura” (o jargão do regime militar que preparava o seu próprio fim), estava em gestação um bloco histórico progressista cuja presença se veria durante os mais de treze anos de exercício do poder do PT – o mais longo período de domínio do poder federal, em tempos democráticos, por um partido.

O Partido dos Trabalhadores, ainda que parecera apontar para um horizonte clássico de esquerda dominado por cânones marxistas – afinal, os operários eram, por definição, “a” classe revolucionária –, não se inscrevia nos moldes dos então existentes e, durante muito tempo, clandestinos Partido Comunista Brasileiro e Partido Comunista do Brasil, caudais clássicos da esquerda brasileira. De qualquer forma, a ditadura do proletariado e o centralismo democrático lentamente foram passando para o fundo do cenário com a aceitação por parte dos comunistas do jogo democrático republicano, antes entendido criticamente como democracia burguesa. Isso ocorreu no Brasil e fora dele, lembremos do eurocomunismo, com resultados às vezes patéticos como o surgimento do Partido Popular Socialista (PPS) já há algum tempo claramente participante do bloco histórico conservador.

Certamente foi por esse caráter promissor e inovador do PT, com ampla militância, base popular e apontando para caminhos diferentes, que a chegada ao poder de Lula em 2003, após três tentativas frustradas, foi vista de forma alvissareira, e um frisson percorreu o bloco histórico progressista de Norte a Sul. Uma outra forma de fazer política parecia possível. Mas a cultura política hegemônica no Brasil, com seus conchavos a portas fechadas e incrustada em uma engenharia republicana que obriga, em nome da governabilidade, a uma pragmática de alianças multipartidárias no Congresso Nacional, logo demonstrou sua força. Nos primeiros momentos do governo do PT, surgiu uma aliança com o mais influente cacique da história do bloco conservador, José Sarney, que havia sido presidente da Arena – Aliança Renovadora Nacional, o partido que dava sustentação política à ditadura civil-militar. Mais estava por vir. Explodiu o Mensalão em 2005, indicando que o PT tinha sucumbido à velha política do “toma lá, dá cá”, algo, para muitos, insuportável e causador da primeira cisão importante no bloco progressista, a saída de vários políticos do PT e a concomitante fundação do PSOL – Partido Socialismo e Liberdade.

Em termos econômicos, o presidente Lula (2003-2010) governou em céu de brigadeiro, a ponto de ter podido ironicamente dizer que a grande crise sistêmica capitalista de 2008 chegaria ao Brasil como uma “marolinha”. Seus dois mandatos tiveram momentos de euforia, de certa retomada da ideologia de Brasil Grande, com um expansionismo notável na frente externa, o que certamente levou o então presidente, cuja história pessoal já era suficientemente poderosa, a se tornar uma celebridade mundial. Deixou a presidência levando consigo a merecida aura de um governo de inclusão de milhões de brasileiros a certo bem-estar e a uma dignidade cidadã. Frente à subsequente crise de hegemonia que se desenrolaria quando a marolinha virou tsunami, muitos diriam que os erros seriam não ter ido mais além de uma inclusão consumista, não haver feito uma reforma política quando era possível (para romper com a força sempre presente do bloco conservador) e haver acreditado que era possível se ligar ao bloco conservador sem incorrer em custos exorbitantes.

Talvez dos movimentos mais problemáticos do ex-presidente Lula se encontre fazer sua sucessão por meio de um quadro sem experiência política mais além da sua participação em burocracias estatais. É certo, a presidente Dilma Rousseff (2011-2016) defrontou-se com uma conjuntura econômica adversa. Crescentemente China-dependente, transformado em país primário exportador, o Brasil sofre com as “baixas” taxas de crescimento do gigante asiático. Em consequência, a crise econômica do capitalismo mundial vai sendo internalizada. Mas também é certo que Dilma não contava, nem de perto, com as habilidades políticas de seu antecessor. Manter o pacto de agradar a gregos e troianos em uma conjuntura adversa e sem carisma político era tarefa impossível. A mudança de política do governo do PT vai aumentando, de forma declarada ou não, as fissuras, no bloco progressista. A construção da hidrelétrica de Belo Monte demonstrou exemplarmente o aprofundamento da adoção de uma política desenvolvimentista de grandes projetos de infraestrutura, sem respeito às populações locais e indígenas nem ao meio ambiente. Em 2013, em São Paulo, a juventude, inconformada com o estado das coisas em sua cidade e no país, sai massivamente às ruas provocada por aumento de tarifa de transportes. Dilma disse ter ouvido a voz das ruas, mas buscou um acordo por cima.

Em 2014, o PT, graças a um enorme esforço de união do bloco progressista, por pouco consegue se manter na Presidência da República. Estava clara a crise de hegemonia após 12 anos no poder. Paralelamente, o bloco conservador consegue eleger o Congresso mais conservador depois da restauração democrática de 1985. Em 2015, após a difícil eleição, a presidente se alinha cada vez mais a soluções econômicas conservadoras para lidar com a recessão. Não tem sucesso, por não contar com apoio no Congresso presidido por um desafeto. Aumenta a insatisfação. A polarização entre o bloco conservador e o progressista, que já vinha de antes, cresce, catapultada pelas redes sociais e por uma volta às ruas de movimentos de direita. O cenário se consolida, desta vez para um drama institucional sem intervenção militar.

Turner: ruptura, crise, reparação, desfecho

Para pensar o processo de *impeachment* no Brasil, tomarei a conhecida interpretação do antropólogo Victor Turner (1974) sobre dramas sociais, subdivididos em momentos de ruptura, crise, reparação e desfecho. Talvez outros identifiquem momentos e personagens diferentes dos que apontarei como importantes no golpe constitucional perpetrado contra Dilma Rousseff. Devo deixar claro que para mim os atores principais neste drama são a ex-presidente e seu vice, ainda que também mencione, secundariamente, o ex-deputado Eduardo Cunha, o ex-presidente Lula e o juiz Moro. Turner, ao usar o termo fase, pode dar a impressão de que para se falar de “drama social” temos que contar necessariamente com sequências bem-definidas. Não é bem o caso, e, como se verá, frequentemente há sobreposições até a resolução do drama. Isso é especialmente verdadeiro quando se trata de um quadro tão complexo, como o que nos interessa, composto de tantos atores e agências. É notório também que, até o desfecho do processo, a liminaridade institucional e política vai incrementado.

Em consonância com o esquema de Turner, começarei com o momento de ruptura. Recordemos partes de sua definição. A ruptura de relações regulares pode ocorrer, por exem-

plo, internamente a partidos políticos, é “um símbolo óbvio de dissidência”, “um disparador simbólico de confrontação”, sempre com certo sentido “altruísta”, e o indivíduo que a pratica se enxerga como um representante que atua de acordo com o interesse de outros (Turner 1974: 38). O momento de ruptura fundamental é aquele em que o vice-presidente Michel Temer, após o acolhimento, em 2 de dezembro de 2015, do pedido de abertura do processo de *impeachment* por parte do presidente da Câmara, Eduardo Cunha, se afasta do seu compromisso pessoal, institucional e político com a presidente eleita, por meio de uma carta de 7 de dezembro, amplamente divulgada. Nela fala da “absoluta desconfiança” de que ele e seu partido, apesar dos seus esforços, foram alvo; do “menosprezo do governo”; de ter sido um “vice decorativo”. Admite ainda que conversava com a oposição e afirma que o seu programa de recuperação da economia, “Uma Ponte para o Futuro”, foi visto como “manobra desleal”. Na verdade, a carta equivalia a uma declaração de saída do governo. Aqui o vice se liberava para, abertamente, posicionar-se e atuar contra a presidente e a favor do *impeachment* que, evidentemente, beneficiava seu projeto de poder pessoal e partidário. Percebo este momento como de ruptura porque, mais além do significado do estranhamento entre ocupantes de cargos estrutural e intimamente relacionados, nele foi dado o sinal de que um golpe institucional poderia ocorrer, tendo em vista que o vice-presidente o apoiaria e tudo seguiria com a aparência de normalidade política e institucional que permitiria afastar, para a opinião pública, a hipótese de que se tratava de um golpe clássico em que a Constituição é abertamente rasgada.

Após a ruptura, “uma fase de crise crescente advém” na qual a ruptura tende “a alargar-se e estender-se até tornar-se coextensiva com alguma clivagem dominante no conjunto mais amplo de relações sociais relevantes às quais as partes antagônicas ou em conflito pertencem” (Turner 1974: 38). É justamente o que ocorre. Com o bloco progressista abalado diante das políticas conservadoras aplicadas pela presidente (por muitos chamadas de “estelionato eleitoral”) e o avanço das forças conservadoras nas instituições e na sociedade, a crise se estende nas ruas e nas instituições, e o esgarçamento político do país parece chegar ao seu auge. A governabilidade se esvai das mãos da presidente cada vez mais isolada em Brasília. A Operação Lava Jato, que deu proeminência nacional e internacional ao juiz Moro, de Curitiba, fragiliza seletivamente o Partido dos Trabalhadores (portanto, o governo), especialmente ao focar intensamente sua ação sobre seu líder máximo, o ex-presidente Lula. A polêmica condução coercitiva de Lula para prestar depoimento junto à Polícia Federal no Aeroporto de Congonhas, realizada em março de 2016, gera mais volatilidade e incerteza sobre o correto funcionamento das instituições.

Chegamos assim à terceira fase, a da reparação, na qual “para limitar o alastramento da crise” são rapidamente chamados à cena “certos ‘mecanismos’ de ajuste e reparação” que podem variar de “conselhos pessoais, mediação ou arbitragem informais, até uma maquinaria formal jurídica e legal, e, para resolver determinados tipos de crises ou para legitimar outros modos de resolução, até performances de rituais públicos” (Turner 1974: 39). Aqui os cenários centrais são a Câmara dos Deputados, o Supremo Tribunal Federal e o Senado Federal onde, em termos goffmanianos, se dá a administração de impressões, de aparências. Havia que demonstrar que os rituais constitucionais e democráticos do *impeachment*, sob a supervisão do STF, seriam seguidos e, portanto, a hipótese de golpe estava afastada. Em 17 de abril de 2016, a Câmara dos Deputados, por 367 votos a favor e 137 contra, autoriza a instauração do processo de *impeachment* de Dilma, o qual, então, é

enviado para o Senado que se transformará em tribunal presidido pelo presidente do STF. Como seria de esperar, as interpretações jurídicas e políticas vão conformando campos cada vez mais aguerridamente polarizados e antagônicos, e os conflitos de interpretação se multiplicam, mesclando tecnicidades jurídicas e posicionamentos políticos. Afinal, estão em jogo a democracia e a República brasileiras e um mandato definido por 54 milhões de eleitores. De um lado, aqueles que denunciam o golpe jurídico, midiático, parlamentar, nomeando as forças que se uniram contra Dilma Rousseff. De outro, os que asseguram a maturidade e isenção das instituições republicanas democráticas.

O ritual na Câmara dos Deputados foi, para os brasileiros, uma triste revelação radiográfica da qualidade dos seus políticos. Esquecidos dos motivos que levavam ao pedido de *impeachment* da presidente – editar decretos de créditos suplementares sem aval do Congresso e usar verbas de bancos federais em programas do Tesouro, as chamadas “Pedaladas Fiscais” –, muitos aproveitaram o momento extremo de poder e visibilidade para fazer declarações em nome de Deus, suas famílias, seus eleitores e de suas convicções. O ritual estava cumprido. Chegando ao Senado, uma comissão aprova a abertura do processo contra Dilma, e em 12 de maio de 2016, como parte do andamento do processo, a presidente é afastada pelo Senado, por um período máximo de 180 dias, enquanto o julgamento se desdobra. O vice-presidente, que já vinha articulando seu ministério, é empossado na mesma data como presidente interino. A presidente afastada passa a percorrer o país em campanhas políticas contra o *impeachment*. Um movimento “Fora Temer” se espalha. A liminaridade sobe ao máximo. Dois presidentes: um interino, outra afastada.

A quarta fase do drama social de Turner “consiste da *reintegração* do grupo social que foi perturbado ou do reconhecimento social e legitimação do cisma irreparável entre as partes em contestação” (Turner 1974: 41). É certo, o julgamento de Dilma Rousseff, em tese, poderia resultar em sua reintegração ao poder ou na legitimação do cisma que, nesse caso, significava levar a oposição brasileira à presidência da República após ser derrotada nas urnas em 2014. Mas, como se sabia, o julgamento no Senado foi uma crônica de um *impeachment* anunciado. Comparativamente mais comedidos em suas representações como políticos, os senadores aprovaram o *impeachment* de Dilma Rousseff e, em 31 de agosto de 2016, Michel Temer se torna presidente do Brasil, implementando um programa e consolidando alianças políticas no plano do poder federal que haviam perdido a última eleição. Fecha-se assim o ciclo das fases do drama com uma inversão de sinais radical na política e na administração do governo federal. Saía um bloco histórico enfraquecido, comprometido com certas políticas de inclusão, mas que não havia mudado as relações de classe no Brasil nem mudado a cultura política do país. Entrava um bloco histórico fortalecido, comprometido com políticas neoliberais, interessado abertamente em manter as históricas relações de classe brasileiras, os privilégios de sua elite e de sua classe política.

Geertz: espetáculo e política

O exercício do poder em todas as sociedades está marcado por uma série de rituais. Os poderes executivo, legislativo e judiciário cotidianamente performam cerimônias de maior ou menor escala e alcance manipulando diferentes aparências e objetivos. Um clássico da antropologia sobre a relação ritual e política é o livro de Clifford Geertz (1980). Não que

eu subscreva todas as implicações do livro, mas me serve como inspiração para pensar a relação ritual/política/Estado especialmente naquilo que o ritual esconde de processos sociais mais profundos. Também creio interessante o vínculo que Geertz traça entre Estado e teatro/espetáculo. A propensão ao espetáculo e o seu uso para exercício do poder estão presentes nos rituais de sacrifício humano dos astecas, nas execuções públicas de bruxas e hereges, nas megademonstrações dos nazistas e, muito menos dramaticamente, no cotidiano dos Estados e em momentos excepcionais como os rituais do *impeachment* de Dilma Rousseff. Na sociedade de massas, o *impeachment* foi também um espetáculo, organizado pelas instâncias de poder do Estado brasileiro, pelo bloco histórico conservador que também inclui a grande mídia do Rio de Janeiro e São Paulo e representantes do poder político econômico interessados na reviravolta política como a Fiesp – Federação das Indústrias do Estado de São Paulo. Provavelmente a TV Câmara e a TV Senado nunca tiveram eventos mais assistidos por telespectadores em aparelhos de televisão e na internet do que suas sessões de transmissão do processo. Os rituais do Estado talvez sejam aqueles que mais evidentemente indiquem o manejo de aparências. A maioria dos políticos estava convencida sobre o resultado do *impeachment* independentemente das causas técnicas da acusação. Talvez por isso o *impeachment* tenha sido uma boa ocasião para renovar barganhas com os poderes estabelecidos ou para aparecer, como na votação da Câmara dos Deputados pela admissibilidade do processo, frente aos seus eleitores e a outros, como defensores de determinados valores morais e ideológicos claramente distantes do objeto da disputa jurídica. Pode-se dizer que a tramitação do *impeachment* internamente ao parlamento brasileiro foi, para usar uma expressão de outro universo espetaculoso no Brasil, “para cumprir tabela”. Por trás do clima de euforia e algazarra, a sessão na Câmara dos Deputados acabou expondo cruamente para a sociedade brasileira o espetáculo patético da falta de representatividade e de preparo dos políticos que decidem o destino da nação.

Outro indicativo da consciência que o bloco histórico conservador tinha do aspecto espetacular e midiático foi a sincronia entre ações do processo conhecido como Lava Jato e momentos politicamente delicados para a continuidade da hegemonia do Partido dos Trabalhadores. Vazamentos seletivos para os órgãos de comunicação de massa trouxeram, não sem razão, dúvidas e críticas sobre a imparcialidade das investigações. Sabedores da imediata repercussão midiática os operadores de Curitiba chegaram a claramente abusar desses expedientes, o que lhes valeu uma leve reprimenda do STF.

A desconfiança sobre a imparcialidade da grande mídia brasileira reflete-se na denominação do *impeachment* como um golpe jurídico, parlamentar e *mediático*. A Rede Globo de Televisão, historicamente parte do bloco conservador, com o seu poder de formadora de opinião, foi particularmente ativa. Seu viés político foi alvo de denúncias e de demonstrações de repúdios, seja em frente a suas instalações, durante o trabalho de rua de suas equipes que eram recebidas aos gritos de golpistas, ou de intervenções pontuais em entrevistas ao vivo. Entre as últimas, a mais famosa foi a de um jovem que disse “primeiramente, fora Temer”, frase que logo se transformou em bordão. Já o presidente interino, sabedor da sua imensa impopularidade e temendo a reação negativa do grande e incontrolável público da cerimônia de abertura das Olimpíadas no Rio de Janeiro, um megaevento midiático global em agosto de 2016, simplesmente deixa de comparecer para não se expor ao opróbio internacional.

A disputa pelo sentido do *impeachment*, do seu espetáculo e efeitos para a vida do país, estendeu-se imediatamente para as redes sociais, um dos principais universos e caixas de ressonância do espaço público virtual, do testemunho político a distância e do ativismo político a distância (Ribeiro 2000, 2014). Aqui amizades foram desfeitas, conflitos intrafamiliares se estabeleceram ou se agudizaram numa expressão deprimente da polarização a que havia chegado a sociedade brasileira e do crescimento de uma intolerância rapidamente batizada de fascista. Mas no espaço público real (Ribeiro 2014) os conflitos também se multiplicaram e se revelaram as preferências de certos poderes estabelecidos, especialmente no estado de São Paulo, há muito na mão da oposição ao governo do Partido dos Trabalhadores. Neste âmbito, à falta de imparcialidade da Operação Lava Jato, somaram-se, de forma mais dramática para os que foram duramente reprimidos e atingidos, a violência policial aos manifestantes anti-*impeachment* e a aquiescência e simpatia aos que o apoiavam. Tratava-se de uma *avant-première* do que seria a compreensão das liberdades democráticas (de expressão, opinião e manifestação, por exemplo) do bloco que subiria ao poder.

Espetacularizada, disputada na mídia, nas redes sociais, nas ruas e nos grupos familiares e de amizades, encenada em rituais vazios de conteúdo, mas cheios de implicações para a administração da aparência institucional, a vida política brasileira foi deixando atrás de si um rastro sensorial indicativo, cada vez mais, dos limites e fracassos da forma republicana de lidar com a diversidade de interesses e pressões públicas contemporâneas. Talvez haja apenas dois resultados positivos a comemorar. Um é o massivo envolvimento da juventude brasileira, com a notável presença de jovens mulheres, na defesa e ampliação da democracia. Se a minha geração teve seu batismo de fogo na luta contra a ditadura, e a geração seguinte na luta dos caras pintadas, hoje, a jovem geração luta contra o retrocesso democrático e de políticas de inclusão. Outro resultado positivo é o surgimento de novas fontes independentes de informação, internamente às redes sociais, com um destaque especial para o Mídia Ninja.

Poder-se-ia perguntar: mas não houve avanços na luta contra a corrupção endêmica entre os políticos brasileiros, salvaguardadas as poucas e honrosas exceções? Gostaria de poder responder que sim, mas, ao menos no momento em que escrevo e olhando retrospectivamente a atuação do judiciário e do legislativo, não tenho motivos para otimismo. Por enquanto, estou convencido de que houve um golpe constitucional no Brasil (Ribeiro 2016). Infelizmente, para corroborar minha interpretação, antes mesmo da posse definitiva de Michel Temer, o que foi se estabelecendo é um *remake* da hegemonia do bloco histórico conservador sempre interessado na manutenção e exploração da desigualdade e no alinhamento automático do país com o imperialismo americano e com os interesses do grande capital.

Além da antropologia e do Brasil

Visto em linha com os golpes em Honduras (2009) e no Paraguai (2012), o drama brasileiro é por muitos pensado como outro exemplo de uma renovada estratégia do imperialismo na América Latina. A eleição em 2015 de Mauricio Macri na Argentina parece ser outra indicação de que o giro à esquerda no continente está acabando. Não sou muito

propenso a interpretações de tipo dominó, primeiro Argentina, depois Brasil, quem será o próximo, mas certamente é preciso pensar mais amplamente. O debate sobre o fim do giro à esquerda na América do Sul significa que a esquerda latino-americana, institucional ou não, precisa repensar suas visões e programas.

Além disso, há que considerar forças estruturais ainda maiores. A crise capitalista de 2008 significou outro reposicionamento das estratégias e ações neoliberais. Está claro, em todo o mundo, um novo ciclo de políticas contra os trabalhadores e o estado de bem-estar social assim como um crescimento do conservadorismo. De fato, já se fala de um giro à direita global (Wallerstein 2016). Tais movimentos eventualmente provocam fortes reações, como as do sindicalismo francês em 2016 e as próprias demonstrações de rua no Brasil. O que pode estar em jogo é o término da eficácia dos mais de 30 anos de pactos e políticas neoliberais. Os cidadãos em todas as partes estão cansados de políticos corruptos e ineptos, do aumento flagrante das desigualdades, da concentração de poder econômico e riqueza, da destruição ambiental causada por corporações ambiciosas e irresponsáveis.

A estrutura republicana com o seu suposto equilíbrio entre três poderes independentes também parece ter chegado ao seu limite. A democracia tornou-se de novo um campo de conflitos no qual os cidadãos percebem que ela também precisa ser democratizada para se alcançar estruturas e serviços estatais mais equitativos. Cresce o entendimento de que a democracia é uma luta sempre em fluxo e não um estado ao qual se chega e no qual possamos relaxadamente nos apaziguar. Como diz David Harvey (2016): “quando a democracia é conveniente, o capital é democrático, quando não for, ele encontrará formas de contornar e reconfigurar a natureza do processo democrático”. A intensificação das trocas de informações nas mídias sociais reforça e multiplica a consciência das muitas injustiças e dos muitos malfeitos existentes, contribuindo para a necessidade de redefinir a democracia. Assim, melhor saber que na política, como na vida, o fluxo é contínuo e em permanente mudança. Nem mesmo o mais poderoso totalitarismo pode frear esta dinâmica.

O drama brasileiro, portanto, deve ser compreendido em um quadro mais amplo de transformações. O seu desfecho e rumo encontram-se em disputa por muitas forças políticas. Dada a presente volatilidade da vida política e institucional do país, certamente momentos importantes ainda estão por se desenrolar.

Referências

- GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- HARVEY, David. 2016. “Não acredito que Temer e Macri vão ficar no poder por muito tempo”. Entrevista à *Carta Capital*. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/201cnao-acredito-que-temer-tera-forca-politica-por-muito-tempo201d>>. Acesso em: 23 out. 2016.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2000. *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____. 2014. *Outras globalizações. Cosmopolíticas pós-imperialistas*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

- _____. 2016. "The Brazilian Political Conundrum". *LASA FORUM Summer 2016*, XL-VII(3):12-13.
- TURNER, Victor. 1974. "Social dramas and ritual metaphors". In: _____. *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 23-59.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2016. "Como deter a virada à direita". *Outras palavras. Comunicação compartilhada e pós-capitalismo*. Disponível em: <<http://outraspalavras.net/destaques/wallerstein-como-deter-a-virada-a-direita/>>. Acesso em: 23 out. 2016.

Recebido em 23 out. 2016.

Aceito em 23 out. 2016.

Luzes antropológicas ao obscurantismo: uma agenda de pesquisa sobre o “Brasil profundo” em tempos de crise

Rosana Pinheiro-Machado

Professora Visitante do Dep. de Sociologia da Universidade de São Paulo (USP)

Das instituições democráticas às relações interpessoais, a sociedade brasileira vê-se diante de um colapso. O país atravessa uma crise profunda, que nos afeta enquanto sujeitos coletivos e pessoa moral. Nesse contexto, a Antropologia – essa ciência que vive da prática insistente da escuta – torna-se mais importante do que nunca, pois não se trata de uma crise exclusivamente econômica ou política, mas de um processo multidimensional. A tradição antropológica que se debruça tanto sobre a liminaridade quanto sobre as interpretações holistas da vida social precisa ser resgatada. Nesse momento crítico, é preciso produzir uma antropologia do *Brasil profundo* – tal como Kleinman et al. (2011) reivindicam sobre a China –, ou seja, perceber como transformações sociais afetam drasticamente a vida moral dos sujeitos e como eles respondem a esses processos.

Nos últimos tempos, tenho procurado atuar na fronteira entre a academia e o debate público – algo que muitos de nós somos impulsionados a fazer cada vez mais –, tentando jogar algumas luzes antropológicas ao entendimento da crise contemporânea. Este ensaio reúne algumas dessas preocupações nas quais se cruzam meu papel de pesquisadora e de intelectual pública. O objetivo aqui é levantar questões teóricas e metodológicas que considero chaves na compreensão da crise atual, a qual é acirrada por um golpe parlamentar que restaura uma ordem conservadora violenta e desestrutura a legitimidade do Estado e dos direitos civis. Parto do entendimento de que o debate público é uma tarefa da qual não podemos nos furtar neste momento. Não existe ciência neutra e, como já colocava David Graeber (2004), a não tomada de posição já é uma tomada de posição. Se a ciência não é neutra, o nosso lado é – e sempre foi e sempre será – o lado das vozes que têm sido silenciadas pelos processos hegemônicos: imperialistas, desenvolvimentistas ou neoliberais.

Historicamente, a antropologia tem estado na linha de frente junto às lutas das minorias indígenas, quilombolas, mulheres e LGBTs. Não tem sido diferente no pós-golpe. Nossos colegas têm sofrido perseguição e escrutínio profissional na defesa dos direitos humanos e na batalha contra a ordem conservadora que atua para fortalecer os interesses do capital, de igrejas, dos homens brancos, ricos e proprietários rurais. O objetivo

deste ensaio livre é reforçar a importância do alargamento desse escopo profissional engajado. Argumento que uma antropologia pública sobre as camadas de baixa renda – ou tudo aquilo que tem sido denominado como “povo brasileiro” – é precisamente o tipo de intervenção acadêmica e política que mais precisamos nesse momento de crise, confusão e sofrimento.

* * *

Segundo Kleinman et al. (2011), os grandes eventos e os números das transformações sociais são informações que estão na superfície dos fatos públicos. Complementarmente, o entendimento do indivíduo – suas redes, seus elos íntimos, suas constituições morais e emocionais – torna-se crucial ao processo interpretativo das transformações e reconstruções de um país. Os autores levantam algumas questões fundamentais para se entender a China profunda (as quais também se aplicam bem ao Brasil). São elas: como os indivíduos respondem às mudanças institucionais que enfraquecem as estruturas coletivistas? Como essas respostas dão novos contornos às mudanças políticas e econômicas dos últimos anos? Como os indivíduos avaliam e justificam as suas ações? E como essas avaliações e justificativas influenciam o panorama moral do país?

Os autores argumentam que essas respostas estão arraigadas no cotidiano, invisível e silencioso, de milhões de pessoas comuns. Ademais, são justamente essas vozes que precisam ser combinadas com os grandes fatos que explicam as transformações sociais. Nessa direção, uma antropologia do *Brasil profundo* – por meio de uma etnografia da vida cotidiana – requereria mostrar o quanto a constituição do self dos indivíduos é multifacetada e contraditória, trazendo para a superfície as formas como esses indivíduos são afetados pelo momento atual na mesma medida dialética em que eles afetam e transformam a própria crise. Esse tipo de narrativa é uma batalha interpretativa que nós – antropólogos(as) – estamos perdendo no debate público. Muito pouco tem sido produzido sobre a compreensão, reação e engajamento das camadas populares e das classes trabalhadoras em relação ao golpe. Quais são as visões que estão em disputa nas periferias brasileiras sobre a crise? O que levou à massiva abstenção ou ao voto nulo nas eleições municipais de 2016 entre as camadas mais pobres da população?

Claudia Fonseca, nos anos 1990, já nos alertava sobre a importância de se pesquisar as camadas populares – a massa gigantesca, anônima e difusa que sofre diversas formas de violência estrutural praticadas pelo Estado. A antropologia avançou significativamente nesse campo e hoje conta com uma tradição diversa sobre o tema (Duarte 1986; Fonseca 2000; Oliveira Lima 2012; Sarti 1996; entre muitos outros), mas é urgente levar essa *expertise* ao debate público, pois é justamente a visão das pessoas comuns – do camêlo, do evangélico, da vendedora – que está ausente neste momento. Precisamos voltar para a nossa melhor tradição que argumenta que pessoas – em especial, as de baixa renda – não são manipuladas, muito menos vítimas passivas dos processos históricos.

A contribuição dos pesquisadores da religião – com sua vasta produção etnográfica sobre os evangélicos – é um dos exemplos mais bem acabados que temos sobre a intervenção pública da antropologia dos grupos populares. Atualmente, antigos preconceitos de classe voltam a circular – como as ideias de que “o povo é manipulado” ou “o povo não sabe votar” –, e alguns pesquisadores têm sido fundamentais para pautar o debate público, oferecer uma contranarrativa e, assim, jogar algumas luzes sobre a profunda ignorância

que existe acerca destes grupos, seus valores e seus engajamentos políticos. Em um artigo de grande circulação nacional, por exemplo, Dutra (2016) salientou a importância dos estudos etnográficos para o campo progressista, o qual, ao invés de buscar alinhamento com as classes populares evangélicas pentecostais ou neopentecostais, acabou se distanciando destas por meio de uma postura de superioridade moral.

Algumas publicações sobre a visão da periferia têm sido realizadas por jornalistas do *El País*, por exemplo, que mostraram que o golpe era percebido, simplesmente, como “briga de branco” em algumas periferias de São Paulo. Esta não é uma conclusão muito diferente do que minha colega Lúcia Scalco¹ – que trabalha no Morro da Cruz em Porto Alegre há dez anos – tem observado em suas incursões etnográficas. Muitas vezes, as demandas de seus interlocutores são tão urgentes e vitais (a casa que pegou fogo, a falta de luz elétrica, o não atendimento no posto de saúde) que fazem com que o jogo político seja percebido com profundo descrédito. O Estado, governado à direita ou à esquerda, é compreendido por muitas pessoas como sinônimo de ausência, no que se refere aos serviços básicos; e como violenta presença, no que se refere à atuação da polícia. Quais são os sentimentos em relação à política institucional e quais são as formas de política cotidiana que se estabelecem nas periferias? É esse tipo de compreensão que precisa vir à tona, especialmente quando a extrema-direita tem vencido eleições em diversos países, o campo progressista tem se esfacelado e os votos nulos e abstenções têm constituído maioria entre os estratos mais baixos (no Brasil, as camadas D e E).

O vácuo narrativo fica ainda mais complicado quando se refere à multidão que habita quase a metade da população brasileira – a chamada nova classe média, a “nova classe C”, ou simplesmente “os batalhadores” (Souza 2010). Desde junho de 2013, passando pelos rolezinhos, esse amplo e diverso setor populacional tem sido disputado interpretativa e politicamente. Em todos os debates de conjuntura de que tenho participado, é desconcertante perceber a forma como “a classe C” tem sido manipulada discursivamente, com pouco rigor ou precisão, para inferir posições antagônicas sobre as Jornadas de Junho: ora alegando que se tratou de um levante das classes emergentes contra o próprio Estado que outrora havia lhes impulsionado a sair da pobreza, ora alegando que estes setores apoiavam o governo. Na mesma direção, generaliza-se que a classe C apoiou o golpe ou, do outro lado, que se mantém ao lado do Partido dos Trabalhadores em função das políticas de ensino superior, por exemplo.

Essas não são questões menores na compreensão do golpe, o qual não foi dado sem algum apoio popular. Muitas dessas indagações – desde a participação nas Jornadas de Junho, o voto das eleições de 2014 e 2016 até, finalmente, as manifestações do impeachment – já possuem um bom arcabouço quantitativo, os quais foram amplamente popularizados em análises de conjuntura. Chamo atenção aqui, então, para a importância dos estudos etnográficos que abranjam os longos períodos entre os movimentos sociais (mais ou menos de 2012 a 2016) sobre a tão diversa “classe C” ou sobre o fenômeno do lulismo, cuja produção sociológica teve o impulso de Singer (2009) e equipe.² Atualmente,

1 Comunicação pessoal.

2 Atualmente, André Singer orientou e/ou está orientando diversas etnografias sobre o lulismo, entre as quais se destacam os estudos de Camila Rocha sobre o petismo na Brasilândia, de Vinicius Saragiotto Magalhães do Valle sobre o voto evangélico na periferia de São Paulo e de Henrique Bosso da Costa sobre o lulismo e o prounismo.

diversas etnografias têm sido realizadas com beneficiários de programas como o Bolsa Família, Fies/Prouni, Pronatec, Minha Casa, Minha Vida; bem como com recém-incluídos no mercado financeiro. São estes estudos em profundidade que podem trazer à tona a visão da classe trabalhadora sobre o golpe: quais os limites estruturais da emergência? Como isso afeta a compreensão política? Em que medida a emergência de uns colide com a estagnação de outros?

Em uma pesquisa qualitativa realizada com beneficiários dos programas Prouni e Fies no ensino privado no Brasil, Kirby (2015) observou que os pesquisados tinham uma dupla visão sobre o programa: eram profundamente satisfeitos com a oportunidade de cursar o ensino superior (na maioria dos casos eram as primeiras pessoas da família a ingressarem na universidade) e, ao mesmo tempo, tornaram-se críticos com a qualidade do ensino oferecida por algumas universidades privadas, com o endividamento futuro, questionavam a insuficiência dos programas para sustentar os alunos em sala de aula: o custo do transporte, da alimentação, dos materiais didáticos e da vestimenta. Alguns demonstraram profunda decepção com o programa (em especial duas meninas formadas que, endividadas com o financiamento, estavam trabalhando em empregos que não exigiam qualificação para pagar o diploma), outros se tornaram militantes de esquerda, e ainda havia aqueles que se mantinham divididos. Como resultado de uma mesma política pública, emergiam subjetividades diversas e divergentes, muitas vezes em conflito no próprio indivíduo.

Outra área importante no entendimento do lulismo é a chamada inclusão pelo consumo. Em uma pesquisada realizada por mim e por Scalco no Morro da Cruz,³ percebemos que o desejo de consumir – e viver o gozo onírico da distinção – era uma forma de micropolítica cotidiana muito diferente da era do Orçamento Participativo que impactou profundamente a cidade de Porto Alegre até os anos 1990. O argumento que temos esboçado é que, embora nossos interlocutores deixassem claro o não alinhamento com qualquer forma do establishment político, não se tratava de um consumo apolítico. O uso de marcas ou de “coisas boas de verdade” era sempre atrelado a uma narrativa que desvelava o caráter excludente, classista e racista da sociedade brasileira (Pinheiro-Machado & Scalco 2014). Esses fatos evidenciavam que, no Brasil lulista e neoliberal, a esfera política e a subjetividade econômica estavam se movendo e se transformando.

Indo além do fenômeno do *lulismo*, existe uma lacuna gigantesca na compreensão das camadas médias baixas que não tiveram suas vidas impulsionadas nas últimas décadas. Afinal, quando o tema da nova classe C surgiu como um dos maiores fenômenos sociológicos do Brasil (Neri 2008), as demandas por pesquisas sobre setores emergentes foram impulsionadas, especialmente tendo como público-alvo os atores sociais incluídos em novos programas de renda, moradia e educação. O efeito colateral desse momento acadêmico foi o esquecimento – e o silenciamento – de todos aqueles que não se sentiram incluídos e que viram suas vidas se deteriorarem nos últimos anos. Na mesma direção, o best-seller de Huchschild (2016) argumenta que a análise da América profunda passa pelo entendimento da classe trabalhadora empobrecida, que se vê numa fila longa e penosa para viver o sonho americano, mas que sente que alguns grupos escolhidos pelos democratas têm passado na frente na fila. Assim nasce o descontentamento e, em última instância, a raiva contra o establishment.

3 Área periférica, habitada principalmente pelas classes C, D e E.

As políticas de inclusão social promovidas pelo PT são defendidas pela militância antropológica – posição com a qual eu me alinho. Meu ponto é unicamente chamar atenção para a necessidade do alargamento do campo de pesquisa empírica a todos aqueles trabalhadores comuns – cabeleireiros, manicures, taxistas, vendedores de lojas, ambulantes, motoristas de ônibus, trabalhadores da construção – que não se sentiram incluídos na narrativa do Brasil emergente e que, por ventura, se sentiram estagnados na fila do sonho neoliberal. Quem são as pessoas que, impulsionadas pelo neoliberalismo (amplamente estimulado pelos governos brasileiros desde a década de 1990), querem empreender e consumir, mas que encontram barreiras sucessivas nessa empreitada? Quem são 40% de inadimplentes no Brasil que não conseguem sequer pagar suas contas básicas?⁴ Em que medida essa situação acirra a intolerância racial, inter e intraclasse? Esses trabalhadores apoiaram, rejeitaram ou foram indiferentes ao golpe?

As interrogações são muitas. Quando lançamos mão da categoria “coxinha” ou simplesmente aceitamos que “o povo brasileiro é conservador”, estamos optando pelo caminho mais simples e aniquilando diversas camadas reflexivas. Antropologicamente, sabemos que os grupos humanos são em alguma medida “conservadores”, uma vez que família, religião e poder são normatividades centrais da vida social.⁵ O entendimento da profundidade do comportamento humano é uma tarefa da qual nós não devemos abrir mão. Tal generosidade interpretativa (cujo esforço se caracteriza pela busca da alteridade) precisa se estender para além de nossos objetos de pesquisa. A antropologia nunca aceitou respostas fáceis. Esse é o momento de resgatar o que a nossa disciplina tem de melhor: não se contentar com os rótulos facilmente e, ao contrário, buscar entender a emergência do ódio, da fúria e da intolerância em tempos de liminaridade e confusão.

Algumas pesquisas que realizei há alguns anos, tanto no camelódromo de Porto Alegre quanto no comércio fronteiriço Brasil-Paraguai, apontavam que diferentes grupos conseguiam conviver quando a economia interna estava em equilíbrio. Em tempos de crise, contudo, as divergências acomodadas e negociadas vinham à tona de maneira brutal ao ponto de os comerciantes denunciarem uns aos outros. A insatisfação em relação a políticas mais amplas de controle de comércio se misturava com a culpabilização do vizinho mais vulnerável (cf. Pinheiro-Machado 2017). Ainda que essa reação à crise seja lógica – e que já tenha sido devidamente esboçada para explicar a vitória de Brexit no Reino Unido e de Donald Trump nos Estados Unidos –, carecem pesquisas que escrutinem essas narrativas no entendimento da crise econômica atual, bem como que produzam uma análise sobre os complexos encontros e a justaposição entre variáveis econômicas, políticas e sociais.

Ao contrário disso, o que ficou evidente no momento pré-golpe foi o profundo desprezo, cegueira e surdez em relação à crise econômica por parte de uma ampla camada do establishment intelectual e político, que insistia que o Brasil nunca tinha avançado no combate à pobreza e à desigualdade como nos anos petistas. Apesar de eu concordar com este argumento, fechar os olhos para a crise e não perceber como ela tem afetado o Brasil profundo me parece um erro grave, que em nada contribui para compreender o sentimento de abandono político, a estagnação econômica, a fúria in-

4 Pesquisa do Serviço de Proteção ao Crédito de 2015.

5 Não seria preciso assistir à votação do impeachment para entender por que a maioria dos homens do congresso nacional votaram por suas esposas, filhas e Deus – e que essas pessoas foram eleitas pela maioria do povo brasileiro.

terpessoal – o que, finalmente, culmina na emergência do germe fascista e no desejo por mudança a qualquer custo.

Não há maneira melhor de combater a surdez intelectual em relação às camadas populares e classes trabalhadoras do que a velha e boa etnografia do cotidiano. São as situações espontâneas que precisam ser exploradas em todas as suas dimensões. Uma conversa que tive com o Sr. Amadeu (55 anos, cearense, dono de banca de jornal em São Paulo) foi bastante reveladora nesse sentido. Logo após o acidente aéreo que culminou na tragédia com o time do Chapecoense, ele contava-me que finalmente queria que Michel Temer saísse do governo. Eu, surpresa, perguntei o que havia acontecido e ele começou uma longa conversa contando que estava profundamente abalado com o acidente e que o papel de um presidente que “se preze” é ir ao velório: “*Mas esse Temer não! Esse engomado é um cagão covarde*”. Eu perguntei qual era a razão de ele ter apoiado o impeachment e ele me disse que havia votado em Dilma Rousseff em 2014, mas que alguma mudança era necessária, pois a crise estava acabando com o pequeno comerciante e não era mais possível continuar do jeito que estava. Ele concluiu seu pensamento reafirmando: “*quero mais é que esse cagão caia agora*”.

Nesse breve desabafo, transparecem diversos aspectos do que estou chamando de uma antropologia de um Brasil profundo. Na fala de Amadeu, cruzam-se valores sociais, concepções de gênero e visão política e econômica. As formas como ele elabora seu posicionamento político não são nada previsíveis ou triviais, mas elaboradas em meio a uma trama emocional e moral. Esse tipo de narrativa só emerge nas trocas etnográficas, construídas em um longo processo de pesquisa. É preciso ir às casas, sentar no sofá, abrir o dispositivo da escuta generosa e discutir as notícias junto às pessoas, tal como fez Travancas (2010) em sua etnografia do Jornal Nacional, ou como Abu-Lughod (2012) no Egito que, longe das manifestações dos grandes centros urbanos que ocorriam durante a Primavera Árabe, optou para ir ao interior do país e assistir a “revolução” pela perspectiva do cotidiano de um vilarejo. Essa também foi a etnografia de Spyer (2013) que, sentando ao lado do computador com as pessoas, percebia como as pessoas reagiam às notícias e como – a partir de suas próprias concepções morais e políticas – reinterpretavam as Jornadas de Junho desde o interior da Bahia.

Em tempos de polarização, sabemos muito pouco sobre como as notícias são consumidas e como as informações circulam, por exemplo. Compreender a visão das pessoas comuns sobre o golpe não pode ser um projeto focado no tema político, mas querer uma perspectiva holista que abranja todas as dimensões da vida social: a família, a religião e o trabalho. Um arcabouço etnográfico desse tipo também demanda tempo e coordenação entre os pesquisadores. Mas não há dúvidas de que este é um ponto cego na compreensão da sociedade brasileira. Entender o Brasil profundo e resgatar os sentimentos das pessoas em relação ao mundo que as cerca me parece ser a atividade mais básica da antropologia e mais importante também. Muito tem se dito no debate público que, em tempos de caos, é preciso mais escuta. Eu acrescentaria escuta generosa e sem pressa. E isso é justamente o que antropologia pode oferecer a esse longo e penoso processo de reconstrução democrática.

* * *

Neste breve ensaio, levantei mais indagações do que respostas. São questões caras à antropologia, mas que permanecem tímidas no debate público. Esse vácuo interpretativo deixa margens perigosas para serem ocupadas por todas aquelas respostas fáceis e generalistas que tanto combatemos desde o princípio de nossa formação. Ressaltei que não é possível aceitarmos pré-noções totalizantes sobre as classes populares ou a classe trabalhadora, inserindo esses setores tão diversos em uma caixinha política classificatória qualquer (povo conservador/cozinha/pobre de direita). Nesse momento, é fundamental tentar combinar engajamento (a ciência a serviço dos menos privilegiados) com distanciamento (a objetividade que a ciência requer), para não sermos engolidos pela liminaridade e confusão da crise. Ou seja, ainda que tenhamos um lado, é preciso fugir da previsibilidade da polarização destrutiva que afeta as relações interpessoais e a própria sanidade mental da população.⁶ Uma antropologia de um Brasil profundo busca entender como a pessoa moral responde de forma inesperada e, por vezes, contraditória aos processos estruturais mais amplos.

A nossa formação nos oferece instrumentos únicos para jogar luzes a esse obscurantismo hostil. Aqui não se trata apenas de produzir monografias, artigos ou teses. Esse momento exige o esforço de atuar na linha de frente, disputando – sempre com nuances e matices – as batalhas interpretativas que estão em curso no Brasil do século XXI. Essa não é uma tarefa simples, pois envolve lidarmos com a contradição entre uma formação que preza pelo longo prazo e um país em crise que demanda imediatismo. É dessa tensão que temos que achar o nosso lugar ao sol no debate público, dando entrevistas, produzindo vídeos e promovendo roda de conversas que ofereçam uma terceira via à violência intrínseca da polarização.

Finalmente, minha intervenção neste ensaio respeitou meu escopo de atuação como pesquisadora. Por isso, centrei-me na importância da compreensão da visão política “das pessoas comuns” entre os setores de baixa renda do país. Todavia, o mesmo projeto precisa ser realizado entre as camadas médias e elites brasileiras, sobre as quais a produção antropológica é ainda de pouco volume. Nada mais desconcertante, nesse sentido, do que assistir à votação do impeachment e se surpreender com os “valores morais” e as miudezas dos congressistas brasileiros. Até agora, fomos todos pegos de surpresa nas mais variadas frentes da sociedade brasileira. Estamos todos tateando no escuro em um processo de transformação social rápido e profundo. As respostas sobre a efetiva contribuição de uma antropologia pública para a cicatrização de nossas feridas democráticas ainda não são evidentes (este é um caminho a ser construído), mas já temos indícios suficientes sobre o que a falta de escuta pode causar.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila I. L. A. 2012. “Living the ‘revolution’ in an Egyptian village: Moral action in a national space”. *American Ethnologist*, 39(1):21-25.
- DUARTE, Luiz Fernando D. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

6 Kleinman possui diversos estudos sobre como as crises afetam a saúde mental.

- DUTRA, Roberto. 2016. "Há Cegueira da esquerda para entender a nova classe trabalhadora". *El País*, 5 jun. 2016.
- FONSECA, Claudia. 2000. *Família, Fofoca e Honra*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS.
- GRAEBER, David. 2004. *Fragments of an anarchist anthropology*. London: Dubois Publishing.
- HUCHSCHILD, Arlie. 2016. *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York: The New Press.
- KIRBY, Gregory. 2015. *Neoliberal Education in Brazil*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Warwick.
- KLEINMAN, Arthur; YAN, Yunxiang; JUN, Jing; LEE, Sing; ZHANG, Everett; PAN, Tianshu; WU, Fei; GUO, Junhua. 2011. *Deep China*. Berkeley: University of California Press.
- NERI, Marcelo Côrtes. 2008. *A nova classe média*. Rio de Janeiro: FGV/Ibre, CPS.
- OLIVEIRA LIMA, Diana. 2012. "Prosperity and Masculinity: Neopentecostal Men in Rio de Janeiro". *Ethnos*, 77:372-399.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana. 2017. *Circuits of Counterfeits*. London: Routledge.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia Mury. 2014. "Rolezinhos: Marcas, consumo e segregação no Brasil". *Revista Estudos Culturais*, 1.
- SARTI, Cynthia. 1996. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Editora Autores Associados/Fapesp.
- SINGER, André. 2009. "Raízes sociais e ideológicas do lulismo". *Novos estudos-CEBRAP*, 85:83-102.
- SOUZA, Jesse. 2010. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SPYER, Juliano. 2013. "An Ethnographic Account of the Riots in Brazil Seen From the Periphery". *Hot Spots*, Cultural Anthropology website, December 20, 2013. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/440-an-ethnographic-account-of-the-riots-in-brazil-seen-from-the-periphery>>. Acesso em: 28 dez. 2016.
- TRAVANCAS, Isabel. 2010. "Etnografia da produção jornalística – estudos de caso da imprensa brasileira". *Brazilian Journalism Research*, 6(2):83-102.

Recebido em 12 dez. 2016.

Aceito em 12 dez. 2016.

Golpe Branco

Miguel Vale de Almeida

ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Não me atrevo a fazer uma “antropologia do golpe”, na falta de pesquisa e distanciamento, mas creio ser perfeitamente possível pensar politicamente sobre os acontecimentos recentes no Brasil recorrendo, nesse pensamento, a um olhar antropológico. Com a vantagem, quem sabe, de outro tipo de distanciamento, o nacional e geográfico, em virtude de não ser brasileiro nem viver no Brasil.

Em primeiro lugar haveria, como antropólogo, que questionar a definição do próprio objeto. Houve golpe? No “terreno” poderíamos ouvir opiniões concordantes ou discordantes. Mas uma condição discursiva foi estabelecida, os termos do debate são em torno do “golpe” e, nesse sentido, houve sim (outra questão seria esclarecer a minha opinião política pessoal – e ela é concordante). O que a situação brasileira parece sugerir é a sua inserção possível numa análise das crises, em particular das crises políticas e de representação. Paralelamente, poder-se-ia inseri-la também numa análise, desde logo comparativa, dos golpes – uma antropologia *dos golpes*, portanto. Isto é, das situações em que as regras são subvertidas iniquamente e a percepção coletiva, cultural, da sua *sacralidade* é tingida.

O que caracterizaria o material etnográfico imaginável oriundo de uma antropologia dos golpes? Desde logo, o ponto comum e central: a percepção da manipulação das regras e a percepção de que a manipulação está presente mesmo quando as regras são aparentemente cumpridas. Uma questão de forma e substância, portanto. Isto porque é perfeitamente possível, como aliás testemunhámos, afirmar-se que as regras de procedimento, as regras *by the book*, foram cumpridas. Mas tal não impede a percepção clara – por parte da atual oposição bem como por parte do atual poder, neste caso enquanto má consciência – da manipulação da formalidade em função de uma substância política a que o próprio cumprimento das regras deveria, em condições normais (daí falar de golpe ser sempre falar de crise) estar imune.

Antropologicamente, estamos perante um caso clássico de descompasso entre o cumprimento da formalidade e a sua manipulação política, verificável em tantas áreas da vida, do parentesco ao ritual, da religião à... política. É por isso que a discussão sobre o caso brasileiro não pode cair em dois erros – quer antropológicos, quer políticos. O primeiro seria o erro de se ficar pela discussão formal de teor estritamente jurídico – embora tam-

bém deva ser considerado. O segundo seria o erro de se ficar pela suposta *brasilidade* do caso – embora o contexto nacional deva ser uma âncora para a análise.

Visto de fora, e não só, torna-se evidente que o golpe advém do oportunismo de um grupo de interesses políticos, económicos, ideológicos e de classe, no sentido de inverter resultados eleitorais, evitar a perseguição judicial dos próprios implicados e retomar as rédeas do poder oligárquico e da sua tentacularidade política. Ou seja, a análise sobre o golpe e a política da sua contestação devem implicar – e estão a fazê-lo, felizmente – uma argumentação política de fundo sobre a desigualdade social e os defeitos do sistema político-eleitoral. Não é por acaso que são as políticas de redistribuição e empoderamento levadas a cabo pelos governos do PT (outra questão seria discutir se foram bem feitas e como) que são o alvo dos golpistas. Esta argumentação política de fundo é-o também sobre as condições específicas do Brasil – desde o modelo de desenvolvimento e crescimento económico até as formas corruptas de manutenção do poder pelas oligarquias.

É curioso ver como, ditas as coisas assim, há algo de *universal* nisto tudo. A desigualdade social e como ela é efetivamente reproduzida e como as tentativas da sua superação são boicotadas; a canibalização dos sistemas de representação democrática pelas oligarquias e seus dependentes no sentido de boicotar o potencial democrático; e a capacidade populista de acusar outrem dos próprios pecados, nomeadamente a corrupção. Talvez por não ser brasileiro, e apesar dos fortes laços profissionais e emocionais que me ligam ao Brasil, gostaria de me concentrar mais no caso do Brasil como *exemplo*.

Em primeiro lugar, o caso brasileiro será exemplificativo dos problemas sentidos pela esquerda no auge da época da globalização capitalista hegemónica: como contrariar a desigualdade, como promover a igualdade de oportunidades, ao mesmo tempo não alienando totalmente o capital nacional e suas articulações internacionais? Ninguém sabe como. Pessoalmente, duas alternativas não me são gratas: a dita revolucionária, que, em última instância, assenta sempre em projetos soberanistas nacionais que não têm condições de subsistência no mundo atual (para não falar da sua costumeira deriva autoritária e antipluralista); e a dita de “terceira via”, em que a adequação ao centro político e a submissão às regras do mercado como algo naturalizado têm resultado em autênticos programas de sucesso... neoliberal.

Em segundo lugar, o caso brasileiro será exemplificativo da capacidade de liderança ideológica que o poder do capital económico-financeiro e da oligarquia política tem de conduzir a opinião pública no sentido do populismo em torno do tema da corrupção. A pequena corrupção quotidiana é desculpada como *modus vivendi* cultural (o “jeitinho”) e, no outro extremo da escala social, a grande corrupção económico-financeira é vista como intangível e parte do *sistema*, impessoal e até, imagine-se, com potencial efeito de *trickle-down* de benefícios para a comunidade. Já a corrupção média, a dos representantes políticos, dos administradores da justiça, das lideranças sindicais e partidárias à esquerda, etc., essa é que é vista como o verdadeiro pecado transgressor do contrato social. Nisto, o papel de uma comunicação social propriedade dos interesses¹ oligárquicos é absolutamente central, como o exemplo brasileiro demonstra à exaustão. A pulsão para a “limpeza”, para

1 Nota do editor: o texto foi escrito em português de Portugal, e optou-se por manter a versão original da língua. Neste trecho, para melhor entendimento no português do Brasil, lê-se: “Nisto, o papel de uma mídia que seja propriedade dos interesses...”

mais alimentada pela inveja social e o classismo² (diz o oligarca: “quem são eles para quererem ter poder ou enriquecer, para chegar até nós?”; diz o pobre: “quem são eles para quererem ser melhores que nós?”) seria aliás um tema riquíssimo para uma antropologia da inveja, do medo e das fronteiras de classe...

Em terceiro lugar, o caso brasileiro será exemplificativo daquilo que quiçá me preocupe mais: a *des-utilidade* (permitam-me o neologismo, pois inutilidade não seria adequado) da democracia para um crescente número de Estados e suas elites dirigentes. Assistimos a isso em todo o mundo, por vias diferentes devido a diferenças de contexto. Alguns exemplos apenas: a justaposição entre capitalismo sem regras e sistema de partido único comunista na China; o securitarismo em muitos países europeus em função do terrorismo, conduzindo à suspensão das liberdades constitucionais; a capacidade de populistas como Trump se apresentarem como potenciais ganhadores eleitorais; as formas de fundamentalismo religioso tornado política e Constituição; a própria consagração da corrupção como medida de valor de superioridade e soberania, com laivos de gáudio nacionalista e machista, como acontece na Rússia de Putin. Etc. Em muitos destes casos, surgem, então, os *golpes*. A democracia já não serve ao poder para garantir a paz social redistributiva, material e politicamente. Ela tornou-se dispensável. Mantém-se, sim, a aparência do cumprimento das formalidades, das regras, pois a sacralização, no nível das crenças culturais, da democracia, não permite que ela seja clara e assumidamente rejeitada, como nos discursos fascistas dos anos vinte e trinta do século passado. Também talvez por isso já não se façam golpes como “antigamente”, golpes militares e de cesura total nos regimes. Fazem-se *golpes brancos*.

Dois exemplos supremos? O turco, com o golpe branco de Erdogan, suspendendo a democracia para todos os efeitos, *em reação* a uma tentativa de golpe à antiga (cujo falhanço é provavelmente a medida de que “já não é assim que se fazem as coisas”, como o próprio Erdogan talvez pudesse dizer – ou Temer); e o brasileiro, em que a experiência anterior de golpe militar, de cesura fascizante e refundadora de regime, permite aos autores do atual golpe branco a boa consciência de não serem “esse tipo de gente”.

Olhamos para o Brasil desde fora. Como antropólogos vemos o potencial para uma análise das crises políticas, da figura do golpe, da centralidade das discussões culturais sobre formalismo ou substantivismo (!) em torno das regras de organização social e política. Assim como vemos o modo como a desigualdade da estrutura social se manifesta no plano do conflito político, ou a forma como a comunicação social está para as sociedades contemporâneas como o boato estava para as sociedades tradicionais estudadas pelos antropólogos de antanho. E vemos, ainda, como em condições de globalização capitalista hegemónica o deslize para o populismo, o autoritarismo e o *newspeak* orwelliano indicam o fim da era em que a democracia “dava jeito”.

Como cidadãos politizados, no meu caso à esquerda dita moderada, vemos como o caso brasileiro é internacional (“universal”, diria o antropólogo), sinal dos tempos, e depositamos na esquerda brasileira a esperança de que consiga efetivamente se assumir como defensora da democracia, como autocrítica dos erros cometidos por quem foi agora afastado pelo golpe, como proponente de novas formas de construir o sistema político-

2 N.E.: no português do Brasil, melhor se lê: “A pulsão para a “limpeza”, ainda mais alimentada pela inveja social e o classismo...”

-eleitoral e como construtora de uma nova plataforma política de combate à desigualdade e de promoção da igualdade de oportunidades. Mais: conhecendo a forma politizada como a antropologia brasileira funciona (quer se goste ou não), a ciência social vai ter a responsabilidade de desmontar os mecanismos discursivos e simbólicos de manipulação pelos autores e apoiantes do golpe branco e de demonstrar empiricamente como o poder deles se vai articular em coronelismos brancos, corrupções brancas, desigualdades brancas.

Precisamos disso. Todos e todas nós fora do Brasil.

Recebido em 09 set. 2016.

Aceito em 09 set. 2016.

Ensaio sobre o Estado Bipolar, ou a “Síndrome de Barbosa”¹

Piero C. Leirner
PPGAS/DCSo/UFSCar

Brevíssima Introdução

Vou começar com aquilo que muito bem poderia ser a conclusão deste artigo: os eventos que ora estão culminando nisso que se chama de golpe, de tão complexos, envolvendo tantos agenciamentos diferentes, não podem ter uma única explicação. Ouvi um senador, certa vez em um programa de televisão do ex-deputado Fernando Gabeira, dizer que todo esse processo é como um acidente aéreo: nunca pode ser explicado por uma causa única. Este é o ponto que pretendo explorar: o que aconteceu foi um momento em que se galvanizou uma série de interesses que sentiram uma brecha para ganhar poder, aproveitando-se de erros de cálculo, azares e alianças mal construídas por parte do poder executivo. De todo jeito, vou tentar dar um palpite naquilo que me pareceu algo comum a uma série de movimentos que ainda estão em curso: a projeção de uma série de fluxos individualistas em dois polos – no Estado e nas relações de classe que situo, de maneira ainda que bastante genérica, em múltiplas hierarquias sociais.

O eixo que liga, assim, “Estado e sociedade”, é a tensão bipolar (no sentido físico e psiquiátrico) das forças entre individualismo e hierarquia e o modo como estas assumiram um campo de batalha político-econômico no Brasil. O conteúdo que projeta estas forças está ligado de forma oblíqua: em um polo, uma sobredeterminação da agência individual no interior de corporações estatais, dando a clara sensação de que o comando governamental foi (e está sendo) empurrado abismo abaixo; em outro polo, um freio hierárquico de classe que também agiu dentro do Estado, através da moeda, como reação ao aumento das incertezas das elites, que acionaram um enredo individualista-liberal para preservar justamente sua posição de precedência no plano econômico. Trata-se, assim, de um individualismo no interior de agências estatais hierárquicas, e de uma hierarquia elaborada sobre um verniz individualista de classe. Ou seja, um surto maníaco-depressivo do Estado-Nação. Para simplificar, o enredo dessa história será contado em função do que aconteceu com o sistema financeiro, sua relação com a(s) burguesia(s), e o modo como isto refluíu

1 Este texto é resultado de uma fala realizada no PPGAS/UFSCar, no evento sobre a crise política brasileira dentro de uma “Quarta Indomável” (maio de 2015), na mesa também composta por Igor Machado e Jorge Villela, aos quais agradeço.

em contragolpes dentro do próprio setor estatal, que, enfim, engendrou uma lógica polícialasca no seu sistema de controle interno. É verdade que este enredo é apresentado aqui de uma forma um tanto ambiciosa, e livre, e por isso mesmo deve ser visto com cautela: são hipóteses que apareceram ao longo de vários diálogos que tive com algumas pessoas,² e que poderão (ou não) resultar em uma pesquisa mais ampla.

Síndrome de Barbosa

Tenho a impressão de que há uma mistura fundamental em todo o processo daquilo que vemos como uma instabilidade sociopolítica brasileira, que é como a mistura de água e sabão, entre a política e a moeda. Como bem lembrou Angela Alonso (2016) num artigo recente sobre o 13 (de maio, do PT, no imaginário), desde o século XIX já se colocava que terminar a escravidão, embora louvável do ponto de vista ético, poderia ser catastrófico para as contas nacionais. Este, por incrível que pareça, era o argumento dominante entre a maior parte dos antiabolicionistas. O argumento das contas apareceu em muitas outras ocasiões. As mais evidentes, 1937, 1964, 1992, 2016, mostravam que sempre ao lado de um problema político (ético) havia um tal de “conjunto da obra”: desorganização das contas. Este mesmo argumento tem sido sistematicamente usado ainda hoje, pós-impedimento, e sobrealimenta um conjunto de especulações que vivemos diariamente. Mas para pensar o que seria tal desarranjo teríamos que ter como “grupo de controle” o que seria o seu contrário, o “arranjo”. O mais recente, e mais impactante, foi sem dúvida o plano Real. Voltarei a ele posteriormente, mas vale lembrar por ora que a inflação voltou a ser um argumento para a visibilidade do desarranjo de contas logo após Dilma Rousseff assumir seu segundo mandato, em 2015. A moeda, assim, voltou a ter um protagonismo numa crise de governo, tal como fora no pré-64, mas também, e sobretudo, ao longo dos anos 1980 e começo dos 1990.

Nesse quesito, parece que somos campeões: para se ter uma ideia, desde 1940, foram 15 moedas diferentes, várias dessas com microedições. Os valores iam de centavos à casa das centenas de milhares em uma cédula. Como bem disse Lênin em 1903, para subverter uma sociedade basta corromper a moeda. Mas meu argumento não vai exatamente por aí. O que quero dizer, pelo menos aplicado ao caso mais recente em questão aqui, é que moeda e Estado estão relacionados em causa e efeito, pois ambos se vincularam a uma mecânica dos fluidos, que ora desenvolvo aqui tomando banho nessa metáfora acima da água e sabão: ambos começaram a alimentar uma superfície tomada por inúmeras bolhas. Aliás, o efeito visual da inflação é justamente o de uma bolha crescendo. Falo de bolha inclusive tomando a expressão de empréstimo ao que aconteceu em outras crises por aí: a bolha da internet em 2002; imobiliária de 2007; financeira de 2008. No entanto, como sabemos, o dólar é uma moeda secular, e as crises de lá assumem outros contornos, embora possamos ver vários paralelos (desemprego, aumento da concentração de renda, crise do Estado). Todas essas, inclusive, podem ter a ver com o que se passa aqui, agora: as bolhas que estouram e as que ficam.

2 Quero frisar aqui algumas delas, retirando, obviamente, sua responsabilidade: Eduardo Simantob, Maria Lúcia Montes, Romulo Brillo, Kike Toledo, Gera Andrello, Pedro Lolli, Monica Stival, Felipe Velden, Caê Costa, Aline Iubel e Igor Machado.

Quem viveu os anos 1980 sabe que a inflação é arbitrária, a partir de um determinado ponto. Chamava-se isso de “inflação inercial”, mas o que realmente intriga é que não se sabia nunca exatamente de onde viria a pressão. Lembro, não sei exatamente quando, que houve um mês que o “principal vilão” foi o corte de cabelo. Mais recentemente o tomate. Ou seja, por mais que se exerçam contramedidas, dificilmente se verá um mapa completo de sua dinâmica, já que se trata de mecânica de fluidos. Por isso mesmo, uma advertência: não pretendo aqui me apegar a um modelo (sociológico, econômico, estrutural) que pretenda reduzir a escala da complexidade que resulta do embaralhamento de relações entre Estado e capital através da moeda. Por enquanto, a ideia é seguir uma trilha de fatos nativos, relativos à moeda e à política, para ver depois aonde podemos chegar. Basta lembrar, de início, que os principais argumentos de Janaína Paschoal, uma das autoras do pedido de impedimento de Dilma, foram argumentos econômicos, e a possibilidade de que os “crimes de responsabilidade” (baseados, sobretudo, em operações de crédito para pagar contas de políticas públicas) eram uma ameaça à sacralidade da moeda implantada por Fernando Henrique Cardoso, há mais de 20 anos. Mas por que tamanha precaução? Como se sabe, países emergentes convivem com inflação de dois dígitos de maneira relativamente comum. Esse é, inclusive, um meio que o Estado brasileiro tinha encontrado de se refinar e garantir um “ajuste fiscal” disfarçado. Mas o pavor de que esse esquema derretesse foi algo determinante na manipulação simbólica dos argumentos pró-impedimento. O descrédito da moeda, assim, parecia fazer ressonância com um descrédito do governo, e talvez do próprio Estado.

De modo que, tomando outro atalho, gostaria de ter em mente a seguinte pergunta: por que aquilo que parecia tão sólido começa a estourar por “tão pouco”? Por que pessoas tão poderosas como José Dirceu caíram de maneira tão fácil, a partir de denúncias feitas por pessoas que estavam bem abaixo dele (como Roberto Jefferson)? E Eduardo Cunha? E Marcelo Odebrecht? Será que o mesmo acontecerá com Temer? Como dantes, quem se lembra do fato de que, para “pegar” Collor, foi necessário “apenas” um motorista e uma Fiat Elba?³ Por que simples promotores de SP conseguem abrir um pedido de prisão para o ex-presidente Lula – aquele duas vezes eleito e que se notabilizou por eleger sucessores? E depois deles um juiz de 1ª instância de Brasília? E depois deles procuradores do Paraná? Será que é tão fácil prender um ex-presidente quanto eleger um “poste”? Que dinâmica é essa que faz o Estado parecer um simples jogo de pingue-pongue, com a abolição de quase toda hierarquia? E que, de modo sintomaticamente conectado, comecem a aparecer superpersonagens em conferências coletivas, apresentações para a imprensa, programações ininterruptas de telejornais, discursos em praça pública. Este é o caso, por exemplo, de procuradores, de Sergio Moro, delegados, de uma figura apocalíptica como o “japonês da Federal”, ou o “lenhador da Federal”, e, claro, de Janaína Paschoal, que mais recentemente tem feito grandes investidas sobre a geopolítica russa.⁴ Todos esses fatos podem ser conectados do seguinte modo: a emergência desses indivíduos como pontos de desestabilização está dialeticamente conectada com a construção de que o Estado foi tomado por uma organização de tipo holista, a saber, uma “quadrilha”.

3 Claro, lembrando que tudo começou em casa. Como argumentei em outra ocasião, o doméstico parece entrar mais na política do que contabilizamos nos acordos da “política oficial” (Leirner 2013).

4 <http://politica.estadao.com.br/blogs/coluna-do-estadao/janaina-paschoal-alerta-que-russia-esta-a-um-passo-de-atacar-o-brasil/>. Acesso em: 27 out. 2016.

Gostaria de recuar um pouco em relação ao atual contexto. O ponto em que vi o momento crítico desse efeito cascata do atual estouro é 2013, ano em que o Estado começa a dar seus sinais mais claros de que ele próprio estava envolvido por uma inflação de bolhas de credibilidade e soberania de poderes. É nessa hora que alguns eventos plasmaram o desenho de uma situação que ocorre até agora. Em 22 de abril daquele ano, o STF publicou o acórdão do julgamento mais longo de sua história, da Ação Penal (AP) 470, com 8.405 páginas. Tratou-se do desfecho do chamado “mensalão”, em que foram empacotados num só corpo e julgados simultaneamente 37 réus, algo nunca antes feito. Como disse Barbara Gancia na época,

Joaquim Barbosa, super-herói da nação, salvador da pátria varonil, azul e anil, não admite hipótese que assegure os direitos dos 37 réus que ele reuniu em um só corpo e julgou simultaneamente. Batman quer jogar todos na cadeia já. Caso contrário estaríamos incorrendo em privilégio de poucos, estaríamos entrando no terreno da “impunidade”. Mas, vem cá: foram quatro os juízes que levantaram dúvidas razoáveis acerca da culpabilidade dos réus, não foram? E, que se saiba, há mais de 800 anos a possibilidade de recurso vem sendo assegurada por lei, certo? Não será a entrada desenhada de luva de Barbosa em campo na disputadíssima contenda do Fla-Flu que irá satisfazer a sede de punibilidade a qualquer custo por parte da torcida, não? (Gancia 2013: s/p.).

Joaquim Barbosa foi então o gatilho: colocou diferentes réus em um pacote. Expediente totêmico, ele curiosamente se sobressaiu nessa jogada como herói civilizador individualista, apogeu do triunfo de um sujeito que sai lá de baixo e põe na berlinda os poderosos. Esse é um script quase estrutural, que ressoa em outro que se enquadra perfeitamente nessa mitopoética nacional: quem foram os réus? Eram muitos e variados, mas grosso modo foram vinculados a uma sutil “desilusão”, pois o PT era visto como um homólogo barbosiano, tomado um dia como “aqueles que saíram de baixo” para transformar o país. A raiva antipetista começou cedo e se reforçou assim que o partido começou a faturar uma eleição atrás da outra. Nesse sentido, Barbosa replicou uma célebre versão da história nacional, puniu aqueles “que saíram da linha”, mas só aqueles que efetivamente “deveriam estar na linha”, e não todos. É a clássica posição do feitor, capataz, intermediário – personagem tão bem explorado por Samuel Jackson no filme de Tarantino *Django Unchained* (e não estou fazendo uma analogia racista. Pelo contrário, essa situação só é factível em países que viveram essa barbaridade chamada escravidão, cujos impactos infelizmente são de longuíssima duração).

Seja como for, Barbosa alavancou uma situação claramente liminar, e não é à toa que de repente toda e qualquer manifestação que se vinculasse às ordens coletivas clássicas (partidos, sindicatos, etc.) começou a ser sistematicamente repudiada. O que se viu foi a mais clara celebração do individualismo triunfante, e com ele todas as cores que uma massa individual pode, por sua vez, assumir. Para mim é absolutamente clara a ligação entre essa noção de individualismo e a adoção de um duplo ufanista, na nação como expressão da possibilidade de existência desse tipo sociológico. Esse é um momento curioso, porque as chances de que essa estrutura engendre sua própria réplica autodestrutiva são grandes. Barbosa foi engolido “pelo sistema”, pois a única chance de essa ladainha funcionar é o herói individualista voltar ao anonimato, o

que está gradualmente acontecendo em seu caso: mudou-se para Miami, outra capital simbólica de certo tipo de ascensão de classe que irei abordar. Começou, assim, o antiestrutural petismo, enfim.

Mas esse foi um momento de glória do STF. Não porque conseguiu montar o teatro que passou a iluminar toda a política depois, mas porque mexeu em algo muito mais fundamental: ele deu o aval para uma série de deferentes setores do Estado começar a realizar em microescala um notável movimento de procedimentos corporativos, todos baseados em ataques a outros setores do Estado, que estão aí para quem quiser ver. Embora sejam algo diferentes e envolvam instituições distintas, todos copiam o mesmo enredo: trata-se de um setor, ou bolha, que se infla colocando em xeque a bolha do poder vizinho, alegando que a superfície que lhe dá forma é mera ilusão, não tem fundamento sólido. Essa solidez pode ser de várias ordens – ética, moral, justa –, mas sempre tem dois elementos indissociáveis: ela é política e monetária, e deve ser investigada, combatida e retirada da vida social. Uma polícia da economia.

Várias bolhas do Estado começaram a copiar o expediente, e os resultados mais expressivos estamos vendo nos últimos meses: o legislativo fabricou uma peça de destituição da chefe do executivo; logo após, o STF montou uma peça de destituição do chefe do legislativo. Agora, denúncias aparecem por todos os lados: chefe do Senado; juízes do STJ; Dias Toffoli, do STF; o Japonês da Federal; vários ministros de Temer; enfim, a lista é diária, e parece que apenas eu e você, caro leitor, passamos longe da Petrobras. Assim como no caso descrito acima sobre o mensalão, quem lê os documentos sabe que ambos, o impedimento de Dilma e o afastamento de Cunha, são também frágeis como as bolhas que pretendem estourar: o primeiro, uma invenção parlamentar que inflou “crimes de responsabilidade” de Dilma; o segundo, uma bolha jurídica que inflou a manipulação política de Cunha a ponto de se chegar numa plausível, mas não comprovada, “obstrução de justiça”. E isso foi só o afastamento: quem leu a peça sobre a prisão de Eduardo Cunha diz que ela também foi tão arbitrária quanto à “condução coercitiva” sofrida por Lula em março de 2016. Ambos não ofereciam risco, e não havia uma prova de fato que embasasse as prisões, exceto a convicção do corpo Polícia-Ministério Público-TRF 4ª Região (ou Juiz Sérgio Moro). Lembre-se de que argumento semelhante foi usado contra o Senador Delcídio Amaral, que foi preso mas não foi cassado; e também com Lula e Dilma, que foram impedidos de compor um ministério numa decisão monocrática de Gilmar Mendes (STF) na véspera de um feriado.

Mas talvez nenhuma outra imagem deste processo todo, que podemos apelidar de “síndrome de Barbosa”, seja tão rica para demonstrar este processo do que a famosa apresentação em *Powerpoint* do Procurador Deltan Dallagnol, um dos heróis da Lava-Jato que replica, como ninguém, o “goodguy”. Sem qualquer prova factível, sem um enredo baseado em evidências, sem uma peça jurídica minimamente plausível, ele, em conjunto com outros procuradores e superdelegados de Curitiba, realizaram uma coletiva para imprensa bombástica, replicada aos ventos, com uma nova “estética da documentação”, para usar a expressão de Annelise Riles (2006), baseada em uma imagem capaz de demonstrar o absoluto holismo operacional da “quadrilha de Lula”:

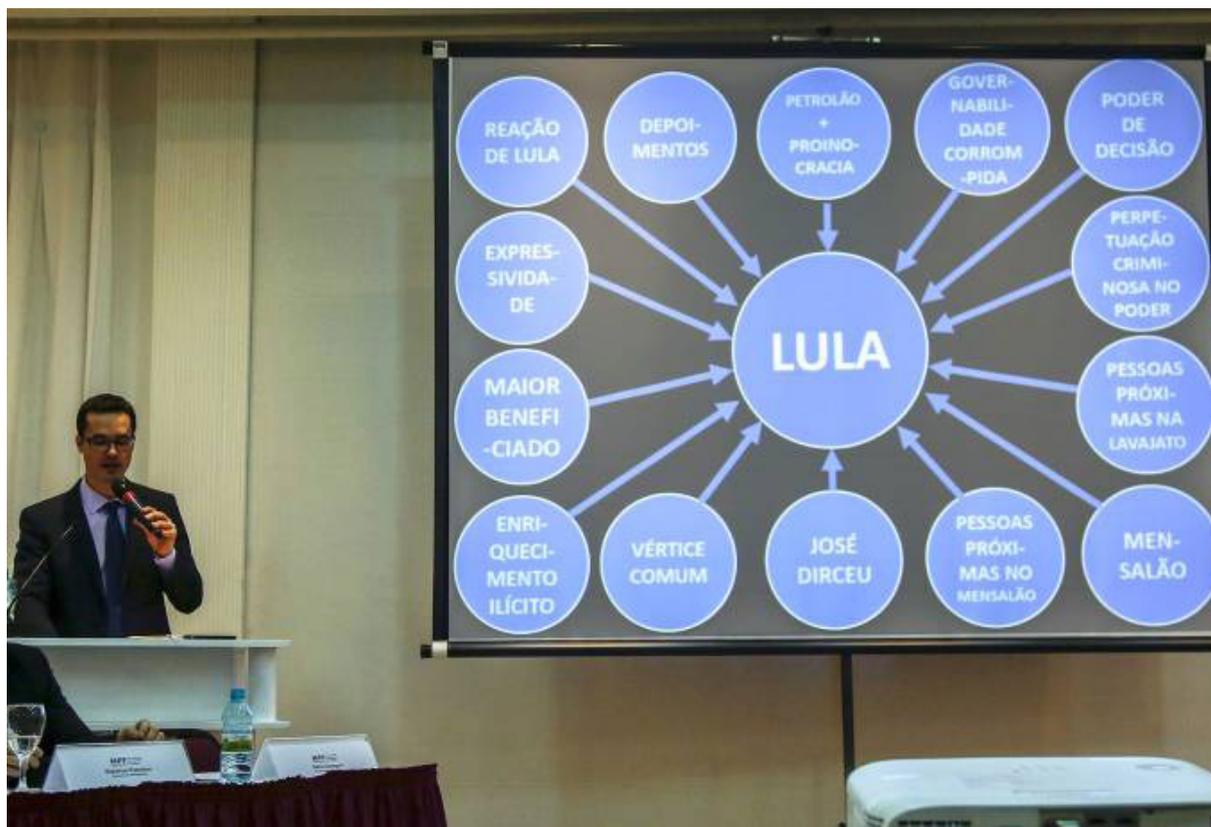


Figura 1 Powerpoint do Procurador Deltan Dallagnol. Fonte: Paulo Lisboa/BrazilPhoto Press/Folhapress.

Nesse caso, mais uma vez voltando à proposta de Riles (e de outros colaboradores em Riles (2006)), o que garante a eficácia desse tipo de documento no contexto seria sua empatia em relação a padrões sociais, uma “prática estética” da documentação (que no caso dela está associada ao preenchimento de formulários) que redundaria em percepções instantâneas, quase que mnemônicas, que instruem a leitura da realidade. Isso está cotidianamente colocado em nossa burocracia, com carimbos, selos, cabeçalhos, como bem demonstrou Danilo Souza Pinto em sua notável dissertação sobre cartórios (Souza Pinto 2007). No caso acima, Dallagnol inovou: trouxe à baila esse novo tipo de documentação, que é absolutamente farto em sua forma de apresentação em meios empresariais, gerenciais, acadêmicos e, claro, em “novos métodos escolares” da educação de massa. Curiosamente, ele também havia apresentado algo semelhante, mas com outros conteúdos, em outras ocasiões: palestras para a maçonaria, Igreja Batista, ou em seminários promovidos por entidades empresariais. Assim se cria a redundância. É desse modo que este tipo de documento ganha sua eficácia, típica de uma *audit culture*, como bem viu M. Strathern (2004). De certa forma, ainda seguindo as pistas de Riles, o que a rede de Dallagnol acaba revelando, na sua montagem, é uma *rede ao avesso*: a sua própria. A denúncia de um crime econômico, enfim, se distancia cada vez mais de um argumento econômico para a denúncia, ao se aproximar de um argumento policial: “existe uma rede; existe uma quadrilha; existe um chefe”. A “síndrome de Barbosa” se tornou operacional: ao individualismo de Dallagnol, contrapõe-se o holismo de Lula. Mas, afinal, por que isso *cola*?

A conexão capital

Gostaria de voltar de novo a 2013, quando começaram os protestos que se faziam... em relação a quê mesmo? Como toda bolha, é difícil de identificar. Não sei se é exatamente preciso dizer que começou com os R\$ 0,20 do Movimento Passe Livre. Que logo depois se tornaram um enorme e difuso movimento de protesto que ia contra muitas outras bolhas: o dinheiro dos estádios da copa do mundo; o dinheiro dos impostos; as posses do próprio corpo feminino e gay; eram os protestos dos milhares de cartazes que invariavelmente diziam “alguém *não me representa*”; “*não em meu nome*”; “*o meu direito a...*”. Como bem identificou Monica Stival (2016), “a representação é encenada, na prática, como mais um direito liberal, o de escolher ser identificado ou não com esse ou aquele ato ou fala”. Seu argumento, certo a meu ver, mostra que não se trata de “crise de representação” como querem fazer entender alguns analistas políticos de TV;⁵ a representação já “nasceu em crise, já que se define por uma impossibilidade fundamental, que é a coincidência entre vontade particular e ‘bem comum’” (Stival 2016). De meu ponto de vista (que tenho a impressão de não divergir do dela), o ponto aqui é o aumento da noção de “potência individualista” que se efetivou naquele momento, como uma ideologia que estava algo repressada e parece cumprir uma agenda de 200 anos de sua gênese e triunfo – tendo a ideologia econômica como seu principal vetor de realização –, como bem dizia Dumont (1977). Se algo estava dito ali em junho de 2013, é que muita gente estava falando de muitas coisas, cada uma do seu ponto de vista sobre coisas que elas achavam que deveriam desmascarar, ilusões que eram bolhas a serem estouradas: a política, os deputados, os impostos, Dilma, Lula, o machismo, o sinal de trânsito, o banco Itaú, o bolsa família, enfim, contra “tudo que está aí”, etc. Cada um resolveu constituir sua microbolha e eleger um alvo.

Só que bolhas têm uma dinâmica curiosa. Bolhas maiores, mais infladas, vão grudando em outras, e essas menores, quando estouram, inflam um pouquinho a maior (até que essa não aguenta, mas aí é outra história...). Que a rua inflou o autoempoderamento das bolhas de Estado, ninguém tem dúvida: todos os poderes – PF, MPF, Receita Federal, as várias instâncias do judiciário, o legislativo; mas também várias macroforças sociais, como a imprensa, igrejas, institutos, neomovimentos protofascistas, Fiesp, mas também sindicatos, MST –, todos tentaram em algum momento dizer que “a rua” estava consigo. Mas isso é por demais heterogêneo e não resolve de imediato o problema de dizermos que simplesmente “perdeu-se a hegemonia”. Perdeu-se quem? Parece que todo mundo, no caso. Quero voltar então ao fato de que há uma forma-bolha que pode dar um entendimento sobre essa irregularidade toda. É possível voltar ao momento em que um dos fios que podemos puxar, o “fio d’água” das bolhas, está no cruzamento de bolhas do capital com essas bolhas do Estado. Gostaria, assim, de retomar algo que disse há alguns meses no jornal eletrônico GGN (de Luís Nassif), sob o estímulo de minha orientadora, Maria Lúcia Montes, e de Romulo

5 Aliás, um argumento muito enunciado para sustentar a ideia de uma “crise de representação” seria a abstenção eleitoral, o que é sepultado por Fernando Limongi numa simples revisão de números: “O fato é que, entre 2012 e 2016, a proporção de eleitores registrados que deixou de comparecer cresceu apenas 0,5 ponto percentual, passando de 16,5% a 17% entre uma eleição e outra. Mais interessante ainda é o fato de que, em relação a 2014, a abstenção caiu em lugar de aumentar: no ano em que a chapa Dilma-Temer foi reeleita, o eleitorado faltante chegou a 19,9%. [...] Com votos brancos e nulos deu-se o mesmo. Não ocorreu mudança significativa em relação ao pleito anterior. De novo, o que se observou foi um levíssimo crescimento, de míseros dois pontos percentuais, passando de 8,3% para 10,3% dos votos nas eleições para prefeitos” (LIMONGI 2016).

Brillo (Leirner 2016). Trata-se de voltar ao problema da moeda e do governo, relacionando-os a um problema de classes e do individualismo à brasileira. Vejamos.

O fim do governo Lula traz a lembrança de uma recorrência política que está sendo pouco explorada nesse momento. À época da eleição de Collor, muito se falou que ele foi um candidato inventado pela mídia. Como pouco se sabia dele, coube aquilo que lhe vestiram. Seu capital real, inflacionado pelo marketing que lhe atribuiu um verniz de modernidade, se compunha da herança de uma pequena oligarquia alagoana que estava acostumada com os trâmites de Brasília. Collor cresceu sacando o jogo, mas o jogo real, quando caiu nas suas mãos, encontrou um poder baseado numa aposta inflacionada, incapaz de segurar a miríade de interesses que circula entre as grandes capitais brasileiras e Brasília. Não custa lembrar que Collor procurou realizar dois movimentos na economia: confisco da moeda e abertura de capital. Ele secou a base, tornou o dinheiro caríssimo em um primeiro momento e não deu contrapartida; mas, ao contrário do que se podia esperar, a escassez de moeda não resolveu a inflação alucinada do governo anterior: ela logo resultou em inflação galopante, isto é, perda total da credibilidade do Estado. E, logo, não tardou para que a inflação da moeda se convertesse em inflação do poder: Collor tinha pouca base, sua sustentação era ilusória. A bolha estourou em dois anos, e em resumo essa foi a história do poste inventado pela Globo.

Com Dilma houve um movimento político parecido, embora economicamente distinto. Sua duração foi bem maior, no entanto, graças ao fato de que ela sobreviveu na memória de um país anteriormente “estabilizado” por 16 anos. Essa foi, no meu entender, uma estabilidade política que produziu o acordo de uma estabilidade econômica também baseada em bolha: a inflação e a desmoralização do Estado que começaram a ser precipitadas no governo Geisel e tiveram seu ápice em Collor, depois de uns 15 planos fracassados, foram convertidas em uma inflação ideológica baseada no compromisso de uma aliança entre o Estado e o sistema financeiro internacional. Mas tudo continuou a ser bolha, como pretendo mostrar.

Como bem se sabe, entre outras coisas, o plano real se baseou, além da continuidade do programa de abertura do mercado, em um amplo programa de abertura de capitais, especialmente estatais, junto com a contrapartida para uma “dolarização fake” da economia: o câmbio excessivamente apreciado, mesmo que aplicado numa força produtiva meio capenga, serviu para promover o sonho burguês de não ser tão jeca para uma série de atores.⁶ De repente, uma base nada desprezível de setores passou a inflar um setor de serviços (importadores, traders, bancos de investimento, lojistas, etc.) que se expandiu muito graças a um movimento de contração de outras bases: durante FHC 1, venda de patrimônio; durante FHC 2, achatamento da base social, com escalada de impostos (percentualmente maior que as dos governos PT), desemprego e inflação. Mas a absurda taxa de juros e o câmbio apreciado continuaram a inflar a bolha: todo mundo, de uma classe

6 Este é um ponto interessantemente distinto, por exemplo, do argentino: lá se adotou de fato a dolarização, o que parece ter “para sempre” criado a memória homeopática que traduz a estabilidade em posse da moeda norte-americana. O peso acabou sendo, até agora, uma tragédia: inflação sem contabilidade, base gigantesca de moedas falsas e províncias rebeldes à moeda nacional são apenas alguns dos sintomas. Para quem quiser observar mais de perto, basta ficar parado à frente de uma casa de câmbio de Buenos Aires e ver as enormes filas que volta e meia se formam por lá. Mas, como aqui se apostou os rins no câmbio, parece que nesse quesito o Real ainda segurou as pontas como “equivalente universal do trabalho”, mesmo quando a inflação chegou a 25% no governo FHC 2.

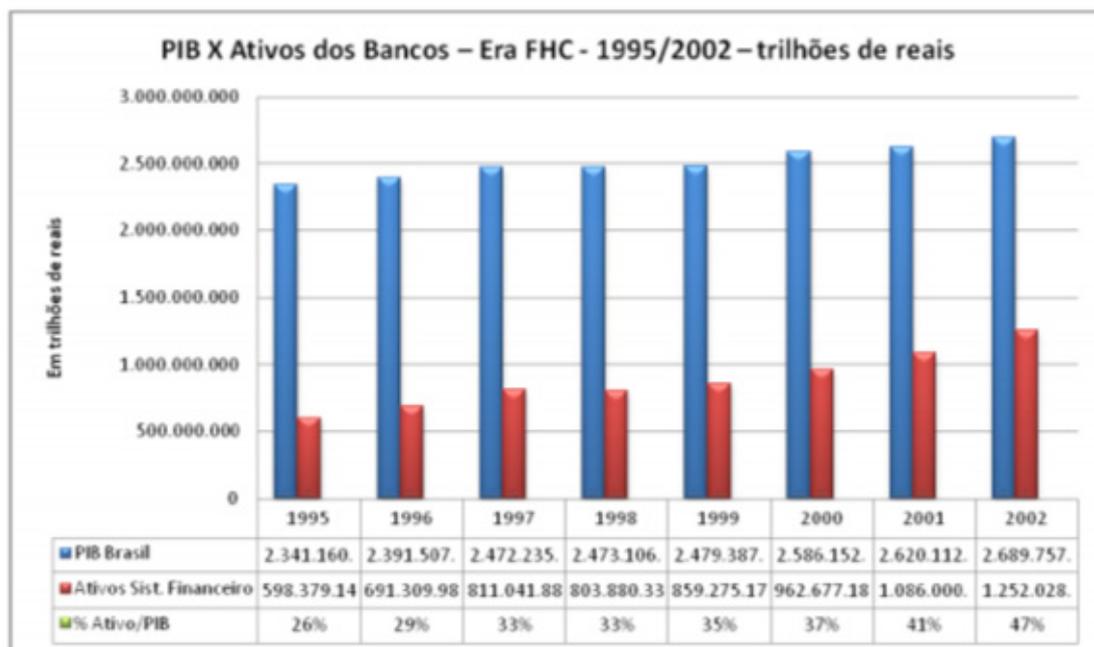
para cima, passou a ter papéis; um pouco mais para baixo, passou a adquirir imóveis em Miami; mais embaixo ainda, a ir para Disney duas vezes por ano.

As amplas garantias que o governo deu ao sistema financeiro, especialmente incentivando a expansão de bancos de investimento que passaram a captar parte do dinheiro do capital produtivo, foram as garantias de amplo apoio da burguesia. Literalmente, trocou-se a inflação, indexada em uma economia que garantia correção monetária a quem tinha capacidade de poupar (quem se lembra do *overnight?*), por uma taxa de juros real de 40%, em dólar. A contrapartida disso foi certa dose de entrada de capital financeiro internacional numa crescente abertura das estatais, *garantindo o dólar baixo e a sensação de equiparação que a burguesia nacional tinha com os global players*. Com a crise energética, esse movimento ficou particularmente claro na reestruturação tentada no setor elétrico, que alimentava boa parte dessa ciranda. Veja-se, por exemplo, uma ata qualquer da Cia. Paulista de Força e Luz ou Eletropaulo, quem são os acionistas: de bancos japoneses até fundos de pensão de veteranos de guerra dos EUA; mas, também, de fundos numerados com estranhas sedes em Alphaville (SP) e representações de bancos brasileiros em Luxemburgo. Esse é um momento-chave, pois esse acordo não cessou durante o governo Lula. Os papéis, ao contrário do que poderíamos imaginar no governo de alguém saído do ABC, continuaram a canalizar um sopro de ar na hidromassagem da banheira social (aquela das mil bolhas de sabão).

Essa é uma história bastante complicada, mas para torná-la minimamente simples em função do argumento que quero trazer aqui, durante o governo Lula os papéis se sofisticaram de maneira “nunca antes vista na história desse país”. O que aconteceu foi um incrível processo de retroalimentação da bolha financeira, que deu gordura inclusive para desachatar a base social mais pobre. Agora, quem ia para Disney duas vezes por ano, começou a frequentar Aspen; e, finalmente, o motorista de táxi que atende minha mãe foi com os dois filhos para a Disney. Mas o que mudou de rota? Houve, nesse momento, um intenso processo de desregulamentação financeira, aos moldes do que havia acontecido nos EUA na década de 1980. Henrique Meirelles, então presidente do BC e ex-presidente do Banco de Boston, foi “o cara” certo para fazer isso. Hoje é o ministro da Fazenda. De volta à época, penso eu, não foi à toa que Lula e Bush se tornaram grandes parceiros. Esse é um processo difícil de se ver e, sobretudo, de se admitir, especialmente para quem cresceu junto de Lula. Mas vamos lá.

Já em meados de 2004, explode um enorme processo de expansão de bancos e financeiras no país.⁷

7 Como indício, ver UOL (2014).



Fonte: PIB IBGE – Ativos dos Bancos - Banco Central (BC)

Figura 2 PIB X Ativos dos Bancos – Eras FHC e Lula. Fonte: PIB IBGE – Ativos dos Bancos – Banco Central (BC).

Mas a expansão dos bancos por si só não explica um processo dialético que alimenta a relação entre sistema financeiro e Estado: de um lado, expandiu-se de maneira considerável aquilo que vou passar a chamar de “dinheiro caro” – aquele que uma financiadora dá a conta-gotas, cobrando um juro enorme. É o dinheiro que vai para nós, os investidores po-

pulares, digamos assim. Mas esse é o mesmo dinheiro que vai também para a outra ponta, a que vou chamar de “dinheiro barato”: aquele que alguém que tem mais de, digamos, 1 milhão, põe num papel seguro e ganha fácil. A cobrança de um alimenta o ganho do outro, e aí o sistema infla. Bolha, de novo. Um sistema retroalimenta o outro, mas não é nesse ponto que quero chegar. As duas pontas se expandiram, e isso com o mesmo dinheiro, o Real, produzido pelo mesmo Estado. No entanto, enquanto se viu com olhos nada vendados a expansão do crédito, outro jogo se fazia na ponta do dinheiro barato.

O capital começou um amplo movimento de recompra desse dinheiro. A burguesia, já suficientemente dolarizada após uma década de câmbio apreciado, passa a usar o expediente de aplicar no mercado de capitais brasileiro a partir de bancos de investimento e *off-shores* localizadas no exterior.⁸

Quadro I – Capitais brasileiros no exterior – estoque								
Discriminação	US\$ milhões							
	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Total	196 724	209 488	221 809	273 961	280 265	355 982	391 575	394 246
Investimento brasileiro direto	140 036	155 942	164 523	188 637	202 586	266 252	295 382	294 048
Participação no capital ^{1/}	111 339	113 755	132 413	169 066	192 933	247 172	272 921	269 832
Empréstimos intercompanhias	28 697	42 187	32 110	19 572	9 654	19 080	22 461	24 216
Dos quais: créditos comerciais ^{2/}	10 569	14 988	15 666
Investimentos em carteira	18 216	13 599	16 519	38 203	28 485	22 124	25 437	28 241
Investimentos em ações ^{3/}	6 548	4 828	8 641	14 731	16 903	13 367	16 930	18 622
Brazilian Depositary Receipts (BDR)	3 280	803	2 885	6 489	5 823	3 796	4 031	3 811
Demais	3 268	4 025	5 756	8 242	11 080	9 572	12 899	14 811
Títulos de renda fixa	11 668	8 771	7 877	23 472	11 581	8 757	8 507	9 618
Curto prazo	7 600	4 441	2 551	14 853	5 545	5 932	4 223	6 351
Longo prazo	4 068	4 329	5 326	8 620	6 036	2 825	4 283	3 268
Derivativos	142	609	426	797	668	555	647	609
Outros investimentos	38 330	39 338	40 341	46 324	48 526	67 051	70 109	71 348
Créditos comerciais ^{2/}	8 096	8 420	7 949
Empréstimos	11 600	11 835	12 674	13 825	14 835	19 538	15 939	15 987
Curto prazo	239	109	130	107	114	339	257	278
Longo prazo	11 360	11 726	12 544	13 719	14 720	19 199	15 682	15 709
Moeda e depósitos	23 251	24 368	23 424	27 342	26 376	30 780	35 998	37 300
Imóveis ^{4/}	1 844	1 854	2 625	2 712	3 601	4 612	5 409	5 700
Outros ativos	1 635	1 282	1 618	2 444	3 714	4 026	4 344	4 411
Memo:								
Quantidade de declarantes	15 231	16 105	16 925	20 071	21 738	26 456	30 573	37 085
Pessoa física	13 426	14 228	14 990	17 879	19 430	23 199	27 014	33 169
Pessoa jurídica	1 805	1 877	1 935	2 192	2 308	3 257	3 559	3 916

1/ A partir de 2012 considera, preferencialmente, o valor de mercado como critério de valoração.

2/ Modalidade de ativos coletada, separadamente, a partir de 2012.

3/ Inclui fundos de investimento.

4/ Incluído como Investimento direto - Participação no capital na Posição de Investimento Internacional (PII).

... Não disponível

Figura 3 Capitais brasileiros no exterior – Estoque. Fonte: BC.

- 8 “O crescimento do estoque de investimentos brasileiros no exterior, sobretudo na última década, sugere que a parcela de riqueza detida por brasileiros no exterior através de investimentos diretos está longe de ser desprezível. Ademais, a internacionalização como vetor de crescimento das empresas nacionais parece ser cada vez mais uma estratégia incontornável nas condições mutantes da concorrência internacional” (CNI 2013: 7).

Quadro III – Investimento brasileiro direto – participação no capital																
Estoque - distribuição por país da empresa investida imediata																
Discriminação	2007		2008		2009		2010		2011		2012		2013		2014	
	Valor	%														
Total	111 339	100,0	113 755	100,0	132 413	100,0	169 066	100,0	192 933	100,0	247 172	100,0	272 921	100,0	269 832	100,0
Ihas Cayman	16 431	14,8	14 124	12,4	18 308	13,8	29 466	17,4	32 138	16,7	40 264	16,3	42 290	15,5	53 292	19,7
Áustria	31 212	28,0	31 024	27,3	36 268	27,4	37 062	21,9	47 390	24,6	55 618	22,9	65 549	24,4	48 056	17,8
Países Baixos	2 160	1,9	2 380	2,1	3 600	2,7	10 785	6,4	20 819	10,8	28 186	11,4	30 742	11,3	29 096	10,8
Ihas Virgens Britânicas	11 245	10,1	10 685	9,4	13 367	10,1	14 724	8,7	16 231	8,4	22 291	9,0	27 399	10,0	27 806	10,3
Bahamas	9 341	8,4	9 531	8,4	10 291	7,8	12 353	7,3	12 921	6,7	14 500	5,9	16 205	6,7	22 719	8,4
Luxemburgo	4 259	3,8	4 602	4,0	4 356	3,3	4 794	2,8	5 425	2,8	14 719	6,0	17 350	6,4	20 719	7,7
Espanha	4 063	3,7	5 055	4,4	5 270	4,0	8 962	5,3	11 187	5,8	15 376	6,2	19 103	7,0	16 215	6,0
Estados Unidos	6 063	5,4	9 167	8,1	9 943	7,5	13 184	7,8	10 291	5,3	18 401	7,4	14 086	5,2	11 812	4,4
Argentina	2 360	2,1	3 376	3,0	4 251	3,2	5 148	3,0	5 143	2,7	5 511	2,2	4 574	1,7	4 638	1,7
Portugal	1 493	1,3	1 449	1,3	1 962	1,5	3 257	1,9	3 008	1,6	2 139	0,9	2 374	0,9	3 909	1,4
Panamá	1 185	1,1	3 727	3,3	1 005	0,8	1 614	1,0	1 443	0,7	2 430	1,0	3 253	1,2	3 746	1,4
Uruguai	1 678	1,7	2 443	2,1	2 531	1,9	2 487	1,5	2 384	1,2	2 951	1,2	3 003	1,1	3 675	1,4
Hungria	901	0,8	1 827	1,6	1 751	1,3	2 489	1,5	2 513	1,3	3 207	1,3	3 026	1,1	3 229	1,2
Peru	584	0,5	244	0,2	704	0,5	2 254	1,3	1 902	1,0	2 986	1,2	3 298	1,2	2 809	1,0
Reino Unido	605	0,7	1 341	1,2	977	0,7	929	0,5	1 065	0,6	1 556	0,6	2 384	0,9	2 399	0,9
Venezuela	218	0,2	282	0,2	801	0,6	679	0,4	782	0,4	1 083	0,4	1 490	0,5	2 020	0,7
Bélgica	96	0,1	109	0,1	276	0,2	104	0,1	102	0,1	939	0,4	615	0,2	1 632	0,6
Chile	509	0,5	387	0,3	459	0,3	574	0,3	608	0,3	1 107	0,4	1 575	0,6	1 529	0,6
Angola	73	0,1	58	0,1	124	0,1	44	0,0	75	0,0	1 027	0,4	1 392	0,5	1 285	0,5
México	175	0,2	249	0,2	294	0,2	528	0,3	688	0,4	1 052	0,4	1 216	0,4	1 092	0,4
Antilhas Holandesas	1 351	1,2	1 052	0,9	224	0,2	550	0,3	489	0,3	1 447	0,6	1 356	0,5	1 039	0,4
Paraguai	117	0,1	153	0,1	170	0,1	262	0,2	350	0,2	578	0,2	641	0,2	829	0,3
Dinamarca	12 567	11,3	8 036	7,1	9 698	7,3	8 290	5,5	9 831	5,1	783	0,3	779	0,3	767	0,3
Bermudas	599	0,5	234	0,2	1 212	0,9	577	0,3	567	0,3	651	0,3	734	0,3	536	0,2
Colômbia	178	0,2	298	0,3	561	0,4	872	0,5	1 194	0,6	696	0,3	575	0,2	495	0,2
República Dominicana	7	0,0	(c)	(c)	23	0,0	14	0,0	3	0,0	293	0,1	322	0,1	384	0,1
Canadá	16	0,0	13	0,0	1 128	0,9	1 978	1,2	230	0,1	1 804	0,7	323	0,1	355	0,1
Suíça	83	0,1	106	0,1	128	0,1	148	0,1	165	0,1	343	0,1	343	0,1	338	0,1
França	156	0,1	204	0,2	247	0,2	1 006	0,6	949	0,5	1 230	0,5	1 216	0,4	325	0,1
Ihas Virgens (EUA)	69	0,1	80	0,1	161	0,1	199	0,1	247	0,1	246	0,1	192	0,1	223	0,1
China	83	0,1	48	0,0	138	0,1	148	0,1	115	0,1	72	0,0	91	0,0	213	0,1
Ítalia	51	0,0	357	0,3	398	0,3	444	0,3	217	0,1	191	0,1	210	0,1	209	0,1
Alemanha	135	0,1	164	0,1	154	0,1	110	0,1	230	0,1	225	0,1	237	0,1	208	0,1
Belize	43	0,0	43	0,0	28	0,0	114	0,1	55	0,0	173	0,1	117	0,0	194	0,1
Hong Kong	0	0,0	1	0,0	2	0,0	3	0,0	7	0,0	17	0,0	21	0,0	170	0,1
Seychelles	-	0,0	-	0,0	-	0,0	(c)	(c)	48	0,0	4	0,0	85	0,0	126	0,0
Iha de Man	18	0,0	19	0,0	18	0,0	18	0,0	18	0,0	47	0,0	97	0,0	125	0,0
Suécia	(c)	(c)	(c)	(c)	-	0,0	-	0,0	(c)	(c)	-	0,0	79	0,0	120	0,0
Equador	39	0,0	21	0,0	22	0,0	30	0,0	40	0,0	68	0,0	106	0,0	117	0,0
Bolívia	53	0,0	48	0,0	67	0,1	86	0,1	95	0,0	96	0,0	128	0,0	98	0,0
África do Sul	(c)	(c)	7	0,0	5	0,0	21	0,0	15	0,0	91	0,0	90	0,0	97	0,0
Japão	41	0,0	42	0,0	40	0,0	41	0,0	114	0,1	108	0,0	94	0,0	91	0,0
Guernsey	11	0,0	10	0,0	(c)	(c)	-	0,0	-	0,0	-	0,0	(c)	(c)	87	0,0
Ihas Turcas e Caicos	29	0,0	22	0,0	40	0,0	56	0,0	53	0,0	59	0,0	77	0,0	82	0,0
Austrália	0	0,0	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)	1	0,0	(c)	(c)	71	0,0	62	0,0
Costa Rica	27	0,0	56	0,0	56	0,0	60	0,0	95	0,0	72	0,0	71	0,0	58	0,0
Nova Zelândia	-	0,0	-	0,0	(c)	(c)	77	0,0	84	0,0	56	0,0	42	0,0	58	0,0
Ihas Jersey	30	0,0	233	0,2	92	0,1	131	0,1	125	0,1	95	0,0	96	0,0	46	0,0
Ihas Marshall	(c)	(c)	(c)	(c)	-	0,0	(c)	(c)	(c)	(c)	40	0,0	45	0,0	42	0,0
Ihas São Cristóvão e Neves	12	0,0	15	0,0	14	0,0	19	0,0	20	0,0	35	0,0	42	0,0	41	0,0
Irlanda	(c)	(c)	-	0,0	(c)	(c)	462	0,3	(c)	(c)	5	0,0	27	0,0	32	0,0
Moçambique	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)	54	0,0	35	0,0	42	0,0	43	0,0	25	0,0
Liechtenstein	4	0,0	1	0,0	2	0,0	2	0,0	2	0,0	13	0,0	10	0,0	23	0,0
Santa Lúcia	-	0,0	(c)	(c)	(c)	(c)	2	0,0	7	0,0	3	0,0	7	0,0	22	0,0
Curaçao	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	(c)	(c)	(c)	(c)	19	0,0
Eslováquia	(c)	(c)	(c)	(c)	659	0,5	166	0,1	166	0,1	42	0,0	(c)	(c)	18	0,0
Malta	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	-	0,0	(c)	(c)	9	0,0	18	0,0
Porto Rico	7	0,0	5	0,0	6	0,0	7	0,0	6	0,0	4	0,0	10	0,0	13	0,0
Mônaco	-	0,0	-	0,0	-	0,0	(c)	(c)	(c)	(c)	9	0,0	13	0,0	12	0,0
El Salvador	(c)	(c)	(c)	(c)	-	0,0	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)	8	0,0	11	0,0
Índia	(c)	(c)	5	0,0	(c)	(c)	18	0,0	21	0,0	157	0,1	18	0,0	9	0,0
Gibraltar	324	0,3	332	0,3	362	0,3	(c)	(c)	403	0,2	7	0,0	7	0,0	8	0,0
Noruega	2	0,0	7	0,0	9	0,0	105	0,1	109	0,1	6	0,0	33	0,0	2	0,0
Emirados Árabes Unidos	0	0,0	6	0,0	4	0,0	11	0,0	2	0,0	6	0,0	1	0,0	1	0,0
Bahrein	(c)	(c)	1	0,0	71	0,1	2	0,0	2	0,0	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)	(c)
Demais ^v	215	0,2	72	0,1	115	0,1	481	0,3	776	0,4	813	0,3	529	0,2	401	0,1

Figura 4 Investimento brasileiro direto – participação no capital. Fonte: BC.

Assim se dá uma dupla garantia. O dinheiro cresce e está protegido em dólar lá fora, garantido pela estabilidade que o processo de ingresso de capitais fornece ao aumento da bolha econômica daqui. Isso em tese, pois o BC não consegue rastrear o que acontece com o dinheiro depois que ele vai para fora, especialmente em paraísos fiscais (destino número 1, cf. quadro BC acima).

Mas há uma questão de lógica: um dinheiro vai para um paraíso fiscal, sede de inúmeros bancos de investimento e fundos. Ninguém manda dinheiro para o exterior para ser aplicado em títulos da dívida americana, europeia, japonesa, etc. Esses estão em juros negativos. Qual é o portfólio então? Os tais mercados emergentes. Nesses, além de o Brasil ser campeão em ganhos, há uma questão claramente política: por que um investidor brasileiro iria colocar seu dinheiro num mercado como o russo, se ele pode olhar de perto o que está acontecendo em um “*insidejob*” dos principais papéis brasileiros: elétricas, Vale, Petrobras, etc.? Ou seja, o sujeito coloca seu dinheiro lá fora, protegido pelo dólar e pelos tais *swaps cambiais* que o governo garante aqui (recompra pelo valor de câmbio real em dólar, caso haja desvalorização do Real), para de lá investir na compra dos papéis daqui, especialmente estatais.⁹ É aí que se torna absolutamente estratégico ter pessoas no conselho dessas empresas... Por “acaso”, tais empresas têm sido fonte inesgotável de denúncias: possivelmente, o esquema que a Lava-Jato procurou desmontar curiosamente não prevê, nem pretende agir, sobre esse outro esquema paralelo que se faz nas franjas da legalidade. Desse ponto de vista, talvez um palpite seja algo arriscado aqui, mas o que a ação precipitada pela Lava-Jato fez foi simplesmente eliminar uma das partes da concorrência. Mas isso já sabíamos, não é? Pelo menos do ponto de vista político, seus efeitos na tomada do Governo por outro grupo, esse foi e é um movimento bastante claro. Na sua relação mais aparente, isso também se traduz na promessa número 1 de Temer, que é garantir o “ambiente institucional para que os investimentos possam voltar para o Brasil”. Mas por que afinal eles mudaram o ritmo que vinha durante os dois governos FHC e os dois Lula?

Se essas entradas e saídas de dólar tiverem algumnexo, vemos um processo em que o capital nacional se internacionaliza para pôr o dinheiro de volta aqui, ganhando em cima dos juros brasileiros e da garantia de investimentos de risco protegidos pelo sistema financeiro em dólar. Isto, é claro, é uma operação pouco visível para o BC, que só nota o investimento direto em ativos lá fora (IDE: Investimento Direto no Exterior).¹⁰ Não é à toa

9 Mas não só. Aparentemente o setor de imóveis também foi amplamente agraciado com esse tipo de operação. Uma ponta do iceberg pôde ser vista nos Panama Papers e no caso do “tríplice dos Marinho” em Parati. Por que, afinal, usar uma off-shore panamenha para comprar um imóvel local? Não há outra razão senão aquela que vem do simples fato de que é porque o dinheiro está lá, e não aqui. Isso vale mais que o risco de ser pego pela Receita Federal...

10 “Uma observação importante em relação ao peso dos serviços no estoque de capitais brasileiros no exterior refere-se ao fato de que a pesquisa do Banco Central não permite identificar o ‘destino final’, em termos setoriais, do investimento feito a partir do Brasil, mas apenas a ‘empresa investida imediata’. Como uma parcela importante dos investimentos é direcionada, na saída do Brasil, a holdings ou a subsidiárias não operacionais no exterior, recursos cujo destino final pode ser a compra de uma empresa industrial (inclusive em país diferente daquele para o qual foi feita a remessa de capital) são registrados como investimentos em serviços prestados às empresas e financeiros – justamente os que têm maior peso no conjunto dos setores de serviços. Este critério de classificação produz um viés de superestimação da participação de serviços financeiros e prestados às empresas – e, portanto, do agregado de serviços – e uma subestimação do peso dos demais setores – inclusive os industriais – no estoque de investimento brasileiro no exterior. No caso dos destinos geográficos dos investimentos, o mesmo

que os maiores destinos desses investimentos são as Ilhas Cayman, Ilhas Virgens Britânicas, Áustria, etc. (ver quadro acima). Mas o que realmente me soa estranho é que, mesmo com esse montante enorme de capital sendo remetido ao exterior, as reservas internacionais não pararam de crescer (ver quadro logo abaixo). Isto é, *entram mais dólares do que saem*. Se olharmos para os superávits comerciais, eles não são suficientes para fechar essa conta. O que passa então pela minha cabeça é que todo esse dinheiro que sai, volta, corroborando a hipótese acima.

EVOLUÇÃO DAS RESERVAS INTERNACIONAIS LÍQUIDAS* (US\$ Bilhões)

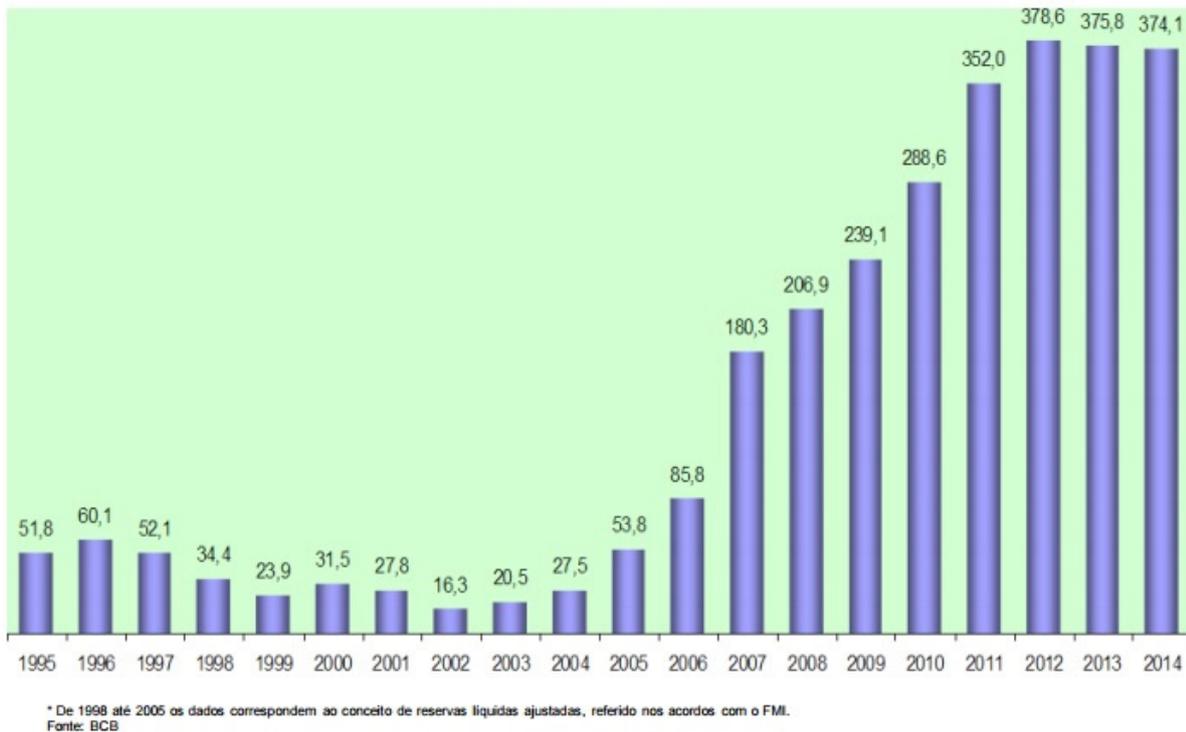


Figura 5 Evolução das reservas internacionais líquidas (US\$ Bilhões). Fonte: BCB.

Mesmo com o quebra-quebra de 2008, isso não foi suficiente para tirar o respíro desse movimento, daí a tal “marolinha” de Lula. Para quem quiser ver esse processo, basta entrar nos relatórios do BC sobre capitais brasileiros no exterior. É notável a expansão durante todo o ciclo do Real (até 1992 eram uns poucos US\$ bi, em 2014 são quase 400bi), mas os saltos realmente fortes foram entre 2010 e 2013. O que chama atenção de fato é que *a menor expansão jamais registrada é entre 2013 e 2014* (ver quadro logo acima). Coincidentemente, é nesse momento que Dilma vai perdendo todo seu apoio entre os diversos setores do capital.

Essas operações têm que ser feitas com uma espécie de fiador lá fora. Quando resolvi seguir o rastro desses fundos de investimento que estavam presentes nas atas das reuniões do setor elétrico daqui, foi aí que surgiu a pista. Por exemplo, havia um fundo, que

critério tende a gerar participação superdimensionada dos paraísos fiscais ou de países com baixos impostos ou que oferecem benefícios fiscais específicos para sociedades com propósito específico (SPEs)” (CNI 2013: 8).

peguei aleatoriamente, “GMO emerging markets” (há centenas desses), parte de seu capital é formado por empresas do agronegócio que se dedicam à pesquisa e cultura de transgênicos no Brasil. No entanto, são vários fundos que se reúnem nela. E outros que se cruzam, por exemplo um “The Master Trust Bank Of Japan, Ltd. As Trustee For Mtbj400045835”. No entanto, se olharmos para esses dois fundos, ambos têm duas coisas que se locupletam: ambos estão englobados pelo J. P. Morgan e têm sede em um conjunto de prédios em Barueri, ao lado de Alphaville, além de uma sede em NY e subsidiária em Tóquio.

J. P. Morgan é um dos nomes parceiros de bancos e financeiras que entram em efeito cascata hoje. Tudo se dá em função de um sistema de garantias e recompras. Por exemplo, uma montadora tem um banco; este é controlado por outro, que tem parceiros internacionais, etc. Quando vemos na lista dos investidores das elétricas do Brasil o nome de um fundo de pensão de funcionários de sindicatos de Detroit, por exemplo, dá para imaginar como esse caminho é complicado. O financiamento do Chevrolet Celta daqui (um dos carros mais baratos), indiretamente, paga o rombo de Detroit, que investe na CPFL. Olhando toda essa operação, está o J. P. Morgan, ou o Goldman Sachs lá, através do Itaú, aqui. Então é notável que o capital internacional é, também em grande medida, nacional, ou vice-versa.¹¹

De todo modo, foi notável como este plano de Lula sem querer funcionou, financiando inclusive a enorme ampliação da base social tomadora de crédito – este, aliás, um dos requisitos para fazer o sistema girar. E a aposta de Lula foi usar o setor de energia e petróleo para financiar por alguns anos mais esse processo de expansão do capital. É aí que as coisas novamente se enroscam. Aliás, foi aí o racha que hoje vemos entre Dilma e Marina Silva. O par que iria alimentar isso era a associação entre a Petrobras e grandes empreiteiras, que fariam as obras de infraestrutura nesses lugares. O pré-sal, a margem interna desse projeto, além de projetar poder no atlântico sul, elevaria a oferta doméstica de barris de 1,5 para 5 milhões de barris/dia (claro, às custas do aumento de 5 vezes o tamanho da dívida, mas isso com certeza ia ser equacionado), oferecendo colchão não só para a indústria automobilística, capenga no mundo mas aquecida aqui, como para as termoeletricas, que garantiriam que não mais se passaria por um apagão semelhante ao que murchou FHC.

Junto a isso, claro, está aquilo que todo mundo sabia desde sempre, que a base do PT era insuficiente, e o mensalão foi um mecanismo grosseiro de garantia de gestão dos interesses no legislativo. O petróleo se constituiria num processo mais engenhoso, dado que tudo se passaria no interior de estatais, protegidas por segredos industriais, num acordo tácito com a assim chamada “base aliada”. Além disso, já na década de 1980, a Petrobras era uma das maiores fontes de Investimento Direto no Exterior (IDE), só diversificados para valer depois do governo Lula (o número de declarantes de IDEs em 2001 [ano base 2000] era de aproximadamente 11,5 mil; em 2003 [ano base 2002], cai para 10 mil; em 2011 [ano base 2010], são 21,7 mil; em 2014 [ano base 2013], 37 mil). É aí que Dilma

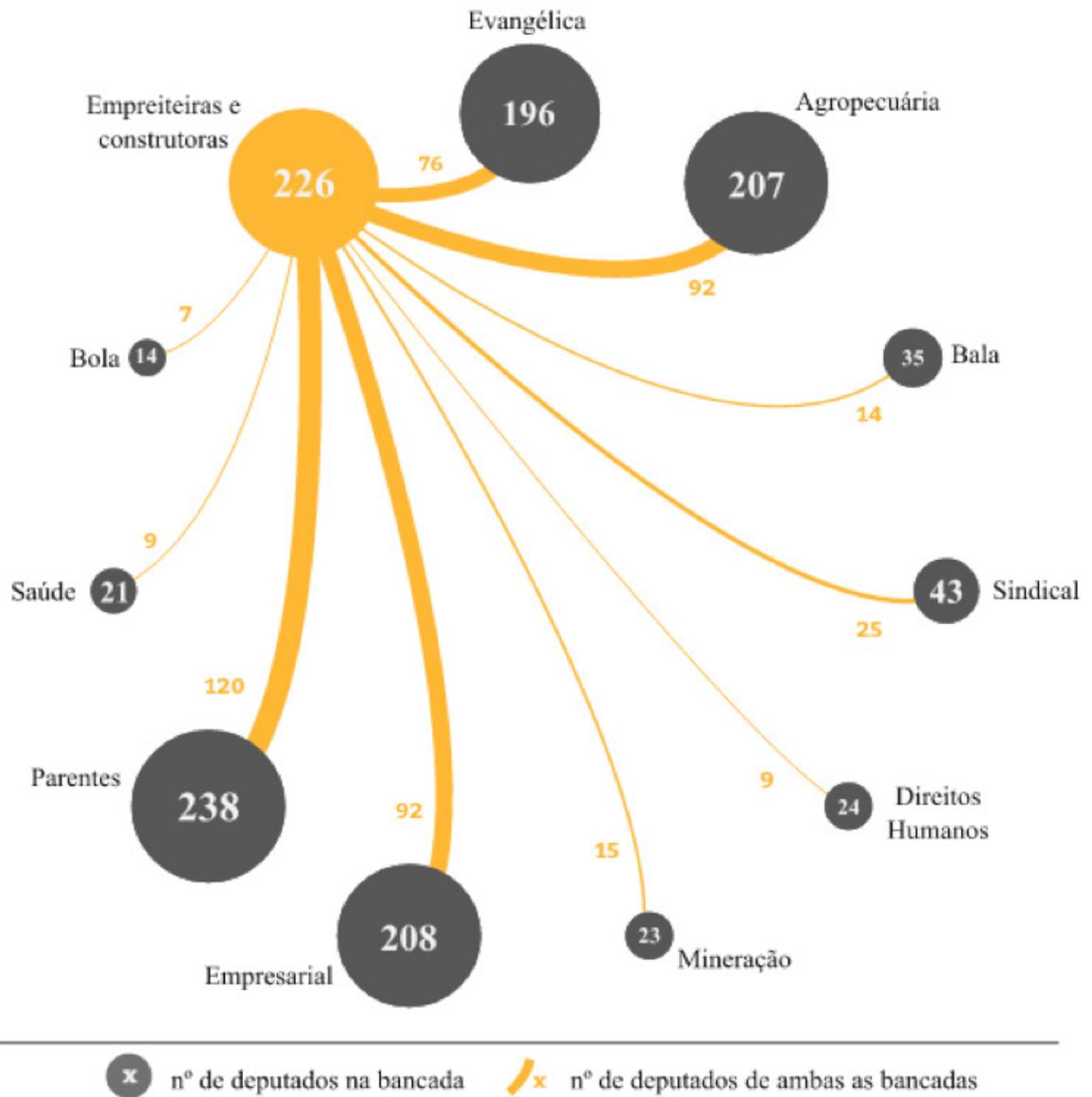
11 Para se ter uma ideia do paralelo, veja o tal caso dos fundos abutres da Argentina. Aparentemente era uma questão de fundos de risco: se ganha muito, arriscando-se muito. Essa é a regra do jogo ao se aplicar em emergentes. Tudo se passou como se fosse uma simples pressão de investidores americanos através dos grandes bancos querendo seu quinhão de volta, mas não é só isso. Uma parte considerável é de investidores argentinos, e aí a pressão para pagar tem algum efeito interno. As relações exteriores não funcionam se não estiverem conectadas com as interiores...

venceu internamente a disputa para sucessão de Lula. Nessa aposta. A bolha do executivo poderia se garantir desde que essa bolha do fluxo de capitais continuasse inflando, junto. Todo mundo sai ganhando, e os postes de energia alimentam tanto o capital quanto a política. É assim que Lula foi plantando postes por aí.

Evidentemente, esse é só um dos pontos do problema todo. Sustentar o acordo tácito de ampliação da capitalização internacional da burguesia e a ampliação do dinheiro difícil do crédito não é simples. O projeto, como sabemos, tira capital fixo e investimento da indústria e concentra-os nos serviços e nas commodities. Quando se fala que a taxa de investimento no Brasil é irrisória, geralmente não se está levando em consideração que os IDEs praticamente dobram o número. Essa foi a dinâmica desde FHC, que parece ter encontrado seu ponto de culminância em Dilma 1.

Dilma, que foi uma verdadeira usina de postes, começa seu segundo governo com um sério problema: para sustentar esse projeto, é notável que ela tem que fundar um novo monopólio econômico, com concentração de poder demasiada nos setores energético e nas empreiteiras, que trabalham agora como um consórcio. Os IDEs, como vimos, praticamente estagnaram entre 2013 e 2014, o que pode ser um forte indício de esgotamento desse ciclo. Isso talvez porque fundamentalmente a baixa nas commodities retirou boa parte do atrativo desse tipo de jogada; mas, afinal, esse era um ciclo que operou desde sempre no plano Real, não se muda de uma hora para outra. Concentrar em energia e construção parecia ser, por algum motivo que só me vem à cabeça se considerarmos a POLÍTICA, uma saída possível para esse impasse. Isso porque, basicamente, esses são os setores que também se propagam nas fileiras de um monopólio político, deixando à deriva cada vez mais setores tradicionais do empresariado, sobretudo paulista, que de certa maneira sempre esteve conectado com o PSDB. É notável que a assim chamada “bancada das empreiteiras” vai se tornando a maior do congresso. E, pasme-se, qual seria o partido dominante dessa bancada? Vejamos uma breve comparação:

As bancadas da Câmara dos Deputados



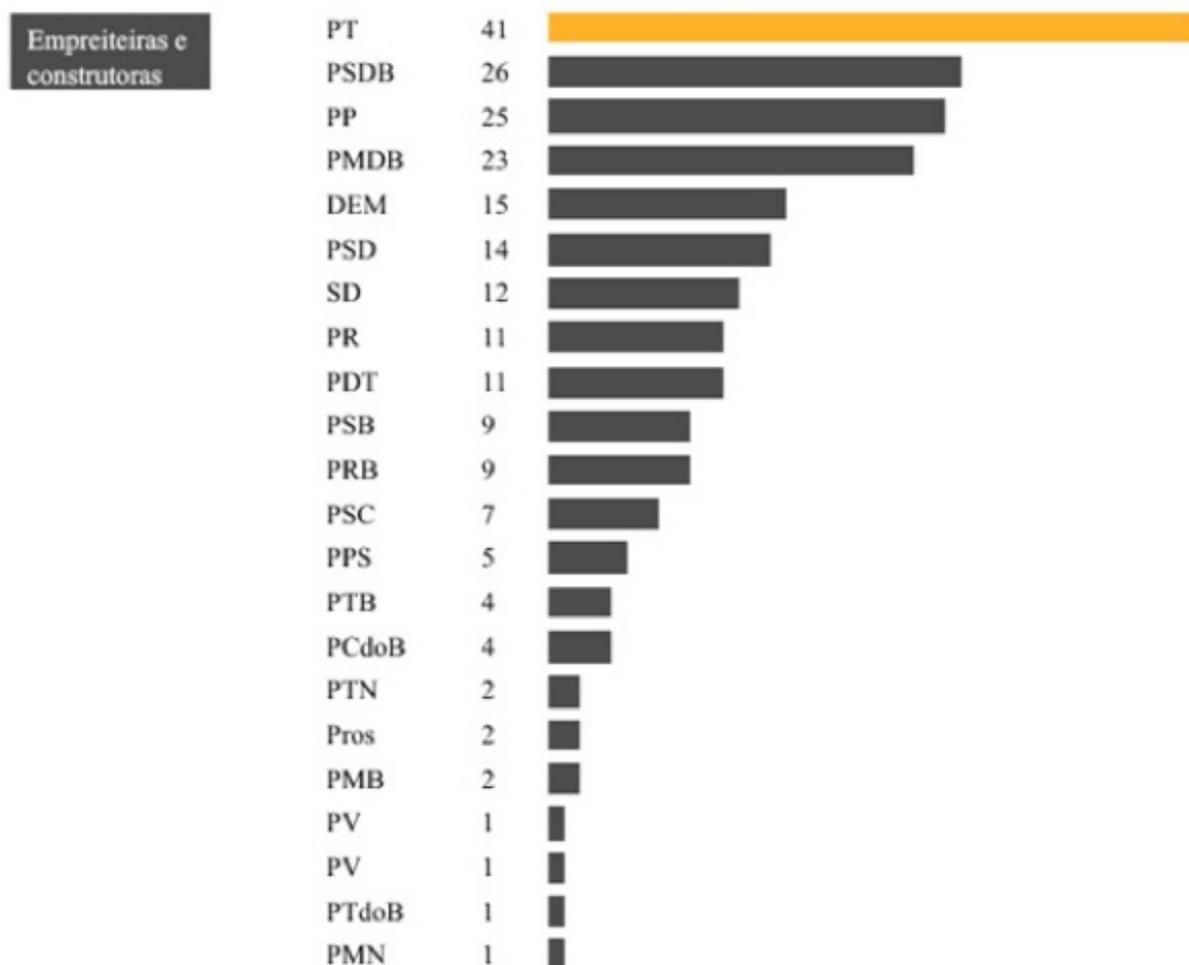
Partidos por bancada >

Figura 6 Bancadas, segundo pesquisa da *Agência Pública*.

Fonte: <http://apublica.org/2016/02/truco-as-bancadas-da-camara/>

No entanto, é preciso notar que desde o começo a política de desindustrialização foi fruto do acordo de promoção que a burguesia establishment realizou com o setor financeiro para estabilizar a moeda, e assim o próprio Estado. É notável, contudo, que seu crescimento causou cada vez mais dependência de capitais que estavam absolutamente fora do controle da própria burguesia e algo fora do controle dos próprios bancos brasileiros. Conforme bolhas aumentam, outras vão estourando. Ainda assim, Dilma, talvez vendo que uma bolha enorme poderia estourar em sua mão, tem que recorrer a soluções complicadas para ventilar o sistema todo: de um lado, selar uma ampla gama de incentivos ao setor industrial, dando um refresco para que este continuasse a reprodução de capital em ritmo aceitável. De outro, aumentando o programa de crédito de dinheiro difícil, subsidiando vários programas sociais. Amarrando essas pontas ainda estaria todo o programa de infraestrutura, que selaria a base política de seu governo.

Tudo isso funciona desde que se tire de algum lugar. Em FHC se tirou da fórmula inflação alta, mas controlada + juros + desemprego, mas houve uma “inclusão burguesa” e venda de patrimônio; em Lula, tirou-se de desregulamentação financeira e fusão de capitais, nacionais e estrangeiros, aumentando substantivamente a participação do capital financeiro na economia (é isso o tal crescimento do setor de serviços...). Todo esse jogo, como é mais do que sabido, só funciona na aposta de crescimento entre setor primário e de serviços. Era previsto que esse processo gerava a chamada “doença holandesa”, mas mesmo assim a reserva do pré-sal era tão gigantesca que poderia garantir alguns anos de alimentação ao sistema. Ainda assim, jorrar petróleo para exportação acirra uma contradição, pois a desindustrialização decorrente da apreciação cambial¹² acelera a fuga da indústria para fundos aplicados nos próprios setores exportadores, e ela de fato fez amplo uso da papelada para tal. Mas subsidiar a indústria aumentando a desindustrialização é algo, para se dizer o mínimo, psiquiatricamente bipolar.

Mas sempre há um ponto crítico: é preciso manter o parque, como diria o arquiteto em Matrix, “nem que seja em níveis críticos de sobrevivência”. Para Dilma, a questão era reativar esse parque. Refinanciar a indústria, jogando uma dinheirama nela, ainda que mantendo o câmbio lá embaixo. Mas então tirar de onde? A solução foi, sem sombra de dúvida, espremer os bancos. E foi aí que a bolha começou a esticar e deformar. Minha hipótese é que o setor financeiro é de tal maneira internacionalizado e imbricado à (geo) política que mexer nele tem implicações que fogem ao controle do governo dos assuntos domésticos: é uma questão de Estado, articula este em várias instâncias.

Nesse sentido, apego-me aqui sumariamente à análise brilhante de André Singer (2015) sobre como este processo se desdobrou durante o governo Dilma. Segundo ele, a debandada começou com os bancos. Dilma forçou os bancos públicos a reduzirem cada vez mais os juros de financiamentos, além de diminuir a Selic. Para Dilma conseguir aumentar o crédito como desejava, seria preciso, sobretudo, chegar a taxas de juros reais próximas de 1%, patamar problemático, pois estica a corda de outro lado. Como vimos, o juro alto e o câmbio apreciado são a base da manutenção de uma aliança frágil entre diversos setores de capital. Descer o juro representa algo fora da curva no Brasil. Dá para aumentar o juro e diminuir o câmbio, e vice-versa. Mas ambos... Claro, ninguém é idiota quando se está no governo, e provavelmente se intuía que esticar a corda nesse patamar poderia arrebatá-la. Decidiu-se por uma série de medidas que fariam um contrapeso, literalmente financiariam esse plano. Elas se centram na baixa forçada da energia e dos combustíveis,¹³ além do dólar (tenho a impressão de que esse dólar baixo seria visto como

12 Ver L. C. Bresser Pereira (2008) e Veríssimo, Xavier & Vieira (2012).

13 Embora a intenção inicial da “Nova Matriz Econômica” fosse uma taxa de câmbio competitiva, é notável que em 2012 e 2013 ela só subiu perto da inflação. A subida real, a patamares que seriam competitivos, ocorrida em 2015, foi um efeito colateral da crise política. Sobre a “Nova Matriz...”, ver reportagem com o então secretário de política econômica da Fazenda, Márcio Holland: “O secretário de Política Econômica do Ministério da Fazenda, Márcio Holland, diz que o baixo crescimento da economia em 2012 foi causado pela transição do país para o que ele chama de ‘nova matriz macroeconômica’. Essa matriz combina juro baixo, taxa de câmbio competitiva e uma consolidação fiscal ‘amigável ao investimento’. Holland afirma que, em um primeiro momento, a transição para a nova matriz traz custos às empresas e investidores, acostumados a operar sob a lógica do curto prazo. Para ele, esse momento já passou e, agora, com o novo modelo e com os estímulos criados pelo governo para o investimento de longo prazo, a Formação Bruta de Capital Fixo voltará a crescer de forma acelerada – 8% em 2013, um ritmo duas vezes maior que o do Produto Interno Bruto. Investidores, bancos, economistas, analistas em geral estão revendo seus modelos de negócio” (Valor 2012).

a salvação da pátria, só que não...);¹⁴ e no uso dos bancos públicos como tapa-buracos de rombos no orçamento, o que gerou o aumento astronômico das tais conhecidas “pedaladas fiscais” (e, note-se, a conta que nunca fecha é sempre em torno de 150 bi...). Mas, afinal, esse não poderia ter sido um simples acordo com o capital? Algo que diga: “olha, vocês podem pagar essa conta por uns 3, 4 anos?”. É aí que entramos na bolha, de novo: se numa jogada dessas um ou outro setor se quebra, todos podem começar a estourar, e aí, como sabemos e vemos acontecer nos quatro cantos do mundo, o efeito dominó dá conta do resto – crise sistêmica.

Tive uma conversa bastante interessante com um economista importante, de orientação ortodoxa e liberal, na qual perguntei, há coisa de um ano, por que raios esse número mágico de Selic a 14,5% ao ano (5~5,5% reais). Por que não 13,75%? Ou 12%? Ele disse que isso não fazia sentido algum, era simplesmente um “número mágico”. Era um acordo tácito. Mas, afinal, cada pontinho desses representa mais de 100 bilhões no comprometimento do orçamento, ou quase meio ajuste fiscal. Não creio, assim, que seja só mágica, embora tenhamos que respeitar o ponto de vista nativo. Ou então, sabemos, a magia deve ser encarada com sua eficácia. Diminuir 150, 200 bilhões desse tal “acordo tácito” era estourar a bolha de todo aquele compromisso iniciado lá atrás, com FHC, e continuado com Lula. Pouca gente, mas muito graúda, sacou as implicações disso (inclusive esse economista). Afinal, que mal faria se as pessoas ainda tivessem o amplo acesso ao crédito; as indústrias, especialmente a automobilística, aumentando sua produção em 1 milhão de carros por ano? No entanto, secar o dinheiro fácil, da ponta de cima, implica secar o difícil, de baixo. Como vimos, ambos estão conectados. Então, foi surpresa, mas pelo visto só para o governo, que diante da taxa de juros mais baixa de sua história a inadimplência tenha estourado no Brasil. Se as pessoas estavam pagando menos juros de um lado, mas comprando mais por outro, os preços – mecanismo de reação do capital frente a perdas em outras áreas – estouraram, e aí vem a conta para pagar. É, assim, um problema de (des)acordo de classes.¹⁵

14 Singer vê isso como um ensaio desenvolvimentista que começou em 2011, pleiteado inclusive pela Fiesp: “Dilma preparou-se, então, para encerrar o ano com chave de ouro. Reduzir o preço da eletricidade atendia campanha lançada pela Fiesp em 2011 e fazia gesto à população pobre, para a qual o peso relativo da energia é relevante. Com o BNDES capitalizado e disponível para financiar a produção a juros mais baixos, certo controle sobre o fluxo de capitais, o real menos valorizado, a desoneração da folha de pagamentos em curso, a obrigatoriedade de conteúdo local em setores estratégicos e encomendas da Petrobras, compras governamentais e tarifas alfandegárias voltadas para a produção nacional, programa de investimento em infraestrutura lançado, aumento do limite de endividamento dos Estados e juros mais acessíveis nos bancos comerciais, o ensaio desenvolvimentista chegava ao auge” (Singer 2015: 53).

15 “O argumento nesta última via interpretativa é que a quantidade de interesses empresariais contrariados catalisou a solidariedade intercapitalista na linha do ‘hoje foi ele, amanhã posso ser eu’. Em consequência, acabou por unificar o conjunto do capital contra a ‘nova matriz’. Ao núcleo rentista (interno e externo), insatisfeito desde a ‘batalha do spread’, foram se juntar, sucessivamente, os importadores, descontentes com a desvalorização do real e as barreiras aos produtos importados, as empreiteiras, descontentes com a ‘modicidade tarifária’, as ‘elétricas’, insatisfeitas com a MP 579, os grupos prejudicados com o aumento da competição no setor portuário, os produtores de álcool, pela baixa competitividade do etanol em virtude da opção por segurar o preço e retirar as Contribuições de Intervenção no Direito Econômico (Cide) da gasolina, o agronegócio em geral, desconfiado de que tenderia a ser mais tributado, os setores da indústria automotiva descontentes com as dificuldades de importação, as empresas aéreas insatisfeitas com as novas regras vigentes nos aeroportos, as empresas de celular

Na interpretação de André Singer, a debandada da burguesia financeira foi um sinal para que depois, alguns meses, o agraciado empresariado da Fiesp (estima-se que o bolsa empresário tenha sido por volta de R\$ 350 bilhões, justamente a economia dos juros), por instinto de sobrevivência, tenha abandonado o barco.¹⁶ Mas há algo a mais aí. Lembre-se de que por trás de muita ação ali estava um grande plano de alavancar o desenvolvimento a partir da aliança entre energia e construção civil. Singer mostra que a reação dos acionistas internacionais das elétricas foi o que plasmou definitivamente a retirada de apoio do setor financeiro. Em minha interpretação, como de fato a burguesia industrial estava mais do que amarrada nesses papéis, o que ocorreu foi o abandono de barco por conta da real perda de dinheiro aplicado através das *off-shores*, especialmente em papéis bastante indexadores da economia brasileira: Petrobras, etc. Some-se a isso o fato de que a queda nos preços das commodities acentuou a fragilidade de um plano que dependia completamente da alta delas, sobretudo do petróleo.

Mesmo assim, como sabemos, Dilma se reelegeu, e com ela a maior bancada das empreiteiras que assumiu o congresso. Essa era uma aliança ainda extremamente forte, outra bolha que parecia ser indestrutível, como Dirceu lá atrás. Surpreendentemente, paralelo a esse fato, o governo percebe que tem que se reorganizar com a banca, senão a vaca iria para o brejo. Tarde demais. Entre 2014 e 2015, o valor de mercado dos bancos brasileiros caiu cerca de 25%,¹⁷ mesmo tendo lucros absolutamente recordistas (aliás, a rentabilidade dos bancos brasileiros consegue ser maior que a norte-americana);¹⁸ a Petrobras perdeu quase todo seu valor, mesmo tendo aumentado 1 milhão de barris/dia a produção. Nessa hora, vemos que a economia produtiva está bem descolada daquela da ilusão da bolha. Pelo visto, esse foi um indício de uma das bolhas que começaram a estourar. Mas aí fica a pergunta, de novo: estamos falando de setores muito poderosos, empreiteiras e energia – como podem ter caído tão facilmente? Como poderia uma investigação, um juiz, de uma primeira instância, ter estourado essa bolha?

Individualismo latente e o problema das classes capitalistas

Evidentemente não se trata aqui de atribuir a Sergio Moro e seus asseclas alguma virtude extraordinária, algo que faria emergir outro “choque de realidade” que nos colocaria do dia para noite de ponta-cabeça. Falamos, isso sim, de um problema que deve equacionar o tipo de abertura que a vida social dá para criar as condições necessárias para um evento que envolva uma agência hiperindividualista no interior de um ambiente tão re-

punidas por falta de investimento, a classe média tradicional irritada com a alta do preço dos serviços, das viagens e dos importados e os industriais afetados pelas políticas pró-trabalho” (Singer 2015: 67).

16 “Pode-se supor que, embora a redução de juros e o lançamento dos pacotes de transportes e energético obtivessem aplausos do campo industrial, por baixo das manifestações simpáticas começava a fermentar a rejeição já ao longo de 2012. A remodelação do setor elétrico, a qual demonstrou a capacidade de o Estado intervir de maneira firme, teria, então, catalisado desconfianças dispersas. Bom conhecedor do assunto, o ex-ministro Delfim Netto afirmava, no final de 2012, que os empresários haviam se convencido de que ‘a política do governo objetiva ampliar a sua ação, fixar preços, regular e controlar a atividade privada, ampliar a ‘estatização de setores estratégicos’. Por isso, decidiram afastar-se de Dilma” (Singer 2015: 68).

17 http://www.agebb.com.br/fique_007795.asp

18 http://images.infomoney.com.br/analise-tecnica/Economica_grafico_2_24032015.jpg

gulado como o Estado. Trata-se, me parece, do “nosso Capitão Cook”, que, junto com toda sua tripulação, só pode ter sua apoteose na sua morte, ostracismo ou exílio (cf. Marshall Sahlins (1985)). O ponto que tratei inicialmente, detectado na “síndrome de Barbosa”, deve ser pensado estruturalmente: para Barbosa aparecer de um lado, teria que haver quadrilha-PT do outro. É imperativa a operação dialética nessa situação.

Pois bem, ao contrário do que se previa, o PT não terminou no mensalão, pelo contrário. A reeleição de Lula fez, como pretendi mostrar acima, o consórcio se fortalecer. Mas, é notável, o jogo de alianças entre política e capital não pode ser compreendido pela lógica da reciprocidade. Lula com alguma razão lembra, volta e meia, que nunca empresários ganharam tanto quanto no governo dele. Ao mesmo tempo, somos lembrados também como os setores financeiros lucraram mais e mais, a cada ano de governo do PT. O fato de Dilma ter descido os juros, e depois subido novamente depois da posse na reeleição, indicou claramente que todo o sistema se nutria como uma pirâmide financeira: trata-se, literalmente, de transferência de recursos do Estado para o Capital Financeiro. Mas evidentemente os problemas não se esgotam aí.

Logo acima, mencionei um problema de desacordo de classes, em função da queda de juros e da inadimplência. Como está apontado na nota 15 acima, André Singer chama a atenção sobre aquilo que se usou chamar na época de “batalha do *spread* bancário”. Esse *spread* é, em termos grosseiros, a diferença entre aquilo que o banco deve de juro captado em relação à taxa oficial (Selic, títulos do governo, etc.) e o quanto ele cobra dos correntistas em termos de juros daquilo que ele empresta. Como se sabe, no Brasil se pratica o maior *spread* do mundo. Isso se deve a uma série de razões; mas antes de tentar dar o meu palpite, gostaria que se vissem os dois gráficos abaixo, retirados da “Série de Perguntas Mais frequentes”, editadas pelo Banco Central:

Gráfico 1 – Evolução das Taxas Médias de Juros (até março de 2016)

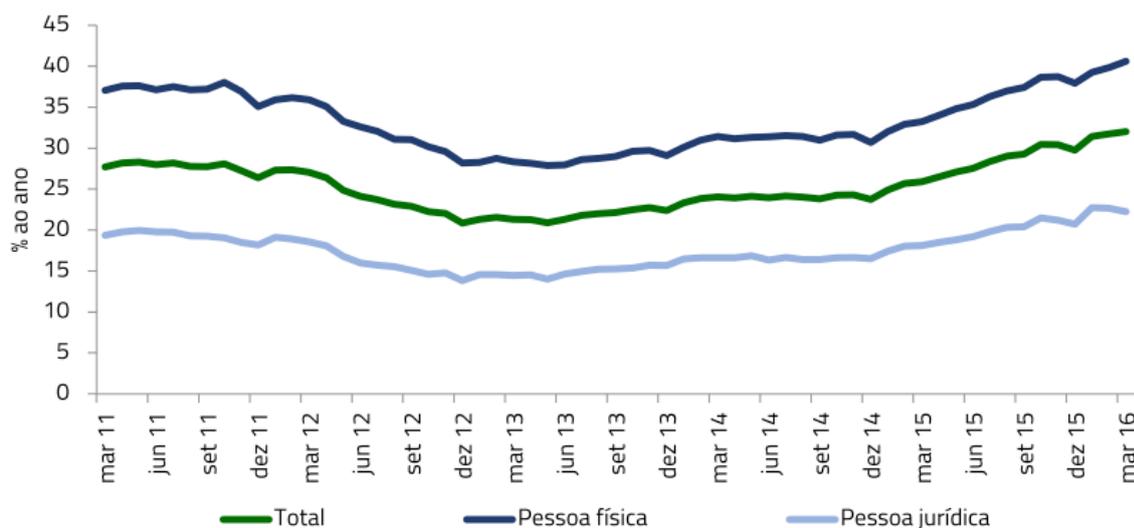


Figura 7 Evolução das Taxas Médias de Juros (até março de 2016). Fonte: BCB.

Gráfico 2 - Spread Bancário – por Tipo de Recurso e Tomador (março de 2011 X março de 2016)

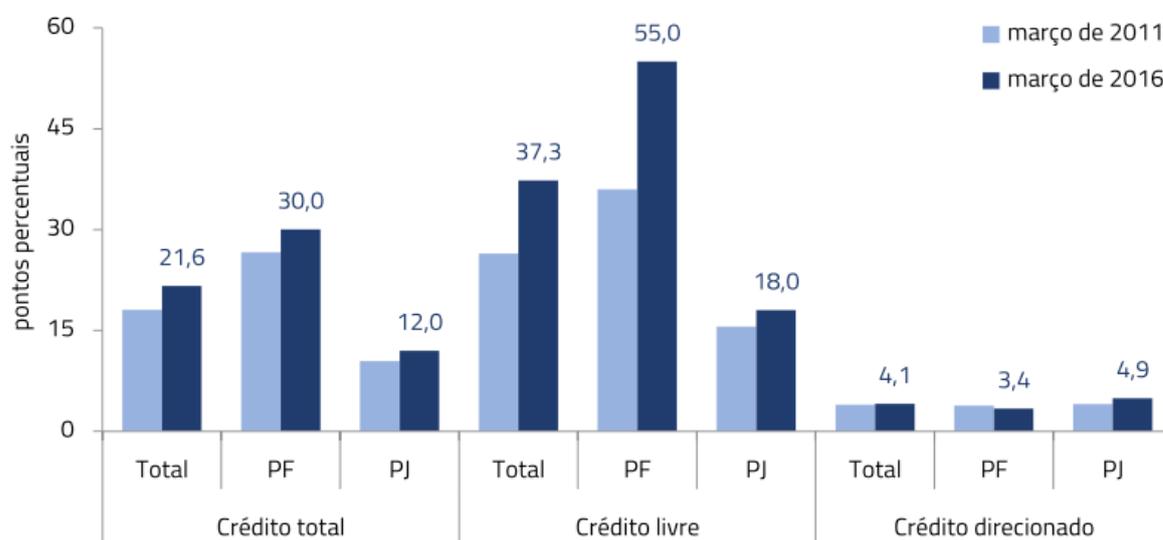


Figura 8 Spread Bancário – por Tipo de Recurso e Tomador (março de 2011 X março de 2016). Fonte: BCB, SGS 20783, 20785, 20784, 20786, 20809, 20787, 20825, 20837 e 20826 (na ordem em que aparecem no gráfico, da esquerda para a direita).

O que é absolutamente mais notável nos gráficos acima é que eles mostram a comparação entre situações de juros (março de 2011 e de 2016) parecidas, mas de *spreads* completamente diferentes. O *spread* leva em conta vários cálculos que um banco embute: impostos, taxas administrativas e previsão de inadimplência são os principais. Notem-se acima, contudo, dois fatores: (1) a enorme diferença de spread entre pessoa física e jurídica; (2) a enorme diferença de *spread* para pessoa física entre crédito livre (cheque especial, cartão de crédito, etc.) e crédito direcionado (consignado, garantido na folha de pagamento). O que isso implica? Que o único fator variável nessa história é o cerceamento do crédito à maioria das pessoas físicas no Brasil, isto é, a evidência mais clara de que há um forte operador de classe agregado ao modo como o dinheiro é circulado no País. Como evidência mais clara disso, lanço mão do terceiro gráfico que mostra o que seria a principal alegação para o aumento brutal do spread: a inadimplência.

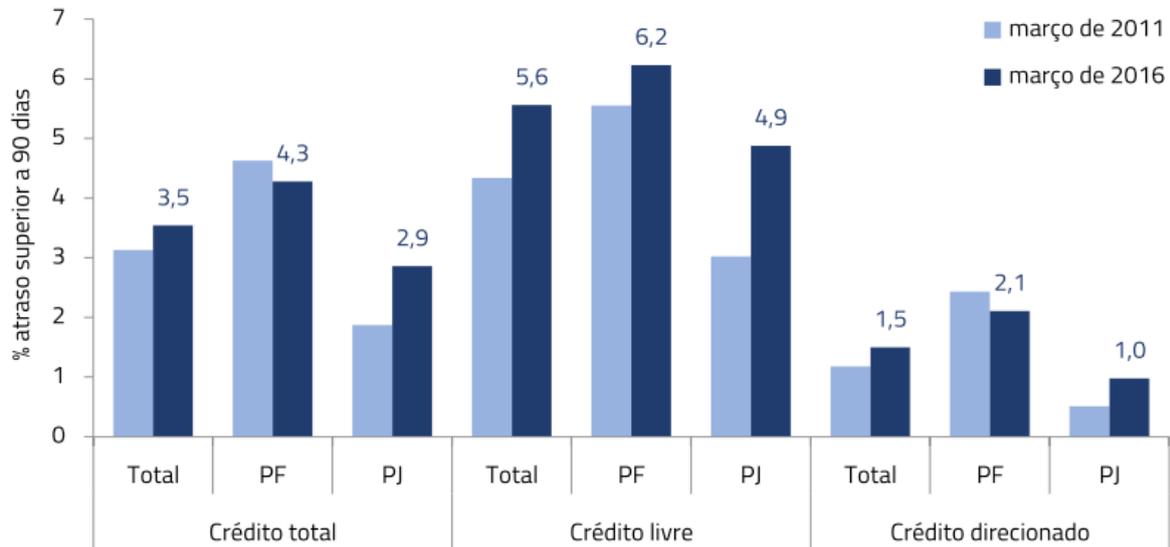
Gráfico 3 – Inadimplência nas Operações de Crédito (março de 2011 X março de 2016)

Figura 9 Inadimplência nas Operações de Crédito (março de 2011 X março de 2016). Fonte: BCB, SGS 21082, 21084, 21083, 21085, 21112, 81086, 21132, 21145 e 21133 (na ordem em que aparecem no gráfico, da esquerda para a direita).

Note-se, de maneira escandalosa, que a inadimplência total de pessoa física *diminuiu*, e mesmo a do crédito livre não foi suficientemente alta para explicar o aumento de 25 pontos no spread bancário entre 2011 e 2016. Ao mesmo tempo, é inexplicável que o spread de pessoa jurídica tenha se mantido praticamente estável, uma vez que sua inadimplência quase dobrou. A única explicação que me convence é, novamente, sociológica e não financeira: tratou-se de uma operação de retirada de recursos da população para financiar o setor rentista, ao qual se somam as classes remediadas pelo Plano Real – pequenas burguesias, profissionais liberais, whitecollars, etc. – e a burguesia industrial e do agronegócio que ganham há muito tempo aplicando no mercado. Enfim, tratou-se de uma contraofensiva dos setores “personalité” dos bancos contra o achatamento do ganho com juros e aumento do crédito junto aos que almejavam uma nova emergência. Fim, assim, da multiplicação das hierarquias sociais que vinha acontecendo num ciclo de média-longa duração, o que mostra que a história no Brasil é feita aos solavancos.

A diminuição dos juros somada à competição lançada pelos bancos públicos expôs a contrarreação do capital financeiro. Como resultado, vemos hoje, no governo Temer, Banco do Brasil e Caixa Econômica aplicando taxas de empréstimo maiores que os bancos privados. Desse modo, penso que um bom jeito de sintetizar o problema é pintar uma natureza morta: tudo se passa como se a incerteza da luta de classes tivesse aumentado com a eleição de Dilma 2. Os bancos interromperam, assim, contra e com o Estado, um ciclo de inflação de aparecimento de novos setores com acesso ao “mundo dos bens”, mas não só: com o acesso à previdência, ao incremento da mão de obra do proletariado e a regulação do mercado (de trabalho e de capitais). Como bem nos lembra Marcos Lanna (2014), numa leitura sobre o mercado a partir de Mauss e Marx,

a presença e relevância de qualquer desigualdade é relacionada com “mecanismos” das sociedades modernas semelhantes aos analisados por Marx, tanto assim que conclui o Ensaio sobre o dom argumentando pela implementação de sistemas de previdência, privada e estatal, em sociedades capitalistas. Estes sistemas são, para ele, redistribuições não capitalistas e retribuições ao trabalho, entendido como dom feito pelo trabalhador de partes de sua própria pessoa, dádiva com claro aspecto sacrificial (Lanna 2014: 36).

Tomando por este ponto de vista – da circulação de dons e contradons – estaríamos, assim, vivendo um terceiro momento em que o sacrifício já pago na extração de mais-valia em forma de imposto, que deveria estar sendo alocado para os vários sistemas de retorno previdenciário (e também de acúmulo de trabalho morto da mão de obra na forma de educação), sai deste e vai para o mecanismo de “troca desigual de dinheiro” que é o mercado de capitais. O juro, como troca de um dinheiro imediato por outro mediato, nos mostra que para além da materialidade do dinheiro há todo um simbolismo que está embutido na percepção de risco. Qual risco seria esse? Aqui, pelo que vemos pelos *spreads*, é a transmissão da absoluta falta de entendimento entre elites e população. Tenho a impressão de que as primeiras veem a última como outro mundo – perigoso, bem ao estilo daquilo que Mary Douglas colocava como consequência da poluição em *Purity and Danger* (1966).

Parece-me que há um “ar de familiaridade” com aquela estrutura de “clãs cônicos” que Marshall Sahlins descreveu em 1963: o aumento demasiado do governo, dependente da criação de novos clãs em estruturas cônicas e hierarquizadas, engendrava a perda de controle sobre aqueles imediatamente abaixo e em efeito cascata, que entravam em uma competição hierárquica, promovendo o desgaste retroativo das estruturas que concentravam poder e dependiam da extorsão de bens de baixo para cima. No caso daqui, me parece que o governo começou a competir com os bancos para ver quem, afinal, é o dono da moeda. Em contrapartida, a reviravolta lançou sua ofensiva em dois sentidos: de um lado, contra os lá de baixo que pretendiam, ironicamente, um dia chegar à Disneylândia; de outro, contra os lá de cima que dependeram do voto destes últimos para ganhar as eleições. Esta aliança entre o PT e os beneficiários do bolsa família era, como dizer, muito holismo para nossa pátria-amada. Sintomático, assim, que logo começaram as comparações com Cuba, Venezuela, bolivarianismo e congêneres.

Se observarmos com calma quem foram os “batedores de panela” de 2015/2016, vamos ver que eles estão abrangidos pelo amplo espectro de gentes que foi convertido à órbita burguesa lá nos primeiros anos do Plano Real. E, se for isso mesmo, é possível entender por que todo esse povo tem memória curta o suficiente para esquecer as benesses do dólar fraco e se autovislumbra como empreendedor, meritocrático, independente e, assim, liberal e revoltado com todo o subsídio estatal às classes mais baixas. Haja vista a superpenetração de ideias vinculadas à total desregulamentação: era Uber, AirBnb, etc. Ninguém deve mais ao Estado, agora usamos esses drones que são empresas portáteis, virtuais, nos tais aplicativos. Este é um ponto, enfim, que reconecta todo nosso problema de um individualismo latente, que estava represado durante as benesses que ainda podiam ocorrer durante o governo Lula, mas que ao menor sinal de esgotamento do ciclo retomam de vez a ideia de um mundo povoado pelas virtudes do bom-mocismo e da *dynamis* individual. É aqui que o espaço aberto pela “síndrome de Barbosa” encontra todo seu combustível: a

identificação do projeto individualista que vai de uma imensa classe média às burguesias, aos super-heróis civilizadores desse novo Estado, que vai do paletó engomado e camisa preta de um Sérgio Moro ao estilo neo-Trump de um empresário-prefeito como João Dória. Definitivamente aquele velho par, Antônio Ermírio e seu paletó amassado de um lado, e Vicentinho e sua língua presa do outro, caiu em desuso.

Note-se, assim, que toda a revolta que se operou *contra* o Estado por essa ampla gama de gentes que entrou para o “condomínio liberal” só se revolta contra um *certo* Estado: justamente aquele dos tais direitos. Ninguém desse ramo da vida social acha ruim pagar impostos e ver Sérgio Moro ganhando em torno de R\$ 77.000,00 por mês, o dobro do teto constitucional. Nem pagar pedágio para que seu carro mereça uma estrada privatizada sem buracos, apesar de já ter pago a própria estrada no Imposto sobre Propriedade de Veículos Automotores. No entanto, quando se fala da estabilidade de professores do ensino público, o caso é diferente. Pois bem, essa é a hipótese que venho defender aqui: o hiperindividualismo desses novos agentes de Estado que ora aparecem como heróis civilizadores, e que vêm sistematicamente atacando os setores vizinhos do Estado, foi parte de uma reação em cadeia provocada pela tomada da moeda pelo setor rentista. Ambos agenciamentos – do capital e dessa “polícia econômica” – se projetaram no corpo social associando uma ideologia individualista e supostamente meritocrática em reação a um holismo visto como uma aliança estatal-proletariado, representado pela reciprocidade entre o PT e a população mais pobre do Brasil nas últimas eleições.

De todo jeito, é preciso que se preste atenção nisso que gostaria de mais uma vez destacar, essa foi uma bomba-relógio acionada no Plano Real e acelerada por Lula e Dilma. Ninguém, assim, está ou esteve no controle absoluto da situação. Importante notar, assim, que as coisas devem, ou deveriam pelo menos, voltar “ao normal” após a queda de Dilma: nova rodada de transferência de recursos do Estado para todo condomínio rentista; dólar baixando sistematicamente; privatizações no setor de energia para dar mais um respiro, face à impossibilidade de novos aumentos de imposto; desalinhamento nas relações exteriores com países de fundo “holista”, particularmente Rússia e China; isso tudo, sem contar outro problema que é tão grande quanto esses, que é a volta do “padrão macho” de governabilidade. Mas a inércia desse movimento pode ir mais longe e não ter exatamente o mesmo destino de Joaquim Barbosa, o quase anonimato. Pois, de alguma maneira, certa dose de holismo sempre volta, nem que seja em uma nano-quantidade: “Todas as vezes que um juiz é agredido, eu, e cada um de nós juízes é agredido”, disse Carmem Lúcia, nova Presidenta do STF. É desse modo que, suspeito, estamos entrando naquele momento de oscilação da bipolaridade nacional: entre a fase maníaca e o surto jurídico-cozinha, e a fase depressiva em que se notará, sintomaticamente, que alguém jogou fora a chave da porta pela janela do apartamento, e agora não tem mais como sair dessa.

Referências

ALONSO, Angela. 2016. “O 13”. *Folha de São Paulo*, 08 maio 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/angela-alonso/2016/05/1768619-o-13.shtml>>. Acesso em: 08 maio 2016.

- BRESSER PEREIRA, Luiz C. 2008. "The Dutch disease and its neutralization: A Ricardian approach". *Revista de Economia Política*, 28:47-71.
- CNI (Confederação Nacional da Indústria). 2013. *Os investimentos brasileiros no exterior: relatório 2013*. Brasília: CNI.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- DUMONT, Louis. 1977. *From Mandeville to Marx: Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: Un. of Chicago Press.
- GANCIA, Barbara. "Só teatro". *Folha de São Paulo*, 17 maio 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/barbaragancia/2013/05/1280040-so-teatro.shtml>>. Acesso em: 29 out. 2016.
- LANNA, Marcos. 2014. "Além das coisas; o elogio da alienabilidade de Marcel Mauss". *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(2):34-56.
- LEIRNER, Piero. 2013. "O Estado como Fazenda de Domesticação". *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2):38-70.
- _____. 2016. "O quebra-cabeça do capital, geopolítica e da crise política brasileira". *Revista GGN*, 27 jun. 2016. Disponível em: <<https://jornalgggn.com.br/noticia/o-quebra-cabeça-do-capital-geopolitica-e-da-crise-politica-brasileira-por-piero-leirner>>. Acesso em: 28 jun. 2016.
- LIMONGI, Fernando. 2016. Analistas superestimam absenteísmo eleitoral em 2016. *Folha de São Paulo*, 13 nov. 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/11/1831315-analistas-superestimam-absenteismo-eleitoral-em-2016.shtml?cmpid=compfb>>. Acesso em: 14 nov. 2016.
- RILES, Annelise (ed.). 2006. *Documents: artifacts of the modern knowledge*. Ann Arbor: Un. of Michigan Press.
- SAHLINS, Marshall. 1963. "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: political types in Melanesia and Polinesia". *Comparative Studies in Society and History*, 5(3):285-303.
- _____. 1985. *Islands of History*. Chicago: Un. of Chicago Press.
- SINGER, André. 2015. "Cutucando Onças Com Varas Curtas. O ensaio desenvolvimentista no primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014)". *Novos Estudos Cebrap*, 102.
- SOUZA PINTO, Danilo C. 2007. *A burocracia vista do cartório: uma análise antropológica da burocracia estatal*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS/Universidade Federal de São Carlos.
- STIVAL, Monica. 2016. "Resistência e Política". *Revista Fevereiro: Política, Cultura e Teoria*, 10 nov. 2016. Disponível em: <<https://revistafevereiroblog.wordpress.com/2016/11/10/resistencia-e-politica/>>. Acesso em: 14 nov. 2016.
- STRATHERN, Marilyn (ed.). 2004. *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London: Routledge.
- UOL. "Febraban: número de bancários teve 'crescimento vertiginoso' em 10 anos". *Uol Eco-*

nomia, 18 jul. 2014. Disponível em: <<http://economia.uol.com.br/empregos-e-carreiras/noticias/redacao/2014/07/18/febraban-numero-de-bancarios-teve-crescimento-vertiginoso-em-10-anos.htm>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

VALOR ECONÔMICO. 2012. “País mudou sua matriz econômica, diz Holland”. *Revista Valor Econômico*, 17 dez. 2012. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/brasil/2942048/pais-mudou-sua-matriz-economica-diz-holland>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

VERÍSSIMO, Michele Polline; XAVIER, Clésio L; VIEIRA, Flávio V. 2012. “Taxa de Câmbio e Preços de Commodities: uma investigação sobre a hipótese da doença holandesa no Brasil”. *Economia*, 13(1):93-130.

Recebido em 8 nov. 2016.

Aceito em 8 nov. 2016.

A antropologia, a diferença e a entropia monotípica¹

Igor José de Renó Machado

PPGAS/DCSoUFSCar

O que, como antropólogos, poderíamos dizer sobre a crise política que se abateu sobre nós com o golpe jurídico/midiático à presidenta Dilma? A ideia dessa fala é apenas elencar algumas reflexões mais ou menos desconexas, que sirvam de apoio a um debate mais qualificado sobre a natureza dos eventos que vivemos nesse momento. O calor do momento, entretanto, sempre nos leva a algum tipo de wishful thinking, já que todos esses movimentos nos afetam diretamente e afetam frontalmente a ilusão de normalidade democrática em que vivíamos. Digamos que o golpe escancarou realidades que estavam já aí à flor da pele, como uma revelação do que já deveríamos saber de antemão.

O que essa operação de desvelamento do golpe nos diz sobre nossa situação? Vamos lá. Vou articular a fala em torno de apenas uma dimensão dos acontecidos recentes que nos permitem entender a gravidade dos fenômenos que encaramos. Vou falar da conversão quase mágica, mas certamente simbólica e hegemônica em termos gramscianos, do racismo tradicional das elites e classes médias brasileiras (e também das classes populares) em aversão política a um partido específico, que opera hoje em dia como um amálgama simbólico para os sentimentos mais preconceituosos, reacionários e, podemos certamente dizer, fascistas. Esse processo é parte de uma estratégia midiática de constituição de hegemonias e teve um sucesso incrível. É uma espécie de “case”, como gostam de dizer os economistas, exemplar de uma transmutação simbólica que resulta num efeito político prático, que interessa determinados agentes políticos do cenário nacional e internacional.

A luta contra o bolivarianismo sul-americano vem sendo travada a longo tempo, e a mera constituição de nomes como esse já indicam uma vontade política de desmoralização de qualquer política sistemática de construção de igualdade social. Mesmo que elas sejam muito modestas. Temos uma guerra simbólica em que o interesse das pessoas deve sucumbir ao interesse dos números, do fluxo de caixa, dos regimes fiscais austeros, etc. Muito já se disse sobre como esse discurso moralista fiscal é em si um conjunto ideológico trágico e potente, muito eficaz na proliferação de um ponto de vista liberal e reacionário no mundo contemporâneo, como vimos no fantasma da troika europeia e suas regras in-

1 Fala na Quartas Indomáveis de 18/05/2016, Auditório do Departamento de Ciências Sociais, São Carlos.

flexíveis de austeridade impostas a Grécia e Portugal, por exemplo. Como um discurso moral eles ganharam uma dimensão religiosa, a ideia pífia de “dever de casa” operando como um mantra infalível do ser anódino de um mercado global. Regras religiosas operando com o FMI como uma espécie de Vaticano do capital, ditando súmulas liberais de tratamento das doenças do esquerdismo infantil de países em geral “não sérios”.

Mas no Brasil, com um governo de centro-esquerda (com todas as críticas que se possa fazer ao rápido movimento à direita executado pelo PT ao longo desses anos de governo), tivemos um momento anticlerical financeiro, com uma lógica de distribuição funcionando em certos momentos. Houve uma substantiva mudança em relação às políticas anteriores que evidenciaram o caráter moral ideológico dos discursos de austeridade fiscal. Esse acidente democrático no caminho do Vaticano do capital resultou em descrédito do discurso moral religioso: o rei do discurso liberal estava nu, por assim dizer. Seria preciso outra maneira para restaurar o valor intocável da pregação da austeridade: e esse meio, no Brasil, veio pela transformação do racismo tradicional em uma manifestação política partidária que, ao mesmo tempo, oculta sua face abertamente racista e transfere o ódio ao diferente, ao pobre, aos negros, aos outros para um partido inteiro.

A cruzada anti-PT, orquestrada desde sempre pela Mídia, nutriu-se de uma estratégia de conversão simbólica não trivial: permitiu dar vazão à insatisfação da elite branca com a ascensão social de negros, pobres, desassistidos em geral. Como essa conversão acontece? Como isso foi possível? A verdade é que ela aconteceu de uma forma simples e direta, relacionando a noção difusa de “mal” ao PT. Primeiro o mal é atribuído a tudo que faz o PT, as denúncias de corrupção são atribuídas exclusivamente ao PT. Houve um trabalho delicado em evitar mencionar que outros partidos faziam parte do processo de corrupção endêmico do sistema político. Isso funcionou tão bem que foi possível a um político, sobre o qual pesam as mais duras acusações de corrupção, conduzir um processo de impedimento da presidenta, sem que a legitimidade do processo fosse questionada efetivamente pela “opinião pública”.

Outro passo foi dado por movimentos radicais de direita, pró-ditadura, anticomunistas e profascistas ao ocuparem as ruas em nome da luta contra o “mal” que representaria o governo PT. Uma demonização entrou em curso, que resvalou lentamente para condenar determinados alvos das políticas públicas petistas. Não por acaso a política de cotas e o bolsa família foram alvos preferenciais entre os que protestaram de verde e amarelo contra o governo Dilma. A junção de gente branquinha, grupos de direita organizada, vilanização de políticas sociais e denunciamento dirigido produziu uma conjunção específica de transmutação simbólica. De repente, todos os ódios sagrados, suprimidos pelo avanço de políticas sociais de distribuição de renda, voltaram a ter a possibilidade de expressão social no ódio ao PT, na vontade de aniquilação desse partido como se tratássemos de uma sessão de exorcismo coletiva. Extrair o PT do poder virou sinônimo de livrar o país dos males. Nas palavras do deputado pastor Feliciano: “o PT é partido das trevas. Só quem tem pacto com as trevas faz pacto com o diabo para colocar o Brasil onde ele está hoje”.

Essa conversão não deixou de ter seu caráter eminentemente religioso, obviamente. É o caráter religioso que liga o que poderíamos chamar de um caráter geral de aversão à diferença que percorre o Brasil atual, fazendo da antropologia um conhecimento tão necessário para o desenvolvimento de uma perspectiva mais tolerante nesse cenário golpista-

ta fascista. O ódio contra as diferenças consideradas “pecaminosas”, como a representada por outras opções sexuais, a transgeneridade, etc., é um dos caminhos que conectaram o “mal” ao PT. Também o feminismo como um mal a ser combatido entrou na equação religiosa, ao atacar o protagonismo “exagerado” das mulheres e a simpatia do partido dos trabalhadores por causas a favor do aborto. Essa dimensão conservadora, expressa tão nitidamente na votação da câmara dos deputados, na forma como os votos conservadores eram todos direcionados à “família”, essa categoria que entra no discurso quase como um bunker anti-qualquer diferença: contra qualquer modelo de família e parentesco que não respeite as leis sagradas das religiões, tão ativas em promover a política como uma arena fundamental de seus pastores.

Transformar o PT em um mal em si foi possível com a conjunção da vilania atribuída e o denunciamento seletivo (apenas o PT aparece como corrupto) juntamente à diabolização efetuada pelo pensamento religioso super-representado na câmara e no senado. Deus virou pauta de discurso antipetista, como vimos exemplarmente nos discursos de acusação de Janaína Paschoal (advogada de acusação) no Senado. Essa aversão à diferença associou-se a outras aversões reacionárias à diferença: aquela dirigida aos pobres em geral e aos negros em específico. A ascensão econômica mínima realizada por classes despossuídas, eminentemente mais negras que brancas, a dificuldade na contratação de mão de obra barata (a escassez de empregadas domésticas, por exemplo), tudo isso ativou um sentimento neoescravocrata da elite brasileira, uma saudosa lembrança de quando se pagava amendoins para obter o trabalho de negros e pobres em geral.

Essas variáveis que se articulam em torno da recusa da diferença, sejam de cariz religioso, sejam de cariz de classe, ou ainda de cariz racial se fundiram no ódio ao PT. Produziu-se no Brasil contemporâneo um fenômeno ímpar e radical de racismo político seletivo, conectando o partido ao mal e, lamentavelmente, esse mal à diferença. Poderíamos dizer que o alvo preferencial do ódio das elites é um ódio à diferença em termos gerais: seja de classe, racial ou de gênero. A mídia foi o instrumento que permitiu a orquestração dessa conjunção e a transformação desse ódio geral numa arma política poderosa que levou ao fim do governo petista. É claro que esses ódios geram embaraços aqui e ali, como quando alguns jornalistas se envergonham de manifestações abertamente racistas e contra a diversidade sexual, por exemplo. Mas esse constrangimento sempre durou muito pouco em face da necessidade imperiosa de desmontar a agenda não tão liberal assim do governo petista, com todos os erros que podemos atribuir ao péssimo governo Dilma.

O papado do capital tem precedência sobre qualquer prurido relacionado aos direitos humanos, liberdade de expressão e coisas desse tipo, que insistem em questionar a religião do ajuste fiscal, religião máxima do capitalismo contemporâneo. A diferença (seja ela sexual, de gênero, social, racial etc.) é um empecilho à transformação do credo da austeridade em pensamento hegemônico geral no Brasil. Isso significou que o combate efetivo à diferença tomou corpo junto a essa transmutação simbólica que produziu um partido como fonte de todos os males nacionais, como fonte de um mal diabólico e também como fonte de um mal do desordenamento da “retidão” sexual (ao defender políticas de gênero). Associada a essa transmutação tivemos a produção simultânea dos portadores dessa ideologia antidiferença, claramente expostos nas manifestações anti-PT. Esse encontro de um movimento simbólico de junção dos “males” com um coletivo de pessoas assemelha-se a processos de constituição de coletivos fascistas ao redor do mundo, diga-se de passagem.

A produção desses novos fascistas/ultraconservadores religiosos é um gênio retirado da garrafa, que não vai voltar, infelizmente. O resultado dessa transmutação simbólica, com o novo racismo político autorizado (e do qual as pessoas não têm sequer vergonha), é a produção de um tanto de gente que não é exatamente controlável pelos meios de comunicação de massa, indicando como o processo fugiu ao controle daqueles que o dispararam como forma de derrubar um governo legítimo por um processo absolutamente ilegítimo. As manifestações abertamente fascistas nas passeatas pró-impedimento são um caso desse tipo, gerando constrangimento na mídia, por exemplo. Mas o mais lamentável e prova da imprevisibilidade do que se está a criar é o fato de as intenções de voto estarem canalizando muitos votos a personagens abertamente pró-militares, como o deputado Bolsonaro. Digamos que o monstro foi criado e liberado nas ruas e agora seus próprios criadores não o controlam: está constituído no país um espaço para a ultradireita fascista, coisa que não existia há meros quatro ou cinco anos.

Uma prova evidente de como a diferença é em si um adversário político a ser derrotado, oprimido e afastado da cena política é a configuração incrivelmente insensível do ministério do governo golpista interino²: só homens brancos. Só homens brancos, uma parte deles relacionada diretamente com as igrejas conservadoras. Não é por menos, dada a conjunção antidiferença entre aqueles conservadores que desejam o fim da ascensão de negros e pobres (contra política de cotas e bolsa família) e os religiosos que desejam o fim de qualquer ameaça a uma ideia fixa de família tradicional, que justamente os ministérios da Cultura³ e da Ciência e Tecnologia tenham sido dissolvidos em outros ministérios. Ambos os ministérios lidam com regimes de diversidade que afrontam o neofascismo golpista: o MINC é obviamente o lugar privilegiado da diversidade na estrutura do estado (políticas que visam à promoção da diversidade, à tolerância em relação à diferença, etc.). O Ministério da Ciência e Tecnologia produz política, por sua vez, a partir de narrativas que recusam discursos fascistas de “exclusividade”, que recusam justificativas naturais para comportamentos morais, que defendem ideias anticriacionistas, etc. A diferença está sob ataque nesse momento em que vivemos e a montagem do ministério (cogitou-se um criacionista no MCT) é apenas mais uma evidência dessa dinâmica.

Numa guerra simbólica movida pela mídia, perde a diversidade como um projeto para uma país menos injusto, e cresce um monstro fascista, com seus muitos representantes em lugares importantes no sistema de comunicação midiática. A antropologia é uma espécie de adversário fundamental nesse cenário e estamos na linha de frente: já vem ocorrendo processos de criminalização de antropólogos ligados a lutas por direitos indígenas, por exemplo.

E há ainda muitos outros exemplos desse processo de aversão à diferença, desse gênio desengarrafado: uma professora italiana em Belo Horizonte está sendo processada pela PF por se manifestar politicamente, tendo como base uma legislação de imigração construída na ditadura para evitar a presença de “agitadores” no Brasil. Uma legislação construída na ditadura vem a calhar nesse momento para regular a relação com estrangeiros. Uma nota emitida pela Fenapef (Federação Nacional dos Policiais Federais) ameaça

2 Interino no momento da fala. O governo de Temer foi definitivamente empossado em 31 de agosto de 2016.

3 Posteriormente, após uma onda de protestos, o Ministério da Cultura retomou o estatuto de ministério independente.

qualquer estrangeiro que se manifestar politicamente no Brasil. Isso se parece ou não com um estado fascista?

Encerro essa fala rápida e talvez periférica no enquadramento da questão do golpe indicando que nesse momento atual travamos uma batalha pela definição hegemônica do que é ser brasileiro, e quem está vencendo essa batalha são os defensores de uma imagem da nação similar àquela exposta numa foto do atual ministério do governo interino golpista, com todas as consequências dessa preponderância. Reescravizar o Brasil. Retificar os comportamentos sexuais. Viva a família brasileira!

Recebido em 6 set. 2016.

Aceito em 6 set. 2016.

Artigos

Curt Nimuendaju no sul da Bahia: Registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hãhãhã¹

Maria Rosário de Carvalho

Professora/Departamento de Antropologia e Etnologia

Universidade Federal da Bahia

rosario@ufba.br

Resumo

O artigo tem como foco a viagem do etnólogo Curt Nimuendaju à região entre o rio de Contas e o rio Doce, em 1938, quando ele estabelece contato com povos indígenas na região e permanece, por algum tempo, na reserva Caramuru-Paraguassu. Busca-se, com certo detalhe, surpreender o antropólogo em ação e, reciprocamente, avaliar a repercussão da sua visita entre os índios com os quais interagiu. Desse modo, o registro etnográfico é tentativamente confrontado com a percepção indígena.

Palavras-chave: Nimuendaju; Bahia; Índios; registro etnográfico

Abstract

In 1938 the ethnologist Curt Nimuendaju made a trip to the region between the rivers rio de Contas and the rio Doce. Here he established contact with the indigenous peoples and, for some time, stayed at the Caramuru-Paraguaçu reservation. This article attempts, in some detail, to reveal the anthropologist's actions and, simultaneously, to grasp the views of the Indians of the visit and its consequences. In this way the ethnographic record is tentatively compared to the indigenous perception of the same event.

Key words: Nimeundaju; Bahia; Indian people; ethnographic record

1 Este artigo foi, originalmente, apresentado como comunicação no GT Política Indigenista do XIX Encontro Anual da Anpocs, Caxambu-MG, 17-21 de outubro de 1995.

Introdução

Este artigo resultou de um excesso de disposição de minha parte ao ser consultada, em 1995, pelo coordenador do GT de “Política Indigenista” da Anpocs sobre o meu interesse em apresentar, neste GT, um artigo que tratasse da visita de Curt Nimeundaju à região entre o rio de Contas e o rio Doce, em 1938 e, particularmente, da sua breve permanência na Reserva Caramuru-Paraguassu,² do ponto de vista das recíprocas observações etnográfica e indígena. Quase prontamente aceitei e, na sequência, tomei consciência da minha impulsividade: afinal, só dispunha, na ocasião, como apoio bibliográfico, de uma carta dirigida, em 1939, por Nimuendaju a Frederico Edelweiss, sul-rio-grandense radicado há anos na Bahia, onde ganharia notoriedade graças, especialmente, aos seus estudos sobre a dialectologia tupi e à sua rica biblioteca de caráter etnológico (Nimuendaju 1971; Sena s/d). Os dois etnólogos conheciam-se através de estudos de interesse comum (“do nosso estranho mundo indígena”, conforme Nimuendaju (1971: 277) até 1938, quando Nimuendaju visita Edelweiss, em Salvador/BA, a conselho dos frades franciscanos e “no intuito de colher algumas informações pessoais a respeito do Sul do Estado da Bahia e, principalmente, no de inteirar-se do que existia publicado dos antigos viajantes e funcionários sobre os primitivos habitantes da região (Nimuendaju 1971: 277). Ele passou duas semanas consultando a biblioteca de Edelweiss,³ e, no retorno da expedição ao sul da Bahia e já em trânsito para Belém, estando este ausente, deixou-lhe, à guisa de carta, um pequeno relatório no qual se referia aos grupos indígenas com os quais estabelecera contato e tecia considerações sobre o seu grau de inserção na sociedade regional e suas condições de vida⁴ (Nimuendaju 1971: 277-279).

O que, então, me levava a, tão pressurosamente, aceitar participar daquele GT? Sem dúvida, além do interesse suscitado pelo tema, por si só especialmente atraente, o fato de estar, ao abrigo do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro e, no âmbito deste, do Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia (Agostinho 1994), desenvolvendo o projeto “O Ciclo de Revoltas na Aldeia da Pedra Bran-

2 Reserva, de 50 léguas quadradas em florestas gerais e acatingadas, criada mediante o Decreto nº 1.916, de 9 de agosto de 1926, pelo Governo do Estado da Bahia, para “a conservação das essências florestaes naturaes e gozo dos índios tupynambás e patachós, ou outros ali habitantes” (Diário Oficial, 11/08/1926, p. 9935). A área da reserva, que se estende do rio Colônia ou Cachoeira, ao norte, até o rio Pardo, ao sul, foi reduzida, em 1937, mediante acordo celebrado entre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e o Governo do Estado da Bahia, para 36.000 ha. Imemorialmente ocupada pelos Pataxó Hãhãhã e os Baenã, viria a abrigar, após a criação legal da Reserva, grupos de índios Tupiniquim (“índios de Olivença”), Botocudo, Mongoió e Kamakã, do sul e sudoeste baianos, bem como os índios Kariri-Sapuyá, da antiga aldeia da Pedra Branca, no Recôncavo Sul da Bahia, todos expulsos de suas terras por fazendeiros e colonos (ANAI-BA, 1985). A convivência desses vários grupos “levará a que sejam considerados Pataxó Hãhãhã todos os índios que nasceram no território deste grupo étnico – Reserva Caramuru-Paraguassu e os que aí viveram em tempos passados e trabalharam na terra” (Nasser & Silva 1983).

3 De acordo com Nimuendaju, “uma biblioteca americanista – como eu mesma desejava tê-la!” (Nimuendaju 1938). Em 1941, o próprio Edelweiss estimava em 4.000 volumes o acervo da sua biblioteca “estritamente especializada” (Edelweiss 1941).

4 No decorrer da elaboração da comunicação tive acesso, graças à colega Consuelo Pondé de Senna, a uma carta de Edelweiss, em que ele responde, três anos depois (12 de junho de 1942), à carta de 15 de agosto de 1939 de Nimuendaju, dando-lhe conta da fundação da Faculdade de Filosofia da Bahia. Nimuendaju, por sua vez, responde a Edelweiss em 9 de agosto do mesmo ano, da casa de um índio Tukuna, “muito dentro de um pequeno afluente da margem esquerda do Rio Solimões, a uns 100 Km abaixo da fronteira [...]”. Estava ele na terceira estada entre os índios, estudando-lhes a sociologia e a religião mediante o apoio da University of California, e produzindo coleções etnográficas para o Museu Nacional e o Museu Paraense E. Goeldi. Afirma estar se dedicando à língua Tukuna, recolhendo “textos de máscaras e cantigas de máscaras”, para posterior análise (Edelweiss 1942; Nimuendaju 1942).

ca da Bahia do século XIX”,⁵ que visava reconstituir, documentalmente, como de fato o fez, o ciclo de resistência dos Kariri-Sapuyá contra a ordem estabelecida (Carvalho 1994: 9). Ao longo de três décadas, no século XIX, os chamados índios da Pedra Branca⁶ insurgiram-se contra os mandatários locais – proprietários, políticos e funcionários governamentais – que lhes cobiçavam as terras. Após uma série de confrontos, nos quais a repressão armada foi frequentemente utilizada pelo poder oficial, os índios foram finalmente expulsos, provavelmente em 1884, e buscaram estabelecer-se em São Bento, às margens do Catolé, um afluente da margem esquerda do rio Pardo, no sul da Bahia, e, posteriormente, em Santa Rosa, no vale do rio Jequié, na aldeia do mesmo nome, sob a liderança do Fr. Francisco Antonio de Falerno, e na qual a mão de obra indígena teria sido utilizada na abertura de uma estrada. Decadente Santa Rosa, com o ato de extinção das aldeias da Bahia,⁷ retornaram para São Bento, e daí, de novo despojados das casas e plantações, refugiaram-se no PI Paraguassu, sob o aconselhamento e apoio de Curt Nimuendajú.

Considereei que essa constituía uma boa razão para antecipar o já planejado contato com os Kariri-Sapuyá permanentes nos limites da reserva já referida, e tentar reconstituir a etapa entre a saída da Pedra Branca e o deslocamento para esse último local, na qual se inclui a participação, aparentemente decisiva, de Curt Nimuendaju. De todo modo, carecia de material que registrasse a passagem de Nimuendaju pela região e, com esse objetivo, entrei em contato com o colega Luís Donisete Benzi Grupioni, que então desenvolvia dissertação de mestrado sobre a trajetória de Nimuendaju. Indaguei-lhe sobre a existência de registros acerca da mencionada expedição no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, uma vez que Nimuendaju refere, na carta a Edelweiss, ter feito uma coleção etnográfica de 260 objetos dos Maxakali, que distribuiu entre os museus do Rio de Janeiro, Belém do Pará e Gotemburgo, e obtido uns poucos objetos dos Pataxó (Nimuendaju 1971: 278). Muito generosamente, Donisete, em um fax de 10 páginas, remeteu-me o que, concernente à matéria, ele dispunha, ou seja, a reconstituição do pedido de licença encaminhado por Nimuendaju ao Conselho de Fiscalização das Expedições e uma longa carta que encaminhara, em 1938, a Carlos Estevão de Oliveira, diretor do Museu Goeldi,⁸ e que é parte do Arquivo de Nimuendaju no Museu Nacional (Grupioni, inf. pessoal). Diante de tão sensível oferta só me restava a alternativa de divulgar esse material,⁹ que eu supunha, pelo menos à época, de conhecimento muito restrito,

5 O Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia (Fundocin) constitui um Projeto Integrado do Pineb, cujo objetivo é completar a recuperação, exaustiva, de todo o acervo relativo aos Índios da Bahia recolhida ao Arquivo Público do Estado da Bahia – Apeb.

6 A aldeia da Pedra Branca, estabelecida em meados do século XVIII, abrigava aos índios Camuru, posteriormente denominados Kariri, aos quais se atribui uma trajetória de vinculação estreita com a instituição militar, durante o período colonial, na condição de soldados utilizados na captura de escravos foragidos e na repressão a quilombos; e aos Sapuyá, índios considerados refratários à igreja e aos poderes seculares. Os dois grupos pertenciam à família linguística Kariri, respectivamente às línguas Kamuru e Sapuyá (Carvalho 1994: 2-3). Atualmente estou analisando a abundante documentação recolhida, com o auxílio de bolsistas, desde 1997.

7 Índios das igualmente extintas aldeias de São Fidelis, Olivença e Ferradas também teriam migrado para a Reserva Caramuru-Paraguassu.

8 Conforme Luís Donisete Benzi Grupioni, carta com o mesmo teor, mas em alemão, foi enviada a Robert Lowie, contendo informações sobre os Pataxó, Kamakã, índios de São Bento e Baenã. Era comum, de acordo com a mesma fonte, “Nimuendaju copiar o teor de suas cartas e enviar para mais de uma pessoa” (Grupioni, inf. pessoal). Loukotka refere também a uma carta de Nimuendaju de 10 de maio de 1940, em que este lhe informa não haver encontrado, na reserva Caramuru-Paraguassu, nenhum informante que conhecesse a antiga língua (Loukotka, 1954: 1034).

9 Ao qual foi possível acrescentar um relatório de Nimunedaju, do mesmo período (maio de 1939, de Belém do Pará) e publicado pela revista de Antropologia, em 1958, sobre os “Machacari”; informações esparsas sobre os Botocudo e os

e, ao mesmo tempo, revelar o etnógrafo em ação, em visita a uma região – aquela que se estende do sul da Bahia até o vale do rio Doce, ao longo da vertente oriental da serra do Mar – de ocupação tardia, intensificada, no começo do século passado, por frentes agrícolas de produção de algodão, fumo, café, e cacau, e por uma frente pecuária (Ribeiro 1977: 93-100).

O etnógrafo em ação

Na apresentação à carta de Nimuendaju, Frederico Edelweiss confessa ter sentido espanto quando a “velha ama” da sua bela casa então localizada no bairro da Barra, em Salvador, na Bahia, no último quartel de 1938, lhe anunciou a visita do primeiro, que ele conhecia através de estudos. Edelweiss não disfarça uma ponta de orgulho por ter sido procurado por Nimuendaju, para fornecer-lhe informações sobre o que havia sido publicado sobre “os primitivos habitantes” da região sul do estado da Bahia, e, principalmente, por ter podido satisfazer a sua curiosidade, “mostrando-lhe o principal do que na matéria se conhecia” (Nimuendaju 1971: 277). Sem dúvida, o visitante pode saciar sua curiosidade e interesse: ao longo das duas semanas frequentou a biblioteca do então Diretor do Instituto do Cacau,¹⁰ só interrompendo as horas de estudo para o almoço. Ele deve ter sido fonte de particular tensão para a esposa do anfitrião, pois, para uma dona-de-casa de classe média alta baiana da década de 1930, um visitante “ilustre” europeu, cuja dieta se restringia, diariamente, a carne ou peixe, “de preferência assados”, feijão e farinha, deveria ser, no mínimo, embaraçoso.

Mas, aparentemente alheios às possíveis inquietações domésticas, os dois colegas admiraram-se mutuamente e encetaram animadas discussões sobre “dialectologia tupi-guarani, livros guaranis e tupis dos jesuítas”, bem como sobre a última novidade divulgada em São Paulo, “o velho dicionário tupi dos jesuítas” (Nimuendaju 1971: 277). O curso da viagem interromperia o rico diálogo, só retomado através da referida carta, em alemão, deixada por Nimuendaju, em 15 de agosto de 1939, e posteriormente traduzida e publicada por iniciativa de Edelweiss “a pedido de amigos universitários ávidos por tais informações”¹¹ (1971: 277).

A jornada de campo

Nimuendaju realizava uma “jornada oficial de observação” (1971: 277) com subvenção da Universidade da Califórnia. Com esse fim, encaminhou, ao Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil,¹² em 5 de março de 1938, um pedido de

Kamakã, contidas nas “Cartas Etnolinguísticas”, publicadas na Revista do Museu Paulista em 1948, da autoria de Nimuendaju e Guérios; e observações relativas a esses e outros grupos, em Loukotka (1955).

10 Frederico Edelweiss trabalhou no Instituto de Cacau de 1931 a 1944, quando solicitou exoneração. A partir desta última data assume as funções de professor catedrático (fundador) da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia. Morre em 1976, tendo antes sido adquirido o seu acervo bibliográfico pela já agora Universidade Federal da Bahia, através do apoio do MEC.

11 Os professores da UFBA Consuelo Pondé de Senna e Pedro Agostinho (segundo inf. pessoal).

12 Conforme documentação do Conselho de Fiscalização (Grupioni, inf. pessoal).

licença para realizar pesquisa entre os Camacã e outros grupos da região compreendida pelos territórios da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. A falta de informação sobre esses grupos impediu-lhe de estimar a duração da expedição, bem como de planejar a formação de coleções, como regularmente fazia. Seu requerimento é relatado favoravelmente por D. Heloísa Alberto Torres, que manifesta o interesse, da parte do Museu Nacional, de adquirir o material etnográfico que viesse a ser coletado.

Chegado à Bahia, isto é, em Salvador, em 3 de setembro de 1938, aí se deteve até o dia 14, graças ao interesse suscitado pelo material encontrado na biblioteca de Edelweiss. Em 15 desse mesmo mês estava em Ilhéus, no sul da Bahia. Havia recebido um telegrama do tenente coronel Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos, à época diretor do SPI, que lhe recomendava esperar pelo fiscal dos Postos, capitão Diniz Ribeiro, para deslocar-se para o Posto Paraguassu. No intervalo de espera, ele visitou os “índios descendentes dos Tupinaki” [Tupiniquim], habitantes nas vizinhanças da vila de Olivença.¹³ O montante demográfico – por volta de 300 indivíduos – poderia ter constituído surpresa positiva para ele não fora o fato de se tratar de índios “fortemente cruzados e quasi sem nenhuma cultura própria”. Índios capazes, não obstante, de produzir “coisas interessantes”, como uma rede de algodão com quatro punhos, considerada “genuíno trabalho tupi”. O cerco que lhes era movido pela população regional, que, sob ameaças, os pressionava a “vender” as suas terras, faz Nimuendaju vaticinar “o desmembramento do grupo [em] questão de pouco tempo”¹⁴ (Nimuendaju 1938: 2).

Em 21 de setembro Nimuendaju segue, em companhia do tenente José Anselmo,¹⁵ para o Posto Paraguassu, já que o capitão Diniz retardara. Aí permanecerá por 2 meses e 6 dias (de 22 de setembro a 28 de novembro).

Ao descrever fisicamente a área da reserva indígena, ele assinala o estado de abandono a que fora relegada e a intrusão por parte da população regional: uma grande faixa de terra, do rio Cachoeira, ao norte, até o rio Pardo, ao sul, respectivamente cobertas de caatinga e mata virgem alta. Justamente na porção norte, à margem direita do rio Cachoeira, em meio a extensos pastos artificiais, localiza-se o Posto do SPI,¹⁶ representado por uma

13 Originais habitantes da aldeia jesuítica de Nossa Senhora da Escada de Olivença, fundada em 1700, a 18 km de Ilhéus, a única aldeia tupiniquim que, na Bahia, sobreviveu até o século XX, não obstante tenha sido formalmente extinta em 1875, por decisão do governo provincial. Em 1936, seus habitantes mobilizaram-se pela retomada das suas terras, e, diante da repressão, dispersam-se pela região, alguns buscando refúgio no PI Caramuru-Paraguassu, liderados pelo “caboclo Marcelino” (Paraíso 1982).

14 O que, em grande medida, ocorreu, já que parcela da população que persistiu em Olivença durante longo tempo foi compelida a se estabelecer fora do núcleo central da vila, vivendo da pesca e do cultivo de pequenas roças e, notadamente, da venda de artesanato. Autoidentificados e identificados pelos regionais como caboclos, prosseguiram realizando, anualmente, uma festa ao orago São Sebastião, cuja estrutura evoca a corrida de toras dos grupos Jê. O processo de identificação da TI Tupinambá de Olivença – que se estende por porções dos municípios de Buerarema, Ilhéus e Una, e onde vivem cerca de 4.700 indígenas, segundo dados da Fundação Nacional de Saúde para 2009 – só teve início em 2004, como resultado de prolongada pressão por parte dos indígenas. Cinco anos depois, a Fundação Nacional do Índio delimitou-a em aproximadamente 47 mil hectares, mas, não observando os prazos estabelecidos pelo Decreto 1.775/96, o ministro da Justiça ainda não assinou a portaria declaratória, de modo a que o processo possa ser finalizado. Nesse longo intervalo graves conflitos têm eclodido com regularidade.

15 O tenente Anselmo ganharia destaque pelas variadas pressões exercidas sobre os índios para que abandonassem as terras da Reserva, posteriormente negociadas com arrendatários em troca de dinheiro ou gado. Ele foi demitido do SPI em 1942 devido à exploração ilegal do pó de ouricuri, manteiga e requeijão (Paraíso 1976: 36).

16 A parte norte continha, de fato, a sede do PI Caramuru, originalmente destinado ao recolhimento e pacificação dos índios apanhados na mata, e, devido ao tipo de terreno, à pecuária, que, nos “bons tempos”, chegou a concentrar número significativo de animais. Na parte sul localizava-se o PI Paraguassu, com [sede] na região do “Mundo Novo”, tradicionalmente ocupado pela agricultura (café, cacau, banana, laranja) e pasto para rodízio do gado do Caramuru

casa comprida em mau estado de conservação. O aspecto geral é de decadência: as dez casas estabelecidas para abrigo dos índios estão abandonadas, salvo por duas. Um cabo, dois praças e um cozinheiro constituem a equipe do PI. A atual ‘população neobrasileira’, de cerca de 1500 indivíduos, contrasta com as duas famílias aí estabelecidas por ocasião da fundação do PI, em 1927, e com a própria população indígena da época, ou seja, “123 índios da mais variada origem” (Nimuendaju 1938: 3). Vejamos a sua composição étnica.

A apreensão do Outro

Os Pataxó

Os Pataxó estariam reduzidos, à época, a 23 indivíduos, dos quais 16 residiriam na reserva.¹⁷ Aparentemente seria o grupo sobrevivente dos cerca de 100 Pataxós que teriam sido atraídos pelos administradores do Posto durante os últimos dez anos, ou seja, durante o lapso de existência do PI. Esses 16 indivíduos compunham dois grupos. O primeiro compreendia 3 homens, 3 mulheres e 3 crianças que viveriam no ócio ensejado pelo PI, devido à decadência geral: “[H]abitam num alpendre aberto para um lado e cercado com um muro, junto à cozinha do Posto onde passam o tempo todo dormindo e comendo, sendo que a comida é lhes fornecida pela cozinha. Por mero passatempo elles vagueiam às vezes durante algumas horas pelas caatingas vizinhas e pelas casas dos intrusos [...]” (Nimuendaju 1938: 2). A situação desses Pataxós, tal como descrita por Nimuendaju, parece apontar para uma situação-limite produzida por um contato intercultural de curta duração e grande impacto, caracterizado por significativa violência física que não teria propiciado à cultura indígena tempo para proceder às reelaborações e reavaliações requeridas. Assim é que os nove Pataxós não falavam português, ou pelo menos não falavam suficientemente para o estabelecimento de uma comunicação inteligível, ou, da perspectiva do etnólogo, para a obtenção de informação nesta língua; “anda[va]m sujos e rasgados e abandonaram toda cultura original, alias por si já pouquissima” (1938: 3).

No plano da produção material, os poucos objetos confeccionados o eram precariamente, sem qualquer elaboração ou cuidado com a forma: os arcos e flechas, as únicas armas ainda conservadas, testemunhavam, no mais alto grau, a negligência do artesão e a pobreza e improvisação da matéria-prima utilizada, o que valeria de Nimuendaju a observação de se tratar do “trabalho mais relaxado no genero que jamais vi! A emplumação das flechas é feita com pennas dos perus do Posto, a amarração da ponta de uma tira de panno arrancada da camiza, etc”. Ele atribuía a desordem ou vácuo cultural prevalecente ao desaparecimento da seriedade da vida e do caráter dos Pataxó, devido “à tal confraternização com o pessoal neobrasileiro”. Alvo de caçadas e motivo constante de brincadeiras, eles não passariam, nesta condição apática, de “polichinelos indígenas” (Nimuendaju 1971:

em épocas de estiagem. Nesta mesma porção sul eram concentrados os índios originados de outros aldeamentos baianos, que haviam sido extintos pela lei n.º 198, do Poder Executivo do Estado da Bahia, em 21/8/1897 (Paraiso 1976).

17 Na carta a Edelweiss, Nimuendaju refere-se a um grupo de sete “cabeças” estabelecido há quatro anos, portanto, desde 1935, às margens do rio Guariba, afluente da margem esquerda do Jequitinhonha. Esse pequeno grupo não teria contato pacífico com os regionais e há 4 anos não se tinha dele notícias, o que o leva a admitir a probabilidade de estar extinto (Nimuendaju 1971: 278).

278). Em face do que concluiu, com pesar declarado – “porque esta tribo parece ter sido extremamente interessante sob o ponto de vista etnológico” –, ser completamente impossível realizar a investigação que pretendia (Nimuendaju 1938: 3).

O segundo grupo pataxó, por sua vez, compunha-se de uma jovem mulher que abandonara o marido índio para viver “amigada” com o cozinheiro do Posto; sua filhinha “mestiça”; dois “rapazinhos” e três “moços”. Um destes últimos, o “mais tolo”, casara, mediante a intercessão do administrador do PI, com uma ‘mulatinha bastante esperta’, casamento que se afigurava ao etnólogo como de muito curta duração. Ao contrário do primeiro grupo, este falava razoavelmente o português e muito pouco ou nada da língua pataxó, e buscava passar-se por “civilizado”, mantendo com os outros relações de evitação: “[C]onvenceu-se deles de que são civilizados e portanto coisa melhor que os outros com os quais não querem mais nem conversar. Não querem ouvir que se fale nos costumes antigos da tribo” (1938: 3-4).

A lista de algumas centenas de palavras isoladas obtidas por Nimuendaju o foi através dos dois rapazinhos – “os outros mostraram-se completamente imprestáveis” – e divergiu muito do vocabulário recolhido pelo príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, em 1816, através de um bando pataxó na vila do Prado (1938: 4) Aparentemente, Nimuendaju desconhecia a existência do ramo Pataxó que a etnologia contemporânea convencionou denominar meridional, e que historicamente se localizava entre as bacias dos rios João de Tiba e São Mateus, distinguindo-se, portanto, dos chamados Pataxó setentrionais, que viviam entre os rios Pardo e Contas. O bando Pataxó¹⁸ que forneceu a Wied-Neuwied (1958) o vocabulário acima referido era do ramo meridional, o que justifica a discrepância vocabular.

Nimuendaju manifesta a pressuposição de que os Pataxó [setentrionais] representavam, previamente ao contato, “a camada mais primitiva” da população indígena da parte sudeste do Estado da Bahia atual, entre os rios Mucuri e Contas, uma vez que não praticavam a agricultura, não tinham cestaria e tampouco cerâmica ou canoas. “Os seus recipientes para água e mel eram saccos de couros de macaco. Carregavam a bagagem em ayós de cordas de envira”. A expedição do PI que tentou atraí-los teria encontrado um acampamento de 15 ranchos com cumeeira, cobertos com casca de árvore, circulando uma praça aberta na mata, cujo centro era ocupado por uma árvore, em torno da qual os índios pareciam dançar (Nimuendaju 1971: 4).

Os Kamakã

Na reserva, à passagem de Nimuendaju, viviam 11 descendentes, sobreviventes da última aldeia da tribo no Catolé, afluente da margem esquerda do rio Pardo, cerca de 60 Km em linha reta da Reserva Caramuru-Paraguassu.¹⁹ Expulsos daí pelos regionais, teriam

18 Os poucos componentes do bando haviam chegado dias antes da floresta, para as plantações. Entraram na vila completamente nus, portando as armas, e traziam para vender grandes bolas de cera. Trocaram com o príncipe arcos e flechas por facas e lenços vermelhos. Para conhecê-las melhor, Wied-Neuwied subiu o rio do Frade até ao lugar das choças mas os Pataxós já se haviam retirado para mais longe (Wied-Neuwied 1958: 214).

19 Vale observar que Wied-Neuwied localizou uma pequena aldeia Kamakã no rio Cachoeira (na serra do Mundo Novo) e ouviu do mulato Manuel, seu guia, que eles viveriam em extremo atraso, quase exclusivamente da caça e do cultivo de pequeno número de plantas. Também denominados Mongoió pelos portugueses, os Kamakã são classificados por Wied-Neuwied como estando um pouco acima dos Botocudo e Pataxó, seus vizinhos, na escala da civilização (Wied-Neuwied

se deslocado para a Reserva, em 1932, a convite de um certo Dr. Jacobina, seguramente um agente do SPI que demonstrou devotar lealdade aos índios da porção sul da Bahia. Apenas duas velhas de “sangue puro” ainda sabiam a língua, a mais nova das quais foi enterrada no dia da chegada de Nimuendaju, no local denominado Mundo Novo. Sobreviveu, portanto, a velha Jacinta Grayirá, que, assim, ficou sendo a “única representante legítima da tribo” (Nimuendaju 1938: 4-5). Jacinta, conforme a descrição de Nimuendaju, aparentava muito mais de 70 anos, era cega de um olho e surda “de ambos os lados”, o que a fazia “bastante esquisita” aos olhos do etnólogo, não obstante ainda não apresentasse sinais de demência senil. Como se não bastassem as suas limitações físicas, o português de Grayirá, fortemente influenciado, foneticamente, pela língua Kamakã, era qualificado como péssimo (1938: 5). Ele confessa a sua hesitação em investir tempo e dinheiro com a velha Jacinta, para lhe extrair algo mais concernente aos Kamakã, mas, ao final, aparentemente, o espírito do etnólogo sobrepujou o cálculo mercantil europeu.

Assim é que ele providenciou para que fosse reforçada a cozinha de Grayirá e cuidou para que nada lhe faltasse e aos seus “10 parentes mestiços que aproveitaram gostosamente o ensejo para se escorar em mim”. Familiarizado com a informante e o seu português deturpado deu início ao trabalho. A ênfase foi posta na terminologia de parentesco, a que se seguiu a mitologia (“lendas”) e questões pertinentes à língua. Enquanto se debatia em dificuldades com a “última legítima Kamakã”, Nimuendaju deixava-se assaltar pela imaginação do que se teria passado entre Douville e os Kamakã há 100 anos! Aqui, faço um parêntese para, em rápidas linhas, reportar-me a J. B. Douville e tentar bem situar o leitor.

O “explorador” Douville foi descoberto por Alfred Métraux através do catálogo da Biblioteca Saint Geneviève que, por morte de Ferdinand Denis, que havia sido seu diretor, foi por ele herdada. Ao examinar o catálogo, Métraux se deparou com o título *Voyage chez les sauvages du Brésil. Les Cutachos, les Mongoyos, les Patachos et les Maschacalis fait pendant les années 1833, 1834 e 1835 par J. B. Douville* (Métraux 1930). Tratava-se, como constatou Métraux, de um diário de campo inacabado desse explorador francês. Não obstante a reputação duvidosa de Douville, o texto pareceu a Métraux de grande valor científico. Afinal, constituía-se de um conjunto de notas registradas, diariamente, “de modo sincero e exato”, não revistas e não corrigidas, portanto eivadas de repetições e erros gramaticais, e seguramente não destinadas à publicação sob a forma em que se encontravam. Sobretudo no domínio da etnografia, Douville pareceu excelente a Métraux e, particularmente as notas relativas aos Kamakã, numerosas e algumas consideradas muito interessantes. De todo modo, Métraux, ao publicá-las, adverte o leitor para o fato de que a etnografia de Douville caracteriza-se por uma “certa imprecisão de que reveste os fatos, dando-lhes a aparência de terem sido imaginados, ou, em outros termos, uma tendência, por vezes, para fazer literatura” (Métraux 1930: 239-241).

Isso posto, estendamos pouco mais o parêntese, e vejamos, sob o olhar de Douville, quem eram esses “selvagens” e como se apresentavam ao explorador europeu. Os primeiros a serem retratados são justamente os ascendentes da velha Grayirá, ou seja, os

1958: 377). No rio Belmonte, eles foram também encontrados, “uma raça peculiar de índios civilizados convertidos ao cristianismo”, e conhecidos como índios Menian, que a si próprios, porém, designavam Kamakã. À época já estavam cruzados com negros, empregados como soldados, pescadores e lavradores. Apenas uma minoria de velhos ainda entendia algumas palavras da antiga língua (Wied-Neuwied 1958: 235).

Kamakã, de quem Douville dirá que são também designados Mongoyó [ou Menian, de acordo com Wied-Neuwied] e que vivem entre os rios Itaípe e Ilhéus, pouco numerosos, tanto mais que se destroem por assassinatos contínuos (Métraux 1930: 248). Muitos dos Kamakã vistos por Douville não tinham ainda estabelecido contato com os chamados brancos, ou os viam à época pela primeira vez. Tinham uma bebida fermentada, o cauim, produzida com batata-doce, milho ou mandioca. Os homens usavam apenas uma folha em torno do pênis – deixando à mostra a extremidade, a parte superior e os testículos –, sem a qual acreditavam estar nus, no que eram seguidos pelas mulheres, que cobriam apenas as “partes naturais” (1930: 249, 255-256). Estas últimas seriam consideradas objeto da exploração masculina, pois, conforme o observador francês, encarregavam-se de todos os trabalhos domésticos – cultivo da terra, cozinha, busca das provisões no campo, tecelagem do algodão, etc, etc – enquanto os homens apenas iam à caça, dormiriam ou fumariam quando estavam reunidos, em uma palavra, não faziam nada! (1930: 261). Em troca, do mesmo modo que entre os Pataxó, praticavam a *couvade*, no decorrer da qual eram submetidos a um regime rigoroso. O enterramento secundário, em urnas, era observado, e antigamente costumavam incinerar os cadáveres dos velhos, a fim de que eles retornassem, sob a forma de onça, para destruir os vivos, contentando-se, porém, à época de Douville, em fazer fogo sobre a sepultura, após o enterramento (1930: 267-272).

No que concernia à organização social, os chefes de aldeia tornavam-se poderosos de acordo com o número de pessoas que eles conseguissem aglutinar e governar. Os governados, por sua vez, equivaliam a escravos passíveis de aquisição mediante a utilização de “medidas de milho” à guisa de equivalente geral ou moeda (Métraux 1930: 274). Nos dias de festa, o Kamakã corria “o bolo” – isto é, um pedaço de madeira de aproximadamente 01 metro de comprimento e quatro pés de circunferência, cujo peso é considerável – e todo aquele que não fosse capaz de bem realizar a prova deixava de tomar para si a mulher desejada (Métraux 1930: 275).

Douville esteve também várias vezes com índios Pataxós (setentrionais) no rio de Contas e observou que eles estavam sendo destruídos pela varíola, maliciosamente introduzida há 30 anos, pelos não índios e, em parte, por eles mesmos, já que os assassinatos também entre eles seriam frequentes (1930: 281). Os Kamakã e Pataxó seriam inimigos e estariam continuamente em guerra. Os segundos infundiriam medo aos primeiros devido à sua fama de canibais, cuja prática teria sido abandonada devido à depopulação (1930: 283-278).

Fecho o parêntese e volto a Nimuendaju. Este, como não tinha à disposição, como aconteceu com Douville na primeira metade do século XIX, bons interlocutores linguísticos, foi compelido a debater-se com a velha Jacinta durante um mês. Os contratempos volta e meia sucediam: ora os berros constantes do pesquisador, para fazer-se ouvir pela informante, deixavam-no fora de ação, ora a doença da segunda paralisava o trabalho. A amabilidade e paciência da índia despertavam, frequentemente, o sentimento de vergonha em Nimuendaju e obrigavam-no a prosseguir no árduo exercício de extrair-lhe informação, não obstante a sua própria impaciência. A reconstituição da árvore genealógica de Grayirá revelaria que dos dez mestiços anteriormente mencionados apenas um era seu parente, os mortos tendo sido invocados para fornecer os exemplos para os diversos graus de parentesco. Inexistindo entre os Kamakã proibição de nomear os mortos, para estes apelou o etnólogo, representando-os com bonecos feitos de garrafas vazias e de caixas de

filme, por ele improvisados. Lenta e tenazmente pesquisador e pesquisada reconstituíram a terminologia de parentesco Kamakã, o primeiro esforçando-se por traduzir, mediante explicações concretas, as situações hipotéticas que a segunda se recusava, terminantemente, a admitir, embora encarasse com seriedade o que a princípio se lhe afigurou como brincadeira ou jogo infantil. “Mas a primeira tabella que organizei [foi tal] que por pouco não desesperei [...] Depois outra vez Jacinta se meteu na cabeça que eu já sabia tudo isto, e melhor que ella. Para isto contribuiu a facilidade com que eu reproduzia as monstruosidades phoneticas da língua Kamakã. Por conseguinte ella perguntava a mim se isto assim estava direito ou não. Não podia mais manifestar nenhuma duvida mas tinha de me calar para formar sempre novos exemplos, até tirar a última duvida” (Nimuendaju 1938: 5-6).

Organizada a tabela, novo obstáculo surgiria sob a forma da lacuna representada pelas informações sobre os costumes antigos relacionados ao parentesco. Na sua condição de índia casada pelo padre na igreja de Caximbo,²⁰ Jacinta menosprezava os antigos amancebados (“amigados”) e, igualmente, recusava-se a conversar sobre o casamento pela “lei dos antigos”, e nada conseguia demovê-la dessa atitude. As “lendas”,²¹ em que pese não esclarecerem esses costumes suficientemente, permitiriam a identificação de dois casos de poliginia sororal (Nimuendaju 1938: 6). Distinguindo entre “histórias bonitas” e “histórias feias”, Jacinta, para novo desgosto do etnólogo, insistia em relatar-lhe as primeiras, “de brancos ricos de botas e correntes de ouro que moravam em casas grandes caiadas de branco e cujas esposas faziam-se acompanhar de negros que carregam as crianças” (1938: 6). Embora Nimuendaju reiterasse o seu interesse exclusivo pelas “histórias feias” ou mitologia Kamakã, que tratava de lobisomens,²² do sol e da lua, das almas dos mortos, de cataclismas e de animais que falavam e agiam como os humanos, foi obrigado a ouvir as primeiras, pois, só com esse repertório esgotado, acontecia de Jacinta relatar-lhe um ou outro mito²³ (1938: 6-7).

Desse modo, ao longo do que considerou “um mês de duro trabalho!”, ele obteve certo êxito, ou seja, a tabela dos termos de parentesco, 24 lendas e mitos e um vocabulário. Este último, qualificado como um “reles vocabulariozinho” devido à sua pequena expressão vocabular e à inobservância, face às circunstâncias, de uma representação fonética mais rigorosa, estaria na mesma linha dos vocabulários de von Martius & Spix (1976) e de Wied-Neuwied (1958) e abaixo, quanto à complexidade do material, daquele de Douville (Métraux 1930).

Em campo, em meio à mata virgem, encontrou fragmentos de aproximadamente 20 vasos cerâmicos grandes, esféricos, de um tipo original, cujo fundo, bem achatado, requeria trempe ou concavidade do solo para firmar-se na vertical, e cuja parte superior era feita de rolos sobrepostos, os quais relacionou às urnas funerárias referidas pelo explorador

20 O aldeamento de Caximbo foi um dos mais antigos da região entre os rios Verruga e Pardo e abrigava uma pequena população de Botocudo e Kamakã (Paraíso 1982: 235).

21 Não, aparentemente, sem certo desdém, Nimuendaju define os fragmentos de mitos encontrados entre os índios descritos como lendas.

22 Diz Nimuendaju: “Histórias de lobisomens porém Jacinta só me contou uma, e logo no dia seguinte me declarou terminantemente que não contava outra porque já o lobisomen tinha lhe [aparecido] em sonho. E não contou mesmo” (1938: 7).

23 Eduardo Viveiros de Castro reuniu e publicou, em 1986, uma coletânea de mitos indígenas que compõe o Arquivo Curt Nimuendaju, depositado no Museu Nacional da UFRJ. O critério por ele adotado para a seleção foi o do ineditismo, o que incluiu os chamados mitos de Santa Rosa, Botocudo, Maxakali e Kamakã, por Nimuendaju registrados em 1938 (Nimuendaju 1986).

francês Douville. Sem vestígios de pintura, ornamentos plásticos e alças, com uma única exceção, esses testemunhos cerâmicos lembraram a Nimuendaju um tipo de cerâmica trazido por Carlos Estevão de Oliveira de Porto Real do Colégio (AL), cujas características técnicas e estilísticas apontariam para o Nordeste, e, particularmente, para uma cultura local própria, “com agricultura (algodão, batatas, etc), cerâmica do tipo acima descrito, arte de tecer, ayó, toré, caximbo tubular, endocanibalismo, culto de jurema, etc [...]” (1938: 7). Tal suposição, é interessante notar, postula, ao contrário do que a etnologia contemporânea tem feito, a existência de uma homogeneidade ou convergência cultural entre as denominadas áreas geográficas do nordeste e do leste, que vêm sendo operadas como áreas etnográficas distintas Nordeste e Leste, esta última compreendendo os povos indígenas no sul da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo.

Os Kariri-Sapuyá

Mais três semanas passaria Nimuendaju na Reserva Caramuru-Paraguassu em razão do seu interesse em se deter mais no conhecimento desse contingente também designado “índios de São Bento”. Localizado a aproximadamente 100 Km ao noroeste da reserva, na região às margens do rio Gongogy, o grupo Kariri-Sapuyá identificado por Nimuendaju não conservava quaisquer vestígios da língua original, tampouco, para o nosso etnólogo, qualquer “particularidade tribal”, e, conseqüentemente, “sentimento de tribo”. Em troca, teriam desenvolvido, apesar ou devido à miscigenação, um profundo sentimento de divisão étnica (“raça”, para Nimuendaju), a humanidade sendo distinguida entre “Nós”, enfeixado pelos índios, independentemente da afiliação linguística e étnica, e “os contrários” (“o resto da humanidade”) (1938: 8).

Sem mais expectativa aparente de futuro nem crença, o seu deslocamento não teria alterado, positivamente, o sentimento de desconforto urdido ao longo das sucessivas migrações. Nesse sentido, uma certa confiança no pesquisador só se manifestaria quando observado o seu comportamento refratário aos não índios e próximo aos índios. A partir daí reportaram-se ao passado e a fatos do presente, registrados por Nimuendaju. O passado remontava, com precisão, ao século XVIII, quando viviam na região do recôncavo sul, a aproximadamente 130 Km de Salvador, nas vizinhanças da atual cidade de Amargosa, organizados em dois grupos da família linguística Kariri, a saber, os Kamuru da aldeia da Pedra Branca e os Sapuyá da aldeia de Caranguejo. Depois de 1865 desaparece a segunda dessas aldeias e começa, especialmente para os Kamuru [ou Kariri], um período de lutas armadas, decorrente da resistência à participação na Guerra do Paraguai.²⁴ Expulsos da Pedra Branca, uma parcela teria resistido na caatinga até ser aniquilada, e outra teria se dispersado. Passados alguns anos, reúnem-se novamente em Santa Rosa, uma aldeia estabelecida para os Tupiniquim de Trancoso, aos quais se teriam juntado “os escassos restos da aldeia de Batateira (junto de Areas)”, tidos como prováveis descendentes dos Tobajara.²⁵ Novas perseguições desencadeadas nesse novo sítio mobilizam os índios, que enviam

24 Muito provavelmente, com o desaparecimento de Caranguejo, os Kariri ou Kamuru se reuniram aos Sapuyá. Até o registro de Nimuendaju e uma entrevista que a autora deste artigo produziu com o índio Samado Santos, na década de 1990, nada autorizava ao estabelecimento de associação entre a resistência e a Guerra do Paraguai, a larga documentação que o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre índios da Bahia está compulsando só referindo, explicitamente, a divergências com o Conselho de Qualificação da Guarda Nacional.

25 Dória, ao se referir à aldeia de Santa Rosa, localiza-a na “Freguesia de Area (1861)” (Dória 1988: 85) mas não faz qualquer menção à aldeia da Batateira.

uma comissão ao governador da Bahia, Seabra. Este rechaça a representação das escadas do palácio, “mandando-lhes dizer que nada mais tinham a reclamar, e que, se quisessem, fossem para as matas do Gongogy”. Maliciosamente e não sem razão, Nimuendaju levanta a hipótese de o governador com essa atitude querer “matar dois coelhos com uma só cajadada”, já que as matas citadas eram o “ninho dos Patasó hostis”. De fato, os índios não foram para as cabeceiras do Gongogy, mas para um lugar, à época desabitado, denominado São Bento. Novos assédios os compeliriam à nova migração, ocasião em que se refugiaram na reserva, sob recomendação do próprio Nimuendaju, na condição de etnólogo e servidor do SPI, onde seriam recebidos por 1.500 não índios hostis. No decorrer da sua presença em campo, como seria de esperar, a migração Kariri-Sapuyá se intensificou e Nimuendaju tinha expectativa de que aí eles encontrassem repouso (Nimuendaju 1938: 7-8).

Os recém-chegados, porém, pareciam não compartilhar da expectativa positiva – ou simples desejo do etnólogo – e já naquele momento se atormentavam com a possibilidade de uma nova expulsão. As perseguições sucessivas de que tinham sido objeto eram, assim, incessantemente relatadas. Um dos temas recorrentes era a “história da resistência armada” e o trágico final dos seus “últimos guerreiros”, Rodrigues e João Baetinga, nas caatingas da Pedra Branca.²⁶ Convencido de que na Bahia ainda vigorava a monarquia e um vice-reinado, um desses Kariri-Sapuyá afirmou a Nimuendaju que a situação dos índios só melhoraria com a volta de São Sebastião, índio como eles, tal como comprovava a sua imagem (“retrato”) de tanga e portando flechas, ou seja, a representação iconográfica de São Sebastião (1938: 9). Muito provavelmente, o interlocutor indígena estabeleceu uma transposição ou interpenetração de São Sebastião com Dom Sebastião/sebastianismo, muito coerente, de resto, se tomarmos em conta que o nome do segundo foi uma homenagem ao santo católico. Um outro aspecto a considerar é a presença, no Brasil, de Dom Sebastião desde o primeiro período da colonização através da propagação das Trovas de Bandarra e, com o avanço da povoação, mediante experiências míticas – visitas, em sonho ou em vigília, do jovem rei disfarçado de animal ou em forma humana – de visionárias condenadas pela Inquisição ao degredo no Brasil (Godoy 2009). A alusão, pelo índio, à “volta de São Sebastião” pode subentender, também sob a forma de transposição ou interpenetração, o eterno retorno do rei Sebastião.

No que concerne à etnologia propriamente dita que foi possível a Nimuendaju produzir entre os índios Kariri-Sapuyá, a sua avaliação não foi muito diferente da dos outros casos já examinados. Desalentado, ele conclui nada haver resultado! Ao invés de uma totalidade viva, encontrara apenas fragmentos que poderiam tão só figurar como testemunhos de uma determinada tradição cultural, obscura porque fragmentada e corrompida: uma mulher descendente dos Kamuru que ainda confeccionava louça para o seu próprio uso, e cuja forma e técnica de elaboração eram idênticas àquelas que registrara entre os Shukuru de Cimbres (PE);²⁷ um velho de 83 anos, descendente dos Tupiniquim de Trancoso, que ainda lembrava de algumas “lendas”, como a da cabeça sem corpo, do perna de lança, de

26 A documentação histórica refere-se a João Francisco Felix de Souza Baetinga, sem dúvida a figura mais expressiva, a Narciso de tal, Manuel Honório e A. Cabral. No último período do confronto armado, em 1853, seis índios morreram e 15 foram feitos prisioneiros, deslocados para Salvador e tratados como criminosos militares. Foram julgados em 1854, sendo que 12 dos que haviam resistido às condições de prisão foram liberados, e Baetinga e um outro condenados a trabalho forçado (Carvalho 1994).

27 Nimuendaju esteve na Vila de Cimbres em 1934 e encontrou ainda alguns velhos falantes da antiga língua. O registro linguístico que obteve foi encaminhado a Loukotka, que concluiu tratar-se de uma língua isolada (Loukotka 1954: 1039).

alguns fragmentos cristianizados do mito dos gêmeos e do cataclisma; finalmente, esse mesmo ancião e um outro, trazidos de São Bento por conta e risco do próprio Nimuendaju, ainda se lembraram do culto da jurema²⁸ introduzido, na aldeia de Santa Rosa, pelos Kamuru da Pedra Branca, sendo que um deles se reportou às visões²⁹ que tivera (1938: 9).

Os Baenã

Pelo que relata Nimuendaju, os Baenã teriam experimentado situação de contato ainda mais adversa do que a dos grupos até aqui referidos. Fixados, à época do PI, pouco acima da reserva, no rio Pardo, teriam sido capturados, à força, pelo seu encarregado³⁰ e arrastados para a reserva, aí morrendo todos dentro de pouco tempo. Por ocasião da sua visita haveria “somente um menino de uns 6 annos ‘pegado’ pequenino e que nunca aprendeu uma única palavra sequer da língua da tribo” e, fora da reserva, “um pequeno bando de umas 10 cabeças”, às margens do Ribeirão Vermelho, afluente da margem direita do alto rio Cachoeira.³¹ As tensões eram constantes entre eles e os regionais, como comprovam a morte de um homem, com duas flechadas, anteriormente à chegada do etnólogo, e animais flechados no decorrer da sua visita. O único testemunho da produção material Baenã registrado nessa ocasião foi uma flecha, cuja característica era o seu grande comprimento, “talvez a mais comprida que jamais vi”: 1,30 m de comprimento, a haste inteiramente de madeira com uma ponta de taboca aposta, amarração de casca e emplumação tangencial, em forma de ponte (Nimuendaju 1938: 10).

De volta a Ilhéus, no final do mês de novembro de 1938, Nimuendaju não disfarça o seu desânimo frente ao que avalia como um retumbante fracasso: “[E]ste trabalho sem resultado com esses tristes estilhaços de tribus como eu até agora encontrei é desanimador” (1938: 9). A sua vontade é retornar ao norte do Brasil e encerrar a negativa experiência. Deteve-o, porém, a lembrança dos Botocudo, e, principalmente, o interesse que suscitavam na América do Norte. E, por estar destes tão próximo, “já nos confins da antiga zona delles”, se lhe afigurou imperdoável voltar sem proceder a um reconhecimento e verificar “si o que resta delles ainda vale a pena de um estudo demorado” (1938: 9-10). Como os grupos que habitavam na região do Jequitinhonha já haviam desaparecido por completo, pareceu-lhe provável que ainda existissem na região do Mucuri, já que, ainda em 1910, realizavam saídas hostis. Com esse objetivo, planeja tomar o primeiro vapor para Caravelas, e daí utilizar a estrada de ferro para Teófilo Otoni. Tendo falhado essa alternativa, restou-lhe os Botocudo do Posto do Pancas, no Espírito Santo, dos quais não tinha maiores informações.

28 A utilização da jurema para fins rituais é recorrente no Nordeste, daí referir-se Nascimento (1993) ao “complexo da jurema” como elemento diacrítico nessa área etnográfica.

29 O informante deveria ser um iniciado na “ciência do índio” ou “entendido”, logo detentor do “segredo” ou núcleo da presumida especificidade cultural (Nascimento 1993).

30 Telésforo Martins Fontes, imigrante sergipano que trabalhava em uma fazenda na região quando o capitão Vasconcelos chegou à área para proceder à medição da reserva. Foi empregado como ajudante de campo e, após a retirada do militar, ficou encarregado do PI. Capturados e conduzidos para a área da reserva, os índios eram abrigados em grandes galpões, sob forte vigilância, para evitar as constantes fugas, principalmente para o rio Pardo. Em função dessas fugas, Fontes criou pequenas bases de assentamento, como nas “Bananeiras”, no “Riacho Queimado” e na “Água Branca”, para onde passou a acompanhá-los com frequência (Paraíso 1976: 25).

31 Em 1976, Paraíso registrou como Baenã moradores da Reserva os filhos da união do Pataxó Itático com a Baenã Rosalina, além de Milton, Tiarraminim e José Bute. Um outro Baenã, Dedé, teria desaparecido durante sua prisão no Reformatório Indígena de Crenak. Conforme depoimentos colhidos em campo pela pesquisadora, os Baenã “puros” não residiriam na área dos PIs mas sim nas cidades de Itabuna, Feira de Santana e São Paulo.

Dessa visita aos Botocudo só há dados esparsos na correspondência que Nimuendaju manteve com R. F. Mansur Guérios, entre julho de 1943 e abril de 1945 (Nimuendaju & Guérios 1948). Assim, ficamos sabendo que efetivamente ele visitou, em fins de fevereiro de 1939, os Botocudo do rio Doce, em Crenaque, Minas Gerais, PI Guido Marlière, quase fronteira com o Espírito Santo. E que, finalmente, após a experiência etnologicamente considerada adversa que eu tentei relatar para o leitor, ele dá-se por “feliz e muito”, por haver colhido “copioso material constante de frases e vocabulários”³² (Nimuendaju & Guérios 1948: 213). Felicidade, contudo, não completa, apressa-se em assinalar mais adiante, pois “todos eles não conhecem lenda alguma dos seus antepassados, em sua própria língua”. Os “Botocudo Crenaques”, tal como designados por Nimuendaju, seriam, em sua quase totalidade (50 indivíduos em 1939), Naknyanúk³³ (Nimuendaju & Guérios 1948: 219).

No mesmo período Nimuendaju esteve entre os Maxakali do rio Itanhaém (Alcobaça), junto à divisa oriental com o Estado da Bahia. Esses Maxakali, entre 120 e 140 indivíduos, um terço dos quais mestiços, viviam fora do raio do SPI, estabelecidos em duas aldeias, cada uma com 13 a 15 choças, onde residiam simultânea ou alternadamente (Nimuendaju 1958: 56). A área que ocupavam já se encontrava bastante invadida por não índios, como testemunhavam as vastas pastagens de capim-colônia na sua maior parte sem uma única rês, e a tática Maxakali de pilhagens, encarada pelos índios simultaneamente como uma represália justa e um meio fácil de obter mantimentos dos invasores (1958: 56). Não obstante o contato, certos traços Maxakali apontavam para uma cultura dinamicamente preservada: homens de mais de 40 anos com os lóbulos das orelhas e o lábio inferior furados, e ocasionalmente pintados de urucu, em épocas rituais; culto às almas dos mortos (nyami), privativo dos homens e dos meninos maiores de 12 anos, que o mantêm secreto, o que explica a existência da casa dos homens, igualmente vedada às mulheres; especialistas masculinos em matéria religiosa e cerimonial; zunidores sagrados e máscaras “primitivas”; língua indígena em operação, não havendo, em 1939, um único Maxakali que falasse um português fluente o bastante para manter uma conversação (Nimuendaju 1958: 59-60; Nimuendaju 1971: 278).

As recíprocas observações etnográfica e indígena: considerações finais

Nimuendaju era, inquestionavelmente, um etnólogo na concepção tradicional consagrada pelos franceses, e para quem, aparentemente, todas as horas do dia deveriam ser reservadas ao ofício. Nesse sentido, as repercussões do contato sobre as culturas indígenas, acarretando-lhes profundas modificações na organização social, econômica e política, nos sistemas cosmológico e mitológico, e tornando inoperativas suas línguas e seus usos e práticas tradicionais pareciam-lhe insuportáveis, na dupla perspectiva do observador que se via subtraído da matéria-prima indispensável ao seu ofício, e do observado usurpado da sua “cultura primitiva” e “língua original”. Assim, a preocupação com a chamada cultura original parecia obcecá-lo:

32 Nessa mesma oportunidade registra Nimuendaju ter travado conhecimento com um Kamakã da Bahia, de quem igualmente colheu um pequeno vocabulário (Nimuendaju & Guérios 1948: 213).

33 Um dos grupos que até o século XVIII eram denominados Aimoré; no século XIX, Botocudo (com distintos nomes locais, tais como Nakrehé, Nakpié, Naknyanúk, Etwet, Minyâyirún, Yiporók, Pojixá, Potén); e, a partir do século XX, passam a ser referidos Krenak.

estudando os Apinayé, no alto Tocantins, cuja principal dificuldade, na década de trinta, para reproduzir os usos antigos, residia no seu número diminuto, vítima que foram, em 1936, de epidemias de febres e varíola, indaga: “a forma sob a qual um dado costume se apresenta hoje será a sua forma original, ou teria a diminuição de número causado alguma simplificação?” (Nimuendaju 1983: 13). Louva, contudo, a admirável tenacidade com que “esse miserável resto de uma tribo outrora tão numerosa, se agarra às suas tradições, mesmo se sabendo que tôdas as tribos Timbira são extremamente conservadoras” (1983: 13).

Não surpreende, pois, que a viagem à região entre os rios de Contas e Doce tenha lhe parecido tão decepcionante. Afinal, deparara-se tão somente com índios “mestiços e totalmente deculturados”, “sobreviventes dos índios da região” dos quais seriam “descendentes”. As únicas exceções, nesse caso, seriam os Maxakali do Itanhaém, “os únicos índios de toda a zona que ainda formam uma tribo e oferecem interesse etnológico”; os Botocudo do PI Guido Marlière, que, não obstante a miscigenação, estimada em 50%, ainda conservavam a língua; e os Kamakã, dos quais, através da velha informante Grayirá, obteve termos de parentesco e uma resumida coleta de “contos e lendas” (1971: 278).

Visto em perspectiva, o etnólogo Nimuendaju evoca aquela situação, tornada famosa por Malinowski, de uma influente autoridade que, perguntada sobre as 15 maneiras e os costumes dos nativos, respondeu: “customs none, manners beastly” (Malinowski 1997 apud Dauber 1995: 75). Do mesmo modo, leva-me a pensar nas críticas recentes feitas à etnografia, notadamente ao fato de serem os etnógrafos outsiders temporários e ignorantes, fracos ao invés de fortes, que transformariam essa debilidade real em força real através do uso de gráficos, diagramas e registros, que constituiriam “a fonte mais durável da autoridade etnográfica” (Dauber 1995: 75, minha tradução). Nesse sentido, a monografia, tal como emergiu em sua forma clássica, com os Argonautas – e que Os Apinayé (1983) ilustra, igualmente, tão bem –, seria o produto final de um processo de mobilização melhor compreendido em termos burocrático-organizacionais,³⁴ que se distinguiria pela extensão radical dessas práticas burocráticas e pelo estudo de praticamente todos os aspectos da vida nativa (Dauber 1995: 76-77).

Em 1938, no sul da Bahia, Nimuendaju teria deixado os índios Kariri-Sapuyá na região do “Toucinho” e seguido viagem, antes, porém, tendo o cuidado de recomendar ao chefe do PI que lhes oferecesse terras. Esse procedimento seria doravante aplicado a todos os índios deslocados para a Reserva Caramuru-Paraguassu, que assim recebiam lotes de terra para trabalhar por conta própria, principalmente nas regiões de “Água Vermelha”, “Rancho Queimado”, “Toucinho”, “Mundo Novo”, “Braço da Dúvida” e possíveis outros locais. Para fazerem jus a tal benefício, apresentavam documentação comprobatória da sua ascendência indígena ao Conselho Indígena,³⁵ que se reunia mensalmente na sede do PI Caramuru e que era composto pelos encar-

34 Dauber observa tirar proveito da discussão promovida por Weber (em Economia e Sociedade) sobre administração burocrática, por ele designada “dominação através do conhecimento”, não obstante esteja atento para o risco de imprecisão, uma vez que as monografias etnográficas são raramente produzidas como parte de uma estrutura de “decision making” administrativo (Dauber 1995: 76).

35 Esse conselho foi implantado em 1942, por iniciativa do então encarregado do PI, Dr. Saturnino Sant’Ana Filho, do que lhe resultaria apoio e elogios da direção do SPI (Paraíso 1976: 38).

regados dos dois Postos, por índios mais velhos e servidores do SPI. Aqueles cujos pedidos fossem deferidos recebiam o lote sem a contrapartida de pagamento de taxa à administração. Só no ano de sua instalação teriam entrado 45 famílias nas áreas dos PIs. Paraíso, em 1976, encontrou três grupos muito coesos internamente mas parcialmente autônomos entre si. Dos três, os Pataxó Hãhãhã destacavam-se por seu afastamento físico e social, provavelmente devido à sua instalação no PI Caramuru, enquanto os outros dois foram estabelecidos no PI Paraguassu (Paraíso 1976: 63). Nasser e Silva, em trabalho de campo realizado, em 1983, para a elaboração de laudo antropológico, constataram que, apesar da profunda interpenetração das etnias, “dando margem a que muitos índios se identifiquem com as denominações dos antigos Postos”, era possível discernir-se, com segurança, quatro etnias na reserva: Pataxó Hãhãhã, Baenã, Kariri-Sapuyá e “índios de Olivença” (Nasser & Silva 1983). Tudo leva a supor que a presença de Nimuendaju entre eles causou impacto, e impacto positivo. Pelo menos para os Kariri-Sapuyá isso pode ser afirmado com segurança, pois em 1976 eles aguardavam pelo retorno deste etnólogo (Paraíso 1976: 28).

Muitos anos depois de elaborado e apresentado, no GT acima referido, a comunicação que antecedeu o presente artigo, precisamente em julho de 2011, o tema Nimuendaju foi suscitado, espontaneamente, por um índio Kamakã da reserva Caramuru-Paraguassu, no âmbito de um projeto desenvolvido em equipe sob a minha coordenação (*Os Índios da Reserva Caramuru-Paraguassu na contemporaneidade (1926-presente): memória, identidade, parentesco e território*). Em meio a uma conversa mais ou menos descontraída, Marinho Pereira dos Santos, após apresentar-se como filho do índio Zé Caboclo (José Pereira dos Santos) – cuja importância, no âmbito da reserva, pode ser medida por ser um dos índios velhos e já falecidos homenageado com a inscrição do seu nome em uma das salas da escola da aldeia Caramuru –, que teria sido trazido do Catolé Grande pelo coronel Vasconcelos, observou que o pai relatava que a primeira posse por ele “tirada” na região compreendida pelas terras da reserva ficava próxima (“encostada”) a de Manuel Veríssimo e Jacinta, “da família Kamakã”. Jacinta e Rosalina eram irmãs, complementou ele. O Sr. Marinho tinha, então, entre 3 e 4 anos.

Haver conservado na memória esse relato paterno, quer o tenha ouvido diretamente ou mediante a irmã, mais velha, deve estar relacionado à identidade Kamakã de Zé Caboclo e, mais importante, ao fato de ser sobrinho de Jacinta. Por sua vez, a conexão com Curt Nimuendaju está relacionada à chegada de Zé Caboclo e família na reserva “quando Curt (Curti, Curtis) veio para a casa de Jacinta”. Para não dar lugar a dúvidas, o Sr. Marinho replica, e enfatiza, a informação: “aquela que foi vinda do mato, aquela Jacinta, é tia do meu pai”.

Perguntado se Jacinta e Zé Caboclo teriam se deslocado, juntos, do Catolé, ele afirmou, com muita segurança, que ela “veio primeiro. Ela veio por intermédio do Coronel Vasconcelos também, pois quando ele tava medindo aqui, foi lá [ao Catolé] acertar uma questão de meu pai, lá em Itapetinga. Quando chegou lá, conheceu os índios e falou pro meu pai assim: “Zé Caboclo, fica tranquilo porque tá saindo uma terra pros índios aldeados”. Não falou que era de A nem B, falou que era pros índios que perdeu suas aldeias. Entonce, é essa história que eu sei contar”.

O Sr. Marinho, nascido em 1935, e a sua irmã, D. Lisinha, em 1926, são ambos originários de Catolezinho, na microrregião de Itapetinga, no sudoeste baiano. Ele, como já mencionado, chegou à reserva Caramuru-Paraguassu aos 3, ou 4 anos, ao passo que ela aos 10 anos de idade, o que lhe permite descrever Jacinta – “era uma indinha veia, baixinha, só falava no idioma” –, Nimuendaju – “não era muito alto não, olho azul, branco e chegava na casa da gente e não batia palma não, só fazia “U” e a gente já sabia que era ele e arrecebia” – e a declarar, muito assertivamente, que o segundo “veio pegar os idiomas dos índios”, isto é, os idiomas dos Kamakã, Kariri-Sapuyá e Baenã, através de visitas aos índios mais velhos.

A impressão geral por Nimuendaju causada foi positiva – “zelou muita gente” – e, podemos supor, empiricamente baseada nos gestos solidários do etnólogo, em que pesem as suas demonstrações de impaciência e desapontamento com o estado das culturas dos índios visitados (“eu os aconselhei e amparei na medida das minhas possibilidades”, ele afirmou, referindo-se àqueles que designou Índios de São Bento). D. Lisinha declarou também que ele “embarracou” na casa de Jacinta, na região do Mundo Novo, e que os dois trabalhavam sozinhos, “as duas pessoas, ele e ela, sozinhos, de noite, sozinhos, nada de ninguém”. O trabalho solitário desenvolvido pelo etnólogo e sua interlocutora indígena deve ter-lhe suscitado vívida impressão – “Eu acho que ele anotava, mas quem via? Ninguém via, só eles dois, era só eles dois” — e constituído fonte de reflexão posterior – “por isso que eu me admiro do povo querer pegar o idioma de outra aldeia, eu acho que não pega, não pode surgir isso porque quando ele [Nimuendaju] veio pr’aqui só pegou eles dois [Nimuendaju e Jacinta] sozinhos”.

O Nimuendaju que permaneceu na memória dos dois irmãos foi o etnólogo, etnólogo alemão – “pra nós que era criança ainda ele não falava, mas pro meu pai falava que era da Alemanha” –, não tendo sido registrada nenhuma menção à sua posição como servidor do SPI³⁶ e, tampouco, como antropólogo.

Referências

- AGOSTINHO, Pedro. 1994. “Para a constituição de um Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre índios da Bahia”. *Projeto Integrado de Pesquisa apresentado ao CNPq*, não publicado.
- DAUBER, Kenneth. 1995. “Bureaucratizing the Ethnographer’s Magic”. *Current Anthropology*, 36(1):75-95.
- CARVALHO, Maria Rosário. 1994. “As revoltas indígenas na Aldeia da Pedra Branca”. In: E. Reis, M. H. Tavares de Almeida & P. Fry (orgs.), *Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: Anpocs/Hucitec. pp. 272-290.
- DÓRIA, Hildete da Costa. 1988. “Localização das aldeias e contingente demográfico das populações indígenas da Bahia entre 1850 e 1882”. In: P. Agostinho (org.), *Revista de*

36 Ele ingressou no Serviço de Proteção aos Índios em 1910 e foi demitido em 1915, por denúncias de espionagem, voltando a atuar no período de 1921-1923, quando foi novamente demitido. Manteve, entretanto, ao longo da vida contato com alguns de seus funcionários e com a instituição, para a qual prestava serviços esporádicos (Grupioni 1998: 177).

Cultura. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. pp. 81-90.

EDELWEISS, Frederico. 1941. "Curriculum VITAE". Salvador, Arquivo da FFCH/UFBA (não publicado).

_____. 1942. "Carta a Curt Nimuendaju". Salvador/BA, 12 de junho de 1942 (não publicado).

GODOY, Marcio Honorio de. 2009. "O desejado e o encoberto: potências de movimento de um mito andarilho". *Revista Usp*, 82: 16-31.

GRUPIONI, Luís D. B. 1988. *Coleções e expedições vigiadas. Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Anpocs.

_____. 1995.

LOUKOTKA, Cestmír. 1954. "Les langues Non-Tupi du Brésil du Nord-Est". In: H. Baldus (org. e ed.), *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*. São Paulo: Ed. Anhembi. pp.1029-1052.

_____. 1955. "Les Indiens Botocudo et leur langue". *Lingua Posnaniensis*, 5:112-135. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/loukotka_1955_botocudo>. Acesso em: 15 fev. 2017.

MARTIUS, Carl Fr. Ph. von; SPIX, Johann B. von. 1976. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo: Ed. Melhoramentos/Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. v. 2.

MÉTRAUX, Alfred. 1930. "Les indiens Kamakan, Patašo et Kutašo d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J.S.Douville". *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucuman*, tomo I, entrega 2ª: 239-293.

NASCIMENTO, Marco T. Souza. 1993. *O Tronco da Jurema*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia.

NASSER, Nássaro; SILVA, M. Aracy Lopes da. 1983. *Lauda Antropológico Interdito Proibitório 32.096, 2ª. Vara da Justiça Federal-Salvador, BA* (não publicado).

NIMUENDAJU, Curt. 1938 "Carta ao Dr. Carlos Estevão de Oliveira", Ilhéus, 8 dez. de 1938 (não publicado).

_____. 1942. "Carta a Frederico Edelweiss". Igarapé da Rita/AM, 9 de agosto de 1942 (não publicado).

_____. 1958. "Índios Machacari". *Revista de Antropologia*, 6(1):53-61.

_____. 1971. "Carta a Frederico Edelweiss". *Documenta Universitas*, 7/8: 277-279.

_____. 1983. *Os Apinayé*. Belém: CNPq/Museu Paraense E. Goeldi.

_____. 1986. "Curt Nimuendaju 104 mitos indígenas nunca publicados (Introdução de Eduardo Batalha Viveiros de Castro)". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21: 64-111.

NIMUENDAJU, Curt; GUÉRIOS, Rosário F. Mansur. 1948. "Cartas Etno-linguísticas". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 11: 207-241.

PARAÍSO, Maria Hilda. 1976. *Relatório sobre a História e Situação da Reserva dos Postos*

Indígenas 'Caramuru e Catarina Paraguassu'. Salvador: Projeto de Pesquisa sobre Populações Indígenas da Bahia; Convênio Funai-UFBA (não publicado).

_____. 1982. *Caminhos de Ir e Vir e Caminho Sem Volta índios, Estradas e Rios no Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia.

RIBEIRO, Darcy. 1977. *Os Índios e a Civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes.

SENA, Consuelo Pondé de. S/d. "Frederico Edelweiss, o Tupinólogo". *Conferência na Semana de Estudos Indigenistas da Universidade Federal de Pernambuco* (não publicada).

WIED-NEUWIED, Maximiliano. 1958. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional.

Recebido em 19 jan. 2016.

Aceito em 19 jan. 2016.

Narrativas da territorialidade ancestral entre os Kaingang: incorporações espaçotemporais em uma perspectiva etnoarqueológica

Alexandre Magno de Aquino

Doutorando, PPGAS-UFRGS

Resumo:

A reivindicação dos Kaingang da aldeia no Morro do Osso, localizada em Porto Alegre, articula-se com a sequência de eventos que resultou na fundação da aldeia, quando os indígenas mobilizaram uma série de técnicas rituais, envolvendo as capacidades de liderança e o xamanismo, que levaram ao estabelecimento da aldeia e ao processo para regularização fundiária. Verifica-se que certos elementos adquiriram uma qualidade de índices de sua habitação ancestral nesse lugar, como a existência de cacos cerâmicos e um buraco subterrâneo (“abrigo indígena”), além de, entre outros, o “Pé de Deus” (uma pedra com uma cavidade na forma de um “pé” em sua superfície) e um “cemitério indígena”, ambos popularmente conhecidos na região. Nesse contexto, em que o sítio arqueológico fora entendido como uma “terra antiga” (ga si), a etnoarqueologia possibilita situar a configuração deste território em um aspecto mais amplo da territorialidade kaingang no litoral do Rio Grande do Sul, notadamente, a sua importância na constituição de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão” (Aquino 2008). Propõe-se analisar as informações históricas e arqueológicas disponíveis, a partir das relações entre a cultura material, a prática social e a vida simbólica kaingang, considerando que a dinâmica sociopolítica e cosmológica kaingang, observada na vida cotidiana e extracotidiana, imbrica-se com as narrativas que são consideradas como parte das “histórias dos antigos”.

Palavras-chave: Etnoarqueologia, kaingang, rituais; território.

Abstract:

The Kaingang claim of the village at Morro do Osso, located in Porto Alegre, is articulated with the sequence of events that resulted in the founding of the village, when the

natives mobilized a series of ritual techniques, involving leadership skills and shamanism, which led to the establishment of the village and the land regularization process. It is verified that certain elements acquired a quality of indices of their ancestral habitation in that place, such as the existence of ceramic potsherds and an underground hole (“indigenous shelter”), in addition to, among others, “Pé de Deus” (a stone with a cavity in the form of a “foot” on its surface) and an “indigenous cemetery”, both popularly known in the region. In this context, in which the archaeological site was understood as an “ancient land” (gasi), ethnoarchaeology makes it possible to situate the configuration of this territory in a wider aspect of the kaingang territoriality in the coast of Rio Grande do Sul, especially its importance in the constitution of an “inter-village political-ceremonial agglomeration” (Aquino 2008). It is proposed to analyze the available historical and archaeological information, starting from the relations between material culture, social practice and symbolic kaingang life, considering that the kaingang sociopolitical and cosmological dynamics, observed in daily and extra-daily life, are intertwined with the narratives that are considered as part of the “stories of the ancients”.

Keywords: Ethnoarchaeology; kaingang; rituals; territory.

Apresentação

A partir de 2004, com a sequência de eventos que resultaram na fundação da aldeia no Morro do Osso, as narrativas sobre a ancestralidade entre os Kaingang¹ incorporaram certos elementos da paisagem, os quais adquiriram uma qualidade de índices de habitação ancestral nesse lugar, tais como: um buraco subterrâneo; a existência de cacos cerâmicos de tradição guarani; o “Pé de Deus” (nome popular dado a uma pedra com uma cavidade na forma de um “pé” em sua superfície); e o “cemitério indígena”, que deu nome ao local por, ali, se encontrarem ossos humanos (no caso, de indígenas). No caso em pauta, procura-se mostrar que a dinâmica sociopolítica e cosmológica kaingang, observada na vida cotidiana e extracotidiana, articula-se com as narrativas sobre estes índices de habitação ancestral, os quais são considerados como parte das “histórias dos antigos”, particularmente, quando se trata de estabelecer uma aldeia no local.

Nesse contexto, a etnoarqueologia possibilita situar a configuração deste território em um contexto mais amplo da territorialidade kaingang, em que se verifica sua importância na constituição de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão” (Aquino 2008). Propõe-se analisar as informações históricas e arqueológicas disponíveis, as narrativas e suas imbricações com as concepções de tempo e de espaço kaingang, para, com isso, contextualizar a reivindicação a partir do sítio arqueológico, que, conforme dados atualmente disponíveis, é considerado pela arqueologia como de Tradição Guarani. Por fim, enfatizo que as técnicas e rituais articulam a cosmologia kaingang à reivindicação deste território devido à existência do “cemitério indígena”, o que incide na tradução da lógica subjacente

1 Os Kaingang pertencem à família linguística Jê, constituindo seu idioma, juntamente com o dos Xoklêng, o grupo Jê-meridional. Atualmente, os Kaingang vivem em aldeias localizadas nos seguintes estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Utilizo a forma Kaingang para designar o povo ou etnia, segundo designação convencional pela qual se tornou conhecido dentro e fora da antropologia. Esta designação deriva da palavra kanhgág, que significaria “gente”, “pessoa” e “índio” kaingang (Coelho de Souza 2001).

às políticas de controle territorial e, conseqüentemente, na elaboração de conceitos antropológicos que apontam para necessidade de reavaliar as atuais dimensões social, cosmológica, política que estão relacionadas às reivindicações territoriais deste povo.

Territorialidade, organização socioespacial e tempo: problemas etnoarqueológicos e ancestralidade na constituição da aldeia Kaingang

A organização socioespacial kaingang, ao mesmo tempo em que traduz um contexto interétnico característico tanto da região de planalto e do litoral do Rio Grande do Sul, como demonstram os registros arqueológicos, históricos e etnografias contemporâneas, imbrica-se com a territorialidade em suas dimensões sociopolítica e cosmológica, as quais adquirem uma configuração relevante na formação de um “aglomerado político-cerimonial interaldeão”. Em minha dissertação (Aquino 2008) descrevi como novos assentamentos na região foram fundados nas últimas duas décadas a partir da ação política das lideranças, ao reivindicarem direitos diferenciados, tais como saúde, educação, venda de artesanato em feiras e pontos da cidade, no contexto das prefeituras locais. São eles: Lomba do Pinheiro, São Leopoldo, Lageado, Farroupilha e Estrela; por outro lado, estes assentamentos participam de um conjunto de relações sociais e políticas que caracterizam este aglomerado, envolvendo prestações rituais, casamentos, festas, partidas de futebol, troca de bens e serviços, etc. Principalmente no que se refere à sequência de eventos que resultou na fundação da aldeia no Morro do Osso, veremos que as técnicas e os rituais se articulam para a formação de um aglomerado em formação na região litorânea e se orientam a partir das narrativas de ancestralidade da ocupação.

As aldeias ainda em constituição configuram uma territorialidade flexível, enquanto áreas em processo de reivindicação e/ou com características comuns aos já tradicionais acampamentos para venda de artesanatos encontrados em várias cidades do sul do Brasil, e deixam em aberto a eleição de uma aldeia-mãe, em contraste com o que tem sido descrito para a relação entre aldeias-mãe e aldeias satélites nas Terras Indígenas demarcadas, localizadas no planalto meridional (ver Schwingel (2001); Fernandes (2004)). De qualquer forma, as “conquistas”, como dizem para escolas bilíngües, casas, centros culturais, posto de saúde, saneamento básico e demais benefícios que encontram no espaço aldeão, assemelham sua infraestrutura com aquelas das aldeias maiores e influenciam na configuração de alianças e na própria concepção do espaço que abrange o aglomerado.

Além disso, descrevi naquele momento uma transformação relevante no que se refere às atividades produtivas, pois nas aldeias no litoral a economia Kaingang está predominantemente associada à fabricação de cestos, arcos e flechas, esculturas zoomórficas e demais artefatos, com os quais informam as relações entre as metades exogâmicas e com os vários domínios do cosmos, o que se soma às diversas situações e alternativas de trabalho (em firmas, em construções, bem como em instituições governamentais e não governamentais nas quais prestam serviços e realizam políticas públicas específicas para povos indígenas) e de comércio com o mundo dos fôg (brancos), enquanto no planalto a economia está eminentemente centrada na agricultura (juntamente com roças de subsistência, há grandes áreas atualmente destinadas à monocultura).²

2 Sem entrar a fundo nesta discussão, que envolve a análise das relações internas à comunidade bem como políticas públicas de inserção indígena no atual contexto local e regional, o fato é que “a coleta de

No planalto, as principais atividades de subsistência, como a pesca com o pari, o cultivo de roças e a caça, são executadas pelos grupos domésticos, famílias extensas ou nucleares (Tommasino 1995, 2005). Isso é formalmente semelhante ao modo como se organizam a produção (coleta e manufatura) e a venda de artesanato na região litorânea. Mas, fora a coleta (que ocupa grande parte do dia e/ou dos dias da semana, do mês e do ano), muitos dos momentos que os Kaingang passavam tradicionalmente na roça, coleta, caça, pesca, isto é, dispersos em famílias, são agora vividos na aldeia, pois a própria atividade de confecção propriamente dita do artesanato é ocasião da concentração das famílias nas aldeias. Entre outros fatores, esta articulação entre as atividades produtivas, o meio ambiente e a reprodução física e cultural foi imprescindível para a transformação dos acampamentos, vãre, os quais se tornaram mais intensos a partir da implantação das serrarias, sobretudo na década de 1970, nas atuais vãre mág (em que mág significa grande; pode ser traduzido como acampamento em que “cresce a população”; aldeia, ou ainda, emã), citadas acima. Nesse sentido, para a comparação com o planalto, os Kaingang reafirmam a importância da relação entre vãre e emã descrita por Tommasino (1995) na bacia do Tibagi:

Quando afirmamos que o modo de vida dos Kaingang era definido pela caça e coleta é porque a forma de organização do espaço foi conformada pelas atividades caça-pesca-coleta: a construção de vãre (acampamento provisório), tendo como referência o emã, a aldeia fixa. Essa mobilidade no interior de seu território, pelo que se pode deduzir, tinha as seguintes características: as atividades florestais ou de pesca se organizavam em torno do grupo de parentesco; a aldeia fixa nunca ficava vazia, havendo sempre os que saíam e outros que voltavam; algumas atividades (como melar) demandavam menos gente, menor distância percorrida e menor tempo fora do emã; outras (pesca de paris) demandavam mais gente, mas o critério continuava vinculado ao grupo de parentesco. Assim também o tempo de permanência variava de acordo com o tipo de atividade (Tommasino 1995: 282).

De fato, aqui também existem diferenças, pois a transformação da vãre em vãre mág na região litorânea efetivou-se e, justamente, por meio de uma área de abrangência que reúne relações cosmológicas, políticas, econômicas, que foi de fundamental importância para que a exposição e venda de artesanato se situassem enquanto parte integrante de um complexo de trocas, ao interagirem com a reivindicação Kaingang por terra e políticas públicas que possibilitassem a vida em aldeias fixas; isso permitiu associar a prática do comércio, como forma de promover a esfera doméstica e a esfera pública aldeã, às relações sociais mais amplas, notadamente, para “apresentar a cultura”, como eles dizem para o uso das marcas téj e ror, visualizadas na cultura material, tanto para os brancos (fóg) quanto para outras etnias indígenas da produtos naturais pelos Kaingang nunca deixou de existir. A transformação que sofreu o ambiente e toda a realidade da população da AI não cessou essa prática [de coleta], embora tenha limitado em alguns aspectos, principalmente no alimentar. O pinhão, que era um produto básico da alimentação, a partir do qual preparavam vários tipos de comida, teve uma queda violenta de produção. A implantação de serrarias no interior das Área[s] Indígena[s] pelo SPI, FUNAI e até de madeireiras particulares provocou uma derrubada quase total das reservas de pinheiro (*Araucaria angustifolia* (Bertol.) O. Kze.). [...] A busca de produtos naturais para artesanato é mais regular, especialmente os utilizados na confecção de cestos. Algumas espécies de cipó (mrür) e taquara (vân) são os principais itens de coleta com finalidade artesanal. Entre os cipós, várias espécies são utilizadas na confecção de cestos para trançar seu corpo e/ou seu acabamento. Mais de um tipo de taquara é empregado nos trançados, havendo também uma especificidade de acordo com a finalidade que se dará ao cesto ou balaio” (Haverroth 1997: 56).

região. Na produção de artesanato, os Kaingang articulam uma série de saberes cosmológicos que proporcionam uma qualidade material e imaterial pouco conhecida pela maioria da população e pelas instituições em geral (mais especialmente, as responsáveis pela preservação ambiental, o que contribui para a restrição do uso do meio ambiente e, em consequência, para o uso do território mais amplo na região) e que estão relacionados à conquista de terras nesta região. No caso da cultura material, esta identidade é expressa pelos trançados visualizados nos artefatos como ra tey e ra ror, respectivamente relacionados a kamé e kanru krë, como informa Baptista da Silva:

Para os Kaingang em geral, e especialmente para aqueles que estão fora das reservas administradas pela FUNAI no Planalto sul-riograndense, seus trançados constituem-se em referências visuais claras de sua alteridade em relação à sociedade nacional envolvente e à outra etnia indígena com quem dividem o palco da pluri-etnicidade no Rio Grande do Sul: os Mbyá-Guarani. Aos olhos leigos da grande maioria dos membros da sociedade nacional, estas duas etnias, e principalmente os Kaingang no âmbito de sua exterioridade aparente (roupas, comportamentos, etc.), não mais se distinguem da população branca de baixa renda, mesmo que os biótipos tipicamente indígena estejam fortemente presentes e se revelem no âmbito desta mesma exterioridade, que é usada, desde fora, para velar, escamotear e, até mesmo, negar a sua identidade. Por outro lado, nos seus trançados estão presentes as marcas visíveis desta alteridade, presentida por poucos membros da sociedade regional ou urbana e, sentida, verdadeiramente, pelos Kaingang (Baptista da Silva 2001: 167).

E o autor informa que a característica marcante dessa diferença se replica tanto na cultura material contemporânea quanto para descrição nativa da cultura material de tempos arqueológicos, considerada, assim, como parte de sua ancestralidade:

Os trançados expostos nas cidades, nas feiras de domingo, na beira de estradas ou em qualquer lugar que esteja um Kaingang, não são apenas wõgfy (trançados em geral, que podem ser kre – cestos – ou tugfy – trançados aplicados a objetos os mais variados, como garrafas, flechas e arcos): são marcas visíveis da diferença, uma vez que são parte de um sistema de representações visuais (as formas tradicionais dos kre, os grafismos tradicionais presentes), originados por um tradicional e específico sistema cultural Kaingang. Além disso, seus trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual Kaingang do cosmo, enfatizando e sintetizando sua organização social baseada em duas metades [...] Quanto ao nível gráfico, seguindo o nível morfológico do sistema de representações visuais, cabe ressaltar que os grafismos (kong-gãr) presentes nos wõgfy (kre ou tufy), e pintados nos corpos e outros objetos, como flechas – ndo, nda –, arcos – uyi –, cabaças – run-ia –, mortaldas – kurã –, etc., e mesmo, os grafismos presentes na cultura material pré-histórica das ditas tradições locais planálticas (Taquara/Itararé/Casa de Pedra) do sul do Brasil, como painéis rupestres ou cerâmica arqueológica (nga ta kukrü), são sempre referidos e classificados por meus interlocutores Kaingang como téi ou ror. Téi e ror são os nomes das marcas (ra) grafismos (kong-gãr) que identificam, respectivamente, as metades Kamé e Ka-

nhru-krë, percebidas como um sistema que organiza o universo Kaingang. Evidentemente, que muitas marcas (ra) ou grafismos (kong-gãr) recebem nomes específicos. No entanto, mesmo estes grafismos que possuem nomes próprios são considerados téi e ror e estão vinculados (e isto é dito expressamente por meus interlocutores) a uma das duas metades. De qualquer forma, estas duas palavras (téi e ror) são categorias Kaingang fundamentais [...]. Entretanto a própria técnica de confecção dos trançados pode revelar no nível gráfico do wõfy a marca téi ou ror, ou seja, grafismos compridos/abertos ou fechados/quadrangular (no trançado não é possível obter-se grafismos redondos ou circulares). A primeira técnica de trançado denomina-se wõfy ra tei, a segunda wõfy ra ror [...]. O sistema de representações visuais Kaingang marca e acentua, nos rituais, o pertencimento de seus membros a uma das duas metades (Baptista da Silva 2001: 167-173).

Como vemos, para tecerem narrativas sobre o que denominam “histórias dos antigos”, neste caso, também quando se referem aos vestígios arqueológicos, os Kaingang expressam-se por meio das metades exogâmicas, materialmente visualizadas nos grafismos associados a uma ou outra metade, respectivamente. Certamente, esta cosmovisão dualista incide nas narrativas sobre os sítios arqueológicos na região litorânea, pois remete, segundo os Kaingang, também à forma de ocupação ancestral na região. No caso em pauta, como analisei em diversos momentos (Aquino 2008, 2009, 2014), no contexto de ocupação do Morro do Osso, em que o sítio arqueológico fora entendido como uma “terra antiga” (ga sí), ou seja, um lugar onde os “antigos passaram”, mü já ha sí, e ficaram, mobilizou-se uma série de técnicas e rituais, envolvendo as capacidades de liderança, do xamanismo e o parentesco. De um lado, o deslocamento, mü já ha sí (“vamos perto”) e a conseqüente “transformação” do Morro do Osso em vãre mág a partir de uma ruptura faccional na aldeia Lomba do Pinheiro.³ De outro, há uma sobreposição desse deslocamento com um “outro” deslocamento, uma trajetória orientada por uma dimensão cosmológica, a saber, um mü já ha sí (“caminho dos antigos”). Isto ocorreu devido à existência de um “cemitério indígena” (vënh kej sí) no lugar, onde haveria uma ga si (aldeia antiga ou “terra perdida”). Segue trecho de artigo publicado na Revista Tellus (Aquino 2009):

Em 2003, após seis anos de diálogo com a prefeitura de Porto Alegre, alguns Kaingang, como Zílio Salvador, Jagtag (morador da casa no Jarí), e Antonio dos Santos, Rigre (morador no bairro Agronomia, atuando como delegado no Orçamento Participativo (OP) do município de Porto Alegre), protagonizaram uma “luta” pela compra, por meio do OP, de uma área de seis hectares localizada na Lomba do Pinheiro. Mobilizaram-se a maioria das famílias que habitavam as “aldeias”, “acampamentos” e casas da região litorânea, o que se realizara por meio da presença maciça, em audiências no Ministério Público Federal, nas Secretarias Municipais envolvidas na política de assentamento (Secretaria de Direitos Humanos, SDH, e Secretaria de Meio Ambiente, SMAM) e em debates organizados pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. [...]

Em 9 de abril de 2004, o faccionalismo na Lomba do Pinheiro deu origem a

3 A área da Lomba do Pinheiro localiza-se em um bairro de Porto Alegre de mesmo nome que faz fronteira com o Município de Viamão.

um novo deslocamento, dessa vez um mü jé ha si [“vamos perto”], no qual parte da população deixou a aldeia para fundar uma nova no Morro do Osso – um parque municipal localizado na zona sul de Porto Alegre, onde existe um sítio arqueológico considerado de Tradição Guarani e onde os Kaingang coletavam matéria prima para a confecção de artesanato. Kentanh foi o principal articulador da fundação dessa aldeia, em consequência do processo que levou ao estabelecimento de Jagtag como cacique. Por um lado, esse mü jé ha si se deu diante de uma complexidade de fatores, de âmbito externo e interno à aldeia: a influência que Kentanh tinha entre a população kaingang na região litorânea, principalmente devido a sua relação com parentes matrilaterais de sua esposa, moradores em uma casa na Vila Safira, encabeçados por Valdomiro Vergueiro, Xê, mas também a sua capacidade de liderar parentes próximos e distantes, que moravam na aldeia Lomba do Pinheiro. Conseguiu também apoio entre indigenistas de órgãos governamentais e não governamentais, bem como de antropólogos. Além disso, foi à procura de um lugar “ancestral” na região litorânea que tornou possível o deslocamento e a posterior constituição de uma aldeia no Morro do Osso, não só possíveis como dotados de um significado suplementar ausente de movimentos anteriores do mesmo tipo. [...]

Isto ocorreu devido à existência de um “cemitério indígena” (vënh kej sí), no Morro do Osso, onde haveria uma ga sí (aldeia antiga ou “terra perdida”) – interpretação que recebeu adesão da kujá (xamã) Nimpre, com sua família, que à época [ainda] residiam na Agronomia (Aquino 2009: 116-117, 119, 120).

Verifica-se que, para os Kaingang ocuparem o Morro do Osso, a mediação da kujá e do pa i (cacique) no estabelecimento da vida aldeã foi essencial, pois através dos sonhos e “visões” de Nimpre e dos “conselhos” de Kentanh, juntamente com outras lideranças de sua “marca” (i.e., metade exogâmica) ou de outra “marca”, como Francisco Rokã dos Santos e Valdomiro Sê Vergueiro, respectivamente, e de modo geral das relações que as mulheres e os homens kaingang que constituíram a aldeia estabeleceram com os diversos Outros (como os fóg, os Guarani, os [espíritos de] animais e plantas, pedras, mortos, associados ao “cemitério indígena”, e objetos subjetivados como signos da relação com esses Outros, especialmente, os cacos cerâmicos e materiais líticos) implicados no lugar, que os Kaingang fundaram uma aldeia (vãre mág/ga mág/ëmã mág) em uma área nesse processo definida como uma terra ancestral (ga sí; em que sí = antigo).

Isso se deu na prática através de atuações políticas e da organização de rituais que focalizam, de um lado, a relação do grupo local com a alteridade (o ‘exterior’) e, de outro, a constituição do coletivo (o ‘interior’), através dos quais os Kaingang articularam sua presença naquele espaço, em meio ao conflito iniciado com a ocupação do Parque Natural. Destacam-se nesse processo as várias dimensões da reciprocidade nas quais as autoridades estão imersas, principalmente as relações de oposição e complementaridade visualizadas entre os jamré (“cunhado”), e, por isso, devem respeito às suas respectivas ações, mediando conflitos, arranjos matrimoniais e realizando cerimônias intra e interaldeias. Idealmente, o pa i (cacique) precisa fazer valer as regras morais de conduta próprias de um mundo socialmente ordenado, condensadas no valor do “bem viver”, por meio de certas hierarquias (e) rituais que ligam os indivíduos e os

grupos. Isto é, a “lei” (e o “conselho aldeão”) entre os Kaingang relaciona o poder da liderança às relações entre kamë e kanhru e é realizada pelo emparelhamento entre a liderança de uma metade exogâmica, o cacique, e uma liderança de metade oposta, o vice-cacique, na função de “aconselhar”, segundo um padrão replicado; conforme dizem: “o capitão dá conselhos aos da sua ‘marca’ (metade) e o coronel aos da sua”.

Observadas a partir de um padrão ancestral, essas relações que conformam a socialidade kaingang aparecem como fundadas na reciprocidade. Nos eventos que permitem apropriações de poderes ou capacidades exteriores, dos brancos nitidamente e inclusive, os pa i atualizam os atributos de “força” (tar) e da qualidade de “bom” (há) com o intuito de formar um grupo local ou para constituir alianças entre aldeias, isto é, um kanhgág há kar mais amplo.⁴ Responsáveis pela proteção da aldeia, eles devem, ao mesmo tempo, trazer de fora recursos para a comunidade. Se não o fazem, ou aquém do esperado, eles deixam de ser considerados “bons para a comunidade”. Nesse sentido, vale retomar a afirmação de Gordon (2006), que nos diz que a capacidade de liderar pode ser traduzida como uma apropriação de capacidades exteriores, para lançar mão de sua hipótese de que aquilo que podemos chamar de ‘poder’ entre os mebengokre – por contraste e em acordo com essa ideia geral sobre a capacidade técnica do líder indígena, formulada em Clastres⁵ – “tem relação com essa capacidade diferencial de incorporar (objetivar em si) relações sociais externas que, por sua vez, condicionam o estabelecimento de outras relações sociais e vice-versa” (Gordon 2006: 295). Mais especificamente, no caso Kaingang, as mediações dos pa i relacionam as pessoas pertencentes às metades exogâmicas a seus conhecimentos/capacidade (kinhrãg), pela apropriação (mãn) de capacidades outras, para a manutenção do coletivo, tais como aquelas que incorporaram as nomenclaturas militares exógenas na composição do “conselho” aldeão (“coronel”, “major”, “capitão” e “polícias”); “bailões” (ao modo regional); campeonatos de futebol; os jangrë (espíritos auxiliares, “guia”, dos xamãs) vinculados ao cristianismo (ver Baptista da Silva (2014)); e as “conquistas de terra”. Voltaremos a este ponto.

Enfatiza-se que a imbricação tempo-espço foi fundamental para tais mediações, pois, ao evocarem as formas sociais ancestrais, vivenciadas no tempo mítico (gufõg), pelos gêmeos kamë e kanhru, as quais permaneceram no tempo histórico (vasÿ), tais como encontramos materializados nos vestígios arqueológicos e nos atuais motivos da cultura material, estabeleceram uma aldeia no tempo atual (üri), conforme as regras de etiqueta que orientam às relações entre as metades. Além disso, com o Morro do Osso, a configuração de relações entre aldeias na região litorânea traduz-se também em termos da ancestralidade da ocupação, o que é reafirmado pelas lideranças ao articularem o parentesco e o xamanismo para a formação do

4 Segundo Wiesemann (1960), esta “categoria semântica”, há, se opõe a korég e fazem parte de um amplo campo de relações kaingang que envolve nomes e posições sociais: “To sum it up, in evaluating a thing, it seems that hö [há] ‘good’ has such connotations as something remote, something unattainable, something which has its advantages but also is somewhat to be feared, and certainly is not practical for everyday use. KoregN [korég] ‘bad’ seems to reflect something that has its disadvantages but is the best we can do, or the ordinary everyday thing. In evaluating a person, ‘good’ is that quality which is recognized as better and should be striven for” (Wiesemann 1960: 179).

5 Tal como tenho analisado alhures, a configuração dos “aglomerados” pode ser lida à luz da questão levantada por Clastres (2003: 224) sobre a importância da capacidade “técnica” do líder nas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas: “Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe?”. O autor responde: “No fim das contas, somente em função de sua competência ‘técnica’: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras ofensivas ou defensivas” (ver Aquino (2008, 2014)).

aglomerado político-cerimonial. Aqui, cabe uma reflexão sobre as implicações da configuração deste território atual em um contexto em que a territorialidade indígena possibilita a releitura de informações históricas e arqueológicas disponíveis.

Como sabemos, modelos arqueológicos, além de conciliarem etnografias contemporâneas, têm utilizado com sucesso informações históricas sobre a territorialidade kaingang para entender a distribuição de sítios no estado do Rio Grande do Sul. Segundo interpretações de historiadores e arqueólogos contemporâneos, a configuração espacial das aldeias em tempos arqueológicos teria, também, como principal característica a relação entre aldeias; tal argumento, como sabemos, encontra respaldo em modelos antropológicos, os quais informam que vários grupos locais, isto é, um conjunto de aldeias, relacionados entre si compõem os limites espaciais de uma Terra Indígena Kaingang, formando uma “unidade sociopolítica” (Tommasino 1995), uma “unidade político-territorial” (Fernandes 2004), um “conjunto da comunidade”, *vĩ jamã [êmã] kaingang* (Schwingel 2001), um “aglomerado interaldeão” (Aquino 2008).

Ao que tudo indica, o território ocupado pelos Kaingang, que se estendia do planalto ao litoral, por meio de “grupos e subgrupos”, até o século XIX – possivelmente correspondentes às fases Taquara (planalto), Guatambu (encosta da Serra) e Taquaruçu (litoral) (ver Dias (2004)) –, fragmentou-se com o avanço da colonização, de tal modo que houve redução territorial e degradação ecológica do seu habitat, configurando uma situação histórica em que sua interiorização para o planalto ameaçava diretamente a sobrevivência física e cultural. Durante todo este século e o século XX, os grupos rivais, que no período anterior à criação dos aldeamentos estavam localizados em diferentes aglomerados interaldeões, passam a conviver em um mesmo espaço (inter)aldeão, incluindo outras etnias, principalmente os Guarani. Entretanto, a expulsão dos Kaingang da região litorânea e serra, que se realizou juntamente com a reunião forçada de diferentes etnias em aldeamentos desta etnia no noroeste do estado, refletiu, além da manutenção dos territórios ancestrais do planalto, na continuidade das relações interétnicas existentes no litoral, como vemos para os “sítios onde ocorre cerâmica dessas duas tradições [Taquara e Tupiguarani] em associação direta, sem nenhum tipo de mudança ou mistura estilística” (Rogge 2005), incidindo na centralidade que atualmente ocupam na cosmologia Kaingang as relações com diversos outros, entre eles os brancos e o povo Guarani.

De outro modo, em muitos aspectos, a impossibilidade de continuidade da tradicional ocupação da região adjacente ao planalto, entre os rios Taquari, Caí, Sinos, estendendo-se ao Delta do Jacuí, onde se encontra o Morro do Osso, tal como descrita no contexto arqueológico para as práticas de subsistência e sítios do litoral, articulou-se à dinâmica de conflitos internos, amplificando-os com as restrições de terras impostas pelo poder colonial quando da criação dos aldeamentos. Por isso, mesmo considerando que os aldeamentos do século XIX confinaram os Kaingang no planalto, destaca-se que os constantes deslocamentos da população do planalto para o litoral durante o século XIX, inclusive para articulações políticas com o governo provincial, bem como a constituição de aldeias na região litorânea nas últimas décadas do século XX, estão inseridos num território que, num contexto social, político e econômico mais amplo, se materializa como um espaço ancestral, inclusive quando há uma eventual sobreposição com áreas de ocupação Guarani. Nesse sentido, aponta-se para a necessidade de reavaliar as atuais dimensões social, cosmológica, política e territorial à luz das pesquisas em etnoarqueologia, as quais permitem uma melhor compreensão da ocupação indígena na região litorânea, tal como registraram as últimas escavações que margearam o Lago Guaíba, em 2014, onde foram encontrados vestígios arqueológicos de tradição taquara (Kaingang). Nesta margem, encon-

tra-se localizado o Morro do Osso. A página da Secretaria Municipal de Obras e Viação (SMOV)⁶ assim descreve o achado arqueológico:

Uma ponta de flecha e pedaços de cerâmica utilizados por povos indígenas no período anterior à colonização europeia na América foram encontrados nas escavações realizadas pela Smov nas obras do trecho 4 da duplicação da avenida Edvaldo Pereira Paiva. A grande surpresa para a equipe de arqueologia que acompanha os engenheiros responsáveis pelas obras é que se trata de material de um grupo indígena anterior aos guaranis, que povoaram largamente Porto Alegre. Segundo o arqueólogo Alberto Tavares trata-se, provavelmente, dos mesmos que viveram na região serrana do Rio Grande do Sul e deram origem ao que se denomina hoje povo kaingang [...]. “Esperávamos encontrar os vestígios das casas aqui, talvez até algum material Guarani. Mas esta descoberta foi incrível, pois não se tinha conhecimento deste grupo indígena em Porto Alegre. Eles habitaram a região da Serra até a área onde hoje fica a cidade de Taquara. É improvável que eles tenham habitado Porto Alegre na mesma época que os Guaranis, um povo guerreiro e dominador”, explicou o arqueólogo Alberto Tavares. De qualquer forma, o pesquisador não quer apressar conclusões e informa que o material será minuciosamente analisado por peritos para precisar datas e épocas de sua confecção.

Para os Kaingang, o “cemitério indígena” do Morro do Osso e os demais sítios arqueológicos encontrados na região são a materialização da imbricação espaçotemporal informada acima e, como veremos no próximo item, revelam a importância da escatologia na compreensão das incorporações das relações sociais externas da pessoa (as objetificações em si) para a fabricação do corpo. Neste momento, detenho-me no conteúdo histórico que traduz essa ocupação ancestral em termos da memória compartilhada kaingang, para, em seguida, aproximá-la do contexto arqueológico. Esta memória segue, em geral, os deslocamentos de grandes caciques do século XIX (ver, por exemplo, Laroque (2006)),⁷ dentre os quais podemos ressaltar aqueles associados à intensa mobilidade do cacique Doble, como nos informa Simonian (1994):

Grande parte dos registros Kaingang de Caseros dizem respeito ao século passado, sendo no mais das vezes conectados com a ação do cacique Doble que ali viveu por alguns anos. Do ponto de vista cultural destacam-se a estrutura interna de poder e a capacidade militar deste cacique. A capacidade de mobilidade de Doble e de seus liderados chega a impressionar, pois ora

6 Disponível em: <<http://www2.portoalegre.rs.gov.br/smov>>. Acesso em: 05 fev. 2014.

7 Conforme Laroque (2006: 76): “Transpondo essas interpretações para as demais regiões Kaingang (veja mapa 4 [não reproduzido aqui]) é possível pensarmos, grosso modo, que grandes rios como o Uruguai, Peperi-Guaçu, Chapecó, Várzea, Passo Fundo, Peixe, Lageado, Canoas, Jacuí, Sinos, Caí, Antas e Taquari servissem para delimitar os territórios das tribos lideradas por Endjotoi, Nhancuiá, Fongue, Nonohay, Condá, Votouro, Nicafim, Vaicofé, Nhuncoré, Condurá, Braga, entre outros, e muitos afluentes desses rios limitassem os subterritórios ocupados pelas várias subtribos pertencentes a esses caciques. Acreditamos, porém, que maiores informações para avançarmos nesta questão poderão ser fornecidas pelos estudos arqueológicos e pelos depoimentos de Kaingang que atualmente habitam ou que já tenham vivido nestes territórios”.

estava nos “fundos do Guarita”, em Nonoai, nos Campos do Meio, em Caseros, no Pontão, em Porto Alegre, etc... Aliás, pode-se afirmar que Doble fez escola em Caseros, pois a memória social dos indígenas ali nascidos e sobreviventes continua a registrar a capacidade de mobilização dos antigos (Augusta Rosa, 1994, comunicação pessoal), principalmente suas constantes idas a Porto Alegre, em busca de recursos para os seus [...]. Mas a maior parte dos Kaingang que nasceram neste século em Caseiros se encontra em “cemitérios alheios”, como eles dizem, principalmente em áreas indígenas do norte e nordeste do estado (Simonian 1994: 8).

Do mesmo modo, as narrativas da população da região litorânea enfatizam que a memória dos sucessivos deslocamentos para Porto Alegre se constitui a partir da continuidade das alianças entre estas aldeias demarcadas no planalto, as quais atravessam todo o século XX, o que indica que seus ancestrais reconheciam esse território por meio desta mesma memória social mais ampla kaingang – isto é, os seus ancestrais diretos que viveram e foram enterrados, como no caso de Monte Caseiros, nas Terras Indígenas do norte do Rio Grande do Sul. Após a reunião dessas diversas facções nos aldeamentos, o faccionalismo será, conseqüentemente, importante vetor nas “trajetórias” de famílias específicas que originaram novos deslocamentos, realizados neste último século para a região metropolitana de Porto Alegre e arredores. No próximo item, veremos como esta memória é vivenciada a partir dos vestígios e eventos do passado, que são fontes de transmissão da cultura e da experiência do contato, importantes aspectos na constituição da vida aldeã no Morro do Osso.

A cultura material e os outros na ocupação contemporânea em uma terra ancestral

Para os Kaingang, além do “cemitério indígena” e a “casa subterrânea”, o “Pé de Deus”, nome dado a uma pedra popularmente conhecida na região, é um dos índices mais importantes que informam a ancestralidade da ocupação indígena no Morro do Osso e foi observado desde os primeiros momentos da ocupação. Além de ter lugar de destaque na paisagem local, este índice veio à tona quando os Kaingang atribuíram poder mágico de cura a um buraco, localizado na pedra, o qual possui a forma de um pé. Este buraco deu o nome popular à pedra e, posteriormente, deu o nome à aldeia: Tupë Pö (Tupë = Deus e pö = pedra). Localizada na paisagem central do Morro, próxima a um platô, a pedra “Pé de Deus” tem aproximadamente quatro metros de altura, forma arredondada e, no cume, superfície plana. Encontram-se aí, ao lado do buraco que lhe dá nome, outros buracos com formas circulares. Tal conjunto de formas esculpidas na pedra fora identificado pelos Kaingang como “painéis de índio” (como são conhecidas regionalmente as oficinas líticas) e, conforme seu tamanho e contorno, são associadas às “marcas” (ra = desenhos; grafismos) pertencentes às metades exogâmicas: o ra téj (“marca comprida”) e ra ror (“marca redonda”).

A cura mágica atribuída à pedra foi observada pelos membros da aldeia em constituição quando um Kaingang que havia se ferido na perna (devido às desavenças faccionais na aldeia onde morava) subiu na pedra, colocou o pé no buraco em forma de pé e foi curado. Tal cura, segundo eles, deveu-se ao contato com esse buraco, que tinha a forma de um

pé, relacionando-se, ainda, ao fato de o pé do índio afligido se encaixar perfeitamente na forma do “buraco”. Entretanto, o efeito mágico-curativo está associado não só a essa similitude, mas também ao contágio das ervas macetadas pelos antigos kujá nestas oficinas líticas, pois “não foi Deus quem fez, quem fez [o buraco] foram os kujá, que o utilizavam para fazer remédio”, conforme Rokã. Os Kaingang atribuem essa possibilidade de cura por contágio, a partir do contato de “remédios do mato” (folhas, cascas, sementes) com o “buraco” na pedra, à sua qualidade de ser “dura” e, portanto, longeva, o que permite conservar as substâncias nela impregnadas, ainda segundo Rokã, pelo “trabalho dos antigos kujá”, de tal modo que as propriedades de cura das substâncias do “Pé de Deus” são transferidas pela pedra imperativamente para o índio afligido.

A importância desta pedra, assim como os demais objetos (cacos cerâmicos, “cemitério indígena”, casa subterrânea, etc.), como signos da relação com os outros, neste cosmos povoado de seres com atributos humanos, os fôg, os mortos, os Guarani, os [espíritos de] animais, minerais e plantas, enfatiza a forma característica da relação que os Kaingang estabelecem com a cultura material, em que objetivam:

incorporar a propriedade imaterial visada, materializada nos corpos, pedaços ou partes de outros seres do cosmos, e através de inúmeras técnicas e rituais, que vão desde a confecção e uso de pinturas, “adornos”, “objetos” junto ao corpo, passando pelo banho, fumigação, ingestão, fricção, inalação de parcelas dos corpos destas alteridades, até a experiência onírica onde a relação com a alteridade acontece, sem esquecer da visão dos seres-guias (iangrë) (Baptista da Silva 2014: 72).

Baptista da Silva (2014) continua, para falar da incorporação de propriedades imateriais “nestas alteridades, que compõem, protegem e curam”:

Além disso, para serem utilizados, estes remédios necessitam ser maceados, moídos, por pilões e mãos-de-pilão, preferencialmente confeccionados em pedra [...]. Este ser cosmológico, por sua dureza e longa duração, constitui, intrinsecamente, um poder curativo ou preventivo. Por outro lado, num nível maior de abstração, pode-se notar que a potência do pilão e da mão-de-pilão para processar o remédio fica acrescido do fato de neste ato estar contida uma relação ou união entre alteridades opostas: a mão-de-pilão, considerada kamé (por ser comprida e delgada) e o pilão (Kréi, inclusive, é nome masculino do estoque kainru-kré), concebido como kainru-kré (por ser baixo, arredondado ou circular, e de forma fechada) (Baptista da Silva 2014: 72-73).

Neste sentido, retomo as questões relacionadas à fabricação do corpo e a noção de pessoa, desde sua centralidade na sociocosmologia Kaingang, para compreender a cultura material (inclui-se a interpretação indígena dos vestígios arqueológicos), pois a ocupação e a reivindicação do Morro do Osso, ao relacionar estes índices de ocupação ancestral, enquanto “marcadores físicos” deste “discurso-explicação” (Gallois (1994); ver adiante), expressam de forma mais ampla e disseminada a sua sociocosmologia, na qual se verifica a complementaridade entre as metades exogâmicas e, particularmente, a relação com o “mundo dos mortos” (nügme), observada a partir dos atributos do kujá (xamã) e nas técnicas rituais e funções cerimoniais dos pëj (classe cerimonial). Como informam os mitos e

os eventos que remetem a “histórias dos antigos”, o “mundo dos mortos” se constitui num eixo central das narrativas relacionadas à ancestralidade, para a qual a constituição da identidade mais propriamente atribuída à origem da humanidade kanhgág implica distinguir, por meio da nomenclatura, o legítimo ou verdadeiro, conforme Tommasino:

Para os Kaingang há dois tipos de nomes: jiji hã e jiji korég. Os nomes do primeiro tipo, nomes bonitos ou legítimos, nomes dos Kamé e dos Kairu, os descendentes diretos dos pais criadores. Jiji korég são os outros nomes, que não foram criados por Kamé e Kairu. Não são nomes “legítimos” como os jiji hã. Os Votor e os Wonhétky possuem jiji korég (Veiga, 1994).

Podemos pensar, então, que os Kaingang produziram duas categorias de pessoas kaingang-pé (ou verdadeiras, no sentido de que são os descendentes diretos dos criadores míticos) Kamé e Kairu e duas categorias de pessoas – Wonhétky e Votor – com funções cerimoniais nos funerais. Na explicação de Veiga, os Votor e os Wonhétky seriam pessoas de outras etnias incorporadas à sociedade kaingang na condição de escravos ou prisioneiros de guerra. As pessoas das seções wonhétky e votor têm jiji korég, sendo essa a condição para exercerem os serviços em funerais. Como se vê, os Votor e Wonhétky são estrangeiros na origem e continuam tratados como tais, pois a incorporação estrutural se dá ao assumirem papéis cerimoniais.

No entanto, além dessas duas categorias péj que são os Wonhétky e os Votor (que já nascem “curados”), os Kujà (rezador, xamã) ainda podem “fazer” outros péj, como mostrou Veiga (1994). Pessoas kamé e kairu que receberam jiji hã, num contexto de doença ou perigo grave, podem ter seu nome original jiji hã trocado por outro. Pelos dados, há dois caminhos possíveis: um é conferir nome derivado de ga (Tommasino, 1995; Rosa, 1998), e outro é trocar por nome da metade oposta (Veiga, 1994). Essas pessoas tornam-se péj porque os novos nomes são jiji korég. Há ainda uma terceira possibilidade: agregar um segundo nome ao primeiro, da metade oposta, tornando-se rá rengré; isso pode ser evidenciado na pintura durante o kikikoi que combina riscos e círculos (Veiga, 1994; Tommasino, 1995) (Tommasino 2005: 7-8).

Particularmente, a autora observa a centralidade do corpo na relação cosmológica com a alteridade, sugerindo que o conceito ga, como várias etnografias têm demonstrado, para a nomenclatura dos péj é fundamental na relação dos Kaingang com o exterior. De fato, os conceitos ga e kri⁸ indicam a íntima relação entre a nomenclatura, ritual e a morte como monstra o mito de origem, como segue:

- 8 Tommasino (2005: 9-10) introduz o conceito kri para entender casos de assassinato, a partir dos quais demonstra que o corpo e a noção de pessoa na cosmologia Kaingang estão intimamente relacionados ao mito de origem e às cerimônias associadas ao mundo dos mortos: “O vocábulo Krī significa colina, monte, montanha. Entra na constituição do nome do monte Krījijimbé, do mito do dilúvio [...]. Como disse, krī também significa cabeça [...]. A esses dados etnográficos somam-se outros que parecem fazer parte de um complexo sistema cultural kaingang. Horta Barboza (1913 apud Becker: 265) registrou que em épocas antigas se uma pessoa morresse longe de sua aldeia, seus companheiros enterravam seu corpo no lugar, mas guardavam a cabeça do morto num vaso. Ao retornarem para a aldeia, celebravam uma cerimônia fúnebre e enterravam a cabeça no cemitério da comunidade. São informações importantes que evidenciam que a cabeça ocupa um lugar específico na simbologia kaingang”.

Essa forma de enterramento antiga lembra a montanha de Krinjijimbé, onde os espíritos de Kamé e Kairu foram morar quando morreram durante a grande inundação. Essa reprodução da sepultura em forma de montanha, ao rememorar o que fizeram os heróis fundadores, deveria permitir que o mesmo acontecesse com cada um dos mortos: regressar ao mundo dos vivos, imbuídos do poder criador (Veiga 2000: 163 apud Tommasino 2005: 12).

Do mesmo modo que as categorias cerimoniais e a forma ritual de tratamento com os mortos pelos estrangeiros ou os de outra metade (cerimonial) estão associadas a incorporações de capacidades outras, inclusive possibilitadas pela nomeação, enquanto a forma de enterramento traduz mais propriamente o momento em que os gêmeos ancestrais regressam do mundo dos mortos para serem reincorporados no mundo dos vivos, ou seja, permitindo-lhes compartilhar capacidades humanas (dos vivos), o uso dos conceitos *ga* e *krĩ*, que se encontram disseminados nestes aspectos sociais e cosmológicos, parece estar associado à transformação da pessoa concebida a partir da relação com a alteridade. Daí este espaço físico, “social e simbolicamente transformado”, definir território e terra tradicional:

Ga é o lugar onde os Kaingang se realizam como sociedade específica fundada num espaço físico, social e simbolicamente transformado. Como disse em outro lugar, território é onde os Kaingang vivem de acordo com suas metades e seções, segundo regras de reciprocidade e aliança. É a base material sobre a qual imprimem seus padrões identitários, de consanguinidade e afinidade, de residência uxorilocal e descendência patrilinear (Tommasino, 2000: 210). Foi possível mostrar que a concepção kaingang de território e de terra tradicional possui uma dimensão mítico-cosmológica diferente da concepção ocidental (Tommasino 2005: 5).

Como venho propondo, a ancestralidade da ocupação da terra (*ga*) pode ser entendida à luz das narrativas kaingang sobre a cultura material, tal como ela é narrada na mitologia e nas “histórias dos antigos”, como é o caso da forma da sepultura citada acima e dos índices de ocupação ancestral presentes no Morro do Osso, devido à importância da relação das metades exogâmicas na constituição do território, bem como da terra reivindicada, em seu conteúdo mítico-cosmológico, que situam o “caminho dos antigos” e esta paisagem (em especial, por ser um morro, já que o conceito *krĩ* está relacionado às cerimônias mortuárias e à forma da sepultura mítica) no eixo narrativo do encontro com esta alteridade específica, o morto. Principalmente, esta exegese nativa para o contexto da ocupação contemporânea no Morro do Osso imbrica-se com variações nas formas rituais e de estilo narrativo que incidem na continuidade da vida social e cosmológica e se desdobram no tempo e no espaço, não enquanto uma realidade dada, mas sim construída num contexto de transformação, a partir da relação dos Kaingang com a alteridade (com os brancos, inclusive).

Como informa Baptista da Silva (2014), trata-se de distinguir-se das “outras identidades que povoam o cosmos, com corpos e naturezas diferentes”, um aspecto importante que deve ser controlado no processo de ritualização de sua identidade própria. Neste contexto, as várias dimensões do cosmos articulam-se, como sugere o autor, às “cerimônias

politicamente construídas”, as quais têm “implicações políticas evidentes de afirmação identitária frente ao Estado nacional”, bem como dizem respeito às formas de englobamento kaingang em relação a elementos exteriores, como é “o caso dos iangrê vinculados ao cristianismo”, da atuação dos “grupos de dança” na reivindicação de terras e da “revitalização da festa do Kiki” que, tal como visualizada nas pinturas corporais, reúne aspectos internos e externos para a constituição da vida aldeã:

Com relação às pinturas corporais, elas também, durante a realização de rituais no cemitério, protegem contra os vein kuprin (almas dos falecidos), entidades que podem causar doenças e a morte, uma vez que, impulsionadas pela saudade de seus parentes próximos, pretendem levá-los para o numbê (aldeia dos mortos). A pintura corporal torna a pessoa invisível em relação aos espíritos dos mortos [...] A revitalização da festa do kiki pelos Kaingang de Xanxerê – SC, e o surgimento de grupos kaingang de danças guerreiras, no RS, ambos dentro de um contexto político da retomada das terras e da marcação da diferença sociocultural em relação à sociedade nacional, tem motivado o reaparecimento, nos últimos anos, do sistema de representações visuais kaingang, notadamente das marcas usadas na pintura corporal. Não obstante, complexamente, neste momento de corpo enquanto tela social, temos, no ritual do Kiki, um corpo que se protege contra os almas dos mortos (vein kuprin), convidados do ritual, contra seus ataques possíveis. Igualmente, estes grafismos são produzidos por substâncias ligadas/retiradas de seres não humanos da mesma metade da pessoa marcada pela pintura corporal, indicando suas substâncias e propriedades imateriais iguais (Baptista da Silva 2014: 76-81).

Como argumentei no item anterior, essa dimensão mítico-cosmológica no Morro do Osso, principalmente, devido à existência de um “cemitério indígena” (vënh kej sí), é expressa na mediação do pa i e do kujá, tanto para com o ‘exterior’ como no ‘interior’, em que diversos outros, que compõem o cosmos kanhgág, estão envolvidos, pois atuam por meio de técnicas e rituais relacionados à incorporação de alteridades dotadas de ponto de vista e agência, no processo de fabricação do corpo, pois relaciona as “marcas” de pessoas pertencentes às metades exogâmicas a seus conhecimentos/capacidade (kinhrâng), pela apropriação (mãn) de capacidades outras. De tal modo que a eficácia das suas ações ancorou-se na combinação da enunciação de que o Morro do Osso era uma ga sí (em que si = antigo; aldeia antiga), com o estabelecimento simultâneo de uma ga mág (aldeia; terra grande). Isto é, para ocuparem o Morro do Osso e atribuírem a ele o significado de ga sí, em detrimento da possibilidade de ser um território de outros coletivos, as evocações dos kujá e dos pa i em relação à presença de ancestrais kaingang constituíram, propriamente, atos constitutivos do coletivo kaingang (kanhgág kar), com o estabelecimento da vida aldeã e a promoção da esfera político-cerimonial.

Especificamente, tais manifestações traduziram-se de forma mais ampla e sistemática no Encontro dos Kujá, quando os pa i reuniram os pëj e os kujá para realização de rituais. Este Encontro acontece, a princípio, anualmente e, apesar de poucas variações, tornou-se recorrente desde os primeiros anos da ocupação, contando com a presença dos “grupos

de dança”, a realização de cerimônias de nomeação, a “queima de ervas” (venh kagta pür) para proteção do corpo pelos kujá e “reza” dos pěj, que vêm de várias aldeias do planalto e do litoral para o evento. Como argumento em artigo recente publicado na Revista Espaço Ameríndio (Aquino 2014), por meio de uma descrição aprofundada das edições II, III e IV do Encontro, verificou-se, paralelamente à fala política das lideranças no pátio da aldeia, a importância da imbricação espaço-tempo na “configuração de espaços rituais”. Principalmente, estes rituais se articulam a certos elementos da paisagem, como o “Pé de Deus” (onde ocorre a reza dos pěj para informar a importância da relação com o mundo dos mortos, evidenciada pela existência do “cemitério do indígena” no local) e a “Casa subterrânea”, que compõem o nén kāmī mü jé há (“vamos andar dentro da floresta”), seguindo o “caminho dos antigos”, que, por sua vez, leva às fontes d’água (gój ror) para que sejam benzidos com “àquela água” (goj tu jé) pelos kujá e, depois, voltam para o pátio da aldeia (onde ocorrem a “queima de ervas” e a nomeação), na constituição deste território como um sítio considerado ancestral.⁹

De outro modo, o “regresso” mítico, que permite os gêmeos provenientes do mundo dos mortos acessarem o domínio dos vivos, adquire neste sítio um significado eminentemente político para a reivindicação da terra como ancestral, pois se refere ao critério de avaliação de terras indígenas reivindicadas, dentre aquelas possivelmente reconhecidas pelo Estado como relacionadas às questões como direitos originários e a diversidade sociocultural, a multiculturalidade, ou mesmo a pluriétnicidade, em que os Kaingang experienciam em relação aos diversos outros uma identidade indígena não apenas contrastiva, mas constitutiva de uma história sociopolítica com motivações próprias, formulada na capacidade das lideranças políticas e dos xamãs de apropriarem-se de questões políticas dos brancos para constituírem um grupo local. Do mesmo modo que a ancestralidade, o termo, também político, de tradicionalidade motiva questões pragmáticas de reivindicação de terras, desde que esteja em relação com uma legislação que o prevê como princípio para demarcação de terras indígenas, ao considerar a preservação física e cultural e os usos, costumes e tradições na definição do território. Nesse aspecto, enquanto uma característica do contexto do contato, a argumentação de Gallois (2004) nos permite perceber que estes critérios de avaliação kaingang, assim como para as demais sociocosmologias indígenas, são elaborações de conhecimentos e estratégias territoriais para traduzir, a partir de seus próprios conceitos, essa lógica subjacente às políticas de controle territorial, e isto ocorre independentemente da possibilidade de equivalência do conceito ocidental moderno de Terra Indígena com algum conceito local.

Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade [...]. De fato, as respostas dos grupos indígenas variam enormemente e sob muitos aspectos. Por isso, não é possível concluir que a apropriação de uma terra necessariamente resulte na trans-

9 Observa-se, aqui, a relevância que este Encontro adquire na configuração de um aglomerado político-cerimonial na região litorânea: “A partir dos Encontros que o Morro do Osso, sobretudo por ser uma área reivindicada como Terra Indígena – já que as demais aldeias da região litorânea são áreas que foram reivindicadas em âmbito local e adquiridas pelas prefeituras municipais –, afirma-se como polo político e cerimonial, conquistando assim uma importância política inédita na região, tanto em sua posição frente a outras aldeias no planalto, bem como enquanto aldeia-mãe em relação às demais aldeias-“satélites” do litoral” (Aquino 2014: 121).

formação da identidade étnica em marcador territorial. Concepções nativas de território, quando existem e considerando-se suas variações, são essenciais ao entendimento das relações de natureza social que são tecidas entre diferentes comunidades, em redes extensas de troca de diversos tipos, apesar do encapsulamento em terras fragmentadas [...]. Nessa abordagem, o contato é efetivamente uma experiência que acrescenta elementos à territorialidade, levando à criação de novas estratégias. Mas o contato não é uma prática do território em si. Como vimos acima, apenas em relação à terra – e na transformação do território em terra – pode-se falar em posse e propriedade [...]. As relações de apropriação do espaço são aspecto central nesse tipo de abordagem. Levam a considerar as articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço com a organização sociopolítica de um grupo, a qual fornece coordenadas e referências para a elaboração dos limites físicos, sociais e culturais que regulam a distribuição do espaço e dos recursos ambientais. Nesse sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais (Gallois 2004: 39-41).

Por outro lado, para situar a discussão do território a partir da arqueologia, para a qual seria necessário aprofundar os estudos nesta região, é importante indicar que os Kaingang ocupavam regiões da serra, bem como territórios mais próximos da faixa litorânea do Rio Grande do Sul, isto é, uma região adjacente ao planalto. Dias (2004) informa com propriedade a importância de alguns avanços arqueológicos para maior entendimento dessa territorialidade, mais especificamente ele se propõe a “examinar de maneira empírica a continuidade histórica entre a tradição Taquara e o índio Kaingang”. Segundo o autor:

Temporalmente, para a Arqueologia, utilizamos as informações da tradição Taquara que começa nos primeiros séculos depois de Cristo e se estende até o século XIX. Da Etnografia usamos predominantemente os dados do século XIX, pois é durante este período que temos a descrição feita pelo engenheiro belga Alphonse Mabilde a respeito dos hábitos e costumes dos Kaingang antes de eles serem aldeados no Estado. Suas descrições foram posteriormente utilizadas por outros pesquisadores e nos serviram como fonte primária no que diz respeito às informações sobre a cultura material destes indígenas e sua organização sociocultural. Datas de Carbono 14 (C14), para a tradição Taquara indicando sua continuidade em meados do século XIX, com a ocupação de suas características “casas subterrâneas”, coincidem com o tempo em que Mabilde descreve os índios Kaingang, no mesmo lugar [no caso, o planalto meridional], como seus únicos habitantes. A coincidência temporal é perfeita [...]. Trabalhamos com a hipótese de estarmos diante de um mesmo grupo étnico, apenas tratado com óticas diferentes (Dias 2004: 17-18).

O autor, apesar de afirmar explicitamente que limita seus estudos às áreas do planalto, traz referências importantes para entendermos os diversos ambientes de ocupação

Kaingang, a partir da comparação com a Tradição Taquara,¹⁰ pois a partir do que o autor denomina “áreas adjacentes” ao planalto é possível estabelecer correlações entre os sítios arqueológicos da Tradição Taquara e a ocupação kaingang no litoral do Rio Grande do Sul. Principalmente, observa-se que a configuração espacial das aldeias em tempos arqueológicos teria como principal característica a relação entre aldeias, o que nos fornece um útil controle para nossa própria discussão realizada acima:

Os dados ambientais para a tradição Taquara e o índio Kaingang são grandemente coincidentes. Não há outro grupo indígena pré-colonial e histórico na área. O registro arqueológico atesta a formação de diversos núcleos compostos por “casas subterrâneas” e suas variantes anteriormente descritas, que podem ser considerados como aldeias, formando entre si as diferentes fases da tradição Taquara, o que nos leva a pensar em uma divisão interna destes grupos. Cada fase desta tradição ocupa vários locais, dominando um ambiente específico. Temos sítios localizados no topo do planalto, na encosta e alguns no litoral. As fases Taquara, Guatambu e Taquaruçu podem estar correspondendo ao sistema de divisão em tribos e os sítios agrupados destas fases seriam de suas sub-tribos, cada uma com um território definido, acarretando na formação de um conjunto de aldeias. Estas aldeias achavam-se sempre longe dos grandes rios, próximas do topo das áreas elevadas, junto de arroios e córregos.

Para o índio Kaingang o padrão de assentamento é similar: temos a divisão geográfica do Planalto Meridional entre vários caciques principais, cada um deles possuindo um território bem delimitado e no interior deste se organizam na forma de sub-tribos, formando várias aldeias, cada uma com espaço próprio e delimitado por um sistema de marcas que indicava qual sub-tribo dominava determinado local. Mabilde (1983) indica que cada subcacique possuía uma marca própria para demarcar o seu território e que ainda era colocada nos utensílios dos membros de seu grupo, como indicam as marcas encontradas nas hastes de suas flechas.

Através dos relatos etnográficos, vemos que entre as sub-tribos Kaingang era comum a dispersão pelo seu território durante boa parte do ano, reunindo-se somente em ocasiões comemorativas ou para as colheitas do pinhão e do produto de suas roças (TOMMASINO, 1995).

Esta rotação pelo território acarreta na construção de várias habitações, que eram abandonadas depois de certo tempo, sendo erguidas novas em outro local, até que seja efetuada a volta à aldeia anterior (Dias 2004: 156, grifos meus).

10 O autor esclarece as migrações das populações Jê para o sul do Brasil: “O que sabemos através de estudos de relevo e geografia é que os grupos Jê dirigiram-se para as regiões situadas ao sul de seu território original, fixando-se em áreas semelhantes ao seu hábitat nativo, ou seja, o Planalto Meridional [...]. Restringimos nosso estudo ao Planalto Meridional brasileiro, mais especificamente trataremos do Planalto Sul-Rio-Grandense e adjacências (encosta e litoral), pois as datações obtidas para este espaço são as mais antigas até o momento registradas para a Tradição Taquara/Itararé, seu indicador arqueológico” (Dias 2004: 41).

No que se refere aos relatos Kaingang sobre a ocupação ancestral na região litorânea, enfatizei, devido às dimensões deste artigo, o conjunto de experiências Kaingang com o espaço, em seu aspecto mítico e ritual, enfatizando os marcadores físicos e sua apropriação segundo uma lógica que, transcorridas num tempo mítico, possibilita a interpretação dos motivos relacionados à cultura material, que dão sustentação às narrativas da ocupação atual, deixando para outro momento as narrativas sobre a história de ocupação, as quais surgem, como no caso da memória acessada por descendentes do cacique Doble, entre outros que ocuparam a região, de forma individual ou em grupos, em tempos mais recentes, a partir de “crônicas genealógicas (Viveiros de Castro, 1993), identificando os ancestrais diretos que participam da cadeia de transmissão [das narrativas sobre eventos]” (Gallois 1994: 22), sem que com isso houvesse a pretensão de que ambos os conteúdos caracterizariam a continuidade histórica e da trajetória espacial, pois a perspectiva etnoarqueológica aqui formulada entende que tal continuidade se acha “comprovada por epistemologias alternativas à pronapiana”, como propõe Baptista da Silva para empreender análise da cultura material Kaingang:

A analogia etnográfica é possível pelo menos do ponto de vista da continuidade existente entre o registro arqueológico destas ditas tradições ceramistas locais (taquara, Casa de Pedra e Itararé) [...]. O entendimento da etnoarte Kaingang passa necessariamente pela compreensão de sua forma de sensibilidade e de um entendimento mais profundo e amplo de outros aspectos da cultura Kaingang (Geertz, 1986:139). Daí meu investimento em tentar fazer uma análise da cultura Kaingang além das representações gráficas, puramente. A partir desta premissa teórica e metodológica, foi possível criar um quadro referencial para a compreensão da etnoarte atual, ou histórica, para começar a empreender um entendimento da etnoarte pré-histórica (Baptista da Silva 2001: 30).

Segundo os Kaingang, a ocupação indígena no litoral é ancestral, pois este é um lugar onde os antigos passaram, acamparam e/ou moraram. Vinham das aldeias do planalto para fazer política em Porto Alegre, já no século XIX e outras incursões, registradas nas narrativas dos antigos, nas quais estão presentes elementos da paisagem encontrada nessa região, como o mar ou o lago Guaíba (respectivamente, gój kafó tu e orë mág). Tais incursões são lembradas na memória de guerras e por meio de sonhos ou visões, os quais os Kaingang traduzem como índices de sua ocupação ancestral na região litorânea, o que os permite localizar no tempo e no espaço aqueles que “vieram a Porto Alegre e nunca mais voltaram [para a aldeia em que moraram seus parentes, sua “aldeia de origem”]” (como Antônio Koito que, segundo dizem, viveu e morreu no Morro do Osso). De fato, as “performances narrativas” e os “discursos-explicação” (Gallois 1994) aqui apresentados no reconhecimento do território e da terra como indígena pelos Kaingang aproximam-se dos relatos da origem ancestral da fortaleza de Macapá, Mairi, principalmente no que diz respeito à apropriação do conteúdo mítico para a interpretação dos acontecimentos históricos,¹¹ notadamente porque as narrativas falam da reincorporação de um território que foi perdido para os brancos:

11 Conforme Gallois (1994: 30): “Os textos não se referem a acontecimentos propriamente ditos, mas à origem mítica de um tipo de relacionamento conflituoso, situado nos primórdios da humanidade, fora do tempo histórico. Outros eventos podem ser datados, especialmente quando os relatos identificam a fonte [...]. Pouco importa, aliás, pois a tradição Waiapi amalgama todos os episódios [...]. O que nos é contado é que a história começa no palco da fortaleza, Mairi, hoje um marco essencial na história territorial e na consciência étnica dos Waiãpi do Amapá”.

Trata-se de um conjunto de narrativas que não tinham sido levantadas anteriormente, porque surgiram num contexto muito recente: a maior dependência dos waiãpi em relação aos bens e serviços que, por sua vez, resultou num trânsito mais intenso para a cidade. Contexto que suscitou a reintegração da fortaleza de Macapá em sua história [...]. As narrativas acerca desses temas têm como causa e como resultado uma consciência mais clara da necessidade de defender – inclusive em forma discursiva – seus direitos territoriais (Gallois 1994: 84).

Neste aspecto, em que o “mito se torna história para enfatizar a perda territorial” (Gallois 1994: 38), destacam-se os diversos contextos de enunciação, interna ou externa, no caso aqueles que são relevantes para a análise de situações decorrentes do contato que têm como paradigma a unidade do grupo em relação aos brancos, ou seja, trata-se de um “discurso político, ou ainda, exegeses elaboradas para sustentar argumentos discursivos” (Gallois 1994: 84), que afirmam sua especificidade e sua autonomia cultural. Desse modo, Gallois analisa um conjunto de narrativas, em que “os Waiãpi se mostram preocupados em recuperar sua totalidade [...] em recompor uma unidade perdida no contato” (Gallois 1994: 64), o que se constitui como modalidade de transmissão de experiência do contato e traduzem em argumentos (inclusive para branco), como formas de estar no mundo entre outros “discursos-explicação” e “performances narrativas”, que informam a experiência individual ou em grupo, seja apoiando-se em “marcadores físicos”, seja reportando-se aos “ancestrais sempre citados” na relação com os brancos, ou ainda explicações mais genéricas baseadas na experiência dos que viveram próximos aos brancos e perderam suas vidas e/ou tiveram as terras expropriadas.

Em diversos contextos em que transformações originadas por deslocamentos ou relações intra e/ou interétnicas, por cisões ou conflitos, caracterizam as pesquisas etnoarqueológicas e etnohistóricas, verifica-se a importância da imbricação na mesma narrativa do mito e da história, de tal modo que estes contextos traduzem a complementariedade, e não uma dicotomia, entre o mito e o ritual, mito e história, pois ora as novidades são incorporadas nas atividades cotidianas e extracotidianas, ora ao longo das performances narrativas, para, a partir daí, possibilitar a interpretação dos vestígios do passado ou dos fatos históricos, isto é, os acontecimentos históricos, assim como os vestígios materiais do passado são “objetos de discursos diferenciados, embasados por diferentes visões de mundo”.¹² Como venho afirmando, para os Kaingang, a ancestralidade e tradicionalidade

12 Traço aqui um paralelo com a análise de Silva sobre os significados atribuídos para as oficinas líticas pelos Assurini dos Xingu, uma população cujos vários deslocamentos, a partir de seu local de origem, por pressões de grupos inimigos e por consequência do contato, levaram ao estabelecimento definitivo no local onde se encontram atualmente, o que se concretizou apenas na década de 1980. Conforme a autora, eles interpretam estas oficinas como marcas dos pés e das nádegas de Mayra, o herói criador e ancestral mítico Asurini: “Cabe ressaltar ainda que em um dos sítios localizei cacos cerâmicos que não foram produzidos pelos Asurini. Esse tipo de material cerâmico também foi encontrado na sede da antiga aldeia, bem como na aldeia atual. Pode-se inferir, portanto, que algumas destas oficinas líticas são indicadoras da presença de assentamentos pré-históricos nas proximidades [...]. No caso Asurini é possível constatar que eles se inter-relacionam e incorporam os vestígios arqueológicos como sendo os testemunhos da existência e presença de seus ancestrais míticos. Conforme Müller (1990) demonstrou, a cosmologia Asurini é repleta de seres que vivem em mundos distintos mas que, ao mesmo tempo, podem se apresentar e relacionar com os humanos seja durante os rituais, seja no cotidiano [...]. A autora chama a atenção, também, para a noção de concomitância de planos no pensamento Asurini, ou seja,

da ocupação, apoiadas em marcadores físicos existentes no sítio reivindicado, relacionam-se aos marcadores temporais: *vãsy* (tempo histórico) e *gufõg* (tempo mítico), os quais se amalgamam nas enunciações de eventos, que correspondem às suas formas de estar no mundo. Os eventos vividos em um tempo presente (*üri*) tornam-se, no dizer dos Kaingang, logo que passam, parte do tempo passado (*vãsy*) que, por sua vez, os conecta ao tempo mítico (*gufõg*). Como eles dizem, o passado, os eventos guerreiros, os deslocamentos e “tudo que se faz” é formado por “histórias verdadeiras” como os mitos de origem, que remetem à criação dos seres pelos gêmeos ancestrais, *kamë* e *kanhru*. Ou seja, para os Kaingang, tanto as técnicas rituais (utilizadas estritamente em contextos cerimoniais) como as técnicas instrumentais, vivenciadas no tempo presente (*üri*), fazem com que os eventos se tornem *vãsy* e, conseqüentemente, *gufõg*. Para tanto, os Kaingang compartilham de uma característica comum da historicidade indígena, o fato de a relação com a alteridade constituir a memória do coletivo, como analisou Saéz, para Yaminawa:

A vida dos Yaminawa experimentou muitas novidades nos últimos trinta anos; apenas a novidade em si é que não era nova em absoluto para eles [...]. Entretanto, seu conteúdo factual merece algumas ponderações em virtude da indefinição dessa “tradição” abandonada, assim como das condutas mais deletérias para o bom governo do grupo (brigas internas, constante deslocamento, cisões) que, relatadas em outros momentos como características dos “antigos”, parecem mostrar de modo mais evidente a continuidade essencial dessa tradição “perdida” [...]. A narração do chefe Yaminawa apresenta um alto grau de sistematização: a história não é uma ilação de eventos, mas uma sucessão de estruturas – de relação interétnica – unidas, ou mais precisamente separadas, por eventos pontuais. Uma história em última análise consideravelmente fria, que leva as estruturas a gerar novas variantes de si mesma [...]. Como em tantas outras ocasiões, a elucidação da história indígena recupera como problema um processo raramente tematizado, mas habitual em qualquer consciência histórica, a saber, a transformação em memória própria de informações obtidas de outrem. No caso indígena, a fronteira entre o próprio e o alheio, supostamente mais clara, sugere o paradoxo comum da fixação do factual mediante uma memória fictícia [...]. Em última análise, que melhor lugar para esse curso da história senão um modo cambiante de contá-la? Os mitos Yaminawa são história não porque abarquem informações inéditas e irredutíveis sobre o passado, mas porque o reformulam constantemente. Fazem-no agora e nada indica que não o tenham feito anteriormente [...]. Além disso, a própria precariedade dos documentos referidos aos Yaminawa e a indeterminação de uma identidade transtemporal impedem que pensemos o discurso Yaminawa sobre o passado como uma “tomada de consciência” de uma história já existente. Dirigidos ao homem branco, e elaboradas com um uso generoso

‘à ideia de ‘universo transformacional’ e da multiplicidade de mundos na cosmologia’ (Müller, 1990, p. 199), salientando que o *xamã* pode transitar por estes mundos e entrar em contato com esses diferentes seres. Na convivência com os Asurini essas noções tornam-se evidentes não apenas em função das interpretações e representações que eles fazem dos vestígios arqueológicos mas, também, devido à percepção que têm da presença dos seres mitológicos no seu cotidiano” (Silva 2002: 179-183).

de seus termos, as narrativas Yaminawa mostram frequentemente a história como invenção [...] Os povos indígenas absorvem a história alheia não porque careçam dela, mas porque a submetem ao mesmo regime de subjetivação que é aplicado ao material sociológico, ideológico ou técnico (Saéz 2005: 45-49).

Considerações finais

Como vimos, os acampamentos, o estabelecimento de aldeias e a posterior constituição de um aglomerado político-cerimonial interaldeão na região litorânea revelam o contexto de relações e processos históricos que se desenrolaram a partir da década de 1990, com os deslocamentos de parentelas, famílias extensas e nucleares a grandes distâncias, mü jé ha tey (“vamos caminhar longe”), os deslocamentos a pequena distância, mü jé ha sī (“eles passam e não param” ou “vamos caminhar perto”) e os deslocamentos que seguem o caminho dos antigos, mü jé ha si (“aqueles que passaram” ou “caminho dos antigos”). Esses deslocamentos conectaram e constituíram a rede de vãre mág (aldeia), articulando-as tanto com a história kaingang, na qual incluem os Guarani e outros Outros (espíritos em geral: mortos, animais, plantas, entre outros) quanto com a história dos brancos, em um processo de contração e expansão territorial. Mais especificamente, para os Kaingang que aí habitam, tanto os deslocamentos quanto a fundação de aldeias incorporaram esses Outros em suas ações para a “conquista de terras”.

Trata-se, por outro lado, de compreender o grupo local kaingang, antes de tudo, como um grupo de parentes. Nas aldeias, as pessoas trocam substâncias e por meio do casamento exogâmico entre os que pertencem à metade kamë e os que pertencem à metade kanhru krë dão origem às pessoas vivas (dotadas de vënh kënhvëg = alma, sombra, reflexo), as quais vão se decompor na morte, quando conseqüentemente, emerge a “alma dos mortos” (vënh kupríg). Esta última irá para a aldeia dos mortos, nügme, e sente saudades dos parentes que deixou, permanecendo ativa na constituição do grupo local, pois as pessoas vivas podem ser abordadas por seus parentes mortos, adoecer e morrer, e seu vënh kupríg ir para o nügme. A aldeia, como tenho argumentado, é, pois, constituída por vários processos que visam a manutenção física e espiritual de todos que compõem o coletivo, o kanhgág kar, e é parte do amplo horizonte sociocultural que envolve as relações internas e externas ao coletivo; por isso, as imbricações espaço-tempo estão intimamente relacionadas ao processo de fabricação do corpo e a constituição do coletivo, concebido como “um corpo que se faz como corpo de parente” (Coelho de Souza 2001: 75). Desse modo, num contexto em que “cemitérios antigos” (venh kej sí) foram encontrados e/ou novos cemitérios foram “demarcados” (no caso, na Lomba do Pinheiro), tanto as vãre mág quanto o aglomerado interaldeão materializaram-se em uma conjunção temporal de tal forma que o gufã (tempo mítico), vãsi (tempo histórico e/ou passado) e üri (tempo presente) se fizeram presentes na constituição da vida aldeã, (re)configurando a territorialidade kaingang na região litorânea. Foi, justamente, com essa perspectiva indígena de sua territorialidade e fazendo correlações com os dados arqueológicos e históricos atualmente disponíveis para esta região, sobretudo, para relacioná-los com os processos de apropriação do exterior que tentei entender como os Kaingang fazem sua própria história na conformação de um território.

Referências

- AQUINO, Alexandre M. 2008. *Ën Ga Vyg Ën Tóg* (“Nós Conquistamos Nossa Terra”): Os Kaingang no Litoral do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- _____. 2009. “Mü jé ha (“Vamos”): a fundação de aldeias Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul”. *Revista Tellus*, 9(17):111-136.
- _____. 2014. “Ritual e xamanismo entre os Kaingang: o tempo e a sociocosmologia dos espaços rituais”. *Revista Espaço Ameríndio*, 8(1):109-134. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/47517/29956>>. Acesso em: 05 jan. 2017.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. 2001. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2014. “Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang”. In: E. C. D. Fleck (org.), *Coletânea História das Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul – Volume III – Tema: Manifestações da religiosidade indígena*.
- CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify. Traduzido de *Lá Société contre l’Etat – recherches d’anthropologie politique*. Les Editions de Minuit.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. “Nós os vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):69-96.
- DIAS, Jefferson L. Z. 2004. *A tradição taquara e sua ligação com o índio kaingang*. São Leopoldo. Dissertação de Mestrado. PPGH, Unisinos.
- FERNANDES, Ricardo Cid. 2004. “Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang”. In: K. Tommasino, L. T. Mota & F. S. Noelli (orgs.), *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel. pp. 83-143.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp.
- _____. 2004. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: F. Ricardo (org.), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp. 37-41.
- GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora Unesp.
- HAVERROTH, Moacir. 1997. *Kaingang. Um estudo etnobotânico. O uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xaçepé (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

- LAROQUE, Luis F. S. 2006. Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930). Tese de Doutorado. PPGH, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- ROGGE, Jairo H. 2005. "Fenômenos de fronteira: um estudo das situações de contato entre os portadores das tradições cerâmicas pré-históricas no Rio Grande do Sul". Pesquisas, n. 62.
- SAÉZ, Oscar Calávia. 2005. "A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas". Revista Brasileira de Ciências Sociais, 20(57):39-51.
- SCHWINGEL, Lúcio Roberto. 2001. Chefia kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização. Uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (norte do estado do Rio Grande do Sul). Dissertação de Mestrado. IFCH/PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SILVA, Fabíola A. 2002. "Mito e Arqueologia: a interpretação dos Assurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu - Pará". Horizontes Antropológicos, 8(18):175-187.
- SIMONIAN, Ligia T. L. 1994. Toldo Monte Caseros, RS: Terra de índio. (Laudo Antropológico Fundiário). Consultoria do CTI/SP.
- TOMMASINO, Kimiye. 1995. A história dos kaingang da bacia do tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- _____. 2005. "Considerações etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: ga e krĩ". In: Anais da VI Reunión de Antropologia del Mercosur. Universidad de la República, Montevideo, Uruguai.
- WIESEMANN, Ursula. 1960. "Semantic categories of 'good' and 'bad' in relation to kaingang personal names". Revista do Museu Paulista, Nova Série, XII: 177-184.

Recebido em 31 out. 2015.

Aceito em 5 out. 2016.

“Estar” segurança de festa: uma etnografia sobre o processo de aprendizagem dos agentes de segurança das principais casas noturnas de Florianópolis

Daniel Machado da Conceição
Mestre em Educação/PPGE-UFSC
Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais/UFSC

Resumo

O trabalho apresenta parte da etnografia realizada entre os anos de 2009 a 2013, enquanto desempenhava o papel de agente de segurança ao participar de festas noturnas na cidade de Florianópolis/SC. O objetivo consiste em relatar parte da experiência do pesquisador durante o processo de formação como agente de segurança, que envolve a passagem de novato a veterano. O trabalho prevê um olhar sobre o profissional de segurança, a experiência pessoal em primeiro plano, a luz do conceito de comunidade de prática descrita por Jean Lave & Etienne Wenger (1991). A pergunta que se propõe a responder é: como acontece a aprendizagem dos agentes de segurança para atuação em eventos noturnos?

Palavras-chave: agente de segurança; aprendizagem situada; comunidade de prática; balada.

Abstract

This paper introduces part of the ethnography conducted between 2009 and 2013 regarding the role of the security agent at evening parties in the city of Florianópolis, Santa Catarina. The main goal is to report the researcher's experience during the training process as security agent, involving his evolution from rookie to veteran. The composition provides a look at the security professional, the personal experience in the foreground and the concept of the community of practice proposed by Jean Lave & Etienne Wenger (1991). The question we want to answer is: How does the learning of security agents assigned to work at evening parties happens?

Keywords: security agents; situated learning; community of practice; party.

Introdução

Este artigo desenvolve a apresentação de uma experiência mesclada entre a necessidade econômica e a descoberta etnográfica, que desvela um jogo entre as agruras de uma profissão reconhecida socialmente como subalterna e a incursão no processo de formação como pesquisador. Nesse ínterim, o desconforto entre “ser” e “estar” foi provocado inúmeras vezes devido à atuação deste pesquisador como agente de segurança em eventos festivos, durante os anos de 2009 a 2013, ocorridos em cinco casas noturnas da cidade de Florianópolis/SC, das quais três compõem um mesmo complexo de entretenimento.

As casas noturnas em que realizei a etnografia estão localizadas na parte insular da cidade de Florianópolis/SC, em bairros reconhecidos por receber um estrato social de alto poder aquisitivo, cujo público, em sua maioria, está entre os 18 e 40 anos de idade, sendo que as festas realizadas nestes espaços são chamadas de “baladas”¹ e, em geral, possuem a predominância de música eletrônica. Tais festas acontecem nos finais de semana (sexta-feira e sábado), exceto no período de verão (temporada), em que podem ser organizadas em outros dias da semana. Algumas dessas casas noturnas concentram clientes com alto poder aquisitivo, os quais buscam o reconhecimento de seu status social e a externalização de privilégios a tal ponto que o reconhecimento adquirido por esses estabelecimentos está diretamente relacionado ao destaque atribuído aos frequentadores ‘seletos’ ou VIPs.² Isto significa que a frequência de personalidades famosas como atores, atrizes e atletas, políticos, profissionais liberais e inúmeros empresários, valoriza o espaço e o tipo de festa. Esse destaque ao público evidencia uma atmosfera distinta daquela em que os seguranças estão acostumados a vivenciar em seu dia a dia e, mesmo reconhecendo que determinados valores sociais sejam compartilhados pela sociedade como um todo, a distinção de classe é um marcador primordial das relações dentro do ambiente festivo pois há indivíduos que estão para “curtir” a festa e se divertir, enquanto outros estão para “servir” e garantir a diversão.

A proposta do artigo almeja, assim, descrever a incursão em uma comunidade de prática marcada por características próprias e que exige a construção de um metier de profissional para segurança. O objetivo foi relatar parte da experiência do pesquisador durante o processo de formação como agente de segurança, que envolve a passagem de novato a veterano, processo de aculturação e socialização vivenciado entre os anos citados. Nesse período da observação participante, eu finalizava a graduação em Ciências Sociais e iniciava o mestrado em Educação, instrumentalizando-me como pesquisador de maneira concomitante à formação e à vivência de segurança em eventos.

O desafio primordial da “viagem etnografia” que passei a enfrentar diz respeito a dois estranhamentos. O primeiro, relacionado à entrada em um mundo novo e por que não

1 As casas noturnas geralmente realizam festas com predominância de música eletrônica, assim são chamadas comumente de baladas. Elas ocorrem em sua maioria à noite, em ambientes fechados ou a céu aberto semelhante às festas *rave*. Embora a música na *rave* e na balada sejam semelhantes, sua distinção está no local onde ocorrem, a primeira é realizada normalmente fora da área urbana marcando uma subjetividade de contato com a natureza, enquanto a balada ocorre em local fechado, protegido e bem delimitado. Embora a predominância de música eletrônica com DJs reconhecidos no país e no cenário mundial, algumas destas casas possuem espaços onde outros eventos podem ser realizados com temática, público e ritmos diversos envolvendo o samba, pagode, reggae, funk, sertanejo e MPB.

2 VIP é abreviação para expressão inglesa “*Very Important Person*”.

exótico, cheio de luzes, cores, cheiros, códigos comportamentais e também, em boa parte, composto pela monocromia referente ao uniforme dos agentes de segurança ou de outros profissionais “serviçais” pertencentes às baladas, os quais devem ser invisibilizados durante o evento. O segundo diz respeito ao momento em que tudo passa a ser familiar, quando então acontece a apropriação do meio para que, no instante seguinte, possa novamente ser estranhado para produzir uma interpretação sobre o momento festivo e os sentidos que são atribuídos pelos profissionais que trabalham na noite como agentes de segurança. Um exercício de observar aquilo que se torna agora familiar, que exige um esforço maior, mais detalhado e aprofundado de observação e empatia (Velho 1997: 123). Porém, todo esforço para ser bem-sucedido no empreendimento depende do quanto o pesquisador está “inclinado ou apto para trabalhar com maior ou menor grau de proximidade de seu objeto” (Velho 2003: 18). A partir dessa constatação, entramos então em outra seara na qual o pesquisador passa a ser o objeto, encarando sua subjetividade, as relações construídas, as trocas e a necessidade de “descobrir o outro” por meio do poder de “sedução”. Sedução que “toma formas variadas dependendo do grupo e do nível de identificação do antropólogo com seus informantes” (Grossi 1992: 15). Tal situação passa pelo sentimento de indignação com injustiças no ambiente de trabalho, no compartilhar de uma guloseima, nas dores de cabeça em razão do som alto, nos pés e nas pernas inchados pelo tempo longo em pé, no compartilhar de bebidas, no controle das necessidades fisiológicas, na eterna briga com o sono, no sentir frio, sentir calor, no estar encharcado de suor ou de chuva com os pés molhados, nos importunos pernalongos, nas caronas para deslocamento até o evento, nas ausências de trabalho, no desrespeito de clientes, nos conflitos com frequentadores, na falta de dinheiro para pegar um ônibus, ou mesmo na fome e sede durante um longa jornada de trabalho. Todas essas situações permitem conhecer e descobrir o outro através da empatia e, mais que isso, permite conhecer a si mesmo, reconhecendo e compartilhando limites e as agruras de uma profissão chave na realização de eventos festivos. Portanto, o pesquisador não possui a capacidade de ser neutro quanto à objetividade de suas interpretações, assim quero utilizar as palavras de Gilberto Velho para justificar o desenvolvimento do texto:

Estou consciente de que se trata, no entanto, de uma interpretação e que, por mais que tenha procurado reunir dados “verdadeiros” e “objetivos” sobre a vida daquele universo, a minha subjetividade está presente em todo o trabalho. Isso está claro para mim na medida em que volto constantemente a reexaminar a pesquisa e mesmo a revisar o local de investigação (Velho 1997: 131).

A veemência do tema se cristaliza a partir das atuações como profissional de segurança ao trabalhar nos finais de semana em casas noturnas. As características físicas pessoais permitiram a entrada no campo considerado no início como uma nova fonte de renda, porém o olhar treinado como descrito por Roberto Cardoso de Oliveira (2000: 19), durante o trabalho noturno, instrumentalizava o pesquisador, revestido do papel de segurança, a dar destaque aos lugares, espaços e comportamentos marcados dentro do ambiente das festas. Assim, sensibilizado pelas teorias estudadas durante a formação como Cientista Social, as observações foram se aprofundando e descortinando a teia de relações construída durante a dinâmica dos eventos.

O foco primordial do texto está no desenvolvimento de uma etnografia que, anterior à etnologia e à antropologia, permite descrever inicialmente o campo investigativo sem se aprofundar nas análises comparativas ou mesmo criar modelos ou teorias de conhecimento para compreender a cultura humana (Aguirre 1997: 4). O trabalho prevê um olhar sobre os profissionais de segurança, ao colocar a experiência pessoal em primeiro plano, à luz dos conceitos de comunidade de prática (Lave & Wenger 1991), saberes profissionais (Dubar 1997: 75), e socialização profissional (Plaisance 2003; Melo & Valle 2013). A pergunta que propõe a responder é: como acontece a aprendizagem dos agentes de segurança para atuação em eventos noturnos na cidade de Florianópolis/SC?

As experiências vividas demonstram a incorporação de um ethos que se faz reconhecido entre os profissionais de segurança e os clientes das casas noturnas, ou seja, a internalização gradual de um sistema de códigos e símbolos partilhados a partir do reconhecimento de si e do outro, quanto à posição social desempenhada nos eventos. Aguirre (1997: 4) descreve como uma nova vivência cultural, “el etnógrafo, no sólo relativizará su etnocentrismo, sino que su vida se partirá em dos y ya no será, ni de ‘aquí’, ni de ‘allí’ totalmente”. Trata-se de um processo de socialização profissional que é externado na sociabilidade apresentada nas interações construídas nas longas horas durante a jornada de trabalho. Claude Dubar (1997) afirma que a identidade é produto de sucessivas socializações, sejam primárias, sejam secundárias, sejam profissionais. Por essa razão, descrever a construção de uma identidade profissional, que pode ser principal ou secundária, acionada nos momentos de “estar” segurança, parece ser pertinente.

Nessa perspectiva, o trabalho foi estruturado de maneira a guardar relação com um diário de campo, descrevendo de forma linear a entrada, aceitação e consolidação do pesquisador junto à comunidade de prática. Dessa maneira, a empiria passa a ser articulada com a teoria, ao ponto em que esta é mobilizada para apresentar as relações e interpretações do pesquisador. Apresento, assim, uma perspectiva sobre o trabalho de segurança em casas noturnas, pois “el trabajo de campo puede tomar tantas formas como antropólogos, proyectos y circunstancias haya” (Ghasarian 2008: 9).

O ambiente de atuação

Em trabalho anterior de título “Marretadas repetitivas: a continuidade e a remodelação de valores sociais em três casas noturnas de Florianópolis” (Da Conceição 2013), identifiquei as baladas como locais onde os integrantes de um determinado estrato social, aqui identificados como Vip, devem circular para serem vistos reforçando seu capital social, e esse parece ser um comportamento esperado dentro do padrão de consumo que é atribuído a essa classe. Os gastos exorbitantes ocorrem devido à pressão presente no grupo, o pertencimento conduz e exige o alto consumo, fazendo assim parte do jogo de relações. A ostentação é uma característica marcante da dinâmica em que os participantes disputam o status de pertencer ou de serem rebaixados dentro do círculo social, o que se configura numa busca incessante por honra e prestígio (Elias 2001).

Nesse cenário, considero a equipe de segurança como uma comunidade de prática a qual compartilha uma visão de mundo e conhecimentos característicos de uma socialização profissional. Posso dizer que iniciei minha participação periférica legítima (Lave & Wenger 1991) no papel de segurança, tendo a oportunidade de transitar por diversos postos de trabalho dentro da mecânica organizacional das casas noturnas. Tais postos abrangem o atendimento na portaria com informações e revista dos frequentadores, o atendimento a camarotes e o controle de acessos diversos às áreas reservadas para alguns clientes, bem como para o fluxo de funcionários. Assim, o contato com clientes e funcionários se fez constante, o que possibilitou descrever inúmeras formas de interação (Da Conceição 2013).

A diferenciação social no ambiente das casas noturnas é sentida na presença dos profissionais de segurança cujo uniforme, de modo ambivalente, lhes atribui a prerrogativa de limitar os acessos e inibir a desordem, bem como demarca sua função social subalterna frente aos estratos mais favorecidos dos frequentadores. Nesse momento, a expressão “sabe com quem está falando?” expõe os conflitos e hierarquias presentes na festa ou no rito de autoridade – um traço sério e revelador de nossa vida social (DaMatta 1997: 184). Essa frase deve ser rapidamente assimilada pelo agente de segurança, pois ele precisa aprender a exercer resiliência, uma vez que sua atuação será permeada por constantes afrontas hierárquicas expressas nessa frase que, pessoalmente, foram ouvidas inúmeras vezes enquanto eu atuava nas casas noturnas investigadas.

A festa como segurança

No início de 2009, um amigo que já trabalhava nos finais de semana, ou melhor, realizava “bicos”³ como segurança, durante uma conversa, faz uma sondagem para ver meu interesse em também trabalhar. Após algumas conversas, mesmo sabendo que eu não tinha o certificado do curso de vigilante ou de segurança, suas alegações desconsideravam esse fato e pautavam-se em características físicas e no estereótipo de negro, alto e de presença (porte físico), condição importante, conforme o relato etnográfico de Virgílio (2014) que, ao visitar uma das casas noturnas, logo percebeu “no ambiente a presença de quatro homens fisicamente muito desenvolvidos”, os profissionais de segurança, “responsáveis por conter eventuais desordeiros ou homens que ficam agressivos após o consumo de álcool, alucinógenos ou estimulantes” (Virgílio 2014: s/p.).

Depois de organizar detalhes em minha rotina pessoal e familiar, finalizo a preparação para trabalhar na madrugada aceitando o convite e, assim, insiro-me como segurança de casas noturnas na cidade de Florianópolis/SC. Após aceitar o convite, a primeira noite de atuação foi durante o carnaval de 2009, em uma festa de música eletrônica com 8 mil pessoas. Como prática inicial, orientações de meu amigo indicaram a maneira de proceder e reagir durante as conversas com outros colegas seguranças e posteriormente com os clientes. Por ser novato e não ter o curso de segurança, deveria ter atenção, falar o mínimo possível, posicionar-me o mais distante possível do grande grupo e responder sem-

3 Expressão utilizada para designar pequenos serviços ou trabalhos temporários de curta duração. Estes estão fora dos contratos formais com vínculo empregatício e são procurados para complementação da renda pessoal ou familiar.

pre com prontidão. Seu conselho caracteriza uma não predominância da linguagem oral e consequentemente uma ênfase na corporal, o que parece ser valorizado na comunidade, principalmente para novatos frente aos veteranos. Outra orientação indicava que deveria ir vestido com sapatos, meias, cinto e calça social preta, e a empresa de segurança então forneceria a camisa e uma gravata. Com as primeiras orientações, passo a vivenciar uma nova socialização e, como uma “criança”, começo a adaptar-me aos costumes e à linguagem dessa “nova cultura” ou comunidade.

Todos os candidatos a segurança, ao chegar na casa noturna com o objetivo de trabalhar, procuram o “QG” (quartel-general),⁴ que geralmente é uma pequena sala nos fundos dos estabelecimentos: os seguranças necessitam apresentar-se para o coordenador da noite. Logo, organizados em fila, fazem o preenchimento da confirmação do nome na lista dos profissionais para o evento, assinam sua presença e recebem a camisa e a gravata. Durante os anos que se seguiram, esse procedimento, dependendo do evento, sempre foi um momento tenso, pois muitas vezes são convidados mais seguranças que o número de vagas para a noite ou a casa noturna, já que após a contagem dos ingressos vendidos antecipadamente, as casas eventualmente têm uma estimativa menor de público, o que ocasiona a direta diminuição da quantidade de membros da equipe, o “efetivo”. Portanto, o controle na ordem de chegada feito pelos seguranças, mais a pré-lista de nomes enviada pela empresa, somados à afinidade (peixe)⁵ com o coordenador da noite, fazem parte das mediações dos líderes na montagem da equipe para a jornada de trabalho. Particularmente, passei algumas vezes pela incômoda situação de ser recusado tendo que ir embora ou aguardar o remanejamento para outra casa noturna ou evento. Essa situação, além de constrangedora, muitas vezes faz com que profissionais retornem para casa sem nenhum dinheiro no bolso, pois, impossibilitados de trabalhar, ficam sem a escala (dinheiro) da noite. Em muitos casos, inclusive, alguns têm apenas o dinheiro para o ônibus ou o combustível de ida para o evento. Lembro que trabalhar nos eventos noturnos é um extra para os profissionais, a “escalinha” ao término do evento significa “dinheiro na mão”, o que faz muitos pagarem contas e/ou levarem produtos alimentícios ao retornarem para casa.

Nesse momento constrangedor para o agente de segurança, digo constrangedor, pois, no primeiro momento dessa relação, ele foi aceito para integrar uma equipe de profissionais através de sua disposição em ligar para empresa e reservar o evento ou por ter sido a empresa que ligou fazendo o convite, um momento de reconhecimento. No segundo momento, quando fecha a equipe da noite e mediante sua condição financeira momentânea,

4 O vigilante ou agente de segurança não é um profissional militar, no entanto, parte das técnicas e da linguagem presentes tem relação direta com o ambiente militar. Inclusive comportamentos e códigos de honra e masculinidade são externados na postura de alguns profissionais, e também nos acessórios por eles usados (lanternas, spray de pimenta, armas de choque e cintos multiusos). Estes são exceções, mas o comportamento de uma ordem militar é muito presente exaltando a masculinidade e um conjunto de técnicas e treinamento corporal.

5 Peixe é um termo utilizado para demonstrar o grau de afinidade ou amizade com o(s) coordenador(es), esta afinidade é pautada na amizade extra ambiente de trabalho, ou na relação de confiança e troca que foi construída durante os vários eventos, também algumas vezes pode ser atribuído a algum coordenador a alcunha de “Pai”, pois exerce favorecimento e influência na escolha dos melhores eventos e postos de trabalho. “Os peixes” e “os filhos” são sempre favorecidos na hora de tomar a decisão sobre qual profissional terá prioridade para trabalhar. É prática muito comum os coordenadores formarem sua equipe de trabalho com um grupo de afinidade, o que independe do tempo de serviço, experiência profissional, formação ou capital corporal (condição física e técnicas de artes marciais).

ele passa a mendigar a escala de trabalho e, além disso, muitas vezes, os coordenadores o tratam com desdém e humilhações. Mediante os protestos dos seguranças que sobram, a impessoalidade é sempre acionada pelos coordenadores, pois alegam que a decisão não é pautada em motivações pessoais e justificam sempre como sendo uma conduta errada ou equivocada da “empresa”, um ente externo que toma decisões à parte de todos. Acabam por sugerir que a crítica/cobrança seja feita na “empresa”, a qual tem seu expediente em horário comercial, o que significa o contato somente na próxima semana ou dentro de dois ou três dias. Muitos ficam aborrecidos, expressam que não seriam mais humilhados assim, que tomariam providências para não participar/prestar mais do serviço, mas, na semana seguinte, ou, no máximo dentro de duas semanas, já estão retornando ao trabalho e se submetendo novamente ao processo. Uma consequência direta em busca de evitar esse transtorno foi a atitude de muitos dos seguranças de começarem a antecipar sua chegada ao evento. Dessa forma, se a festa estava marcada com a chegada para as 20 horas, muitos começam a formar a fila por volta das 19 horas, ou mesmo antes, para evitar o corte, aumentando sua chance de trabalhar à noite, por reservarem um lugar na fila.

Na primeira noite, e como em todas as outras subsequentes, a chegada para o evento acontece sempre três horas⁶ antes das portas da casa noturna serem abertas ao público, isto no caso da equipe de segurança. Nesse período, ocorre a seleção dos profissionais, conforme a necessidade, e a posterior preleção com os procedimentos de atuação. A chegada antecipada se justifica no discurso da empresa contratante, na medida em que, por ser um trabalho temporário, nem todos têm o compromisso de comparecer. Portanto, na iminente possibilidade de haver faltas, quanto mais cedo for realizado o procedimento de seleção dos profissionais, tanto mais rapidamente será feito o contato com alguém que possa substituir em tempo hábil o faltante.

Na noite em que me apresentei pela primeira vez, fui instruído a dizer que sou indicação do Netinho,⁷ sigo as orientações e recebo o respaldo por ser indicação de alguém confiável. A mediação na indicação de profissionais demonstra ser uma prática rotineira, primeiro pela circulação de muitos profissionais, pois não são todos que aguentam e continuam na puxada rotina noturna e suas agruras, e, segundo, por funcionar como um pacto entre o que indica e o indicado, visto que o segundo tem a responsabilidade de não prejudicar o primeiro quanto às promessas realizadas pela sua indicação. Em razão de alguns momentos serem de maior ou menor procura de segurança para trabalho em eventos, algumas vezes quem indicava um colega recebia um acréscimo em sua escala. Essa ação caracteriza duas vias de acesso ao trabalho na noite, uma pela necessidade de trabalho extra por quem procura e, outra, pelo desejo de receber um pouco mais indicando um amigo. Ao ponderar, acredito que meu amigo, o Netinho, naquela primeira noite, me apresentou a uma estrutura social única para ser observada e também, para seu benefício, recebeu um acréscimo em sua escala.

6 Se o evento tem previsão de início às 23h, a equipe de segurança tem hora marcada para chegada por volta das 20h, com a necessidade de garantir lugar na fila, os seguranças se antecipam em pelo menos uma hora. Se somarmos ainda o tempo de deslocamento até o local da festa, os seguranças mobilizam meio período de trabalho formal só para esperarem e se prepararem para o efetivo trabalho.

7 Segurança casado, pai de três filhos, idade de 40 anos, natural do Rio Grande do Sul. Na época, trabalhava como operador de telemarketing. Atualmente finalizou o curso técnico de enfermagem, faz o superior em enfermagem em uma universidade privada, trabalha em um hospital na região da Grande Florianópolis e nunca fez o curso de vigilante.

Interessante perceber que as perguntas sobre a postura, porte físico, compromisso e disposição para trabalhar são proferidas constantemente de maneira repetitiva e extenuante, seja anteriormente ao evento através da pessoa que fez a indicação para o trabalho, seja posteriormente, quando já uniformizado, momentos antes do evento.

No meu caso, para minha surpresa na época, já constava que eu era alguém de confiança e com bom trato com as pessoas. Essas características pessoais me habilitavam para o contato com o público, um requisito importante dependendo do posto (local) de trabalho. Com o tempo e algumas observações, percebo que o perfil do profissional acaba por direcionar o local de atuação e a posição na hierarquia dentro do grupo de seguranças. Dessa maneira, as características comportamentais e físicas, além do asseio (cabelo cortado, barba feita, roupa limpa e passada, sapatos limpos e lustrados) no momento da seleção, podem garantir a designação de um local de trabalho com maior fluxo de clientes, valorizando a imagem da empresa contratante e da casa noturna.

As orientações iniciais sobre a noite são chamadas de preleção, um momento em que os coordenadores da segurança e os organizadores do evento (gerência da casa) passam informações sobre a festa, descrevem procedimentos e condutas. A ênfase concentra-se na postura do segurança, uma postura que deve ser ostensiva, de constante atenção, para que não sejam percebidas suas eventuais debilidades ou fragilidades. O objetivo da conversa visa ressaltar o controle da brutalidade, ou melhor, o uso da cabeça (razão) e não do corpo (força física). A figura do antigo “leão de chácara”, um profissional mais bruto e pronto a resolver as discussões no tapa, dá espaço para profissionais que façam a mediação, sejam educados para um atendimento mais pessoal ao cliente, estando dispostos a solucionar os problemas e dúvidas e não provocá-los. Esse é um movimento do mercado que exige atendimento de qualidade, além de um utilitarismo que visa evitar processos judiciais à empresa de segurança e às casas noturnas por mau atendimento e/ou por agressões físicas.

Os seguranças, que se dispõem a trabalhar na noite, em muitos casos, representam um estrato social de baixo poder econômico, baixa escolarização, que optam por uma profissão que, até aquele momento, não apresentava exigência quanto ao nível de escolarização. A maior parte dos profissionais, no entanto, realiza curso de vigilantes, trabalha registrada em empresas de vigilância onde segue o regime CLT,⁸ cumprindo escalas de trabalho fixas, mas a atuação, nas baladas, serve para complementar a renda familiar.⁹ Entre os vários profissionais de segurança atuando nas festas e eventos, encontramos pessoas que não são legalmente habilitadas, isto é, não tem o curso de vigilante e não atuam na área propriamente dita, como no meu caso. Consequentemente, nesse grupo, tem-se professores, vendedores autônomos, enfermeiros, profissionais da construção civil, garçons, estudantes universitários, mecânicos e desempregados em geral, todos com foco principal em obter uma renda extra. Nesse ponto, justifica-se a não informação de ter ou não curso técnico, pois, segundo a legislação da Polícia Federal, a empresa de segurança pode incluir até 20% de profissionais sem curso, por evento, mas, na realidade, esse número é extrapolado facilmente. Na empresa de segurança, os profissionais são diferenciados pelos termos vigilante (curso e certificado) e segurança (sem curso).

8 Consolidação das Leis Trabalhistas.

9 Todos os seguranças alegam que o valor, embora baixo, ajuda a comprar um gás, fazer a feira da semana, colocar combustível no carro, pagar contas. Em muitas oportunidades, os seguranças alegaram juntar o dinheiro para pagar o aluguel do mês, pagar pensão alimentícia e outros gastos pessoais.

Os profissionais novatos, quando “não cursados”, recebem sua escala¹⁰ (pagamento) inferior aos cursados, pois a alegação é o alto custo da formação institucionalizada, que deve ser então recompensada. Na realidade, posso ver que nem sempre essa regra é seguida, pois o aprendizado e sua efetivação são valorizados sem a dependência de uma aprendizagem situada, que não exige um certificado de habilitação, e, sim, o comprometimento e a experiência para a resolução de conflitos e tensões dentro do ambiente.

Após a apresentação na preleção, que, com o tempo, torna-se um discurso contínuo e repetitivo – o qual se faz importante para o ensino de procedimentos – os seguranças serão divididos em grupos, separados e colocados em vários postos de serviço, escolhidos previamente para a manutenção da ordem dentro do evento. O comentário que justifica a presença de seguranças é o de resguardar o patrimônio da casa noturna, bens materiais ou subjetivos que envolvem um local seguro para diversão de seus clientes. Uma parte dos profissionais será designada para a portaria, onde ficam, orientando a formação das filas, dando informações sobre compra e retirada de convites, efetuando a conferência de ingressos e a revista para evitar a entrada de arma branca, de fogo, bem como de drogas e outros entorpecentes, realizando, assim, a proteção do evento na porta de entrada. O segundo grupo irá para a pista, devendo circular pela casa noturna inibindo e dando apoio/atendimento para eventuais brigas no ambiente. Um terceiro grupo fica designado para acessos e camarotes, essa função é considerada a menina dos olhos dentro da hierarquia espacial da festa, pois são os locais onde os clientes de maior poder de consumo estarão, logo, as possibilidades de gorjetas ou presentes¹¹ pela boa atuação são mais facilmente recebidas. Os seguranças posicionados nos acessos controlam as pulseiras que são marcadoras do espaço. Nessa posição, os seguranças convivem com inúmeras propostas de suborno ou propina para liberação da entrada daqueles que estão sem pulseira. Dependendo do evento, as ofertas podem variar de R\$ 10,00 a R\$ 800,00 como já me ocorreu, mas há casos de serem ainda maiores, como disse, dependendo do evento e do motivo da festa. No geral, são clientes masculinos que fazem a oferta para permitir a entrada de amigos ou a liberação de mulheres para seu camarote. O quarto grupo é selecionado para postos de “menor” importância dentro da hierarquia da comunidade, são locais externos como controle de portões ou acessos de menor fluxo, mas de extrema necessidade de acordo com a mecânica de funcionamento. Para esses locais, são indicados seguranças que deixam o “tempo passar”,¹² de acordo com a expressão comumente usada pela gerência da casa, tais agentes são considerados “cones”, necessários para compor a equipe e incumbidos de apenas permanecer em seu posto de trabalho, pois sua simples permanência

10 Minha escala em 2009 era de R\$ 55,00 por até 12 horas de trabalho (somado todo tempo disponível à empresa, a partir da chegada até a partida para casa) que pode se estender como em inúmeros casos. Os seguranças cursados recebiam R\$ 60,00. Atualmente não cursados recebem R\$ 70,00 e cursados R\$ 80,00. Devido ao critério de antiguidade para esta temporada de 2014, meu valor já negociado é de R\$ 90,00, recebendo o mesmo e, em alguns casos, mais que os cursados.

11 Os “presentes” podem significar igualmente gorjetas pomposas, ou simplesmente significam receber um cigarro, brindes oferecidos na festa, copos promocionais, garrafas de água, latinhas de energético ou mesmo garrafas de bebidas alcoólicas não finalizadas.

12 Nessa situação, pode-se incluir agentes cansados por emendarem uma jornada dupla ou tripla de trabalho, “desalinhados” quanto à vestimenta (barba a ser feita, calça suja, sapato com cor diferente etc.), profissionais sem o perfil corporal e comportamental para atendimento direto com o público, ou também aqueles que em eventos anteriores “pisaram na bola” e são colocados de castigo ou na “geladeira”, uma categoria nativa.

no local inibe ações de clientes que venham a querer aproveitar brechas na circulação da casa noturna e seu entorno. Podemos observar que o empoderamento do uniforme não está presente só no agente que o veste, mas também no indivíduo que o vê, o que, por si só, causa limitações ou restrições de algumas ações seguindo as premissas de um contrato social. O quinto grupo é mais seletivo e com poucos profissionais, nele se encontram os coordenadores e subcoordenadores, que, dependendo do tamanho do evento e do efetivo de seguranças, podem variar de um a um grupo de dez responsáveis pelo comando, sempre com um responsável geral ou principal.

Os critérios para escolha dos seguranças para cada grupo estão pautados em características fenotípicas. Na portaria, irão os de menor estatura e mais franzinos. Para a pista, os “pitbulls”, geralmente com maior porte físico e com habilidades em luta e imobilização, são a linha de frente, são aqueles colocados para o confronto com a responsabilidade de retirar clientes encrenqueiros de dentro da casa. O grupo escolhido para o camarote possui uma distinção, pode misturar ambas as características fenotípicas, centrando destaque nas ações e no comportamento mais paciente durante situações inconvenientes, supostamente maior educação no trato e na capacidade de mediação. Características que são aprendidas pela experiência, mas a postura firme na atuação também é requisito importante.

Embora a configuração espacial do evento esteja diretamente ligada ao perfil dos profissionais, muitos descontentes com a designação de trabalho acabam por não desempenhar satisfatoriamente a solicitação. Não são poucos os casos em que seguranças são “pegos” fumando em locais próximos a clientes, compartilhando bebidas alcoólicas fornecidas por clientes, abandonando seus postos fixos para andar pela festa, há agentes que literalmente dançam em seu posto de trabalho, outros que acabam até mesmo namorando com clientes, assim como aqueles que usam de agressividade desnecessária no momento de tensão ou que consomem entorpecentes para vencer o cansaço e a sonolência. Por essa razão, as preleções são de informações rotineiras, mas principalmente de cobrança, pois um breve feedback do evento anterior sempre é feito. Os seguranças que realizam um “bom trabalho” geralmente demonstram insatisfação em ter de ouvir repetidamente as mesmas mensagens e informações, inclusive, muitos reclamam em razão da cobrança ser feita a todos e não especificamente ao “infrator”. A revolta maior aparece quando o colega que “pisou na bola” reaparece para trabalhar e ganha oportunidade em postos de prestígio dentro da equipe. Esses são casos de “peixes” ou “filhos”, pois os seguranças sem grandes afinidades são colocados na “geladeira”, em locais e eventos de menor expressão ou não recebem escalas (não são chamados) por um período. Ao contrário dos peixes ou filhos, que estranhamente reaparecem nos eventos, mesmo após quebrar as normas internas presentes no grupo.

Um espaço de socialização profissional

Pretendo apresentar um breve cenário interno do ambiente das casas noturnas. Não faço uma diferenciação arquitetônica entre elas, especificando uma casa em relação à outra, por entender que, embora sua infraestrutura apresente distinções, a sua organização e estrutura social são compartilhadas e reconhecidamente semelhantes. Assim, identifico

os elementos que compõem essa organização social, partindo primeiramente da necessidade de camarotização do espaço, isto é, de uma configuração com delimitadores de lugares, que permitem acesso restrito, que é concedido a certos clientes apenas com o uso de uma pulseira.¹³ A área do backstage e os camarotes estão posicionados em locais privilegiados circundando a pista de dança e, à medida que mantêm maior proximidade com o DJ (Disc Jockey – a atração da festa), agrega-se maior valor financeiro ao espaço. Portanto, os camarotes demarcam posições entre os frequentadores, caracterizando-se por serem locais em que uma festa particular se realiza dentro da festa tida como “pública”. Por essa razão, a balada não pode ser encarada como única para todos os participantes, pois cada um dá significado diferenciado para o momento, seja um aniversário, seja o encerramento de um curso, seja uma data importante para o sujeito e seu grupo, cada participante tem uma subjetividade intrínseca ao instante (Da Conceição 2013). Além da subjetividade que os sujeitos atribuem para o momento, os espaços são hierarquizados, segundo Foucault (1987) a disposição dos indivíduos no espaço é marcador das relações de poder. Mesmo todos compartilhando o mesmo local (casa noturna), o fato de um grupo reduzido portar pulseiras lhes dá a possibilidade de escolher estar em um determinado espaço em detrimento de outro, indicando o pertencimento daquele indivíduo a um grupo específico dentro da balada, o que define sua posição.

Em meio ao caos que o olhar à primeira vista pode sugerir, com inúmeros indivíduos curtindo o seu momento, ao fazermos a aproximação, em outras palavras, ao nos situarmos no chão da festa ou ao lado daqueles que a organizam, podemos visualizar muita ordem e controle para manter a harmonia. O controle das tensões mediante o choque das relações de poder e de hierarquias sociais presentes parece um caldeirão efervescente que se mantém por valores e convenções construídas por aqueles que compartilham o espaço e seu sistema simbólico. Por essa razão, o treinamento do segurança para festas noturnas passa por um conhecimento, em certa medida, espontâneo e partilhado por meio da experiência e vivência em cada um dos ambientes. Cada casa noturna e cada evento carregam uma singularidade, seu cenário estilizado difere, guardando uma dinâmica própria a partir dos promotores da festa, dos organizadores, do tipo de música, dos patrocinadores, dos trabalhadores e dos clientes. Essa aprendizagem da diferenciação não surge no primeiro evento, mas na construção do metier do agente de segurança, ou no que Michel Maffesoli descreve como a “ambiência englobante” (Maffesoli 2005: 107). Dessa forma, essa habilidade perceptiva permite que os seguranças “sintam o clima”, isto é, sejam capazes de diagnosticar cada evento mediante a avaliação intuitiva de variáveis como: se os organizadores estão tensos, se a noite promete muito ou pouco trabalho, se será uma noite para gorjetas, se o evento será breve com pouco público ou longo com uma grande multidão.

Devemos entender esse processo de socialização geral, que engloba toda a vida, como constitutivo dos seres humanos como seres sociais (Plaisance 2003: 2), ou melhor, profissionais.

13 A pulseira é feita de material resistente e com um lacre que permanece no braço do cliente. Nela consta o nome do espaço comprado e geralmente são diferenciadas por cores. Significam valores diferenciados para áreas exclusivas, áreas Vips, *backstage* e camarotes, também os funcionários e a imprensa quando credenciados utilizam uma para liberação de acesso. Muitas vezes os clientes tentam burlar o controle do acesso, arrancando cuidadosamente a pulseira e passando para um amigo fora do espaço, que utiliza fita adesiva ou chiclete para prendê-la no braço para enganar o agente de segurança.

A socialização profissional é um processo por meio do qual os indivíduos constroem valores, atitudes, conhecimentos e habilidade que lhes permitem e justificam ser e estar em uma determinada profissão. É um processo de concretização dos ideais profissionais. Sob um aspecto mais objetivo, a socialização profissional constitui-se no processo de traduzir em práticas profissionais os conhecimentos inerentes à profissão. E, sob o aspecto subjetivo, constitui-se na efetiva identificação, adesão à profissão e ao outro, pela compreensão do mundo no qual ele está e por tornar tal mundo o seu próprio. Muito além de qualquer circunscrição, é um modo de consolidação de uma identidade individual e coletiva (Melo & Valle 2013: 100).

Como descrito anteriormente, o primeiro momento como segurança me inseriu no grupo por meio de um convite pautado em determinadas características físicas e necessidades pessoais objetivas. Esse contato já trouxe um aprendizado inicial, que começou com várias orientações do “Netinho”, segurança experiente e, naquela época, com 3 anos de atuação. Em seguida, o discurso disciplinador contrário à brutalidade física, de domínio e controle das ações agressivas, mesmo quando a essência da função estimule certo nível de violência e firmeza nas ações. Sem estar em um espaço legítimo de aprendizagem com objetivo de aquisição de um certificado, a experiência de ouvir o discurso da comunidade começa a dar conformidade na maneira de atuar. Podemos destacar que a socialização é um deixar-se moldar, um deixar-se forjar por determinado grupo de pertença, fazendo com que as propensões individuais sejam abafadas pelas do grupo (Melo & Vale 2013: 83).

Na primeira noite, após a seleção de onde e como realizar o trabalho, os subcoordenadores têm a responsabilidade de esclarecer dúvidas e dar as orientações necessárias. Em geral, não é o que acontece, recebemos breves explicações e mais incentivo a buscar uma proatividade pessoal de ir até outros mais experientes à procura de qualificar as informações. O segurança novato deve procurar identificar os locais como banheiros, acessos de saída, procedimentos de estacionamento, pagamentos e outras orientações que, embora padronizadas, mudam conforme o evento. Para isso, deve localizar os outros seguranças, que, em muitos casos, são veteranos, assim como o colega que o trouxe, e também pode buscar informações com funcionários da casa que estão trabalhando nos bares ou como garçons.

A relação com outros seguranças se dá na medida em que acontece a interação com o grupo de mesmo perfil. Isso possibilita conversar e, sem perceber, participar da aprendizagem. O comentar sobre festas passadas, o relatar ações e procedimentos, o compartilhar parte da experiência profissional, são ações que servem para o aprendizado do novato. Ninguém fica sob tutela de um veterano específico, na verdade, a inserção na equipe o faz receber determinados privilégios e informações de como tratar determinado grupo ou cliente frequentador. De acordo com Lave & Wenger (1991), a prática improvisada cria um currículo de ensinamento¹⁴, em que, no caso, as várias experiências e postos de atuação

14 “Un *curriculum de aprendizaje* consiste en oportunidades situadas (incluyendo así ejemplares de varias clases a menudo pensados como “metas”) para el despliegue improvisado de práctica nueva. Un *curriculum de aprendizaje* es un campo de recursos de aprendizaje de la práctica diaria visto desde la perspectiva de los aprendices. Un *curriculum de enseñanza*, por el contrario, se construye para la instrucción de los novatos” (Lave & Wenger 1991: s/p.).

dentro da casa noturna promovem o aprendizado do novato até que ele atinja as posições de privilégios e/ou coordenação. Acontece, portanto, pelo tempo de serviço e vivência, um processo de construção de conhecimento e de confiança mútuo entre os colegas, que traz respaldo e empoderamento para a atuação. Trata-se de valores que, dentro de uma comunidade de prática pautada na masculinidade, são mais caros do que a simples comprovação de um currículo de aprendizagem.

Em minha primeira atuação, estive designado a um acesso controlando poucas pulseiras, passei a noite sendo vigiado de perto, para análise de minha postura frente às propinas.¹⁵ O fato de ser “jogado diretamente na fogueira”, em uma posição de importância, já na primeira noite, implica em participação como maneira de aprender, para além de só observar e repetir (Lave & Wenger 1991), o que possibilita realizar um empoderamento da cultura de prática. No dia, a avaliação foi bastante elogiada e gerou o convite de continuidade no trabalho. As noites subsequentes levaram a outros locais na organização social já caracterizada, permitindo uma visão geral, um conhecimento das sequências mais periféricas, menos intensas e complexas à medida que me possibilitaram também aprender os aspectos centrais da prática.

Depois de algumas experiências fazendo o movimento centrípeto, da periferia para o centro, passei a integrar a equipe de camarotes como “homem base”, uma designação pomposa que, na prática, significa uma posição-chave reservada a profissionais de confiança quanto à atuação. Esse fato pode levar a intrigas e ciúmes dentro da equipe entre novatos e veteranos, pois as posições são galgadas dentro de critérios internos, aceitos pelos coordenadores, mas que faz com que alguns profissionais habilitados, por vezes, não “progridam” dentro do grupo na proporção dos não habilitados. As características do aprendizado-ação se manifestam na prática da vivência e não apenas na relação assimétrica entre mestre e aprendiz (Lave & Wenger 1991). O mérito que deveria acionar os certificados e qualificações institucionalizadas não tem importância plena se comparado com a rede de laços de influência, familiar, de vizinhança ou compadrio (DaMatta 2011: 102). As características físicas, a experiência e a afinidade são mais valorizadas do que o reconhecimento institucionalizado, ganhando destaque devido às relações de parceria e honra, presentes na comunidade de prática, que é pautada em valores considerados masculinos.

Minha aceitação plena pela comunidade de prática levou alguns meses, mesmo com desempenho de acordo com o esperado pela “empresa”. As conversas e orientações sempre constantes não integravam na totalidade, nas palavras de Lave & Wenger (1991), não davam o acesso amplo à comunidade. O sentimento como pesquisador era semelhante à experiência descrita por Clifford Geertz (1989) em Bali, quando, preocupado com a não aceitação plena do pesquisador junto ao grupo e somente após fugir da polícia local correndo com os nativos, aconteceu uma mudança que marcou sua passagem de acesso ao grupo. O meu momento pessoal de passagem para a aceitação na comunidade de prática se assemelha: posso relatar que, em determinada festa, em que eu estava cuidando de um camarote mantendo uma postura ostensiva e tudo transcorria tranquilamente, já passávamos das 4 horas da manhã – momento que começa a ser mais crítico devido ao efeito do alto consumo de álcool e o uso de outras drogas pelos clientes –, começou uma briga entre dois grupos. Embora três colegas estivessem mais próximos, nenhum deles viu o início repentino da confusão, tamanha a quantidade de frequentadores na casa. Como identi-

15 Ofertas de suborno para liberação de clientes pelo acesso controlado pela pulseira.

fiquei a “peleia” rapidamente, dando o sinal e correndo para defender o cliente que era agredido, na visão da comunidade de prática, essa ação foi aceita como valorosa e permitiu certo reconhecimento. Após a situação ser contornada, esse fato foi o ponto de partida de minha aceitação no campo ou no acesso à comunidade de prática de forma mais plena. Após a ocorrência, os seguranças veteranos mais experientes vinham conversar sobre o fato, davam parabéns e ensinavam sobre procedimentos para maior proteção pessoal. No final do evento, os comentários sobre a briga repercutiam e eu estava integrado na conversa. No próximo evento, percebo uma mudança muito grande de comportamento em relação a minha presença, há maior reciprocidade, sou inserido em outras conversas, como as maneiras apropriadas de receber gorjeta; formas de agradar aos clientes; como conseguir ganhar água ou energético de clientes e garçons; dicas para vencer o cansaço, no caso, o sono; maneiras de conversação; conselhos de como manter a postura durante os ciclos¹⁶ de euforia dentro da festa; ajuda quanto à cobertura para ir ao banheiro ou para movimentar um pouco as pernas;¹⁷ o contrato implícito de proteção mútua para hora de brigas; preferência por escalas em determinadas casas noturnas; melhores postos de trabalho e a maneira adequada de lidar com cada coordenador. Esse pertencimento ao grupo é importante na medida em que “[...] la efectividad de la circulación de información entre compañeros sugiere que el compromiso en la práctica, más que ser su objeto, bien podría ser una condición para la efectividad del aprendizaje” (Lave & Wenger 1991: s/p.).

O acesso pleno e efetivo à comunidade, além de liberar para conhecer mais a fundo as relações imbricadas, também trouxe um envolvimento maior do pesquisador com o grupo. Em outras palavras, também passo a ser afetado paulatinamente pelo campo, na medida em que adquiero gosto pela música eletrônica, pelo consumo de energético, o hábito de mascar chicletes, o interesse por campeonatos de artes marciais mistas e à assimilação de uma postura corporal. Esses são fatores que conformam uma identidade de grupo, uma comunidade com suas práticas que se estendem para além do meio onde são realizadas.

Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica (Goldman 2005: 150).

Esse movimento viabiliza ser afetado pela comunidade, bem como de afetá-la. Em outras palavras, acontece a efetivação da interiorização do processo de socialização profissional que agora pode ser observada através de sua externalização, inclusive colegas na universidade alertavam em tom de brincadeira que o pesquisador não estava trabalhando, em razão da postura corporal assumida algumas vezes reportar a atitude ostensiva. Em contrapartida, meu exemplo na atuação à noite também afetou diretamente colegas, seja

16 Os ciclos correspondem a momentos dentro da festa, o primeiro à abertura da casa onde a postura de alerta pode ser mais descontraída devido a pequena quantidade de clientes. Na medida em que o tempo passa e o consumo de bebidas alcoólicas aumenta, a atenção dobra, assim como no final da festa em que os clientes mais alterados podem facilmente provocar brigas. Portanto, saber os momentos e a postura em cada um deles faz com que o uso do corpo seja mais bem aproveitado durante as doze horas de trabalho.

17 Algumas posições como o controle do acesso podem fazer com que o segurança permaneça parado em pé por mais de 8 horas sem a possibilidade de sair, caso não conte com a ajuda de outro colega que faça sua rendição no posto/posição.

em argumentos usados com clientes, seja em estratégias para movimentação do corpo como alongamentos discretos, seja nas sugestões de otimização de procedimentos como no caso do uso das pulseiras de acesso divididas em ambos os braços. Em alguns eventos, o número de espaços vendidos e das respectivas pulseiras pode ser muito grande e, como as pulseiras são para clientes e profissionais que prestam serviço no evento, uma maneira que adotei foi colocar em um dos braços as pulseiras relacionadas aos clientes e, no outro, a dos profissionais de serviço, o que facilitava muito no instante de mostrar ou esclarecer sobre quem poderia ou não acessar determinado espaço. Esse simples procedimento, após ser questionado e divulgado, começou a ser adotado como padrão e pode ser considerado evidência de que a interação possibilita trocas impulsionadas pelo acesso e a afetação no campo, ambos tendendo a assimilar um ao outro. Não há possibilidade de se estar neutro durante a dinâmica da interação, pois esta pressupõe o princípio básico da troca constante. Se existe troca, existe movimento que pode integrar ou afastar o pesquisador de seu objeto.

Ao iniciar o trabalho como segurança, apenas me encantava perceber sua dinâmica, porém, quando começo a desejar escrever e descrever essa dinâmica, o contato com a gerência das casas noturnas e da empresa de segurança foi inevitável para marcar a relação trabalhador e pesquisador. Nesse processo, com o passar dos anos, muitos seguranças acabaram conhecendo o trabalhador e também o pesquisador, o que ocasionou um dilema como descrito por Fonseca (2010: 215): “O pesquisador anda em uma corda bamba, procurando garantir a riqueza de detalhes que mantém fidelidade ao texto etnográfico, ao mesmo tempo que exerce uma vigilância constante aos limites éticos de sua ousadia”.

Essa incursão ou dilema foi articulada pelos colegas seguranças de formas diferentes, alguns, em determinados momentos, procuravam o pesquisador para relatar as injustiças com um tom crítico a respeito da profissão, as condições de trabalho e as situações vividas. Outros encaravam como uma oportunidade de reconhecimento ou visibilidade, pois pensavam se beneficiar de alguma forma, mesmo que fosse o de marcar seu nome em uma publicação. No entanto, essa relação se tornou muito naturalizada para alguns seguranças, já para outros novatos ou mesmo veteranos que internalizaram o processo de aprendizagem, saber ou conhecer o que o outro faz fora da noite não lhes é importante. Um ponto que acredito ser relevante nessa antropologia prática, que induziu a uma maior fluidez entre o papel de segurança e o de pesquisador, reside no estereótipo – ser negro e usar uniforme de segurança atribuem categorias que remetem a um estrato social, independentemente de condições socioeconômicas e de escolarização, portanto, o personagem pesquisador era facilmente, ou melhor, antecipadamente sublimado para outro plano. Percebo, assim, que mais do que o pesquisador naturalizar os códigos e costumes do grupo, o grupo naturalizou o próprio pesquisador.

As características positivas do processo de aceitação que permitiram avançar no conhecimento sobre o campo e o metier de agente de segurança, também, definiram algumas interdições ou a necessidade de não quebrar o pacto de honra conformado no padrão a ser seguido como integrante da comunidade. Isto é, realizar denúncias sobre colegas em atos ilícitos durante o evento pode ocasionar uma “geladeira”, caso não tenha afinidade com o coordenador. Exigir condições de trabalho que sejam minimamente dignas como horários para fumar, ir ao banheiro, alimentar-se ou descansar um pouco não devem ser expressadas no grupo e principalmente próximo à gerência da casa noturna. Brigas e dis-

cussões entre seguranças não são toleradas, principalmente contra coordenadores. Em uma ocasião, fui alertado de como me comportar durante uma festa na qual começou uma pequena discussão entre clientes. Uma dupla de seguranças que estava próxima foi até a ocorrência, assim como eu, que logo me desloquei. Notei que um dos colegas seguranças nitidamente demonstrava estar embriagado. Devido a sua situação, em vez de resolver o incidente, ele provocou mais problemas, causando uma situação ainda mais grave. No final, com a chegada de outros seguranças e do coordenador, comentei que o colega demonstrava estar embriagado, o que lhe levou a ser advertido e trabalhar o restante da noite em um local mais afastado da festa. No final do evento, o colega foi informado de que eu havia confirmado à coordenação acerca da sua embriaguez e, como represália, esvaziou o pneu do meu carro para me dar um recado e lembrar sobre o código de honra. Assim, como relatado nessa situação, momentos em que outros seguranças são “denunciados” provocam uma instabilidade na comunidade, na qual cada sujeito ou grupo procura sua defesa ou a manutenção do seu status e privilégios. Além de conter clientes e os interesses das casas noturnas, os agentes de segurança devem aprender rapidamente os códigos de conduta da comunidade e promover o bom relacionamento, pois correm o risco de ser esquecidos, deixados de lado ou mesmo rejeitados para o trabalho.

Conclusão

A aprendizagem periférica legítima contribui para pensar o modo como um conhecimento é legitimado por meio da prática e não só por meio de um currículo teórico, embora também respaldado por ele. A vivência passa a ser um processo de ensino e preparação de profissionais para atuar como seguranças, embora muitos membros da comunidade de prática não saibam que, nesses momentos, estão em aprendizagem. Não obstante, discursos, práticas, conversas, comportamentos e trocas de experiências, muitas vezes não intencionais, possibilitam a formação atual dos agentes de segurança das melhores casas noturnas do Sul do Brasil. A passagem de novato para veterano com acesso pleno à comunidade de prática requer um currículo de ensinamento, um processo mediado por relações, conhecimentos e comportamentos construídos durante a dinâmica dos eventos. O mérito pessoal dentro de um conhecimento e certificações mais institucionalizadas são facilmente superados pela rede de laços de influência. A afinidade, as características físicas e a experiência profissional são critérios importantes acionados por coordenadores no momento da montagem do efetivo, da equipe de segurança.

A experiência da passagem de novato a homem base (veterano), possibilitou oportunidades de subcoordenação e coordenação de eventos menores como casamentos, aniversários e outras festas particulares. Dentro da escalada na hierarquia dos seguranças, novas oportunidades são sempre apresentadas, as quais não surgem com base na aprendizagem situada, dadas em cursos e palestras específicas para o segmento, na verdade, são mobilizadas na medida da assimilação de participação durante a troca constante de conhecimento no decorrer dos inúmeros eventos noturnos.

O metier do agente de segurança, embora reconhecidamente marcado na expressão corporal, envolve muito mais do que a postura ostensiva, o ethos é internalizado paulati-

namente por meio da troca e da interação constante entre colegas e clientes que participam dos eventos. O conceito de socialização profissional instaura subsídios para a melhor compreensão do processo contínuo de assimilação da moral e dos códigos presentes nos momentos festivos em casas noturnas. Dessa maneira, podemos identificar que a socialização profissional acontece de maneira espontânea, ligada a uma instituição em um tempo, um espaço e segundo os grupos sociais (Plaisance 2003: 5).

Encerro o breve relato argumentando que o currículo de aprendizagem institucionalizado é superado pelo currículo de ensinamento, que, por sua vez, é deslegitimado no espaço em que os títulos são valorizados, isto é, junto à legislação. No entanto, o trabalho desenvolvido com base no currículo de ensinamento, valorizado dentro da comunidade de prática, não restringe ou limita a atuação do profissional, na verdade, ele garante respaldo para o desenvolvimento do trabalho exigido para o agente de segurança.

Referências

- AGUIRRE, Ángel B. 1997. "Etnografía". In: _____, Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural. México: Alfaomega Grupo Editor.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever". In: _____, O trabalho do antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp.
- DA CONCEIÇÃO, Daniel M. 2013. "Marretadas repetitivas: a continuidade e a remodelação de valores sociais em três casas noturnas de Florianópolis". *Mosaico Social*, 6:300-317.
- DAMATTA, Roberto. 1997. "Sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil". In: _____, Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco. pp. 179-248.
- _____. 2011. *Explorações: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DUBAR, Claude. 1997. *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. Porto/Portugal: Porto Editora.
- ELIAS, Norbert. 2001. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FONSECA, Claudia. 2010. "O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'". In: P. Schuch, M. Vieira & R. Peters (orgs.), *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: EdUFRGS. pp. 205-227.
- FOUCAULT, Michel. 1987. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- GOLDMAN, Márcio. 2005. "Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia". *Cadernos de Campo*, 13:149-153.
- GHASARIAN, Christian. 2008. "Por los caminos de la etnografía reflexive". In: C. Ghasarian et al., *De la etnografía a la antropología reflexive: nuevos campos, nuevas practicas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Del Sol. pp. 9-42.

- GEERTZ, Clifford. 1989. “Um jogo absorvente: notas sobre a briga de gaios balinesa”. In: _____, *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editoras SA. pp. 278-321.
- GROSSI, Miriam Pillar. 1992. “Na busca do ‘outro’ encontra-se a ‘si mesmo’”. In: _____, *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis: PPGAS/UFSC.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne. 1991. *Aprendizaje situado: participación periférica legítima*. New York: Cambridge University Press. Tradução de Miguel Espíndola e Carlos Alfaro.
- MAFFESOLI, Michel. 2005. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina.
- MELO, Marilândes Mol Ribeira; VALLE, Ione Ribeiro. 2013. “Socialização e socialização profissional: interface entre forjar e negociar outro ser”. *Roteiro*, 38:79-102.
- PLAISANCE, Éric. 20013. “Socialização: modelo de inclusão ou modelo de interação?”. *Revista PerCursos*, 4(1):177-193.
- VELHO, Gilberto. 1997. “Observando o familiar”. In: _____, *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. “O desafio da proximidade”. In: _____, *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VIRGÍLIO, Jefferson. 2014. “A prática e a experiência etnográfica”. *Revista Periódicus*, 1(1).

Recebido em 20 out. 2015.

Aceito em 5 out. 2016.

Entrevista

Entrevista Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Realização:

Rodolpho Claret Bento; Gabriel Garcêz Bertolin; Amanda Danaga; Clarissa Martins
Lima & Fabiano José Alves de Souza

Transcrição:

Lucas de Carvalho Ferreira

Revisão, apresentação e notas:

Felipe Vander Velden & Amanda Danaga

Apresentação

Poucas pessoas conhecem tão profundamente os povos indígenas no Leste e no Nordeste do Brasil como Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. E menos pessoas ainda tiveram ou têm o envolvimento e o compromisso que ela teve e tem com a defesa dos direitos dessas populações intensamente marginalizadas pela seca, pelas estruturas sociais e econômicas locais radicalmente desiguais, pela política indigenista federal e mesmo pela desconfiança, por parte de seus vizinhos não indígenas e dos próprios antropólogos, quanto à sua etnicidade. Autora de uma pioneira monografia sobre os Pataxó no sul da Bahia¹ – que delinea, até hoje, os rumos das pesquisas com este povo nativo da região em que os portugueses primeiro tocaram o litoral da América portuguesa –, Rosário fez um breve *détour* pelos Kanamari no oeste da Amazônia,² antes de retornar com força – intelectual e militante – sempre renovada às sociedades indígenas na porção mais oriental do território brasileiro, aquelas que vêm experimentando a brutalidade do contato e do convívio com os brancos há mais de quinhentos anos. Trabalho árduo, sem dúvida, que Rosário enfrenta com empenho e criatividade, como se pode conferir no artigo inédito da autora que sai publicado neste mesmo volume de R@U. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), professora titular do Departamento de Antropologia e Etnologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Ma-

1 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 1977. Os Pataxó de Barra Velha. Seu subsistema econômico. Dissertação de mestrado, UFBA (inédita).

2 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2002. Os Kanamari da Amazônia Ocidental: História, Mitologia, Ritual e Xamanismo. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.

ria Rosário de Carvalho coordena, há anos (e na companhia de Pedro Agostinho e Edwin Reesink), o Programa de Pesquisas Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) e o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia (Fundocin), duas iniciativas de grande impacto na produção acadêmica e na articulação política de intelectuais em defesa dos povos indígenas. Presente na UFSCar para um exame de qualificação em outubro de 2013, Rosário concedeu gentilmente aos estudantes do Grupo de Etnologia da UFSCar, na manhã do dia 02/09, esta entrevista. Entrevista, não. Aula, como se verá.

* * *

(R@U) Gostaríamos que você falasse um pouco sobre essa sua dupla trajetória – de pesquisadora e de pessoa engajada com a questão indígena.

Maria Rosário (MR) Essa dupla inserção, ser pesquisadora e ser engajada politicamente, indigenista, vem, talvez, de três características ou situações. A minha própria personalidade, a personalidade do ator, está sempre implicada nessas situações. O Pineb, Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro, que hoje eu coordeno, mas que foi criado por Pedro Agostinho, que, na época, foi meu professor e depois se tornou colega – também é parte disso, quer dizer, um estímulo adicional para esse engajamento. E também, eu acho, pelas próprias características da etnologia brasileira.

Vamos começar pela minha própria personalidade; eu sempre, desde estudante, apesar de não ter feito política estudantil vinte e quatro horas por dia, tive uma experiência de engajamento político. E, afinal de contas, vivenciei a ditadura, muitas vezes na rua com os colegas, ou seja, vivenciamos aquele momento duríssimo e tentávamos, a partir da Faculdade de Filosofia,³ onde eu já estava – eu cheguei um pouco depois de instalada a ditadura, cinco ou seis anos depois –, nós nos envolvemos muito. Então isso foi, sem dúvida nenhuma, já uma espécie de laboratório muito interessante para esse engajamento, não apenas a formação de uma percepção política, pois todos nós temos uma percepção política, percepção crítica dos fenômenos etc. Mas era um pouco mais do que isso, era você realmente se envolver com certos riscos porque, afinal de contas, a gente sabia que estávamos sendo, no próprio âmbito da universidade, objeto de escuta, de espionagem, pessoas que chegavam, identificando-se como estudantes, muito repentinamente, e a gente não reconhecia... Ou seja, era um momento muito difícil. E isso, sem dúvida nenhuma, lhe impele ou lhe compele a tomar posições, a ter um certo engajamento; isso é o que eu sempre fiz, mas sempre procurando uma posição equilibrada, que não implicasse que eu me tornasse uma estudante profissional, uma militante profissional, nesse sentido. Eu sempre achei, e sempre dizia aos meus colegas da época, que para ser um bom militante havia que ser um bom estudante, com domínio das ciências sociais e de outras ferramentas que pudessem nos propiciar uma percepção mais crítica daquela realidade, e que era preciso a gente auscultá-la mais ou menos sistematicamente. Então, essa minha personalidade foi muito moldada aí. Desde sempre gostei de tomar posição, nunca gostei da omissão. Acho que a omissão é

3 A Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

problemática e, enfim, acho que a vida requer coragem, uma certa determinação para ser bem vivida. Na sequência, eu entro no Pineb. Pedro Agostinho, procedente da Universidade de Brasília ao chegar à Bahia, na UFBA, é um português naturalizado. Estou lembrando desse pequeno detalhe porque talvez vocês não conheçam muito o trabalho de Pedro Agostinho, um trabalho muito relevante, autor de um livro, entre outros, que é, sem dúvida nenhuma, um clássico da antropologia brasileira: *Kwarip*, o estudo que ele faz do ritual do Kuarup dos índios Kamayurá.⁴ Há também o *Quarup* entre os Kalapalo, do Robert Carneiro, mas ele trabalhou com os Kamayurá na sua dissertação de mestrado, que, na época, foi considerada com a qualidade de uma tese de doutorado. Herbert Baldus e Eduardo Galvão compuseram a banca examinadora, o segundo como orientador. Trata-se um texto modelar, muito inspirador. Pedro Agostinho chega à Bahia em 1971. Ele era professor de Brasília, houve a crise de Brasília, ele tinha laços de parentesco por afinidade, na Bahia, vai para lá, se instala, é contratado como professor da UFBA, lotado na faculdade de filosofia e ciências humanas e no departamento de antropologia, onde eu estava como estudante. Era um etnólogo já bem formado e começa a ministrar um curso, um seminário sobre fricção interétnica, conceito do Roberto Cardoso de Oliveira. Por que o curso se desenvolveu em torno do conceito de fricção interétnica? Porque Pedro Agostinho julgou, à época, e suponho que ele estava certo, que o sistema de fricção interétnica tal como concebido por Roberto Cardoso de Oliveira permitia sair da asfixia das teorias culturalistas, dando um pouco mais de ênfase às relações sociais. Preocupado também estava Roberto Cardoso com a questão da inserção dos índios na sociedade regional, uma decorrência da sua experiência de pesquisa com os Terena. Essa relação com os Terena foi fundamental – ele diz isso muito claramente – para a formulação do conceito de fricção interétnica. Então a gente passou um semestre discutindo essa literatura e o referido seminário terminou com um trabalho de campo em equipe. Foi meu primeiro trabalho de campo, não obstante em equipe e liderado por Agostinho, porque ele considerava fundamental que os alunos se envolvessem com o que estava acontecendo na Bahia. A grande questão era: onde estão os índios na Bahia? Porque toda a literatura da época – Darcy Ribeiro e outros, na década de 1970 –, melhor dizendo, a etnologia brasileira da época vivenciava um surto de pessimismo. Mais do que o pessimismo sentimental em relação ao conceito antropológico de cultura descrito por Sahlins.⁵ Os índios do Nordeste estariam todos extintos; mais do que isso, não era só no Brasil que o pessimismo em face dos povos tradicionalmente estudados pelos antropólogos se manifestava; tratava-se de uma onda mundial.

Os prognósticos todos eram – o próprio Boas também pensava assim – de que “agora que a antropologia tem instrumentos mais sofisticados, nossos objetos estão desaparecendo”. E essa síndrome também chegou aqui.

Os dados sobre os quais os prognósticos se apoiavam eram, aparentemente, muito impressionistas. Darcy Ribeiro, por exemplo, teve acesso a um material volumoso e relevante à base do qual ele escreveu “Os Índios e a Civilização”, isto é,

4 AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/Edusp.

5 SAHLINS, Marshall. 1997. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana*, 3(1):41-73 (Parte I); 3(2):103-150 (Parte II).

os arquivos do SPI. Mas os arquivos do SPI foram, afinal de contas, formados por pesquisadores os mais diversos, indigenistas, pessoas com múltiplas formações, então, as evidências que daí poderiam ser extraídas não eram suficientes, careciam de uma maior aferição em campo. Foi a partir daí que a equipe liderada por Agostinho se deslocou para o extremo-sul baiano, mais precisamente para a Aldeia de Barra Velha, onde estavam, e ainda estão, estabelecidos os Pataxó. Toda a literatura – ou quase toda – afirmava que não havia mais índios, porém nos posicionamos contra a corrente, principalmente Pedro Agostinho, o mais experiente entre nós que, diante de um quadro etnológico tão sombrio, que considerava quase completamente extintos os povos indígenas do nordeste e leste, sugeriu que consultássemos os arquivos dos jornais, entre os quais o jornal *A Tarde*, que é o jornal de maior circulação em Salvador/BA e na Bahia. Fizemos isso com muita dificuldade, porque, se hoje os jornais já dispõem de arquivos digitais, à época estava tudo muito desorganizado, e foi aí que nós descobrimos que os Pataxós – isso em 1971 – deveriam continuar vivendo nos limites do Monte Pascoal, porque o jornal *A Tarde* – e outros jornais – continha cinco ou seis reportagens sobre os Pataxó, no Monte Pascoal, ali na chamada Aldeia de Barra Velha, onde teria havido uma “revolta”. Os jornais relatavam uma revolta dos índios, ocorrida em 1951, mas não explicavam muito, era algo meio impressionista, teriam chegado duas pessoas estranhas e estimulado os Pataxó a produzirem um assalto a uma comunidade, um povoado vizinho, Corumbau, o que teria provocado a presença da polícia e, na sequência, uma repressão brutal aos índios Pataxó. Enfim, foi assim que nós ficamos sabendo da persistência dos Pataxó em parte do seu território tradicional e realizamos esse primeiro trabalho de campo.

Então, recém integrada ao Pineb, tive a oportunidade de visitar um povo indígena considerado extinto, mas que, ironicamente, estava lá – de fato, há registros da presença dos Pataxó na região desde 1767 –, nos limites do que viria a ser o Parque do Monte Pascoal. Por ocasião da nossa chegada à Aldeia de Barra Velha, ocorreu algo muito curioso e interessante: Pedro Agostinho, branco, forte, cabelos fartos ao vento causou aos índios forte impressão, evocando-lhes a figura de Pedro Álvares Cabral que, ainda hoje, entre eles, constitui uma representação mítico-histórica. Entre curiosos e espantados, alguns chegaram a indagar: “Ele é Pedro Álvares Cabral?”. Vale observar que, em 1971, os Pataxó estavam em uma situação de grande isolamento físico e cultural, o Parque do Monte Pascoal funcionando, à época, como uma barreira de difícil transposição.

O PNMP foi estabelecido em 1961 – a primeira medida oficial para a sua constituição foi a criação de uma comissão de levantamento topográfico, de 2 de maio de 1941 – sobre as terras dos índios, ou seja, o Estado Brasileiro sabia que ali havia índios, mas os desconsiderou e instalou o parque como se não houvesse nenhuma população indígena. Porto Seguro, em 1971, era uma cidade pequena, cujas pessoas pobres dispunham frutas e legumes nas sacadas das casas, para venda. O movimento era reduzido, o tempo decorria lentamente, evocando-nos a longa duração braudeliana. Ao retornar para o meu primeiro trabalho de campo individual, ao final de 1976, a situação econômico-social havia mudado radicalmente. O turismo, concentrado em Porto Seguro, e a implantação da BR-101 alteraram a estrutura

econômica regional, ocorrendo o surgimento de cidades à margem da nova BR e a crescente procura pelas madeiras de lei, não mais encontradas nas florestas do litoral nordestino. Por outro lado, os Pataxó estavam em uma situação de muita penúria alimentar. Tinham muita dignidade, não nos pediam nada, mas a equipe havia levado, já supondo que eles não estavam em uma situação muito confortável, devido aos eventos que haviam transcorrido vinte anos antes e que deveriam tê-los impactado e, sobretudo, ao isolamento a que estavam submetidos, muitos gêneros alimentícios angariados através de campanhas, no comércio etc. E isso foi muito importante para eles. Nesse sentido, minha primeira experiência de campo foi também uma experiência de campo que requereu um compromisso social. Não dá para a gente chegar ali e dizer “ah, foi ótimo a gente passar aqui uma semana, vocês são muito simpáticos, muito delicados, mas estamos voltando para casa e boa sorte”. Nós estabelecemos, realmente, vínculos muito fortes com os Pataxó. O compromisso de que estaríamos dispostos a lutar por sua causa, como antropólogos, mas também como agentes sociais comprometidos. Como o fizemos, no sentido de criar alternativas econômicas para eles, no sentido de tentar um escoamento para a sua pequena produção artesanal, no sentido de fazer a Funai saber que eles existiam e que precisavam de assistência, principalmente de assistência médico-sanitária, naquele momento, e algum apoio econômico, sob a forma de sementes e ferramentas agrícolas. Isso nós fizemos, principalmente Pedro Agostinho que fez isso de um modo muito leal, muito ético, com muita responsabilidade para também não criar uma dependência, o que sempre nos preocupava. Mas há um determinado momento em que você não tem que se preocupar tanto com dependência, você tem que se preocupar em dar um retorno, uma resposta para aquelas pessoas que lhe acolheram, e que nunca é uma resposta de agradecimento à atenção que eles lhe deram, porque essa é incomensuravelmente maior e você nunca resgata, mas era uma forma de dizer para eles: “nós estamos aqui, nós somos solidários, nós não somos pesquisadores ocasionais que usam suas memórias, seus dados sem compromisso”. E, a partir daquele momento, a gente estabeleceu uma relação com os Pataxó, mas procurando que ela não implicasse qualquer forma de assistencialismo. E essa é um pouco a marca do Pineb, manter um compromisso não assistencialista.

Hoje, talvez, essa marca de engajamento expresse-se menos do que antes. Em 1980 nós criamos a Anaí, a então Associação Nacional de Apoio ao Índio,⁶ na Bahia. Por quê? Porque supomos importante ter um espaço político que também fosse um espaço de reflexão, mas que nos possibilitasse maior mobilidade como agentes políticos, porque na universidade é mais difícil, porque se trata de um espaço mais burocrático. A Anaí foi, então, criada, para permitir à equipe uma expressão política com maior visibilidade, porque o momento realmente requeria mobilidade e visibilidade.

Eu retorno para desenvolver meu trabalho de campo individual entre os Pataxó no final de 1976-1977, como pós-graduanda na Universidade Federal da Bahia. Povos indígenas estavam ressurgindo, muitos deles. A partir de 1970, há que lembrar a criação do Cimi, o Conselho Indigenista Missionário, que foi importantíssimo, porque dispunha de recursos, estava vinculado à CNBB, recursos que nós não tí-

6 Atualmente Associação Nacional de Ação Indigenista – Bahia.

nhamos e que permitiam aos seus agentes se deslocarem para as áreas indígenas, para as chamadas bases, como fazem até hoje. Uma permanente auscultação, dados produzidos em uma velocidade muito maior – até porque têm outra motivação e destinação – e divulgar com um nível de capilaridade muito maior. Mas a Anáí, a exemplo de outras organizações não governamentais, como a CPI de São Paulo, do Acre e tantas outras, passou a ser um canal de expressão política e de apoio aos povos indígenas, notadamente os estabelecidos na Bahia e Nordeste.

(R@U) Pensando especificamente nos Pataxó, queríamos que a senhora nos falasse sobre as transformações que acompanhou nesses mais de trinta anos de pesquisa.

(MR) De fato, eu nunca – até por afeição, por interesse etnográfico – nunca me afastei dos Pataxó. Quero dizer, nunca deixei de tê-los como tema de pesquisa, mas também sempre fui avessa a me transformar em uma especialista. Eu ouvia, por vezes, ainda muito jovem na faculdade, da parte de colegas, o que eu considerava uma forma de pré-conceito – “Como vão seus índios?”, e eu respondia, delicada mas firmemente: “Mas eu não tenho índios, eles são deles mesmos”. Esse tipo de comentário é, às vezes sem o comentador perceber, uma forma muito desagradável de tratar os índios, você não os considera agentes sociais e políticos autônomos. Era um pouco a percepção prevalente à época. Então, eu nunca, nem de longe, pensei em ser “a” etnóloga, a antropóloga dos Pataxó. A boa etnologia é aquela que é comparativa, a grande marca da antropologia, comparar – comparar outros contextos, percepções distintas – através de etnólogos diferentes. Então eu sempre incentivei. “Não quer ir pesquisar os Pataxó?”, falava muito isso para os estudantes, não os compelia, claro, pois eles têm suas escolhas, mas eu sempre, de certo modo, estimulei e nunca quis ser porta-voz dos Pataxó. Em algum momento devo ter sido uma espécie de intérprete, mais talvez do que seria necessário, do que seria conveniente, mas eram momentos muito delicados, em que eles não tinham como estar presentes, então, às vezes falava em nome deles, mas sempre dizendo: “Eu ouvi os Pataxó”. Mas, de fato, desde os anos 1970 eu nunca me afastei dos Pataxó enquanto sujeitos de pesquisa e de afeto, e sempre mantivemos boas relações. E hoje tudo é mais fácil, pois há e-mail, a Anáí tem uma rede com grande capilaridade, a Anaind. Então, hoje, eu já me comunico, virtualmente, com os Pataxó, sejam os meridionais, sejam os setentrionais, e acompanho toda a movimentação do Brasil Indígena através do computador, o que é algo extraordinário comparativamente aos limites interpostos à comunicação no período em que eu dei início à minha atividade como antropóloga iniciante. Busquei, sempre, acompanhar a produção bibliográfica – o que suponho ser um dever de qualquer profissional, saber o que está se passando em sua área temática – e manter-me informada sobre as pesquisas desenvolvidas. Vou a campo, em geral, anualmente, quando não aos Pataxó vou para outro campo; porque tenho trabalhado também com os Pataxó setentrionais, trabalhei também com os Kiriri, pois considere importante entender um pouco o que se passa ao norte da Bahia,⁷ e trabalhei na Amazônia, neste caso com os Kanamari. Não voltei mais aos Kanamari devido à distância e, conseqüentemente, ao montante de recursos requeridos para atingir o curso do Alto Jutáí, mas gostaria de voltar à região, para revê-los e “surpreender” as

7 Rosário se refere ao norte da Bahia, que contrasta com o sul do estado tanto ecologicamente quanto com respeito à história das populações indígenas que habitam as respectivas regiões.

mudanças ocorridas nesse já longo período (o meu trabalho de campo entre os Kanamari se desenvolveu nos anos de 1984 e 1987). Mas os acompanho a distância.

Em 2005, retornando aos Pataxó mas não à Aldeia de Barra Velha, fui à Coroa Vermelha para fazer uma longa entrevista filmada. Fui com colegas do Departamento de Antropologia que têm experiência com filmes etnográficos. Produzimos uma longa entrevista com Nelson Saracura, um Kariri-Sapuyá – estou lembrando a sua identidade étnica porque ela tem conexão com uma das pesquisas que estou desenvolvendo agora – que eu encontrei no decorrer do meu primeiro trabalho de campo, bem como o pai dele que, expulso, juntamente com a família, da porção sul do recôncavo baiano, se refugiou no extremo-sul baiano. Nelson Saracura teve uma participação muito importante no movimento indígena, uma participação especialmente intensa entre os Pataxó setentrionais, ou Pataxó Hãhãhã, que vivem no sul da Bahia. Ele foi um dos líderes do movimento que, em 1982, reuniu parte dos Pataxó compulsoriamente dispersos, a partir de 1948/1949, da reserva Caramuru-Paraguassu, e retomou uma pequena parcela do território ocupado por grandes e pequenos fazendeiros, que, gradativamente, o invadiram sob a condição de arrendatários do SPI. A saga dos Pataxó Hãhãhã se arrastou por longos anos, tendo sido, afinal, julgada pelo STF em maio de 2012, que reconheceu que a perícia antropológica havia demonstrado a existência permanente de índios na região desde 1651. A partir de então inicia-se um novo e não menos complexo desafio que, a rigor, deverá ser equacionado pelos próprios índios, isto é, a justa distribuição dos 54.105 hectares que compõem a reserva, evitando concentração de terra por parte de uns poucos, os líderes, e submetendo a grande parte da população indígena, inclusive idosos que lutaram e resistiram, ao longo dos anos, a viver em pequenas áreas, que não asseguram a sua reprodução biológica e social. A entrevista se revelou muito rica, dado que o entrevistado relatou fatos pouco conhecidos ou apenas intuídos naquela primeira experiência de campo, e que na condição de criança com grande poder de mobilidade e, ao mesmo tempo, uma certa invisibilidade social, ele registrou na memória e compartilhou tantos anos depois, provavelmente motivado pela presença da antropóloga que conheceu jovem e, mais importante ainda, a primeira antropóloga a visitá-los e viver em sua companhia por considerável lapso de tempo. As crianças podem ser excelentes informantes para o antropólogo. Essa longa entrevista deverá se constituir na base para um livro que o entrevistado pretende elaborar, muito provavelmente um livro digital sobre a sua vida. Estamos, ainda, editando o material para devolvê-lo. A partir de 1997 eu fui coordenadora do GT de Identificação dos Limites de Corumbauzinho e revisão dos limites de Barra Velha, cujo relatório sofreu um atraso considerável. Trata-se de uma tarefa sumamente difícil elaborar um relatório com certa complexidade em pleno semestre letivo, o que requer deslocamentos a campo nos fins de semana e um certo malabarismo para atender a todos os compromissos, pessoais e profissionais. Afinal, embora tendo ultrapassado em muito os prazos fixados pela Funai, finalizei o relatório que foi utilizado para contestar o relatório oficial e, sobretudo, funcionou, na prática, como a devolução aos Pataxó de dados do meu primeiro trabalho de campo que se mantinham inéditos e de novos dados produzidos no contexto do GT.

Na XXVI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Porto Seguro, em 2008, organizamos um Simpósio Especial, cujo objetivo foi reunir o maior número possível

de pesquisadores com experiência entre os Pataxó. No decorrer de duas tardes, pesquisadores indígenas e não indígenas fizeram exposições sobre os seus temas de pesquisa e sobre questões atinentes aos Pataxó, com ampla participação da grande assistência. Naquele momento um grupo de jovens indígenas estava desenvolvendo uma pesquisa sobre a língua Pataxó e a sua recuperação, projeto no qual ainda hoje eles estão muito envolvidos. Então esse seminário realmente foi muito proveitoso, uma experiência rica para qual, na organização, eu contei com a participação de Sandro Campo Neves, à época ingressando no doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da FFCH-UFBA (cuja tese, *A apropriação indígena do turismo: os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição*, foi defendida em 2012). Foi um simpósio muito interessante, notadamente pela participação dos índios em uma relação muito simétrica, em que todos tinham voz, questionavam posições de antropólogos, em um ambiente de respeito entre as partes. Havia também linguistas, com posições inclusive distintas, pois os linguistas têm, regra geral, uma posição muito conservadora em relação à possibilidade de recuperação de uma língua que dispõe apenas de formas lexicais, e eles têm razão, ou certa razão. Os antropólogos costumam afirmar ser muito difícil a recuperação, os linguistas dizem ser impossível, mas os jovens indígenas não se deixam afetar negativamente e prosseguem em sua tentativa de ampliar, através da colaboração dos mais velhos, as formas lexicais registradas, e das quais os Pataxó fazem intenso uso, muitas vezes como uma espécie de efeito demonstração da sua identidade étnica. Tenho, por outro lado, acompanhado, através da produção bibliográfica, seja aquela que eu oriento – eu tenho orientado muitas monografias, dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre os Pataxó em temas diversos, economia, política, parentesco – seja a produção de outrem. Suponho que orientar seja uma forma de voltar a campo, você sem dúvida revisita o campo. Você acompanha os passos – quando você é um orientador que, enfim, tem interesse pelo trabalho do orientando, o que se supõe que todo bom orientador tenha. Então, esse acompanhamento, na verdade, faz-se muito sistematicamente. Desse modo, nunca me afastei dos Pataxó enquanto sujeitos de pesquisa. Isso tem me mobilizado muito. E eu sou ativa, pelo menos tento sê-lo, trabalho muito, leio muito, sou muito curiosa. Tenho tido a possibilidade de, mesmo me deslocando para outros sujeitos e contextos etnográficos, não ter me afastado de um modo muito radical dos temas com os quais iniciei minha vida como pesquisadora.

(R@U) E isso mesmo para os Kanamari?

(MR) Sim, eu também tenho acompanhado os Kanamari. Às vezes invento um pretexto, já que eles estão muito longe. Um dos últimos pretextos foi um seminário que houve na Unesp – lamentei não ter ido, tive um problema – em homenagem à Manuela Carneiro da Cunha. Fui convidada para participar, sempre tive bons laços com a Manuela, não pude ir, mas fiz muita questão, até pelo meu respeito e afeto por ela, de participar do livro que resultou do seminário.⁸ E o fiz mediante um texto que retoma a chegada da Funai entre os Kanamari. Tudo coincidiu, pois os Kanamari vivenciaram

8 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2012. “Os Kanamari do Alto Jutaf: entre a percepção dos direitos e a expectativa de reconhecimento”. In: C. Lépine, A. Hofbauer & L. M. Scwarcz (orgs.), *Manuela Carneiro da Cunha: O Lugar da Cultura e o Papel da Antropologia*. XII Jornada de Ciências Sociais [UNESP/ Marília]. Rio de Janeiro: Beco do Azogue. pp. 139-158.

a experiência difícil da chegada simultânea, no rio Juruá, da Petrobras, Funai e dois antropólogos (eu e Edwin Reesink, hoje na UFPE). Nós, antropólogos, tentamos, evidentemente, nos adaptar ao máximo ao que estava acontecendo. A Petrobras, poderosa, chegou perfurando, buscando gás, e causou uma série de problemas. Porém, como tudo tem, via de regra, seu lado negativo e positivo, os Kanamari também aprenderam a se defender dos efeitos deletérios decorrentes da presença das duas instituições. Então eu elaborei esse texto, tentando refletir sobre a própria noção de cultura, a sua apropriação pelos Kanamari, algo muito provocada, tal como tem ocorrido em outros contextos etnográficos, pela presença do antropólogo. Então o propósito foi o de retomar, fazer uma reflexão *ex post facto* sobre aquela nova e conturbada etapa do contato dos Kanamari com expressões da sociedade regional e nacional. Senti-me, pois, compelida a ver o que havia sido produzido, e publicado, sobre eles, assim como buscar saber sobre as mudanças que haviam sido operadas nesse intervalo de tempo. Vale notar que meu deslocamento de campo para a Amazônia e para os Kanamari foi muito resultante da orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, na UnB, quando eu cursava o doutorado lá. “Você tem que sair”, ele afirmava, querendo dizer que eu deveria ter outra experiência de campo que ultrapassasse o contexto etnográfico do nordeste “Você vai agora para a Amazônia”. Tudo bem, eu também queria ir para a Amazônia, ter outra experiência mais radical, como se diz, ainda que todas as experiências sejam, ou possam ensejar situações radicais. Sentamos eu, ele e o Júlio César Melatti para discutir: “Para onde é que Rosário vai?” O que está menos estudado? “Kanamari!” Por que o Melatti? Porque Melatti havia elaborado – juntamente com Delvair Melatti – uma primeira memória sobre os Kanamari para os “Povos Indígenas no Brasil”, aquela inovadora e arrojada iniciativa do ISA mediante uma rede de colaboradores, “Os Povos Indígenas”,⁹ trabalho que o ISA¹⁰ desenvolve. Tomada, conjuntamente, a decisão, não restou outra alternativa senão seguir em frente. Alcançar os Kanamari, no alto curso do Jutai, requer/requereu certos recursos e um conhecimento mínimo da região amazônica, da economia local que envolve regatões, madeireiros e etc. Você chega, como nós chegamos, eu e Edwin¹¹ após uma sucessão de obstáculos, tentando, a cada dia, reduzir a imensa distância física e minimizar a ansiedade emocional. Jamais esquecerei a forte emoção de chegar à Aldeia Queimado, no Juruá, para onde os Kanamari haviam se deslocado a partir do alto curso do Jutai, para facilitar a primeira visita da Funai. O meu projeto inicial era continuar na antropologia econômica, estudar as relações de produção Kanamari, tal como havia feito entre os Pataxó. Posteriormente alterei o plano de trabalho, muito por força do que encontrei em campo, e enveredei pela mitologia, ritual e xamanismo, o que foi muito interessante, não obstante o desafio representado pela inserção em outra área temática. À época havia somente, que eu me lembre, esse primeiro trabalho exploratório de Júlio César Melatti e Delvair Melatti, que foi seguido pelas dissertações de mestrado de João Lino e Araci Labiak, os quais encontramos, no Alto Jutai, como

9 Rosário se refere à série Aconteceu Especial – Povos Indígenas no Brasil, publicada desde 1980 pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi) e depois, a partir de 1990, já como Povos Indígenas no Brasil (PIB), pelo Instituto Socioambiental.

10 Instituto Socioambiental.

11 Edwin Reesink, antropólogo, professor da Universidade Federal de Pernambuco, acompanhou Rosário durante a pesquisa de campo entre os Kanamari.

agentes da Opan.¹² Esse tipo de deslocamento de área de interesse e atuação tem sido relativamente comum, i.e., operadores de campo, agentes indigenistas que se transformam em antropólogos. Nós os encontramos no Alto Jutaí, e, depois disso, eles defenderam suas dissertações de mestrado na Universidade Federal de Santa Catarina,¹³ após o que a minha tese¹⁴ e a de Edwin Ressink foram defendidas.¹⁵ Mais recentemente, no decorrer da elaboração do artigo em homenagem à Manuela Carneiro da Cunha, tomei conhecimento de uma nova dissertação de mestrado sobre o tema da educação intercultural. Uma identidade pan indígena – abrangendo os Kanamari, os Kulina e outros povos – e resultante de um intenso processo de reflexão conjunta teria sido construída e produzido uma nova dinâmica de relação com a sociedade regional e suas instituições.¹⁶ E eu suponho que esse processo possa estar relacionado com o que nós já prevíamos em 1997, quando de nossa última ida a campo – a possibilidade de emergência de um processo de autonomia política Kanamari – à luz de certas ideias então formuladas pelo jovem enteado do xamã e tuxaua de um dos grupos locais. Esse jovem destacava-se pela sua aguda percepção crítica e já encetava o plano de suceder ao seu padrao como tuxaua e xamã da aldeia Nauá, o que se concretizou, anos depois. Esse projeto de uma identidade pan indígena pode ter sido inspirada por ele, ou, pelo menos, contado com a sua participação e estímulo. Ele me dizia, lá no Alto Jutaí: “Rosa, a gente não pode melhorar de vida se a gente não tiver condições de deter a exploração”. Porque ele, como os demais Kanamari, consideravam que todos os regatões eram ladrões, *kohan*, na língua Karamari. Os brancos, de maneira geral, eram percebidos como *kohan*, gaviões, maldosos. E a grande evidência que eles tinham eram as dívidas registradas pelos regatões, o sistema de dívidas amazônico (tradicionalmente conhecido como “o barracão”), quer dizer, o regatão chega, você compra, paga com produtos in natura, dependendo da estação com seringa/borracha de prancha (de julho a outubro/novembro, estação seca) e madeira (na estação das águas, de novembro a maio). Eles não extraíam borracha e madeira por opção mas compelidos pelas circunstâncias. Ao atingirmos, após muitas vicissitudes, o Alto Jutaí, e nos instalarmos, apresentamos os nossos respectivos projetos, a razão pela qual estávamos ali, e eles, delicada mas firmemente, disseram: “tudo bem, nós contamos isso e aquilo, como são as coisas aqui, mas vocês também contam para nós. Queremos saber como é a sua cidade, sua vida, sua casa, quem são vocês. Vocês também têm que contar para nós, e também têm que ajudar com nossas contas”. Naquele momento eles tinham muita preocupação com as operações matemáticas fundamentais e também com a língua portuguesa, uma e outra fundamentais para o estabelecimento de relações menos assimétricas com os não indígenas locais. Djanon liderou uma espécie de movimento para controlar a relação

12 Operação Amazônia Nativa, originalmente Operação Anchieta, ONG indigenista com sede em Cuiabá e ampla atividade da Amazônia ocidental.

13 NEVES, João Lino de Oliveira. 1996. 137 anos de sempre: um capítulo da história Kanamari do contato. Dissertação de mestrado, UFSC; LABIAK, Araci. 1997. Frutos do céu e frutos da terra: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekom. Dissertação de mestrado, UFSC.

14 Ver nota 2.

15 REESINK, Edwin. 1993. Imago Mundi Kanamari. Tese de doutorado. UFRJ-Museu Nacional.

16 Trata-se da dissertação de mestrado de Solange Pereira da Silva. SILVA, Solange P. 2007. Indigenismo Alternativo: no compasso da educação intercultural entre os Kanamari do Médio Juruá-AM. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Mato Grosso.

com os regatões, mediante as duas ferramentas então disponíveis, ou seja, dominar o português instrumental e pesar, com a nossa balança de precisão, a borracha previamente a chegada dos regatões. Assim, quando eles chegavam no porto para fazer as transações, os compradores indígenas sabiam qual era o peso, e constataram, na prática, que isso lhes dava um certo poder para reduzir o extremo poder da contraparte. E não hesitaram em aproveitar, ao máximo, as duas ferramentas. Ao retornarem das roças, compartilhavam conosco o alimento ou eu me deslocava para a fila, onde já estavam as mulheres cujos maridos não haviam pescado ou caçado naquele dia, ou tido insucesso nas atividades, e recebia o que a mulher do pescador ou caçador julgasse que me era devido e, enquanto eu processava o nosso alimento diário (em geral macaxeira cozida com peixe ou caça), os homens – as mulheres não circulam entre as casas com a mesma desenvoltura que os homens –, portando os seus cadernos, pediam-nos para passar-lhes exercícios com as operações fundamentais (notadamente adição e subtração). Eles tinham um afã insaciável – mal finalizavam um exercício, já solicitavam outro, e assim por cerca de duas horas, na dependência do horário da refeição – e uma capacidade e disposição para aprendizagem notáveis. O português instrumental, por sua vez, era ensinado/aprendido na “escola”, isto é, na casa em que homens e mulheres se revezavam na parte da manhã. O primeiro turno era o dos homens, que se deslocavam cedo para as roças, principalmente nos períodos de preparação para o plantio e plantio propriamente dito; e o segundo o das mulheres, após se alimentarem e às crianças. Aos agentes da Opan cabem os maiores méritos por ambos os processos de aprendizagem, já que nossa atuação ocorria durante suas ausências. Eu havia tido apenas uma pequena experiência de alfabetização anterior, mas quando não sabemos, inventamos. E foi foneticamente que colaboramos para a alfabetização dos Kanamari. Para nós essa experiência foi sumamente positiva, graças à relação solidária estabelecida que permitiu que os índios identificassem nos antropólogos pessoas que se preocupavam com o Outro, que podiam colaborar com eles, preencher algumas das suas expectativas e necessidades. Eles tinham um fascínio pela escrita, a exemplo dos outros povos indígenas, e nós colaboramos para a sua transmissão, porque, afinal, sabíamos que ela seria usada não como símbolo de poder de uns sobre os outros mas como mecanismo de reciprocidade e autonomia entre eles e de redução da assimetria social e política, no âmbito das relações com os não indígenas. Quem sabe se essa experiência pioneira não terá tido efetiva repercussão nos projetos de educação intercultural e de uma identidade pan indígena Kanamari/Kulina e outros povos?

(R@U) Há algum tempo, a senhora e o Ugo Maia Andrade¹⁷ coordenaram um grupo de trabalho que visava estabelecer um diálogo entre os estudos realizados na Amazônia e no Nordeste brasileiro. O que motivou essa iniciativa e que contribuições o debate tem gerado para ambos os campos?

(MR) O Ugo tem uma experiência no rio São Francisco, ele é também do Pineb, foi bolsista nosso lá, orientado por Pedro Agostinho, e depois ele foi para o Uaçá, no Amapá. Então, ele tem essa dupla inserção em contextos etnográficos amazônico e nordestino, do mesmo modo que eu. E temos uma boa relação de amizade e de trabalho conjunto. E

17 Professor da Universidade Federal de Sergipe.

têm nos incomodado essa divisão no mundo acadêmico. Porque eu, quando volto dos Kanamari, começo – a antropologia é, por natureza, como diziam todos os clássicos, comparativa – a me reportar aos Pataxó, aos Kiriri, com interesse. De fato, houve uma reconversão do meu olhar, e eu me perguntava quantas coisas, a rigor, teria deixado de ver, e registrar entre os Pataxó, porque sou, sem dúvida nenhuma, produto, pela minha própria idade, de uma antropologia que tentava escapar das armadilhas da cultura, das determinações da cultura, das abordagens culturalistas. A minha dissertação de mestrado foi muito inspirada pelo conceito de fricção interétnica do Roberto Cardoso de Oliveira, que foi interessante sem dúvida nenhuma. Mesmo eu trabalhando com economia, o conceito foi muito útil, porque Cardoso de Oliveira trabalhava com o chamado potencial de integração. Acho que a abordagem de Roberto Cardoso tem algumas limitações, mas também tem pontos muito positivos que nos permitem pensar, talvez com maior facilidade, certos contextos com contato mais longo. Mas o que me dei conta é que, quando vamos a campo já com uma abordagem muito predefinida, o rendimento empírico-analítico pode ser muito menor. Entre os Kanamari foi muito diferente. Eu fui estudar relações de produção, tentando continuar na mesma chave da antropologia econômica, mas me dei conta de que se tratava de um objeto que não teria o mesmo rendimento que teve entre os Pataxó. E isso ocorreu depois de um relativamente longo trabalho de campo. Eu tive coragem, quando jovens somos muito corajosos, de perceber o que interessava aos Kanamari, qual era o tema sobre o qual incidia o seu interesse e atenção, e segui, meio intuitivamente também, esse interesse. E era o quê? Mitologia, ritual e xamanismo. Mas eu sempre considerei não ser possível pesquisar essas dimensões sem o apelo à história, porque, afinal de contas, os Kanamari já tinham contato com o contexto externo. E eu cada vez mais suponho que se pode ter cem anos de contato, contato recente não faz muita diferença: o contato é uma experiência em geral lancinante, às vezes mais brutal, menos brutal, mas é por si só uma experiência violenta, física e simbolicamente. Então, a partir dos Kanamari, eu procedi, como disse, a uma reconversão do meu olhar em relação aos Pataxó. O que é que eu deixei de ver, pressupondo que não havia mais? Retomei, então, os meus cadernos de campo e me surpreendi com os registros: encontrei um grande número de notas sobre temas que ultrapassavam os estritos limites do seu modo de produção econômica, das suas relações de produção, e que deixavam à mostra um sistema complexo e relacional como tendem a ser os sistemas ameríndios. E, gradativamente, eu me surpreendia com certas constatações: os Pataxó, similarmente aos Kanamari, deslizavam, muito frequentemente, do mito para a história, e vice-versa. E comecei a pensar sobre a persistência de um substrato indígena independentemente do contato, da longevidade do contato que, no caso Pataxó, há que considerar a barreira física e sociocultural representada pelo Parque Nacional de Monte Pascoal que pode ter mitigado os efeitos da presença não indígena. Então, essa experiência e a experiência também de Ugo alertaram-nos para o fechamento de uma antropologia amazônica que se pretende clássica em face de uma antropologia de “índios misturados”, provavelmente encarada como menos relevante. Trata-se, a meu ver, de uma dicotomia etnocêntrica, procedente de um lugar institucional hegemônico, que requer superação. Vale lembrar, a esse propósito, que o chamado processo de etnogênese não é exclusivo do contexto etnográfico do Nordeste, mas se apresenta, sob variadas formas, na Amazônia. E o objetivo da proposta desse GT foi justamente ensaiar uma reflexão crítica sobre essa falsa segmentação. E a resposta

foi animadora, graças à adesão de um bom conjunto de colegas, que cresceu à medida que o GT persistiu ao longo de três ou quatro edições, eu não me lembro mais... jovens principalmente. E jovens trabalhando na Amazônia, com os Yanomami, entre os Kanamari... mais jovens pesquisadores do lado amazônico do que do Nordeste, da chamada antropologia contatualista, que eu considero não existir. O que há é uma etnologia, ou antropologia como preferem alguns, produzida no Brasil, que Roberto Cardoso de Oliveira, no artigo “O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?”¹⁸ afirma sempre ter primado por se definir em função do seu objeto (índios, negros, sociedade nacional), de forma que o modo de conhecimento ficou historicamente subordinado à natureza dos objetos reais. Em razão dessa preponderância do objeto real sobre os objetos teoricamente construídos, surgiram duas tradições, a saber, a etnologia indígena e a antropologia da sociedade nacional. Do mesmo modo, em outro artigo – “Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil” – Cardoso de Oliveira afirma que os estudos desenvolvidos de acordo com a abordagem da fricção interétnica oferecem evidências que permitem classificar aos grupos indígenas como comunidades campestres, já que compartilham um conjunto de características que tornam secundárias as diferenças culturais que ainda persistem. Interessado em um contexto comparativo que fosse representativo para a América Latina, ele contrasta as comunidades indígenas na Mesoamérica com aquelas no Brasil, especialmente aquelas classificáveis como campestres, para concluir que as últimas participam do status “de nações ocupadas” e seus indivíduos o de cidadãos de “segunda classe”. Refere, ademais, a existência de um preconceito etnológico sob a forma de uma concepção firmada sobre as culturas “puras”, não tocadas pelo contato interétnico. Tal preconceito seria, porém, anulado em face do acúmulo de evidências que mostram as sociedades indígenas como “sociedades parciais” (na acepção de Kroeber e Redfield) ou partes da sociedade nacional.

A motivação desse GT foi, pois, estabelecer um espaço de intersecção no âmbito da etnologia, entre pesquisadores que trabalham em contextos etnográficos distintos e com o propósito de produzir uma reflexão poderosa sobre seus objetos de pesquisa, buscando, inclusive, identificar as convergências etnográficas, ou seja, exercitar a comparação. Foi muito animador para nós a criação do GT, dado que houve um diálogo muito produtivo, uma significativa adesão à ideia. Quando há adesão é porque há mais pessoas sensibilizadas com o seu propósito, com a sua motivação, com a sua mobilização. Então, foi uma experiência muito interessante.

(R@U) Em 2007, a senhora publicou um texto intitulado “Os índios pedem passagem¹⁹”, que traz um panorama da política nacional de educação escolar indígena até aquele momento. Passados seis anos, gostaríamos de saber como a senhora avalia as transformações ocorridas nesse período, tanto do ponto de vista do acesso dessas populações à educação, como dos efeitos desencadeados por esse movimento dentro das comunidades indígenas. Se possível, gostaríamos que a senhora comentasse também um pouco sobre a questão das cotas.

18 OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1988. “O que é isso que chamamos antropologia brasileira?”. In: _____. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Brasília: CNPq. pp. 109-128.

19 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2007. “Os Índios Pedem Passagem...”. *Ciência e Cultura*, 59:28-31.

(MR) Primeiramente, afirmo a minha posição a favor de cotas. Eu sou a favor de tudo que diminua a extraordinária desigualdade entre as pessoas. No caso dos índios, eles estão reivindicando, do sistema educacional brasileiro, os seus direitos. Estou institucionalmente vinculada a uma universidade que, até muito recentemente – e veja que estamos falando de Salvador/Bahia, considerada a cidade mais negra fora da África – era maciçamente branca, o número de negros era pequeníssimo. Isso significa o quê? Que há um fosso, que há uma hierarquia sociorracial que não equaliza os atores sociais e que impede que os socialmente não brancos tenham acesso, por uma série de razões, à educação e outros direitos básicos. Impede que eles tenham escolarização formal, para disputar, inclusive, em certa condição de competitividade, oportunidades de emprego e outras. Ou, quando têm acesso à escolarização, trata-se de uma escolarização deficiente, que os condena a uma situação de permanente desvantagem. Lá na Bahia também nós tivemos um grande debate e muitos colegas eram desfavoráveis às cotas, como em toda parte. Foi um tema que realmente dividiu muito os antropólogos. Em certos casos, houve o desencadeamento de uma verdadeira cruzada contra as cotas. Mas ao mesmo tempo foi interessante no sentido de que a diversidade de opiniões não deixa de ser algo positivo. Não obstante, como já explicitiei, anteriormente, preocupo-me com as repercussões da escolarização, da escrita. Retomando a minha experiência entre os Pataxó, eles me indagavam, na década de 1970, muito surpresos: “como é que uma pessoa tão jovem e conhecedora – eles usavam a expressão conhecedora, traduzível por “quem conhece algo, entendida” – vem fazer aqui? O que é que nós temos para dar a você que seja interessante?” Então eu tentava mostrar-lhes o que é que os antropólogos fazem e que eles tinham muita coisa para ensinar. Ao deslocar-me em suas companhias para as roças, observando-os, anotando e dirigindo-lhes perguntas frequentes, eles iam percebendo que, de fato, na condição de campo eles estavam me ensinando e eu, tentando aprender. Eles condescenderam com a antropóloga, porque, provavelmente, já sabiam o que ensinar, mas como bons anfitriões nunca se mostraram arrogantes, pretensiosos e tal. Em troca, pediram-me muito pouco: a elaboração de credenciais quando saíam da área indígena e o chefe do Posto Indígena estava ausente; um ou outro medicamento; reuniões na casa em que eu estava hospedada, para conversar, à noite, sobre problemas vivenciados durante o dia, estimuladas pelo café; e escolarização por parte de quatro pessoas. A literatura tem chamado a atenção para o fascínio exercido pela escrita entre esses povos. Lembremos os Kaxinauá, suas pinturas corporais e outras formas expressivas, que são formas gráficas. Os Tupinambá, no período colonial, grafitando o próprio corpo para registrar o número de prisioneiros era também a tentativa de memorização da sua relação com o igual transformado em Outro e, nesse sentido, expressão de abertura para o exterior, nos termos elaborados por Eduardo Viveiros de Castro, e de atração pela representação por meio de signos gráficos. Suponho que é preciso certa cautela por parte do próprio antropólogo, embora saibamos que não é o antropólogo que está na linha de frente da escolarização. Os agentes da escolarização precisam conhecer os sistemas ameríndios para evitar imposições danosas, para não introduzir nesses sistemas o processo de escolarização tal como adotado nas sociedades regionais. Essa questão ficou muito evidenciada na tese da colega Angela Nunes, hoje radicada na Alemanha, cuja orientação etnológica esteve a cargo de Aracy Lopes da Silva e minha (tese defendida em Lisboa/Portugal, sob a orientação de Raul Iturra), cuja leitura eu recomendo, enfaticamente. Trata-se de uma

tese sobre a educação entre os Xavante, e ela chama atenção para as contradições que a educação escolar estava suscitando entre os Xavante, uma competição da escola “ocidental” com a cultura indígena. E como ocorre essa competição? Professores com reduzida percepção crítica, inclusive professores indígenas que, fascinados pela escrita perdem essa dimensão do equilíbrio em relação à cultura indígena. Então, os meninos Xavante tinham uma bateria de deveres de escola, que “roubam” o seu tempo para as brincadeiras. As crianças não dispunham mais de tempo para deitar na esteirinha com o avô (os meninos) nem com a avó (as meninas) para que eles contassem os mitos ou os preparassem para os ritos de reclusão pubertária. E os mais velhos começavam a reclamar, tanto da ausência afetiva dos netinhos, quando da falta de espaço para a educação formal, tradicional, necessária para tornar-se Xavante. Ao mesmo tempo, as mulheres professoras indígenas se queixavam, e isso é outra coisa que está presente na tese da Ângela,²⁰ porque elas passavam a conviver com o que as mulheres ocidentais sempre enfrentaram, que é a dupla, tripla jornada de trabalho. Eram professoras e, simultaneamente, tinham uma dupla jornada em casa, porque os homens, salvo raras exceções, recusavam-se a desempenhar atividades que não fossem próprias ao seu gênero. Ou seja, essas contradições estavam surgindo, eram muito graves e requeriam uma maior atenção. Isso tem que ser muito calibrado. Mas há situações ainda mais graves: através da rede Anaind, tenho lido muitas queixas, entre os Xavante, mas também entre os Kayapó, de que a escola está competindo com a cultura indígena, que os mais jovens não querem mais saber da própria cultura, que estão começando a compará-la negativamente, não querem mais participar dos rituais e etc. O próprio Raoni, o combativo líder Kayapó, fez, tempos atrás, uma preleção em relação a essa questão. É o que está acontecendo, em outros termos, também no Candomblé. A antropologia, ao fixar, através da escrita, os mitos e rituais cria uma espécie de cânone em torno de uma verdade pretensamente estabelecida. Tenho ouvido referência a muitos candomblés em São Paulo, talvez menos na Bahia, mas a Bahia também não está infensa a isso, que se deixam orientar pelos livros dos etnólogos. É interessante, e sumamente relevante, em termos de registro, por exemplo, o trabalho que o Reginaldo Prandi²¹ faz com os mitos africanos, inquestionavelmente é muito importante, mas não deixa de suscitar questões da ordem a que estou referindo. Um pouco como fez, entre os Saramaka, Richard Price, em “First-Time”,²² atendendo solicitação dos próprios Saramaka, que estavam preocupados em preservar a sua memória histórico-cultural, porque os mais jovens já estavam negligenciando-a. Mas são situações que, no limite, encerram muitas contradições. A riqueza do mito não está só, ou não está principalmente, no texto, no relato, mas está no modo como se relata. Lévi-Strauss chama a atenção para as variantes de um mito, afirmando que todas as variantes têm o mesmo valor, que o mito de referência não é o mais importante. O que são, afinal, as distintas versões, as variantes? São os acréscimos – ou, se preferirmos, as idiossincrasias dos narradores, dos agentes individuais. Foi o que observei entre os Kanamari. E a mesma coisa entre os Pataxó, após a realização de caçadas. Entre eles, assim como entre os Kanamari, os caçadores, ao retornarem das caçadas narravam, longamente, os fatos ocorridos durante a caça,

20 NUNES, Ângela. 2003. “Brincando de ser criança”: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância. Tese de doutorado, UFSC.

21 Professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo.

22 PRICE, Richard. 2002. First time: the historical vision of an African American people. Chicago: University of Chicago Press.

desde a aproximação da presa até o seu abate final, e cada narrador punha-se no centro da narração. É isso que faz da tradição oral algo vívido, algo permanentemente em atualização. Então, eu me preocupo com essas questões, sempre digo, por outro lado, aos estudantes que não se pode reduzir a antropologia à produção de entrevistas, é principalmente observação e registros. Sem boa observação não se tem bons dados produzidos. Entrevista é uma técnica auxiliar, complementar, a serviço da observação e do registro etnográfico. Igualmente, eu recomendo aos estudantes em processo de iniciação que registrem as circunstâncias sob as quais transcorrem as entrevistas, as condições de produção das entrevistas e quaisquer outras técnicas utilizadas. Assim como recomendo que sejam eles (elas) mesmo(a)s que se encarreguem de transcrever os seus registros sonoros, que nunca transfiram essa responsabilidade para pessoas que não conheçam o campo onde eles foram produzidos. Só o pesquisador que “esteve lá” pode evocar, no ato de transcrição, o significado de um determinado silêncio abrupto. Você pode, por outro lado, já no gabinete, ouvindo o áudio, ser transportado para o campo e perceber coisas que, no momento da entrevista, passaram despercebidas. No relato de um mito, o narrador produz, em geral, muitos gestos que, à medida do possível, devem compor o relato, sob pena de o relato tornar-se descarnado, fixado, automaticamente, pela escrita. Eu temo, como se pode perceber, os efeitos negativos da escrita, e com esses efeitos preocupo-me. Suponho especialmente relevante ressaltar a importância da tradição oral, que ela tem tanta legitimidade, inclusive deve tê-lo na academia, como tem a tradição escrita. Há um grande risco de que a escolarização crescente entre os povos indígenas possa afastá-los da oralidade, ou levá-los a supor que possam dela prescindir. Já houve muita perda de sociodiversidade, e, claro, de biodiversidade, nesses sistemas ameríndios, e é necessário acautelar-se em relação a novas perdas. Daí a necessidade de uma contínua reflexão crítica sobre essa, e outras questões. Há algum tempo eu li um texto muito interessante de um colega da USP, Lynn Mario.²³ Ao tratar a escola como o local de difusão e produção do conhecimento escrito, seja na língua indígena, seja na língua nacional, o português, Lynn Mario Trindade Menezes de Souza começa por lembrar que uma grande proporção (senão a maioria) dos textos produzidos no processo de alfabetização o é por adultos indígenas durante a realização de cursos de Educação de Professores Indígenas, com o objetivo de produzir materiais escritos, anteriormente não disponíveis, para disseminar o conhecimento indígena a ser usado nas escolas. Como os cursos, os materiais didáticos tendem a ser produzidos sob a tutela de especialistas brasileiros não indígenas, em sua maioria linguistas e antropólogos. Além de redigida em português, grande parte desses materiais é de natureza multimodal; ou seja, contêm um elevado grau de textos visuais (principalmente desenhos coloridos) que complementam os textos alfabéticos escritos. Esses textos com um componente visual tendem a ser vistos pelos tutores não indígenas como pictogramas ou como um estágio primitivo de alfabetização. Vistos como meros dispositivos mnemônicos, tais pictogramas supostamente requerem ser complementados pela explicação oral, já que seriam dependentes de conhecimento prévio e, portanto, incompletos. Em contraste, os textos alfabéticos seriam autocontidos, livres de seus contextos e independentes. As comunidades indígenas que aprendem a escrita alfabé-

23 Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, docente do Departamento de Letras Modernas da Universidade de São Paulo. SOUZA, Lynn M. T. M. 2004. “Remapping Writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil”. *English Studies in Canada*, 30(3):4-16.

tica continuam a produzir, em vários graus, a escrita multimodal em papel, o que, tal como a escrita alfabética em português (e não em línguas indígenas) que a acompanha, contradiz todas as expectativas, sem contar que a propensão para o desenho pode ser interpretada como um sinal da infantilidade inerente aos indígenas. Entretanto, da perspectiva indígena os mesmos textos multimodais adquirem significado diferente. Por exemplo, tanto em Kashinawa como em Kali'na – sempre de acordo com o Lynn Mario – duas línguas amazônicas, a mesma palavra é usada para se referir tanto ao “desenho” como à “escrita”, o que quer dizer que da perspectiva dos escritores indígenas dessas comunidades escreve-se quando se desenha e vice-versa. Além disso, em Kali'na, um neologismo teve de ser criado para significar “leitura”, dado que “ler” um texto alfabético (isto é, recuperar o som e o conhecimento desse texto) é visto como radicalmente diferente de ler um texto visual, do qual se recupera o conhecimento, mas não o som. O que está em jogo, pois, é o conceito de escrita na cultura indígena: ao invés de uma mera técnica ou instrumento para registrar o conhecimento, tal como a escrita é percebida pelos tutores não-indígenas, para as comunidades indígenas a própria escrita é uma parte inseparável do que constitui conhecimento. Lynn Mário lembra, ainda, que várias culturas amazônicas, como a Kashinawa, são “culturas de visão”. A visão estabelece um contato com o espírito anaconda, portador mítico do conhecimento. Desta perspectiva indígena, então, o conhecimento é adquirido da visão. Se, tal como aprendem os índios de seus tutores não indígenas, a função da escrita é o registro do conhecimento, da perspectiva indígena, então, a escrita terá de registrar a visão. A interlocução que Bruce Albert tem estabelecido, há já bons anos, com Davi Kopenawa, tem sido, igualmente, muito inspiradora para a antropologia, e o livro, publicado, em francês e português, constitui um relevante atestado da parceria simétrica passível de ser estabelecida entre dois intelectuais,²⁴ da relação exitosa de complementaridade entre a tradição oral e a escrita. Davi Kopenawa, como sabemos, transita bem entre as duas línguas e culturas, i.e., a indígena e a nacional, e é, ademais, muito cioso da sua autoridade como líder Yanamomi, a sua ativa personalidade é um fator por si só impactante. Não podemos esquecer, e Kopenawa é um bom exemplo, do protagonismo indígena que, hoje, se revela em variados planos. Há um filme interessantíssimo, não sei se vocês viram, “O Mestre e o Divino”.²⁵ O mestre é um alemão “que se tornou índio” após muitos anos de convivência e registrou, audiovisualmente, rituais Xavante, alguns dos quais não são mais realizados. Tem lugar, então, tensão entre o mestre e Divino, quando o segundo,²⁶ um jovem Xavante, começa a também querer usar a câmera. Divino descobre, através do “Vídeo nas Aldeias” – um trabalho extraordinário, em termos de qualidade técnica e de compartilhamento generoso da tecnologia e do seu uso – a importância do registro e tem despertado o seu interesse em aprender também a filmar, em dominar a tecnologia. Ele lembra que desde que viu o mestre, o Adalbert Heide, foi através de uma câmera. Heide, por sua vez, nunca socializou muito as suas habilidades tecnológicas e os resultados dessas habilidades, isto é, as imagens dos Xavante por ele produzidas e que foram, em larga medida, exportadas para a

24 KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras (tradução de Beatriz Perrone-Moisés). Publicado originalmente em francês como *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon, 2010.

25 O mestre e o Divino. Brasil, 2013, 84', direção de Tiago Campos Tôrres, produção de Vincent Carelli/Vídeo nas Aldeias.

26 Divino Tserewahu, jovem cineasta Xavante.

Alemanha. O filme trata também da recuperação dessas imagens, uma forma de fazer retornar as imagens aos seus legítimos donos.

(R@U) No texto “Índios do sul e extremo sul baianos, reprodução demográfica e relações interétnicas”²⁷ a senhora mostra como a situação indígena no Nordeste entre os séculos XVIII e XIX não pode ser dissociada do cenário fundiário e das políticas estatais. Do seu ponto de vista, como isso pode ser avaliado dentro do cenário atual, não apenas para os índios no Nordeste, mas no Brasil como um todo?

(MR) Eu acho que hoje está havendo uma grande mobilização indígena, não? Desde há alguns dias está acontecendo. Eu vi, inclusive, um manifesto da Sônia Guajajara muito interessante. Eu acho que essas mobilizações são o atestado extremamente eloquente de que essa questão está na ordem do dia. O que é que se discute, fundamentalmente? Que há uma desconstrução, no sentido de violar os direitos indígenas. Entre os quais, principalmente, a questão da terra. Ou seja, não existe a possibilidade da reprodução biológica e social da sociedade indígena sem uma base física, sem a terra. Hoje também acontece a mesma coisa com os quilombolas e outros grupos, para os quais a terra é absolutamente fundamental. E está havendo uma tentativa, não sorrateira, mas pública, aliada aos empresários do agronegócio junto com os setores conservadores do congresso, o Blairo Maggi, a Kátia Abreu, enfim, são inúmeros, de solapar os direitos indígenas. E mais os evangélicos que, muito provavelmente, também são do agronegócio: ou seja, há uma trama poderosa no sentido de, primeiro, deslegitimar as reivindicações dos índios, principalmente à terra, atacando também os etnólogos no sentido de passar a imagem de que eles agem sem escrúpulos, elaborando laudos, como eles dizem, fraudulentos. “Inventando identidades”, como eles afirmaram, recentemente, em relação aos Índios Tupinambá no sul da Bahia. Isso é muito sério, é preciso que haja uma mobilização para deter essa escalada de violência simbólica, e também física. E, além disso, há um ponto muito interessante. Vamos pensar rapidamente a questão dos índios Guarani, que talvez seja o caso mais emblemático porque, no momento, o de maior vulnerabilidade. Os Guarani, se eu não estou enganada, são a segunda maior população indígena no Brasil. Os Guarani que estão ali no sul, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, e os Kaiowá. Eles são a segunda maior população e estão em uma situação limite, no sentido de se reproduzindo no limite mínimo fisiológico. Sem contar que são assediados por bandoleiros a mando de fazendeiro poderosos. Sem contar os suicídios, vários e vários suicídios. Sabe-se que os suicídios entre eles podem ter motivações de caráter cosmológico, mas o grande volume de mortes voluntárias têm motivação predominantemente social. A região do Mato Grosso do Sul detém as maiores taxas de suicídio, que seriam lideradas pelos Guarani (Kaiowá e Nhandeva), forçados, desde o final da década de 1920, a conviver com os Terena deslocados, pelo SPI, para a reserva de Dourados, e a se transformar em mão de obra agrícola para a região. A introdução da agricultura mecanizada e as graves repercussões de ordem ecológica decorrentes produziram uma gravíssima compressão territorial que alterou, drasticamente, a organização social, compelindo famílias rivais à convivência. As maiores consequências têm incidido sobre os

27 CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. 2005 “Índios do Sul e Extremo-Sul Baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas”. Cadernos do CRH (UFBA), 18:35-55.

jovens, especialmente suscetíveis às relações afetivas domésticas, apontadas, pelos etnólogos, a exemplo de Fábio Mura, como a causa recorrente dos suicídios. Eles sentem-se incompreendidos, não aceitos por seus pais, excluídos do âmbito familiar, e os pais, reciprocamente, tampouco compreendem os filhos e muito menos seus comportamentos. As reclamações são, na maioria dos casos, motivadas por questões econômicas. Esses jovens comporiam uma geração que sofre do que se denomina transtorno de estresse pós-traumático. Ou seja, trata-se de uma organização social muito complexa que é preciso levar em conta. Por outro lado, as várias PECs que estão tramitando no congresso, e entre as quais a mais venal é a PEC 215,²⁸ acarretarão consequências absolutamente deletérias. É a subordinação dos interesses e direitos indígenas ao agronegócio. E a estrutura fundiária brasileira, que continua sendo uma das mais perversas do mundo? O Censo Agropecuário 2006 do IBGE alerta para o fato da concentração desigual de terras não ter sofrido alteração desde 1985 (início da democratização nacional) e revela que a estrutura agrária brasileira é uma das mais desiguais do mundo. Enquanto estabelecimentos rurais de menos de 10 hectares ocupam 2,7% da soma de propriedades rurais, as grandes fazendas com mais de 1 mil hectares concentram 43% da área total.

É imperativo que estejamos atentos a essas questões, pois não colaboraremos para a resolução dos problemas dos índios apenas pesquisando-os, estudando suas cosmologias, seus sistemas xamanísticos, mas também assegurando suas terras, assegurando-lhes a diversidade cultural, através de escolas que contemplem suas singularidades e de uma série de outras alternativas. Precisamos ser mais críticos em relação às políticas públicas, porque da Era Lula para cá a gente começa a considerar que essas políticas públicas resolveram tudo e elas não resolveram muito, foram/são apenas um ponto de partida. E é preciso cobrar políticas públicas mais eficazes, que revertam a profunda desigualdade social.

(R@U) Isso mostra a atualidade do texto e do que estava acontecendo há dois séculos atrás e continua acontecendo assim.

(MR) Continua, continua. É incrível como as situações persistem, vocês têm toda razão. Através desse texto (Índios do sul e extremo sul baianos, reprodução demográfica e relações interétnicas) eu tento demonstrar que os índios no sul da Bahia, no período regencial – particularmente entre 1831-1832, quando teve lugar o processo de consolidação da emancipação do estado, iniciado em 1822, e de formação de uma sociedade política -- buscaram se impor e reagir à opressão através da cidadania. “Nós somos naturais, vocês são adotivos” afirmavam, com altivez, requerendo direitos correspondentes à sua condição de cidadãos nativos, em clara oposição aos cidadãos adotivos, que detinham as posições de mando.

(R@U) E nesse mesmo texto a senhora mostra a participação indígena em cargos políticos como um movimento de resistência que lança mão do próprio Estado para se realizar.

28 Proposta de Emenda Constitucional que tem a intenção de delegar exclusivamente ao poder legislativo (ao Congresso Nacional) a atribuição de demarcar territórios indígenas e quilombolas, bem como a de ratificar territórios já existentes. Hoje estas atribuições pertencem ao poder executivo (Funai e Ministério da Justiça).

A senhora avalia que algo semelhante se passa atualmente com a ocupação de cargos por indígenas nas mais diversas esferas do Estado.

(MR) É um tema delicado que precisa de reflexão. Há muito não penso nisso. Mas suponho que mais do que antes há contradições, mas sem contradições não há vida. E, para pleitear melhores alternativas, esses riscos são inevitáveis, então se formos pensar em Mário Juruna, que teve uma expressão importante; a criação da UNI, União das Nações Indígenas, eu acompanhei um pouco; Marcos Terena, aqueles jovens Carajá, Paulo Bororo, Marçal de Souza, eu conheci Marçal de Souza em Brasília, um líder guarani-nhandeva muito sábio. Quer dizer, era interessante porque a visão que eles tinham naquele momento não era de cargos eletivos, era muito mais a de reduzirem a assimetria com o Estado brasileiro. E a coisa foi tão interessante que houve uma reunião, no Senado da República, com a presença de indígenas expressando-se em suas línguas como forma de mostrar que, se havia um parlamento, era preciso que o parlamento fosse ocupado também pelos indígenas. A seguir, há uma nova inflexão. Darcy Ribeiro, já no PDT, foi quem muito incentivou que os índios disputassem cargos eletivos. Incentivou Mário Juruna a se candidatar a deputado federal pelo Rio de Janeiro. E o Mário teve uma experiência muito rica, mas também uma trajetória marcada por vicissitudes. O final da vida de Mário foi muito melancólica, morando em uma cidade satélite com uma família não indígena, ao passo que a primeira família permanecia na aldeia, ou seja, houve uma separação, uma fratura muito grande, entre Mário e sua vida como índio Xavante. Ele foi um homem brilhante, com grande perspicácia, mas não conhecia suficientemente as ciladas da sociedade nacional, o âmbito político-partidário notadamente e, quando ele deixou de ser deputado, não tendo sido reeleito, deve ter percebido que o seu aparente poder advinha de um cargo político efêmero. Eu acho que a via da busca de autonomia mediante a ocupação de cargos, inclusive políticos, não é uma senda para se abandonar, mas é uma senda que requer reflexão ponderada. Eu suponho que, hoje, os novos líderes estão tendo mais cuidado, pois as experiências prévias de Mário e de outros lhes pode ser úteis. É um acervo de experiências importantes para que eles percebam os pontos negativos e positivos e não caiam nas mesmas ciladas. Gerssem Baniwa, por exemplo, tem feito uma importante reflexão sobre a sua cultura e, simultaneamente, sobre a cidadania brasileira, mas sempre dizendo: “somos Baniwa, é importante lembrar isso”. Ou seja, acho que hoje há agentes indígenas com uma poderosa reflexão, que pode servir de parâmetro para os demais. E eles podem, sem dúvida nenhuma, ter um papel muito mais decisivo nas novas condutas que serão adotadas. A melhor saída é via cargo eletivo? É uma alternativa que tem que ser considerada, procedendo-se a um exame comparativo, porque são muitos cargos, desde deputado federal, que foi o caso do Mário, acho que único; deputado estadual, não me lembro se há casos de índios eleitos deputados estaduais, mas suponho que sim, vereadores e prefeitos. Nesses últimos pleitos a Anaind e o Guga Sampaio²⁹ montaram uma lista de índios candidatos e efetivamente eleitos, e o balanço foi, suponho, positivo, em termos um número até expressivo, mas eu não tenho acompanhado muito essa experiência. Mas sei que, por exemplo, nos Tumbalalá, houve um momento em que o vice-prefeito era índio, o prefeito não índio teve algum problema que implicou em seu afastamento, não sei se por improbidade administrativa. Estavam querendo impedir que o Cícero

29 José Augusto Laranjeiras Sampaio, professor da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

Marinheiro assumisse, ele reagiu e houve uma mobilização muito grande do povo indígena e ele terminou assumindo. E esses casos têm que ser mais estudados, precisamos de etnólogos que trabalhem também nessa área, examinando um pouco essas modulações, vendo um pouco como esse cenário político partidário se apresenta. A grande expectativa é que haja um parlamento indígena, como há entre Sami,³⁰ mas acho que vai demorar um pouco. Se até as conquistas de 1988 estão tentando eliminar, imagine a tentativa de um parlamento indígena. Não é fácil, é uma luta grande, mas sem luta não há bons vencedores.

(R@U) Por fim, gostaríamos que a senhora falasse dos projetos que tem desenvolvido atualmente, eventuais projetos futuros. A senhora falou da possibilidade de voltar a campo, aos Pataxó...

(MR) Enfim, eu acho que voltar ao campo é essencial para todos nós, nosso oxigênio é o campo, anualmente eu costumo deslocar-me, mantenho isso como uma espécie de regra a observar, mas eu também gosto da interação social em situação de campo. Eu estou, no momento, desenvolvendo três projetos. Um é transformar em livro aquele famoso relatório que eu comentei aqui, o relatório circunstanciado, no qual eu tento fazer uma exegese histórica exaustiva, pois estava muito preocupada em demonstrar, lançando mão de abundante documentação, que os Pataxós estão ali desde sempre, naquela área do Monte Pascoal. E também usei todo o material, todos os dados produzidos em campo desde a minha primeira experiência de campo individual, em 1976-1977 e, subsequentemente, no período em que eu permaneci em campo para a própria produção do relatório, que foi muito importante. Então tentei fazer uma espécie de síntese do meu próprio material, e quero transformar isso em livro, para devolver aos próprios Pataxó. Porque pode ser importante para os seus processos de educação, para a sua memória histórica etc. Utilizo também a bibliografia recente produzida por índios Pataxó. Eu coorientei uma dissertação sobre a língua Pataxó, a tentativa de reconstituição da língua Pataxó, cuja autora é Anari Braz Bonfim,³¹ e uma outra da irmã dela, Arissana Braz Pataxó, cujo objeto foram os adornos corporais.³² Muito interessantes. A primeira eu coorientei com uma colega de Letras, América Lucia Cesar.³³ Então, esse cenário também mudou muito a partir daí. Os campos têm mudado muito, porque, antes, o antropólogo era quase um rei, escolhia as áreas que nunca tinham sido estudadas, mas isso está mudando, e mudando muito positivamente. Os jovens pesquisadores indígenas só precisam ter cuidado – tenho falado isso em várias situações – para não julgarem que – e acho que eles são perspicazes e não vão cair nessa

30 Sami ou Sámi é a designação atual dos Lapões, povo Fino-Úgrico nativo das regiões boreais da Finlândia, Suécia, Noruega e Rússia. Em cada um desses países há um parlamento Sami composto por representantes eleitos. O parlamento Sámi finlandês, o mais antigo, foi instalado em 1973.

31 BONFIM, Anarí B. 2012. *Patxohã, "língua de guerreiro": um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó*. Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

32 PATAXÓ, Arissana B. 2012. *Arte e Identidade: adornos corporais Pataxó*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia.

33 Docente do Instituto de Letras da UFBA e autora da tese de doutorado (depois livro) *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. 2011. Salvador: EDUFBA.

armadilha – o fato de serem índios por si só lhes dá maior capacidade de observação e análise. Quer dizer, a antropologia não pode ser feita de um modo espontâneo, no fundo é isso que quero dizer. Mas todos eles estão passando por pós-graduações. Estão atentos a isso, eu suponho. Mas também tenho percebido, em alguns momentos, situações em que eles começam a fazer, e isso é também inevitável, uma avaliação crítica da produção etnológica dos antropólogos não indígenas. Presenciei isso uma vez em uma reunião da Anaí. Porque nesses cursos, nessas experiências interculturais que hoje ocorrem muito, tanto as universidades federais quanto as estaduais estão promovendo cursos interculturais, nesses cursos os professores não indígenas estão incentivando os estudantes indígenas para que leiam o material etnológico produzido pelos pesquisadores não índios e o avaliem. E eu às vezes tenho me preocupado com o modo sob o qual essa avaliação é feita. Provoquei até o assunto entre alguns colegas, o tema da produção de verdades. Como lembra Foucault, não há um regime de verdade, há vários regimes de verdade, há interpretações. Eu testemunhei, por exemplo, uma importante mulher indígena, professora em sua aldeia, uma pessoa muito ética, inteligente, super perspicaz, dizer: “eu perguntei a meu pai” – o pai dela é um líder indígena muito importante – “se era isso, se era assim [como o etnólogo não indígena havia registrado em um determinado livro] e meu pai disse que não era isso”. Ela estava deslegitimando, de um modo, não obstante, delicado, um trabalho feito por um antropólogo não indígena. Muito delicadamente, eu indaguei: “mas como é que você avaliou isso?”. Então mostrei que a etnografia é situada, que é preciso tomar isso em conta, que aquilo que eu, como antropóloga registrei, hoje, sobre um determinado tema, não é percebido e registrado da mesma maneira, sobre um mesmo tema, por outro antropólogo. Então, o que eu estou querendo dizer é que os professores que estão nesses cursos precisam ter um pouco mais de atenção para não exporem a produção etnológica sem uma introdução preparatória. Porque, afinal de contas, é o trabalho de todos nós, é a nossa legitimidade em campo, a nossa responsabilidade intelectual, há uma série de coisas envolvidas. Nem o antropólogo não indígena pode supor que as suas etnografias sejam a última palavra no assunto, tampouco os antropólogos indígenas podem supor que eles detêm um “conhecimento natural” advindo do fato de serem nativos. Nem condescendência do nosso lado, nem prepotência do outro, mas uma relação tendente à simetria deve ser cultivada. Afinal, não há antropologia espontânea, mas um trabalho contínuo de produção de dados, de interpretação e análise. Esse é um momento novo, os cenários mudaram, estão mudando, e devemos nos preparar para eles com certa humildade autêntica e muita generosidade, desprendimento.

Então, eu quero me dedicar a esse livro e a mais dois projetos. O meu projeto ora em desenvolvimento como bolsista de produtividade do CNPq foi elaborado como modo de retornar ao extremo sul e sul da Bahia, no âmbito do que estou denominando, talvez meio pretensiosamente, de um estudo de caráter regional, compreendendo os Pataxó, Tupinambá e Pataxó Hãhãhã. Só bibliograficamente conheço os Tupinambá, nunca em trabalho de campo. Estou querendo conhecê-los a partir de um trabalho de campo sistemático, porque suponho possível estabelecer um diálogo entre esses três povos em torno das tradições de conhecimento, processos políticos e construções cosmológicas. Pretendo fazer uma espécie de síntese regional. Não gosto muito do termo síntese, mas... Eu acho que há uma grande diferença entre o sul e o extremo

sul da Bahia e o nordeste. Alargando para Minas. Porque, lembrem-se, de acordo com Eduardo Galvão a área XI/Nordeste compreenderia os índios distribuídos pelos estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais, “numa faixa entre o rio São Francisco e o litoral”, embora ele expresse dúvidas quanto à oportunidade de reuni-los em uma única área, devido aos efeitos de aculturação, diversidade de línguas e de origens. Há, de fato, diferenças de configuração espacial, política, econômica, entre outras, que precisam ser evidenciadas. Não estou propondo – pelo menos ainda não -- uma etnologia do sul e extremo sul da Bahia, mas apenas, por enquanto, evidenciar as suas especificidades.

Há um outro tema sobre o qual venho trabalhando há muitos anos, vejam que sou perseverante. Eu tenho trabalhado muito com material histórico. Quando eu não estava em campo, o campo antropológico convencional, estava no arquivo. Foi no arquivo, quero dizer no Arquivo Público do Estado da Bahia (Apeb), em 1994 ou 1995, fazendo transcrição de um determinado maço – porque eu acho que você não pode trabalhar material produzido por outrem sem que você tenha também experiência de transcrição –, que eu identifiquei um maço classificado como “missionários”. Eu comecei a transcrever e me dei conta de algo que até tinha sido tratado como uma revolta muito circunstanciada de Índios da porção sul do Recôncavo Baiano. Lembrem-se do recôncavo da Bahia, do período de colonização, cana etc. Uma revolta protagonizada por dois povos indígenas, Kariri e Sapuyá, que, depois, por razões demográficas (descensos demográficos), são reunidos (viviam, até então, em duas aldeias distantes cerca de uma hora, duas horas, uma da outra). Povos com características muito diferentes entre si. Os Kariri, tidos como muito aliados ao poder colonial, servindo de tropas auxiliares contra quilombos, e os Sapuyá como muito refratários, os índios coloniais no sentido cunhado pelo John Monteiro. E eles se envolvem no que estou designando de ciclo de revoltas ou motins, ou, se preferirmos, práticas de resistência cotidiana, conforme James Scott.³⁴ Desde 1994-1995 vimos reunindo documentação histórica sobre o tema e estamos em vias de dar início à análise. Participamos de um edital da Fapesb³⁵ e obtivemos recursos para a produção de três modalidades de produtos hierarquicamente relacionais e complementares, i.e., uma eletrônica (1), constituída por um cadastro digital e estatístico, vinculado (2) aos documentos integrais em formato PDF; e uma impressa (3), contendo a análise e interpretação do corpus. Todo o acervo documental foi digitado, a partir dos monoblocos transcritos por levadas sucessivas de bolsistas, de acordo com as normas paleográficas estabelecidas por Pedro Agostinho para o Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios da Bahia (Fundocin), um projeto do Projeto do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb). Dito muito sinteticamente, o projeto compreende a publicação digital da massa documental (cerca de 500 documentos) e de um livro impresso. A ideia é assegurar ao eventual leitor acesso a cada documento digitado, até para possibilitar-lhe questionar a minha análise e fazer a sua própria. Tratou-se de um edital para obras de referência e eu não hesitei em considerar o projeto como a produção de uma obra de referência, pois, afinal, trata-se de uma série histórica que recobre largo período – 1806-1892 – reconstituído mediante um conjunto de estratégias de pesquisa documental sob a forma de subprojetos. Além do Apeb, o arquivo de refe-

34 SCOTT, James C. 2002. “Formas Cotidianas da Resistência Camponesa”. *Raízes*, 21(1):10-31.

35 Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia.

rência, encontramos documentação no Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional e em um arquivo municipal na região da porção sul do recôncavo. Neste último localizamos, em uma situação absolutamente surpreendente, a sentença da parte final do movimento. Foi uma incursão à Comarca de Santa Terezinha, a um pequeno cartório denominado Monte Cruzeiro, localizado em um distrito do mesmo nome. Então são esses três projetos que estão me mobilizando, presentemente.

(R@U) Queríamos agradecer, foi uma aula!

(MR) Eu é que agradeço, vocês me propiciaram pensar a mim mesma, meu trabalho, o trabalho dos colegas.

Recebido em 19 jan. 2016.

Aceito em 19 jan. 2016.

Caderno de imagens

Laerte

Diário do golpe e do retrocesso

Texto:

Heloisa Buarque de Almeida
Departamento de Antropologia/PPGAS-USP

Imagens:

Laerte

No ano em que vivemos em perigo, as charges de Laerte poderiam resultar numa espécie de diário do golpe e do retrocesso na esfera dos direitos pelo qual o país vem passando. Publicando tirinhas e charges na *Folha de São Paulo* desde a década de 1980, inicialmente ao lado de seus colegas Angeli e Glauco (com quem publicou *Los Tres Amigos*), Laerte Coutinho se tornou uma crítica arguta de nosso tempo. Hoje, Laerte se escreve no feminino e mantém uma atividade política intensa e mesmo militante. Suas imagens sintetizam num só quadro inúmeras ideias, problematizando aquilo que no mesmo jornal pode ser noticiado de modo bem diverso nas outras sessões. Suas tirinhas na *Ilustrada* e charges políticas funcionam certamente como uma das vozes dissonantes, na aparente heterogeneidade que o diário paulistano precisa manter para ser fiel à sua imagem de marca como um “jornal plural”.

Uma característica das charges é a capacidade de condensação de ideias num só quadro. Publicada na *Folha de São Paulo* em abril de 2015, na semana em que a câmara havia aprovado a crescente possibilidade de terceirização nas empresas (mesmo para as atividades-fim), Laerte produz uma de suas charges mais geniais. A onírica sensação de absurdo na suposta liberdade e igualdade de condições num acordo trabalhista diante do contexto de crescente terceirização, e na mesa de negociações a desigualdade é expressa: trabalhadores empurrados ao abismo. Uma imagem, um só quadro, um traço conhecido e muito está dito, para bom entendedor. Acompanhando o cotidiano das notícias, a pena afiada de Laerte expressa a sensação de angústia e absurdo que se acena ao futuro. Na *Folha*, as imagens dialogam com a notícia, muitas vezes destoando totalmente do editorial do jornal e de suas manchetes. Numa edição, é muitas vezes pelas imagens de Laerte que vemos uma disputa de sentidos e de interpretação dos fatos políticos. No mês abril de 2015, a cena de Tiradentes à beira de ser enforcado sob os gritos de “vai pra Cuba” remete aos motes ouvidos nas ruas das cidades brasileiras em tempos de polarização política e

aumento da violência na expressão de opiniões.

A estrutura empresarial da mídia brasileira hegemônica depende do grande capital como anunciante e ainda das verbas de publicidade das diversas esferas de governo (municipal, estadual ou federal). De certo ponto de vista, além de outros fatores, tal contexto explicaria em parte por que as maiores mídias do país se desdobraram no apoio ao golpe de 2016; tiveram que ser mais cordatas com a figura de Temer, depois de configurado o impeachment, já que o governo federal tem uma verba publicitária polpuda, entre outras formas de pressão. A charge, entretanto, com maior liberdade de expressão, acusa e problematiza: em 13 de setembro de 2016, Laerte delineia os ares de monarca de Temer em sua pretensão autoritária, que recusa debates e consultas antes de tomar decisões polêmicas, relembrando ainda sua associação inescapável com Eduardo Cunha, que naquele momento já tinha caído do seu posto no congresso. Mas foi o evangélico e ex-radialista Cunha e sua articulação que possibilitaram o impeachment, ainda que pouco depois ele próprio tenha caído por ter sido denunciado por corrupção. Sua marca indelével colou na imagem do “rei”.

Laerte foi militante do Partido Comunista nos seus anos de estudante da escola pública em Pinheiros, São Paulo; foi estudante da Escola de Comunicação e Artes da USP em anos de intensa atividade política na década de 1970; e hoje é militante da causa trans e LGBT corporificada em suas tirinhas e personagens. Em suas tirinhas, foram as peripécias de Hugo-Muriel que abriram caminho para a experimentação simbólica do gênero – pelo que ela revelou em entrevistas.¹ Foi pelo seu questionamento e transição de gênero que eu a conheci pessoalmente.

As charges de Laerte promovem condensação e reflexão crítica no diário imagético do golpe. A maior parte das imagens aqui, entretanto, nunca foi publicada no jornal e não o poderia ser – no mínimo, por criticar a participação da mídia na produção do golpe parlamentar-midiático-empresarial. A própria ideia do “golpe” – leve como uma bicicleta, sem militares – ou do “governo” entre aspas destaca a disputa de sentidos em torno do que seria um governo legítimo. O pato só é compreensível quando se sabe o que ele significou em 2016: a oposição de certa elite empresarial federada na Fiesp ao governo Dilma, que seduziu muitos dos cidadãos indignados com a corrupção e convencidos pela própria campanha da mídia em apoio ao impeachment. Para Laerte, e para muitos de nós, esse impeachment foi o golpe.

Fora da imprensa comercial, a atuação da mídia é alvo de seu fio cortante e de sua pena afiada: o espetáculo de um programa como *Roda Viva*, da TV Cultura, transformado em uma espécie de release do governo e o temor de Temer ao nojo expresso nas redes sociais diante da sua figura. Pouco tempo antes, o *Roda Viva* havia exibido um programa em que, ao invés de uma entrevista, viu-se uma propaganda cuidadosa para amenizar a imagem do então recém-empossado presidente. A imprensa retratada nas charges produz prognósticos surreais e fantásticos que visam esconder a crise e opõe o governo Dilma ao governo Temer. São muitos os temas que Laerte

1 Sobre a forma como a transgeneridade de Laerte foi encarada pela mídia, e alguns dados de sua trajetória, particularmente quanto a questões de gênero e militância, cf. BUCCHIONI, Tulio H. de Aguiar. 2016. “Vestido de mulher”: uma investigação sobre a representação de gênero e sexualidade na mídia a partir do “caso Laerte”. Dissertação de mestrado, PPGAS, USP.

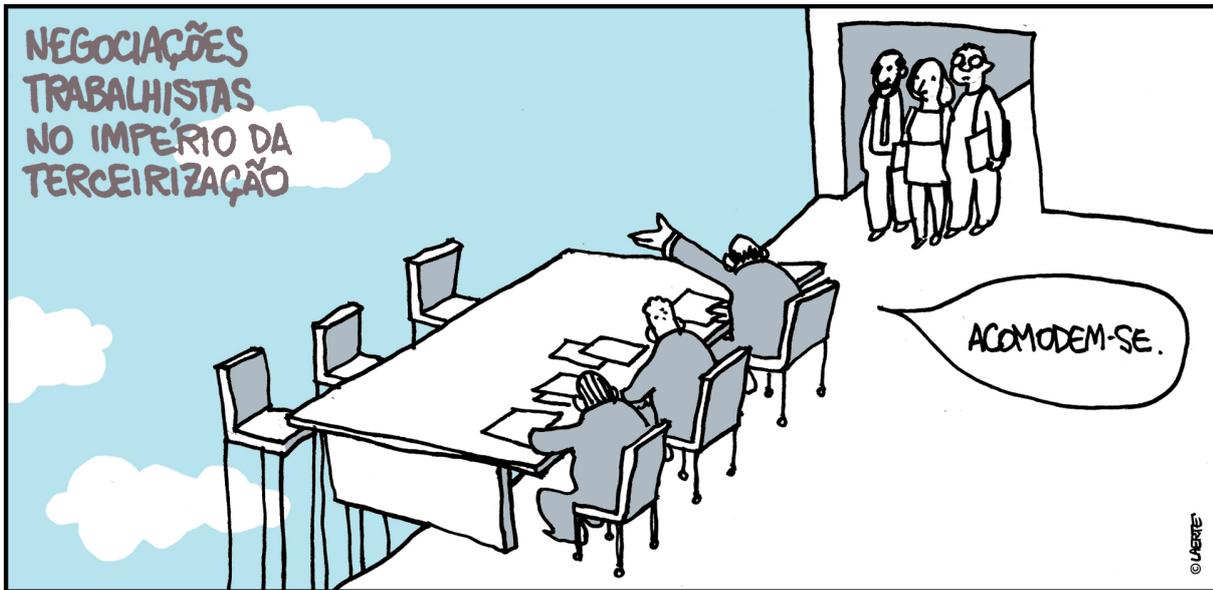
não deixa escapar: dos desatinos do juiz da Lava-Jato sob os holofotes da imprensa produzindo um perverso marketing político (esta também publicada na Folha em setembro de 2016); ou sobre a justiça guiada pelo cão raivoso que parece ter se tornado parte da opinião pública.

A imagem faz pensar. Condensa ideias e críticas. Resume aflições e sentimentos comuns que florescem nas páginas de minha bolha do Facebook ao lado das imagens produzidas por Laerte, afinada com as críticas da esquerda. Agradeço à Laerte por compartilhar aqui algumas de suas imagens. E por ser uma luz reflexiva e provocadora nessa escuridão temerosa de dias de retrocesso.

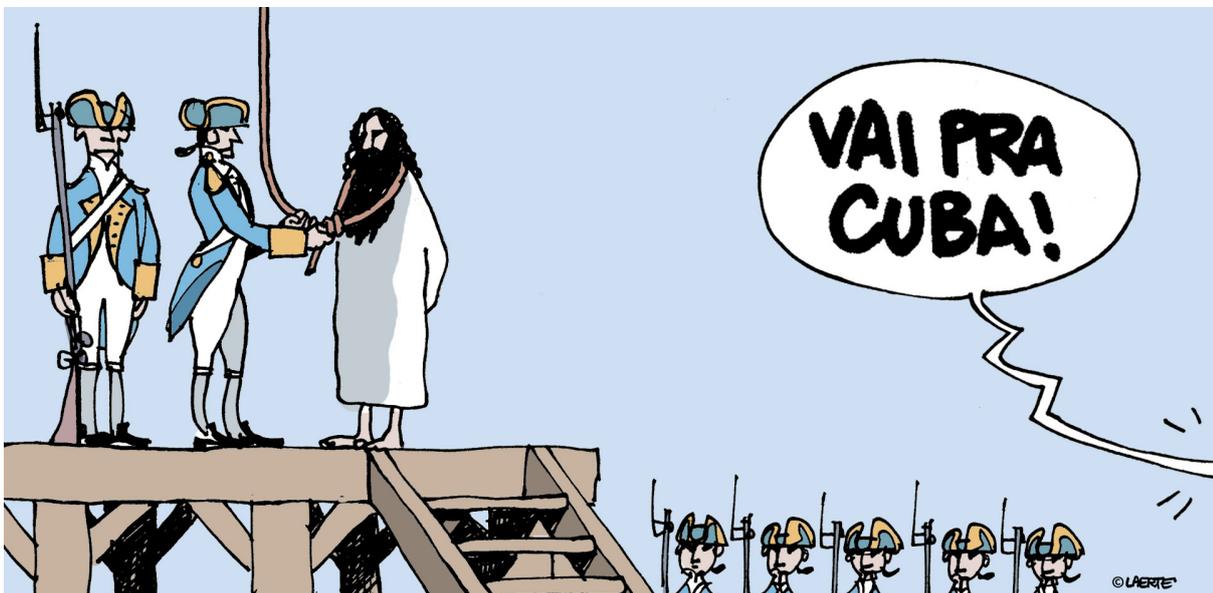
Recebido em 9 fev. 2016.

Aceito em 9 fev. 2016.





Publicada na Folha de São Paulo: Terceirização, 14/04/2015.



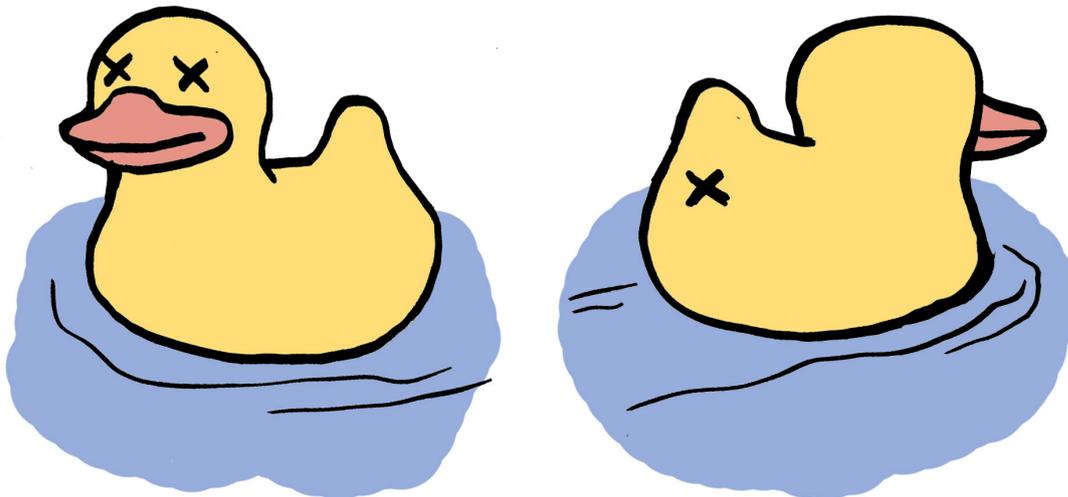
Publicada na Folha de São Paulo: Tiradentes, 14/04/2015.



Publicada na Folha de São Paulo: Michel Magno, 13/09/2016.



Publicada na Folha de São Paulo: Operação Boca-de-urna, 27/09/2016.



ECONOMIA =

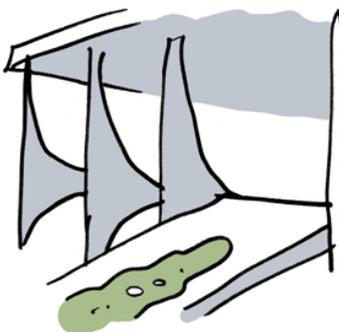
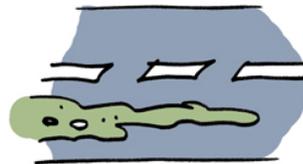
OS INDICADORES
NEGATIVOS SÃO
CULPA DA DILMA.

OS INDICADORES
POSITIVOS SÃO
EFEITO TEMER.



... A BOLSA SOBE,
A CONFIANÇA AUMENTA,
O DESEMPREGO
CAI E LÁ FORA
BRILHA O SOL!





Resenhas

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras. 729 p.

Marina Pereira Novo
UFSCar

“Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir” – Davi Kopenawa (: 76).

Essa citação condensa, a meu ver, a intenção do xamã Davi Kopenawa, quando propôs ao antropólogo francês Bruce Albert que “desenhasse nas peles de papel” suas palavras, para que pudessem ser levadas para longe da floresta. Sua esperança era de que talvez (e apenas talvez) surtisses o efeito de contribuir para a sobrevivência não só dos Yanomami, mas também da floresta e todos os seus habitantes. Cinco anos após a publicação original em francês e dois anos após a tradução em inglês, finalmente o livro chega ao público do Brasil, com uma tradução muito cuidadosa de Beatriz Perrone-Moisés e complementado pelo prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. Nesta apresentação, Viveiros de Castro ressalta a importância deste evento neste momento crucial que vivenciamos na política brasileira, especialmente no que diz respeito aos povos indígenas. Ainda que as mobilizações a favor da conservação da floresta e de seus habitantes venham ganhando algum fôlego nas últimas décadas, são ainda muito tímidas frente às crescentes pressões desenvolvimentistas, do agronegócio e da mineração, que fecham o cerco sobre o pouco que ainda resta da floresta.

Escrito em primeira pessoa, o livro é o resultado do trabalho, amizade e pesquisa, ao longo de mais de 30 anos, dos dois autores que têm se empenhado na tarefa conjunta de defender os Yanomami das mais diversas violências a que vêm sendo submetidos desde os primeiros contatos com os “brancos” (os napë, “forasteiro, inimigo”). Se pode impressionar pelo tamanho (são mais de 700 páginas), impressiona ainda mais quando, ao ler os comentários finais do antropólogo e redator, dimensionamos o tamanho do esforço exigido para sua elaboração: foram mais de noventa horas de gravações ao longo de mais de uma década, que resultaram em mil páginas de transcrição (todas em Yanomami), impecavelmente organizadas, depuradas, traduzidas e transformadas em um livro de leitura

acessível e agradável. Para além da confiança e do respeito mútuos necessários para um empreendimento de tal magnitude, o resultado final também reflete um incrível esforço e competência de ambas as partes em conhecer e se envolver com os respectivos mundos.

Precisamente por sua grandeza, parece-me bastante complexa essa tarefa de falar sucintamente sobre essa obra. Propus-me a realizá-la, todavia, fundamentalmente pelo impacto que a leitura me causou e continua causando, já que entendo ser necessário tempo para absorver toda a informação ali contida. Creio que assim como eu, muitos outros pesquisadores que trabalham com povos indígenas amazônicos precisarão deste tempo também para processar os impactos desse livro sobre nossas próprias experiências de pesquisa e de atuação junto aos povos com que trabalhamos.

Em termos de estrutura, o livro é composto de três seções de oito capítulos cada uma, precedidas por dois textos introdutórios, um do antropólogo-redator e outro do xamã-narrador, que também assinam, respectivamente, dois textos finais. Tudo isso, complementado por ricos anexos, em que o antropólogo apresenta sucintamente os Yanomami e seu histórico de contato com os brancos (de missionários a agentes do SPI e da Funai, garimpeiros, trabalhadores da Perimetral Norte e pesquisadores), faz um relato conciso da vida de Kopenawa e de seu sogro e iniciador nas artes do xamanismo e do trágico massacre de 16 yanomami provocado por garimpeiros. A esses anexos se somam um glossário etnobiológico e outro geográfico, além de mais de cem páginas de notas, com informações minuciosas que complementam e contextualizam diversas partes das falas do xamã.

A primeira seção, “Devir outro”, contribui para criar uma certa intimidade entre o leitor e o xamã e seu universo, por meio de um relato da experiência de iniciação xamânica de Kopenawa. Somos guiados pelos caminhos de espelhos brilhantes dos xapiri (“imagens dos ancestrais animais yarori que se transformaram no primeiro tempo” (: 111) e que trabalham como auxiliares dos xamãs) que se espalham pela floresta e se estendem até os confins da terra, onde moram os brancos e estão plantadas as árvores de onde os xapiri obtêm seus infinitos cantos e cujos “troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar, uns em cima dos outros” (: 114). Trilhando o percurso de seu próprio aprendizado pessoal, Kopenawa nos conta dos sonhos que tinha desde a infância, quando os xapiri o buscaram pelas primeiras vezes, passando por suas dúvidas, hesitações, medos e os sofrimentos decorrentes do processo de iniciação já na vida adulta, e do trabalho como xamã por meio da inalação do pó de yãkoana. Kopenawa faz uma analogia entre esse processo de aprendizado e os estudos escolares das crianças brancas, reforçando que, assim como o último, o aprendizado xamânico é um processo contínuo, que nunca tem fim, mas que se diferencia daquele na medida em que é pautado por experiências sensoriais (especialmente visuais e auditivas), ao contrário dos brancos que somente aprendem “fixando os olhos em peles de papel” (: 76).

A segunda parte, “A fumaça do metal”, contém relatos da história dos contatos dos Yanomami com os brancos e do rastro de mortes que sempre os acompanharam. Seduzidos pelas mercadorias e por um discurso inicial amigável, os Yanomami deixaram que os “forasteiros” se aproximassem, sem saber que traziam consigo as fumaças de epidemia que emanam de seus metais e que seriam, desde então, as principais responsáveis pelo extermínio desse povo. Foi também essa sedução, somada à tristeza promovida pelas ondas de mortes, que levaram os Yanomami da região do alto rio Tootobi, onde Kopenawa passou

a infância e viu morrer seus pais, a se aproximarem dos missionários e de suas palavras de Teosi (Deus). Todavia, pouco a pouco, impossibilitados de ver ou ouvir esse Deus de quem os missionários tanto falavam e que se mostrava também severo e incapaz de protegê-los das epidemias, os Yanomami decidiram abandonar essas práticas religiosas e retomar o trabalho junto aos xapiri.

A despeito de sua falta de interesse pelos missionários, Kopenawa nos conta que ainda nessa época estava imbuído de uma vontade de “virar branco”, que o fez se aproximar da Funai, para quem realizou serviços eventuais durante muitos anos. Visitou todo o território Yanomami e conheceu mais a fundo o que ele chama de “povo da mercadoria”, seu pensamento “curto e obscuro” (: 390) e sua avidez predatória. Foi também neste período que, vendo a devastação com seus próprios olhos, percebeu que a floresta – e o território yanomami – estavam sofrendo ameaças reais e precisavam ser defendidos. Essas experiências, somadas aos conhecimentos xamânicos que veio a adquirir posteriormente sob a orientação de seu sogro, fizeram com que seu pensamento ficasse “direito” e contribuíram para sua transformação em uma figura única no universo Yanomami, responsável por levar suas palavras e as dos xapiri para fóruns nacionais e internacionais. Com participação ativa no movimento que resultou na demarcação da Terra Indígena Yanomami de forma contínua, Kopenawa recebeu prêmios e condecorações das Nações Unidas, de uma fundação sueca (responsável pelo que é conhecido como prêmio Nobel alternativo, o Right Livelihood award) e do governo brasileiro. Seu próprio nome é parte dessa história de circulação entre dois mundos, já que Davi é um nome que lhe foi atribuído pelos missionários, enquanto Kopenawa, agregado alguns anos depois, lhe foi dado diretamente pelos xapiri das vespas kopena, em reconhecimento “da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos” (: 72). Tais vivências serviram de base para que fizesse este “documento diplomático” (Viveiros de Castro 2015: 39) que chega a nós em forma de livro.

Também aprendemos com essa narrativa que os caminhos a serem percorridos não são únicos e nem há uma única forma de se pensar ou de ser yanomami. Enquanto alguns permanecem apoiando os missionários ou mesmo ligados aos brancos que os circundam por seu desejo de acesso a mercadorias, Kopenawa faz uma espécie de autoanálise, a partir de sua própria experiência, e conclui que, para ele, “[nós yanomami] só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos [os brancos] se transformarem em Yanomami” (: 75). Uma afirmação poderosa e que desafia aqueles que ainda acreditam na extinção dos povos indígenas por meio de sua transformação em brancos ou, pior, em pobres.

A terceira parte, cujo nome coincide com o do livro, contém os relatos das viagens que Kopenawa fez a outros países como porta-voz dos Yanomami. O narrador nos conta as dificuldades que vivenciou e os aprendizados que teve durante essas estadias no exterior, tendo, por exemplo, que falar aos brancos antes mesmo de poder proferir discursos em sua própria casa na floresta. Através de seu olhar, somos levados a nos reconhecer – mesmo sem conhecer efetivamente os lugares em que ele esteve – em um mundo que não deixa a desejar aos filmes de ficção científica mais pessimistas sobre o futuro: cidades em que o chão treme, “[as] pessoas vivem amontoadas umas em cima das outras e apertadas, excitadas como vespas no ninho. [...] [Onde] o barulho contínuo e a fumaça que cobre tudo impedem de pensar direito” (: 435). Cidades cheias de pessoas que dormem muito, mas não sabem sonhar longe; sonham apenas consigo mesmas (: 390). Para coroar este cenário apocalíptico – e, infelizmente, muito realista –, o capítulo “Paixão pela mercadoria” é

uma crítica ao fetichismo capitalista, em que Kopenawa compara a forma como os brancos despendem todas as suas energias para acumular cada vez mais coisas, enquanto, para os Yanomami, a única coisa que faz sentido é fazê-las circular. Entre eles, depois que alguém morre, considera-se que as coisas que sobram carregam em si traços do morto e, exatamente por isso, devem ser destruídas, para aplacar a saudade dos que ficaram.

Nos capítulos finais do livro, o narrador nos apresenta uma floresta viva, que tem coração, respira, sente dor e sofre com suas árvores derrubadas e a terra queimada, mas cujos lamentos não são escutados pelos ouvidos surdos dos brancos, que a destroem em nome do desenvolvimento ou de uma ganância que parece não ter fim. Todavia, isso tudo tem um preço muito alto e que não poderá ser pago em dinheiro, como nos alerta Kopenawa.

o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. [...] Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os xapiri e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! (: 355).

Apesar de toda a hostilidade sofrida, entretanto, o narrador nos conta que os xamãs yanomami não trabalham para proteger apenas aos seus, mas a todos, inclusive os brancos, impedindo, com o auxílio dos xapiri, que o céu volte a desabar como já aconteceu uma vez no início dos tempos. Caso isso aconteça, seremos todos esmagados e arremessados para baixo da terra.

Assim como Kopenawa, tenho esperança de que suas palavras possam se espalhar por meio deste livro. Caberá a cada um de nós, leitores, ouvir o que ele tem a nos dizer e talvez até consigamos nos livrar de nossos “pensamentos ociosos” (: 510) e nos dispor a ampliá-los e deixá-los crescer e se multiplicar em todas as direções. Quem sabe assim possamos, nós também, nos tornar um pouco mais sábios.

Referências

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2015. “O recado da mata”. In: D. Kopenawa & B. Albert, A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em 02 out. 2015.

Aceito em 11 dez. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2015. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Pedro Peixoto Ferreira
Unicamp

Ler Eduardo Viveiros de Castro não é apenas ler um dos principais antropólogos contemporâneos, mas também, via de regra, embarcar numa intensa experiência intelectual. Com *Metafísicas canibais* (MC) não é diferente. O livro apresenta o resultado de um cruzamento explosivo de três forças: a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, a filosofia da diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari e um vasto, mas criterioso, corpus etnográfico ameríndio. Em síntese, a proposta do livro é “levar a sério” (: 227) ideias e concepções ameríndias coletadas etnograficamente, o que significa não tratá-las como fantasias exóticas, mas como conceitos capazes de transformar nossas próprias ideias e concepções. Se Viveiros de Castro tem razão quando realiza que o interesse d’O *Pensamento Selvagem*, de Lévi-Strauss, está mais na nova imagem do “pensamento” proposta do que na eventual nova imagem (supostamente mais razoável) do “selvagem” dela derivada, é porque ele está também falando de MC: menos um livro sobre como os ameríndios pensam e filosofam, e mais um livro sobre como o pensamento ameríndio, respeitado antropológicamente e traduzido deleuze-guattarianamente, pode mudar nossa própria filosofia.

A proposta é ambiciosa, e estimulante, dado o cuidado e a competência com que é realizada. Ao final da leitura permanece, é verdade, certa impressão de que as ideias e concepções ameríndias coincidem perfeitamente demais com a filosofia da diferença deleuze-guattariana. Mas se, para Viveiros de Castro, “os índios são deleuzianos” (: 95), isto se deve à sua contagiante percepção de que “a filosofia de Deleuze e Guattari não emite um som oco quando se a percute com as ideias indígenas” (: 96). Questão de ressonância, portanto, “não se trata de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo” (Viveiros de Castro 2002: 129; cf. Deleuze & Guattari 2000: 168). O fato é que Viveiros de Castro insemina seu livro num duplo devir: o “encontro entre um devir-deleuziano da etnologia americanista e certo devir-índio da filosofia de deleuze-guattari” (: 96). Ao leitor, cabe embarcar (ou não) na viagem.

Ontologia relacional

Se fosse preciso sintetizar MC em uma frase, uma boa candidata seria a primeira ocorrência da versão viveiros-de-castriana da inspirada tradução zourabichviliana da concepção deleuziana de diferença: “a diferença nunca é a mesma, o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (: 124). Algumas páginas adiante, Viveiros de Castro retoma a fórmula quando fala da “interpressuposição” como “uma relação de implicação recíproca assimétrica”, deixando claro que “a pressuposição recíproca determina os dois polos de qualquer dualidade como igualmente necessários, visto que mutuamente condicionantes, mas não faz deles polos simétricos ou equipolentes” (: 129). É a disparidade de perspectivas dos termos sobre aquilo que os relaciona que faz dessa relação um tipo de “síntese disjuntiva”: “modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância” (: 119); “implicação recíproca assimétrica’ [...] entre os termos ou perspectivas ligados pela síntese, a qual não se resolve nem em equivalência nem em uma identidade superior” (: 120).

A ideia básica que Viveiros de Castro tenta trazer, do pensamento ameríndio para a antropologia, via filosofia da diferença (cf. : 127-128), é que toda relação – inclusive (ou principalmente) os grandes dualismos fundantes das ciências sociais modernas, i.e., natureza e cultura, indivíduo e sociedade, selvagens e civilizados etc. – deve ser entendida como se defasando em, pelo menos, outras duas relações: uma virtual-intensiva, na qual os termos se misturam e transformam mutuamente; outra atual-extensiva, na qual os termos se distinguem e se opõem claramente em suas autoidentidades. Esta multiplicação da dualidade pela sua virtualização corresponde à “teoria das multiplicidades”, que, segundo Viveiros de Castro, é “o tema deleuziano de maior repercussão na antropologia contemporânea” (: 114), em especial por seu efeito “liberador” da “prisão epistemológica onde a antropologia se acha encerrada”, fazendo passar uma “linha de fuga” por entre os grandes dualismos que a aprisionam: “muda a ideia do que é pensar, e do que é pensável; muda a ideia de quadro junto com o quadro das ideias” (: 115). Tal liberação não deve consistir, porém, na “armadilha circular” da mera negação ou contradição desses dualismos: “é preciso sair deles calculadamente, ou seja, pela tangente – por uma linha de fuga” (: 127).

É fazendo rizoma que se sai dos dualismos pela tangente (ou derivada), entendendo o “rizoma” como a “imagem concreta” de uma multiplicidade (: 115), “um sistema reticular acentrado formado por relações intensivas (‘devires’) entre singularidades heterogêneas que correspondem a individuações extrassubstantivas, ou eventos (as ‘heceidades’); “um agenciamento de devires, um ‘entre’” (: 117). Sair dos dualismos pela tangente é multiplicá-los num movimento de diferenciação interna à relação que os une como díspares. Trata-se, efetivamente, de uma descolonização cognitivo-categórica, exigida pelas ideias de multiplicidade, rizoma, rede e devir. No plano intermediário da multiplicidade rizomática, não existem partes ou todos, apenas operações paralelas, concorrentes ou aliadas, de parcialização e totalização. Além disso, tais ideias exigem que se desenvolva uma nova ideia de relação, não mais baseada na semelhança ou na identidade, mas na diferença e na disparidade: “não são as relações que variam, são as variações que relacionam” (: 123).

Metafísica da predação

Esta leitura viveiros-de-castriana da filosofia de Deleuze e Guattari já me parece, por si só, extremamente valiosa como tradução antropológica de seus conceitos, capaz de estimular novas atitudes e questões nas ciências sociais. No entanto, é a interferência, a ressonância, entre a filosofia de Deleuze e Guattari e a “cosmopolítica ameríndia” (: 71, 202), que realmente define a proposta de MC como “a teoria/prática da descolonização permanente do pensamento” (: 20).

Não é difícil notar porque “[a] metafísica amazônica da predação”, com seus “estatutos relativos e relacionais de predador e presa”, “é um contexto pragmático e teórico altamente propício ao perspectivismo” (: 45). Em essência, ela assume a relação predador/presa como matriz para as relações “nós humanos/eles não-humanos”, transformando assim a diferença entre “nós humanos” e “eles não-humanos” numa diferença entre a possibilidade concreta de predação (sinal de alteridade não-humana) e a transformação dessa possibilidade concreta em uma afinidade virtual (sinal de humanidade). “A humanidade”, explicita Viveiros de Castro, “é a posição do congênere, o modo reflexivo do coletivo”; ela é “derivada em relação às posições primárias de predador ou presa”, uma “suspensão deliberada, socialmente produzida, de uma diferença predatória dada”, uma “estabilização intensiva da predação, seu inacabamento deliberado” (: 47-48).

O ponto de vista do sujeito é humano, pois distingue, dentre as agências predatórias do mundo, um conjunto no qual a predação pode se tornar outra coisa. O importante aqui parece ser que esta outra coisa não é uma eliminação da predação, mas sim a sua “estabilização intensiva”, “seu inacabamento deliberado”, i.e., a sua manutenção em estado latente, permanentemente vindo a ser, nunca se concretizando, mas também nunca realmente abstraída. Uma metafísica canibal é uma ontologia relacional, pois concebe uma existência baseada numa disparidade de perspectivas, uma relação entre duas outras relações, e portanto uma relação equívoca, em “desequilíbrio dinâmico” (: 249).

Antropologia não antropocêntrica?

MC é um livro de antropologia, desde que entendamos a antropologia, como propõe logo de início o seu autor, Eduardo Viveiros de Castro, como um “exercício”, ou uma “teoria-prática”, de “descolonização permanente do pensamento” (: 20, 32). Síntese consolidada (e lapidada ao extremo) de algumas das principais contribuições do autor para o campo das ciências sociais, e da antropologia em particular, MC evidencia cabalmente o impacto internacional da obra de Viveiros de Castro, não apenas por sua trajetória de publicação – publicado originalmente em francês e já traduzido para espanhol e inglês (respectivamente, Viveiros de Castro (2009, 2010, 2014)), o livro só foi publicado em seu idioma original seis anos depois¹ –, mas principalmente por sua efetiva participação num esforço mais amplo de teoria e prática antropológica, ao lado de nomes como Claude Lévi-Strauss, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour, Philippe Descola e Tim Ingold.

1 A edição em português não inclui tradutores na ficha técnica, mas uma “Nota da edição” esclarece que “Isabela Sanches cotejou e restaurou trechos originais em português, Célia Euvaldo traduziu os acréscimos, e o texto final foi inteiramente revisto pelo autor” (: 9).

Não é apenas como inspiração teórica, mas também como interlocutores, que Viveiros de Castro apresenta justamente esses nomes como seus coautores em um livro virtual, destinado a refundar a antropologia, intitulado *O Anti-Narciso (AN)* – do qual, aliás, MC não passaria de “uma sinopse” (: 19).

Por outro lado, MC é também, e igualmente, um livro de filosofia – desde que entendamos a filosofia, como propõem Gilles Deleuze e Félix Guattari (2000: 10), como “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”. Com efeito, se é com antropólogos que Viveiros de Castro vem virtualmente dividindo a autoria de AN, é sobretudo a filosofia da diferença de Deleuze e Guattari (para quem AN seria declaradamente uma homenagem, cf. : 19) que, do primeiro ao último parágrafo do livro, dá o tom, a intensidade, colocando os dualismos estruturalistas e o corpus etnográfico ameríndio em movimento, produzindo devir. Viveiros de Castro opera uma descolonização do pensamento adotando uma maneira específica de formar, inventar, fabricar conceitos, radicada na “relação de relações” antropólogo-nativo, como no rephraseamento cuidadoso da “vigorosa” definição ingoldiana de antropologia: “Uma filosofia com outra gente e outros povos dentro” (: 224).

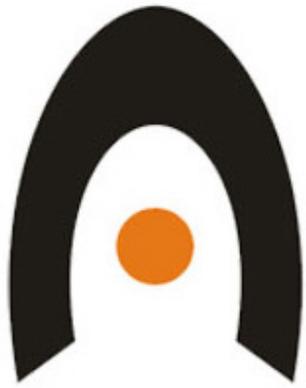
Antropologia por tratar de uma metafísica ameríndia (com abundância de referências do campo da etnologia e da antropologia), filosofia por tratar de uma metafísica ameríndia (traduzida pelo universo filosófico de Deleuze e Guattari), filosófico por ser antropológico e vice-versa, o fato é que MC é um livro fundamental para qualquer um interessado em pensar seriamente, e simetricamente, a existência humana em sua multiplicidade, em seu devir. Como disse Viveiros de Castro sobre a “pressuposição antropomórfica do mundo indígena”: “ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (: 54).

Referências

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2000. *O que é a filosofia?* (Tradução de Bento Prado Jr. & Alberto A. Muñoz). Rio de Janeiro: Ed. 34. [1991].
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2002. “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1):113-148.
- _____. 2009. *Métaphysiques cannibales: lignes d’anthropologie post-structurale* (Tradução de Oiara Bonilla). Paris: PUF.
- _____. 2010. *Metafísicas canibais: líneas de antropología postestructural* (Tradução de Stella Mastrangelo). Buenos Aires: Katz.
- _____. 2014. *Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology* (Tradução de Peter Skafish). Minneapolis: Univocal.

Recebido em 16 set. 2015.

Aceito em 9 nov. 2015.



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

