



REVISTA ENTRERIOS

Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí

**Antropologia e Política:
alianças, conflitos e regimes de conhecimento**

*Carlos Filadelfo
Natacha Simei Leal
(Orgs.)*

*Carlos Filadelfo
Natacha Simei Leal
(Organizadores)*



Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal do Piauí

EntreRios - Revista do PPGANT - UFPI
Vol. 2, n.1
Temática: Antropologia e Política:
alianças, conflitos e regimes de conhecimento

ISSN: 2595-3753
Teresina, 2019



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - CCHL

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - DCIES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGANT

Campos Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí,

CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152



Reitor

Prof. Dr. José Arimatéia Dantas Lopes

Vice-Reitora

Profª Drª Nadir do Nascimento Nogueira

Comissão Editorial (PPGANT - UFPI)

Alejandro Raul Gonzalez Labale

Andrea Lourdes Monteiro Scabello

Carlos Roberto Filadelfo de Aquino

Carmen Lúcia Silva Lima

Celso de Brito

Jóina Freitas Borges

Márcia Leila de Castro Pereira

Maria Lídia Medeiros de Noronha Pessoa

Mônica da Silva Araujo

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Conselho Editorial

Andréa Luisa Zhouri Laschefski - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Alejandro Frigerio - Universidad Católica Argentina / CONICET

Christen Anne Smith - University of Texas at Austin (UT Austin)

Daniel Granada - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Gabriel Maria Sala - Università Degli Studi di Verona

Joana Bahia - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UFRJ)

Laura Selene Mateos Cortez - Universidad Veracruzana - Xalapa – México (UV)

Leila Sollberger Jeolás - Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Lorenzo Macagno - Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Luis Roberto Cardoso de Oliveira - Universidade de Brasília (UNB)

Rosa Elisabeth Acevedo Marin - Universidade Federal do Pará (UFPA)

Editores Chefes

Carmen Lúcia Silva Lima

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Revisão

Os autores

Capa

Autor: Bernardo C. Freire

Título: "Umbuzeiro do começo do mundo"

Diagramação

Antonio Andreson de Oliveira Silva

EntreRios – Revista do PPGANT -UFPI

Vol. 2 • n.1 • Temática: Antropologia e Política:
alianças, conflitos e regimes de conhecimento

Sumário

APRESENTAÇÃO

Antropologia e Política: alianças, conflitos e regimes de conhecimento

Carlos Filadelfo / Natacha Simei Leal	5
---	---

ARTIGOS

Em nossas próprias armadilhas: “artefatos” antropológicos em contexto

Diógenes Cariaga	10
------------------------	----

O GPS perde pra mim longe! Cartopráticas e políticas caiçaras em navegação no mar de dentro

Karina da Silva Coelho	24
------------------------------	----

É só pra pessoas LGBTs isso daqui?: a produção de espaços visíveis e abertos como formas de fazer política pela Casa 1

Jesser R de Oliveira Ramos	41
----------------------------------	----

Festa da noiva? Conflito, gênero e parentesco numa etnografia sobre a organização de casamentos

Michele Escoura	56
-----------------------	----

ENTREVISTA

Das confluências, cosmologias e contra-colonizações. Uma conversa com Nego Bispo.

Greice Martins / Henrique Junior Felipe / Natacha Simei Leal / Suz Evany Lima da Silva	73
--	----

RESENHA

Comerford, J; Bezerra, M. O; Palmeira, M. Questões e dimensões da política: anais do Encontro dos 20 anos do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). Rio de Janeiro (RJ): Papéis Selvagens, 2017. p. 448.

Wanderson Carlos Lima da Silva / Celso de Brito	85
---	----

APRESENTAÇÃO

Antropologia e Política: alianças, conflitos e regimes de conhecimento

Carlos Filadelfo

Doutor em Antropologia Social

Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí

crfiladelfo@gmail.com

Natacha Simei Leal

Doutora em Antropologia Social

*Professora Adjunta do Colegiado de Antropologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco,
Campus Serra da Capivara
natacha.leal@univasf.edu.br*

Nos estudos clássicos da chamada Antropologia Política, estabelecida como sub-área a partir do Estrutural-Funcionalismo Britânico, um eixo analítico fundamental era a articulação entre ordem social e conflito. Se no início havia um esforço de se compreender os mecanismos de coesão social de sociedades não ocidentais, gradativamente as análises se ampliaram para dar conta de processos de transformação estrutural, de conflitos sociais, ou seja, um caráter eminentemente relacional, processual e conflitivo do mundo da política, tal como propuseram Edmund Leach (1996 [1954]) e Max Gluckman (2010 [1958], 2011 [1954]).

A partir de tais perspectivas, muitas pesquisas passaram a considerar estruturas e relações de poder nas suas mais variadas acepções e configurações empíricas e etnográficas a partir de uma ordem social a ser preservada e o conflito como sua ruptura, a ser evitado. Nesse sentido, o conjunto de escritos deste dossiê traz uma série de perspectivas contemporâneas sobre questões em torno das (nem sempre fáceis) relações entre Antropologia e Política, mas, como não poderia deixar de ser, centradas em conflitos de diversas ordens como força motriz das realidades analisadas e problematizadas.

Com efeito, os dois primeiros artigos, de Diógenes Cariaga e Karina Coelho perscrutam, ao mesmo tempo e por caminhos e contextos distintos, duas questões muito caras à Antropologia Política – conflitos e Estado -, atualizando-as a partir de outras questões decisivas à antropologia contemporânea: tecnologias e o encontro de distintos regimes de conhecimento (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; LATOUR, 2009; STRATHERN, 2014). Os autores não analisam apenas conflitos sociais, mas primordialmente as controvérsias entre as confluências e distensões entre saberes, conhecimentos e artefatos científicos que opõem e articulam razões de Estado a lógicas a ele distintas. Não se trata aqui mais de um relativismo cultural ou epistemológico de se partir de uma equivalência comparativa entre essas diferenças e alteridades, mas perceber que há uma assimetria de poder nessas oposições, central para a própria construção contínua do Estado a partir de um jogo relacional e conflitivo de um lado e, de outro, de produção de sentidos pelo próprio Estado.

Assim, no primeiro artigo, intitulado “Em nossas próprias armadilhas: ‘artefatos’ antropológicos em contexto”, a partir de sua própria experiência na elaboração de laudos e perícias etno-históricos e antropológicos no Mato Grosso do Sul, de populações guarani e kaiowá, Diógenes Cariaga pretende analisar “como os regimes de conhecimento e as técnicas de produção da Antropologia são objetificados em cenários de disputa judicial”. Atualiza, desta feita, a pergunta colocada por Vidal (1994) - “Há uma antropologia nos laudos antropológicos?” - ao discutir ao longo do artigo como o saber antropológico é homogeneizado, simplificado e capturado por uma linguagem estatal e do Direito que busca compreender essas populações por meio apenas de uma perspectiva técnica e objetiva, excluindo não só o “aspecto reflexivo e crítico dos interlocutores”, como também todo o idioma relacional e o acúmulo de discussões e tensões epistemológicas constituidoras da Antropologia. Uma das perguntas que move o artigo é justamente: “Ou seja, se em nossas perspectivas antropológicas descrevemos contextos em que o idioma relacional prevalece ao institucional, como elaborar um tipo de texto antropológico para um fim institucional?”.

Por um lado, o autor busca problematizar diferentes e conflitivas perspectivas sobre o fazer antropológico agenciadas nos processos de produção desses documentos a partir de autores como Annelise Riles (2006), Alfred Gell (2005), Isabelle Stengers (2014), Roy Wagner (2010) e Marilyn Strathern (2014). Por outro lado, traz para primeiro plano as dimensões relacionais, políticas e cosmopolíticas invisibilizadas na apreensão estatal da Antropologia como um saber técnico-científico em relação ao tratamento legal-institucional reservado às populações indígenas no Brasil.

Já o artigo “O GPS perde pra mim longe! Cartopráticas e políticas caiçaras em navegação no mar de dentro”, de Karina da Silva Coelho, também alude a conflitos contra saberes estatais, mas com uma maior ênfase nos conhecimentos e práticas cartográficos de caiçaras e pescadores artesanais que habitam e vivem na região do Lagamar, entre os litorais paulista e paranaense.

A partir de um rico trabalho de campo e de uma perspectiva decididamente política e inventiva, a autora realiza uma análise etnográfica de como as “cartopráticas” desses pescadores correspondem a saberes e práticas tradicionais de mapeamento e localização dos ambientes de pesca e de suas vidas capazes de captar um território em constante movimento, em fluxo. Essas práticas entrariam em conflito direto com as cartografias convencionais, com uso de equipamentos de GPS, que realizam um mapeamento a partir de pontos fixos, produzindo um território estanque, que, por sua vez, orienta as ações e legislações ambientais dos poderes públicos. A região pesquisada é composta por diversas unidades de conservação, produzindo territórios dissociados dos territórios tradicionais e com uma série de interdições a práticas desses pescadores. Em tal cenário, a continuidade das cartopráticas seriam dispositivos de resistência, realçando o caráter conflituoso e contraditório da política ambiental brasileira.

Os dois artigos acima partem, portanto, de perspectivas de conflitos e de encontros entre distintos regimes de conhecimento que colocam o próprio Estado em relevo. De um lado, saberes antropológicos ou cartopráticos tradicionais, de outro o Estado e o Direito, com seu aparato jurídico-legal ou um pretenso rigor técnico-científico. Mas não se trata de uma polarização simplista, um antagonismo irreconciliável. Se poderíamos voltar a concepções estáveis e estabelecidas sobre o Estado como campo da universalidade, da verdade, do positivismo e da fixidez, enquanto os outros polos seriam do movimento e da flexibilidade, estaríamos traindo a complexidade das análises realizadas pelos autores. Ao contrário, há um jogo de relações de poder em que esses polos vão sendo mutuamente e a todo tempo construídos e problematizados, alternando momentos de flexibilidade e endurecimento, de constância e de variações contínuas (DELEUZE & GUATTARI, 1995, 1996).

Se o Estado e suas conexões com conflitos de saberes é uma das questões que emergem dos dois primeiros artigos, os dois seguintes lidam com uma tensão também clássica da Antropologia política: alianças versus conflitos.

O terceiro artigo de nosso especial - “É só pra pessoas LGBTs isso daqui?”: a produção de espaços visíveis e abertos como formas de fazer política pela Casa 1 – apresenta uma etnografia sobre a Casa 1, casa de acolhimento na cidade de São Paulo de pessoas LGBTQI+ em situação de alta vulnerabilidade e expulsão de suas famílias originárias.

A Casa 1 conta com um centro cultural em cujos espaços são promovidas atividades e atendimentos para um público variado, incluindo pessoas em situação de rua e da vizinhança, tais práticas corresponderiam a uma política declarada de “visibilidade e abertura”, conectando pessoas e ações dentro e fora da Casa 1. Com isso, o autor, Jesser Ramos, defende que a espacialidade da Casa 1 não é construída apenas a partir de seus limites físicos, pois há um esforço contínuo de promoção de alianças para que haja um “agir plural e heterogêneo”. Essas alianças são importantes e necessárias para que se evitem conflitos, a população da Casa 1 não seja discriminada e segregada, que suas pautas sejam ampliadas e que se consiga apoios dos mais diversos (privados e públicos).

Recorrendo às propostas teórico-metodológicas do NuAP (Núcleo de Antropologia da Política, sobre o qual falaremos adiante), o artigo parte da importância de uma ênfase etnográfica sobre processos entendidos ou nomeados como políticos, pensando suas dimensões contextuais, cotidianas, práticas e relacionais concretamente.

Tal perspectiva, assim como de muitos dos integrantes do NuAP, também orienta nosso quarto artigo, intitulado “Festa da noiva? Conflito, gênero e parentesco numa etnografia sobre a organização de casamentos”. Michele Escoura nos traz uma originalidade para se pensar a articulação analítica entre alianças e conflitos a partir de um contexto empírico original: as festas de casamento.

Ainda que casamentos sejam um tema fundante da Antropologia, a originalidade da abordagem de Escoura reside no fato de deslocar a centralidade da aliança nos estudos de parentesco. Ao descrever etnograficamente a organização dessas celebrações, analisando minuciosamente as escolhas de seus interlocutores e interlocutoras de pesquisa que passam pelos vestidos das noivas até a lista de convidados, a autora destaca todo o processo da festa como uma temporalidade marcada por conflitos. Mas não são conflitos mais submetidos a uma ordem social, mas estabelecidos como produtores e produtos de relações, de gênero, de valores morais e de mercado e, sobretudo, de famílias, tão bem analisadas por Michele Escoura com ajuda de autores e autoras do “novo parentesco” como Carsten (2000), Collier & Yanagisako (1987), Fonseca (2003), Schneider (1984) e Strathern (1992). A autora, assim, se inspira no pressuposto da precedência analítica do conflito em relação à ordem social de forma a realizar uma etnografia que não parta de pressupostos apriorísticos, mas que analise esses processos na sua complexidade e processualmente (MARQUES, 2007).

Em seguida, apresentamos com um enorme prazer a entrevista com Nego Bispo, produzida a oito mãos por Greice Martins, Henrique Junio Felipe, Natacha Simei Leal e Suz Evany Lima da Silva. O entrevistado tem causado um positivo impacto no campo da Antropologia brasileira ao lhe contestar e problematizar política e epistemologicamente.

A partir de sua experiência como liderança quilombola no Piauí, Nego Bispo produziu uma sofisticada crítica em seu livro – “Colonização, quilombos: modos e significações” (2015) – sobre o passado e presente colonialista da Antropologia principalmente em relação aos grupos minoritários dos quais se ocupa. A entrevista, realizada no Quilombo Saco-Curtume, em São João do Piauí, traz belíssimas reflexões sobre esses conflitos entre saberes em prol de propostas capazes de reverter as desigualdades produzidas e reproduzidas por saberes ocidentais e colonialistas. No lugar de conhecimentos colonialistas e fragmentários (que fundamentaram a Antropologia e outras ciências ocidentais), Nego Bispo propõe saberes cosmológicos, contra-colonialistas, das confluências e biointerações.

Todos os artigos aqui presentes demonstram como temas clássicos da Antropologia Política podem ser reatualizados partindo de uma ênfase etnográfica e relacional, a exemplo da proposta pelo Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), cujo último livro originou a resenha deste dossiê, escrita por Wanderson Silva e Celso de Brito. O NuAP se originou em 1997 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ) com articulação com outros pesquisadores e instituições como a UFC e a UnB. Passados 20 anos da sua criação, o NuAP se constitui como uma ampla rede com alguns eixos teórico-metodológicos em comum, mas com uma acentuada diversidade empírica e temática. Foi justamente para celebrar seu aniversário que foi organizada essa coletânea de muitos de seus pesquisadores em 2017, cuja resenha vem em boa hora. O livro pode contribuir enormemente para cursos de graduação e pós-graduação de diferentes eixos e propostas.

Finalizamos esta apresentação com o desejo de que este dossiê da EntreRios, com sua diversidade etnográfica e analítica, possa trazer contribuições decisivas e, sobretudo, inventivas para a Antropologia. Convidamos vocês, leitoras e leitores, a apreciarem nossa Revista com o mesmo prazer que tivemos ao organizá-la.

Boa leitura!

Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia. *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. "Postulados da Linguistica". In: Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia Vol 3. São Paulo: Editora 34, 1995.
- _____. "Platô 9: 1933 - Micropolítica e Segmentaridade". In: Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia Vol 3. São Paulo: Editora 34, 1996.
- FONSECA, Claudia. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a "transpolinização" entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. In: Ilha, v.5, n.2, pp. 05-31, 2003.
- GELL, Alfred. "A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia". Concinnitas. Ano 6, Vol. 1, Nº 08, Julho, 2005.
- GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: Bela Feldman-Bianco (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas - métodos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010 [1958].
- _____. "Rituais de rebelião no sudeste da África". Série Tradução. Brasília-DF: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2011 [1954].

- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. 4^a ed. São Paulo: Editora Moderna, 2009.
- LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EdUSP, 1996 [1954].
- MARQUES, Ana Claudia (org). *Conflitos, Política e Relações Pessoais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará- Funcap- CNPq/ Campinas: Pontes Editores, 2007.
- RILES, Annelise. "Introduction: In response". *Documents: Artifacts of Modern Knowledge*. In: RILES, Annelise (ed.). Michigan, Ann Arbor: The University Press of Michigan, 2006.
- SANTOS, Antonio Bispo do. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTT, UnB, CNPq, MCTI: 2015.
- SCHNEIDER, David. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyades*, n. 14, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. *After Nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. "Cortando a rede". In: *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014
- VIDAL, Lux B. "Há Antropologia nos Laudos Antropológicos?". In: SILVA, Orlando S.; LUZ, Lídia; HELM, Maria V. *A perícia antropológica em laudos judiciais*. Florianópolis: Editora UFSC, 1994.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Em nossas próprias armadilhas: “artefatos” antropológicos em contexto

Diógenes Cariaga¹

Doutor em Antropologia Social

Professor Adjunto da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

diogenes.cariaga@uembs.br

Resumo: A reflexão que apresento pretende deslocar a leitura sobre processos judiciais envolvendo terras indígenas kaiowá no Mato Grosso do Sul para questões que envolvem o modo como os regimes de conhecimento e as técnicas de produção da Antropologia são objetificadas em cenários de disputa judicial, que envolvem diferentes pontos de vista sobre o conjunto das diferenças nos modos e sentidos de habitar e existir engajados na produção de laudos e perícias. O que pretendo demonstrar passa por refletir sobre o que está em jogo quando a Antropologia e o antropólogo são mobilizados como “conhecedores-técnicos” sobre o direito às diferenças garantidos pelo Estado Brasileiro aos índios. Não irei me ater às questões processuais, executivas e burocráticas do andamento das ações, mas trazer algumas considerações sobre como a produção desses documentos agenciam diferentes perspectivas sobre o fazer antropológico e quais relações emergem na condução dessas tarefas e os efeitos etnográficos acerca da autoria e ética. Desse modo, as contribuições de autor@s como Annelise Riles, Alfred Gell, Roy Wagner e Marilyn Strathern conduzem para algumas reflexões sobre os efeitos transformadores e extensivos dos conceitos em disputa que esses processos criam no modo de escrever tais documentos/textos, em que os conhecimentos antropológicos e etnográficos dos antropólogos são mobilizados a partir de uma noção “técnica”, para dar relevo a contextos onde a Antropologia é vista como um “saber-técnico-científico”.

Palavras-chaves: Laudos periciais, Regimes de conhecimentos, Terras Indígenas, Kaiowá, Cosmopolítica.

Abstract: The reflection I put forward aims to redirect the perspective on judicial processes involving kaiowá indigenous lands in Mato Grosso do Sul towards matters related to how knowledge regimes and techniques of producing Anthropology are objectified in settings of judicial dispute which involve differing points of view on the differences in modes and meanings of inhabiting and existing mobilized in the production of anthropological specialist reports. What I intend to demonstrate involves reflecting on what is at stake when Anthropology and the anthropologist are summoned as "technical experts" on the right to the differences the Brazilian state assures indigenous populations. I will not focus on the procedural, executive and bureaucratic aspects of undertaking these actions; rather, I will develop some considerations on how the production of these documents activates different outlooks on anthropological praxis and which relations emerge within the conduction of these tasks and the ethnographic effects connected to authorship and ethics. To this end, the contributions of authors such as Annelise Riles, Alfred Gell, Roy Wagner and Marilyn Strathern lead towards some reflections on the extensive and transformative effects of the disputed concepts these processes create in the writing of such documents/texts, where anthropologists' anthropological and ethnographic knowledge is mobilized according to a "technical" notion to outline contexts where Anthropology is seen as "technical-scientific know-how".

Keywords: Specialist reports, Knowledge regimes, Indigenous lands, Kaiowá, Cosmopolitics.

¹ Docente no curso de Ciências Sociais na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, unidade de Amambai, e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Pesquisador associado ao Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD) e NEPI/PPGAS/UFSC.

Introdução

Neste texto, proponho algumas reflexões sobre os desdobramentos da posição do antropólogo em relação ao fazer antropológico e a dimensão etnográfica a partir de minhas experiências na elaboração de laudos e perícias de caráter etno-histórico e antropológico no Mato Grosso do Sul, junto às famílias kaiowá e guarani, enquanto atuei como assistente técnico da Coordenação Regional da FUNAI em Dourados nas demandas de identificação e delimitação de terras indígenas, entre 2011 e 2014. Nesse sentido, o movimento que pretendo construir passa em pensar o que está em jogo quando a Antropologia e o antropólogo são mobilizados como “concededores-técnicos” sobre o direito às diferenças, aspectos jurídicos resguardados por dispositivos constitucionais e infraconstitucionais do Estado Brasileiro garantidos aos índios.

Não pretendo me ater às questões processuais, executivas e burocráticas do andamento jurídico-administrativo do resultado dessas ações, mas pensar como a produção desses documentos agenciam diferentes perspectivas sobre o fazer antropológico e quais relações emergem na condução dessas tarefas e os efeitos acerca da autoria e ética. O assunto tem sido debatido com frequência na antropologia brasileira devido ao papel protagonista que antropólogos e antropólogas assumiram nos processos de identificação e demarcação de terras indígenas, quilombolas e tradicionais.

Para este texto, o foco são as disputas dos processos fundiários de terras indígenas, particularmente das experiências como assistente no Grupo de Trabalho Dourados-Amambaipeguá e como representante da FUNAI na perícia histórico-antropológica de Laranjeira Ñanderu, ambas as áreas reivindicadas pelo Kaiowá e Guarani em MS. As atividades possuem distinções jurídicas e administrativas e do papel do antropólogo nos processos: a perícia histórico-antropológica é um dispositivo de verificação impetrado pelo juiz federal, componente de uma ação de reintegração de posse, na qual o/a antropóloga/o é nomeado/a como perito judicial, representando o Poder Judiciário no local a ser periciado. Já o GT de identificação e demarcação de terras indígenas é um processo administrativo, coordenado por um/a antropólogo/a nomeado/a pela FUNAI/Ministério da Justiça, regido por dispositivos estabelecidos por meio da Portaria Nº 14/1996/FUNAI que determina os componentes necessários a constar no Relatório Circunstanciado de Identificação e Demarcação de Terras Indígenas (RCID) e os prazos de contestação e publicação da declaração da terra indígena identificada no âmbito do MJ/FUNAI.

2 Este artigo teve origem em um *paper* apresentado na VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia, realizado no mês de maio de 2017, na Universidade de São Paulo, no ST10 “Entre a técnica e a política: práticas de conhecimento em comparação”, coordenado por Magda dos Santos Ribeiro (UFMG) e Catarina Morawska Vianna (UFSCar) a quem agradeço a leitura e apontamentos.

3 Os Kaiowá e Guarani são coletivos falantes de língua guarani que vivem em MS, somando aproximadamente cerca de 40 mil pessoas. Ambos, assim como os Mbyá, partilham aspectos em comum na mitologia, língua, cosmologia, organização social, entretanto diferenciam-se entre si pelos mesmos motivos (CARIAGA, 2019).

4 Refiro-me basicamente aos artigos 231 e 232 da Constituição Federal e ao decreto nº 5.051/2004 que promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

5 Entre muitos materiais disponíveis sobre o assunto, destaco as coletâneas: Boaventura Leite (2005); Silva (2008); Pacheco de Oliveira, Mura & Barbosa da Silva (2015); e ABA (2015) - todas publicadas pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) - e a coletânea organizada por Souza Lima & Barreto Filho (2005).

6 O grupo de trabalho de identificação e delimitação foi criado por meio de Compromisso de Ajustamento de Conduta firmado pelo Ministério Público Federal, Fundação Nacional do Índio e lideranças indígenas em 12/12/2017 a fim de reconhecer áreas de historicamente demandadas pelas famílias. Devido a várias interpelações judiciais movidas pelos proprietários rurais e pela morosidade do Governo os trabalhos ainda não foram finalizados. O laudo histórico-antropológico foi produzido por meio de uma ação judicial de reintegração de posse movida contra a FUNAI e as famílias que vivem atualmente no interior de uma propriedade rural situada na região de estudos antropológicos denominada Brilhante Pegua.

Avalio que a pergunta colocada por Vidal (1994), “há uma antropologia nos laudos antropológicos?”, ainda produz ecos na condução da nossa disciplina e da nossa participação nessas demandas, porém, não se trata mais em por a Antropologia dos laudos em questão, mas de pensar em relação aos modos como o conjunto de técnicas, tecnologias e conhecimentos antropológicos são mobilizados em um contexto que, como ouvi de um procurador da Advocacia Geral da União “*não me interessa sua pesquisa, o que espero é que saia dessa perícia um documento*”. Nesses termos, a perícia antropológica é vista como um fato documental revestido de um senso de verdade, ou em termos foucaultianos, os conhecimentos antropológicos são mobilizados enquanto *técnicas e os procedimentos que são valorizados para obtenção de verdade* (FOUCAULT, 1984:12).

Como apontam Boaventura Leite (2005) e Grossi & Lins Ribeiro (2005), trata-se de um cenário em que a antropologia é demandada como uma questão “prática”, ou como disse o procurador, “*vocês (antropólogos) tem que ser mais pragmáticos*”, centrado em uma perspectiva de que a orientação técnico-pragmática que devemos seguir na condução de perícias seja dirigida por perspectivas diferentes das formas como conduzimos as pesquisas etnográficas. O lugar da Antropologia nos processos jurídicos não se fundamenta na “Antropologia”, mas na capacidade científica (baseado numa ideia de neutralidade objetiva das ciências modernas, como o Direito) que os peritos (antropólogos) judiciais poderiam trazer à tona com seus “documentos”.

Contudo, ao que me parece, para o Poder Judiciário a Antropologia deveria contribuir com os aspectos de definição, em que as diferenças deveriam ser compatibilizadas com seus termos jurídico-administrativos, em que fazer Antropologia, neste contexto, deve excluir o aspecto reflexivo e crítico dos interlocutores. Entendo que o problema se coloca quando consideramos que a Antropologia tem ampliado suas perspectivas de análise e métodos a partir dos enunciados nativos, em que pressupomos a existência do pensamento antropológico como um idioma que comunica diferentes significados (conceituais e nativos) associados a alguns termos, como a cultura, de acordo com Wagner (2010) e Carneiro da Cunha (2009). O embate do cenário jurídico-administrativo não é o mesmo que autores como Wagner (*idem*) e Strathern (2014), entre outros, estão sugerindo para problematizarmos os tensionamentos entre os regimes de conhecimento nativos e antropológicos. O problema dado entre as formulações do Judiciário e do Direito é tomar as discussões sobre as relações indígenas como dados, desconectando questões como a produção da pessoa, do parentesco, mitologia, cosmologia da organização social e territorial em prol de questões que gravitam em torno de responder se tais questões, direcionados aos indígenas são verdadeiras ou não, e, caso seja determinada a veracidade, compete ao perito a produção da prova. Ou seja, se em nossas perspectivas antropológicas descrevemos contextos em que o idioma relacional prevalece ao institucional, como elaborar um tipo de texto antropológico para um fim institucional?

No cenário político das reivindicações territoriais dos Kaiowá e dos Guarani, o conceito de *tekoha* emerge como importante nexo de redes de intencionalidades (GELL, 2005, 2001) e de compartilhamento de sentidos nas relações entre os conceitos na articulação entre diferentes agências produzidas nas redes do itinerário da descrição da categoria/conceito nativo (STRATHERN, 2011). De modo sintético, *tekoha* opera um importante campo de relações entre a produção do modo de ser, de conhecer e habitar entre os Kaiowá e os Guarani, conectando humanos, não humanos, formas múltiplas de agências e de existência na cosmografia do coletivo. Etimologicamente é composto por *teko* – modo de ser, de conhecer (também traduzido como cultura e/ou conhecimento. A partícula *te* em outros contextos é utilizada como redutiva de *rete* ou *ete*, que pode ser traduzida tanto como corpo ou como sufixo de verdade, magnitude ou origem) e *ha* é um sufixo que denota ação ou lugar onde a ação se realiza.

As traduções kaiowá e guarani atuais enfatizam conexões entre a territorialidade e os modos de pensar essas questões diante dos efeitos do aumento da presença não indígena e do contingenciamento territorial, entretanto, tal reflexão não encerra as traduções de *tekoha* como imediatas a uma noção territorial ou de terra indígena como categoria patrimonial-administrativa do Estado. Mesmo em uma intensa judicialização da vida, percebo que o rendimento em seguir as relações mobilizadas acerca da categoria nativa *tekoha* possibilita descrever modos de compreensão das famílias e lideranças que estão remetendo mais *ao lugar onde podemos viver de acordo com seus modos de ser e conhecer*, dando relevo às redes de parentelas e seus modos de habitação numa região identificada por elas como provindas de um lugar específico – *tekohaguy* pensadas mediante uma concepção geográfica e histórica de território tradicional – *tekoha guasu* (CARIAGA, 2016, 2019).

Diante das transformações nos modos de vida entre os Kaiowá e Guarani, o conceito também pode ser entendido como categoria política, já que lançam mão na exigência da demarcação de suas terras tradicionais, conforme o determinado pela Constituição Federal, que, no capítulo VIII, reconhece que seus modos de relação com o território residem na diferença com que concebem as relações engajadas entre as formas de conceituar território, natureza e sociedade. Por sua vez, o termo também foi incorporado ao vocabulário técnico-jurídico-administrativo por diferentes agentes não indígenas (FUNAI, MPF, Justiça Federal, Ong's, pesquisadores, movimentos sociais, sindicatos patronais e proprietários rurais) para falar da “questão das terras kaiowá-guarani”.

No contexto atual de vida a categoria *tekoha* assumiu grande importância como nexo que conecta diversas redes políticas (indígenas, não indígenas e não humanas) em que as traduções remetem ao uso do espaço povoado por diversas agências e como uma categoria da qual grande parte dos agentes envolvidos possui sua própria acepção. Existem muitas variações sobre o que se entende quando a palavra *tekoha* é mobilizada, cada segmento que compõe as redes (cosmo)-políticas possui uma tradução para a palavra. Falar sobre *tekoha* é uma operação que produz muitas aspas, efeitos e *loopings*, parafraseando o exercício de Carneiro da Cunha (2009), *tekoha* permite que vários jogadores joguem diferentes jogos no mesmo tabuleiro.

Nesse sentido, avalio ser necessário levar em consideração que a tradução conceitual opera alguns efeitos e disputas em torno dos modos como diferentes agentes mobilizam os sentidos: para a Antropologia os conceitos nativos são potentes modos de desestabilizar a constituição de verdade das ciências modernas. Contudo, como advertiu Viveiros de Castro (2004), a tradução como transformação deve reconhecer os equívocos produzidos nas capacidades extensivas e intensivas dos conceitos, que nos assegura descrever conexões em comum por diferentes termos, ao mesmo tempo em que usa diferentes termos para descrever conexões em comum. Como apontam Pereira (2012), Pimentel (2012b) e Crespe (2015) o uso do conceito de *tekoha* compõe o vocabulário básico das disputas cosmopolíticas na produção de etnografias e documentos sobre a “questão guarani-kaiowá”⁷.

Do ponto de vista metodológico e da realização a perícia é singular, devido ao caráter eminentemente “multidisciplinar” do trabalho de campo em razão de uma determinação judicial. No caso de Laranjeira Ñanderu, uma antropóloga foi nomeada perita para responder em juízo questões entendidas como histórico-antropológicas, formuladas pelas partes interessadas, composta por representantes indígenas e da FUNAI⁸, do Ministério Público Federal, da Advocacia Geral da União e por representantes do proprietário.

⁷ Entre os Myba, Valéria Macedo (2011) realizou uma estimulante reflexão sobre a ação de formas expressivas da política guarani tomando os princípios *porã* (bom, belo, imperecível) e *vai* (feio, ruim, mal e perecível) como um conjunto de oposições complementares na cosmopolítica do coletivo.

⁸ Neste caso os indígenas foram notificados juntos com a FUNAI e o MPF devido ao caráter de representação que esses órgãos possuem em cumprimento da Constituição Federal.

O trabalho de campo foi dividido em duas etapas de cinco dias, acrescidos de mais dez dias para responder 66 quesitos iniciais e mais 4 complementares com o intuito de justificar a permanência de cerca de 160 pessoas que moram no acampamento de retomada⁹. O conjunto dos quesitos foi respondido a partir dessa curta estadia, em que os dados etnográficos se concentram no levantamento das genealogias, narrativas sobre a chegada dos brancos, dispersão e fissão da parentela, processos de mobilidade entre *tekoha*-aldeias-fazendas na região até a entrada na propriedade.

Contudo, entendo que a natureza da perícia passa por um entendimento “técnico” da etnografia, onde ocorrem tentativas de cruzar dados etnográficos com fontes documentais e elementos da cultura material. Uma espécie (ou um tipo) de esforço em apresentar ao Judiciário algo que possa ser entendido enquanto uma garantia do *status de prova documental*, conforme os termos judiciais. O conhecimento antropológico, e por sua vez o antropólogo, passam a ocupar uma posição de especialista, em que a orientação reflexiva e transformadora do lugar da tradução-comparação proporcionada pela experiência de campo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; ALMEIDA, 2003; STRATHERN, 2014a) cede lugar para que o conhecimento-informação seja reduzido à informação, passível de circulação em que o conhecimento denota outra escala na relação, aproximando-se da noção euro-americana de reificação, uma tecnologia de (ou da) propriedade (STRATHERN, 2014^a: 363-369). As reflexões e as possibilidades de que os regimes de conhecimentos nativos sejam elaborados como reflexões conceituais devem reduzir-se a respostas diretas e objetivas, pois essa é a natureza do documento.

Nesse sentido, o laudo pericial pode ser entendido como um purificador, conforme os termos de Latour (2009), em que por mais que os engajados na elaboração do texto procurem demonstrar que na “cultura kaiowá-guarani” é impossível pensar a questão territorial sem as relações que elas engajam e produzem, o Poder Judiciário aguarda que o produto final seja direto e objetivo, que nele haja informações e não Antropologia. Tomando livremente um argumento do autor (*idem*), a respeito da ação dos modernos em esconder os híbridos, os processos judiciais, quando correm em segredo não possibilitam a participação das partes implicadas nos trâmites processuais em andamento, porque compete ao Judiciário a garantia da neutralidade e imparcialidade acerca dos direitos sobre a propriedade em disputa.

Contudo, como a perícia judicial foi realizada com a participação das partes implicadas (Poderes Públicos, famílias kaiowá e representantes dos particulares), todos fizeram uso de diversas tecnologias e técnicas para registrarem os diálogos, questões e respostas produzidas no momento da perícia. Mesmo que os Kaiowá não pudessem “opinar” na produção do texto pericial apresentado ao poder judiciário, o efeito de sua presença no trabalho de campo que compõe a perícia, além da posse dos termos de acordo judicial, são exigências das lideranças para estarem cientes de todo o processo.

Posteriormente, em situações como reuniões com organismos internacionais e nacionais de Direitos Humanos é recorrente, para atestarem a profundidade temporal e histórica da presença das famílias, as lideranças kaiowá fazerem uso de uma grande quantidade de documentos (como os produzidos e acessados nas perícias e GT's) e papéis das mais variadas naturezas, como recortes de jornais, croquis e mapas nativos para afirmarem a autenticidade da demarcação da terra indígena.

⁹ Acampamento de retomada é o modo como os indígenas se referem à modalidade de ocupação e territorialidade contemporânea entre as famílias, em que no movimento de reivindicação de seus territórios tradicionais, passam a habitar o interior das atuais áreas privadas, como ação política para agilizar os processos de delimitação. No entanto, esse movimento, de habitar a região que identificam como local de origem – *tekohaguy*, está conectado às relações de produção de um modo de vida que eles identificam como ideal, onde podem retomar relações de parentesco, políticas e rituais entre humanos e não humanos.

Os processos judiciais de identificação e demarcação de terras indígenas, de modo análogo ao que descrevem Morawska Vianna (2014) e Fleury & Almeida (2013) sobre o licenciamento ambiental da hidrelétrica de Belo Monte, produzem uma disputa ontológica a partir de “trilhas de papéis” (MORAWSKA VIANNA, 2014), em que a prevalência do discurso técnico dos mundos dos documentos sobrepuja os modos nativos de pensar a ação política do Estado sobre seu cotidiano.

O caráter do texto presente em um laudo pericial distancia-se da estética dos textos produzidos para circular em âmbito restritamente acadêmico. Como pesquisadores de Antropologia, somos educados a apresentar como “nossa” qualidade e de excelência tecnológica o método etnográfico, de preferência resultante de um longo e duradouro trabalho de campo, que nos permita cotejar discussões mais profundas sobre relações e socialidades do coletivo pesquisado. Entretanto, em contexto judicial, a pesquisa antropológica pode não cumprir tal expectativa. Isso nos levar a pensar sobre uma questão: quais sentidos e conexões são estabelecidos quando pomos nosso “conhecimento-informação” em relação a outros contextos disciplinares?

Latour (2012) tem nos chamado atenção para a capacidade dos objetos também agirem, produzindo redes a partir de sua existência, porém, mesmo chamando atenção para as relações que conformam o poder, algumas vezes as análises sociotécnicas deixam de lado a existência da política nos *actantes* nos cortes, nos emaranhados e nos nexos de intencionalidades mobilizados através da produção de redes¹⁰. O pedido de perícias judiciais em Mato Grosso do Sul tem sido uma estratégia em assegurar a permanência das famílias no seu local de reivindicação, já que com a demora na demarcação das terras indígenas, a ação política de retomar os *tekoha* obriga os poderes públicos a agirem, pois é praticamente imediato ao ingresso dos Kaiowá e Guarani nas fazendas o pedido de reintegração de posse pelos advogados dos proprietários rurais. Atualmente, os fazendeiros e os seus representantes (sindicatos, associações e federações patronais-ruralistas) têm a sua disposição serviços especializados em produzir “contra-laudos”¹¹ e, assim, têm contratado advogados e antropólogos para produzir contestações jurídicas para derrubar liminares e suspender o andamento do processo de identificação e demarcação das terras indígenas.

O conflito fundiário produz campos que se pensam e agem antagonicamente: de um lado, “a favor dos índios”, mobilizam-se algumas instituições públicas (no contexto de MS, mais especificamente a FUNAI e o MPF), organizações não-governamentais e coletivos políticos nacionais e internacionais (são muitos os que realizam algum tipo de mobilização pública e virtual, mas o Conselho Indígena Missionário é o mais destacado), somados a alguns políticos e pesquisadores na região.

10 Termos como cortes na rede (STRATHERN, 2002, 2014b) e emaranhados (INGOLD, 2012) são análises que procuram debater algumas limitações da teoria ator-rede (LATOUR, 2005, 2012). Entendo que os autores não descartem o rendimento analítico dessas análises, entretanto demonstram que ela privilegia certos aspectos que a própria ANT refuta. Já Gell (2005) não dialoga diretamente com a ANT, mas ao debater a produção do “objeto de arte”, observa que entre a técnica e tecnologia há a produção de um campo de relações que se expandem e se contraem a partir dos nexos de intencionalidades que os artefatos mobilizam. Disso, proponho nos atentarmos à etnografia como fruto de um arranjo que pode ser pensando como conjunções de partes que performam algo mais que a noção de todo, como possibilidade de criar, mediar e transformar as relações.

11 As aspas empregadas aqui em “contra-laudos” é decorrente de uma observação feita por Ilka Boaventura Leite em sala de aula, quando eu utilizei a expressão ela chamou atenção reportando a um comentário realizado por Silvio Coelho dos Santos no qual ele chamava atenção ao fato que do ponto de vista do engajamento antropológico o contra, anterior à palavra laudo, é um meio de enfatizar o deslocamento ético na conduta histórica da antropologia brasileira. Porém, na dinâmica judicial esse “contra-laudo” é mais um laudo produzido e previsto nas contestações às quais perícias e RCID's estão propensos.

Do outro lado “a favor da propriedade” estão os proprietários rurais, sindicatos patronais, multinacionais de produção de *commodities*, a grande maioria de prefeituras municipais, legislativo e judiciário quem mantêm profundas relações entre si. Podemos ver que o contexto não é nada simétrico e na medida em que pessoas com formação em antropologia em universidades proeminentes passam a fazer laudos contestatórios, novos embates e outros contornos políticos se justapõem no curso das ações.

Durante os encaminhamentos dos trabalhos da perícia, os representantes dos proprietários entraram com um pedido de suspensão da assistente pericial devido à proximidade acadêmica e expunham a relação entre ela, eu e o coordenador do GT Dourado-Amambaipeguá, pois ele havia sido nosso orientador de mestrado e assim sugeriam indícios de suspensão acerca da nossa “parcialidade” no assunto. Os argumentos da defesa dos proprietários colocavam em dúvida a capacidade de isenção e “ética” dela, devido à proximidade que temos. Como provas, foram anexadas publicações do grupo de pesquisa que fazemos parte, postagem em redes sociais e o fato de nossas pesquisas serem sobre e com os Kaiowá e os Guarani na região. No meu caso, o argumento apresentado pela Procuradoria da FUNAI garantia minha participação como representante do órgão, indicado para elaborar um parecer sobre o laudo pericial. Já no caso da auxiliar da perícia, foi necessário que a perita nomeada escrevesse uma longa resposta justificando que a qualidade do antropólogo e da antropologia reside na possibilidade de produzir descrições a partir do conhecimento e do tema em debate, que a ética é valor construído a partir do que politicamente está em jogo acerca da “especialidade” que desenvolvemos que passa por um aprofundamento das informações de campo proporcionadas pelas experiências.

Em contestação, os representantes do proprietário apontam que os argumentos excessivamente antropológicos da perita não eram seguros do ponto de vista do Direito, porque quem ocupava a posição técnica era a perita, no entendimento deles atuava como a “verdade jurídica em campo” e a escolha da auxiliar denotava uma questão de “afinidade política com os índios”. Entre outras questões sugeriam que apenas a antropóloga nomeada como perita dispunha de isenção, pois estava revestida da posição de representante do judiciário, que a “Antropologia” não podia se assegurar do código de ética da Associação Brasileira de Antropologia, porque não temos reconhecimento da profissão e nem conselho que regulamente nossa conduta ética, pois a natureza do laudo é diferente da pesquisa acadêmica. Entretanto, essa mesma ausência de regulamentação é que garante aos ruralistas recrutarem “seus próprios antropólogos”.

Na tréplica, a perita conduziu uma extensa descrição da história da antropologia e dos conceitos para demonstrar que no âmbito da produção do antropólogo, as relações entre técnicas, métodos, metodologias e aspirações teóricas são constitutivas do conhecimento de nossa disciplina a partir dos contextos de cada pesquisa, mas para encerrar o assunto e garantir uma especialista no tema e na região como auxiliar, o texto sinalizou que o papel dela se limitaria a coletar dados genealógicos, gravar e transcrever as narrativas da perícia. Assim, a perícia- para os operadores do direito - é um resultado de uma ação prática da antropologia, que produza um “documento” a compor os processos. A prática etnográfica que somos educados para a pesquisa de campo e a escrita, deste ponto de vista, deveria ser reduzida ao que Gell (2001) sugere como condição de objeto, isto é, desconectado de relações que marcam a existência dos artefatos. Desde modo, a Antropologia nos laudos periciais pode ser uma armadilha criada por nós e para nós mesmos, tomando como ponto de reflexão a noção de armadilha de Gell (*idem*).

A Antropologia como armadilha: de documentos sem relação a artefatos etnográficos

Gell (2001, 2005), ao propor uma perspectiva sobre a produção de objetos e para a antropologia da arte, aponta uma possibilidade para pensar a antropologia-como-etnografia (CALAVIA SÁEZ, 2013a), em que as condições da pesquisa de campo escapam a controles como vemos comumente em pesquisas laboratoriais/experimentais¹², ou seja, em que a construção do problema antropológico nas pesquisas está na capacidade de descobrir novos termos gerais, feixes de relações entre sujeitos. Seguindo ainda a contribuição de Calavia Sáez (*idem*), as teorias antropológicas são modos de descrever as relações entre os entes que compõem uma rede porque não se trata de apoiar com dados empíricos uma teoria, mas de localizar na experiência esses objetos, que têm para antropologia-como-etnografia o valor que os teoremas têm para as outras ciências (*ibidem*: 207). O incômodo gerado pela ação disciplinadora e de controle da forma como o pensamento jurídico determina o que é ou não é científico para a Antropologia, encontra consonância na leitura de Foucault (1984) a respeito das tecnologias de governo em que reduzem um conjunto de técnicas a um tipo de tecnologia, ou seja, o laudo pericial, como um documento jurídico, prescinde de que seja visto como uma expressão da realidade, no sentido do real e/ou verdadeiro.

O problema nessa equação é tensionado à medida que consideramos que a Antropologia atém-se a demonstrar que uma noção de realidade como única é sustentada por outras perspectivas (científicas) que tomam a existência de uma única explicação do social como real, desconsiderando a multiplicidade de modos de ser e conhecer imanentes às relações. A produção de laudos periciais como estatutos de verdade, seguida da crítica sobre essa concepção, pode auxiliar a problematizar sobre as disputas ontológicas produzidas nestes cenários e enunciadas por Almeida (2013) como “encontros pragmáticos”, já que esses, para o autor, ocorrem do *encontro de entes mediados por coisas* (*idem*: 17), em que a ideia encontrada em alguns regimes de conhecimento tende a negar a existência de entes, por sua vez, de multiplicidades, separando o pragmatismo e a ontologia.

A operação do pensamento jurídico sobre o papel dos antropólogos e da Antropologia me guia numa exploração reflexiva que o estado de “documento”, resultante da perícia judicial, possibilita que os entes engajados na defesa da propriedade privada e na noção mercantil dos usos da terra neguem que existam outros modos de pensar e de se relacionar com a terra, como sugere o conceito nativo de *tekoha*.

Pois, como aponta Morawska Vianna (2014), seguindo a contribuição de Riles (2006), a transformação de saberes nativos em documentos tende a isolar os contextos de produção etnográfica, contudo é possível pensar numa etnografia desses documentos (perícias e laudos antropológicos) se tomá-los como “artefatos paradigmáticos de práticas de saber moderno” (RILES, 2006) colocando-os em relação com os efeitos que tais práticas de saber moderno têm nos modos como os Kaiowá e os Guarani debatem questões envolvidas nas disputas territoriais. Pois, como apontei anteriormente, é muito recorrente nas reuniões entre lideranças indígenas e operadores do sistema jurídico que os indígenas carreguem consigo cópias de documentos produzidas ao longo do tempo, desde o CAC 2007 do MPF, passando pelas portarias declaratórias da FUNAI e seus mapas e desenhos sobre os territórios reivindicados, simetrizando-os aos “oficiais”, produzidos pelos Poderes Públicos.

12 Avalio que essa referência às práticas laboratoriais não se sustentam à medida que as *hard sciences* são vistas cada vez mais como campos de investigação etnográficas interessantes, já que muitas vezes os *hard scientists* ao tempo que tentam produzir verdades científicas, terminam por revelar por meio de suas controvérsias a proliferação de híbridos.

O desafio colocado no contexto da intensa judicialização da vida das parentelas kaiowá e guarani é de problematizar os efeitos e novas relações que emergem com a participação de mais um “ente”, os documentos no caso, nas redes mobilizadas a partir da ação política kaiowá e processos políticos (burocráticos) na demarcação dos seus territórios tradicionais. O problema enunciado nessa controvérsia entre a técnica e a política pode ter um maior rendimento quando considerarmos as associações realizadas pelos atores em uma perspectiva cosmopolítica (LATOUR, 2012).

Avalio que a intenção é dar mais atenção para a ação política kaiowá e guarani nos modos como borram ou colapsam divisores entre técnica e política através de situações onde o *kuatia* (termo em guarani utilizado para traduzir tanto o papel em si, quanto para os documentos), que era visto como poder (perigoso) dos modos de ser e conhecer dos brancos – *kuatiakaraíreko*, passa a ser mobilizado como uma estratégia para enfrentar as decisões dos brancos – *karai*, quando nas *Aty Guassu* (Reunião das Lideranças Kaiowá e Guarani), quando eles pegam os documentos produzidos (processos judiciais, perícias antropológicas, portarias declaratórias de terras indígenas, junto com suas cartas, mapas e croquis) e fazem um *jehovasa* – reza, para abrandar os perigos dos saberes dos brancos e transformá-la em um meio kaiowá e guarani de fazer política, um *dingpolitik kaiowá* como sugere Pimentel (2012a) seguindo a proposição de Latour (2012).



FIGURA 1 - Lideranças Kaiowá e Guarani na AtyGuasu em Te'ýikue (Caarapó-MS, 06/2016), benzendo os documentos feitos após os ataques dos ruralistas que assassinaram uma pessoa e deixaram seis feridos. Foto: (Diógenes Cariaga)

A descrição da agência entre humanos e não humanos, proposta pela Teoria Ator-Rede (LATOUR, 2012), e as contribuições dos estudos sobre a ciência, advindos do conceito de cosmopolítica de Stengers (2014), possibilitam tornar mais visíveis as associações e redes que desestabilizam divisores com natureza e sociedade, técnica e política. Desse modo, o que os Poderes Públicos realizam é uma operação que objetifica a noção de real e de realidade a uma única, eclipsando a perspectiva kaiowá apenas como “culturais”, enquanto a veracidade da sua explicação do social é a versão sustentada pela neutralidade, objetividade e científicidade arrogadas pela produção da justiça no campo do Direito. Desse modo, a referência à Gell (2001) pode ser uma via para pensarmos sobre as relações entre Antropologia e os conceitos etnográficos sem partir de um pressuposto, como faz o autor, de equivalência imediata à produção dos objetos de arte, mas que a teoria antropológica e a produção etnográfica possam ser pensadas como artefatos de conhecimento, guiando-nos pelas intencionalidades complexas que os recursos tecnológicos e técnicos da Antropologia são mobilizados, semelhante a quando se põe determinado “objeto” em outros contextos, como a rede da caça Zande exibido como arte por Vogel (*idem*).

Pois, se para nós existem “antropologias e Antropologias” nas perícias e laudos, para os agentes e operadores do Direito não. Em um laudo pericial a construção das respostas dos quesitos é estabelecida pelas partes em disputa. Há, assim, uma ênfase de um papel técnico da Antropologia, em que preponderaria o lugar “neutralidade do pesquisador como cientista” e uma espécie de negligenciamento da intensa disputa entre perspectivas: dos particulares que requeriam a reintegração de posse, a Advocacia Geral da União que defendia os indígenas e Fundação Nacional do Índio, supervisionados pela Justiça Federal e Ministério Público Federal.

O mal estar (ou, talvez, meu mal estar antropológico) contingente ao contexto é efeito de um pensamento crítico acerca da diferença nas relações de uso e propriedade das terras decorrentes da privatização das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios na região pelo Estado Nacional ao longo do século XX. O problema é ético e autoral, tanto no aspecto (sempre) político e histórico da questão fundiária em Mato Grosso do Sul e também antropológico, no sentido de como fazemos escolhas etnográficas para criticar ideias enrijecidas pelo senso comum como dadas e/ou naturais com propriedade, direito e sociedade (CALAVIA SÁEZ, 2013b). Problemas dessa ordem emergem ao olharmos certas armadilhas colocadas entre a reflexão etnográfica e como Poderes Públicos reagem ou compartilham visões unilaterais, fortemente marcadas pela superficialidade de informações, a respeito da “questão indígena”.

Uma imagem para demonstrar como a noção de armadilha pode ser instigante é o caráter polissêmico das nossas técnicas de produção de conhecimento, como o parentesco. Para a etnologia americanista, os estudos dos sistemas de parentesco mobiliza questões e relações que são estruturais à produção da Teoria Antropológica. Na perícia histórico-antropológica, um dos itens questionava as relações de parentesco dos indígenas envolvidos na ação. Parte do trabalho concentrou-se em levantar a genealogia e demonstrar por meio de gráficos feitos a partir de softwares de parentesco as relações partilhadas, conectando histórias de parentelas, relatos de dispersão, nascimentos de crianças, novas modalidades de assentamento como formas de demonstrar a ocupação permanente das famílias na região. Todavia, ao entregar a cartografia dessas relações em juízo, os advogados dos particulares apontaram que a leitura deles sobre o material deixava evidente que aquelas pessoas não descendiam dos mesmos genitores, devido a isso não podiam ser considerados parentes.

Em contestação, foi redigida uma nota antropológica centrada em pontos como: teorias antropológicas do parentesco, descrições do parentesco entre os Kaiowá e uso de softwares de desenhos de genealogias, procurando demonstrar que não se trata de limitar à descendência e consanguinidade.

Para dissolver o impasse, foi pedida a retirada do processo das análises das redes dos dados genealógicos, em detrimento de uma tabela de nomes, lugares de nascimento e documentação. Assim, de modo semelhante às questões colocadas pela exibição da rede Zande de caça como arte, aquilo que descrevemos como relações de parentesco, para o Judiciário, foi visto como “antropológico demais”, no sentido de uma abstração teórica. Voltou à questão da armadilha colocada por Gell (2005, 2001) para demonstrar como operam as distinções entre arte e artefato.

Artefatos podem ser entendidos como nexos que contêm em si possibilidades analíticas e sintéticas, transformadas por meio de agências múltiplas, que estendem e contraem as relações entre diferentes lógicas que se orientam pela multiplicidade e não pela unidade ou definição. Nesse sentido, tanto a noção de artefato de Gell (2005, 2001) como a de Strathern (2014) se aproximam do que Morawska Viana (2014), a partir de Riles (2006), sugere para pensar que os documentos, as trilhas de papéis e os saberes nativos em disputa estão e são relacionados, que produzem relações entre si, articulam condições de existência e mediação entre diferentes regimes de conhecimento, ou seja, como os documentos produzem e geram efeitos na prática etnográfica.

É nesse ponto que podemos cair em nossas próprias armadilhas quando produzimos nossos textos, guiados pelas mais diferentes orientações teóricas e metodológicas diante de contextos “não antropológicos”. Nossas antropologias são pensadas e elaboradas a partir de relações, tecnologias e técnicas que nos assegura a chamar tudo isso de Antropologia, ou melhor, Antropologias. Agora, quando a Antropologia é entendida como uma possibilidade de tradução em identidades étnico-culturais, que termina por apresentar as diferenças de modo inventarial, quais conflitos e disputas emergem acerca da prova documental tão esperada pelos sujeitos em relação na elaboração de um laudo pericial? Reconhecer que laudos e perícias buscam responder questões jurídicas, que os envolvidos não podem tornar público os dados de campo até a finalização do processo, não pode restringir que façamos reflexões sobre tal experiência, em que esses documentos se parecem mais com “objetos”, isto é, despidos das relações que os produzem, mas que podemos conectá-los e associá-los a “uma interpretação mais ampla de interpretabilidade, abarcando a objetificação de ‘intencionalidades complexas’ em modos pragmáticos e técnicos, bem como o projeto de comunicar significado simbólico” (GELL, 2001: 190).

Tratar de laudos e perícias no contexto do conflito fundiário em MS expõe uma disputa cosmopolítica em que concorrem e confrontam diferentes modos de pensar ontologias, ao tempo que proliferam mundos, também provoca a destruição deles (ALMEIDA, 2013). Desse modo, talvez a tarefa de pensar sobre a Antropologia como relação nos ajude a dimensionar a importância de se descrever modos de ser e modos de conhecer e, não obstante, as ações políticas e os conflitos em curso, como sugerem Hoolbrak, Pedersen e Viveiros de Castro, (2015), Latour (2014), Stengers (2014) e De La Cadena (2009). Trata-se de transformar o que registramos etnograficamente como “cultura indígena”, como ontologias políticas ou políticas ontológicas que emergem em contextos onde muitos entes povoam a produção das antropologias: nas nossas, dos nativos e “dos outros antropólogos”. Por sua vez, trata-se de transformar cada vez mais a Antropologia em um problema antropológico.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro. “Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica – Conferência”. *Campos*, nº 3, 2003.
- _____. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*. Vol. 5, ano 1, 2013.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Protocolo de Brasília: laudos antropológicos – condições para o exercício de um trabalho científico*. Rio de Janeiro: ABA, 2015.

BOAVENTURA LEITE, Ilka (org). *Laudos e Periciais Antropológicas em Debate*. Florianópolis: Nova Letra Gráfica e Editora, 2005.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em Antropologia*. Ilha de Santa Catarina: Edição do Autor, 2013a.

_____. “A Ética da Pesquisa na Era da Autoria. Direito intelectual indígena, socialidade e invenção”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 28, nº 83, 2013b: 73 – 84.

CARIAGA, Diógens E. *Relações e Diferenças: ação política kaiowá e suas partes*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

_____. “Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guarani em Te'ýikue, Caarapó – MS”. In: SILVEIRA, N. H; MELO, C. R.; JESUS, S. C. (org.). *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora UFSC, 2016: 79 – 99.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e temporalidade kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. Tese de Doutorado. PPGH (História Indígena), Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. “Política Indígena: un análisis más de 'la política'”. *World Anthropologies Network (WAN) – Red de Antropologias Del Mundo (RAM) – electronicjournal*, 2009.

FLEURY, Lorena e ALMEIDA, Jalcione. “A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: Conflito Ambiental e o Dilema do Desenvolvimento”. *Ambiente e Sociedade*. São Paulo, v. XVI, N. 4, out/dez, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

GROSSI, Miriam P.; LINS RIBEIRO, Gustavo. “Apresentação”. In: *Laudos e Periciais Antropológicas em Debate*. Florianópolis: Nova Letra Gráfica e Editora, 2005.

GELL, Alfred. “A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia”. *Concinnitas*. Ano 6, Vol. 1, Nº 08, Julho, 2005.

_____. “A rede de Vogel. Armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas” (Tradução). *Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais*. Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes da UFRJ, ano 8, n. 8, 2001: 174-191.

HOOLBRAD, Martin; PEDERSEN, Morten A.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “The Politics of Ontology: An Anthropological Propositions”. *Fieldsights – Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology – Online*. January 13, 2015. <http://www.culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology>

INGOLD, Tim. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, vol. 18, n. 37, 2012.

LATOUR, Bruno. "El cosmos de quién? Que cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck". *Revista Pléyades*, n. 14, 2014.

_____. *Reagregando o social. Uma introdução a teoria ator-rede*. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.

_____. *Jamais fomos modernos*. 4^a ed. São Paulo: Editora Moderna, 2009.

MACEDO, Valéria. Vetores porá e vaí na cosmopolítica Guarani. *Tellus*, ano 11, n. 21, 2011: 25-52.

MORAWSKA VIANA, Catarina. "A Trilha de Papéis da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: tecnologias de cálculo e obliteração da perspectiva dos povos impactados". *Anthropologicas*. Ano 18, 25 (2), 2014.

PACHECO DE OLIVEIRA, J., MURA, F. e BARBOSA DA SILVA, A. *Laudos Antropológicos em Perspectiva*. Brasília: ABA Publicações, 2015.

PEREIRA, Levi M. "Expropriações dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios - tekohará". *Revista de Antropologia da UFSCar*, volume 4, número, 2, jul-dez, 2012.

PIMENTEL, Spensy K. "Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio". *R@u*, 4 (2), 2012: 134 - 150.

_____. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo, 2012b.

RILES, Annelise. "Introduction: In response". *Documents: Artifacts of Modern Knowledge*. In: RILES, Annelise (ed.). Michigan, Ann Arbor: The University Press of Michigan, 2006.

SILVA, Gláucia (org.) *Antropologia extramuros. Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: Editora Paralelo 15, 2008.

SOUZA LIMA, Antônio C. e BARRETO FILHO, Henyo T. (orgs). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2005.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyades*, n. 14, 2014.

STRATHERN. Marilyn. "A pessoa como um todo e seus artefatos". In: *O efeito etnográfico*, São Paulo, Cosac & Naify, 2014a.

_____. "Cortando a rede". In: *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b.

_____. "On dept and space". In: LAW, John; MOL, AnneMarie (Ed). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham and London: Duke University Press, 2002.

_____. "Sharing, Stealing and Borrowing, Simultaneously". In: BUSSE, Mark; STRANG, Veronica (ed.). *Ownership and Appropriation*. Oxford and New York: Berg Publishers, 2011.

VIDAL, Lux B. "Há Antropologia nos Laudos Antropológicos?". In: SILVA, Orlando S.; LUZ, Lídia; HELM, Maria V. *A perícia antropológica em laudos judiciais*. Florianópolis: Editora UFSC, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society of Lawlands South America*. N. 2, vol.1, 2004.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

O GPS perde pra mim longe!

Cartopráticas e políticas caiçaras em navegação no mar de dentro

Karina da Silva Coelho

Doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo
kasilvacoelho@gmail.com

Resumo: Caiçaras e pescadores artesanais da região do Lagamar (na divisa entre o litoral paulista e paranaense) agenciam conhecimentos e percepções muito refinados para se orientarem no mar durante a navegação. Neste artigo descreverei as formulações de alguns interlocutores sobre as práticas de marcar pontos e reconhecer poitadas ou pesqueiros no mar de dentro. Quando me explicam sobre o uso dessas técnicas para mapear ou marcar lugares bons para pesca, eles sempre enfatizam sua precisão, pois o acúmulo desses conhecimentos capacita o pescador a se orientar de maneira muito mais precisa que um GPS. Navegar e se localizar por um território em constante movimento demanda aprender a lidar com a instabilidade do mar e da terra, pois a movimentação das marés e dos ventos e as combinações entre eles produzem distintas configurações geoespaciais em diferentes escalas de tempo. Um pesqueiro ou poitada não são pontos fixos, especificação essencial para se marcarem coordenadas num GPS. Nesse sentido, proponho uma reflexão sobre as técnicas, conhecimentos e políticas caiçaras como “cartopráticas”, pautadas nas experiências e associadas às práticas dos lugares, suas histórias e nos acontecimentos geológicos e cosmológicos que atravessam o território. Interessa refletir sobre a articulação política de conhecimentos que localizam pessoas, práticas e lugares de uma maneira que é inacessível à cartografia convencional; e discutir de que modo as tensões entre cartografias, conhecimentos e técnicas se relacionam com as contradições da política ambiental brasileira, demandando processos de composição e resistência no que pode ser lido como políticas de estar no mundo.

Palavras-chave: Conhecimento; Território; Movimento; Cartopráticas.

Abstract: Caiçaras and artisanal fishermen from Lagamar region (between São Paulo and Paraná coast) assembly complex knowledges and perceptions to navigate. In this article I intend to describe some formulations about the practices of marking points and recognizing poitadas in the inner sea. When they teach me about the usage of these techniques, they always emphasize its accuracy, because the accumulation of these knowledges enables the fisherman to navigate much more accurately than a GPS. To navigate and locate around a territory in constant movement is necessary to learn how to deal with sea and land instabilities, because the tides and winds movements and the combination between them produce different geospatial configurations in different timescales. Fishing spots or poitadas are not fixed points, hence lack a essential requirement to set GPS coordinates. I propose a reflection about caiçara's techniques, knowledges and policies like “cartopractices”, based on the experiences and attached to local practices, its histories and the geological and cosmological events passing through the territory. I'm interested about the political articulation of knowledges which locates people, practices and places in a way that is inaccessible to conventional cartography; discussing in which forms the strains between cartographies, knowledges and techniques are related with the contradictions of brazilian environmental policies, demanding composition and resistance processes in what can be read as politics of being in the world.

Key-words: knowledge; territory; movement; cartopractices.

Introdução

O presente artigo tem como ponto de partida alguns conhecimentos e percepções de caiçaras¹ e pescadores artesanais para se orientarem durante a navegação no *mar de dentro*². Ao concentrar-me nas narrativas que eles produzem sobre suas habilidades em *marcar pontos*³ e *reconhecer poitadas ou pesqueiros*, descrevo algumas de suas reflexões sobre a precisão das técnicas que utilizam para se orientarem e se localizarem no mar em relação ao uso de aparelhos GPS (sistema de posicionamento global), por pescadores amadores e barqueiros que não transitam na região do Lagamar com frequência. Esse território marítimo e terrestre é atravessado por fluxos de movimentos (marés, ventos, pessoas, animais marinhos e terrestres) que produzem acontecimentos em seus encontros. O movimento do mar através dos ciclos dos ventos e dos regimes de marés, cobre e descobre periodicamente praias continentais e insulares, coroas, bancos de areia e manguezais, e viver nesses ambientes móveis e dinâmicos requer dos caiçaras e pescadores artesanais o agenciamento de um conhecimento muito complexo e refinado, baseado na constante observação e experimentação.

Esses conhecimentos se baseiam nas suas constantes *andanças* pelo território. Para percorrer a região é preciso saber-andar por terra e saber-navegar pelo mar, conhecimentos adquiridos e atualizados através dos seus movimentos por entre vilas insulares e continentais na divisa entre os municípios de Guaraqueçaba, no Paraná, e Cananéia, em São Paulo. Essa região faz parte do Lagamar, um complexo estuarino-lagunar que se estende desde os municípios litorâneos paulistas de Iguape e Cananeia até os municípios de Guaraqueçaba e Paranaguá, no Paraná. O Lagamar é território de caiçaras e pescadores artesanais, mbya guarani e quilombolas, povos que possuem um manejo muito específico desses lugares, pautado pelos seus modos de vida e suas relações com seres não-humanos que também habitam esses lugares e possuem seus próprios conhecimentos, movimentos e práticas.

Por estar inserido num dos maiores remanescentes contínuos de Mata Atlântica em bom estado de preservação, foram criadas nos municípios que integram o Lagamar, a partir da década de 1960, mais de 50⁴ Unidades de Conservação (UC) federais, estaduais e municipais, que integram o Mosaico Lagamar, que abrange, além de Iguape, Cananeia, Guaraqueçaba e Paranaguá, outros dez municípios paranaenses e nove paulistas – ocupando uma área de 1.622.168 ha⁵. O conceito Mosaico de Áreas Protegidas foi instituído pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) e tem como objetivo promover uma “gestão conjunta e integrada” entre as unidades de conservação abrangidas pela área, que podem estar próximas, justapostas ou sobrepostas (BRASIL, 2000).

Regidas pelo SNUC ou pelos próprios estados e municípios – no caso das UCs estaduais e municipais –, essas unidades de conservação se sobrepõem aos territórios terrestres e marítimos dos povos tradicionais que habitam essas regiões e os interditam de livremente manejar seus territórios, segundo seus modos de vida. Essas interdições impactam de maneiras distintas os povos que habitam essa região. A falta de instrumentos jurídicos que reconheçam e regularizem

1 Caiçara é um dos segmentos reconhecidos pela legislação brasileira como “povos e comunidades tradicionais”. São povos que habitam um mesmo território sociocultural e ambiental que se estende entre o litoral sul do estado do Rio de Janeiro até o litoral sul do estado do Paraná. Toda essa região é reconhecida como um dos maiores remanescentes de Mata Atlântica em bom estado de conservação.

2 *Mar de dentro* é uma categoria amplamente utilizada para designar áreas do mar que se localizam entre baías, estuários e manguezais e que se conectam com o *mar de fora* através de barras. Essas regiões são propícias para a reprodução de inúmeras espécies endêmicas da Mata Atlântica, consideradas, portanto, como um *berçário natural*.

3 As categorias, conceitos e falas dos sujeitos desta pesquisa serão grafados em itálico.

4 <http://www.icmbio.gov.br/portal/mosaicosecorredoresecologicos/moscaicosreconhecidos-ocialmente/1870-mosaico-de-unidades-de-conservacao-donlitoral-sul-de-sao-paulo-e-do-litoraldo-parana-lagamar>, visualizado em 28/10/2019.

5 Descrevo a criação de UCs na região do Lagamar no Paraná em Coelho (2014, 2016).

os territórios de caiçaras e pescadores artesanais e o histórico de excessos cometidos na gestão e fiscalização pelos órgãos ambientais colaboram para criar um cenário conflituoso. Foi através desse contexto de interdições que muitas práticas tradicionais passaram a ser criminalizadas, como o cultivo de roças, determinados tipos de pesca e uso de certos apetrechos ou armadilhas em algumas regiões do *mar de dentro e de fora*.

A criminalização das práticas caiçaras ao longo do Lagamar revela contradições da política ambiental brasileira. Do litoral norte do Paraná ao litoral sul de São Paulo foram criadas desde a década de 1960 unidades de conservação de proteção integral, as mais restritivas, e embora apresentem diferenças significativas em suas gestões – como entre o Parque Nacional do Superagui, no Paraná, e o Parque Estadual Ilha do Cardoso, em São Paulo – possuem semelhanças entre si, principalmente pela falta de diálogo com que foram instituídas, sem considerar os conhecimentos caiçaras e os seus modos de manejar e mapear seus territórios. Em ambos os estados a criação e administração das UCs, através das fiscalizações, tem operado uma “expulsão pelo cansaço”, como tão bem descreveu Adriana de Souza Lima⁶, presidente da União dos Moradores da Juréia, sobre o modo como os órgãos gestor e fiscalizador da Estação Ecológica Juréia-Itatins, em Iguape (SP), conduzem a administração da UC:

Acontece uma expulsão pelo cansaço porque o governo não veio e tirou cada um de uma vez, nem tirou todo mundo de uma vez só, mas foi tirando o direito de plantar, de pescar, da convivência, negou escola, tirou as estradas e caminhos. As pessoas começam a passar fome, necessidade. O Estado foi impedindo a liberdade que as comunidades tinham, foi fazendo com que nosso modo de vida deixasse de existir (Adriana de Souza Lima).

Essa frase sintetiza o sentimento de muitos moradores das vilas insulares e continentais em relação à atuação das unidades de conservação de proteção integral criadas sobre os seus territórios. *Melhor seria se tivessem nascidos como mico-leão-da-cara-preta⁷ ou outro animal qualquer*, disse uma professora do município de Guaraqueçaba, em uma postagem nas redes sociais ao refletir sobre as interdições colocadas pelas Unidades de Conservação que se sobrepõem aos territórios.

A grande questão em relação às interdições, segundo os moradores, é que o conhecimento que baseia essas leis não condiz com as especificidades locais. Os períodos de defeso de algumas espécies de camarão e bagre, no qual a pesca fica proibida por alguns meses do ano, são alguns exemplos. Segundo os pescadores, os períodos de defeso não coincidem com os períodos reprodutivos dessas espécies na região, ficando os pescadores proibidos de pescá-los justamente quando deveriam. A lei do defeso, como algumas outras que restringem determinados tipos de pesca ou uso de apetrechos, são as mesmas de norte a sul da costa da brasileira, muitas vezes sem considerar as especificidades regionais.

A cartografia convencional e o conhecimento acadêmico são utilizados pelos órgãos federais, estaduais e municipais no mapeamento dessas áreas e respaldam a criação de leis ambientais, em detrimento dos conhecimentos e práticas dos caiçaras e pescadores artesanais. A falta de diálogo com que esses processos são conduzidos e os conhecimentos que os baseiam entram em conflito com os modos como os habitantes dessas regiões se relacionam com o mar,

⁶ Extraída da matéria: “Caiçaras lutam contra ‘expulsão pelo cansaço’ de Estação Ecológica da Juréia (SP)”, de Pedro Ribeiro Nogueira para o jornal Brasil de Fato, de 24 de junho de 2019. Disponível para visualização em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/06/24/caicaras-lutam-contra-expulsao-por-cansaco-de-estacao-ecologica-da-jureia-sp/>. Nessa matéria, é relatada uma ameaça de demolição de uma casa da comunidade Rio Verde-Grajaúna por funcionários da Fundação Florestal em 18 de junho de 2019.

⁷ O mico leão-da-cara-preta é uma espécie endêmica da ilha do Superagui. Embora já muito conhecido pelos *filhos* das vilas da ilha, foi somente em 1990 que a espécie foi “encontrada” por pesquisadoras e catalogada pela primeira vez. Desde então o primata integra uma série de projetos viabilizados por ONGs ambientalistas e pelo próprio Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

os rios, a mata e os animais. Sequer faz sentido para eles uma concepção de “meio ambiente” e “conservação” compartimentada como a operada pelos órgãos ambientais – que não os inclua e que desconsidera as relações que eles mantêm com seus territórios e todos os entes que os compõem. As pessoas que habitam esse território também são parte constitutiva desse “meio ambiente” a ser preservado. É através das relações entre pescadores, peixes, marés, ventos, Pai do Mato e demais animais e entes que habitam esses territórios que se estabelecem modos de manejar apropriadamente esses territórios, de resistir neles. É na feitura cotidiana dessas relações que se estabelecem políticas de estar no e compor com o mundo.

Interessante pensar que os períodos de defeso são baseados em um pressuposto ontológico do Estado, um “ato de fé no futuro baseado no passado”, como afirma Almeida (2013: 12). Pois é com base nessa fé que o Estado assegura que camarões e bagres estarão se reproduzindo neste período, uma vez que os próprios moradores discordam desta formulação. “A certeza na existência futura do peixe que será pescado é parte integrante de ontologias naturalistas” (2013: 13). Os pescadores sabem muito bem que não é assim. O mar é feito de fluxos de movimentos. Não só de ventos e correntes de maré, mas também de outros fenômenos atmosféricos⁸ e dos fluxos das espécies animais que por ali transitam em determinado momento das suas linhas de vida (cf. INGOLD, 2015). E eles não transitam do mesmo modo todos os anos. Tem anos em que a safra da tainha e do robalo são boas, em outros não. E isso decorre de uma série de interrelações que se dão no próprio movimento desses peixes e dos demais fatores ambientais que possibilitam que tainhas adentrem as baías da região, por exemplo.

O que os moradores contestam há muitos anos é o ato de colocar na ilegalidade práticas que sintetizam conhecimentos e relações dos moradores com a terra e o mar, responsáveis pelo bom estado de conservação da mata atlântica. Tratam-se de formas de governança do território que desconsideram o conhecimento e a relação dos moradores com os lugares em que vivem, colocando esses territórios em constante disputa (POVINELLI, 2016).

Analiso aqui algumas composições caiçaras com o seu território, em especial os modos de se orientar na navegação em *mar de dentro* através da criação de uma *memória rápida* a partir de técnicas de triangulação de pontos. Descrevo essas técnicas e conhecimentos inspirada pela ideia de “cartopráticas”, definidas por Mauro Almeida (2012: 15), como conjuntos de práticas e técnicas que “localizam pessoas e atividades em ontologias espacializadas”, distinguindo-se da cartografia convencional que localiza “pessoas e coisas em um espaço único e convencionalizado pela ontologia cartográfica onde escala, projeções e legendas são padronizadas”. Apresento os argumentos e reflexões em duas sessões, na primeira descrevo e qualifico os movimentos desses territórios compostos (entre terra e mar), e na segunda sessão argumento porque as técnicas caiçaras são mais precisas para a navegação nas baías e mares do Lagamar em relação à cartografia convencional. Retomo esses apontamentos nas considerações finais a fim de enfatizar seus conhecimentos, composições políticas e resistências.

⁸ Um exemplo é que neste ano (2019) o início da safra da tainha, que ocorre a partir do dia 1º maio, atrasou por influência do El Niño. Os cardumes de tainha costumam migrar anualmente a partir de maio, saindo da Lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, e subindo a costa brasileira. Neste ano, por influência do El Niño o inverno apresentou temperaturas amenas e chuvas intensas, motivo pelo qual as tainhas demoraram a adentrar os costões. Informações disponíveis em: <https://www.nsctotal.com.br/noticias/baixa-quantidade-de-tainha-preocupa-pescadores-de-santa-catarina>, visualizado em 20/07/2019.

Territórios em movimento

Já passamos muito medo aqui com maré alta. Isso aqui é assim, sempre crescendo e diminuindo. Ouvi frases como essa inúmeras vezes, pois caiçaras e pescadores artesanais dessas vilas compõem com um território em movimento. O fluxo das águas, através das marés e dos ventos, e a combinação desses elementos produz marés mais altas ou baixas de acordo com as fases da lua, os ventos e as estações do ano.

A maré combinada com os ventos produz efeitos no movimento do mar. E esses efeitos variam de acordo com o período do ano, produzindo ciclos sazonais na configuração desses territórios através dos movimentos dos corpos que os compõem. No inverno, por exemplo, as marés são mais altas e os ventos sopram mais forte. O movimento constante desses ambientes é entrelaçado pelas relações das famílias no território, pelo modo como vivem a vida.

A combinação entre lua cheia ou nova produz as *marés de lua* e durante o inverno elas são ainda mais intensas: *ela enche e vaza mais*, me ensinou um pescador. E esse movimento do mar, através dela, ocasiona pontos de erosão ao longo da ilha do Superagui. O mar *come terra* do Superagui (PR) e a leva para a ilha do Cardoso (SP), fazendo *crescer* a extensão dessa ilha. Esses acontecimentos produzem inúmeras mudanças na composição geográfica das vilas, e também produzem respostas e composições dos moradores, que se articulam criativamente para se manter no território⁹.

O constante processo erosivo nessa região demanda um conhecimento muito refinado dos movimentos do mar e dos ventos, e uma disposição a compor com um território em movimento. Compor aqui não se refere a um ato terminado, mas a um ato contínuo de composição conjunta entre humanos e não-humanos. Os caiçaras inventam formas de compor com as adversidades que lhes aparecem (interdições de uso do mar e da terra através das leis ambientais e unidades de conservação; e a própria ação do mar, que *come e faz crescer terra*) resistindo e adaptando-se a elas – num uso tempestivo das leis ambientais, e também se adaptando a novas configurações geoespaciais de suas vilas em função das erosões.

O encontro de uma *maré de lua* com determinado vento durante o inverno intensifica erosões. Nos últimos 60 anos a vila de Barra do Ararapira (localizada na Ilha do Superagui) teve cerca de 100 metros *comidos* pelo mar.

A *natureza faz um trabalho muito dinâmico*, segundo Seu Rubens Muniz, da Barra do Ararapira:

Essa erosão que vai fazendo assim, que vai comendo, vai tirando areia, ela vai fazendo um trabalho, ela vai pra outro lugar. A vazante faz uma coisa, leva, e a enchente faz outra, a maré de enchente faz outra. O vento nordeste faz um trabalho, o vento sul faz outro. É tudo isso, tem um trabalho bastante dinâmico, a natureza faz (Seu Rubens Muniz).

Ao falar sobre a recorrência do avanço do mar sobre a Barra do Ararapira, Seu Rubens me ensinou que o mar *come terra* do Superagui e *faz crescer terra* em outros lugares, a ilha do Cardoso é um deles. A *maré de enchente faz um trabalho* e a *maré vazante faz outro*, e esse movimento é impulsionado pela *força de maré*, a correnteza da água que entra pela barra do Ararapira. O Mar do Ararapira desemboca no oceano atlântico através da barra do Ararapira, uma desembocadura localizada no mar, entre as ilhas do Superagui e do Cardoso, sobre a qual é defi-

⁹ Em minha dissertação de mestrado (COELHO, 2014) foquei no modo criativo com que os moradores da região do Superagui manejavam internamente as interdições ambientais. O que chamo de “modo criativo” de manejar as interdições, muitas vezes jogando contra elas, remete a um uso tempestivo das leis ambientais. Esse manejo interno das interdições alude à maneira como Vieira (2015, 2018) pensa a resistência através do “agenciamento nativo da pirraça” (: 24) em sua pesquisa sobre o Quilombo da Malhada. No contexto analisado pela autora, a resistência “é agenciada como criação das possibilidades de vida” (: 23).

-nida a divisa entre os estados do Paraná e São Paulo. É através dessas barras (em constante movimento) que as águas do *mar de dentro / rio*, e do *mar de fora* se encontram e seguem seus fluxos, as águas do estuário em direção ao oceano e vice e versa.

Ainda que as histórias das famílias dessa região sejam atravessadas por sucessivas erosões, que demandaram a reconstrução de suas casas em lugares mais afastados do mar nessas últimas décadas, em agosto de 2018 ocorreu um acontecimento de maior impacto na configuração geoespacial das ilhas. No dia 27 de agosto, durante a lua cheia, no período de *maré de lua*, o movimento do mar de dentro rompeu uma estreita faixa de terra da ilha do Cardoso, fazendo com que ele se encontrasse com o mar de fora, dividindo a ilha em duas porções territoriais – e separando a vila de Pontal do Leste das outras vilas da ilha, Vila Rápida, Nova Enseada da Baleia, Marujá e Cambriu.

Essa divisão está relacionada ao movimento da barra do Ararapira, localizada a cerca de 6 quilômetros dali. O fluxo das águas, através das marés, e os ventos são responsáveis pela barra estar em constante movimento, e a combinação desses elementos produz marés mais altas ou baixas de acordo com as fases da lua, os ventos e as estações do ano. A região em que a ilha se dividiu é denominada Restinga do Cardoso ou Restinga do mar do Ararapira, uma área da ilha do Cardoso que é uma faixa estreita de areia (se comparada à área predominantemente montanhosa da ilha) com vegetação de restinga, localizada a poucos metros de distância da ilha do Superagui. Segundo moradores, essa parte da ilha do Cardoso cresceu devido ao processo de erosão da ilha do Superagui e sua posterior progradação (aumento territorial de alguma área próxima) da ilha do Cardoso ao longo dos anos, ocasionado pelo movimento da barra do Ararapira no sentido sudoeste através dos ciclos das marés e dos ventos.

A lua domina e predomina sobre o mar, e ele sobre a terra. Os atos de *comer* e *fazer crescer* descrevem processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização constantes, o que permite pensar que o território não existe previamente. Ele se constitui a partir de movimentos de lugares (no mar e na terra), espécies animais, pessoas e seus conhecimentos e habilidades, de modo processual e relacional. Um conhecimento que é sempre feito, sempre processo, assim como são os lugares da região, que devido às mudanças em suas configurações espaciais passam a ser denominados como *velhos* ou *novos*. Interessa pensar na produção de chaves interpretativas que permitam compreender, apreender e compor com o lugar, e que também dão sentido à vida vivida (às políticas da vida; a um posicionar-se, colocar-se no mundo). Ao descrever os modos caiçaras de habitar o território penso sobre como o movimento de todos esses agentes (pessoas, mar, ventos, terra, bichos, coisas) é o que constitui uma territorialidade pautada na experiência, percepção, engajamentos e habilidades, feitos e adquiridos em movimento.

É importante ressaltar que embora o movimento da barra, através dos ventos, marés e estações do ano, tenha sido um elemento fundamental para a abertura de uma nova barra e a consequente divisão física da ilha, a ação humana tem intensificado esse processo, como é possível ver através do “acidente” ocorrido com o Catamarã Maratayama, pertencente à prefeitura de Ilha Comprida, embarcação que faz passeios turísticos na região do Lagamar paulista e paranaense.

10 Neste artigo menciono duas barras do Ararapira. Uma barra geológica, localizada no mar, cujo movimento define e impacta as vidas dos moradores das vilas das ilhas do Superagui e do Cardoso, e Barra do Ararapira, vila cujo nome é definido pela proximidade com a barra geológica. Quando me referir à formação geológica, barra será grafado com **b** minúsculo; quando me referir à vila, Barra será grafado com **B** maiúsculo.

Desde o início de 2015 a comunidade de Enseada da Baleia (localizada na ilha do Cardoso) vinha sentindo os impactos da passagem do Catamarã, como o aumento do processo erosivo e impactos na estabilidade de suas embarcações devido à alta velocidade dessa embarcação. Em 07 de fevereiro de 2015, o Catamarã, sem autorização prévia da comunidade, realizou inúmeras tentativas de atracar na vila em um local de forte correnteza. As manobras utilizadas pelo piloto acionaram uma alta potência da embarcação e provocou “o deslocamento imediato de 20 metros de porção de terra, causando em seguida o desabamento das construções existentes”. Esse “acidente” fragilizou ainda mais essa área e potencializou o processo erosivo. Os moradores já conviviam há 20 anos com o processo erosivo intenso na vila, no qual o mar *comia* um metro da ilha por ano: “A erosão provocada pelo Catamarã tomou 20 metros de porção de terra em apenas um dia, encurtando 20 anos de vida do território”¹¹.

Pensar a abertura da barra como um acontecimento que envolveu os fluxos desses ambientes, através do mar, vento e lua, e que foi intensificado pela ação humana, como o Catamarã Maratayama, faz pensar na instabilidade desses lugares e em como se produz meios de viver ali.

Tratam-se de modos de viver se acercando das inconstâncias do mar: o território é terra, mas também é mar, e o mar é fluido, avança sobre áreas de terra que passam a virar mar, e recua deixando a terra aparecer. É um território composto em que a água predomina. Devido a esse movimento, todo o ato de mapear e de saber se orientar, tanto por mato, quanto por mar se complexifica, pois vilas inteiras podem aumentar ou diminuir de tamanho devido à ação das marés ao longo do tempo - além, é claro, do histórico de interferência humana causada por grandes projetos de desenvolvimento ao longo da região do Lagamar e de “acidentes” como o do Catamarã Maratayama. Se movimentar nesses lugares demanda formas de conhecer e de se acercar para lidar com a instabilidade. O movimento é intrínseco às formações territoriais.

Descrever a geografia do Lagamar ajuda a compreender as dinâmicas de movimento do território e das famílias por entre o seu lugar. Abordar esses movimentos é uma maneira de descrever a memória territorial dos sujeitos dessa pesquisa. Essa memória não se pauta apenas pela experiência direta daqueles que viveram em determinado tempo. Ao me contar sobre a história de suas vilas, os moradores mais antigos recorrentemente apontam em direção ao mar para mostrar lugares onde seus pais moravam ou onde eles mesmos moravam quando eram crianças. *E era lá que acabava a ilha do Cardoso, de frente à saída do Ariri*, disse Dona Iolanda Pires. Seu Antonio Muniz complementou a fala dela, dizendo que *aqui, era como lá, o deserto, o combro*¹². *Combros e areia e mato baixo. Aí esse mar aberto lá não vinha na coroa*¹³, porque não existia. Vinha aqui ó. Só que esse aqui era lá, lá na frente, bem pra frente.

Nos momentos em que tive oportunidade de perguntar sobre os movimentos do território para pessoas mais velhas, ouvi interessantes reflexões, como a apontada acima, que me fazem pensar sobre como esses acontecimentos produzem uma memória coletiva, que é experienciada e transmitida ao longo das gerações, e que compõem algo próximo ao que Marques (2015) define como “mapas mnemônicos de socialidade” através de sua pesquisa no sertão pernambucano. A formação das vilas nessa região instável não se deu ao acaso, mas foi uma busca por um lugar que pudesse reunir as condições necessárias para a pesca em *mar de fora e mar de dentro*, e no qual as famílias pudessem alternar a pesca com os roçados.

11 Informações retiradas de YAMAOKA et al(2019); e do documento “Ação Civil Pública, com pedido liminar de reparação de danos materiais emergentes” feita pela Defensoria Pública do Estado de São Paulo, através do defensor público Andrew Toshio Hayama em 08/11/2016. Disponível para visualização em: <https://racismoambiental.net.br/wp-content/uploads/2016/12/ACP-NSEADA-DA-BALEIA.pdf>. Visualizado em 20/07/2019.

12 *Combros* é o nome dado para as áreas de restinga que ficam submersas durante a maré alta, elas tem vegetação rasteira.

13 Coroa ou baixio é o nome localmente dado aos bancos de areia, cuja formação no mar se dá pelo acúmulo de sedimentos (areia entre outras coisas). No mar do Ararapira existem várias coroas fixas, mas é importante ressaltar que elas podem se mover ou se desfazer de acordo com o movimento das marés e dos ventos.

A navegação demanda todo um trabalho de mapear os lugares. Mas não aos moldes convencionais da cartografia. Diria antes que se assemelha mais à ideia de “cartoprática” proposta por Mauro Almeida (2012). Mapear o lugar através da observação e do caminhar, percebendo nuances (imperceptíveis a um “estrangeiro”) num ambiente com tonalidades repetidas e num constante mover-se (por água e por terra) é um modo de conhecer e produzir conhecimento em composição com o mundo. O modo caiçara de se movimentar pelo território e, paralelamente, produzir conhecimentos se aproxima da perspectiva teórica de Tim Ingold (2000, 2015), quando o autor afirma que as maneiras de “mover, conhecer e descrever” são facetas paralelas de um mesmo processo de vida. É nas *andanças* por mar e terra que conhecimentos são experienciados por caiçaras e pescadores artesanais ao longo de seus caminhos de vida. São esses movimentos que produzem constantemente um modo de vida em meio a um território em movimento¹⁴.

A relação com o mar e o mato em diferentes momentos da vida, e os conhecimentos adquiridos através dessas experiências fazem com que os habitantes das ilhas tenham uma percepção (cf. INGOLD, 2015) muito aguçada sobre os elementos que compõem o *seu lugar*. Saber reconhecer uma *manta* (cardume) passando no mar, perceber os contornos da vila durante a variação da maré, saber sobre as safras dos peixes e das frutas, saber movimentar seu corpo junto com o balanço da canoa enquanto rema, entre outros inúmeros exemplos, informam sobre a construção de um corpo a partir de um conjunto de conhecimentos, percepções e habilidades adquiridos que são fundamentais para habitar esse território marítimo e terrestre¹⁵.

Durante a maré baixa vários baixios e *coroas* ficam visíveis, e é necessário ter conhecimento para navegar, principalmente em áreas como o Canal do Varadouro e o mar de Ararapira. A maré é um dos fatores ambientais que organiza a vida cotidiana e as atividades de pesca, no sentido em que o seu movimento entre maré alta e maré baixa, ao longo das fases da lua, determinam o uso e o trânsito do e no território. O vento também exerce influência, pois estando a embarcação a favor ou contra a maré, ele pode facilitar ou dificultar a navegação e a pesca – no caso da navegação à vela, por exemplo, o vento exerce maior influência na navegação do que o movimento da maré, embora numa situação de maré e ventos favoráveis as condições de navegação sejam ainda melhores. Ao me ensinar sobre os ciclos dos ventos Dico Muniz disse que eu só conseguiria entender bem se saísse pescar:

Pescando que você manja tudo bem certinho o vento. De manhã no barco amanhece aquele vento fria daqui. Vento fria. Quando vai virando pra lá vai esquentando, vento do mar. Aí vira leste, vento bem quente já. Aí de tarde já tá daqui ó, de noite. Quando amanhece ventando torto assim não presta. Se amanhece norte ou nordeste é sinal de que vai virar o tempo pro sul. É, porque de manhã cedo tem que ser vento de terra, daqui pra lá. É tudo feito muito certo demais, é tudo muito certo demais. É igual um relógio, bem certinho. Esse negócio do vento aqui cara é muito tempo que analiso isso aí, e é bem certinho. Quem vive no mar tem que entender bem certinho. Eu aprendi observando né? (Dico Muniz).

14 Não pretendo neste artigo me deter no modo como os caiçaras se constituem enquanto pessoa, mas a constituição do mundo, através das composições desses habitantes com um território em movimento, é também uma constituição de si, pois através das relações caiçaras com outros seres e elementos que constituem um território entre a terra e o mar, eles estabelecem condições para seu crescimento e desenvolvimento (cf. INGOLD, 2015).

15 Ao descrever e refletir sobre os atributos, relações e experiências que fazem um corpo caiçara, dialogo com a perspectiva de Marisol de La Cadena (2015). Através do conceito de uma “onto-epistemologia” a autora propõe uma reflexão no sentido de que as condições que geram conhecimentos também se desdobram nas qualidades corporais de seus existentes.

Pretendo, portanto, pensar em como essas diferentes temporalidades são compreendidas e como as famílias caiçaras compõem com ela. Como venho argumentando, viver no território é compor com ele e suas adversidades. É lidar com as temporalidades próprias dos não-humanos. Nesse viver observando essas temporalidades e acontecimentos, os caiçaras não se sentem os únicos donos do lugar. Ele é também casa das inúmeras famílias de bichos que com eles compartilham esse mundo e que com eles também compõem. O modo como o joão-de-barro monta a sua casa indica como serão os ventos no inverno; as abelhas no pé de murta indicam que está quase na hora de comer as frutas e plantar as sementes; um pé de mangue crescendo na praia é sinal de que a vila está virando mangue. A observação dessas nuances, a percepção das mudanças diárias, como árvores que caíram, barrancos que desmoronam, bichos que aparecem com maior ou menor frequência: são todos acontecimentos e observações que compõem memórias e práticas territoriais.

Uma memória rápida do lugar: marcar pontos e reconhecer poitadas ou pesqueiros

O GPS perde pra mim, longe. Eu nasci, bem dizer me criei numa proa de canoa (Seu Cambeva Siqueira, Vila das Peças).

Pescador daqui não usam GPS, sonar, essas coisas. É tudo pelo GPS do próprio indivíduo, da cabeça dele né? (Evair Siqueira, Vila das Peças).

Pra qualquer lugar aqui que você precisa ir, pra pescar, pra cuidar de um roçado, pra andar, você precisa saber o que tem embaixo né? Então a gente mapeia tudo mentalmente, faz uma memória rápida do lugar (Renato Caiçara, Vila das Peças).

Um dia eu tava conversando com um rapaz. Ele:

- Ah, mas eu tenho GPS.
- Isso não adianta você ter GPS.
- Como não adianta?
- Não adianta você ter GPS. Você precisa conhecer primeiro pra depois se usar o GPS, se não não adianta (Seu Rubens Muniz, Barra do Ararapira).

Esses são trechos de narrativas de pescadores em diferentes conversas que tivemos a respeito do uso de aparelhos GPS para navegação. Nenhum deles dispõe de um aparelho desses, mas todos sabem como funciona ou já utilizaram um. Alguns deles acompanham pessoas que praticam pesca amadora com linha e pesca sub (pesca de mergulho com arpão), mostrando alguns *pesqueiros* ou *poitadas*, lugares que reúnem condições propícias para a passagem de cardumes. Nessas conversas eles me relataram que os pescadores amadores costumam marcar em seus aparelhos GPS as coordenadas de lugares pelos quais precisam passar sem encalhar suas embarcações em bancos de areia submersos, e também a localização de alguns *pesqueiros* por eles recomendados.

Perguntei se eles se preocupavam com o fato dessas pessoas terem marcado as coordenadas de alguns de seus lugares de pesca, e as respostas foram negativas. Eles duvidam da precisão dos aparelhos GPS. Seu Rubens rememorou um diálogo que teve com um pesquisador certa vez. Ele dava risada me contando que disse à pessoa que não adiantava ela ter GPS sem conhecer o lugar e as dinâmicas que ali acontecem, pois por mais que o GPS indique pontos específicos, ele não *lida bem* com a instabilidade. Já Seu Cambeva disse que o GPS *perde de longe* pra ele, pois *nasceu e se criou na proa de uma canoa*, e desde muito jovem navegou por entre cada pedaço do mar daquela região:

Meus pais eu não conheci né? Nem pai e nem mãe, quem me criou foi o meu tio. Então ele era viúvo, então ele saia e fazia uma casa na canoa e minha cama era ali. Eu era pequeno. Ali vinha, tinha pão, tinha tudo pra mim, de café. Ele ia pescar com espinhel, de tarrafa, de godá, pegar camarão (Seu Cambéva).

Nesta sessão descrevo habilidades e percepções de meus interlocutores para se orientar no movimento entre o território marítimo e terrestre, apreendidas por meio da observação e de suas experiências. Como Seu Cambéva, que se criou *na proa de uma canoa* acompanhando seu tio aprendendo a navegar e a pescar. Como as falas dos pescadores remetem ao uso de aparelhos GPS, inicio apresentando algumas experiências de campo em que tive a oportunidade de entender melhor o seu funcionamento.

Pouco mais de um mês após o rompimento da Ilha do Cardoso, em setembro de 2018, acompanhei um grupo de oceanógrafos do Centro de Estudos do Mar (CEM – UFPR) para realizar a batimetria de alguns pontos do Mar do Ararapira, para calcular a profundidade de um novo canal em formação. Para realizar o trabalho de batimetria, acompanhei a equipe que foi para o mar com um aparelho GPS pequeno e ficamos por algum tempo navegando em zigue-zague, para que os devidos aparelhos pudessem medir a profundidade do novo canal em formação cruzando com as coordenadas de localização¹⁶.

Esses modelos de GPS pequenos (os que utilizamos em carros, celulares e em embarcações pequenas) são utilizados para localização baseados em duas coordenadas, “x” e “y”. Eles geralmente apresentam erros de precisão que podem chegar até dez metros. A fim de corrigir esses possíveis erros, um dos membros da equipe ficou em uma base fixa, montada em terra, com um aparelho GPS de precisão, que, diferente do modelo pequeno, coleta não apenas coordenadas “x” e “y”, como inclui uma terceira informação, “z”, que mede a altura.

De acordo com os pesquisadores que acompanhei, o uso desses dois equipamentos de medição de coordenadas é necessário, pois *a atmosfera nunca é a mesma*, e, deste modo, ela interfere nos sinais gerando “erros de precisão”. Para corrigir esses erros ocasionados pela influência atmosférica é que se monta uma base com um GPS de precisão em um lugar fixo, num ponto com coordenada e altura já conhecidos e registrados de maneira precisa. Portanto, a coleta de dados através da batimetria, por nós realizada no mar, foi cruzada com as informações de localização do GPS pequeno que estava no barco e com o GPS de precisão que estava no Marujá. Ambos os aparelhos ficaram ligados ao mesmo tempo em uma distância máxima conhecida, coletando os dados com os erros de interferência atmosférica. Como o GPS parado estava supostamente num ponto georreferenciado “conhecido”, foi possível filtrar esses “erros atmosféricos” e tirá-los dos dados coletados com o GPS móvel.

A partir dessa experiência eu comprehendi melhor o que me disse Seu Cambéva, quando afirma que o GPS perde longe para ele. Ou mesmo quando Seu Rubens diz que é preciso conhecer primeiro, pra depois usar o GPS. O conhecimento cartográfico, de acordo com Mauro Almeida (2012), “uniformiza o mundo em formato, ao mesmo tempo em que estabelece um espaço onde Estados podem agir” (:15). A questão é que a tecnologia utilizada nesses aparelhos tem sua eficiência pautada no método cartesiano que ao digitalizar a geometria permitiu a digitalização do espaço geometrizado (cf. ALMEIDA, 2012). Nesse sentido, as coordenadas marcadas por um GPS nada mais fazem que transformar “a experiência de lugares e de tempos em números” (:17). Essa marcação de coordenadas, via GPS, é um modo de “estriar” o mar, na perspectiva de Deleuze & Guattari (1997). Por ser um espaço liso, o mar é constantemente traduzido e transvertido em espaço estriado, segundo os autores¹⁷.

16 Parte dessas reflexões só foram possíveis através da minha interlocução com Diana Melo Italiani, oceanógrafa que estava conduzindo essa saída de campo e a quem agradeço pela oportunidade de diálogo tão proveitoso.

17 Deleuze & Guattari trazem questões importantes para pensar o território marítimo . “O espaço liso, haptico e de visão aproximada, caracteriza-se por um primeiro aspecto: a variação contínua de suas orientações, referências e junções opera gradualmente. Por exemplo, o deserto, a estepe, o gelo ou o mar, espaço local de pura conexão” (1997: 181).

E é por isso que um GPS perde fácil para Seu Cambeva. Um GPS não dá conta das constantes mudanças que estes ambientes estão sujeitos, mesmo àqueles que corrigem erros de precisão. Ainda que se use um aparelho preciso, que um dia você marque pontos de pesca, nada garante que, quando voltar lá, um mês depois, um pesqueiro vai estar no mesmo cruzamento de coordenadas, ou que um banco de areia esteja exatamente no mesmo lugar. Não estamos diante de lugares fixos, mas de lugares que se movem no espaço marítimo. Diferente do GPS, o conhecimento dos pescadores é passível de atualizações a cada dia que eles saem para o mar. Embora suas referências se pautem numa triangulação de pontos em terra, técnica que não se diferencia totalmente do que é utilizado num GPS, a questão é que o conhecimento do pescador é passível de atualizações constantes, de acordo com suas experiências. E justamente pelo fato de que, onde um GPS vê números, um pescador vê o *seu lugar* em fluxo, composto pelos movimentos de ventos, água, areia, peixes, moluscos, pássaros, gentes, etc.

De acordo com Almeida (2012), as habilidades de mapear não dependem exclusivamente de formação técnica. Pessoas que habitam e mantêm relações de proximidade com determinados lugares, possuem, segundo o autor, uma “ciência do espaço” (*ibid.*) gravada em seus corpos como uma capacidade de se orientar e se movimentar. Capacidade que é igualmente compartilhada por animais que também habitam esses lugares.

Em suma, a antropologia ensina que todos nós somos receptores de GPS e todos nós utilizamos de SIGs embutidos em nossos corpos e mentes. Há portanto cartopráticas que são ciências populares associadas a múltiplas ontologias, e que não se confundem nem devem ser invisibilizadas pela ontografia universal que implanta cada fragmento da experiência num geóide único. Corpos são GPSs portáteis e embutem SIG tradicionais; mas nada impede que cartografias tradicionais – esses híbridos da experiência espacial com a representação gráfica -- possam canibalizar essas tecnologias a seu serviço, de forma a dialogar com as ontografias universais (ALMEIDA, 2012:16).

Essa capacidade de orientação em determinado lugar, esses “SIGs¹⁸ embutidos em nossos corpos e mentes”, como diz Almeida, lembram a reflexão de Evair, de que os pescadores possuem um *GPS do indivíduo, da cabeça dele*. É impressionante como os habitantes das ilhas desde criança sabem se localizar, sobre como eles entendem muito sobre o manejo desses ambientes. Andei por vários lugares de Barra do Ararapira acompanhada das crianças, que me mostravam lugares onde antes existiam árvores que gostavam de subir e que naquele momento estavam no chão, derrubadas pela força de maré.

As *andanças* pelo território, portanto, são orientadas pela constante *marcação de pontos*. Para andar em terra ou no mar é preciso *criar marcas* e saber *reconhecer pontos*. Marcas não visíveis a um observador qualquer, perceptíveis somente por quem tem um conhecimento muito refinado sobre o local. Embora alguns pescadores tenham participado nos últimos anos de projetos de automapeamento, de modo geral a técnica de *marcar* e *reconhecer pontos* não é registrada em um mapa convencional, mas no *GPS do indivíduo*, ficando inscritos na memória dos moradores. O ponto, a marca não estão dados, precisam ser feitos, marcados.

O *GPS perde pra Seu Cambeva* porque resume um lugar a um conjunto de coordenadas, que indicam a localização de quem está utilizando o aparelho. O GPS não conhece o lugar, nem sua história, diferente dessas pessoas, que ao longo de suas vidas têm acompanhado as mudanças ocorridas no território. Elas sabem informar sobre cada pedaço de mangue que deixou de existir, coberto pelo mar, sabem identificar tudo o que não é visível a um observador de fora, onde existem pedras, sabem identificar profundidade, movimento de cardumes, etc. Portanto, ainda que a tecnologia do GPS indique uma orientação dada por um cruzamento de coordenadas, ele não detém as técnicas utilizadas por caiçaras e pescadores artesanais.

18 Sistemas de Informação Geográfica (SIG) são uma combinação de três tecnologias: sensoriamento remoto (satélites, radares para captação de informações da superfície terrestre); GPS (emite localizações a partir de coordenadas geográficas); e geoprocessamento (tratamento das informações captadas para a produção de mapas).

A técnica que orienta os mapeamentos realizados pelos moradores para navegação no mar de dentro é chamada *triangulação¹⁹ de pontos*, ou *esquadramento de pontos*, nomes que variam de pescador para pescador. Essa técnica é utilizada para mapear e futuramente reconhecer pesqueiros (locais em que se pesca com linha e anzol), pontos de pesca (onde se pesca com outros apetrechos, como redes, espinheis, tarrafas etc) e serve também para *marcar um ponto* qualquer, como, por exemplo, se um morador sai pra pescar e por algum acidente seu barco fica a deriva ou naufraga e ele precisa sair do barco. Para saber voltar no lugar ele precisa *marcar o ponto*, ou, nas palavras de Renato, criar uma *memória rápida* do lugar em que o barco foi deixado, mesmo que na volta ele já esteja debaixo d'água.

Marcar e reconhecer pontos demanda conhecer os elementos que constituem determinadas paisagens (cf. INGOLD, 2000). Os pescadores encontram determinadas marcações orientando-se por pontos que estão em terra. Pode ser um morro, uma árvore, um farol, uma construção, a ponta de uma ilha. A orientação é dada pela *triangulação* ou *esquadramento*, técnica na qual o pescador utiliza referências em terra que estão alinhadas em relação à posição em que ele se encontra. Tal qual a triangulação feita pelo GPS, mas muito mais precisa, pois enquanto aparelhos GPS mais simples admitem erros de precisão que podem variar de centímetros a metros, o pescador consegue ter maior precisão uma vez que os pontos são alinhados em relação a ele. Como me explicou Evair:

É tipo como você esquadra uma casa aqui em terra, a gente faz isso lá no mar, na hora assim a gente faz um esquadro. Faz um mapeamento ali: ah, aqui é o lugar onde eu engato, aqui eu sei que tem peixe porque tem uma pedra, um negócio afundado. E cara, é incrível, você acha certinho o lugar ali. Pode estar força de maré, pode estar longe da praia, tipo lá no meio, você não vê quase nada, e você vê a marca ali. É muito mais preciso que um GPS. Você sabe pelas coisas que tão no continente, liga com o outro lado: aquela montanha, com aquela árvore lá, mais alta, lá no mato. E mantém aquilo ali por um tempo e depois você já, mesmo que suma aquela árvore, você já tem gravado, já sabe o que tem ali (Evair).

Seu Cambeva chama o local indicado pela triangulação de *poitada*, indicando um pesqueiro localizado em local com correnteza:

Poitada né que a gente chama. Vamo pescar sargo? Então vô lá no arrecife do sargo. Aí tem a pescadinha né, outro peixe. A ponta da vila, pela torre, pela casa do guia. É assim. E tem a redonda, que é um pesqueiro que tem uma pedra do tamanho dessa casa assim redonda. Aí a gente chega e solta, fica numa parte lá e é só jogar e matar peixe. Cada lugar tem um nome. É poitada. Vamos lá na poitada da banana? Banana é lá [indicando com a mão], naquele lugar, lá tem a Poitada da corvina, tem o vedado, tem lá dentro a barranceira, tem, meu senhor, tem tanta coisa (Seu Cambeva).

A *ponta da vila, pela torre, pela casa do guia*, são três pontos em terra que identificam determinado local de pesca. As indicações de localização de alguns pesqueiros fazem referência, através da triangulação, a três ou quatro pontos, nem mais, nem menos que isso. O interessante dessa técnica é que ela serve para criar uma *memória rápida*. Passado um tempo essa localização já fica registrada na cabeça, ou no *GPS do próprio indivíduo*. Mesmo que o ponto em terra deixe de existir, o pescador já sabe se localizar. É portanto, muito mais preciso que um GPS, pois enquanto a tecnologia do aparelho estabelece coordenadas, o *GPS da cabeça do indivíduo* dá o ponto como um lugar em relação a outros lugares: você só vai saber que está naquele ponto quando efetivamente estiver lá, alinhado aos três ou quatro pontos em terra.

¹⁹ Há uma vasta bibliografia que aborda esse tema, algumas etnografias que abordam os conhecimentos articulados por pescadores, como as de Sauthuk (2007); Maldonado (1993); e Melo & Vogel (2004).

Esse conhecimento requer uma percepção muito aguçada das nuances do mar, um espaço háptico e liso:

Há uma topologia extraordinariamente fina, que não repousa sobre pontos ou objetos, mas sobre hecceidades, sobre conjuntos de correlações (ventos, ondulações da neve ou da areia, canto da areia ou estalidos do gelo, qualidades tátteis de ambos); é um espaço táctil, ou antes 'háptico', e um espaço sonoro, muito mais que visual... A variabilidade, a polivocidade das direções é um traço essencial dos espaços lisos, do tipo rizoma, e que modifica sua cartografia. O nômade, o espaço nômade, é localizado, não delimitado (cf. DELEUZE & GUATTARI, 1997: 45).

Além desse conhecimento refinado que orienta a navegação, há também os modos de se orientar em terra, no mato ou no mangue. Em terra (mato ou mangue), assim como no mar, todo o ambiente de mata faz parecer que você está no mesmo lugar. Para andar no mato é necessário estar atento aos sons e movimentos, pois como a mata é fechada, a orientação não funciona por triangulação de pontos, sendo realizada em função dos astros (sol ou lua) e das nuances da mata.

Por ser uma tarefa extremamente difícil, aqueles que possuem a destreza de andar no mato, assim como no mar, são comparados a animais que habitam esses lugares e possuem muita agilidade e habilidade em seus movimentos. Como na história que ouvi sobre o mutirão realizado para instalar um encanamento para puxar água do continente, da vila continental até uma vila na Ilha das Peças, na qual um pescador foi alvo dessa comparação:

Eu saio, vou pro mato, saio lá, saio aqui, mas reto assim cara, de 30 quilômetros, você precisa ser uma mega cara engenheiro, conhecer demais, porque o cara fica tonto né? De tanto.. a gente anda tanto no mato que a gente perde a noção as vezes e 30 quilômetros é coisa. É, ele foi uma onça. Andar 30 quilômetros e saber onde você tá, onde tem que sair tudo. Ele é muito bom (Evair).

Ainda que saibam se localizar e se orientar nessas *andanças* desde muito jovens, não é incomum que pessoas se percam, geralmente no período da noite e em áreas de mata fechada, de onde não se consegue localizar a lua. Já ouvi relatos de moradores mais velhos, que se perderam no mato, como Dona Leontina. Ela foi chamar seu marido que estava trabalhando, mas não o encontrou. Andou, andou, logo começou a escurecer e ela se viu perdida. Leontina parou sua caminhada, pois não fazia sentido andar na mata fechada a noite sem nem ao menos conseguir ver o céu. Ficou no lugar onde estava e quase nem dormiu, pois tinham muitos mosquitos. Precisou esperar o dia amanhecer para se localizar. Depois de passar a noite sendo picada por mosquitos, ela viu onde o sol estava nascendo e prontamente soube voltar para sua casa.

Esses modos de se orientar em terra e no mar por vezes são sintetizados em mapas físicos por algumas pessoas. O interesse na produção de mapas tem relação com sua participação em projetos de automapeamento e de como essas experiências visam descrever os seus modos de experenciar o espaço (Postigo, 2010). Estes projetos demandam a aprendizagem de técnicas cartográficas através de oficinas que precedem o automapeamento. É interessante pensar como a participação nestes processos fundamenta estratégias de resistência e autonomia sobre o território – trazendo elementos para criar contrapoderes de resistência (Povinelli, 2016).

20 “O projeto Nova Cartografia Social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil é pensado por seus idealizadores e pesquisadores/colaboradores como uma “ferramenta” para que novos movimentos sociais lutem pela manutenção de seus territórios através de um processo de ‘articulação’ e ‘resgate’ de suas identidades coletivas. O projeto teve como objetivo principal dar condições à autocartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia, valorizando os movimentos sociais voltados aos processos de ocupação da região criando condições para um processo de ‘territorialização diferenciada’” (COELHO, 2014: 124).

Cito alguns exemplos: entre 2005 e 2007 foi realizado um mapeamento das ilhas do município de Guaraqueçaba através do projeto Cultimar – maricultura, educação ambiental e geração de renda, vinculado a Universidade Federal do Paraná com a publicação do “Mapa de Uso Caiçara”; no ano de 2010 foi realizada a primeira cartografia social em território caiçara, que culminou na publicação: “Nova Cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Pescadores artesanais da Vila de Superagui, município de Guaraqueçaba, Paraná”, através da articulação com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; e, recentemente, entre 2014 e 2015, o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR) produziu 10 mapas de Autodemarcação do Território Tradicional, com o apoio do Grupo de Pesquisa Identidades Coletivas, Conflitos Territoriais e Educação Emancipatória no Sul do Brasil.

Como o caso de Renato, que depois de participar na elaboração do “Mapa de uso caiçara” nunca mais deixou de fazê-los. Chamou-me a atenção um projeto que ele está começando a desenvolver por conta própria, um mapa de ocorrência de aves. Ele anda sempre com um caderno de anotações e cada vez que vê um pássaro anota o ponto em que o viu e o seu nome. Seu objetivo é que ao longo do tempo consiga ter informações mais precisas sobre espécies e rotas dos pássaros da região. De acordo com Renato, tudo é mapeável, inclusive a rota de alguns pássaros:

Tem muitas informações que podem ser colocadas dentro de uma mapa como esse. A rota do papagaio [papagaio-da-cara-roxa, espécie endêmica na região], por exemplo, é fácil, eles têm rota fixa, não saem voando por aí sem destino. São duas rotas e dois grupos. Um deles saem daquela ilhota, ao longo do dia vem pra cá e no fim da tarde se recolhem na Ilha do Mel. Na outra eles saem de Superagui [ilha do Superagui], durante a tarde também passam aqui e no fim da tarde se recolhem também na ilhota. Essas são duas rotas que eu sei, podem também ter outras várias rotas (Renato).

Os pássaros não se movimentam a vida toda seguindo uma mesma rota e os caiçaras sabem disso. Numa tarde na casa de Renato e Andressa, enquanto olhávamos um mapa desenhado por ele há mais de dez anos, ele foi me descrevendo cada detalhe da baía, o canal de maior profundidade por onde passam os navios que chegam ao porto de Paranaguá, contou sobre a localização de alguns sambaquis, além de contar detalhes da ocupação sambaquiba na região. Ao me descrever o que significava cada legenda do mapa, Renato foi me falando sobre as mudanças do território ao longo do tempo:

Quando o sambaquiba morou aqui, há dez mil anos atrás, as ilhas, essa parte verde [do mapa], vinha aqui, tanto que a gente encontra um monte de sambaqui marinho, que tá na água agora, porque, porque a terra recuou. Quando o sambaquiba morava aqui na vila não tinha floresta em cima do banco de areia. A ilha era o banco de areia, por isso que ele fazia uma monte de concha pra poder ficar em terra seca (Renato).

Renato acumula muitos conhecimentos sobre as mudanças no território e já produziu muitos mapas. Um deles é esse mapa em que mostra locais de naufrágio, *pesqueiros* e *poitadas*, construções antigas, localização de vilas. Nesse mapa, que abrange parte do município de Paranaguá e todo o município de Guaraqueçaba, Renato desenhou 190 legendas e as localizou ao longo do mapa. Segundo ele, o mapa ainda não está pronto.

Pode ver, como geralmente eu faço mapas pensando em identificar coisas no mar, o mar sempre fica numa escala maior. Nesse mapa eu quis mostrar mais o que tem na terra, nos matos. Isso ainda foi pouco mapeado por aqui e olha, tem coisa pra caramba, não tem quase nada aqui (Renato).

Diferente dos mapas cartográficos, os mapas de Renato são sensíveis às mudanças e aos movimentos do território. Sua relação com os mapas, remete às relações dos Potiguaras com mapas, descrito por Cardoso *et al* (2017) em artigo sobre o processo de etnomapeamento. Para os autores a relação de seus interlocutores com mapas poderiam ser compreendidas “como a de territorialidades em movimento com um cerne que se revigora, com práticas que se mantêm e que, ao mesmo tempo, incorporam outras estratégias” (:84).

Algumas considerações finais: composições políticas, resistências e conhecimentos

As narrativas das pescadoras e pescadores a respeito do uso de aparelhos GPS para navegação me inspiraram a pensar sobre o que os faz serem considerados de modo geral, mais limitados. Através da descrição das técnicas, habilidades e percepções desses sujeitos e da maneira como articulam seus conhecimentos para navegar e se orientar no mar e na terra, por entre territórios em movimento, é possível entender a limitação do GPS por eles apontada. O GPS *perde* pros pescadores porque o aparelho não detém técnicas para lidar com a instabilidade, porque ele não reconhece lugares. Se acercar e aprender a lidar com a instabilidade são modos de compor com as adversidades, resistindo e adaptando-se a elas de maneira criativa.

O método cartográfico convencional, ao codificar a experiência (cf. ALMEIDA, 2012) e delimitar localizações a partir de coordenadas geográficas, não marca os lugares que compõem os territórios caiçaras. Esses modos de se movimentar e se orientar através da *memória rápida* e da *marcação ou triangulação de pontos* não se resumem a coordenadas geográficas. *Criar uma memória rápida*, como disse Renato, requer um pertencimento e a articulação de conhecimentos que perpassam relações entre humanos e não humanos em seus encontros e percursos, pautados por uma experiência territorial muito bem localizada.

Ao longo desse texto abordei processos e relações que devem ser lidos como políticos. A articulação de conhecimentos que devem ser o tempo todo atualizados, o modo como se passam ou não informações a quem é de fora, as contradições da política ambiental brasileira, a resistência visualizada através da composição com a instabilidade territorial, as políticas de estar no mundo: são modos políticos de composição, de feitura do território. Esses processos indicam políticas de vida, de estar no mundo, a criação de possibilidades de existência.

Ao descrever os conhecimentos e composições caiçaras é preciso não separar essas relações (locais) de um contexto mais amplo. O modo de articular e narrar seus conhecimentos e práticas é também mediado por um contexto conflituoso relativo às interdições ambientais, aos projetos portuários, turísticos e à pesca industrial.

Essas adversidades dadas pelos movimentos do mar e da terra são atravessadas o tempo todo por relações políticas mais amplas: as contradições da política ambiental brasileira através das Unidades de Conservação, que interditam caiçaras e pescadores artesanais criminalizando suas práticas; o modo como o Estado formula leis ambientais sem levar em consideração o que dizem os habitantes dessas regiões; e o modo como criminaliza povos tradicionais ao mesmo tempo em que permite a construção e a ampliação de projetos de desenvolvimento a poucos quilômetros de distância desses locais por ele denominados como “santuários e berçários naturais da Mata Atlântica”. A contradição da política ambiental brasileira reside nesses processos unilaterais, totalmente desfavoráveis à “conservação” que é seu objetivo.

Um território movente, feito de relações, percursos e acontecimentos, assim como o espaço nômade, pode ser localizado, mas não delimitado (cf. DELEUZE E GUATTARI, 1997: 45). Caiçaras e pescadores artesanais se movem por entre lugares e não num espaço abstrato. Esses lugares são marcados por suas experiências, suas histórias de vida, suas memórias, acontecimentos geológicos e cosmológicos. É por isso que um GPS *perde* pra Seu Cambeva, como perde para todos eles. As práticas e habilidades caiçaras não podem ser apreendidas e codificadas apenas como coordenadas geográficas. Em um contexto de inúmeras violações de seus direitos, *ganhar* do GPS é um modo de manter a autonomia sobre seus territórios.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, M. W. B. *Outros Mapas (Conferência de Encerramento - INJPS)*. 2012.
- _____. "Caipora e Outros Conflitos Ontológicos". *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, v. 5, p. 7-28, 2013.
- BRASIL. "Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC". Diário Oficial da União, Brasília, DF, 19 jul. 2000. Seção 1.
- CARDOSO, T. M.; PARRA, L. B.; MODERCIN, I. F. "Mapas em movimento: os (des)caminhos de uma prática cartográfica junto aos potiguara". *Espaço Ameríndio (UFRGS)*, v. 11, p. 71-111, 2017.
- COELHO, K. *Entre ilhas e comunidades: articulações políticas e conflitos socioambientais no Parque Nacional do Superagui*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, 2014.
- _____. "Entre a terra e o mar: notas sobre o direito costumeiro e a divisão do território entre famílias caiçaras do litoral norte paranaense". In: *Dossiê Pesca: Populações ribeirinhas e costeiras. Vivência: revista de antropologia*. UFRN/DAN/PPGAS v. I, N 47 (jan/jun. De 2016) - Natal: UFRN. 2016.
- DELEUZE, G. & GUATARRI, F. "Rizoma". In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. "Tratado de nomadologia: A máquina de guerra". In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. "O liso e o estriado". In: *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.
- INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge, 2000.
- _____. "A antropologia ganha vida". In: *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- MALDONADO, S. *Mestres & Mares: espaço e indivisão na pesca marítima*. São Paulo; Annablume, 1993.
- MARQUES, A.C. "Fundadores, Ancestrais e Inimigos". In: *Percorso e Destino. Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso*. Tese de Livre-Docência. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, pp. 180-203, 2015.
- MELLO, M. e VOGEL, A. *Gente das areias: história, meio ambiente e sociedade no litoral brasileiro*. Maricá, RJ - 1975 a 1995. Niterói; EdUFF, 2004.

Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil: Pescadores Artesanais da Vila de Superagui, município de Guaraqueçaba, Paraná / Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Acevedo Marin, (Coord) ; autores Roberto Martins de Souza, Dimas Gusso. – Guaraqueçaba, Paraná :Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

NOGUEIRA, P. R.. “Caiçaras lutam contra 'expulsão pelo cansaço' de Estação Ecológica da Juréia (SP)”. *Jornal Brasil de Fato*, São Paulo, 24 jun. 2019.

POSTIGO, A. *A terra vista do alto: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores do Rio Bagé, Acre*. Tese de Doutorado. PPGAS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2010.

POVINELLI, E. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham, London: Duke University Press, 2016.

SAUTCHUK, C. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

VIEIRA, S.A. *Resistência e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2015.

_____. “Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta”. *Revista Fevereiro*, jan. 2018.

YAMAOKA, J.G. et al. “A comunidade caiçara da Enseada da Baleia e a sua luta pelo território –Cananéia (SP)”. *Guaju, Matinhos*, v.5, n.1, jan./jun. 2019.

“É só pra pessoas LGBTs isso daqui?”: a produção de espaços visíveis e abertos como formas de fazer política pela Casa 1¹

Jesser R de Oliveira Ramos

Mestrando em Antropologia Social na Universidade de São Paulo

jesser.ramos3@gmail.com

Resumo: Localizada no Bela Vista, bairro central da cidade de São Paulo, a Casa 1 é um centro cultural e de acolhimento que recebe jovens LGBTQI+, entre 18 e 25 anos, expulsos de suas casas por seus familiares. Nos diferentes espaços do centro cultural são realizadas variadas atividades e atendimentos não apenas para os jovens LGBTQI+ acolhidos, mas também para a vizinhança, as crianças vizinhas, as pessoas em situação de rua e muitos outros públicos. Sendo assim, na feitura de seus espaços, a Casa 1 é composta por uma multiplicidade de pessoas, afetos, necessidades e demandas. Partindo de sua política de visibilidade e abertura, proponho nesse artigo discutir as relações que são estabelecidas entre a Casa 1 e as pessoas que frequentam seus espaços cotidianamente. O objetivo é i) mostrar como a fabricação de espaços visíveis e abertos envolve a Casa 1 em uma série de relações que extrapolam sua espacialidade e ii) descrever de que modo essa política implica a Casa 1 em relações de consideração, confiança e ajuda com sua vizinhança. Visibilidade e abertura operam uma política que conecta muitas pessoas à Casa 1 em meio a suas práticas e ações cotidianas e que expande sua existência para outros lugares. Uma política que, como pretendo argumentar, produz múltiplas alianças com o que está fora e que, como efeito disso, promove uma modo de agir plural e heterogêneo.

Palavras-chaves: Casa 1; Política de alianças; LGBTQI+; Espacialidades.

Abstract: Located in Bela Vista, central district of São Paulo, Casa 1 is a cultural and host center for LGBTQI + young people, aged between 18 and 25, expelled from their homes by their families. In the different spaces of the cultural center, various activities and enterprises are undertaken not only for young LGBTQI + youths, but also for the neighborhood, neighboring children, homeless people and other publics. Thus, in the making of its spaces, Casa 1 is composed of a multiplicity of people, affections, needs and demands. Starting from its policy of visibility and openness, I intend, in this article, discuss the relationships operating between Casa 1 and the people who frequent their spaces daily. The objective is to (i) show how the making of visible and open spaces involves Casa 1 in a series of relationships that go beyond its spatial area; and ii) describe how this policy commits Casa 1 in relationships of consideration, trust and help with its neighborhood. Visibility and openness operate a policy that connects many people in Casa 1 in their daily practices and actions and expands their presence elsewhere. A policy that, as I want to argue, produces multiple alliances with outsiders and, as a result, promotes a plural and heterogeneous way of acting.

Palavras-chaves: Casa 1; Politics of alliances; LGBTQI+; Spatialities.

1 As reflexões deste artigo são decorrentes de minha pesquisa de mestrado, em andamento, realizada no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Elas também se inserem nas discussões realizadas por pesquisadoras e pesquisadores vinculados ao Projeto de Auxílio Regular “O que faz o parentesco?” (processo: 2016/14775-0), coordenado por Ana Claudia Marques.

Introdução

São um pouco antes das dez da manhã de uma segunda-feira. Chego, cumprimento algumas pessoas conhecidas e abro a porta da sala para começar a trabalhar². Uma pequena sala repleta de roupas. Do lado esquerdo, uma grande quantidade de roupas femininas penduradas em cabides. No mesmo lado uma sapateira cheia de calçados. Do lado direito, roupas masculinas também penduradas, só que em menor quantidade. Junto às roupas desse lado, uma prateleira repleta de roupas infantis e algumas roupas de cama e toalhas de banho. No fundo da sala um banheiro com produtos de higiene pessoal (sabonetes, escovas de dente, pastas de dente e lâminas para barbear). Num espaço menor dessa mesma sala, um monte de sacos com roupas que vão sendo penduradas conforme as que estão nos cabides saem. Do lado de fora, pessoas sentadas na calçada ou encostadas debaixo das árvores conversando, esperando para escolherem suas roupas e receberem seus produtos de higiene, os *kits*³.

Varro o chão, recolho as roupas que caíram dos cabides e começo a pendurar algumas roupas que estão nos sacos. Procuro mais atentamente por roupas masculinas nos sacos. A maior parte dessas pessoas esperando são homens e a quantidade de roupas masculinas penduradas nos cabides são poucas ou quase nada. Depois de quinze minutos organizando o espaço, ergo totalmente a porta. Nesse momento a fila do lado começa a se formar e as pessoas passam a entrar uma de cada vez. Algumas vejo toda semana, outras me parece ser a primeira vez que vejo. São pessoas em *situação de rua*, que moram em albergues, que moram na vizinhança ou então que trabalham na região. Essa sala é um dos *espaços* que compõem a Casa 1, como descreverei mais abaixo, e ela *atende* tanto pessoas em situação de rua como toda a vizinhança.

Enquanto seu Luiz escolhia duas peças de roupa, fiquei na porta anotando o nome da próxima pessoa que entraria. Atrás dele um homem me perguntou: *isso daqui é só para quem é LGBT?*. Rapidamente um outro homem que estava atrás dele respondeu: *não, aqui é para todo mundo. Todo mundo pode pegar roupa aqui. É para nós que moramos na rua também*. Na mesma conversa, Alana, que também estava na fila, disse: *é ali em cima que é o lugar para quem é gay, lésbica e travesti como nós*. Alana se referia ao espaço de cima da Casa 1 onde está localizada a república de acolhimento que recebe jovens LGBTQI+, entre 18 e 25 anos de idade, que foram expulsos e expulsas de casa por suas famílias. Ela conhecia a república porque um amigo seu tinha ido morar ali. *Não é fácil ficar na rua, foi bom pra ele ter vindo morar aqui*, disse Alana.

Esse diálogo ocorrido na *sala do paliativo* entre as pessoas é uma imagem interessante para o que pretendo mostrar nesse artigo. No que se segue, pretendo argumentar, ainda que de modo muito modesto, que a Casa 1 faz políticas de aliança por meio de suas práticas cotidianas. Seguindo as reflexões de Judith Butler (2018) sobre a feitura dessas “políticas de alianças”, proponho mostrar como, por meio de uma política de *visibilidade* e *abertura*, produz-se uma multiplicidade de relações entre a Casa 1 e as pessoas que frequentam seus diferentes *espaços*. Como efeito dessa política, comprehendo que a Casa 1 não estabelece apenas relações com o que é exterior a ela mas que também promove a feitura dos seus diferentes *espaços*. Nesse sentido, entendo a Casa 1 e seus diferentes *espaços* como uma composição conjugada por diferentes pessoas, desejos, necessidades e afecções. Composição feita em relações sutis e diárias. Relações em que a Casa 1 se alia com o que está fora ao mesmo tempo que constrói seus próprios *espaços*.

2 A condição pedida pelos organizadores da Casa 1 para que esta pesquisa acontecesse foi a minha colaboração como voluntário da Casa 1. Embora não pretenda discutir neste artigo essa minha posição, é imprescindível dizer que é por meio dessa condição que o desenvolvimento da pesquisa tem sido possível.

3 Utilizarei em itálico todos os conceitos, enunciados e expressões ditas pelas pessoas que estão diariamente na Casa 1. Em aspas duplas usarei conceitos antropológicos ou de outras literaturas utilizadas.

Como exposto na conversa entre as pessoas que estavam na fila da sala do paliativo, a Casa 1 tem diferentes espaços e além de ser uma república de acolhimento para os/as jovens LGBTQI+, é um centro cultural. Localizada na Bela Vista, região central da cidade de São Paulo, ela conta com três espaços físicos: o sobrado, onde o projeto foi implantado inicialmente, o galpão que foi inaugurado em outubro de 2017 e a Clínica Social iniciada no começo deste ano. No sobrado está localizado, na parte superior, a república de acolhida que recebe as pessoas que foram expulsas de casa por suas famílias. Na parte inferior do sobrado há mais três espaços, onde ocorrem as atividades do centro cultural: a biblioteca comunitária Caio Fernando de Abreu, um espaço aberto, frequentado pela vizinhança, por pessoas que circulam pela região e pelos moradores da república e, também, onde ocorre o clube de leitura feminista e as aulas de inglês para crianças; a sala Vitor Angelo destinada para o curso de costura para pessoas transgêneros, realizado pelo coletivo de economia solidária TranSol; e a sala Claudia Wonder, *sala do paliativo*, onde são distribuídos roupas e produtos de higiene pessoal para as pessoas em situação de rua e para a vizinhança.

O galpão fica a três quadras do sobrado. É um espaço amplo com uma grande sala central, três salas do lado esquerdo onde são realizadas as atividades do centro cultural e um ateliê, e uma cozinha do lado direito. Todos esses espaços levam os nomes de *grandes mulheres do movimento LGBT*: o ateliê Renata Carvalho, o salão de atividades Leci Brandão, as salas de aula Symmy Larrat e Jaqueline Gomes de Jesus. A sala central é repleta de objetos, decorações, pinturas e papeis informativos, que foram produzidos nas atividades educacionais, artísticas e culturais realizadas ali. Na parte superior do galpão, há mais três salas onde eram feitos os atendimentos psicoterapêuticos aos moradores e moradoras da república de acolhimento e a outras pessoas em *situação de vulnerabilidade social e econômica*, realizados pela equipe de psicólogas e nutricionistas da Clínica Social da Casa 1. Recentemente os atendimentos da Clínica passaram a acontecer em outro prédio, que fica no quarteirão em frente ao sobrado. Trata-se de um espaço grande com várias salas onde são atendidas cerca de 150 pessoas.

Conforme disse Bruno, um dos organizadores da Casa 1, no curso de formação para voluntários⁴:

o centro cultural da Casa 1 é um espaço aberto para a rua. O nosso exercício parte de dois objetivos bem claros. Primeiro, criar um espaço de segurança para a vizinhança. O exercício é entender como é que a gente cria diálogo com os vizinhos, como que a gente estabelece um reconhecimento desse equipamento e desse espaço. E assim fazer com que o projeto seja reconhecido como pertencente a essa comunidade. Sobretudo, o desejo é de criar um espaço de segurança para que as moradoras e moradores da república possam ir na padaria e não sejam agredidas, por exemplo. Que essas pessoas sejam reconhecidas como membros parte dessa vizinhança. O segundo objetivo do centro cultural é fazer trabalho de base para que a gente crie um espaço de diálogo possível com todos os públicos que tentamos acolher. Desse modo, realizamos todas atividades do centro cultural pensando nas demandas dos moradores e moradoras, da vizinhança, das crianças, do público que frequenta esses espaços (Bruno, organizador da Casa 1. Curso de formação para voluntários, agosto de 2018. Fonte: Caderno de Campo do autor).

Esses dois modos de construir os espaços que compõem a Casa 1 têm como objetivo produzi-la, então, como lugar de *pertencimento*, de *reconhecimento*, de *segurança*, de *diálogo* e de *acolhimento*, tanto para os moradores e moradoras da república, como para as pessoas que frequentam o centro cultural. De um lado, há uma preocupação em fazer dos espaços do centro cultural *lugares abertos e visíveis* para que as pessoas que os frequentam reconheçam a Casa 1 como *parte da comunidade* e também se *sintam parte dela*. Além disso, esse modo de conceber os espaços do centro cultural objetiva o *reconhecimento* da comunidade vizinha de que os jovens mo-

⁴ Esse curso é realizado mensalmente no galpão da Casa 1 com o intuito de formar novos voluntários que desejam fazer parte das atividades vinculadas ao centro cultural.

-radores da república de acolhimento *pertencem* a esse lugar. De outro lado, suas práticas estão atentas para a feitura de espaços que sejam lugares de *diálogos* cujo objetivo é atender as demandas e necessidades das pessoas que ali estão diariamente. Nesse sentido, é por meio do exercício contínuo e cotidiano de tornar seus espaços *visíveis* e *abertos* que a Casa 1 "faz política". E é sobre essa política de *visibilidade* e *abertura* que tratarei neste artigo.

Embora o espaço da república de acolhimento não esteja apartado desse modo de fazer política, uma vez que é importante que a vizinhança *reconheça* os seus habitantes como *parte da comunidade*, não falarei detidamente desse lugar. Mesmo produzidos por meio de políticas distintas⁵, esses espaços não são, contudo, produzidos como oposições. Não são opostos porque para que as pessoas da república sejam *parte da comunidade* é preciso, ao mesmo tempo, a feitura de espaços abertos e visíveis para essa comunidade vizinha, onde elas se *reconheçam* como *pertenentes* a eles. Em um mesmo sentido, todas as atividades produzidas nos espaços do centro cultural são feitas pensando, também, nas *demandas e desejos* dos moradores e moradoras da república. Dessa forma, esses espaços estão em uma ligação necessária e coextensiva que promove modos de *acolhimento e pertencimento* de uma multiplicidade de gentes. São *espaços* que se retroalimentam.

Essa política da Casa 1 é menos uma política de *acolhimento* para os jovens LGBTQI+ e mais uma "política de alianças" que a entrelaça com uma multiplicidade de pessoas, desejos, expectativas, necessidades e afetos. Dessa maneira, gostaria de discutir neste artigo como a visibilidade e a abertura operam uma série de conexões entre a Casa 1 e seus habitantes, os quais são se restringem aos moradores e moradoras da república. Dizendo de outro modo, quero mostrar como a Casa 1 é um lugar *para todo mundo*, como sugeriu o homem que esperava para pegar roupas na sala do paliativo. Para isso, na primeira parte do artigo busco descrever como a constituição dos espaços *visíveis e abertos* implica a Casa 1 em uma série de relações que extrapolam sua circunscrição espacial. Na segunda parte, pretendendo mostrar as maneiras que a ONG se alia a vizinhança mediante relações de consideração e afeto. As descrições das práticas cotidianas da Casa 1 serão importante artifício textual para mostrar como a política operada nesse contexto pode ser aproximada da "política de aliança" sugerida pela filósofa Judith Butler. Butler (2018: 65) argumenta que a "condição precária" de pessoas que "não se reconhecem como pertencentes uns aos outros" produz alianças potenciais entre elas. A precariedade é uma condição econômica e social e não uma identidade. Num sentido parecido, a *política de porta aberta* da Casa 1, antes de reivindicar uma luta por identidade, promove inúmeras alianças entre ela e os múltiplos *públicos* que compõem seus espaços. Dessa forma, descrevo no que se segue, as formas como a Casa 1 estabelece suas alianças, a partir de dois princípios operadores de sua política: *visibilidade e abertura*.

A sala do paliativo

Encostado na porta do paliativo numa manhã de sol intenso depois de uma noite chuvosa, comecei a conversar com Dona Aurora. Ela me contou que por conta das fortes chuvas da noite anterior, as pessoas em situação de rua tinham perdido todas as suas coisas. A *chuva foi tão forte que levou todas minhas roupas, cobertas, travesseiro. Ainda bem que vocês abriram agora de manhã, vou tentar achar roupas pra mim porque estou sem nenhuma*. Nesse dia, muitas pessoas que passaram por lá me disseram que haviam *perdido tudo* com as chuvas. Cristina me disse que mesmo quem mo-

⁵ Enquanto os espaços do centro cultural são feitos por meio de uma política de *visibilidade* e de *abertura*, o espaço da república de acolhimento é pensado por uma política de *segurança*. A república é um lugar restrito aos seus moradores e suas moradoras como uma forma deles/as se sentirem *seguros e protegidos*. Nesse lugar a relação com o que está fora ocorre de outras maneiras. Como me proponho a pensar essa política de visibilidade e abertura, não será discutido ao longo do texto as dinâmicas e relações produzidas nesse lugar.

-rava nos albergues⁶ tinha perdido suas coisas: A água subiu tanto que levou tudo. Os velhinhos que acordaram no meio da noite não conseguiram salvar nada. Perderam tudo mesmo. Devido a essa condição climática, o número de pessoas que foram até o paliativo nas semanas seguintes aumentou. Se antes quem frequentava esse espaço era, principalmente, as pessoas em situação de rua da região e da vizinhança da Casa 1, nesse momento apareceram pessoas de outras regiões do centro de São Paulo.

De maneira geral, as roupas entrelaçam não apenas a Casa 1 e as pessoas que vão no paliativo buscá-las. Conectam também pessoas e histórias que estão envolvidas diretamente com quem frequenta esse espaço. Cristina não pegou apenas roupas para ela esse dia. Ela levou duas peças de roupa para uma senhora do albergue que havia perdido tudo mas que não conseguia ir até a Casa 1. *Fiquei com muita pena dela. Vou levar pra ela ter uma roupa pra vestir depois*, contou Cristina. Esse mesmo modo de se apropriar da sala do paliativo é feito por muitas outras pessoas em situação de rua ou que moram em albergues. Elas pegam roupas para seus parceiros de maloca⁷, para seus filhos e filhas ou para seus maridos e esposas. Esse é o caso de Idelma que semanalmente vai ao paliativo procurar roupas e lençóis brancos para seu namorado que está preso. Ela me contou que namorava ele a pouco mais de dois meses e que sempre que podia levava comida e lençóis para ele na cadeia. É muito difícil achar lençóis brancos pra levar né?, disse-me ela. Concordei com ela e me dispus a guardar um lençol caso chegasse na próxima semana. Por favor, faz isso pra mim. Os policiais não deixam entrar com lençóis de outras cores. Depois de algumas semanas Idelma me contou que havia terminado com seu namorado porque ele fez uma sacanagem. Ele havia adquirido uma dívida na prisão por causa de jogo e pediu para que ela pagasse, o que fez com que ela terminasse com ele.

Além dessas relações indiretas, esse espaço *aberto e visível* assume relações diretas com as pessoas que o frequenta. Estava certo dia etiquetando livros na biblioteca quando Leia chegou e me perguntou quando abriria a sala do paliativo. Disse que abria as duas da tarde e como já era próximo desse horário, ela resolveu esperar ali. Depois de alguns minutos de conversa, ela me disse que precisava muito pegar roupas no paliativo porque iria até o Poupatempo fazer seus documentos pessoais. Leia havia saído da cadeia a pouco mais de um mês e estava morando na rua, enquanto procurava um emprego. Não é fácil ser travesti e ter sido presa. Vou pegar umas roupas aqui e depois vou na casa da minha amiga tomar um banho. Tenho que fazer meu RG para tentar conseguir um emprego, disse ela. Assim como para Leia, muitas outras pessoas vão ali pegar roupas para fazer uma entrevista. Ou para ir ao médico, para trocar a roupa suja que estão usando a dias, para fazer um bico, para sair com o namorado ou namorada. Os motivos se multiplicam.

Nesse sentido, essa política de *visibilidade* e de *abertura* tem como efeito implicar a Casa 1 em uma multiplicidade de relações que se espalham nos diferentes modos de vidas das pessoas. A porta aberta da sala do paliativo não só ajuda nas várias *demandas* e *necessidades* das pessoas, como também produz, de modo decisivo, os *espaços* da Casa 1. Se, como sugere Deleuze e Guattari (1997: 105), o território é um ato, esse ato só se faz mediante alianças estabelecidas com as pessoas. Nesse agir, que é coletivo, não existe um sujeito coletivo previamente estabelecido, ele se produz de modo plural. Consequentemente, os espaços da Casa 1 se constituem num entrelaçamento com as distintas histórias, desejos, necessidades das pessoas que passam ali diariamente. Há uma multiplicação e replicação das relações e apropriações que são costuradas pela Casa 1 e pelas pessoas em seu convívio cotidiano. Relações que se intensificam ou enfraquecem de acordo com os acontecimentos.

⁶ Albergues são lugares públicos onde pessoas em situação de rua passam a noite. Nesses lugares as pessoas só podem dormir e tomar banho e deixar seus pertences. Durante o dia eles precisam sair e só podem retornar à noite.

⁷ Malocas são os lugares que pessoas em situação de rua constroem para dormir. Geralmente são feitos com pedaços de pau e um saco preto de plástico. Dentro delas algum colchão ou cobertores. Algumas vezes as malocas são barracas de acampamento. Quem me explicou o que eram malocas foram dois moradores de rua que vão com bastante frequência na sala do paliativo.

Como tem argumentado uma certa discussão antropológica, a política, em diferentes contextos, "é vivida sobre os múltiplos significados assumidos e os diferentes modos de envolvimento dos agentes" (COMERFORD & BEZERRA, 2013: 487). A política é entendida de forma procedural e, por isso, sua produção ocorre por meio de "práticas" e "funcionamentos" em contextos específicos⁸. A porta aberta e visível é o modo como a Casa 1 se envolve na vida dessas outras pessoas. Nessa prática cotidiana costura-se modos de existências heterogêneos com espaços que se fazem continuamente.

Dias depois daquelas fortes chuvas contadas acima, os albergues sofreram problemas estruturais e muitos deles acabaram fechando. Esse processo de fechamento dos albergues e refeitórios públicos não ocorreu apenas devido a este motivo. Uma pessoa que morava num desses albergues públicos com sua esposa me contou que desde janeiro muitos desses lugares haviam sido fechados. *Desde que esse governador entrou muitos albergues aqui do centro fecharam. O que eu morava fechou, agora estamos na rua*⁹. Dias depois que muitos desses centros de acolhida públicos anunciaram seu fechamento, a Casa 1 lançou um anúncio em sua página do Facebook sobre o ocorrido, o qual destaco o seguinte trecho:

Como esperado, estamos sentindo as mudanças no cotidiano: o número de atendimentos do espaço para distribuição de roupas e produtos de higiene pessoal duplicou. Os pedidos de acolhida também aumentaram显著mente, assim como a busca por alimentação. Na outra ponta, empresas tem estado temerosas de se posicionar ou apoiar projetos publicamente e desapareceram por completo em um momento crucial. Ou seja, nossas reservas financeiras seguem minguadas e o trabalho só tem aumentado. E é por isso que pedimos ajuda a todos e todas na assinatura do nosso financiamento coletivo recorrente, contribuindo para que nossas portas sigam abertas para atender e acolher todo mundo (CASA 1, 2019a).

Essa nota explicita de modo significativo o que é essa política de *visibilidade e abertura*: as políticas produzidas pela Casa 1 estão necessariamente em conexão com os múltiplos *públicos* que compõem seus *espaços*. A visibilidade não se faz apenas nos espaços físicos da Casa, ela se estende para seu espaço virtual. O dinheiro do financiamento coletivo e as doações recebidas não são direcionados apenas aos gastos com os jovens que são *acolhidos* na república. É com esse dinheiro que a Casa 1 conseguiu abrir o Galpão onde acontecem todas suas atividades e onde, também, se localiza a cozinha, em que se faz refeições para as crianças e outras pessoas que ali frequentam diariamente. É o local no qual pessoas em situação de rua, especialmente travestis, conseguem descansar num *lugar seguro*. Assim como a verba do financiamento coletivo permite que se compre os produtos de higiene distribuídos para as pessoas que vão até o paliativo, as doações permitem que se distribua roupas para pessoas em situação de rua e se produza as refeições diárias. Dessa forma, nas muitas formas de publicização do que acontece na Casa 1, as *demandas e necessidades acolhidas* não são restritas ao público LGBT, elas se expandem a todas as outras pessoas que fazem os *espaços* da Casa cotidianamente.

Percebi como esses dois operadores políticos (*abertura e visibilidade*) funcionavam de modo decisivo no trabalho cotidiano de *atender* as pessoas nos *espaços* da Casa. Participar como voluntário dos diferentes *espaços* do centro cultural me permitiu ver como há um imbricamento entre Casa 1 e as histórias, desejos e necessidades das pessoas. Mais do que um discurso institucional, essa política de *visibilidade e abertura* é feita nas práticas e ações cotidianas. Em meio a costuras sutis e diárias nos *espaços* do centro cultural, criam-se relações e apropriações que se

8 Buscando se afastar da antropologia política que entende a prática política dentro de um domínio específico ou de um processo extrínseco, essa discussão antropológica sobre política, segundo Goldman (2000: 327) analisa quais procedimentos e mecanismos estratégicos são efetivamente postos em ação pelas pessoas no processo de fazer política. Ou então, como aponta Villela (2009: 209), é preciso analisar os modos como políticas são fabricadas nos contextos particulares, em vez de entender política a partir de um núcleo duro ou de um centro de poder.

9 O governador João Dória (PSDB) assumiu o governo Estado de São Paulo em janeiro de 2019.

multiplicam, replicam, desfazem a todo momento. Consequentemente, essa política é feita, sobretudo, nas potências e resistências da vida cotidiana.

É essa forma de fazer política que a todo momento é tornada visível. Após a eleição de Jair Bolsonaro (PSL), houve uma grande procura da imprensa para a realização de entrevistas sobre *como a comunidade LGBT está com medo no governo Bolsonaro*. Como resposta a esses convites, a Casa 1 disse que não daria mais entrevistas falando sobre o novo presidente porque as reportagens não se interessavam *com tudo que envolvia o trabalho cotidiano ali*.

Precisamos deixar uma coisa clara: medo a gente tem todo dia quando acorda, desde sempre. Vivemos em um dos países em que mais se matam pessoas LGBT no mundo, convivemos diariamente com notícias de mortes, espancamentos e toda sorte de crimes hediondos. Ter Jair Bolsonaro como presidente é um pesadelo. Durante mais de uma década ele foi responsável por incitar o ódio a pessoas LGBT, por reproduzir em rede nacional o que ouvimos na ruas todos os dias. Porém, ao escolher Damares Alves como Ministra da "Mulher, da Família e dos Direitos Humanos", o governo foi estratégico e colocou em prática o que anunciamos diversas vezes - atacar pautas específicas de diversidade e direitos humanos como estratégia promover projetos de sucateamento das políticas que impactam de forma ainda mais crítica tanto as "comunidades LGBT" quanto outros grupos minorizados. É evidente que existe um ataque a estas comunidades. E ao realizar recorrentemente matérias sobre como a comunidade (no singular) vem sendo atacada por declarações esdrúxulas estamos reforçando o discurso de que, de uma hora para outra, passamos a viver em um estado de sítio quando, na realidade, já nos é corrente. Criam-se pautas-espetáculo que nem sequer contemplam a diversidade da população ou efetivamente como tem se realizado estes ataques. Vale lembrar que apesar das nossas tentativas sistemáticas de, ao longo do casamento coletivo realizado em dezembro, alertar que a união civil era apenas a ponta do iceberg, e, à exceção dos veículos Brasil de Fato e Uol, não tivemos nem resquícios das nossas falas sobre a precarização das leis trabalhistas, das políticas de demarcação de terras indígenas, da flexibilização de legislações ambientais, do desmonte do Sistema Único de Saúde, do ataque à educação pública. Entendemos, neste sentido, que todas estas são pautas fundamentais de se entender, apoiar e lutar por, assim como todas devem ser compreendidas como fundamentais para esta "comunidade LGBT com medo" que tanto buscam os jornalistas. Precisamos sim falar sobre a comunidade LGBT e sobre os ataques, mas precisamos falar sobre a perda de direitos em sua complexidade. Tendo em vista todos esses pontos, a partir de agora, falaremos apenas com veículos que tiverem interesse em, efetivamente, falar sobre a comunidade LGBT e a violência que sofremos em uma pluralidade de perspectivas e debates e não apenas em matérias de busca de audiência e espetáculo (CASA 1, 2019b).

Trata-se, então, mais do que uma política LGBTQI+ de *acolhimento*. É uma política que age em composição com muitas outras existências. Quando Bruno diz no curso de formação voluntária (*vide introdução*) que o objetivo da Casa 1 é ser um *espaço aberto para a rua*, onde as pessoas se *sentiam pertencentes* a ela, não me parece existir uma busca pela produção de uma relação inescapável com as pessoas. Como se o *pertencimento* fosse algum tipo de prática que produza uma identidade substancial e essencial entre as pessoas e a Casa. Ao contrário, parece-me justamente que *fazer parte* é um modo de conjugar uma multiplicidade de pessoas, *necessidades e desejos* nas suas ações e práticas políticas. Afinal, *aqui é pra todo mundo*.

Essa política de *abertura* e *visibilidade* é estendida para todas as outras atividades realizadas nos *espaços* do centro cultural. Nas atividades para as crianças, nas aulas de línguas estrangeiras, nas aulas do cursinho preparatório para o Enem, nos eventos, nas aulas de costura e de luta, assim como nos atendimentos da Clínica Social e nas relações com a vizinhança. Nesse sentido, é possível argumentar, que a persistência da Casa 1 está nas ligações para fora e não para dentro. O dentro é sempre modificado. Ele é diferenciado por múltiplas relações estabelecidas cotidianamente. E o fora não é uma oposição aos *espaços* da Casa, ao contrário, ele os compõe diariamente. Com efeito, é nessa inescapável relação com o fora que a política de abertura e visibilidade opera. Cristina só conseguiu ajudar o casal de senhores que perderam tudo devido a

chuva porque a sala do paliativo é aberta para todo mundo. Além disso, ao levar roupas para o casal, Cristina tornou a Casa 1 um lugar conhecido, ou visível, para outras pessoas. A abertura e a visibilidade operam assim como princípios que multiplicam e amplificam as relações da Casa 1 com o que está fora. Relações que são alianças que fazem e desfazem cotidianamente. E que a todo momento modificam os espaços de dentro.

Compreendo, assim, não ser possível pensar a Casa 1, um *espaço aberto para rua*, em oposição com o que é exterior à ela, justamente porque sua política de *abertura* e *visibilidade* se faz ao congregar todas as pessoas que se apropriam de muitas formas dos seus espaços. Evocando o trabalhado de Da Matta (1997: 8), em que ao pensar na relação “casa versus rua”, ele argumenta que o espaço da casa “somente se define e deixa apanhar ideologicamente com precisão quando em contraste ou em oposição a outros espaços e domínios”. De modo distinto, não me parece interessante pensar os espaços da Casa 1 em oposição ao fora, uma vez que as pessoas desses muitos espaços estão em relação de coexistência com ela¹⁰. Embora os espaços do centro cultural não sejam entendidos no sentido familiar de “casa”, não se pode perder de vista que o espaço de acolhimento é constituído como a *casa das pessoas* e a feitura dele está diretamente imbricada nessa política de visibilidade e abertura operado nos espaços do centro cultural. Como disse na introdução, a produção de espaços visíveis e abertos tem como objetivo estabelecer relações de proximidade entre os moradores e moradoras da república e a vizinhança. Não tratarrei dessas relações aqui. Apenas quero argumentar que, como efeito dessa *política de portas abertas*, as pessoas que frequentam os espaços do centro cultural estão numa mesma relação de coexistência com a Casa 1 que os moradores/as da república de acolhimento.

Devido, então, à constituição de um *espaço aberto para rua*, as pessoas se apropriam de muitas formas dos espaços da Casa 1. Seu Antônio só conheceu o espaço do paliativo porque um amigo que morava no mesmo albergue disse a ele. *É a primeira vez que venho aqui. Depois que meu amigo contou que existia esse lugar, eu vim pra tentar achar um sapato e uma camisa. É sempre bom ter uma para procurar emprego*, disse ele. De modo parecido, Fernanda e Joice também haviam conhecido a Casa 1 por outras pessoas. *A gente ficou sabendo daqui ontem. Nós moramos na Casa Florescer*¹¹ e *como estamos sem roupa quase, viemos procurar algumas aqui*, contou Fernanda. Percebe-se, com efeito, que a *visibilidade* e *abertura* dos espaços produzem um espalhamento da existência da Casa 1 e, como efeito disso, uma multiplicidade de relações e apropriações dos espaços da ONG passam a co-habitar eles. É uma política que tem como efeito um espalhamento e uma amplificação das possibilidades de ligações entre a Casa 1 e as pessoas. São micropolíticas¹², como sugerem Deleuze e Guattari (2012: 99), que produzem uma multiplicidade de vinculações e agenciamentos entre as pessoas e os espaços. Por meio dessa política, a Casa 1 é feita cotidianamente como uma composição de pessoas, desejos, demandas, necessidades e expectativas.

10 Em sua interessante etnografia, Yara Alves (2018) analisa como os quilombolas de Minas Novas, região situada no Alto Vale do Jequitinhonha, se relacionam com o que é exterior às suas casas. Inspirada nas discussões de Carsten & Hugh-Jones (1995), Alves mostra como as casas e as vidas dos quilombolas estão imbricadas com o “mundo”. “O mundo, caracterizado como desconhecido, vasto e indeterminado, é um agente nas vidas e nas casas das pessoas” (2018: 201). Antes de ser alguma coisa oposta as casas, “o mundo é vivenciado cotidianamente em uma relação porosa com as casas [das pessoas]”.

11 a Casa Florescer é um centro de acolhida público da cidade de São Paulo que acolhe travestis e transgêneros.

12 Segundo Deleuze & Guattari (2012: 111), a política “opera por macrodecisões, escolhas binárias e interesses binarizados; mas o domínio do decidível permanece estreito. E a decisão política mergulha necessariamente num mundo de microdeterminações, atrações e desejos, que ela deve pressentir ou avaliar de um outro modo”

Vizinhança

Se, por meio do espaço do paliativo, a política de visibilidade e abertura promove uma proliferação de apropriações e relações entre a Casa 1 e as pessoas que a frequentam, na relação com a vizinhança essa mesma política estabelece ligações de *confiança, consideração, ajuda* e afeto. Como disse na introdução, um dos objetivos da *política de portas abertas* da Casa 1, é garantir que as pessoas *reconheçam* a Casa 1 como parte da comunidade. Espera-se com isso que a comunidade vizinha se sinta parte dos diferentes espaços da Casa e, sobretudo, que ela reconheça os e as jovens LGBTQI+ da república como parte daquele lugar. De fato, como pude perceber, há um estabelecimento contínuo de vinculações entre a ONG e seus vizinhos. Vínculos que se fazem de muitas maneiras no cotidiano, por meio de relações sutis e casuais, e que envolve motivações e afetos distintos. Uma certa discussão antropológica tem mostrado como vínculos entre vizinhos são primordiais nos modos como a vida é vivida. Almeida (1986: 12) e Postigo (2010: 183-4) descrevem como seringueiros amazônicos e moradores do Rio Bagé estabelecem relações com seus vizinhos a partir de um certo princípio: o ato de “vizinhar”. Vizinhar é o compartilhamento de carne, segundo Postigo (*ibidem*: 183), entre “aqueles que mantém uma relação de reciprocidade”. Entre os moradores do Rio Bagé, vizinhar é tanto um “ato de generosidade quando um “ato de respeito e de confiança”. Na realização desse ato, Postigo (*ibidem*: 184) diz que a “vizinhança visa justamente eternizar uma relação e nunca encerrá-la”. Embora, por um lado, seja interessante aproximar esse modo de se relacionar dos moradores do Rio Bagé e dos seringueiros amazônicos, por outro lado, me parece interessante compreender as relações da Casa 1 com os vizinhos não apenas como modos de eternizar. Entendo que a *política de porta aberta* não apenas visa “eternizar relações” com a vizinhança. Mais do que isso, ela parece estar preocupada em produzir, cotidianamente, muitas possibilidades de ajuda, seja por meio de doações pontuais, seja pela realização de atividades demandadas pela vizinhança. Dizendo de outro modo, o que é imprescindível nessa política é o estabelecimento de alianças entre a Casa 1 e seu entorno, sejam elas alianças provisórias ou contínuas.

Dona Rosa, uma das organizadoras da Casa 1, tem papel fundamental no estabelecimento dessas relações. Ela mora no bairro há muitos anos e foi passando diariamente em frente à ONG que ela a conheceu. *Sai de um centro de acolhida no qual trabalhava e não foi fácil ter saído de um trabalho, mas muito fácil entrar nesse*, disse ela. Por morar na vizinhança ela tem uma relação muito próxima com os vizinhos e é ela que intermedia boa parte das relações da Casa 1 com eles.

Eu moro vizinha aqui da Casa, tenho três filhos e eles estão sempre lá no galpão. Débora, enquanto escolhia roupas na sala do paliativo, disse-me que conhecia a Casa 1 desde sua inauguração e sempre que possível *ajudava os meninos dobrar as roupas*. Por morar na vizinhança, seus filhos frequentam diariamente o Galpão.

Eu gosto que eles vão lá. Melhor do que na rua. Eu sei onde eles estão, com quem estão. Na rua a gente nunca sabe com quem eles estão. Lá eles aprendem computação, brincam, comem. E eu nem sabia que eles davam comida lá. Uma vez descia pra chamar Jonatas pra comer e ele me disse “de novo”. É ótimo eles estarem lá (Caderno de Campo, 17 de maio de 2019).

Depois que passamos um tempo ali com ela escolhendo roupas enquanto eu pendurava outras, Dona Rosa chegou e Débora foi conversar com ela:

Débora: Dona Rosa, Eu queria pedir uma coisa pra senhora. Perdi o emprego esses dias e agora to correndo atrás de outro, queria saber se a senhora não tem papel higiênico, sabonete, sabão pra me doar, eu to até com vergonha de pedir isso.

Dona Rosa: Não precisa ter vergonha não. A gente tá aqui pra ajudar no que for possível.

Débora: Eu não vou ter algumas coisas pra te dar porque também to tendo que comprar ali pra cima. Mas vou ver o que tenho e te dou.

Dona Rosa: Obrigado Dona Rosa, qualquer coisa vai ser de grande ajuda.

Dona Rosa subiu até a sala onde estão os alimentos e outros produtos da república de acolhimento e voltou com duas sacolas cheias e deu pra Vanusa. Essa relação de *ajuda* com a vizinhança é estabelecida cotidianamente com muitas outras pessoas. É muito comum as pessoas que moram próximas à Casa 1 pedirem *doações* para Dona Rosa. Além disso, os vizinhos estão diariamente nas atividades ou então comendo no Galpão, procurando roupa nas sala do paliativo, realizando empréstimos de livros na biblioteca. É por meio de relações íntimas e diárias que os espaços da Casa 1 vão sendo feitos. Além disso, Dona Rosa estabelece relações de *confiança* e *consideração* com os comerciantes vizinhos. Alguns produtos que são comprados tanto para os espaços do centro cultural como para a república de acolhimento são pagos por ela depois, quando o dinheiro do financiamento coletivo chega. *Nós temos umas pessoas que sempre ajudam a gente e assim vamos seguindo*, disse-me ela. Assim, essas relações de *consideração*, de *confiança* e de *ajuda* não ocorrem de modo unilateral. Ao mesmo tempo que a Dona Rosa ajuda a vizinhança *no que pode*, a Casa 1 também é ajudada.

Da mesma forma que a Casa 1 se produz de modo coextensivo nas relações com as pessoas em *situação de rua* que frequentam a sala do paliativo, ela também se constitui nas relações com seus vizinhos. Na feitura dessas alianças com os vizinhos, a Casa 1 compõe sua existência. Dessa forma, aqui me parece que a política de *visibilidade e abertura* opera em outro sentido: ela busca produzir uma relação de *reconhecimento* e de proximidade da comunidade vizinha com a Casa 1. Em uma das manhãs em que estava no paliativo, Dona Lourdes chegou e perguntou-me se teria uma blusa branca grande pra ela ir à sua aula de ginástica. Disse-lhe que talvez a tivesse e passamos a procurar uma camiseta. Dona Lourdes contou que mora vizinha da ONG e que cria seu neto de 12 anos. Ela veio da Paraíba e mora há 59 anos em São Paulo. O neto sob sua guarda é filho de sua filha que faleceu com câncer. *Eu morava na periferia de São Paulo. Depois que minha filha morreu, eu vim morar no apartamento que era dela para cuidar do meu filho.* Depois de um tempo ali conversando com ela, perguntei se fazia tempo que ela conhecia a Casa 1 (cf. Caderno de Campo, 30 de outubro de 2018):

Dona Lourdes: Sim, conheço. Eu gosto muito das meninas e dos meninos daqui. Venho sempre aqui pegar roupas pra mim e pro meu neto. Eu uso sempre as roupas que as pessoas me dão porque nessa vida só tem eu e meu neto.

Jesser: E o que a vizinhança acha da Casa 1?

Dona Lourdes: Ah, todo mundo gosta muito, nunca vi ninguém falando mal não. Sabe, o problema das pessoas é que as cuidam muito da vida das outras. O que você e as pessoas fazem com a vida dela não me importa nenhum pouco. Eu tenho 5 dedos na mão e cada um deles é diferente do outro, porque eu vou querer que as pessoas sejam iguais? Eu tenho uma neta linda que é casada com um moça, linda também. Aí as pessoas da família começaram a falar um monte de coisas e ela virou e falou 'eu não to pedindo pra ninguém pagar minhas contas'. É isso mesmo, o importante é que elas são lindas e estão felizes.

Há, assim, relações de proximidade sendo costuradas todos os dias com a vizinhança. Ingold (2000, 176-7), ao analisar diferentes tipos de espacialidades, argumenta que os espaços estão sempre em “relações intensas” com as pessoas. Segundo o autor, uma casa, por exemplo, é um espaço que está sempre em alteração e construção por meio de múltiplos processos dinâmicos. Aproximando a Casa 1 desse modo de compreender a feitura de espaço, pode-se dizer que é em meio às relações intensas com a vizinhança que seus espaços devem ser entendidos. Como disse acima, o que é persistente nesses espaços é sua ligação com o fora. O dentro é sempre modulado e modificado. A vizinhança, portanto, também modifica os espaço da Casa 1.

As atividades voltadas para as crianças do bairro é um bom exemplo desse modo de pensar política. Seu João estava passando pela biblioteca enquanto eu varria a calçada; ele parou e disse-me:

isso que vocês fazem para essas crianças é muito importante. Eu moro aqui há muito tempo e se essas crianças não tivessem aí dentro, brincando, usando o computador, aprendendo, elas já estariam tudo mexendo com drogas. Eu sei disso porque tem muitas crianças daqui da vizinhança fazem isso isso (Caderno de Campo, 05 de novembro de 2018).

O uso dos espaços pelas crianças é recorrentemente dito pelos vizinhos como algo importante que a Casa 1 proporciona. Ali as crianças fazem refeições, brincam entre elas, usam os computadores, participam de aulas de inglês e de atividades para as férias. *Olha o lacinho de arco-íris que eu comprei. É pra ficar igual a Casa 1.* Liz entrou na biblioteca e me mostrou o laço com as cores do arco-íris que ela havia comprado. Junto com Liz, há muitas outras crianças que moram na vizinhança da ONG e que frequentam diariamente os espaços do centro cultural. Elas estão ali todos os dias e são elas que promovem movimentações mais intensas nos dias que se passam. Depois de dizer que tinha achado lindo seu laço, perguntei se ela gostava de ficar na Casa 1. *Eu gosto. Aqui todo mundo é igual né? É como se fosse a minha casa.* A fala de Liz mostra que esses espaços são apropriados de muitos jeitos pelas pessoas que ali estão, ao mesmo tempo eles provocam certos efeitos nesses pessoas. Assim, ao produzir costuras com a vizinhança, essa *política de portas abertas* promove uma série de relações e apropriações com os espaços da Casa. Relações que se aproximam mais de alianças possíveis e provisórias do que de relações eternas. O que há de constante nessa política é sua preocupação cotidiana em estabelecer conexão com o que está fora, e não sua substância.

É claro que já presenciei momentos de tensão com a vizinhança, especialmente entre quem trabalha no comércio local e as pessoas que vão pegar roupas no paliativo. Num desses momentos estava sentado na biblioteca quando ouvi gritos do lado de fora, saí pra ver o que estava acontecendo e um senhor veio em minha direção: *vocês ficam ajudando essas pessoas, tentando fazer uma coisa legal, e elas ficam aqui mexendo com a gente.* De forma exaltada ele virou para as pessoas que estavam ali esperando na fila do paliativo e disse *fala outra vez o que vocês disseram pra mim.* Comentando o que havia acontecido nesse dia com Dona Lourdes, ela disse que nunca ouviu ninguém falando nada a respeito da Casa 1 receber pessoas em situação de rua.

Eu acho que tem pessoas que se acham melhor do que as outras. Eu vim da Paraíba pra cá e não me acho melhor que ninguém. Sempre trato bem as pessoas, se um morador de rua vim conversar comigo, eu converso. Se ele me der a mão, eu dou também. Teve uma vez que eu deixei um morador de rua tomar banho em casa. Ele tava até se retorcendo por que tava muito sujo. Minha amigas falaram 'você tá louca de deixar ele entrar na sua casa'. Mas eu dei, não sou melhor que ninguém. Ele saiu de casa outra pessoa depois de tomar banho (Caderno de Campo, 14 de fevereiro de 2019).

A despeito do que disse Dona Lourdes, a presença das pessoas em situação de rua gerou algumas reclamações da vizinhança. Um dos organizadores contou que já houve reclamações formais dos vizinhos junto à prefeitura devido à presença das pessoas em situação de rua na região. Por isso há também um esforço constante de estabelecer com a vizinhança. Como me alertou certa vez Dona Rosa, *a gente sempre tem que tentar não criar situações ruins com os vizinhos*. Ao estabelecer vínculos com os vizinhos, a Casa 1 costura uma multiplicidade de relações que compõem seus espaços distintos. Ação que atravessa todos esses espaços e promove muitas formas de alianças com aqueles e aquelas que fazem parte desses espaços. Alianças que, como sugere Butler (2018), se fazem entre pessoas com a mesma condição de *vulnerabilidade*, seja ela social, psicológica ou econômica.

Voltando à sugestão de Butler para pensar modos de ação e prática política, argumento que alianças feitas nos espaços da Casa 1 são com pessoas que experimentam uma sensação de "vulnerabilidade". Antes de ser um sensação que estabiliza qual o sujeito que pode fazer parte da ação política, ela é algo que diferentes pessoas podem experimentar a qualquer momentos. É essa possibilidade que permite o estabelecimento de uma política de aliança. Segundo a autora (2018: 77), a aliança não é apenas uma "forma social futura", justamente porque "ela implica uma relationalidade social no pronome de primeira pessoa", desafiando compreendermos a "insuficiência das ontologias identitárias" para pensar o problema das alianças. Agir em aliança não é um modo de colecionar de "identidades mas uma unidade ou uma montagem de corpos em aliança" (*ibidem*: 78). Sendo assim, uma política de aliança, segundo Butler:

busca construir luta mais generalizada contra uma sensação experimentada de precariedade, uma sensação experimentada ao mesmo tempo de modo plural e singular. Uma luta que exige uma vida igualmente possível de ser vivida, que também possa ser posta em prática por aqueles que fazem a reivindicação, e para que isso seja possível é preciso que haja uma distribuição igualitária dos bens públicos (BUTLER, 2018: 77).

É por meio de uma mesma condição de *vulnerabilidade* das pessoas que frequentam seus espaços diariamente que a Casa 1 estabelece suas alianças com a *sociedade civil* por meio do financiamento coletivo, com empresas privadas e com equipamentos públicos. As reivindicações realizadas pela Casa 1 são conectadas às várias *demandas e necessidades* dos seus públicos em situação de *vulnerabilidade*. A política de *visibilidade e abertura* opera aqui, portanto, de modo virtual com o objetivo de mostrar às pessoas como as práticas e ações se desenrolam no cotidiano da ONG. Tornar visível esses outros modos de existência é primordial para sua política de financiamento coletivo. Além disso, embora a sustentação financeira da Casa 1 se dê pelo financiamento coletivo e por parcerias pontuais com empresas privadas, outra forma de aliança importante é a estabelecida com os equipamentos públicos. Essa aliança com Unidades Básicas de Saúde (UBS), por exemplo, permite que os moradores e moradoras da república sejam atendidas de forma *respeitosa e segura*. Além das UBS, outro equipamento muito utilizado pela Casa 1 são os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS). Eles ajudam nos atendimentos de pessoas que a Casa 1 não dispõe de *suporte* para realizar. Andreia é uma travesti em situação de rua que está frequentemente no Galpão e que foi diagnosticada pelo CAPS com problemas psicológicos. *Eles deram uma caixa de remédios pra ela e ela trouxe aqui pra mim. Agora a gente guarda no armário e vamos dando pra ela tomar conforme ela aparece aqui.* Dona Alvina contou que participa de algumas reuniões com pessoas do Caps pra que eles conheçam a Casa 1 e, assim, se estabeleça uma *rede de relações* com esses equipamentos públicos. O caso de Andreia não é isolado, há outras pessoas que estão ali cotidianamente para quem os funcionários da Casa 1 tentam acionar equipamentos públicos a fim de que sejam atendidas. Assim, mesmo não existindo financiamento público no projeto da Casa 1, suas alianças com diversos setores públicos, longe de serem descartáveis, são essenciais.

Ao estabelecermos relações comerciais com grandes corporações nos reconhecemos dentro de uma estrutura capitalista vigente, porém não somos, de forma alguma, a favor de políticas econômicas neoliberais e da privatização de serviços públicos e de setores-chave da economia nacional. Esse é um dos posicionamentos principais tomados pela Casa 1 neste ano, após serem questionados sobre as políticas promovidas pelo atual governo federal e do estado. A *visibilidade* e a *abertura* implicam também a Casa 1 com setores públicos.

Nesse sentido, as alianças produzidas entre a Casa 1 e as pessoas que habitam seus espaços, bem como entre equipamentos públicos e empresas, caracterizam suas formas de fazer política. É uma política de *visibilidade* e *abertura* que acopla as *necessidades* e *demandas* de uma multiplicidade de pessoas em uma mesma condição de *vulnerabilidade*. Política que faz não por uma luta identitária, mas por “alianças” que envolvem vários agentes e suportes materiais e não-materiais. Aliança que se estende a todos os espaços e pessoas que compõem a Casa 1. Priscila, uma das organizadoras do coletivo TranSol, me disse que o projeto funcionava anteriormente numa Incubadora Pública de Economia Solidária e atendia cerca de 40 mulheres trans e travestis. Na troca da administração da prefeitura do então prefeito Fernando Haddad (PT) para João Dória (PSDB), o convênio não foi renovado e o projeto perdeu o espaço e o financiamento para sua continuação. Foi então *que a Casa 1 nos acolheu e cedeu esse espaço para a continuação do projeto*, disse-me ela. Devido à limitação espacial da sala, atualmente os organizadores do TranSol conseguem dar aula para apenas 5 pessoas. Assim, essa *política de porta aberta* produz um entrelaçamento cotidiano e contínuo entre as pessoas, empresas, equipamentos e suportes que compõem a Casa 1.

Considerações Finais

Ao longo do texto pretendi mostrar, a partir de elementos etnográficos, como a Casa 1 estabelece relações com diferentes pessoas através de uma política de *visibilidade* e *abertura*. Os espaços que a compõem são construídos como lugares *visíveis* e *abertos* com o objetivo de produzir relações de *reconhecimento*, *ajuda*, *consideração*, *confiança* e *acolhimento* tanto com quem está em volta da Casa (seus vizinhos, as pessoas que trabalham no comércio local, as crianças) quanto com pessoas que vêm de outras regiões da cidade de São Paulo (pessoas *em situação de rua* ou que moram em albergues). Como disse na introdução, as estratégias e táticas implicadas nessa política operam em todos os *espaços* que compõem a Casa 1. Assim, os *espaços* do centro cultural são feitos por meio de táticas que buscam acoplar as pessoas como *parte da Casa 1* ao mesmo tempo que espera-se que as pessoas da vizinhança reconheçam a Casa 1 bem como os moradores/as da república como *parte da comunidade*. Para que as pessoas se sintam *parte da casa* e para que a vizinhança reconheça os moradores/as da república como *pertenentes à comunidade*, há ligações contínuas entre a Casa 1 e seus múltiplos *públicos* nas estratégias utilizadas para construir os diversos *espaços* do centro cultural. Não é possível, assim, produzir um espaço *visível* e *aberto* a todos e todas, sem pensar em formas de *acolhimento*, *diálogo*, *segurança* e *reconhecimento*.

A *visibilidade* e a *abertura* como princípios norteadores da política da Casa 1 promovem um modo de agir de modo plural, em que múltiplos modos de existência estão ligados nas práticas cotidianas nesse lugar. Suas ações e práticas são feitas em composição. Uma política que se faz junto, de modo plural e heterogêneo. Construir uma imagem que não esteja circunscrita a um tipo específico de *luta LGBT* é o modo como sua *política de porta aberta* é processada. Nos seus procedimentos e estratégias de produzir suas políticas está envolvida uma série de relações que estão para além do acolhimento aos jovens LGBTQI+.

Quando pedidos de ajuda são solicitados pela Casa 1, seja em suas redes sociais ou no site do financiamento coletivo, todas as *demandas* e *necessidades* dos múltiplos *públicos* são acionadas. É uma *casa de viados*, como ouvi muitas vezes, mas uma casa que tenta *estender seus abraços o máximo possível para acolher todo mundo*, como me disse Dona Rosa.

Essa noção de *acolhimento* que envolve a feitura do espaço da república é expandida para todas as outras relações que compõem os *espaços* do centro cultural. Nessa expansão a Casa 1 se alia com seus vizinhos, com pessoas em *situação de rua*, com as crianças da vizinhança, com *equipamentos públicos*, com empresas privadas, com pessoas que doam no financiamento coletivo, com quem frequentam suas atividades, com seus voluntários e voluntárias e com os moradores e moradoras da república. É em meio a essas múltiplas alianças que seus espaços são produzidos. Alianças que estendem a Casa 1 a outros lugares e pessoas, ao mesmo tempo que a conectam a distintos *desejos, demandas, expectativas e necessidades*.

Butler (2018: 114) argumenta que “só agimos quando somos levados a agir e somos movidos por alguma coisa que nos afeta vindo de fora, a partir de outro lugar, das vidas dos outros”. Ao sofrermos essa afecção, a ação é feita. Parece-me justamente ser esse o efeito da política de *visibilidade e abertura*: ao produzir *espaços visíveis e abertos para a rua*, a Casa 1 implica-se em múltiplas afecções de diferentes pessoas. Nessa relação, seus espaços são modificados e são amplificados continuamente, seja quando novas *demandas* e *desejos* são acionadas pelas pessoas, seja quando novas relações e apropriações são estabelecidas por essas pessoas ou então seja quando a Casa 1 verbaliza suas práticas cotidianas por meio de suas redes sociais.

Assim, as ações políticas da Casa 1 são feitas, tanto em suas práticas cotidianas como em práticas virtuais, em composição com essas múltiplas pessoas. O que liga essas pessoas é sua condição de *vulnerabilidade, social, econômica ou psicológica*. E, segundo Butler (2018: 163), essa vulnerabilidade “nos implica naquilo que está além de nós e ainda assim é parte de nós”. Nesse sentido, como tentei mostrar ao longo do artigo, comprehendo que essa política de *abertura e visibilidade* tem como efeito a feitura de múltiplas alianças com as pessoas que fazem parte do cotidiano da Casa 1. Nas costuras dessas relações, ações e práticas a *vida segue*. Mais que isso, a vida só é possível de ser vivida se for em conjunto. Em composição.

Por meio de sua política, a Casa 1 constitui seus espaços e suas ações de modo plural e coletivo. Seus espaços se entrelaçam com diferentes histórias, afetos e relações. E é nesse entrelaçar que a Casa se constitui e “faz política”. Como bem disse uma das pessoas na fila, *aqui é pra todo mundo*.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. “Redescobrindo a família rural brasileira”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 66-83, 1986.

ALVES, Yara. “Sob a luz e o calor do fogo: A criação entre os moradores de Pinheiro e as interconexões entre casas, famílias e corpos”. In: MARQUES, Ana Claudia Duarte Rocha e LEAL, Natacha Simei. *Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens ; revisão técnica Carla Rodrigues. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2018.

CASA 1. "Nos poucos dias de chuva que tivemos na cidade neste ano, alguns centros de acolhida da região central tiveram suas estruturas danificadas e suas portas fechadas". São Paulo, 11 de Fevereiro de 2019 a . F a c e b o o k : C a s a 1 . D i s p o n í v e l e m : <https://www.facebook.com/1736463249938710/posts/2178603709057993/?d=m>. Acesso em: 12 de março de 2019.

_____. "Por favor, não nos convidem para matéria sobre o governo de Jair Bolsonaro e o 'medo da comunidade LGBT'". São Paulo, 28 de Janeiro de 2019b. Facebook: Casa 1. Disponível em: <https://www.facebook.com/casaum/posts/2170058499912514?d=m>. Acesso em: 14 de março de 2019.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COMERFORD, John Cunha; BEZERRA, Marcos Otávio. "Etnografias da política: uma apresentação da Coleção Antropologia da Política". *Análise Social*, 207, xlviii (2.º), 2013.

DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essay in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge, 2000.

GOLDMAN, Marcio. "Uma teoria etnográfica da democracia: a política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil". *Etnográfica*. Vol IV (2), pp. 311-332, 2000.

POSTIGO, Augusto de Arruda. *A terra vista do alto: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores do Rio Bagé, Acre*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Campinas, 2010.

VILLELA, Jorge Mattar. "Família como grupo? Política como agrupamento? O sertão de Pernambuco no mundo sem solidez". *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, V.52 n°1, 2009.

Festa da noiva? **Conflito, gênero e parentesco numa etnografia sobre a organização de casamentos**

Michele Escoura

Doutora em Ciências Sociais

Professora Adjunta da Universidade Federal do Pará (UFPA)

micheleescoura@gmail.com¹

Resumo: Em 2015, quando esta pesquisa se iniciou, o mercado de festas de casamentos faturou R\$ 17 bilhões no Brasil e, nesse cenário, é comum profissionais repetirem que o casamento é a "festa da noiva". Entretanto, a partir da análise de materiais de pesquisa de campo em São Paulo (SP) e Belém (PA) mostro, neste artigo, que a direção e o controle do casamento não são necessariamente privilégios femininos. Nesta pesquisa, meu objetivo central foi compreender a forma como relações são mobilizadas, forjadas e rompidas no processo de organização de festas de casamento. A despeito da ocasião se pretender um instante de celebração de novas alianças, na discussão coloco ênfase no caráter antagônico das relações. E olhando para aquilo que seria pressuposto como a antítese do momento de comunhão festiva, os conflitos, evidencio o quanto fazer a festa, entretanto, era estar em estado de guerra. Textualmente, em um primeiro momento problematizo as dinâmicas entre noivas e noivos buscando desestabilizar convenções de gênero implicadas na composição de tais eventos. Nesse movimento, tensiono os limites da noção de "indivíduo" pressuposta pelas interações comerciais e abro a primeira camada de análise sobre o casamento enquanto um espaço-temporal de inevitável relationalidade. Em seguida, mostro como há muitos outros personagens, além dos noivos, disputando poder de mando e seus lugares como donos da festa, numa dinâmica em que as hierarquias familiares são negociadas frente à hierarquia da própria celebração. E se as brigas pela definição do grupo anfitrião evidenciam que o casamento está longe de ser a "festa da noiva", acompanhando especialmente a batalha em torno da lista de convidados e o manejo prático das relações de parentesco nela implicada, argumento como o casamento se estabelece como uma festa de família e que produz, pelos conflitos, a própria família.

Palavras-chave: Etnografia; Casamentos; Conflito; Relacionalidade.

Abstract: In 2015, when this research began, the market for wedding receptions received R\$ 17 billion in Brazil and, in this scenario, it is common for professionals to repeat that marriage is the "bride's party." However, from the analysis of fieldwork research materials in São Paulo (SP) and Belém (PA) I show in this article that the direction and control of wedding are not necessarily female privileges. In this research, my main goal was to understand how relationships are mobilized, forged and broken in the planning of weddings. In spite of the occasion intends itself an instant of celebration of new alliances, in the discussion I emphasize the antagonistic character of the relations. And looking at what would be presupposed as the antithesis of the moment of communion, the conflicts, I could see how much to make the party, however, was to be in a state of war. Initially, I problematize the dynamics between brides and grooms seeking to des-

¹ Professora no curso de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisadora do Núcleo de Pesquisas sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS/USP).

-tabilize gender conventions implied in the composition of such events. In this movement I stress the limits of the notion of "individual" presupposed by commercial interactions and open the first layer of analysis about marriage as a space-time of inevitable relatedness. And then I show how there are many other characters besides the bride and groom, disputing power of command and their places as owners of the party, in a dynamic in which family hierarchies are negotiated in front of the hierarchy of the celebration itself. And besides the quarrels over the definition of the host group show that wedding is far from being the "bride's party," especially following the battles surrounding the guest list and the practical management of kinship relationships, I argue that wedding is a family party and that produces, through conflicts, the family itself.

Key-words: Ethnography; Weddings; Conflict; Relatedness.

Introdução

"Eu falo 'meu casamento', como se ele fosse somente meu. Penso muito no 'meu', na 'minha festa', no que eu quero, o que eu quero ter, no que eu não quero pôr, no que eu gosto, no que eu não gosto... e foda-se o noivo", dizia Helena completando ainda com uma risada. O episódio ocorria em 2015, mesmo ano em que o mercado especializado em eventos e cerimônias movimentava cerca de R\$ 17 bilhões no Brasil e eu iniciava esta pesquisa, que teve por objetivo compreender as relações mobilizadas durante a organização de festas de casamento. Desde lá, acompanhando a preparação de eventos orçados entre R\$ 20 mil a 300 mil tanto na capital paulista como em Belém (PA), no trabalho de campo percorri diferentes lojas de vestidos de noivas e, dali, somei noivas e noivos à minha rede interestadual de interlocutores. Na tese de doutorado derivada dessa investigação (ESCOURA, 2019a) apresentei uma etnografia sobre as relações e tensões entre vestidos, noivas, anfitriões e convidados durante o processo de organização de casamentos. Dividido em duas costuras analíticas, o texto foi fruto de um experimento antropológico que apostou nos conflitos como caminho de investigação sobre as relações e cada capítulo perseguiu um conjunto específico de disputas: o embate entre preços e valores dos vestidos na concorrência do mercado; as fronteiras morais e corporais na produção material da noiva; as expectativas e as dívidas cobradas em retribuições dos convidados e, finalmente, as brigas entre anfitriões na batalha pelo comando da festa e dos limites da família – tema que trago aqui neste ensaio.

Dos dados de campo mostro que embora muita noiva diga que o casamento é seu, tem noivo que também quer "brilhar" usando a linguagem do "direito" para demandar uma "igualdade" na organização dos eventos e mostrando que há muitos outros anfitriões em jogo nesse cenário. As narrativas masculinas vão surgindo e desestabilizando a ideia do noivo abnegado, tão repetida nas interações produzidas pelo mercado. Dessa discussão, problematizo os limites da noção de "indivíduo" pressuposta pelas interações comerciais e abro a primeira camada de análise sobre o casamento enquanto um espaço-temporal de inevitável relationalidade.

Depois, mães, pais e irmãos vão aparecendo no texto enquanto vão disputando o processo de decisão sobre o evento, numa dinâmica em que parece que ninguém quer ficar de fora do comando da festa. Definições sobre as comidas, as músicas, os detalhes da decoração e os trajes especiais são alvos de constantes embates e desacordos. Pois ter "direito" sobre a escolha dos detalhes da celebração significa também se confirmar como parte do grupo anfitrião.

Mas no centro das disputas, a definição final de quem entra ou não na lista de convidados se torna a principal batalha travada pelos anfitriões: uma "guerra" onde o controle sobre a lista de convidados significa, no limite, controlar a festa e a própria definição da família. E, assim, saindo dos territórios do mercado em que prevalece a máxima de que "a noiva manda", dialogo

2 Para a discussão sobre a constituição do valor da noiva em correlação ao valor do vestido em diferentes estratégias de produção de distinção entre interlocutoras e agentes do mercado, ver ESCOURA, 2019b.

com perspectivas contemporâneas dos estudos de parentesco para evidenciar outras formas pelas quais o casamento pode ser visto não apenas como uma festa de família, mas o momento que se produz, na prática e pelos conflitos, a própria família.

Sob os tetos do mercado, a festa é da noiva

A certeza com a qual Helena afirmava que o casamento era seu e “foda-se o noivo” não era uma postura de exceção. Em Belém, o noivo de Maria também não teve muito espaço de escolha e por mais que “Por ele a gente fazia um churrascão”, como dizia a noiva, o que prevaleceu mesmo foi o “sonho” dela de ter um “casamento-casamento”, um “casamento mesmo”, que desse conta de realizar seu “sonho”. E continuou: “Eu sempre fui muito apaixonada por isso... Por exemplo, eu sempre quis minha festa de 15 anos e não tive. Então tinha aquela coisa comigo do vestidão, aquela coisa de princesa, sempre tive isso, acredita?”, se divertia ao apontar para a conexão de sua história também com meu tema anterior de pesquisa – justamente a correlação entre contornos de feminilidade e as princesas da Disney (ESCOURA, 2012) a partir do olhar de crianças pequenas.

Em São Mateus, na periferia leste de São Paulo, Gabriela também achava que como o “sonho” de se casar era seu, ao namorado cabia apenas seguir as orientações que ela mesma tinha pra dar. Aos desejos dele de fazer um “churrascão” na rua onde cresceu e compartilhar esse momento com todos os vizinhos do bairro, a noiva ficava indignada: “Nunca! Nunca! Oi? Já que eu vou casar, eu quero casar direito! Vou casar no meio da rua? Pra vir a favela inteira? Claro que não!”. Durona, ela dizia que, quanto ao casamento, Eduardo nem “palpitava”. O noivo ficou desconfortável ao ouvir a acusação e, quando tentou ponderar dizendo que “palpite” pelo menos ele dava, ela não abriu brecha: “mas a palavra final é minha！”, disse encerrando a discussão. A autoridade da “palavra final” parecia ser inquestionavelmente da noiva – ao menos era o que elas queriam, e que o mercado especializado em casamentos sinalizava.

Cristina Teixeira Marins foi pioneira em trazer para uma perspectiva antropológica o recente fenômeno de euforia em torno das festas de casamento. No seu mestrado, que deu origem ao livro “Quando o céu é o limite” (MARINS, 2016), a autora acompanhou o trabalho de “cerimonialistas” e, no doutorado (MARINS, 2018), analisou os circuitos de consagração de “fotógrafos de casamento”, mapeando o modo como reputações e prestígios são profissionalmente disputados e produzidos. Suas pesquisas foram as primeiras a explorar as alterações nas dinâmicas comerciais em torno das festas de casamento e destacar o impacto de uma especialização no mercado a partir dos anos 2000.

Ao lado das cifras bilionárias que se somavam a cada ano nas últimas duas décadas, Marins evidencia como o setor expandiu-se ao mesmo tempo em que se especializou, ora criando novas atividades, ora segmentando nichos entre diferentes categorias profissionais. E, além disso, com a autora vemos como agora não só há trabalhadoras e trabalhadores especializados em produzir um evento como esse, como, ainda, parece se tornar cada vez mais difícil organizar tal ocasião sem interagir diretamente com o mercado especializado.

Tal fenômeno de transformação conjunta entre os contextos de interações comerciais e os formatos na produção das celebrações de casamentos se tornou, depois, uma questão central na etnografia de doutorado de Érika Meneses Pinho (2017). Com um amplo e detalhado mapeamento sobre o setor especializado em casamentos, sua pesquisa mostra como as versões contemporâneas de celebrações tem promovido uma “reinvenção das tradições relacionadas a esse rito” (PINHO, 2017, p. 24) e consolidado uma nova dimensão sobre o que deve ser a própria festa. Sob mediação profissional, ela argumenta, um casamento de agora é feito para ser um espetáculo. E embora seja composto pela soma de um momento ceremonial com um banquete festivo na presença de uma noiva em traje branco, tal como já era realizado segundo os padrões

“tradicionais” (PINHO, 2017: 22), hoje um casamento é composto a partir de uma gama cada vez maior de produtos e serviços assumidos como “necessários” e pensados para torná-lo um entretenimento. Sob o formato de um “casamento-espetáculo”, a tendência assumida entre anfitriões e profissionais do mercado é de que as celebrações atuais devem ser feitas para serem uma experiência única e incomparável.

Pela linguagem do espetáculo, a condução de um casamento é pensada em termos de “sucesso” ou “fracasso”. E sua esperada “pompa” é também medida pela qualidade e quantidade das “atrações” oferecidas aos convidados: diversidade de bebidas, sofisticação das comidas, beleza da decoração, prestígio dos DJs ou bandas contratadas e até mesmo inovações de presentes entregues como “mimos” aos participantes devem pesar na avaliação. Tudo, claro, mediado e confirmado pela reputação de seus fornecedores – tal como Marins (2016, 2018) havia adiantado.

E dentre as questões que tem sido levantadas sobre esse novo panorama na realização de casamentos no Brasil, tanto a pesquisa de Marins (2016) como a de Pinho (2017) ressaltam a centralidade feminina no processo de composição do evento. Embora haja uma ampla presença masculina como fornecedores de determinados produtos ou serviços – dentre os quais os profissionais de fotografia acompanhados por Marins (2018), os bartenders atuantes nas feiras ou os estilistas que foram centrais em minha tese (ESCOURA, 2019a) – o mercado de casamentos não deixa dúvidas sobre seu objetivo e capacidade de atingir clientes bem específicos: as mulheres.

Nas lojas de aluguel de trajes de festa onde realizei o trabalho de campo, cartazes indicavam que era “proibida a entrada de homens” em seus ambientes e nas feiras especializadas o cenário cor-de-rosa confirmava a centralidade feminina no setor. O mercado deixava claro quem eram suas clientes preferenciais e as noivas se divertiam com o consumo de bens jocosos que colocavam os noivos em posições de humilhação: tais como camisetas estampadas com os dizeres “game over” do inglês “fim de jogo”, topes de bolos com noivos acorrentados (Figura 1) ou até mesmo com representações de homens arrastando-se aos pés das noivas entregando-lhes seus cartões bancários (Figura 2).



FIGURA 1: Topo de bolo com noivo acorrentado. (Imagem de divulgação de uma artesã em seu portfólio virtual. Fonte: <http://priscilianavaldi.blogspot.com.br/2016/05/topo-de-bolo-noivo-acorrentado.html> acesso em 25 fev.2019)



FIGURA 2: Camiseta distribuída às convidadas de um chá de panela. (Fonte: acervo da pesquisa, São Paulo, 2015)

Em incansável frenesi, são elas que dão a cara da multidão de frequentadores das feiras especializadas do setor, assim como é ao redor delas que os profissionais se mobilizam para garantir o sucesso de seus negócios. Na hora de consumir, às noivas é reservada a liberdade de parecer “louca”, pois tudo se supõe permitido ao garantir a realização de “seu sonho”.

Propagandeada e vendida pelo mercado como a “festa da noiva”, o casamento exerce certo fascínio entre muitas mulheres que o elegem como “sonho” particular e encontram nele uma oportunidade pretensamente única de brilhar. Ao que se espera, é para a noiva que estarão apontados os focos de luzes dos espelhos das lojas e das lentes das câmeras. É para a noiva que as atenções são mobilizadas, é ela quem dispõe de um carro exclusivo para a chegada bem como de uma tolerância consentida para atrasos. Em sua chegada, clarinetes tocam e uma marcha é entoada. E é somente para ela que as portas de uma igreja são fechadas, antes de serem então reabertas ao som daqueles clarinetes e da marcha, aumentando a surpresa na revelação de sua figura cintilante e causando comoção na plateia de convidados.

Nesse cenário, como mostro mais aprofundadamente em outros excertos da tese e da pesquisa, não é sem razão que a escolha do vestido da noiva seja alvo de tanto engajamento, investimento e discussão. Independentemente de seu preço no mercado, um vestido tem que ser um artigo de luxo, pois é ele que faz a noiva, que é quem faz o casamento. Tanto porque é ela a pessoa pelo mercado prevista como cliente em contratação dos produtos e serviços para tais ocasiões, como, também, porque em casamentos heterossexuais, como os que acompanhei nesta pesquisa, a noiva é a sua principal figura relacional. Salões de festas, decorações, músicas, comidas e trajes de gala podem compor as mais diversas ocasiões, desde formaturas a festas de debutantes, premiações ou bodas de ouro. Mas quando tais elementos aparecem ao lado do par relacional vestido-noiva, uma festa qualquer inescapavelmente se torna um casamento. Um casamento é uma festa à parte e a noiva é seu principal elemento de distinção. Dada sua centralidade, a nenhuma outra mulher adulta é permitido o uso da cor branca, pois para todos e em todo instante, é preciso estar evidente aquela que ocupa o posto mais alto na hierarquia do evento. E nesse cenário de intensa atuação comercial, o pressuposto é de que “a noiva manda”.

Noiva, noivo e a inevitável relação

No entanto, a figura do noivo abnegado frente à sina risível definitivamente não era o lugar que Jonas queria ocupar. “Mas ninguém vai me ver? Eu queria que todo mundo lá me visse entrando”, reivindicou ele à sua noiva, enquanto preparávamos a ordem do cortejo do casamento que aconteceria em São Mateus, na periferia de São Paulo. O noivo estava inconformado. Não achava justo ele percorrer toda a igreja antes dos vinte casais de padrinhos e, portanto, deixar de ser visto por aqueles que ele mesmo tinha escolhido como convidados mais importantes do evento.

“Não são os padrinhos que tem que receber o noivo?” argumentou enquanto confrontava o protocolo da igreja e tentava atribuir algum sentido ceremonial à sua demanda. A noiva negava. Argumentava o contrário, destacando a importância de ele estar à espera dos padrinhos no altar e confirmava a importância de se cumprir as expectativas também da família. O debate se estendeu por uma tarde e só se encerrou quando a noiva finalmente cedeu à sua proposta: ao final, ele também seria visto. Reconhecido pelos amigos e parentes como um “noivo envolvido”, na semana seguinte ao nosso encontro ele pôde finalmente cruzar a igreja diante o olhar dos quarenta padrinhos e madrinhas. De braços dados com sua mãe, exibiu aos convidados o novo alisamento capilar feito especialmente para a ocasião e, em seguida, posicionou-se no altar com aquilo que tinha guardado como sua principal surpresa para o evento: um smoking tão branco quanto o vestido da noiva.

Jonas também queria brilhar. E ele não era o único. Durante a pesquisa, a eleição do traje de gala masculino apareceu como espaço de manejo da hierarquia da festa também para outros noivos. Foi com zombaria que Rafael, em São Paulo, me contou sobre o dia que escolheu seu terno sem a presença da parceira. A noiva teria ficado furiosa quando ele chegou em casa dizendo que seu traje era segredo. Tentou forçar uma confissão, mas só recebeu em resposta brincadeiras e provocações que a teriam feito acreditar que a escolha tinha sido por um modelo de cores extravagantes. “Não vai chamar mais atenção que eu!” ela teria suplicado ao noivo que, ali na entrevista, gracejava com as memórias. “Eu não posso saber como é o vestido, então direitos iguais”, ele concluía.

Suas palavras soavam como as de Eduardo, o cobrador de ônibus de São Mateus que tinha sido encurralado pela noiva Gabriela em pressão pelo pedido de casamento. “Eu não posso saber da roupa dela, então ela não pode ver a minha”, dizia ele depois da noiva falar que ele “nem palpitava” nos assuntos do casamento e me mostrando, entretanto, que havia muitas outras nuances nas relações de gênero implicadas na organização das grandes festas. Cliente da loja onde fiz trabalho de campo, ele não fez economia ao ser o único homem de todo o período da pesquisa a contratar o serviço de “primeiro aluguel” (sob medida e mais caro) e, assim como Rafael e Jonas, guardou em absoluto sigilo da noiva os detalhes de seu terno. Pois ele queria surpreender.

Operando a partir da mesma lógica de “segredo” na composição dos elementos do evento de modo a aumentar a “surpresa” para seus participantes, tal como as noivas faziam com seus vestidos, os noivos disputavam o poder de decisão sobre seus trajes e, da escolha de suas roupas, abriam brechas de contraposição à “autoridade da noiva” evocando noções de “direito” e “igualdade”. Mas “igualdade”, inusitadamente, era um tipo de reivindicação que eu não esperava ouvir dos noivos. Firmado como um dos conceitos chaves no desenvolvimento histórico de parte fundamental do movimento feminista, inclusive em reação às desigualdades localizadas também na composição doméstica e privada dos relacionamentos amorosos e conjugais (como no casamento), argumentar em favor dos “direitos iguais”, contraditoriamente, aparecia como uma tática masculina de equiparação de gênero no processo de organização das grandes festas³.

À margem do controle narrativo dos ambientes do mercado, fosse andando para fora de feiras e lojas especializadas ou dialogando para além do circuito de profissionais do setor, o engajamento masculino não me pareceu um estado de exceção sutil ou esporádico. Ao contrário, o acompanhamento das trajetórias dos casais tinha evidenciado noivos bastante dispostos não apenas em consumir os produtos e serviços que o mercado oferecia para eles, mas também em disputar seus lugares tanto nas dinâmicas de preparação das festas quanto nos protocolos das cerimônias religiosas. “A festa é da noiva” diriam alguns, mas por trás das intensas disputas travadas pelos noivos, parecia que a organização da festa de casamento dificilmente estaria nas mãos de uma pessoa só.

“Direito” e “escolha”, tal como argumentado por Marilyn Strathern em debate sobre as tecnologias de reprodução assistida (STRATHERN, 1992, 1995), são noções acionadas pela lógica de mercado e fundamentadas no pressuposto de que há sempre um “indivíduo” nas relações de consumo. Sob o impacto do avanço biotecnológico ofertado sob forma de serviços reprodutivos no final do século XX, a autora olha para aquilo que seria “a modificação do mundo natural” (STRATHERN, 1992: 177) tornado produto de consumo e as polêmicas públicas gestadas contra as possibilidades de rearranjos familiares não convencionais. Manejada em laboratórios, a procriação aparecia como mais um produto disponível num cenário mercantil que, por definição, se realiza pelo “direito” de “escolha” entre consumidores.

³ Para essa discussão, ver: GOLDMAN, 1910; KOLLONTAI, 1920; MILLET, 1984; BEAUVOIR, 1970 [1949]; FIRESTONE, 1976 [1970].

Seja na linguagem do mercado de gametas ou de casamentos, o consumidor é sempre aquele que detém direitos e faz escolhas, pois é uno, indivisível e autodeterminado, é um “indivíduo”. É aquele que se apresenta sob o casco de uma “identidade” fixa, coerente e refratária ao outro. E mesmo quando uma escolha de consumo é feita como forma de reconhecimento ou valorização de uma relação, como por exemplo dar um presente ou fazer compras no supermercado pensando também nos outros (MILLER, 1998), o fundamento que baseia a interação do mercado é sempre a de que por trás da venda há um comprador: um ente com uma identidade completa e coerente sobre si. O eu e o outro são sempre domínios separados⁴.

Entretanto, se tratando de produção de famílias, fosse pelo manejo tecnológico na gestação de um filho, fosse pela organização de uma festa para casar os noivos, o limite do “indivíduo” é um problema que está sempre colocado. Por trás do pânico contra o fim da “natureza” da procriação, Strathern (1995) evidenciou a recusa social em submeter a produção de famílias a uma lógica comercial em que o parentesco pudesse ser definido por indivíduos isolados, não por relações. E, no casamento, o audacioso enfrentamento contra a autoridade absoluta da noiva parecia reivindicar o mesmo.

“É meu momento, eu faço o que eu quiser” dizia Maria ao exigir o “casamento-casamento” com “direito” àquela “coisa do vestidão, aquela coisa de princesa”. “Acredita?” me perguntava ela, se divertindo com a correlação de temas da minha pesquisa anterior. E eu não apenas acreditava, como podia ali reencontrar na memória meus interlocutores de apenas cinco anos que associavam diretamente princesas a vestidos exuberantes. Mas também uma das meninas, que além de vestidos suntuosos, dizia ainda que “pra ser princesa” uma mulher “precisa de um príncipe” (ESCOURA, 2012: 102).

Nos embates se o casamento teria um “vestidão” ou se seria um “churrascão”, Maria podia acumular vitórias contra o noivo e ter muito mais espaço de decisão. Entretanto, a despeito daquilo que os profissionais do mercado diziam, o casamento não era a festa dela. Do mesmo modo como nas polêmicas sobre reprodução assistida, Strathern (1995) percebeu a necessidade de pais para surgirem mães ou como as crianças apontavam que princesas precisavam de príncipes, para um casamento acontecer noivas dependiam de noivos.

Uma noiva não pode existir sozinha. Como uma categoria relacional, ser “noiva” é intrinsecamente estar em relação a alguém. Helena podia, enquanto “indivíduo”, bradar que o casamento era “seu” e sair escolhendo tudo aquilo que queria ter, por ou tirar da festa. Mas, enquanto “noiva”, ela era parte de uma relação e os noivos também estavam ali para cobrar suas parcelas de protagonismo.

No meio das tensões, os conflitos provocados pelas demandas e estratégias de visibilidade dos noivos surgiam como um contraponto à pressuposição individual das noivas e apontavam para os limites relacionais de um casamento. Sob conflito, às noivas ficava evidente a inescapável condição de estar numa relação, ainda que isso não significasse, contudo, estar em pé de igualdade. Relacionalmente, era na ambivalência entre dependência e poder que noivas e noivos iam se constituindo, e disputando suas festas de casamento. Mas a conversa continua.

⁴ Em outro texto busco colocar a crítica de Marilyn Strathern ao conceito de “indivíduo” em tensionamento com a teoria da performatividade de gênero de Judith Butler e propor, mais detidamente, alguns alargamentos ao entendimento sobre a constituição de pessoas. Para mais, ver Escoura (2014).

Uma festa – e guerra – de família

Um casamento não começa e nem termina no dia de sua celebração. Do momento em que um casal decide partir para a organização de uma festa até o instante de sua realização, ou ainda semanas depois, a vida parece seguir em novos fluxos. Iniciando-se com um pedido de noivado, na aquisição do primeiro imóvel ou, por exemplo, na descoberta de uma gravidez durante o namoro, o tempo dedicado ao casamento pode se estender por meses e até mesmo anos.

Fazer uma festa como essa depende de esforço e engajamento incomuns, bem como de uma disposição de seus anfitriões em sair das rotinas normais. Para parte considerável dos meus interlocutores, diversos hábitos de consumo cotidiano precisaram ser revistos e cada dinheiro extra que aparecia em suas contas era imediatamente transferido ao projeto de produção das grandes festas.

De modo geral, a concretização do evento de tais proporções resultava de uma nova organização financeira da vida cotidiana e era constantemente traduzida como um “sacrifício”. Planos eram adiados pra “depois do casamento”, poupanças e vendas de bens eram feitas “para a festa” e novas dívidas eram acumuladas até que o sonho do “casamento-casamento” fosse materializado. Além disso, no período de preparação das grandes festas, uma atribulada agenda de compromissos com fornecedores e de realização de pré-eventos (como “chás de panelas” e “despedidas de solteiro”) se encadeavam de modo tão protocolar quanto o próprio casamento e criava muitas expectativas além de uma temporalidade de extraordinariedade.

Assim como Moacir Palmeira pondera sobre os períodos eleitorais traduzidos como “tempo da política” no interior pernambucano, embora a princípio tudo possa ser “temporalizável” nas dinâmicas de interações sociais, só é “temporalizado” aquilo que emerge sob condição de incomum relevância (PALMEIRA, 2002). Em seu campo, o “tempo da política” se figurava como um período sob recorte específico e produtivo, com começo e fim demarcado, caracterizado pela subversão do cotidiano e no qual os conflitos estavam autorizados. Com um alto poder de contaminação de todo um ambiente coletivo, era o período em que o tempo se suspendia intencionalmente de modo a reordenar e recriar as relações e posições sociais.

Sob um recorte temporal exercido pelos próprios interlocutores, o “tempo do casamento” também tinha o poder de colocar pessoas e relações em outros ritmos e relevos. Embora o projeto de uma festa seja sempre iniciado pelo comprometimento de um casal em torno de sua realização, para que o evento de fato acontecesse o engajamento de uma coletividade muito maior precisava ser gestado e gerido. Se num primeiro momento vimos que, ao contrário da narrativa do mercado, o casamento não pode ser reduzido à “festa da noiva” e que uma noiva só se produz relationalmente, as disputas e tensões sobre os mais precisos detalhes da festa revelariam, ademais, que há ainda muitas outras relações em jogo na criação da ocasião.

Como já apontei em outro texto (ESCOURA, 2017), entre os casamentos na zona leste da capital paulista a mobilização de parentes, vizinhos e amigos era algo imprescindível para a produção material da festa. Aluguel do vestido de noiva, contratação de fotógrafos, compra de alimentos para o banquete ou a confecção de arranjos florais de decoração não raro eram itens de composição do casamento oferecidos pelos convidados aos anfitriões – e cobrados pelos anfitriões aos convidados – como presente pela própria ocasião. E além dos presentes que podiam ser contratados, seguindo uma dinâmica de mutirão próxima às estratégias de atuação dos movimentos sociais daqueles bairros (AQUINO, 2015), os convidados dispendiam também tempo e energia de trabalho pessoal na criação dos mais diversos elementos da festa como uma forma de contradádiva direta ao valioso convite para o casamento.

Quando em entrevista, Eduardo se emocionou ao lembrar da preparação da festa orçada em R\$ 20 mil que, em sua família, tinha se tornado motivo de comoção e prova pública de sua redenção moral depois de anos fazendo “muito corre”⁵. Em lágrimas, o noivo falou sobre o dinheiro que seus padrinhos lhe ofereciam como presente, do tio que agora podia lhe ajudar com a festa ao invés de “levar cigarro na cadeia” como um dia teria previsto e, especialmente, do apoio de sua mãe, que, sozinha, cozinharia as refeições para seus 450 convidados. E na dinâmica do trabalho coletivo para a produção das festas em São Mateus, nem eu escapei. No casamento de Jonas, o noivo que também queria “ser visto”, fui especialmente incumbida de produzir o material audiovisual para o “*love story*”⁶, de preparar a decoração da igreja e atuar, ainda, como cerimonialista no dia da celebração. Todo mundo tinha que, de alguma forma, “ajudar”.

Já em outros contextos econômicos com festas de maior orçamento, embora a preparação dos eventos não seguisse uma dinâmica de mutirão tal qual nos casamentos da periferia de São Paulo, as celebrações, mesmo assim, também eram compostas com um expressivo apoio financeiro familiar. No evento de R\$ 80 mil que Helena dizia ser só seu, o aluguel do vestido de noiva foi um presente de sua mãe, quem, além disso, também dividiu os custos de contratação do *buffet* com os pais do noivo. E no caso de Rafael, o noivo que fez mistério de seu terno, a festa de casamento de R\$ 200 mil foi totalmente paga a partir das economias feitas pela sogra, que desde o nascimento da filha cultivava uma poupança robusta e específica para esse momento.

Mas tais ajudas não vinham também sem cobranças e contrapontos. E Rafael mesmo que o diga: na posição de principal patrocinadora do casamento, a mãe da noiva acumulava, em consequência, um lugar privilegiado no processo de decisão sobre os detalhes do evento, e, logo, de antagonismo com o próprio noivo. Da proposta de Rafael por uma festa “intimista” e com no máximo 80 convidados representando apenas as “pessoas mais importantes”, o noivo se frustrou ao ver seu casamento ser transformado pela sogra em um evento grandioso, minuciosamente planejado para competir e se destacar entre os grandes casamentos promovidos pela elite de Belo Horizonte e, por isso mesmo, voltado a quase cinco centenas de convidados. “Ela queria mostrar pro máximo de pessoas possíveis que a filha dela estava casando e que a festa dela era fantástica”, avaliava o noivo.

Sua experiência demonstrava, como um exemplo, o quanto que na dinâmica de construção de um grande casamento, trabalhar ou pagar por ele certamente podia constituir um meio eficaz para que pessoas outras, além do casal, garantissem algum poder de decisão sobre o evento e disputasse, nele, a prestigiosa posição de anfitrião. Mas havia mais.

Mesmo sem dar qualquer tipo de ajuda para a realização do evento, o irmão mais velho de Maria, em Belém, também queria disputar seu lugar como um dos donos da festa. Ele, que não tinha nem dado ajuda financeira e nem se comprometido com qualquer trabalho na preparação do evento, era descrito pela noiva como “um prepotente” desde quando resolveu interferir na lista de convidados do casamento. Maria tinha se preocupado em incluir na seleta lista de participantes do evento pessoas que fossem importantes não só para ela, mas também para sua família. O que incluía dois dos melhores amigos do irmão e suas respectivas namoradas. Entretanto, ao invés de se sentir grato com os convites que ela lhe estendia, o irmão repudiou a ação da noiva. “Virou uma guerra porque ele veio exigindo que eu não convidasse a namorada de um dos amigos”, disse ela. E, para piorar, depois ainda se opôs ao convite que seria entregue para sua própria ex-namorada, que continuava sendo amiga íntima da noiva mesmo após o fim do relacionamento.

5 “Corre” na narrativa de Eduardo aparece em associação aos delitos que ele dizia cometer em um período anterior ao relacionamento com Gabriela. Na tese (ESCOURA, 2019a), analisando mais detidamente as trajetórias de Jonas e Eduardo, problematizo a correlação entre diferentes repertórios normativos de masculinidade que operam no tensionamento entre regimes criminais e religiosos da periferia paulista e destaco a forma pela qual eles balizam as experiências dos interlocutores na produção de seus casamentos.

6 Nome dado à gravação em curta-metragem sobre a história do casal e que é transmitida em telões no dia do casamento.

"Pera lá! Primeiro, o casamento é meu, convido quem eu quiser", dizia Maria ao comentar o episódio que a deixou meses afastada do irmão e ameaçou o posto dele como seu acompanhante até o altar no início da cerimônia. Em segundo lugar, continuava, faltava ao irmão a delicadeza de reconhecer todo o esforço e o senso de justiça depositado na composição da lista. Em sua seleção, além de oportunizar a ida dos amigos dele à festa, ela tinha se preocupado também em excluir completamente a presença da ex-cunhada, mãe de sua sobrinha e uma pessoa "que só fez mal a nossa família". Segundo ela, esse era um exemplo explícito de sua sensatez e de respeito ao irmão, embora ele se portasse como se fosse "o dono do mundo".

Invariavelmente os custos de uma festa de casamento estão intimamente atrelados ao número de pessoas que os anfitriões incluem em suas listas de convidados. Quantidade de comidas, bebidas, lembrancinhas, o tamanho do salão de recepção, bem como seu preenchimento com o aluguel de mobiliário, mesas, cadeiras, louças e o volume de arranjos de decoração são alguns exemplos de produtos que dependem diretamente do número de participantes do evento. A isso soma-se também, claro, os custos de impressão dos próprios sofisticados convites. A cada novo nome na lista, um "custo cabeça" é acrescido ao valor total do evento.

Na pressão por manter o orçamento da festa sob controle, administrar a lista de convidados é a tarefa constantemente descrita como a mais estressante. Noivas e noivos se frustram quando não conseguem convidar todos que gostariam e também ficam ansiosos para as confirmações de presença. Nesse contexto de cálculos delicados e precisos, qualquer tentativa de alguém se convidar ou incluir um acompanhante imprevisto para o evento são ações julgadas como um grave desrespeito. No centro da "guerra" travada entre aqueles que se reivindicavam ser os donos da festa, a lista de presença era aquilo que um dos noivos se referia como as "três palavras [que] resumem esse inferno de casamento". Mas a seleção de convidados é um dos momentos mais delicados e tensos na preparação de uma festa não só por suas justificativas econômicas. Seu ponto nevrálgico estava em outro lugar.

Alice, outra noiva de São Paulo, lembrou-se da briga em sua casa quando a mãe, sem seu consentimento, convidou uma antiga vizinha de bairro mais as pessoas que moravam com ela, adicionando quatro nomes para a lista que já havia sido fechada. A noiva, que pagava com o noivo a maior parte dos custos da festa orçada em R\$ 25 mil para 250 pessoas, esperava que sua mãe não tivesse do que reclamar depois dela ter excluído os colegas da lista de convidados para dar lugar a todos os familiares. Mas nem convidar aqueles parentes mais ausentes ou distantes do convívio cotidiano bastou para a noiva receber um apoio completo. Sua mãe julgava que priorizar os familiares em detrimento dos amigos na composição da lista era o mínimo a ser feito pela filha. E mesmo sabendo que a lista já estava definida, tratou de incluir nomes à revelia da noiva e exigiu que todos os convites fossem pessoalmente entregues pelo casal: "nossa, foi bom, eu nunca falei tanto com minha família", dizia a noiva em um riso que misturava ironia com nervosismo.

Já Luiza, que casou-se em Belém numa festa de R\$ 150 mil completamente paga pelo pai, teve que aceitar os mais de 400 convidados por ele exigidos de modo a assegurar os bons relacionamentos comerciais e de negócio da família. Sem espaço de convencimento sobre os limites da lista de participantes do evento, à noiva sobrou apenas a lista de padrinhos e madrinhas como espaço de decisão do casal sem a interferência paterna. E selecionando os convidados considerados "mais importantes" da ocasião, Luiza ficou orgulhosa em me contar que se tornou a primeira pessoa da família a envolver a tia divorciada (e até então preterida nos casamentos anteriores) como uma de suas madrinhas. Além disso, a noiva contou que resolveu se casar com mais pares de padrinhos e madrinhas do que até então queria para poder contemplar os tios tanto paternos quanto maternos, assim como poder reconciliar-se com uma de suas primas, aborrecida por não ter sido madrinha antes, no casamento do irmão da noiva. Ali, cada convite fora calculado visando a "harmonia da casa", tal como ela mesma concluía.

“Afirmar que se tem uma relação com alguém implica em fazer uma distinção entre todos aqueles com quem possivelmente há uma ligação e aqueles a quem se opta por reconhecer” diria Marilyn Strathern (2014b [1994]: 280). Herdeira da tradição antropológica britânica que elegeu o parentesco como porta de acesso ao estudo sobre a “sociedade”, a autora foi uma das mais importantes referências na reformulação do tema desde a crise disseminada na teoria de parentesco em meados da década de 1980.

Do contexto onde seu trabalho emerge, o recuo teórico no campo do parentesco tinha sido uma das consequências diretas das denúncias de etnocentrismo formuladas por David Schneider (1984) aos textos clássicos sobre as configurações de descendência e aliança. Entretanto, era resultado também de uma mudança no cenário analítico antropológico, em que as abordagens estruturais perdiam espaço para debates mais centrados em análises sobre práticas e discursos e, ainda, sofriam impacto direto das discussões do campo feminista. Em especial, os debates em elaboração ao conceito de “gênero” que buscavam retirar do domínio da natureza as explicações sobre as assimetrias baseadas nas diferenças sexuais. No investimento que já tinha se despontado no texto fundamental de Gayle Rubin (1975) em conversa com Freud e Lévi-Strauss, e em associação às pesquisas que olhavam para composições familiares homossexuais e novas tecnologias reprodutivas, na crítica feminista o parentesco foi desnaturalizado ao mesmo passo que gênero, sexualidade e reprodução foram colocados para fora do domínio natural (COLLIER & YANAGISAKO, 1987; PISCITELLI, 1998).

Imersa nesse processo de “transpolinização de ideias entre os campos de gênero e parentesco” (FONSECA, 2003: 17), fosse tomando como ponto de partida o impacto das tecnologias reprodutivas inglesas ou análises etnográficas na Melanésia, o empreendimento teórico de Marilyn Strathern ocupou-se em grande medida de desestabilizar as principais dicotomias operadas pela disciplina antropológica: os pares de oposição natureza *versus* cultura e indivíduo *versus* sociedade⁷. À margem de seus antecessores que fincavam nas relações de consanguinidade e descendência a imagem primária do ponto de contato entre natureza e cultura, ou das teorias francesas que identificavam nas alianças pelas trocas de mulheres a consolidação da sociedade, ao espírito das rupturas dos anos de 1980 no campo antropológico a autora voltou-se ao parentesco para pensá-lo sem buscar a estabilidade. Em descompromisso com a noção de “sociedade”, ela retomou a pauta do parentesco de modo a constituir um experimento analítico no qual as relações, e não mais as oposições, se tornam chave central.

Afastando o argumento do parentesco como reflexo da biologia ou como fundador da “sociedade”, anos depois Strathern viu Janet Carsten de aluna se transformar em aliada na aposta teórica na dimensão prática das relações (CARSTEN, 2014b [2013]). Em diálogo ainda mais estreito com as discussões feministas que compeliram o parentesco a olhar as relações domésticas (PINA-CABRAL, 2013), a autora firmou o conceito de *relatedness* [ou “relacionalidade” na proposta de tradução operada por alguns autores brasileiros] para compreender como as pessoas criam similitudes e diferenciações num processo contínuo de conexões que pressupõe também desconexões. Mudando a análise do parentesco que se “é” para o que se “faz”, as autoras ampliaram a discussão para os modos pelos quais as pessoas criam suas ligações e como escolhem quais relações serão espessadas ou diluídas (CARSTEN, 2000).

Parentesco é prática, seleção e “é também onde [as pessoas] vivem suas vidas, é onde elas pensam sobre futuro, o passado, onde elas especulam sobre o que poderia ser se tudo fosse maravilhoso, mas também o que é terrível em suas vidas” (CARSTEN, 2014a [2013]). É a criação de um domínio “poroso” como diria Claudia Fonseca (2007: 30), e também moral, onde pessoas são adicionadas ou subtraídas e cujas relações podem ser reavaliadas, investigadas ou rompidas.

⁷ Para mais, ver Strathern (1992; 2006 [1988]; 2014a [1990]; 2014b [1994]; 2016).

E no “tempo do casamento”, que tenho pensado em correspondência ao conceito de Palmeira (2002), tal como no “tempo da política” anfitriões criam um instante extraordinário de manejo das relações ordinárias e no qual os conflitos não são só autorizados como também intensificados, um momento quando as relações íntimas e domésticas são inescapavelmente reavaliadas e reposicionadas.

Uma festa de casamento é um investimento no presente para a constituição de um futuro compartilhado, e inclusive não só entre o casal. Definitivamente, para um casamento acontecer, era preciso escolher com quem casar: primeiro elegendo seu par conjugal e, depois, distinguindo quem estaria presente ou não na celebração. E fechar uma lista de convidados era decidir sobre quais relações seriam reconhecidas, valorizadas e publicizadas e, simultaneamente, quais seriam rompidas, afrouxadas ou arriscadas. Não à toa tanta tensão em torno de tal decisão.

Atravessando casamentos de diferentes orçamentos, regiões e estilos, o processo de decisão sobre os participantes da festa era invariavelmente um momento de aflição e confronto entre os anfitriões, nos quais os critérios usados na escolha dos convidados nunca eram um consenso. Mesmo assim uma festa só era realizada após algum recorte de seletividade. Nele não cabe a “favela inteira”, como bradava Gabriela contra o plano do noivo de casar-se numa festa no meio da rua. E nem cabe quem “só fez mal a nossa família”, como dizia Maria contra a ex-cunhada que, a despeito do vínculo passado e presente como “mãe da sobrinha”, era excluída da lista de convidados numa demarcação pública de sua exclusão dos relacionamentos ativos da própria família.

Mas se por um lado as práticas conflitivas durante o tempo do casamento permitiam publicizar quais processos relacionais de parentesco seriam descontinuados, elas abriam a possibilidade também de produzir novas conexões ou remanejar outras. Organizar tais celebrações era uma forma de “trabalho investido na produção de novas formas de conexão” (FONSECA, 2007: 21). Era o momento de tornar público os rompimentos, mas também de se reaproximar dos parentes que não se viam há anos, de prestigiar a tia divorciada dando novo impulso à relação ou até mesmo de reconciliar-se com a prima magoada por não ter sido madrinha anteriormente.

Fazer uma festa de casamento era colocar em prática os limites de uma família que era, novamente em analogia às formas de produção de parentesco via tecnologias reprodutivas (CARSTEN, 2014a [2013]), escolhida. Era a produção das fronteiras de quem estaria dentro ou fora do futuro compartilhado. E também qual a posição cada um poderia ocupar.

Sob batalha, a lista de convidados de longe é o território mais disputado no processo de organização de um casamento e de definição de seus anfitriões. Sob esse recorte temporal extraordinário e potente no qual é possível ver as relações ora sendo espessadas ora diluídas, fechar uma lista de convidados é decidir quem estará fora do destino escolhido para ser vivido, quem estará dentro e como se irá compartilhar o porvir. E ninguém quer ficar de fora dessas decisões.

Brigando, se frustrando e travando “guerras”, anfitriões disputam o controle sobre a lista de convidados porque, no limite, estão disputando suas posições relacionais e o controle sobre a definição da própria família. Fazer uma festa de casamento é colocar em curso um parentesco feito na prática, uma família que é escolhida para ser família. É a produção das fronteiras sobre quem se reconhece estar entre os seus. E sob essa tensão, definitivamente o casamento não podia ser reduzido à máxima da “festa da noiva”, tampouco dos noivos. O casamento é uma festa de família e que produz a própria família.

Considerações finais

Propagandeada e vendida pelo mercado como a “festa da noiva”, o casamento exerce certo fascínio entre as mulheres que o elegem como “sonho” particular e encontram nele uma oportunidade pretensamente excepcional de brilhar e mandar. Mas, a despeito das narrativas em circulação nos territórios do mercado especializado e das pretensões de algumas interlocutoras, neste texto busquei evidenciar as disputas pelas quais a centralidade em um casamento é disputada também por outros personagens que evidenciam a ocasião como espaço-tempo inevitavelmente relacional.

Engajando-se ativamente no trabalho de produção da festa, noivos reivindicam pelo “direito” e “merecimento” de um maior protagonismo que, a princípio, se combina com o poder de decisão sobre os detalhes do evento. Aqui, a imagem do noivo abnegado, rebaixado e humilhado presente nas narrativas dos produtos e profissionais do setor foi desestabilizada.

Mas nem só de noiva e noivo se fazem anfitriões de um casamento. No jogo de composição do grupo de donos da festa, mães, pais, irmãos, sogras, sogros e cunhadas entram numa temporalidade específica de guerra declarada pela definição do formato do evento e de tensionamento sobre a composição e limites de suas próprias relações. No tempo do casamento, onde cada passo da organização da festa em pouco corresponde à suposta harmonia e coesão vista nas pistas de danças da celebração, o conflito é autorizado e intensificado numa negociação de posições em que a hierarquia da família é constantemente confrontada à hierarquia do evento, ou o contrário.

Casar, definitivamente, é produzir parentesco e não apenas entre os noivos. Apenas seu prenúncio já era o que transformava Helena na figura relacional de noiva e conformava a expectativa de constituição da relação como esposa, ainda que ela dissesse que o casamento era só dela. Uma noiva nunca é um indivíduo isolado e autodeterminante. Mas sim a posição de uma pessoa, feita pela intersecção entre gênero e parentesco, e, portanto, dentro de uma relação. Helena é noiva pois está em relação, e era da conexão com o seu noivo tanto quanto com sua nova sogra, sogro ou cunhada que se produzia na prática sua nova posição de parentesco. E, nesse cenário, “virar família” não era algo produzido apenas por atos de aliança, mas, antagonicamente, também por conflito.

De sua pesquisa no sertão pernambucano, Ana Claudia Marques toma por objetivo “descrever e compreender o funcionamento de conflitos” (MARQUES, 2002: 32) e aponta para os modos pelos quais brigas de famílias rearranjam as fronteiras de seu próprio grupo. Ao invés de uma contradição à criação dos vínculos profundos e duradouros tais como aqueles creditados ao parentesco, o conflito daria uma inteligibilidade específica às relações e, dentro do que chama de “território da intriga”, ela sugere que “o caráter imanente, pragmático e inconstante das relações de aliança, de vingança, da política, que não apenas são produtos, mas que também produzem famílias” (MARQUES, 2011: 670).

Assim como em seu caso, entre os anfitriões em disputa pelos projetos de festas de casamento, nem sempre os limites da família eram claros ou constantes. Mas dentro de uma temporalidade da tensão (que eu diria em paráfrase à sua ideia de “território da intriga”) as guerras explícitas e veladas que suspendiam as relações numa dimensão de extraordinariedade colocava também os laços familiares sob rearranjo e redistribuição de posições. Virar parente não era uma tarefa fácil. Entre os donos da festa, sogros e sogras, genros e noras ou cunhados e cunhadas eram outras dimensões de pessoas – e, portanto, relações (STRATHERN, 2014b [1994]) – que se inauguravam dali, sob afetos e conflitos.

Se por um lado, disputando o comando da festa e a definição de seus detalhes, Rafael e sua sogra inauguraram um ciclo particular e intenso de brigas, dissensos e embates, por outro lado, o compartilhamento de tempo e responsabilidades entre os dois havia também concretizado uma nova dinâmica para a relação.

"Eu já era muito bem tratado na família dela, mas não era da família ainda. A partir do momento que a gente ia casar, aí eu virei da família", o noivo concluía depois de lembrar de tantas tensões. E, em seu caso, virar "da família" era assumir uma posição nova num processo relacional ambivalente de aproximação e diferenciação, em que ao mesmo tempo "aturar surtos" da mãe da noiva correspondia transformá-la em sua sogra. Entrar na família era também entrar nas brigas, ou entrar nas brigas era entrar para a família.

Fazer uma festa de casamento é estabelecer um recorte temporal extraordinário e potente no qual é possível ver as relações ora sendo espessadas ou ora diluídas, num investimento no presente para a constituição de um futuro compartilhado. No cerne da guerra que dá o tom das produções dessas grandes festas de família, havia aquilo que um dos noivos se referia como as "três palavras [que] resumem esse inferno de casamento": a lista de convidados.

Nenhum grupo anfitrião escapava da difícil tarefa de definir entre si os critérios de quem serão os participantes de um casamento. Sob batalha, a lista de convidados de longe é o território mais disputado. Sob sua seleção, é decidido com quem se irá compartilhar o porvir, como também arbitrar quem estará fora do destino escolhido para ser vivido. É decidir quais relações serão reconhecidas, valorizadas e publicizadas e, simultaneamente, quais serão afrouxadas ou desconectadas. É colocar em prática os limites de uma família escolhida para ser família. Ter poder sobre essa seleção é de fato firmar-se como um dos anfitriões, garantir poder de atuação sobre a composição da festa e decidir os limites da própria família.

Independentemente se estava em jogo aumentar a economia financeira diminuindo o número de convidados ou aumentar o número de convidados para ceder às expectativas da geração de pais e mães pagantes, os critérios de seleção dos participantes do evento constituem-se como campo de atuação prática sobre as relações. Da lista se pede perdão, mostra-se reverência e, também distinção. Aponta-se para quem é "um dos seus" e, ao mesmo tempo, que na família não cabe nem a "ex-cunhada" que só fez mal à família e nem "a favela inteira".

Nesse ensaio, procurei seguir os apontamentos levantados por Marques, Comerford & Chaves (2007) afastando-me de concepções que tomam o "conflito" como sinônimo de "desvio" e ou "desequilíbrio" capaz de oferecer uma visão sobre a ordem. O aparente conforto provocado por totalizações conceituais caras aos estudos sobre coesão social, aqui, entretanto, foi substituído pela apostila na complexidade relacional de uma análise menos preocupada com a estabilidade, num movimento teórico que busca, em contrapartida, dar mais ênfase ao caráter iminentemente dinâmico, contingencial e antagônico das relações.

À revelia da tendência em associar as relações de parentesco a enfoques analíticos sobre suas dimensões de solidariedade, nesta pesquisa busquei deliberadamente perseguir as situações de tensão durante a preparação dos casamentos. Tal investimento foi inspirado pelas contribuições tanto do campo de gênero como da antropologia da política, especialmente em diferentes trabalhos que se dedicaram à correlação entre família e conflito. Embora as situações aqui analisadas estejam muito longe de parecer as "mortes em família" (CORRÊA, 1983) dos casos de violência conjugal ou dos assassinatos que rondam as sertanejas "vinganças de família" (MARQUES, 2002), busquei apostar no aspecto produtivo do conflito para evidenciar o manejo das relações.

Em suas formas sutis de engajamento via reclamações, intrigas, piadas e provocações, a discórdia se tornou principal via de acesso ao meu objeto de estudo. Um procedimento analítico que encontra aproximações também com o trabalho de Claudia Fonseca (2000), quando a autora se debruçou sobre as interações de vizinhos em diferentes bairros de Porto Alegre e percebeu a fofoca como uma poderosa arma (prioritariamente) feminina de tensionamento das relações.

Sob a estratégia de manipulação ativa das reputações, o tom de humor das piadas e intrigas cumpria o papel contraditório de ameaçar as honras individuais e ao mesmo tempo produzir, integrar e delimitar o grupo de vizinhança: na falta de sentido em se fazer fofoca sobre pessoas desconhecidas, quem virava assunto nas rodas de conversa recebia também seu atestado de pertencimento àquele grupo de interação social.

Da junção de tais considerações aos dados de campo, assumi o lugar inesperado de olhar para aquilo que parecia a antítese do espírito de uma festa e no período de produção dos eventos feitos para se tornarem momentos de comunhão e felicidade, me atentando às situações mediadas pelas tensões e disputas que rearranjam as políticas domésticas. Acompanhando o recorte de tempo que as pessoas destinam à organização de seus casamentos, os conflitos aparecem como elemento em proeminência e implicam necessariamente situações de alteridade *per se* – episódios em que se imbricam o olhar do outro sobre si e aquilo que se quer evidenciar para o outro. Publicamente experimentado, pelo conflito se convoca o outro e se estabelece diferença. Por ele, as relações se constituem, se afrouxam e se atualizam.

No “tempo do casamento”, como tenho definido, pessoas e coletividades são criadas ao mesmo tempo em que suas reputações são forjadas e postas em negociação. Um casamento não é uma festa qualquer, seus anfitriões não são quaisquer pessoas e nem é convidado qualquer um. Uma festa como essa só acontece depois de intenso engajamento de pessoas e relações, mas que também reavalia, reposiciona e tensiona elas próprias. Casar significa se aliar. Mas ainda, e sobretudo, também se diferenciar. E no conflitivo processo de organização dessas grandes festas, vinculações surgem como produto não apenas de reciprocidades e solidariedades, mas também, antagonicamente, de ambivalências em que não se excluem hierarquias e posições de poder.

Referências Bibliográficas

- AQUINO, Carlos Roberto Filadelfo de. *A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia em São Paulo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo (vol.1). Fatos e Mitos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970 [1949].
- CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. “A matéria do parentesco”. In: *R@U : Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, 6 (2), jul./dez. 2014: 103-118.
- _____. “An Interview with Marilyn Strathern: Kinship and Career”. In: *Theory, Culture & Society*, v. 31, n.2/3, pp. 263-281, 2014b.
- COLLIER, Jane; YANAGISAKO, Sylvia. *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- CORRÊA, Mariza. *Morte em família: representações jurídicas e papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- ESCOURA, Michele. *Fazer festa é uma guerra. Relações entre vestidos, noivas, anfitriões e convidados na organização de casamentos*. TESE (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, 2019a.

- _____. "Vestida de noiva. Diferenciação e prestígio em disputa no mercado de festas de casamento". In: *Cadernos Pagu*, v.55, 2019b.
- _____. "Formal attire from one side of the 'bridge' to the other: the wedding market and class and gender relations inscribed in the territory of the city". In: *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v.14, n.3, pp. 1-19, 2017.
- _____. "Pessoas, indivíduos e ciborgues: conexões e alargamentos teórico-metodológicos no diálogo entre antropologia e feminismo". In: *Temáticas*, v. 22, n. 44, pp. 113-140, 2014.
- _____. *Girando entre princesas: performances e contornos de gênero em uma etnografia com crianças*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- FIRESTONE, Shulamith. *A dialética do sexo: um estudo da revolução feminista*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976 [1970].
- FONSECA, Claudia. "Apresentação Dossiê - De família, reprodução e parentesco: algumas considerações". In: *Cadernos Pagu*, n. 29, pp. 9-35, 2007.
- _____. "De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a 'transpolinização' entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia". In: *Ilha*, v.5, n.2, pp. 05-31, 2003.
- _____. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2000.
- GOLDMAN, Emma. *Anarchism and other essays*. New York: Mother Earth Publishing Association, 1910.
- KOLLONTAI, Alexandra. "Communism and the Family". In *Komunistka*, n. 2, 1920.
- MARINS, Cristina Teixeira. *Quando o céu é o limite: um olhar antropológico sobre o universo dos casamentos e dos ceremonialistas*. Niterói: Eduff, 2016.
- _____. *Entre palcos e flashes: reflexão etnográfica sobre trajetórias, construção de reputação e circuitos de consagração de fotógrafos de casamento*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.
- MARQUES, Ana Claudia. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. "Cartografias da ordem e da violência. Entre a guerra ameríndia e as 'brigas de família' sertanejas". In: *Revista de Antropologia*, v.54, n.2, pp. 647-675, 2011.
- MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. "Traições, intrigas, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito". In: MARQUES, A. C. (Org.). *Conflito, política e relações pessoais*. Campinas: Pontes Editores, 2007.

MILLER, Daniel. *A theory of shopping*. Cambridge: Polity Press, 1998.

MILLET, Kate. "El amor há sido el opio de las mujeres". In: Entrevista à Lidia Falcon, *El País*, 21 maio de 1984.

PALMEIRA, Moacir. "Política e tempo: nota exploratória". In: PEIRANO, Mariza (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PINA-CABRAL, João. "De parentes, vizinhos e amigos". In: *Revista Temáticas*, n.42, vol.2, 2013.

PINHO, Érika Bezerra de Menezes. "*Um sonho não tem preço*": uma etnografia do mercado de casamentos no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

PISCITELLI, Adriana. "Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco". In: *Revista Estudos Feministas*, v. 6, n.2, pp. 305-323, 1998.

RUBIN, Gayle. "The traffic in women: notes toward a political economy of sex". In: REITER, Rayna (Org.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Press, 1975.

SCHNEIDER, David. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

STRATHERN, Marilyn. *After Nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. "Necessidade de pais, necessidade de mães". In: *Revista de Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, pp. 303-329, 1995.

_____. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006 [1988].

_____. "O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?" In: *O efeito etnográfico e outros ensaios: Marilyn Strathern*. São Paulo: Cosac Naify, 2014a [1990].

_____. "A relação: acerca da complexidade e da escala". In: *O efeito etnográfico e outros ensaios: Marilyn Strathern*. São Paulo: Cosac Naify, 2014b [1994].

_____. "Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre 'relações'". In: *Revista de Antropologia*, v.59, n. 1, pp. 224-257, 2016.

Das confluências, cosmologias e contra-colonizações. Uma conversa com Nego Bispo.

Greice Martins
Graduanda em Antropologia na UnivASF
(Universidade Federal do Vale do São Francisco)
e-mail: greicemartins23@gmail.com

Henrique Junio Felipe
Professor Adjunto do Colegiado de Antropologia da UnivASF
(Universidade Federal do Vale do São Francisco)
e-mail: henriquej.felipe@univasf.edu.br

Natacha Simei Leal
Professora Adjunta do Colegiado de Antropologia da UnivASF
(Universidade Federal do Vale do São Francisco)
e-mail: natacha.leal@univasf.edu.br

Suz Evany Lima da Silva
Graduanda em Antropologia na UnivASF
(Universidade Federal do Vale do São Francisco)
e-mail: evany.suz@gmail.com

O piauiense Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, é uma reconhecida liderança quilombola e dos movimentos sociais de luta pela terra. Morador do Quilombo Saco-Cortume, em São João do Piauí-PI, cidade do semiárido piauiense, atualmente é membro da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ-PI) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais e Quilombolas (CONAQ). Além da sua atuação política, Nego Bispo tem se notabilizado por desenvolver um pensamento original e provocador, expresso em diversas intervenções país afora e em seu livro “Colonização, Quilombos. Modos e Significações”, já em sua 2^a edição e que ele define como uma relatoria de saberes. Intelectual, professor e mestre convidado do projeto Encontro de Saberes (UNB/INCT), conferencista em diversos centros nacionais de ensino e pesquisa, Nego Bispo tem sido um interlocutor frequente de antropólogos e seu livro se faz cada vez mais presente no programa de inúmeros cursos de graduação e pós-graduação do país. Na ocasião de nossa conversa, Nego Bispo havia acabado de chegar de Nova York, onde participara da Conferência do Clima da ONU (ocorrida entre os dias 21 a 23 de setembro de 2019). Recebeu-nos em sua casa, em uma típica tarde quente de outubro do semiárido piauiense. Nesta entrevista, realizada por docentes e discentes do Colegiado de Antropologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf), campus Serra da Capivara, conversamos sobre sua militância, seus escritos, os concei-

-tos que desenvolve em seu livro, a relação com antropólogos e com a Antropologia e a potencialidade da Caatinga como um modo de existência e um campo fértil de pesquisa e atuação política.

EntreRios: Chegou nesse fim de semana de Nova York?

Nego Bispo: Não, na verdade eu já cheguei de Salvador. Fui para Nova York, de Nova York para Brasília, de Brasília para Salvador. Mas na verdade nem foi de Nova York, foi da Índia. Eu resolvi instalar a Índia nos Estados Unidos...

EntreRios: Como assim?

Nego Bispo: Os *Dalits* me convidaram para uma conversa. Então, como eu fui conversar com os *Dalits*, eu deveria estar na Índia. Como a Terra é uma só, não tem duas Terras no mundo, esses limites quem inventou foram os colonialistas; então, se eu estava com os *Dalits*, eu estava na Índia. Se eu estivesse com os americanos, estaria em Nova York; mas como eu estava com os *Dalits*, eu estava na Índia. Então, eu estou na terra daquele povo, mesmo em Nova York...

EntreRios: Estavam na Conferência do Clima? Como foi lá?

Nego Bispo: Bom, eu apanhei um bocado na língua, mas gostei dos povos que encontrei. Encontrei os *Dalits*, encontrei os *Buracos* – e eu nem sabia que existia esse povo – encontrei vários africanos – Senegal, Somália, vários países da África – , encontrei o pessoal do Nepal, do Sri Lanka... Desse ponto de vista de encontrar pessoas, foi muito bom. Encontrei vários povos. A outra parte boa é que eu tive a oportunidade de fazer o que eu gosto que é dialogar com as contradições, por exemplo, eu fui fazer uma fala na Universidade de Columbia. E minha fala foi: “eu não estou em Columbia, eu estou com os *Dalits* na Índia nos *states*”. A outra parte boa foi que me convidaram para visitar *Manhattan* e eu fui visitar o *Brooklyn*. Eu não sou uma pessoa de *Manhattan*. É que a *Times Square* é como qualquer cidade colonialista... Porque se você pensar o colonialismo tem uma arquitetura, todas as cidades colonialistas são iguais. Se você estiver em São Paulo, se estiver no Rio de Janeiro, em Belo Horizonte, em Nova York, na Cidade do México, é tudo do mesmo jeito.... prédios verticais muito altos, com paredes lineares, não faz diferença nenhuma.

EntreRios: O senhor foi falar sobre o que mesmo?

Nego Bispo: Você sabe quem são os *Dalits*? Os *Dalits* são povos discriminados por descendência e pelo trabalho. Então eles são povos sem casta na Índia. Ou seja, eles são os intocáveis: as pessoas que fazem o trabalho sujo e, literalmente falando, carregam “merda”. Porque como a Índia tem uma superpopulação, a questão sanitária é grave. Então como fazer? Aí tem um lá que precisa carregar nos baldes, quem carrega são os *Dalits*. Os *Dalits* inventaram cota no mundo. Então eles têm parlamentares, muitas pessoas na academia, mas isso não resolve a questão. Mesmo os mais importantes acadêmicos dos *Dalits* tem que carregar “merda”. E eles não podem tocar na comida do povo que tem casta. Então, a discriminação é racial mesmo, não é social. Era com esse povo que eu conversava. E eu fui dizer para eles como é que os quilombos, na minha concepção, são no Brasil.

EntreRios: O senhor vê alguma coisa parecida com o que acontece na Índia com os Dalits aqui nos quilombos?

Nego Bispo: Qual a diferença que tem aqui no Brasil? Os *Dalits* se sentem homogêneos, todos os *Dalits* são iguais na discriminação, todos os *Dalits*, por mais importante que sejam, por mais dinheiro que tenham eles, não podem nem pegar na mão dos *brâmanes* das castas superiores. Então não adianta eles terem dinheiro. No Brasil é diferente, no Brasil nós temos os quilombos, nós temos os terreiros, nós temos as favelas e nós temos o movimento negro. No Brasil nós temos pessoas negras que chegaram na universidade, conseguiram um bom emprego, ganham um bom dinheiro e se sentem classe média ... essas pessoas é que estão iguais aos *Dalits* porque essas pessoas negras que se sentem classe média no Brasil não conseguem morar nos "Alphavilles"; elas até moram lá mas não são reconhecidas. Mesmo morando lá todo mundo acha que elas são servis. Então, elas são pessoas que mesmo tendo dinheiro são discriminadas. A classe média preta no Brasil que é igual aos *Dalits* classe média. Os quilombos são diferentes, nós aqui no nosso quilombo temos o nosso território, nós temos o nosso modo de vida; podemos não ter dinheiro, mas nos governamos. A gente faz aqui o que a gente quer fazer. Já aconteceu, muitas vezes, de chegar pessoas da cidade aqui e a gente dizer assim: "Não! você veio no lugar errado, nós não vamos trabalhar para você". "Sim, mas vocês não tem dinheiro". "A gente não tem, mas não tá precisando, não vamos trabalhar para vocês". Os *Dalits* pensavam que nós éramos iguais a eles, mas nós não somos, quem é igual a eles é o povo negro do movimento negro urbano; não é a favela, não é o terreiro e nem o quilombo. Mas eu fui dizer isso para eles, "olha nós estamos noutro nível de vocês porque vocês tem muito dinheiro mas não tem dignidade. Nós não temos dinheiro, mas nós temos autonomia, nós somos coordenadores da nossa trajetória, essa é a diferença, nós temos valores".

EntreRios: Bispo eu queria que você contasse um pouco da sua trajetória...

Nego Bispo: Ah, a minha trajetória... eu nasci em 1959 no Vale do Rio Berlengas aqui no Piauí, na região de Valença. Eu nasci em uma comunidade em que o povo preto dominava. Dominava na cultura porque os melhores cantadores e tocadores de batuque eram pretos. Dominavam na arquitetura porque meu bisavô Manuel Macero era um cara que construía na cidade, mas ele dominava toda a cadeia, ele era o construtor na cidade. Quando eu nasci, na década de 60, conheci uns 18 ou mais engenhos; desses, 14 ou 15 eram dos negros e uns 3 ou 4 eram dos brancos. Era o negro que fazia: nós não éramos donos de engenho porque comprávamos os engenhos, nós fazíamos o engenho, nós dominávamos toda a tecnologia necessária para a cadeia da cana de rapadura. Nós dominávamos toda tecnologia para a cadeia do algodão. Mãe Joana – que foi uma das minhas mestras – plantava o algodão e fazia a roupa, dominava toda a cadeia: plantava, beneficiava, colhia, fiava, tecia, tingia, costurava. Então nós éramos uma comunidade que na minha compreensão não foi escravizada, porque dominava todas as técnicas necessárias para viver, comprando apenas o sal, o resto se fazia. Porém eu nasci em 59. E a segunda Guerra Mundial terminou quando? Em 45. O que os colonialistas que participaram da Segunda Guerra Mundial resolveram fazer depois? A Segunda Guerra Mundial desenvolveu tecnologias para plantar a monocultura do trigo em escala para alimentar os soldados, desenvolveu tecnologia para produzir caminhões, tratores, máquinas poderosas, pontes, estradas ... Quando termina a Guerra, fazer o que com isso? Toda essa tecnologia virou obsoleta, lixo da Segunda Guerra Mundial. Mas aí os colonialistas iam perder isso? Não! Resolveram vender. E vender para quem? Para o que eles chamam de países subdesenvolvidos. Então o Brasil resolve comprar esse lixo. E qual o lixo da Segunda Guerra Mundial? A monocultura, os tratores e tal. Nesse tempo provavelmente 70, 75% da população brasileira vivia no campo e 25% na cidade. Ora, se 75% estava no campo, 75% praticava a agricultura ou coisa parecida. Então a população produzia o suficiente para viver e o excedente era para alimentar a cidade. E esse povo vivia bem, tinha um saber, tinha um modo de vida, tinha toda uma estrutura.

A Segunda Guerra Mundial quebra isso. E como? Trazendo a linguagem escrita pro povo. Até aqui tudo funcionava pela oralidade, então ela vai trazer a linguagem escrita e o saber acadêmico. As ciências agro... como é que a gente diz, agrotécnico? Ciências agrárias, agronomia, veterinária... Nós não tínhamos no Piauí na década de 60 técnicas de agropecuária. Aí o que acontece? Essa galera traz a escola escrita que nós não tínhamos. Nossos contratos eram orais. Aí veio a escola escrita e a quebra dos contratos orais. A minha família resolve me botar na escola para eu entender os contratos escritos porque eu já entendia os contratos orais. Então eu fui para a escola para aprender a traduzir a linguagem escrita para a linguagem oral e a linguagem oral para a linguagem escrita. Porque como funcionava? Eu ia para a escola de segunda a sexta; sábado e domingo eu ficava com meu povo mais velho, escrevendo carta, lendo bula de remédio, lendo tudo quanto fosse papel escrito que meu povo achasse... Só que eu lia e dizia o que significa isso na linguagem escrita e meu povo dizia que na linguagem oral significava outra coisa. Então eu fui formado por esse povo como um tradutor, um tradutor de linguagens. Não de línguas, que língua eu só sei uma que é a língua do colonizador português. Mas o meu povo me formou como um tradutor de linguagens, da linguagem escrita para a oralidade, da oralidade para a escrita, mas também das imagens, dos gestos. Então eu sou um tradutor de linguagens formado, bem formado pelo povo e eu faço isso até hoje. Eu traduzi a escrita para a oralidade desde quando eu fui para a escola pela primeira vez aos 9 anos até a Constituição de 1988 que eu também traduzi da escrita para a oralidade. Só a partir de 2007 é que eu escrevo o livro. Aí sim, eu traduzo a oralidade para a escrita. Então de 2007 para cá é que eu passo a traduzir a oralidade para a escrita porque até aí eu traduzia a escrita para a oralidade.

EntreRios: Seu livro virou referência para muitos cursos de Antropologia no Brasil. Queríamos que você falasse um pouco dessa sua relação com a Antropologia e com os antropólogos...

Nego Bispo: O nosso livro é isso, a tradução da oralidade para a escrita. Só que ele traz umas coisas novas. Ele traz uma tradução do pensamento colonialista e do pensamento não-colonialista. Ele aprofunda muito na questão dos conhecimentos. Aí nós chegamos ao entendimento que o nosso pensamento, o pensamento quilombola, o pensamento que me formou, é um pensamento circular, um pensamento de começo, meio e começo. Então é um pensamento que não tem fim. E nós fomos entendendo que o pensamento colonialista, e aí leia-se o pensamento antropológico - que a Antropologia é uma ciência colonialista, profundamente colonialista - é um pensamento linear, vertical, retilíneo, que não circula por mais que vocês se esforcem. Nós não estamos dizendo que isso não é bom nem ruim, nós estamos dizendo como é que funciona. É um pensamento colonialista, linear, retilíneo, tal. E o nosso pensamento é circular, então para gente compreender isso fomos atrás de algumas matrizes e fomos ver a matriz colonialista. A matriz colonialista trabalha com conceitos, com denominações. Inclusive a Antropologia é um desses conceitos. Só que o pensamento colonialista funciona do integrado para o segmentado e o nosso pensamento funciona do segmentado para o integrado. Então para nós o um tem que funcionar bem para que o todo funcione bem; vocês querem que o todo funcione bem para o um funcionar bem. Nunca que isso vai dar certo, nunca deu até hoje. Então, qual é a grande questão do nosso livro? Ele não é um livro segmentado, ele é um livro amplo. Então, hoje ele é um livro que está sendo estudado pela Antropologia. Eu vou ter que dizer isso, que isso é importante, ele está na ementa de teorias antropológicas II do Museu Nacional. Ou seja, quem quiser fazer um curso de Antropologia no Museu Nacional hoje tem que ler esse livro. Porém, esse livro também está nos cursos de Direito em algumas universidades. Mas ele também está nos cursos de História. Agora em novembro eu vou para a Universidade Federal de Pernambuco participar do Simpósio Internacional de Geografia Agrária, então esse livro está na Geografia da UFPE. Mas ele também está na Antropologia da UFPE, na Psicologia da Federal Fluminense e no Direito da UFBA. Mas ele está também nas Artes da UFBA, está entendendo? Então ele é um livro que está na Saúde Mental, está na Psicologia, está na Filosofia... está em todas as áreas de humanas. Mas ele também está na Matemática da UFG. Então ele é um livro que ele está em todos os setores da vida.

Então ele não é um livro antropológico, ele é um livro cosmológico. Então, na verdade, eu escrevi sobre cosmologia. E aí, as mais diversas áreas fragmentadas da Academia se apropriam disso para discutir o que querem, mas na verdade o nosso livro é um livro cosmológico.

EntreRios: Bispo, deixa eu te fazer uma pergunta, você falou que esse livro ele, ele de certo modo sintetiza o modo de...

Nego Bispo: Não, ele relata. Ele é uma relatoria.

EntreRios: Sim, ele relata modos, significações que você aprende com os mestres. Poderia falar um pouco dessa matriz, desses mestres? Como é esse processo?

Nego Bispo: Eu tive mãe Joana, foram os mais velhos. Quando eu escrevo eu resolvo não citar nomes. Por quê? Porque eu também eu não concordo muito com essa história da personificação. Eu cito os nomes na oralidade. Na escrita, não. Agora, na oralidade eu cito. Porque para mim é diferente. Porque Mãe Joana não me passou nenhum saber por escrito. Então eu não tenho obrigação de, na escrita, citar ela. Mas ela me passou na oralidade. Então na oralidade eu tenho que citar mãe Joana. Porque é uma questão de respeito à linguagem e não à pessoa. Então todas as minhas referências de mestres e mestras são na linguagem oral. Eu tive mãe Joana, tio Norberto, tio Nonata, tio Ângelo, Máximo, a própria minha mãe, tia Ana, tia Ângela. Então é assim uma geração avó, uma grande geração. Quem me formou pela oralidade foi a minha geração avó e tudo que eu relato no livro são saberes que a minha geração avó me ensinou e que eu, nas traduções, fui colocando na linguagem que eu achava mais resolutiva. Meu papel aqui é colocar nessa ou naquela linguagem. As outras gerações vão me ajudando a colocar na linguagem, mas a matriz é a minha geração avó. Por exemplo, eu não cito minha mãe como uma mestra, porque a mesma mestra da minha mãe foi minha mestra, que foi mãe Joana. Só que eu tive mais do que ela porque se eu vou discutir meio, começo, meio e começo, então geração só é começo, geração mãe é meio e geração neta começo. Então eu sou o começo para a mãe Joana, então eu e mãe Joana estamos no mesmo patamar. Minha mãe é meio. Então eu tive muito mais tempo com mãe Joana do que minha mãe. Então eu aprendi muito mais com mãe Joana do que minha mãe. Agora minha mãe aprendeu muito mais com a mãe de mãe Joana. Aí é outra história. Se não aprendeu foi porque não quis, mas teve oportunidade porque ela aprendeu com outro camarada, o mestre Diolino, que é de outra família. Porque quando a gente está falando de geração avó, nós não estamos falando de uma questão biológica, nós estamos falando de uma relação de tempo. Então, tio Norberto era meu tio-avô biologicamente, mãe Joana minha tia-avó. Mas tia Nonata não tinha relação consanguínea comigo e foi uma das minhas grandes mestras. Esse é o processo para nós, toda essa relatoria do livro ela tem uma linguagem sofisticada porque ela é uma tradução da oralidade para a Academia. Eu escrevi para a Academia entender, porque pro meu povo entender eu não escrevo, eu falo. Hoje nosso livro é um dos livros mais lidos pelos alunos cotistas nas universidades públicas no Brasil porque um dos questionamentos que a gente faz é que enquanto o saber for mercadoria, não haverá igualdade. O problema não é se o sistema é capitalista, socialista, neoliberal, essa não é a questão. A questão é se o saber é mercadoria. Quem quiser questionar as injustiças sociais não tem que questionar o sistema político, tem que questionar é o saber. Enquanto o saber for mercadoria nem Jesus Cristo conserta o mundo. Porque se você tem que comprar o saber, você está comprando o fazer. E você está comprando o ser. Por exemplo, um engenheiro civil faz o quê? Desenha a obra. Mas ele não faz a obra. Ele desenha a casa. Alguém mora na casa? Mora. Mas alguém mora no desenho? Quem faz a casa? Os pedreiros. E por que o engenheiro ganha mais que o pedreiro? Porque o pedreiro faz a casa sem o engenheiro, mas um engenheiro não faz o prédio sem o pedreiro. Agora por que o engenheiro ganha mais? Isso está errado! Por exemplo eu vivo sem o antropólogo. Os antropólogos não vivem sem nós. Por que os antropólogos ganham mais do que nós? Eu não preciso do antropólogo para nada, a não ser que ele seja bom de papo e queira beber comigo.

EntreRios: Bispo, você tem uma trajetória na política. Poderia nos contar um pouco...

Nego Bispo: Tenho, eu fui candidato. Eu conheço o partido. Eu falo de cadeira, eu conheço. Eu fui sindicalista para traduzir a legislação para o povo trabalhador. Só que chegou um momento em que eu vi que a esquerda, e eu fui da esquerda, protagonizava a trajetória dos outros. Aí que eu fiz? Saí de cena. Desde 96 que eu não voto para ninguém. Não faço campanha. Não sou do partido. Não sou do sindicato. Sou quilombola. Porque eu vi que era muita gente querendo coordenar as trajetórias dos outros. Inclusive eu também estive nessa cena. Eu não tenho nenhuma dificuldade de ter uma trajetória contraditória, agora eu não tenho uma trajetória inconsequente. Ser contraditório para mim é tranquilo, ser inconsequente me incomoda. Qual era a inconsequência? Eu dizia assim: "tem que ter na estrutura sindical uma instância para discutir a questão quilombola". E o povo dizia: "não, todo mundo é trabalhador". Aí nem cabia no sindicato, nem cabia no partido. Não cabia em nenhum lugar da esquerda porque a esquerda faz a luta de classes, mas a esquerda não faz a luta de povos. A esquerda discute ideologia e teoria, mas não discute cosmologia. Agora está querendo discutir. Mas a cosmologia de quem? Dos outros. Hoje a esquerda está querendo discutir a cosmologia dos indígenas, a cosmologia dos quilombolas. Mas ela não discute a sua. Sabe por que a esquerda não discute a sua cosmologia? Porque a cosmologia dela é a mesma da direita: euro-cristã. Aí a esquerda não que discutir a sua cosmologia porque a cosmologia dela é a cosmologia que nos ataca.

EntreRios: Voltando ao seu livro, há nele alguns conceitos muito originais e de grande potência analítica. O conceito de biointeração, por exemplo, é um deles. Poderia nos falar sobre a formulação desses conceitos?

Nego Bispo: Na verdade, falando da minha trajetória, eu fui adestrador de bois. Eu comecei a adestrar bois aos 10 anos de idade. E eu aprendi que adestrar boi e colonizar é a mesma coisa. Então eu fui colonizador dos coitados dos bois. Está vendo as minhas contradições? Mas eu fui colonizador orientado por um grande mestre chamado tio Norberto. Então, o que o Norberto dizia: "meu filho os bois não precisam trabalhar para comer, por isso, vamos pedir o favor a eles, e, pedindo favor, vamos trabalhar apenas de uma forma generosa". Ou seja, nós começávamos a trabalhar com os bois 5 horas da manhã e parávamos 9 horas, na hora que o sol esquentava. Se estivesse nublado, íamos até mais tarde. Mas se o sol esquentava nós dizíamos bem assim: "Oxe, oxe, oxe! Solte os bichinhos, moço". "Mas, tio Norberto, nós não aramos nada!". "Os bois não precisam arar. E eles não precisam trabalhar para comer. Eles estão me fazendo um favor." Ele era um adestrador, mas olha o cuidado. Um adestrador e um colonizador fazem a mesma coisa. Quando eu queria adestrar um boi, a primeira coisa que eu fazia era tirar o boi do seu território ou confinar o boi no seu território. Mas estabelecia um limite. O boi só podia andar na mata por onde eu quero. Então eu faço uma cerca, confino ele ali dentro e tiro o boi do seu sagrado, da sua cosmologia, da sua relação com a natureza. E lhe boto um nome, um nome vazio, um nome fraco. Colonialista faz a mesma coisa. Colonialista pega um povo, confina no seu território ou tira do seu território e bota um nome. Tudo parecido. Quando eu entendi que uma das coisas importantes é botar um nome, aí eu aprendi tudo. A arte de dominar é a arte de nomear. Aí eu fui ver os nomes que os colonialistas botam no sistema de produção. Quando a gente faz uma roça, só diz assim: "eu fiz uma roça". A gente não diz se o sistema de fazer aquela roça é sustentável, agroecológico, orgânico. Não, para gente é uma roça. Eu faço uma roça. Eu não digo qual é o nome do sistema. Mas o colonialista diz: "ou o sistema é orgânico, ou é agroecológico, ou é sustentável ou é agronegócio". Aí eu pensei: "já que é assim eu vou botar um monte de nome". Então, na primeira fase eu narro uma casa de farinha. Aí eu digo: "se eu tivesse que chamar isso de alguma coisa eu chamaria de biointeração". Então eu vou escrever sobre biointeração para dizer que biointeração é a contra-colonização do desenvolvimento sustentável.

Vou dizer que na biointeração as coisas se reeditam e no desenvolvimento sustentável as coisas se reciclam. Então, eu trago esse conceito é para dizer: "Ó, nós contra-colonialistas somos da biointeração e vocês são do desenvolvimento sustentável". Esse conceito foi criado para confrontar. Da mesma forma que a confluência foi criada para confrontar a coincidência. Porque a coincidência é um conceito para você dizer que as coisas aconteceram, mas sem razão para acontecer. Ou seja, é para você dizer assim: "não, eu não sei porque eu estou aqui, mas eu estou aqui". Isso não existe! Nós botamos a confluência para dizer eu estou aqui porque eu confluí. Eu sei porque estou aqui. Da mesma forma que nós vamos trazer o saber orgânico e o saber sintético. A Academia diz que o nosso saber é um saber popular, um saber não sei o que, mas o saber da Academia é científico. Não! O saber de vocês é sintético. O nosso saber é do ser e o saber de vocês é do ter. Então todos esses conceitos são conceitos contra-colonialistas. É a arte de botar nome para poder não ser dominado.

EntreRios: Essa sua posição contra-colonialista é uma posição de luta...

Nego Bispo: Sim, mas nesse momento eu não sabia disso. Foi surpresa para mim. As Academias inventaram o decolonialismo. Eu não sabia que isso existia, eu queria era enfrentar o colonialismo. Aí eu fui assim, bati a cara na parede e trouxe o contra-colonialismo. Mas eu não sabia que as Academias estavam discutindo o decolonial. Mas aí, foi outra confluência. Quando eu fui ver que as Academias estavam discutindo decolonial, então eu disse assim: "agora eu vou avançar no contra-colonial". Começou mesmo numa disputa de luta, mas agora é uma disputa de narrativas. Nós estamos dizendo: "o contra-colonialismo é um conceito orgânico e o decolonialismo é um conceito sintético". Como adestrador de animais, estou lá com os bois *encangado* mesmo, seguindo orientação do tio Norberto. Eu botei eles na sombra, mas estou castigando eles ainda. Aí vocês da sociedade protetora dos animais não gostam disso. Aí vão lá e dizem: "Olha boi, o Bispo é um perverso. O Bispo está explorando vocês. Bota vocês para trabalhar sem precisão. Surrando vocês. Ora, está errado, vocês têm que se revoltar contra o Bispo". Ora, os bois já estão dominados, acha que vão se revoltar contra mim? Eu vou lá e boto eles para trabalhar de novo. Você tem que enfrentar é a mim. Fazer igual tio Norberto fazia: "Olha, para de botar o boi para trabalhar que eles não precisam disso". Você tem que me enfrentar. Então os decoloniais, tipo o Boaventura Sousa Santos e sua companhia, saem lá de Portugal e vem dizer pros indígenas: "ô indígena, vocês estão sendo colonizados. O saber de vocês está sendo saqueado". Vai adiantar para quê? Os indígenas sabem disso. Eu quero que ele enfrente lá é o povo dele, os filhos dele, os tios dele, os primos dele, os pais dele que estão sacaneando com a gente. Por que ele não enfrenta o povo dele? Ele tem que ficar é lá. Ele está fazendo a coisa certa no lugar errado. Ele tem que abrir mão da herança colonial que ele tem. Por que ele não abre mão? Porque os filhos dele vão herdar todos os privilégios coloniais [...] O nosso livro, que não é um livro, na verdade, é uma relatoria dos saberes contra colonialistas. O nosso livro tem essa função. E para a nossa felicidade os *Dalits* e outros povos queriam esse livro em inglês. E aí nós não tínhamos o livro em inglês. Mas sabe o que que aconteceu? Há oito dias atrás, uma professora da UnB, de literatura e tradução, junto com os alunos dela, vão traduzir o nosso livro para três idiomas: inglês, francês e espanhol. Com uma possibilidade de lançamento na África do Sul. Somente isso. Isso é transfluência. É atravessarmos o oceano de volta.

EntreRios: Uma crítica presente no seu livro é que enquanto o saber sintético expropria, o saber orgânico compartilha...

Nego Bispo: Compartilha. É o saber compartilhado. Vocês estão aqui conversando comigo eu não estou cobrando nada de vocês para falar o que eu estou falando, né? Mas se fosse vocês para fazer o contrário, vocês iam cobrar. Porque o saber de vocês está mercantilizado. Vocês só fariam um laudo antropológico na nossa comunidade se tivesse alguém que pagasse para vocês.

Mas eu estou falando para vocês, um trabalho que vocês estão ganhando para fazer, que ou vocês ganham dinheiro ou vocês ganham *status* publicando um artigo. E eu não cobro nada por isso. Isso é o compartilhamento. Essa é a minha contribuição para que os saberes sejam desmercantilizados. Aí outro dia um camarada disse: "Bispo, mas você tá vendendo o livro". "Tô, meu querido, mas disponibilizei em pdf". Você não é obrigado a comprar. Agora, se você quiser físico, bonitinho, aí você vai pagar porque eu também paguei para imprimir. Mas a sua leitura é garantida é só você baixar o pdf e tal. "Mas não, eu gosto é do físico." "Então se você gosta do físico, você vai pagar". Eu vou viver como? Como é que eu vou viver? Se eu não tenho nenhum salário. Mas o que que eu faço? Eu vendo o livro para me garantir nessa resenha.

EntreRios: Bispo, o seu livro tem um posfácio do José Jorge de Carvalho que trata do conflito de fronteiras e sobre a crítica contra-colonialista que você desenvolve. Podemos dizer que você produz isso através de um pensamento quilombista?

Nego Bispo: Eu não sei se passei para vocês a dissertação da Ana Mumbuca... Ela é de onde faz brinco de Capim Dourado, do Tocantins. A Ana Mumbuca é uma negra, linda, maravilhosa, quilombola, evangélica; faz questão de dizer isso. Desde 1930, o quilombo Mumbuca é evangélico. O ano passado, eu fui para colheita do capim dourado lá. Ela veio me conhecer em 2016. Quando conheceu eu já tinha o livro. Ela catou logo o livro. E ela já estava indo pro mestrado profissional na UnB. E qual o mestrado da Ana? Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca. É a primeira dissertação contra-colonialista que nós temos no Brasil. Se tem outra, eu não sei; porque tem muita gente que usa o nosso livro. Mas, para peitar e dizer assim: "a minha dissertação é contra-colonialista", foi ela. E para ela achar um orientador? E se bateu... e se virou.... E o povo dizia: "olha, tu tem que escrever o decolonial". Tinha amigas que diziam assim: "você é uma suicida acadêmica. O Bispo não tem currículo *lattes*". E ela bancou. Chegou o momento que o orientador dela disse: "Olha Ana, eu não tenho condição de lhe orientar porque eu não estudei o contra-colonialismo". O que que ela fez? Pegou o nosso livro e disse: "leia esse livro; depois você me orienta". Ele disse isso, chorando: "é a primeira vez na vida que uma orientanda me orientou para que eu fosse orientador dela". Aí, elas criaram um grupo de pesquisa, então a pesquisa é compartilhada. Todo mundo da comunidade participou da pesquisa. Uns pesquisando e outros aprovando. Uma coisa fantástica! E no final das contas, elas fizeram a defesa e a Ana não depositou [o mestrado]. Sabe o que ela disse? "Eu já cheguei aqui mestra, porque o meu povo já me reconhece como mestra. Nós não viemos aqui pedir a aprovação de vocês. Nós viemos só dizer para vocês que nós somos mestres. Só dizer para vocês como nós queremos ser tratados". E ela se recusou a depositar. Muito forte. Mas adivinha quem foi que elas pesquisaram? Elas pesquisaram quem pesquisou na comunidade delas, inclusive o [autor de novelas] Walcir Carrasco. Aquela novela "O Outro Lado do Paraíso" foi feita com base na comunidade. Aí eu vou passar essa dissertação para vocês. É linda demais! Então, hoje o que me deixa muito mais tranquilo é saber que eu nem preciso mais escrever. Depois da dissertação do grupo de pesquisa de Mumbuca, eu não preciso escrever mais nada.

EntreRios: Seu livro tem um viés fortemente crítico a partir da ideia da confluência, do diálogo e da fronteira...

Nego Bispo: Isso! Deixa eu contar uma história para vocês muito interessante. Eu conheci o mestre Cobra Mansa da capoeira angola, na Bahia, em 2018, numa fala na Universidade do Recôncavo (UFRB). E o Cobra Mansa falando de permacultura. Na verdade foi o contrário, na minha fala eu detonei a permacultura como uma forma de expropriar o saber do povo e depois vender o saber para o povo. E não é só expropriar! É expropriar, mudar de nome e depois vender. E o Cobrinha disse: "Oh mestre Bispo, eu estava me achando um revolucionário." Eu falei: "Pois não é não. Você é um camarada sob ataque colonialista porque a permacultura é um conceito colonialista."

Aí o Cobrinha ficou muito meu amigo. Me chamou de novo. Quem é o Cobra Mansa? É um cara que foi menino de rua, virou capoeirista, angoleiro, responsa, da escola de mestre Casquinha. Foi para os Estados Unidos ganhar dinheiro para comprar uma casa para mãe dele. Comprou uma casa para a mãe dele, comprou uma casa para ele. Ainda comprou uma terra que os pretos tinham vendido para os brancos e criou o quilombo Tenondé. E no quilombo Tenondé ele resolve produzir e fazer a capoeira angola. Aí ele resolve trabalhar com a permacultura, que é o que ele entende e cria o conceito chamado de perma-angola, que é a mistura de permacultura com capoeira angola. Com isso ele faz uns eventos anuais aí traz os gringos para participar do evento. Aí que está a sacada! Ele criou um curso de perma-angola para os gringos. E os gringos pagam caro. Eu tive a oportunidade de ver os gringos suando, tudo cheio de lama e tudo agradecendo ao mestre Cobrinha. Achei lindo demais! É uma das mais bela cenas que eu vi. Então, o Cobrinha me leva lá para fazer uma fala contra-colonialista. Me incomodava muito essa questão da perma-angola. Mas como é que eu vou criticar a perma-angola se eu não tenho uma proposição? Eu chego na defesa de Cobrinha aí quem está? Mestre Ricardo da capoeira angola, fantástico... doutor... Mestre Janja, também doutora. Eduardo Oliveira, doutor. Só doutores ou capoeiristas. Só a nata do pensamento da filosofia africana. Cobrinha disse: "Mestre, vamos para minha casa comemorar!". "Vamos!". Só os capoeiristas e eu, o não-capoeirista. Ai, eu sentei no chão, na frente de Cobra Mansa e disse: "Cobrinha, agora eu vou fazer arguição, aqui é outra banca, a banca aqui é papo reto, eu e você". Aquela banca lá tinha muita hipocrisia, hipocrisia porque era preciso ter, tem as formalidades. Então o que eu estou chamando de hipocrisia é a formalidade, tinha muita formalidade. "Cobrinha nós não estamos avaliando sua trajetória e todo mundo estava avaliando sua trajetória. Até porque, na boa, essa tese sua academicamente não se sustenta. Eu já fui a várias bancas e eu sei o que é texto que se sustenta... Quando digo que o texto não se sustenta é porque o que te sustenta mesmo é a capoeira. Então, vamos fazer um acordo?". Aí ele disse: "O que é meu mestre?". Eu falei: "Rapaz, a permacultura não alcança a profundidade filosófica da tua trajetória, porque a permacultura é um conceito colonialista. Eu só quero ajudar a colocar o nome, a composição é toda tua, tá?". "E qual é o nome?". Eu falei: "Cosmoangola, menino. Tu discutiu o cosmograma banto, um cosmo, tu discutiu a continuidade e a ruptura; então, rompe com a permacultura e continua com a cosmologia. E tu disse que a tua tese era uma semente e não uma árvore; se a tese é uma semente, a cosmoangola é a semente que tu compôs". Ou seja, essa história todinha é para dizer que esse é meu papel de tradutor. Eu traduzi a trajetória do Cobrinha para dentro da academia, ajudei a botar um nome, porque a arte de nominar é arte de dominar. Resultado: a galera da capoeira todinha concordou. Então esse ano o evento vai acontecer como permangola, mas no ano que vem vai acontecer como cosmoangola. A cosmoangola já é hoje um princípio filosófico da capoeira angola e das relações da capoeira angola com outros movimentos. Aí que está a história da fronteira e é isso que eu estou propondo, isso que para mim é a confluência. Cobrinha precisa de um título de doutor? Precisa! Para assinar projeto, para ter uma grana. Mas Cobrinha precisa de um título de doutor para fazer capoeira? Não. Então é a arte de transformar a arma em defesa. É isso que nós estamos propondo: confluência e fronteira.

EntreRios: Como você desenvolveu os conceitos de transfluência e confluência?

Nego Bispo: O texto da transfluência e confluência não está bom na escrita, está bom na oralidade. Hoje, na oralidade, a transfluência e a confluência mudaram. Não sei se vocês conseguem fazer a crítica. Márcio Goldman foi o primeiro a me fazer essa crítica - e depois o Felipe Cunha, que é um dos meninos que vai ajudar a traduzir na filosofia, e o Luís que é um camarada também de terreiro. Da forma que eu escrevi no livro está parecendo que a transfluência é apenas do colonialista. O que nós precisamos resolver? A transfluência pela trajetória contra colonialista. Nos transfluimos para confluir, e os colonialistas confluem para influir. Então a transfluência tanto pode ser nossa, quanto deles. Quando eu pensei na transfluência eu pensei nesse debate da transnacionalidade, que é uma questão colonialista.

Se vocês olharem esse livro todo é um rio, essa história é toda contada pelo curso das águas, então ele é um rio. Só que nesse rio eu trabalhei o curso das águas, mas eu não trabalhei a evaporação. Aí que eu penei, porque a transfluência só se explica pela evaporação, ou seja como é que as águas do São Francisco vão encontrar com as águas do Nilo se tem um oceano no meio? Tem que evaporar para se encontrarem pelo rio do céu, pelas nuvens. Então eu demorei muito para desenvolver isso.

EntreRios: Aí está a crítica ao Boaventura?

Nego Bispo: Isso. Se o Boaventura transfluisse para confluir, seria ótimo para nós, mas ele transflui para influir. Foi isso que eu não consegui dizer na escrita, mas estou dizendo na oralidade.

EntreRios: Você falou de alguns interlocutores. O Marcio Goldman, o José Jorge de Carvalho, o Alvaro Tukano, a Maria Sueli Rodrigues. Alguns deles, inclusive, escreveram em seu livro...

Nego Bispo: Na verdade, tenho uma história muito boa. Eu tenho um amigo, Zilton Junior, que é o cara que queimou os primeiros escritos que eu fiz. Qual é a cena? Quando eu ainda estava no sindicato, eu enfrentei um grande conflito de terra, e aí eu fiquei isolado. Quando eu estava nessa crise, não tinha com quem conversar. Sabe aquelas horas que você não tem com quem conversar? Que o assunto não interessa para ninguém? Aí eu tive que fazer o que? Escrever! Minha ideia era entender como funciona esse tal de poder. Nesse conflito de terra nós entramos com várias ações no judiciário, ganhamos várias, mas perdemos a principal. Eu não me conformei. Perdemos de forma sacana, aí resolvi escrever. Escrevi olhando para o semiárido. Meu amigo Zilton estava aqui com a gente, fazendo um mungunzá e disse: "Bispo, por que tu não escreve essas coisas que tu fala?". "Não, eu tenho um escrito ali". "Pois deixa eu ver". Aí eu fui e peguei. O que acontece? Quando eu estava no sindicato, um senador do Piauí, o Chagas Rodrigues, mandava agenda. Todos esses políticos mandavam agendas para o sindicato. O que eu ia fazer com aquelas agendas? Para não tocar fogo, eu resolvi escrever na agenda. Quando eu pego a agenda com os escritos e entrego para Zilton ele olha assim: "Bispo, a agenda do Chagas Rodrigues? Quer dizer que tu escreveu numa agenda de Chagas Rodrigues?". Falei: "Foi!". Nós fazendo o mungunzá, o fogo aceso para cozinhar o milho com feijão. Ele disse: "Posso queimar?". Falei: "Pode!". Ele jogou no fogo e queimou mesmo. Depois que queimou, ele disse: "O que tava escrito aqui?". Eu disse: "Não, você não queria saber. Tu pediu para ler e resolveu queimar, não queria saber o que era". A mulher dele quase mata ele nesse tempo e todo mundo se virou contra mim, [dizendo] que eu era irresponsável. Mas o que tava escrito era simples, era um desabafo: "Qualquer viajante desavisado que percorrer o semiárido, vai passar sobre uma ponte e por baixo da ponte tem um rio, o rio tem água, porém ele não vê. Ele vai seguir olhando um tapete acinzentado de árvores muito bonitas e vaidosas, e nessas árvores tem aves, ele não vai ver. Mas de repente ele vai ver a torre de uma igreja e quando ele andar mais ele vai ver que perto da igreja existem várias casas ajoelhadas, e isso ele vai ver. É a mais fantástica expressão do poder, uma igreja no alto do morro e as casas ajoelhadas ao pé da igreja, mas quando depois ele voltar, se alguma chuva tiver caído ele vai passar na mesma ponte, no rio onde ele não viu as águas, e ele vai visitar o mesmo tapete agora não mais acinzentado, mas verde e ele vai ver as aves que ali já estavam. Porque é assim, só quem viver verá". Então era isso que estava escrito. Era isso que o cara queimou, só que eu deixei ele queimar porque estava na minha memória.

EntreRios: Vamos falar então do semiárido do Piauí, porque esta é uma entrevista para uma revista acadêmica piauiense. O Piauí é um lugar que as pessoas ainda conhecem pouco. Você escreve um pouco sobre o Piauí no seu livro. Parece que o Piauí é sempre a última fronteira...

Antônio Bispo: E a primeira. Quem viver verá! Eu costumo dizer o referencial de um extremo é o outro, isso pensando da forma linear que pensam os colonialistas.

Porque não tem extremo no nosso pensamento, no nosso pensamento não tem fronteira; mas no pensamento colonialista tem extremo, então o referencial de um extremo é o outro. Qual é o estado mais importante do Brasil hoje? Na lógica econômica, colonialista, é São Paulo. Qual o menos importante? Piauí. Então qual o referencial de São Paulo? Piauí. Qual o referencial do Piauí? São Paulo. Isso na lógica colonialista. Eu falei lá na assembleia dos Povos da ONU e estavam discutindo clima no mesmo período que fizeram um grande movimento aqui da Amazônia. O que eu disse para eles? O tema dos *Dalits* era discutir a discriminação pela descendência e pelo trabalho. Disse para eles: "Pois coloquem também pelo ambiente". Cada vez que você diz que um ecossistema é mais importante que o outro, está sendo radicalmente discriminador dos povos, porque quando se trata de um ecossistema, você está tratando dos povos que vivem naquele ecossistema. Se você defende a Amazônia, você defende os povos da Amazônia; se você não defende a Caatinga, você não defende os povos da caatinga. E isso é muita violência! Porque a Amazônia não é mais importante que a Caatinga, nem a Caatinga é mais importante que a Amazônia. Então o que se faz hoje no mundo com relação à Amazônia e a Caatinga é de uma violência sem medida. A Caatinga é o ambiente que me emociona, que me apaixona, que me faz viver bem, que me fascina. Para mim, nada melhor do que a Caatinga. Porque a Caatinga tem essa coisa de parecer que está morta e está viva. Essa coisa que eu escrevi, a Caatinga... ela é a vida e a morte, a cor e a não cor, a dor e a não dor. É uma coisa sem medida, a Caatinga é uma poesia viva, é uma coisa monstruosa... O Agronegócio não se sustenta na Caatinga porque a Caatinga não permite a mecanização, ela é pedregosa, cheia de altos e baixos, ela não é planíssima. Ela bloqueou o Agronegócio e isso é fantástico, a Amazônia não conseguiu. O Agronegócio não funciona na Caatinga não é porque ele não queira. Até funciona em áreas localizadas tipo Petrolina e Juazeiro, mas generalizadamente não dá. Até agora, quem vai nos atacar é a mineração, mas ela não vai destruir toda a Caatinga. A energia solar não destruiu toda Caatinga. Então a Caatinga é a palavra resistência, o povo da Caatinga resiste porque a Caatinga resiste. Tem uma coisa que o povo do sul e do sudeste diz, "ah, aquele lugar de povo sujo e pobre". Por que o povo da Caatinga não sai da Caatinga? Porque se eles quisessem eles saíam, não saem porque aqui é bom demais, porque aqui a gente é morto e vivo. Só nós que damos conta. Agora, vamos conversar para fazer a nossa confluência? Nós temos que fazer um grande trabalho. Cabe na Antropologia porque na Antropologia cabe de tudo. Dom Inocêncio é um dos municípios do Piauí que eu mais admiro, tem o maior rebanho de caprino e ovino no Piauí sem plantação de forragem, só no pasto nativo da Caatinga. Dom Inocêncio tem um modo próprio de criar caprino e ovino sem fazer chiqueiro, porque eles sabem a hora de comer. Em Dom Inocêncio ainda teve Pau de Colher [A Guerra do Pau de Colher]. Vamos fazer um trabalho sobre a Caatinga a partir de Dom Inocêncio? Eu vi de um camarada da região que disse assim: "Bispo, esse povo aí do IBAMA e das universidades são burros demais." Eu disse "Como assim?". "Por exemplo, a mesma folha que o veado come é a que o bode come. Se eles deixassem comer a carne do veado, nós íamos criar menos cabra e os veados não iam acabar. Porque nós não íamos comer veado no tempo que eles estão reproduzindo, porque nós não comemos a cabra no tempo que ela está prenha. Mas como eles não deixam nós criar os veados, o que vai acontecer? Nós precisamos criar cabra. Quanto mais proibir matar veado, mais a gente cria cabra. A cabra come o que? A mesma comida que o veado come, então tem uma concorrência desnecessária. Ou seja, quanto mais as cabras comerem um pasto, mais os veados morrem de fome. O IBAMA é burro demais!". Eu achei isso fantástico, quem foi que pensou um negócio desse? Isso é profundo, então se deixassem a gente comer a carne do veado, os veados iam aumentar. Porque os veados comem no mesmo pasto. Nós não íamos criar bode, íamos criar veado.

EntreRios: A diferença entre o saber orgânico e sintético...

Antônio Bispo: Lá em Dom Inocêncio ainda tem porco caititu cruzando com o porco. Você vê nos terreiros o porco mestiço de caititu. Se pudéssemos comer o caititu não criava o porco comum.

Então tinha porco caititu em quantidade porque não tinha a concorrência, mas eles não deixam comer o caititu. Nos jogam o porco doméstico, aí o porco doméstico come a mesma ração do caititu...

EntreRios: Bispo, então, no Piauí, a gente está de frente com o saber orgânico e não está conseguindo apreender?

Antônio Bispo: É, estou falando mais precisamente da Caatinga. A Caatinga é o lugar onde o saber orgânico é mais, vamos dizer assim, é mais explícito. Por exemplo, você já viu um hospital para os animais silvestres? Já viu uma clínica de psicologia para os animais silvestres? Uma universidade para os animais silvestres? Então como eles conseguem viver? Sem universidade, sem hospital, sem essas coisas todas aí. E eles só não vivem muito bem porque nos metemos na vida deles. Isso é saber orgânico! O saber orgânico é o saber de outras vivências, o sintético é do ser humano. Então o ser humano é a única espécie que consegue sintetizar o saber, porque os outros continuam no orgânico. Os peixes não têm nem doença, os peixes nem adoecem, mas os outros animais, as cabras se deixar na Caatinga e não nos metermos na vida delas elas também não adoecem. Os indígenas são do saber orgânico. Só nós que temos esse problema. Só o ser humano é portador do saber sintético e da mesquinhez. Porque o saber sintético é o saber que produz a mesquinhez. Todo mundo que tem o saber sintético quer tudo só para si porque não acredita que a natureza lhe garanta, ele só acredita no dinheiro, se ele não tiver dinheiro, sofre. Então a Caatinga na minha compreensão é um dos berços do saber orgânico, aqui a gente se garante. Eu gosto de dizer mais a Caatinga do que dizer o Piauí. Eu nem gosto de dizer o Piauí, gosto de dizer a Caatinga.

**Comerford, J; Bezerra, M. O; Palmeira, M.
Questões e dimensões da política: anais do
Encontro dos 20 anos do Núcleo de Antropologia
da Política (NuAP). Rio de Janeiro (RJ): Papéis
Selvagens, 2017. p. 448.**

Wanderson Carlos Lima da Silva
Mestrando em Antropologia na Universidade Federal do Piauí
wandersoncoreiro@gmail.com

Celso de Brito
Doutor em Antropologia Social
Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do
Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí
celsolebruto@ufpi.edu.br

O livro **Questões e dimensões da política** é resultado da compilação de pesquisas apresentadas no encontro de comemoração dos 20 anos do Núcleo de Antropologia da Política - NuAP¹, que aconteceu na cidade do Rio de Janeiro, em 2017. Por sua natureza, o livro congrega 28 trabalhos que expressam bem a rica e diversificada produção científica da extensa rede de pesquisadores que hoje é o núcleo, que por sua vez, desde o seu início, se volta para a compreensão do conceito de "política" em diferentes contextos brasileiros², segundo o ponto de vista de muitos coletivos que o operacionalizam em suas vidas cotidianas.

O livro contém em sua estrutura uma apresentação, 5 capítulos e uma conclusão. Esses capítulos são temáticos e emergem das mesas de discussões que compunham o evento. Em seus conteúdos estão artigos que foram apresentados em cada situação acompanhado de um texto final, produzido pelo coordenador da mesa, que discute as semelhanças e diferenças entre as pesquisas. Observa-se que as análises sobre a categoria "política" que formam essa obra são perpassadas por elementos de muitas outras dimensões da vida social, possibilitando que alguns dos temas trabalhados pudessem ser alocados justificadamente em dois ou mais dos capítulos que apresentaremos a seguir: 1 - Política, eleições e o cotidiano do Estado; 2 - Movimentos Sociais; 3 - Conflitos e Violência; 4 - Família, parentesco e relações pessoais e; 5 - Mobilidade, vizinhança, casa.

¹ Institucionalizado no ano de 1997.

² Com exceção do trabalho de Paiva, "Práticas e falas da violência em uma tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia", todos os trabalhos do livro abordam localidades do território brasileiro.

No primeiro capítulo, os autores procuram, por meio de análises etnográficas, descrever e analisar diferentes noções de “política”, por vezes relacionadas ao “cotidiano do Estado”, “movimentos sociais” e às “eleições”. Talvez, justamente por ter entre os termos definidores desse capítulo alguns dos temas “clássicos” do NuAP, esse seja o capítulo composto por artigos mais diversificados entre si e, assim, apresenta a tônica de todo o livro: a tentativa de ampliar o campo de análise sobre a “política” e a ênfase na abordagem etnográfica que preza pela captação da “política” através de imponderáveis da vida cotidiana, oferecendo concepções insuspeitáveis àqueles que se debruçam sobre o tema mediante concepções da Ciência Política ou da Filosofia Política.

O segundo capítulo, por sua vez, apresenta pesquisas focadas majoritariamente em diferentes “movimentos sociais”: desde aqueles voltados à conquista de moradia ou de terra; aqueles através dos quais é possível analisar disputas internas entre “grupos políticos” ou “facções”, até formas de movimentos sociais que surgem por meio das redes sociais *online*. De forma geral, com ricas descrições etnográficas, essas pesquisas demonstram mecanismos sociais que concatenam diferentes atores, em diferentes níveis e segundo diferentes valores, atribuindo, assim, concomitantemente coerência e complexidade a formas organizacionais que, por mais que pairem nas manchetes dos jornais e telejornais, poucas são de fato conhecidas de perto e de dentro, o que demonstra a importância do uso do instrumental antropológico em pesquisas feitas em nossa própria sociedade, estranhando instituições familiares para em seguida elucidá-las.

Duas categorias, dentre os inúmeros que podem qualificar relações sociais entre diferentes atores inseridos ou não em movimentos sociais estão o “conflito” e a “violência” que, tornadas categorias analíticas, servem como circunscrição do foco dos trabalhos do terceiro capítulo. As abordagens apresentadas no capítulo três visam tratar a noção de “violência” não como um qualificativo negativo em oposição semântica à positividade dos valores ideais da democracia, mas através da consideração dos sentidos elaborados e mantidos em diferentes coletivos, regidos por regimes de moralidade específicos que possibilitam diferentes sujeitos inseridos em distintos coletivos organizarem suas relações sociais através da gestão da “violência”. Esses trabalhos enfatizam o conflito e violência presentes em contextos limítrofes, seja no sentido territorial geográfico ou no sentido administrativo, nos quais há sobreposições de múltiplos sistemas de valores e relações de poder.

O capítulo quatro é formado por trabalhos que discutem a relação entre “família”, “parentesco” e “relações pessoais” em suas dimensões políticas. Percebe-se nele a preocupação de não recair em percepções que excluem, *a priori*, a sobreposição das dimensões “política” e “família” e que tenda a concebê-la como um “desvio”. Mais uma vez, evidencia-se a proeminência das concepções nativas e a fuga de proposições generalistas.

Já no quinto e último capítulo, os artigos concentram-se na temática da mobilidade, permitindo perceber que a transição dos indivíduos entre os espaços não é aleatória, já que seguem padrões localizados culturalmente de acordo com valores acordados coletivamente. Aqui a sobreposição e articulação entre diferentes dimensões da vida social com a dimensão da “política” se torna evidente: o “sagrado”, a “família”, o “trabalho” conformam esquemas e itinerários que definem os ambientes nos quais sujeitos devam ou não transitar.

O conjunto de pesquisas reunidas neste livro revela ótimos usos do instrumental analítico da Antropologia em contexto ocidental moderno, mais do que isso, esses pesquisadores se debruçaram sobre uma das esferas centrais deste contexto, a política, demonstrando sua multiplicidade de acepções e a sua porosidade frente a outras dimensões da vida social. Além disso, o livro expressa outra característica importante do NuAP e da própria Antropologia: trata-se de um grande empreendimento comparativo.

Todas as etnografias do livro foram elaboradas em diferentes regiões do país e sob diversos temas que possibilitam o acúmulo de dados etnográficos sobre a definição de "política", próprias a diversos grupos específicos e pouco estudados, o que suscita revisões de teorias clássicas da Antropologia.

Como já foi aludido acima, diferentemente do que é pensando na Ciência Política, Sociologia e até em algumas abordagens da Antropologia Política brasileira, realizada sobretudo até os anos 1990, a "política" não pode ser tratada como um objeto de estudo previamente definido, corroborando assim com certa ideologia moderna, segundo a qual a vida social deve ser dividida em nichos e o político destacado da sociedade como instância autônoma. Antes, a Antropologia demonstrada neste livro convence de que a "política" deve ser pensada de forma a estar sobreposta e em constante interação com questões sociais, culturais, religiosas presentes em cada contexto etnográfico específico.

Pensar e analisar o que seria a "política" de maneira etnográfica e comparativa é também entender o quanto que as Ciências Sociais e Humanas estão longe de definições universais legítimas a seu respeito; é nesse ponto que os autores remetem o leitor ao cerne do projeto antropológico ao discutirem os resultados de estudos sobre grupos e coletivos humanos em suas especificidades, captando com sensibilidade e acuidade os múltiplos sentidos possíveis dessa dimensão central das sociedades ocidentais modernas. Essa é, sem dúvida, a mais profícua contribuição que o NuAP nos transmite desde sua fundação e que salta aos olhos ao ler o livro **Questões e dimensões da política**.

*Carlos Filadelfo
Natacha Simei Leal
(Orgs.)*



Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí