

# INSURGÊNCIAS, ECOLOGIAS DISSIDENTES E ANTROPOLOGIA MODAL

Jorge Mattar Villela &  
Suzane de Alencar Vieira  
(org.)



\*iU



Universidade Federal de Goiás

Reitor

*Edward Madureira Brasil*

Vice-Reitora

*Sandramara Matias Chaves*

Diretora do Cegraf UFG

*Maria Lucia Kons*

---



### A Coleção Diferenças

“A Coleção Diferenças é fruto da parceria entre o PPGAS/UFG e o CEGRAF, que visa a publicação de coletâneas, traduções, teses e dissertações dos docentes, discentes e pesquisadores não apenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, mas também de outros programas de pós-graduação que dialogam com as nossas linhas de pesquisa. Essa iniciativa pretende contribuir para a divulgação da produção antropológica contemporânea, desde o Centro-Oeste estendendo-se a outras regiões do Brasil, com a diversificação dos meios de publicação de etnografias, de investigações em diferentes campos de conhecimento antropológico e de traduções de textos clássicos e inovadores da reflexão antropológica”.

#### Comissão Editorial da Coleção Diferenças:

Luis Felipe Kojima Hirano

Camila Azevedo de Moraes Wichers

Alexandre Ferraz Herbetta

Carlos Eduardo Henning

Janine Helfst Leicht Collaço

#### Conselho Editorial da Coleção Diferenças

Centro-Oeste: Ellen Woortman (UnB); Maria Luiza Rodrigues Souza (UFG) e Joana Fernandes (UFG)

Norte: Deise Montardo (UFAM); Gersem Baniwa (UFAM), Marcia Bezerra (UFPA)

Nordeste: Renato Athias (UFPE), Julie Cavinac (UFRN), Osmundo Pinho (UFRB)

Sudeste: José Guilherme Cantor Magnani (USP), Jorge Villela (UFSCAR) e Sérgio Carrara (UERJ)

Sul: Sônia Maluf (UFSC), Cornelia Eckert (UFRGS) e Jorge Eremites (UFPEL)

Logomarca criada por Sophia Pinheiro e Tatiana Lotierzo



**INSURGÊNCIAS,  
ECOLOGIAS DISSIDENTES  
E ANTROPOLOGIA MODAL**

Jorge Mattar Villela

Suzane de Alencar Vieira

(org.)

© Imprensa Universitária, 2020  
© Jorge Mattar Villela, 2020  
© Suzane de Alencar Vieira, 2020

Projeto gráfico e editoração eletrônica  
*Géssica Marques de Paulo*

Capa  
*Guilherme Boldrin*

Foto da capa e contracapa  
*Renan Martins Pereira*  
*Andrea Ferraz*

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**GPT/BC/UFG**

---

I59 Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal. [E-book] / organizadores, Suzane de Alencar Vieira, Jorge Mattar Villela. – Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.  
349 p.: il.

Inclui referências.  
ISBN (Ebook): 978-85-93380-78-5

1. Antropologia. 2. Etnologia. 3. Política – Aspectos sociais. I. Vieira, Suzane de Alencar. II. Villela, Jorge Mattar.

CDU: 39:32

---

Bibliotecária responsável: Adriana P. Aguiar / CRB1: 3172

Tenemos que insistir de una vez, compañeros, que el otro soy yo, el otro soy yo, el otro soy yo, el otro soy yo, [la] revolucionari[a] soy yo, [la]s que están [en] la fábrica soy yo, [la]s que no comen soy yo [...] ya no serás tu. Ahora eres nosotros. Así que camina, camina en la tierra del otro. Toma ya nuestro rostro, toma ya nuestra voz. Nuestra mirada. Anda [...] Ya no serás tu. Ahora, eres nosotros.

*(The Forth World War)*

# Sumário

Prefácio.....	8
Introdução .....	11
Jorge Mattar Villela e Suzane de Alencar Vieira	
<b>Capítulo 1</b>	
Do corpo para o <i>mundo</i> : <i>força</i> e <i>firmeza</i> como princípios políticos entre quilombolas mineiros .....	34
Yara Alves	
<b>Capítulo 2</b>	
A terra em transe: conversão e possessão .....	63
Andressa Lewandowski e Diogo Bonadiman Goltara	
<b>Capítulo 3</b>	
“Quanto vale a vida?” Os Mëbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnico-empresariais da hidrelétrica de Belo Monte .....	95
Thais Mantovanelli	
<b>Capítulo 4</b>	
A arte, a luta e suas irradiações .....	127
Cecília Campello do Amaral Mello	
<b>Capítulo 5</b>	
A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas.....	160
Luísa Pontes Molina	

## **Capítulo 6**

Conviver e cuidar: enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso .....184

Emília G. Mota

## **Capítulo 7**

Confiscações semânticas e afetivas: *famílias* na jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça ..... 210

Sara Regina Munhoz

## **Capítulo 8**

O sertão, a seca e o fim ..... 244

Renan Martins Pereira

## **Capítulo 9**

Confiscações, Lutas Anti-Confiscatórias e Antropologia Modal... 277

Jorge Mattar Villela

Referências Bibliográficas ..... 308

Sobre as(os) Autoras(es) ..... 344

# Prefácio

Esta coletânea foi elaborada em várias etapas. Nós que a organizamos, não menos que as antropólogas e os antropólogos que assinam os capítulos que se seguem, mas também as outras pesquisadoras de outras áreas que compunham o projeto inicial, na pequena duração de 24 meses, aproximadamente, em que os trabalhos para a concretização deste livro fossem concluídos, testemunhamos enormes modificações ao nosso redor. Certamente teríamos sucumbido a algumas delas não fossem vários dos melhores encontros que tivemos.

Sempre soubemos, nós que compomos esta coletânea, pelas palavras das pessoas entre quem vivemos durante nossas pesquisas e que passaram a fazer parte indissociável de nossas vidas, que estávamos em meio ao que o Future of Humanity Institute, instalado na Universidade de Oxford, chama de “ameaças existenciais”. Esse tema de pesquisa, inaugurado, até onde vão os nossos conhecimentos, por John Leslie em 1996, ao publicar o livro *The end of the world: the science and the ethics of human extinction*, ganhou enorme volume ao longo do século XXI e viu crescer seu número de publicações a partir de 2013. A ideia do estudo científico e ético do fim da humanidade, atualmente liderado pelo filósofo Toby Ord, identifica o fim da humanidade ao fim da “civilização” quando não se trata da extinção da humanidade como espécie, de sua desaparecimento da face do planeta.



Não é o caso para nós que compusemos esta coletânea. A nossa noção de ameaças existenciais difere ou diverge daquela, porque não incorpora a ideia de unidade da civilização cujos traços característicos são os seus feitos jurídicos, comerciais e tecnológicos. Conceito-força central nas etnografias que são este livro, o Comum, sempre entendido como composição e seleção de encontros, objeta a noção de unidade.

Para este livro e para as e os que o fizemos, o melhor deles foi o encontro com Amir Geiger. Suas leituras, seu modo sofisticado de compreender, sugerir, complexificar e redesenhar, enfim, melhorar o que lê, fizeram da introdução um texto rico e compreensível, assim como o capítulo que fecha esse livro, que pode ser entendido como o último capítulo ou como a extrodução ou exodução. A Amir somos, portanto, enormemente gratas e gratos de um modo dificilmente dizível, em geral e em particular, num prefácio de reconhecimentos. Talvez essa frase esclareça: insistimos muitas vezes para que ele se integrasse como co-autor dessa coletânea, que é o seu lugar de direito, mas que ele preferiu não o ocupar de fato.

Agradecemos também pela leitura do primeiro e último texto deste livro, que muito contribuíram para o que eles se tornaram por conta das sugestões, retificações e correções: Ana Cláudia Marques, Sara Munhoz, Karina Biondi, Cândida Ferreira, Cecília Mello, Renan Martins Pereira e Andressa Lewandowski. A Jean Carlos Camargo agradecemos as sugestões para a introdução. A Luiz Takayama agradecemos a leitura e uma passagem inteira do texto que fecha a coletânea. A José Macedo (o Zé) agradecemos por nos ter apresentado alguns textos essenciais para o argumento da introdução e da extrodução a que nunca teríamos acedido não fossem as indicações e a notável erudição dele. Agradecemos a Alexandre Carrasco pela organização do “I Seminário de Antropologia e Filosofia” e pela abertura da “Seção de Etnografia” na Revista *Fevereiro* (o segundo

registro escrito coletivo das nossas insurgências) que deram ensejo e continuidade ao seminário de Goiânia, sobre o qual falaremos na Introdução desta coletânea. Sara Munhoz trabalhou duro na organização da bibliografia final e na última leitura, de malha muito fina, retirando os pequenos (mas graves) erros de digitação do texto de introdução a essa coletânea (os erros de digitação, discretos a quem revisa, são sempre graves a quem os encontra). Andressa Lewandowski fez a última revisão das provas e nos salvou de inúmeros erros de digitação. Guilherme Boldrin foi inestimável na domesticação do arquivo de word com o tapuscrito inteiro que se rebelou contra a montagem final, no último momento. Sem essa ajuda final, o livro não teria sido enviado para a coletânea no cronograma proposto. A responsabilidade pelo que foi escrito, dispensável dizer, é nossa.

Agradecemos ao PPGAS da UFG, ao seu coordenador no momento de início desta organização, Luis Felipe Hirano, e aos editores da coleção “Diferenças” pelo financiamento desta coletânea. Agradecemos, enfim, mas não menos importante, a Guilherme Boldrin pela elaboração da capa, a Julyana Aleixo Fragoso e Géssica Marques pela editoração e a Maria Lucia Kons pelo crivo final do tapuscrito.

# Introdução

Jorge Mattar Villela e Suzane de Alencar Vieira

## 1.

Esta introdução se escreve em meio a uma pandemia de gripe causada por uma cepa qualificada como *nova* de um vírus antigo. A seleção e difusão dos vírus sob o que se tem chamado de “capitalismo tardio” (mas que preferimos chamar de capitalismo final) é um tema que atrai a atenção de antropólogos há poucos anos. Frédéric Keck, por exemplo, mostra alguns métodos pelos quais a saúde pública procurou lidar com as ameaças de epidemias causadas por vírus cujas mutações lhes permite dar saltos interespecíficos (Keck 2015). Um deles é a precaução que indica o abate de milhões de animais quando da iminência de uma epidemia como método de evitá-la. O segundo é mais uma atitude que um método: o “catastrofismo esclarecido” que, ao encarar a possibilidade de uma pandemia, considera ser preciso se antecipar aos seus efeitos. Keck propõe associar metafísica e antropologia das doenças animais de modo a evitar que a diversidade de racionalidades seja recoberta por sua expressão dual e empobrecida. Uma pandemia de difícil controle, proveniente da produção industrial de animais, se anuncia desde o meado da década de 1990 com a doença neurológica da “vaca

louca”, também assunto de antropologia (Lévi-Strauss, 2001). Ao longo do intervalo que nos separa da década de 1990 publicou-se vastamente sobre vírus no domínio da antropologia médica, por conta das novas ameaças decorrentes da H1N1 (Atlani-Dualt e Kendall, 2009 é um bom lugar de revisão, assim como Melissa White, 2012) e, no dia 29/04 de 2020 uma matéria na revista *The Atlantic* sugeriu a incorporação de antropólogos e antropólogas nas equipes multidisciplinares em combate ao vírus, ao lado de estatísticas, geógrafas, historiadoras, imunologistas, infectologistas, profissionais da saúde pública e coletiva.

Em todos esses estudos, é claro, os vírus são ameaças e o contágio, um alvo de objeção. A antropologia preferiu deixar de lado a riqueza dos vírus quando se trata de pensar a vida neste planeta e para a objeção de uma quantidade importante de conceitos descritores dos seres vivos em geral e das classificações fundadas nos gêneros e suas diferenças específicas (White, 2012). Tivéssemos prestado mais atenção aos vírus no lugar de os desqualificar, quem sabe poderíamos ter sido expostos a um modo de existência inspirador, no lugar de associá-lo obrigatoriamente à morte. Poderíamos ter encontrado nos vírus um interesse desvinculado do que corresponde ao dos governos e ao das nações. Essa situação extrema em que vivemos hoje poderia nos alertar para lições de ecologias dissidentes ao capitalismo, das que consideram os seres em suas composições potentes e perigosas e não apenas como ameaça ou recurso, como nocivos ou úteis. O momento poderia nos fazer viver *com* as nossas vulnerabilidades, como seres compósitos, colonizados por vírus, vermes, bactérias, num processo de composição e decomposição que define a vida, veremos ao longo desta coletânea.

No lugar de encarar a pureza como princípio da vida, essa coletânea o encara como agenciamento:

O que é um agenciamento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos e que estabelece ligações, relações entre eles, através das eras, dos sexos, dos reinos – de naturezas diferentes. Ademais, a única unidade do agenciamento é a do co-funcionamento: é uma simbiose, uma “simpatia”. O que importa nunca são as filiações, mas as alianças e as ligas; não são as hereditariedades, as descendências, mas os contágios, as epidemias, o vento (Deleuze e Parnet 1977, p. 84).

É um devir, portanto:

O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que põe em jogo seres de escalas e reinos completamente diferentes, sem nenhuma filiação possível [...] um vírus C opera a aliança (Deleuze e Guattari, 1980, p. 291-2).

De potência criadora a imagem da morte. O capitalismo industrial e rural, como se estabeleceu na Inglaterra do século XVIII, deu aos contágios a sua face mortífera. Foi essa a forma como a contingência se moveu.

Tivéssemos, houvéssemos. O pretérito imperfeito do modo subjuntivo é o tempo do arrependimento e o arrependimento é a afecção resultante de uma ideia inadequada: confundir a consciência de nossas ações com a liberdade de que gozamos ao executá-las ou freá-las (Espinosa, 2009 II, Escólio da Prop. 35: 77 e III, Prop. 2, p. 102-103). Tivéssemos nós prestado atenção, tivéssemos nós sido menos abomináveis, tivéssemos nós sido menos arrogantes, menos ignorantes. Mas, da ideia inadequada que é o arrependimento e da questão ‘éramos livres para deixar de agir ou para agir no lugar de refrear’, seguem-se outras: quem compõe o plural da primeira pessoa? Quem é esse nós que se houvesse e se tivesse? E desde

quando ele existe como um nós? Em que princípios poderiam repousar as acusações que pesam sobre ele? O que haveria feito ou deixado de fazer para evitar que estivéssemos agora na situação em que nos encontramos? E desde quando?

Haveremos de culpar Descartes pela sua ideia de autômato e os efeitos que ela provocou nas separações entre humanidade e não humanidade (Canguilhem, 1955), alocando a segunda classe na condição de recurso e matéria-prima, quando essas ideias fundantes de um certo cristianismo moderno se encontraram com o modo de produção burguês livre das amarras firmes em que a Idade Média o atou? Culpamos a invenção da máquina a vapor? Do salário? Da síntese Haber-Bosch? Do ciclo de Otto? Da plantation? Do Astrolábio? Recuamos mais? Haverá critérios para distinguir quem cumpriu ordens de quem as teria dado? Talvez não se possa localizar os pontos de inflexão em ocorrências dessas dimensões. A inflexão costuma ser infinitesimal, minúscula, e a culpa e o arrependimento não lhes dizem respeito. Elas só geram afecções tristes como a indignação, o ódio e o ressentimento (Espinosa III, Def. 7 e 20: 143 e 145).

O filogeógrafo Rob Wallace (2016) escreveu mais de 400 páginas mostrando que o capitalismo, essa prática de transformar toda matéria e energia disponíveis no planeta em recursos para comercialização, é causa de todas as pandemias que assolaram humanos e outros animais e vegetais desde o século XVIII. Para os tempos modernos, ele assegura que “uma variedade florescente de novos subtipos de influenza capazes de infectar humanos resulta concomitantemente da globalização e dos modelos industriais de granjas e criação de porcos” (*Id.*, p. 38). Uma sentença sabida e reiterada precisamente pelas vias de pesquisa como a de Wallace, cuja especialidade é rastrear geneticamente as estratégias de seleção empregadas pelos vírus em associação com a criação em vasta escala, pois, sustenta ele, os vírus e as bactérias “evoluem em resposta à infraestrutura multifacetada da

humanidade – agrícola, de transporte, farmacêutica [...] política[s]” (*Id.*, p. 325), entre elas as do desinvestimento em saúde pública. Assim, segue Wallace, análises filogenéticas mostram que várias cepas no vírus do Ebola circulam na África há décadas expondo as populações de alguns países subsaarianos a incubações e transmissões inéditas até então, desde os anos 2000. Essa é a razão por que Wallace chama a doença de “Ebola neoliberal” (*Id.*, p. 326) e por que vários cientistas reconhecem que a humanidade se encontra “num precipício ambiental” (*Id.*, p. 224).<sup>1</sup> Neoliberal não só o desinvestimento público da saúde, mas o investimento industrial para transformar florestas em recursos comerciais e em novos nichos para a evolução do vírus do Ebola (*Id.* p. 324). O problema encontra-se, portanto, na criação de uma ecologia, ou de uma ecosofia (Guattari 1989), quer dizer, uma ecologia que é simultaneamente ambiental, social e mental.

Cerca de 25 dias antes da redação final desta introdução, Wallace e pesquisadores das áreas da epidemiologia, agronomia, geografia humana e ecologia das doenças (Wallace *et al.*, 2020) publicaram um artigo a respeito do novo coronavírus 2019, causador da Síndrome Respiratória Aguda Grave 2019. Ali, vemos que só neste século a população mundial foi exposta a mais de dez novos tipos de influenza, todos causados por contato com a grande indústria monocultora de carne. Porque, sabe-se bem, os vírus, tanto os feitos de DNA ou RNA quanto os de computador, prosperam em ambientes de monocultura (Gallaway *et al.*, 2007, p. 84 e ss.). Mas o tema do artigo expande-se para a transformação crescente da vida selvagem em mercadoria e a pressão comercial nos modos de vida dos povos da floresta (ver também Fairhead; Leach, 1994;

---

1 A bibliografia citada por Wallace a esse respeito é extensa e de diversas áreas do conhecimento. De resto, Wallace é um militante em favor das pesquisas a-disciplinares. Hansen (2009) e Bellamy *et al.* (2010) são os que nos parecem mais interessantes para os objetivos desta introdução e desta coletânea.

Brooks *et al.*, 2010; Fairhead, 2016 e Garcia, 2018). Esses dois são pontos centrais nesta coletânea e fonte de grave preocupação que deveria ser geral. O problema da comercialização intransigente de, virtualmente, toda matéria, todo vivo, toda energia; o monocultivo uniformizador de todas as coisas, de todas as paisagens: a extensão ilimitável de uma tendência que não se deixa contrariar.

No campo transdisciplinar dos estudos da biosfera, consideram-se nove barreiras planetárias, isto é, limiares de equilíbrio, cruciais para manter vivo (em condições de metaestabilidade) um ambiente no qual a humanidade possa viver com segurança. E a mudança climática é apenas uma delas. Segundo os estudos liderados pelo químico Johan Rockström, do Stockholm Resilience Center, em colaboração com Paul Crutzen e James Hansen, foram ultrapassadas cinco das nove barreiras (*apud* Bellamy *et al.*, 2010, p. 14 e ss. e, posteriormente, Rockström *et al.*, 2015). Só uma, a perda da camada de Ozônio, recuou a limites aceitáveis a partir da década de 1990. Algumas delas foram vastamente ultrapassadas, como a do ciclo do Nitrogênio e a perda da biodiversidade, além do Aquecimento Global. Comparados a valores estabelecidos para a Era Pré-Industrial, a barreira planetária para emissão de Dióxido de Carbono deveria ser de 320 partes por milhão. Em 2009 eram emitidas 390. O desaparecimento de espécies deveria ser da ordem de 10 por milhão, ao passo que é de 100 e 1000. A barreira de retirada de Nitrogênio da atmosfera, que na Era Pré-industrial era de 0 e que agora não poderia passar de 35 milhões de toneladas por ano, é de 120 milhões de toneladas por ano (*Id.*, p. 16).

O momento, portanto, é de assombro. Não é possível saber o que pode acontecer quando o aliado mais poderoso se torna um inimigo invencível. Foi essa a grande mudança criada pelo capitalismo industrial, sua maior e mais inédita invenção: voltar contra nós os poderes de um planeta.



## 2.

Quando tivemos a ideia de montar esta coletânea, o mundo já estava à beira do colapso ecosófico; mas não sendo filogeógrafos de patógenos, não enxergávamos em nosso horizonte a possibilidade de uma pandemia dessas proporções, embora as perspectivas do fim do mundo, as de quem já então era transpassado por suas linhas, tenha sido um dos estímulos para nos juntarmos, ou nos vincularmos. A ideia da coletânea surgiu depois do seminário *Insurgências: Lutas políticas e práticas emancipatórias*, realizado em setembro de 2018 na Universidade Federal de Goiás, 18 dias após o incêndio no Museu Nacional.<sup>2</sup> Assim, o evento serviu também como a reunião de pessoas em luto pela destruição de um prédio que abrigava milhões de vidas e que foi o lugar de formação acadêmica da maior parte dos e das pesquisadoras reunidas naquele evento.

O incêndio do Museu Nacional merece uma pausa no texto. Deveria ter merecido uma pausa no mundo. Temos ouvido falar em incêndios florestais, em comunidades, em universidades públicas e, em 2018, vimos ao vivo o assassinato do Museu Nacional. Um incêndio é uma arma de esbulhamento. Incendiaram-se aldeias em todos os processos de limpeza étnica na sangrenta história dos Estados nacionais europeus. Lança-chamas eram armas de gosto especial do nazismo alemão. No sul dos Estados Unidos incendiavam afroamericanos pendurados nas cruzes. Queimar, como notou Ray

---

2 O primeiro encontro em que os temas das insurgências, das ecologias dissidentes da antropologia modal apareceu foi na mesa "Políticas das gentes e lutas anticonfiscatórias", organizada por Jorge Villela e proposta no Seminário de 10 anos do PPGAS UFSCar realizado em novembro de 2017; após o evento da UFG ocorreu o Seminário Antropologia e Filosofia, organizado por Alexandre Carrasco e Jorge Villela, ocorrido em novembro de 2018, na Unifesp. Esses seminários reuniram pesquisadores de diversos campos de pesquisa em torno de uma questão que, assim esperávamos, pudesse potencializar e engajar o pensamento antropológico: as lutas minoritárias contra a confiscação de modos de vida.

Bradbury, é um método apropriado para limpar a memória. A não ser quando o povo faz de si a sua própria biblioteca. O incêndio do Museu Nacional foi um genocídio.

O assassinato do Museu Nacional se inscreve, parece a nós, nesse ambiente. Quem ouviu falar de inquérito? Quem leu alguma formação de culpa? Havia, logo depois, é claro, hienas. Já nas cercanias das brasas. E quiseram assar ali mesmo a UFRJ inteira. Quiseram jogar a culpa em quem lutou pelo Museu Nacional, pela sua existência e pela de milhões de vidas que ali estavam, por bem ou por mal, resguardando algum ponto relevante de um modo de existir, nesse sentido que damos às coisas quando elas não entraram ainda em relações comerciais.

Se pretendeu dizer que a destruição do Museu Nacional não teve culpados a não ser que o culpado seja a própria vítima. O Museu Nacional, ou as e os seus responsáveis não cuidaram dele. Mas como cuidar? Com 53 mil reais por ano? Que não davam sequer para reparar o sistema de detecção de fumaça? 53 mil reais para um museu daquelas proporções e importância mundial. E, essa é a pergunta crucial, por que é que não havia carga no hidrante que servia o Museu Nacional? Mesmo depois de 4 horas de pedidos do comandante-geral dos bombeiros, já às 23h30, a CEDAE, companhia de águas e esgoto do Rio de Janeiro, não liberou carga para o hidrante. Se houvesse carga – mais um pretérito imperfeito do subjuntivo. Por que não havia? Que critérios foram usados para que se mantivesse aquele hidrante sem carga? – parece, os danos seriam mínimos. Mas, pergunta seguinte, por que é que nenhum executivo ou engenheiro da CEDAE foi intimado pela justiça, sequer arguido pela imprensa?

Lucrar com isso que se chama de “reconstrução” também é uma tarefa reservada às hienas que farejam em meio às ruínas. Vamos reconstruir tudo. A frase foi a mesma, pronunciada em línguas diferentes, dita quando as forças armadas euroamericanas destruíram os

tesouros da Mesopotâmia na primeira guerra do Golfo e repetida pelo bispo que atualmente governa a cidade do Rio de Janeiro. “You build to destroy”, diz a canção de Bob Dylan. Esse movimento econômico a que se insiste em chamar de neoliberalismo, mas cujas ênfases já foram tão drasticamente modificadas, é construtor de ruínas.<sup>3</sup>

O Museu Nacional é uma delas, e das grandes. Mataram-se os mortos, os vivos suspiram entre as ruínas, desviando-se das hienas, após terem sido espancados pela guarda municipal do bispo que governa a cidade do Rio de Janeiro, no esforço de encontrarem um retalho de documento, um fragmento de bico de pássaro, um fonema de uma língua perdida para sempre. São todos Bendengó, esse é o lema a comunidade do Museu, segundo me disseram, em referência ao meteorito encontrado naquela região e peça da exposição permanente, posicionada à entrada do prédio, a receber todos os visitantes do Museu ao longo de décadas.

### 3.

O ano de 2018 foi um ano de perplexidade, desde o assassinato de Marielle Franco até a cristalização fascista do racismo, sexismo, homofobia na eleição de um candidato da extrema direita. A partir de então, o discurso opressor ganhou um canal público para des-

---

3 “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.” (Benjamin, 1987, p. 227). Agradecemos a Amir Geiger pela menção a essa passagem.

pejar seus louvores ao militarismo, ao desmatamento, aos diversos arcaísmos com funções atuais – funções de axiomatização dos fluxos desterritorializados do desejo, como disseram Deleuze e Guattari (1972) – às formas de intolerância e de destruição de modos de viver dissidentes e do meio ambiente. O ano seguinte (2019) foi agitado por catástrofes políticas e ambientais com lama, fogo e óleo. Desastre da Vale do Rio Doce em Brumadinho, incêndios criminosos na floresta Amazônica e um vasto derramamento de óleo na costa do Nordeste brasileiro que espalhou rastros pelo litoral do Sudeste. Soma-se aos desastres um roteiro de destruição e violência que busca favorecer as condições para a expansão da fronteira agroindustrial e mineradora na Amazônia, loteamento de reservas minerais por toda região Norte e Nordeste ao custo da precarização da vida dos povos das florestas, de ameaças e assassinatos de lideranças indígenas e de ativistas ambientalistas. Uma coleção de forças do entristecimento que, para seguir os princípios de uma antropologia modal inspirada em Espinosa (veremos do que se trata isso no último capítulo), organizam um ambiente propício a superstições que valorizam a tristeza, pois a “superstição [...] parece proclamar que é bom o que traz tristeza e mau o que traz alegria”, quer dizer, um afecto “pelo qual a potência de agir do corpo é aumentada ou estimulada” (Espinosa, 2009, Apêndice, Cap. 31 e IV, Prop. 41). Compreende-se, assim, os efeitos que a ultradireita recolhe das superstições e dos arcaísmos.

Depois que a ultradireita ganhou as eleições no Brasil, iniciou-se uma desorquestrada destruição dos canteiros que habitamos: ataques a institutos de pesquisa e às áreas de humanidades, dilapidação orçamentária das universidades que ameaça a continuidade de programas de pós-graduação e reforça um projeto de mercantilização das universidades públicas. Essa é uma parte da tendência generalizada de lançar a vida no torpor: o inverso da atividade, da criatividade e da

liberdade. Cada movimento de criação, voltado para o discernimento, que empregue a matéria e os sentidos para finalidades que não sejam a da sua conversão para alguma forma de energia comercializável, como veremos ao longo da coletânea, são obstruídos sem que haja motivo declarado para isso. Se alguma vantagem houve, foi a demonstração clara do aspecto ubuesco do poder (Foucault, 2003). Dizer não, parar, obstruir desmotivadamente, sem tocar o real, entristecer – diversas das etnografias desta coletânea mostram – são as forças contra as quais os modos de vida insurgentes precisam haver-se. São os alvos de suas lutas anti-confiscatórias.

Nas catástrofes, encaramos dramaticamente os limites de nossas capacidades de agir, pensar e sentir. Também é um momento em que o paroxismo da situação nos inspira a procurar fluxos vitais, re-potencializar, renovar e exercitar a resiliência e restaurar os vínculos e a força de existir. A catástrofe chegou há muito tempo no nosso território. Mas aqui nas universidades invadidas pela economia do conhecimento, somos desequipados para aprender procurarmos uma arma enquanto fugimos (Deleuze e Parnet 1977, p. 164). Deste reduto acadêmico, tornamo-nos menos capazes de reconhecer ou perceber determinadas formas de assujeitamento, violência ou aprisionamento da vida. Somos muito vulneráveis ao meio semiótico do Estado, tendemos a assumir a sua perspectiva mesmo que seja para nos defender de governos autoritários.

#### 4.

O seminário realizado em 2018 na UFG, motivado pela reação a esse ambiente sufocante, pretendia falar diante de quem luta em meio a ruínas e contra quem as faz proliferar e atendia a um sentimento de urgência: viver, reabitar territórios devastados, inventar outras respostas que não se limitassem à passividade da comoção ou da indignação, nem ao ressentimento da denúncia. O objetivo

era o insurgir-se a contrapelo da tristeza dessa catástrofe, desse desastre e de crimes forjados pela omissão dos poderes públicos, incluídas aí como protagonistas as empresas privadas. A palavra insurgência respondia, naquele contexto, a questões acerca do que é preciso ou possível fazer com e a partir da antropologia.

O termo *insurgências* que nomeia este livro sintetiza um exercício de criação ética, estética e política. Insurgir as vontades contra quem sempre considera que tem muito a dizer e nada a ouvir; a tão velha certeza europeia. Por isso, insurgência vem acompanhada das palavras-conceitos que designam modos de vida a elas associados. As expressões *ecologias dissidentes* e *antropologia modal*, que dão ao livro o seu subtítulo, dizem respeito ao que é experimentado em diferentes meios etnográficos e formulações teóricas. A segunda expressão do subtítulo, antropologia modal, é descrita no último capítulo. A primeira, no entanto, está dispersa em todos os capítulos sem ter recebido uma definição crítica, analítica ou descritiva. Inicialmente foi um lapso, um descuido. Mas se trata, ao mesmo tempo, de uma necessidade. Ecologias dissidentes remetem à diferença ativa no modo de compor com a vida. A despeito dos imperativos do progresso, uma criação dissidente ecosófica guia-se em meio à ética do cuidado, alguma estética da criação e política da atenção. As ecologias dissidentes, como tratadas nesta coletânea, não são identitárias. Elas se ligam às percepções que se opõem a um modo de representação do mundo a acaparar pelo realismo e pela objetividade.

Insurgência designa o movimento de criação contínua das possibilidades de vida, de ativação da potência de pensar, agir e sentir; movimento que traça um caminho a despeito e em meio às ações de confiscação de modos de vida que, conforme e definida no capítulo 9, “transformam composição em organização”, transliteram força em energia, fazem da lateralidade hierarquia. A palavra insurgência é

intransitiva. Não obriga a pergunta: resistir a quê? Insurgir-se contra o quê? Ela não se deixa definir pelo poder. Não se alimenta da indignação – a indignação é impotente e resulta de uma afecção triste, o ódio e, conseqüentemente, o ressentimento. As insurgências são da ordem do desejo, apontam para uma vida desejável e são movidas por afectos que aumentam a força de existir diante da catástrofe, da pandemia, da destruição.

Escrever esse texto tornou-se uma forma de desviar-se da impotência e da paralisia do pensamento que o tempo presente inspira. É um jeito de alinhar engajamentos políticos e conceituais às lutas emergentes com que lidamos etnograficamente, intelectualmente, existencialmente, enfim. Na verdade, esse movimento imiscui-se numa retomada da escrita no momento de sua iminente desaparecimento, como “a pintura e o desenho estão em vias de desaparecimento, como o escrito arrisca desaparecer encoberto pela multimídia”, segundo o prognóstico de Paul Virilio (1996, p. 25).

Tratamos de nos esforçar para minorar a escrita etnográfica diante de quem ela passa a falar, com quem ela pretende compor um dever, a partir de quem ela possa “sofrer um forte coeficiente de desterritorialização”, que a faça entender que nessa composição “tudo é político” e, enfim, que “tudo aí assume um valor coletivo” (Deleuze e Guattari 1975, p. 29 e 30). Estamos separados dessas recomendações meio século e elas hoje nos parecem mais urgentes e atuais do que eram quando foram escritas. Restará saber em que condições uma escrita modal da antropologia poderá se reterritorializar sem correr o risco da nostalgia, da tradição, da identidade (“Kafka não se orienta para uma reterritorialização no tcheco”, *Id*, p. 47). Não há certeza nem determinação da constituição ou subsistência da “função subversiva da escrita” (Foucault 1994, p. 115); mas não é difícil notar que, de novo, escrever ressurgiu como um ato raro e perigoso, como foi a partir do século XVIII e até o pós Segunda Grande Guerra (*Id*, p. 114). A ação

judiciária, embora atuante na perseguição de certas escritas, é lenta se comparada às perseguições digitais, aos robôs, ao ciberterrorismo. Minorar a escrita é de novo e à luz do dia, uma ação emancipadora.

## 5.

Esta coletânea e as ideias aventadas aqui não pretendem normatizar os movimentos de resistência, identificando causa necessária ou características exemplares, tampouco regular uma relação de troca com quem eventualmente possa se expor a ela, ou provocar adesão pela via dos códigos da lei, do contrato ou da instituição. Buscamos debulhar linhas insurgentes, acompanhá-las por fora dos códigos, transmitir intensidades de movimentos não capturáveis pela vigilância da teoria política de Estado e talvez propiciar o encontro com forças exteriores que dão sentido insurgente a práticas, ideias e afectos.

Isso motivou ao longo da escrita o interesse pelo modal no esforço de efetuar uma antropologia cuja a atenção seja atraída menos pelas estruturas, pelas sociedades (ou socialidades), pelas espécies, do que pelas relações características que definem todo existente, conforme expõe Jorge Villela no último capítulo deste livro. A partir da relação que estabelecemos com outros coletivos, outros modos de existir, poderemos nos tornar capazes de perceber isso em sua forma mais completa. Para alcançar essa sensibilidade à destruição que nos rodeia, é preciso deslocar a análise em direção aos grupos-sujeitos que, na definição de Guattari (1981), estão conectados com realidades políticas ou com a atividade de autoanálise criadora. Seria preciso embarcar com eles na luta contínua contra esquemas sociais repressivos e deixar que a criatividade de grupos minoritários fabrique suas próprias coordenadas.



**6.**

As etnografias reunidas nesta coletânea pretendem mostrar a insurgência dos *commons* como é descrita por Silke Helfrich e David Boullier: “uma formação social que habilita gente a gozar de liberdade sem reprimir os outros, encenar justiça sem controle burocrático e assegurar a soberania sem nacionalismo” (Helfrich e Boullier, 2019, p. 3). Mas, ao contrário de grande parte do livro de onde provém essa citação, nossa coletânea não é deontológica. Ela não propõe nem diz como as coisas deveriam ser e menos ainda como as coisas poderão vir a ser. Os capítulos desta coletânea pretendem mostrar lutas que são adisciplinadas, não representativas (Villela, 2017), ou ainda, para usar o conceito de Walter Benjamin, de “dissimilação” (Benjamin, 2009), das que podem empregar os instrumentos da diferença linguística, ritual, histórica e de atitudes para divergir e se distanciar de modos de vida que lhes sejam mortíferos. As etnografias deste livro descrevem a vida nas montanhas, nos rios, na terra, no chão, de modo a provocar outra distribuição de afetos capaz de enxergar morte nas águas paradas das barragens, nas lamas, nas estradas e em outros projetos de infraestrutura. As etnografias contam outra história invertendo as valências da ideia de produção e destruição e se empenham em traçar uma outra linguagem política minoritária. Os capítulos cujas apresentações encontram-se no próximo item pretendem “fazer sentido em comum”, como o elabora Isabelle Stengers inspirada em Alfred Whitehead, insistindo numa soldagem do sentido (*sens*, senso) em comum com a imaginação (Stengers 2020). Por outras palavras, já dissonantes das de Stengers, não é mais insurgir-se contra os discursos que nos posicionam como público, entre as falsificações do real e os que fazem o papel dos que sabem. É retomar um sentido que se faz em coletivo de modo a retomar, contra-confiscar, uma posição simultaneamente nova e

anterior ao sentido comum, como diria Henri Bergson, ao advertir os riscos da adoção de um discurso metafísico tomado como científico (2011a, p. 491 e 508).

## 7.

O capítulo de Cecília Mello, “A arte, a luta e suas irradiações”, inspirado na proposição de Félix Guattari a respeito do lugar dos “intelectuais de nossa espécie”, situa-se na brecha, no interstício, de onde brotam outros modos de sentir, pensar e criar. As práticas do movimento cultural afro-indígena com quem Cecília dialoga desde 2002 refutam a ideia de que estejamos assistindo a uma “morte da política”, uma das leituras correntes do período atual, que a autora define como um “regime fascista-democrático”, uma vez que as atuais políticas aprofundadoras das desigualdades e de ódio à diferença “são legitimadas pelos mecanismos da democracia representativa presidencialista”. Segundo a análise de Cecília Mello, as performances do movimento cultural estudado expõem os mecanismos molares e moleculares que compõem o “deserto” (em expansão há algumas décadas) que atingem com particular brutalidade os povos cujo modo de vida é inseparável do livre acesso aos bens naturais de uso comum. Os trabalhos artísticos do movimento cultural revelam que do processo de sobreposição das mortes física, cultural e ontológica, que há séculos constitui o substrato das existências dos povos negro e indígena, podem-se extrair novas possibilidades de vida. A morte, conforme esses atos de criação, ensaja técnicas de ressuscitamento da madeira morta, que reativa sua *anima* e faz a vida ressurgir ali onde se pensava que ela não pulsava mais. Esse fluxo de vida, a todo tempo reavivado, é o mesmo que resiste à morte que assombra o extremo sul baiano desde meados da década de 1980, a partir da expansão ilimitada do

deserto verde da monocultura do eucalipto que devora rios, matas, pequena agricultura e pesca artesanal num curtíssimo intervalo.

A partir da descrição deste acontecimento político “em ruptura direta com a ordem estabelecida”, Cecília Mello dialoga com uma liderança de pesca, Alexandre Anderson, que apresenta sua própria teoria da revolução política, que foi e é capaz de inspirar esta e quiçá outras insurgências: “a luta se espalha como uma epidemia” e gera “uma espécie de ação em cadeia que faz as escalas colidirem à medida que a luta se irradia”, como uma força incontrolável. Diante da criminalização dos pescadores artesanais, Cecília Mello, inspirada em Foucault (1994), por fim, nos indaga: o fato de que as insurgências possam terminar mal, significaria que é “inútil sublevar-se?”

Sara Munhoz etnografou o problema das confiscações semânticas e afetivas no esforço técnico do Superior Tribunal de Justiça quando se trata de lidar com processos concernentes ao entendimento e às definições do conceito de *família*. Na primeira parte, “O sonho do controle”, Sara descreve a criação de um vocabulário uniforme, preciso, previsível e acessível como método de suprir as exigências complexas e simultâneas de vinculação entre a lei e os conflitos, e de previsibilidade e segurança jurídicas. Outra vertente do capítulo consiste em descrever a técnica de composição de enunciados que tornam viáveis certas *famílias*, enunciados que aspiram à *pacificação* da linguagem, que rechaçam a equivocidade da língua, ainda que tudo esteja também, em alguma medida, aberto à *hermenêutica*. O STJ, sugere a autora, oscila entre a vinculação e a desvinculação com o mundo fenomenal, ele convoca o mundo para dar vida à lei, mas posiciona-se além das possibilidades de averiguação e comprovação das relações que estão sob seu exame. A etnografia mostra como o Tribunal lança mão de procedimentos que *sedimentam* e *mineram* descrições sintéticas de conflitos, compondo-os com extratos de códigos, leis, estudos acadêmicos e doutrinários que, juntos, engendram possíveis

definições de *família*. Assim, modos de vida expressos na forma de arranjos familiares não imediatamente compreensíveis pela legislação são submetidos a confiscações semióticas que os transformam em *teses jurídicas*. Essas *teses* são, em seguida, submetidas ainda a outras transformações que as compatibilizam com a *linguagem do sistema*, informatizada, responsável por divulgá-las. Procedimentos de extração de enunciados de diferentes naturezas (o jurisprudencial e o técnico-documental), respondendo às demandas combinadas de *uniformização* e *pacificação*, permitem que as *famílias* possam ser ditas pelo STJ e vistas em outras instâncias do sistema judiciário brasileiro. A *família resgatável* no site de buscas do STJ aparece e se dissolve continuamente, assim como as próprias relações que a atravessam e compõem.

O capítulo de Yara Alves lida com os conceitos de *força e firmeza*, como são acionados nas “lutas pela continuidade da vida” entre quilombolas de Pinheiros, Macuco, Gravatá e Mata Dois, *comunidades* vizinhas situadas no Vale do Jequitinhonha-MG. A ênfase em dois princípios corporais, que também são entendidos como comportamentais, traz como proposta a compreensão das formas de construção de corpos que são produzidos para diferentes *lutas*. Trata-se de uma tentativa de compreensão das formas cotidianas de fabricação de modos de resistência que se situam na composição dessas *comunidades* dentro do movimento quilombola, no qual se engajaram desde o ano de 2005. Encontra-se neste capítulo o cerne de uma teoria da *vida* segundo as interlocutoras de Yara Alves: uma pulsação no umbigo, bem como os significados dos umbigos para a vitalidade humana. Para esses quilombolas, *a vida é um presente de Deus*, mas cabe a cada um *lutar para continuar vivendo*, uma vez que é problemático *viver* adequadamente sem *correr atrás*, sendo *firme e forte* nas mais diferentes *lutas*. Essa insistência em continuar vivendo se correlaciona às muitas iminências de morte, seja por acidente, por

exaustão laboral, por negligência ou falta de atendimento médico, dentre outros. É nesse sentido que Yara mostra que o corpo é o lugar de produção dos modos de enfrentamento, que por ele se aprendem e se experimentam práticas de tenacidade que ultrapassam o nível individual, forjando movimentos coletivos.

Emília Mota descreve igualmente lutas pela vida. Sua etnografia lida com os “enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso”, como diz o subtítulo de seu capítulo. O ponto de partida de seu argumento é o que ela chama de “convivência” por meio da qual é possível falar das diferentes práticas de afroreligiosos que visam transitar com mais facilidade entre as investidas racistas articuladas no contexto brasileiro. O capítulo mostra mais do que mera reação ao racismo. Mostra práticas que visam criar uma “boa vida”, cuidar das relações, das pessoas, dos orixás, das entidades e dos materiais. São engajamentos com o outro, descritos mais apropriadamente pela expressão “ser com o outro” que se constituem como lutas anticonfiscatórias cuja expressão é a recusa do registro do terreiro, do mapeamento, da filiação à federação, dos modelos burocráticos de instituições e de formatos de reuniões que se organizam por pautas, mesas de coordenação, controle do tempo de fala etc. O aprendizado e o convívio com a lyalorixá Watusi na Casa de Oya e as conversas com as sacerdotisas Mãe Maria Baiana e Mãe Cris e com o sacerdote Pai Raimundo, deram a Emília Mota o fio do que era marcado pelos atos de recusa, anunciando o novelo de que todas faziam parte e deveriam cuidar. O capítulo de Emília enfatiza as possibilidades de enfrentamento ao racismo na medida em que assumem diferentes formas, que vão da sutileza dos cuidados mútuos e da convivência, até a confrontação imediata às agressões e ameaças. Dividido em duas partes, seu capítulo descreve, na primeira delas, o que é mútuo a partir “do ser com o outro”, referindo-se à família de santo, aos orixás, às entidades, às casas, aos lugares e às materialidades. A segunda parte é reservada à mutualidade com outras casas de axé e com a vizinhança.

O capítulo de Renan Pereira é dos que entra mais inequivocamente no problema das relações entre uma certa humanidade e um conjunto de outros animais que interagem com ela num ambiente marcado por crises ecológicas cada vez mais severas devido à seca. Esse tema, tão antigo quanto são as preocupações de governo da nação, é encarado numa abordagem etnográfica que estabelece 2012 como o ano de mudanças radicais, segundo sensibilidade dos sertanejos de Floresta, sertão de Pernambuco. A partir de então, alguns teóricos locais sustentam a ideia de que viver no sertão sob um regime temporal e ecológico desconhecido pela população passa a ser *sem futuro*. A etnografia de Renan apresenta inquietações originais, se comparadas a teses e teorias formuladas até recentemente a respeito das secas no Nordeste. A partir do material exposto pelo autor, é possível deslocar a perspectiva corriqueira a respeito do fenômeno da seca na medida em que seja problematizada da seguinte maneira: o que faz a sensibilidade local considerar o que lhe acomete desde 2012 como mais duradouro e severo do que as memórias das tragédias histórias causadas pelas estiagens? Onde se encontra a excepcionalidade de agora? Onde se situa o corte entre o passado e suas agruras e o presente e a destruição que se anuncia? Perguntas como essas levaram Renan Pereira a descrever a gestão do tempo no cotidiano dos recados e da criação, a perseverança mesmo diante do fim iminente das possibilidades de vida na zona rural, a distinção da qualidade dos homens, das mulheres, dos animais e das plantas. Essa abordagem etnográfica de uma ecologia entendida como ameaçadora pelos que a constituem e são constituídos por ela estimulou o etnógrafo a sugerir que as atitudes dos sertanejos fazem parte de um conjunto de insurgências face ao antropoceno.

O capítulo de Andressa Lewandowski e Diogo Bonadiman amplia o enquadramento do problema ecológico, ao passo que reduz

a proximidade etnográfica sem, contudo, deixar de se ligar ao funcionamento das pessoas e das coisas. Ele realiza um deslocamento analítico da crítica à propriedade e o retorno à terra como lugar de produção e multiplicidade, a partir da conexão das teorias que descrevem a posse dos corpos nas religiões de matriz africana e a posse entre os povos da terra, inscrevendo-as nos movimentos de recusa aos limites físicos e ontológicos da obsessão proprietária e da conversão compulsória da natureza em recurso. O que se pretende é pensar nos elementos que compõem as relações dos povos com suas terras em contraposição às técnicas legais de captura e regulação (quer dizer, demarcação), justapondo as imagens de ocupação da terra e as imagens de ocupação do corpo. Essa imagem da posse sem posse, um dos passos mais relevantes do capítulo, é constituída pelo cuidado e pela composição recíproca que aparecem na ideia de “ocupar”, que situa o espaço do trabalho como extensão da humanidade na natureza, pela produção da diferença de perspectiva que permite a coexistência entre sujeitos que habitam corpos e territórios e pela cosmopolítica em exercício constante.

O capítulo de Andressa e Diogo se comunica muito de perto com o de Jorge Mattar Villela, no qual é apresentada a ideia de uma antropologia modal, quer dizer, a possibilidade de incorporação radical da perspectiva espinosista do Ser ou da Natureza. Veremos ali que as práticas capitalísticas são entendidas como a realização suicidária de uma tendência da vida que é a da transliteração da matéria em energia. Jorge mostra que essa imagem estava inscrita na ecologia de Marx, na de Foucault e de Nietzsche. Uma das questões centrais do capítulo gira em torno de o que fazer com a prática antropológica no momento mesmo em que ela parece desvigorar-se, perdendo a vigência e a validade que a prende ao real ou justifica a sua existência. Por outras palavras, o capítulo propõe o problema de como fazer da antropologia, já portadora dos instrumentos que a habilitam, um

modo de equipar-se para divergir, dizer não ao esquema que faz do mundo um lugar da mera apropriação para comercialização, que estipula para todos os modos de existência e os territórios que os compõem a condição de recurso e de matéria-prima.

Essas perguntas ressoam no capítulo de Luísa Molina, que etnografa o conceito de genocídio apoiada em sua pesquisa entre os Mundukuru do Médio Tapajós (sudoeste do Pará). O caminho para a sua análise constrói-se em duas partes. Numa delas, tenta precisar a destruição dos modos de vida desde o ponto de vista das pessoas em cujas cabeças e pés passa a linha do fim do mundo e que foram capazes de percebê-la não de hoje. Luísa procura mostrar o que se destrói, quer dizer, a implicação plural entre os existentes, a terra aí incluída. Na outra parte, o capítulo precipita uma nova análise do conceito de genocídio de modo a “fazê-lo descrever os *efeitos destrutivos* de atos ou planos promovidos contra as coletividades minoritárias, antes que na culpabilização do sujeito infrator”. A abordagem de Luísa Molina a respeito do conceito de genocídio é prospectiva, quer dizer, não se importa apenas com o que foi assassinado, mas o que está impedido de nascer e de criar. É nesse sentido que Luísa, inspirada em Barbara Cassidy (mas não em Marx nem em Peuchet, embora a inspiração seja equivalente, como se nota na noção de “ethnostress”), defende que “suicídio é genocídio”. O impacto, noção também problematizada no texto, é nas potências criadoras, que obstrui tanto o passado (mata os mortos) quando impede o futuro de se fazer. Dessa posição, o capítulo propõe a implicação mútua com os interlocutores de pesquisa visando a “construção de horizontes possíveis”.

O que Luísa Molina elabora de modo mais abrangente, Thais Mantovanelli mostra pontual e localizado, ao propor uma etnografia que enfrente a seguinte questão: “quanto vale a vida?”. Essa é a questão de uma mulher Juruna Yudjá da Volta Grande do Rio Xingu na Amazônia paraense a representantes da empresa concessionária



Norte Energia, maior acionista do empreendimento hidrelétrico Belo Monte. A questão é acionada pela autora como uma insurgência em defesa da vida enunciada pelos povos que vivem os impactos de Belo Monte: os Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e os Juruna Yudjá da Volta Grande do Xingu. O posicionamento diante da questão implicou na controvérsia metodológica em torno de que procedimentos descritivos adotar para que a insurgência em defesa da vida se torne um problema etnográfico “no sentido de permitir que sua potência seja adequada à atual situação desses povos cujas vidas [...] estão sabida e deliberadamente sob ameaça”. Vida, nessa etnografia, aparece como “conceito-verbo-multiespécie” sob a forma de ponto de inflexão crítico e de resistências aos projetos energético-comerciais de confiscação, como define Jorge Villela em seu capítulo. Vida como conceito que expulsa a humanidade de sua precedência e a desilude de suas prerrogativas.

A gravidade da destruição em curso nos convoca a resistir, à insurgência fora da codificação de retóricas mobilizadoras e dos consensos em torno da ação política da resistência para deixar que os coletivos componham seus próprios movimentos e seus modos de enunciação. Nesta produção coletiva, formamos implicação com gente que faz da sua vida um combate. Os capítulos que compõem essa coletânea etnografam confrontos ecológicos. Dissidências, insurgências, anti-confiscações. Haverá de se notar pelo que foi dito até agora, mas não será demais escrever assim, diretamente, ainda que se vá ver mais detalhadamente na leitura dos capítulos que se seguem.

# Capítulo 1

## Do corpo para o *mundo*: *força* e *firmeza* como princípios políticos entre quilombolas mineiros

Yara Alves<sup>1</sup>

O presente texto tem como objetivo a análise dos conceitos de *força*<sup>2</sup> e *firmeza* nas lutas pela *continuidade da vida* entre quilombo-

- 
- 1 Este capítulo é fruto de pesquisa de doutorado, em andamento, realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP) e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Ele também se insere no bojo das discussões elaboradas durante participação no projeto de auxílio regular O que faz o parentesco? (Processo Fapesp n. 2016/14775- 0), coordenado por Ana Claudia Marques. Gostaria de agradecer enfaticamente à parceria e às trocas intelectuais com Jorge Mattar Villela, responsável pela organização da mesa As Políticas das Gentes e suas Lutas Anticonfiscatórias, no IV Seminário de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), e pelo Seminário de Antropologia e Filosofia da Universidade Federal do Estado de São Paulo (Unifesp), organizado também por Alexandre Carrasco, onde tive o prazer de discutir os temas relativos a este capítulo. A Suzane Vieira, agradeço não apenas a rica interlocução, mas também o convite para a composição deste livro. Agradeço enfaticamente a Natalia Guerrero pela revisão textual atenta e cuidadosa.
  - 2 O uso do itálico é reservado para expressões, palavras e falas tal qual são proferidas pelos moradores de Pinheiro, Macuco, Gravatá e Mata Dois. Serão usadas aspas duplas para expressões utilizadas em outras etnografias, bem como termos ou conceitos antropológicos.

las de Pinheiro, Macuco, Gravatá e Mata Dois, quatro *comunidades* vizinhas situadas na zona rural do município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha (MG). Trata-se de uma tentativa de compreensão das formas cotidianas de fabricação de modos de resistência, que antecedem e compõem com a organização identitária dessas *comunidades* dentro do movimento quilombola, no qual se engajaram a partir de 2005. A ênfase em dois princípios corporais, também entendidos como comportamentais, traz como proposta a análise das formas de construção de corpos que são produzidos para diferentes *lutas*, que inevitavelmente surgem ao longo de sua existência. Para esses quilombolas, *a vida é um presente de Deus*, mas cabe a cada um *lutar para continuar vivendo*, uma vez que dificilmente alguém consegue viver adequadamente sem *correr atrás*, sem ser *firme e forte* nas mais diferentes *lutas*.

Na região, a *vida* não é apenas assunto constante de reflexões sobre as formas de vivê-la, mas também pode ser traduzida a partir de uma espécie de *pulsção*, que é localizada na região do umbigo. De acordo com D. Lia,<sup>3</sup> moradora de Gravatá, *a vida está aqui, no umbigo, por isso a gente chama o umbigo de vida*. Essa *pulsção*, que pode ser sentida com o toque das mãos sobre o abdômen, fornece nossa existência, permite que nosso corpo funcione, que o *fôlego e o movimento* existam. Quando a *vida para de pulsar, o corpo está morto*. A morte é resultante do fim dessa *pulsção*, e não o contrário. Por conta disso, o umbigo, que por vezes é denominado *vida*, é fundamental para o funcionamento do corpo. Desde bem pequenas, as crianças são ensinadas a não pressionar, brincar ou tocar em seus umbigos e nos de outras crianças, sob risco de desencadear doenças ou má formação corporal. Os umbigos

---

3 Os nomes aqui apresentados são fictícios. Esse recurso preza por uma menor exposição da identidade pessoal de meus interlocutores, o que não os isenta de serem identificados pelos demais moradores da região.

devem ser bem *curados* pelas mães, quando seus bebês são recém-nascidos, e também bem guardados, em potes de vidro, até o momento correto de seu enterro. Esse enterro geralmente é feito na porta de um galinheiro, chiqueiro ou curral, para que a pessoa seja *boa de criação*, ou seja, boa para ser criada e também para criar, animais e pessoas, neste caso, seus futuros filhos.

Próximo do que pode ser encontrado em outros contextos brasileiros, à exemplo da Bahia, tal como nos registros de Pina Cabral e Viegas (2007), e em Pernambuco, como se vê nas etnografias de Micaelo (2013) e Marques (informação verbal), o enterro do umbigo é também uma forma de estabelecer um vínculo entre a pessoa e o território, gerando pertencimento. Contudo, de forma complementar à dimensão de pertencimento territorial, interessa-nos discutir aqui a relação direta entre a manipulação desses umbigos e suas qualidades vitais, bem como a associação dessa vitalidade com outros aspectos corporais e comportamentais. Essas conexões se explicitam nas formas de manuseio dos umbigos ao longo dos anos, motivadas pelo medo de que qualquer erro no enterro de um umbigo leve a danos irreversíveis à pessoa. A ingestão por um animal, por exemplo, pode levar o dono do umbigo a se assemelhar a ele. Assim, se o umbigo for comido por um rato, a pessoa pode se tornar um *ladrão*; quando por uma galinha, ela pode *ficar sem rumo, ciscando de terreiro em terreiro*; e pode ainda ficar *abrutalhada*, se o umbigo for ingerido por uma vaca ou boi. Por isso, o enterro na porta dos currais e galinheiros deve ser realizado de maneira extremamente cuidadosa, em profundidade, sob muitas pedras de considerável dimensão e peso, e somente em determinados horários do dia e em certas fases da lua. Todos esses cuidados e saberes que cercam a manipulação do umbigo se devem à força vital que ele traz em si, uma força diretamente vinculada à pessoa da qual faz parte. Essa vitalidade está na base do hábito de guardar

o umbigo dos filhos em potes de vidro até os sete anos, pois, se alguma doença grave os acometer nesse período, a administração de um chá desse umbigo é capaz de gerar saúde e ânimo. Até os sete anos, não é recomendado que o umbigo seja *enterrado*, porque *a vida ainda está se firmando* e o corpo da criança ainda não está totalmente *fechado*. Tanto o umbigo quanto a *moleira* ainda estão *abertos* e o acometimento por doenças pode ser fatal. Além das mães guardarem o umbigo tendo em mente a saúde dos próprios filhos, espera-se que nunca uma *comunidade* fique sem um umbigo guardado, pois ele pode ser utilizado em chás para qualquer pessoa doente, aproveitado, inclusive, mais de uma vez.

Gostaria de chamar a atenção aqui a como o umbigo, que é chamado de *vida*, se relaciona diretamente com outros aspectos corporais, como movimento, *firmeza e força*, aspectos que partem do corpo e se traduzem como posturas políticas e relacionais, fundamentais para a continuidade da existência. A *vida* de cada ser humano parte, assim, de seus corpos, dos *pulsos* do umbigo, gerando dinamicidade, ânimo, alegria. Assim, *não há como viver bem se o corpo estiver parado*. No decorrer dos dias, o que importa é que esse corpo seja mantido saudável, em pleno funcionamento, *equilibrado* e, acima de tudo, em movimento. Para eles, *um corpo parado é o pior corpo que existe* – o corpo ideal é aquele que circula, *que corre atrás*, algo semelhante ao que podemos observar em outro capítulo desta coletânea, de Mantovanelli (2019), sobre os Xikrin do Bacajá. De acordo com a autora, os Xikrin priorizam “a não retenção”, “o movimento” e “a beleza” como princípios centrais do corpo *mëbêngôkre*, algo que os distingue de outros grupos, como os brancos.

De maneira mais ampla, entre os quilombolas de Macuco, Pinheiro, Gravatá e Mata Dois, há uma valorização da mobilidade e do movimento. Para além do desejo de ação das pessoas, eles compreendem que *o mundo gira, gera e mexe, está tudo mexen-*

*do. O mundo*, que é uma categoria central para a compreensão do cotidiano local, pode ser entendido a partir de tudo que é amplo, vago, incerto, sem limites definidos, desconhecido. Essa dimensão de instabilidade e dinamismo, gerada pelos *giros e mexidas* do *mundo*, encontra ressonâncias em uma série de etnografias brasileiras que discutem movimento e suas interfaces com o conhecimento, como Carneiro (2015), Dainese (2016), Godoi (2014), Guedes (2011) e Mantovanelli (2016). No âmbito deste capítulo, gostaria de argumentar que, diante de todos os desafios do *mundo*, os corpos são construídos para se mobilizar, uma vez que *quem fica parado morre, de um jeito ou de outro*. A vida, que é entendida como uma dádiva divina, não basta ser ganhada. Precisa de *luta* para que se prolongue e seja vivida.

Essa insistência em continuar vivendo se correlaciona às muitas iminências de morte – por acidentes rodoviários, devido às péssimas estradas; por falta de acesso aos médicos; por negligência hospitalar; por falta de um hospital com especialistas e unidades ou centros de tratamento intensivo na região – o mais próximo é em Diamantina, a 300 km de distância; por epidemias causadas pela falta de saneamento básico, como tuberculose, leishmaniose, doença de Chagas, dentre outras; por acidentes de trabalho, dado que parte considerável dos homens e mulheres que *saem para trabalhar* estão empregados em atividades insalubres e com jornadas diárias de nove a doze horas; por envolvimento com drogas, geralmente entre os adolescentes do sexo masculino; por tristeza e *depressão*.

Diante de todas essas possibilidades, não basta apenas ter *ganhado a vida*. Para além dos *pulsos da vida* no umbigo, *para continuar vivendo, tem que lutar*. De modo geral, as *lutas* são entendidas como formas de *correr atrás*, momentos de demonstração de *força e firmeza*, categorias que demonstram o empenho para que anseios sejam alcançados. A pessoa que *corre atrás, com força e firmeza*, é

reconhecida pela capacidade de não *esmorecer*, ou seja, não desistir, seguindo em frente sem perder o fôlego e o ânimo. Semelhante ao que encontramos no texto de Molina que também compõe esta coletânea, a noção de vida e luta se combinam, e retroalimentam a viabilidade da existência coletiva. Gostaria, a seguir, de explorar algumas situações em que as possibilidades de se engajar ativamente nas *lutas* pela continuidade da vida decidem o futuro das pessoas, de suas famílias e, em um nível mais amplo, de suas *comunidades*.

### **A negação do conformismo: *correndo atrás, firmes e fortes***

Gostaria de apresentar o caso do Sr. João de Celeste, em cujo relato sobre a doença de sua esposa notei, pela primeira vez, o uso de uma sentença que muito me alertou sobre a necessidade de engajamento para a manutenção da vida. Segundo ele, *para a gente continuar vivo, a gente tem que lutar*. Essa foi a conclusão a que chegou após a longa *luta* que travou ao lado da esposa, D. Juventina, que *sofreu* com muita fadiga e tosse por mais de dois anos. Inicialmente diagnosticada com pneumonia, D. Juventina tomou *antibiótico brabo* por quase vinte meses, sem realmente ter sido acometida pela doença. *Eu estava amarela, com o corpo inchado, tudo por mod'antibiótico brabo*, dizia ela. Seu corpo não respondia ao tratamento e o comentário geral era de que Sr. João parecia não se conformar com o quadro de saúde da esposa, que, para muitos, *estava com o tempo contado*. Ele realmente não *esmoreceu* em momento algum. Buscava soluções, procurava *remédios do mato*, consultava o *médico do sindicato* (especialista em medicina natural), chamava o pastor a sua casa, pedia aos filhos para *orar no monte*, modificava a cozinha para D. Juventina não inalar fumaça do fogão a lenha, instava as filhas à ajuda nos afazeres domésticos e fazia cobranças, aos médicos e enfermeiras, nas internações quase semanais no Hospital Municipal de Minas Novas. O estado de doença de D. Juventina fazia o Sr. João

*não parar nem um minuto*, agindo em prol de alguma melhora passageira e de um diagnóstico que fosse coerente com a extensão e intensidade da doença. Foi *por insistência* que os médicos da cidade concordaram com o Sr. João sobre o momento de D. Juventina ir a Diamantina, cidade-polo para tratamentos de saúde na região do Vale do Jequitinhonha, onde as vagas de atendimento são limitadas. Ele passou mais de sete meses *pedindo, cobrando e correndo atrás* de uma guia de encaminhamento, até que, em um momento de fúria, após D. Juventina ser novamente internada, ele disse que não sairia do hospital até a esposa ser encaminhada, de ambulância, para um hospital de Diamantina. E foi assim, *no grito*, jurando não arredar o pé da porta do hospital e ameaçando denunciar o caso na rádio e *na internet*, que ele conseguiu o encaminhamento, mesmo sem o laudo médico, que não foi emitido pela equipe de plantão.

D. Juventina seguiu até Diamantina e teve de passar por uma bateria de exames, já que, sem qualquer laudo ou indicação de seu diagnóstico, os médicos ali se negaram a medicá-la. O *sofrimento* de D. Juventina, que se arrastava por mais de dois anos, foi aliviado ao longo de menos de uma semana em Diamantina. Os médicos realizaram exames básicos em seu pulmão e verificaram que ela não foi acometida por pneumonia, o que levou à suspensão de todos os *antibióticos brabos*. Depois dos exames pulmonares, ela foi submetida a exames cardíacos e rapidamente constataram que havia um coágulo em seu coração, que poderia ser eliminado com remédios. Ela voltou para casa com a receita médica e com pedidos de exames semanais, para monitorar a evolução de seu caso. Depois de tanto *sofrimento* e de muita *luta* de seu esposo, ela foi *equilibrando* e agora segue uma rotina com algumas limitações de esforço físico, mas se sentindo bem e  *muito mais viva*.

Ao refletir sobre a doença da esposa, Sr. João de Celeste se orgulhava de ter sido capaz de *correr atrás*, de ser *firme e forte*, algo



que diz ter aprendido desde *pequeno*, quando estava sendo *criado*. Ele se referia aos ensinamentos caseiros, durante os quais é comum que as mães estimulem as crianças a *endurecer* os corpos desde os primeiros meses de vida, com brincadeiras e jogos nos quais elas devem buscar brinquedos e objetos chamativos em lugares distantes e mais altos. Assim, elas vão *firmando o corpo, ganhando equilíbrio, aprendendo a caminhar com as próprias pernas e a correr atrás*. Contudo, esse tipo de aprendizado não termina na infância, é aprimorado ao longo da vida, principalmente quando a pessoa se vê diante de desafios, como a busca por trabalho, geralmente em outras regiões do país, nas relações conjugais, familiares e de vizinhança e, principalmente, diante de movimentos políticos.

Sr. João diz que, de todas as experiências de *firmeza e força* que teve em seus 68 anos de vida, foi ao lado de seu pai, Sr. Belizário, nas *lutas do sindicato dos trabalhadores rurais de Minas Novas*, que mais aprendeu sobre como se deve *correr atrás, sem esmorecer*. Sr. Belizário era um dos apoiadores da instituição desde seu *nascimento*, em 1977, junto com seu compadre Dario, fundador e primeiro presidente, conhecido como *o herói na luta contra os patrões*. A fundação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Minas Novas é entendida como um dos primeiros *grandes passos* que os lavradores da região deram em direção à extinção do *cativeiro*, sistema de trabalho que vigorou em outras regiões do país e foi analisado por autores como Martins (1979), Velho (1972) e Sigaud (1979). Em Minas Novas, esse sistema era marcado por alta exploração do trabalhador, pagamento não monetarizado e manutenção de relações pessoais de poder com os *fazendeiros*, que eram *gente da região mesmo, gente que foi esperta com dinheiro* e conseguiu uma maior área de terras. Além das terras, ganharam prestígio, sendo todos eles *gente unida aos Badaró*, família que governava os cargos públicos e políticos em

Minas Novas e contava com destacada influência no estado de Minas Gerais e no poder público federal.<sup>4</sup>

*A libertação do cativo* se tornou realidade com a luta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Minas Novas, cuja criação foi alvo de intenso ataque dos fazendeiros, que possuíam um sindicato patronal e não admitiam a existência de outro, com objetivos contrários e voltado à valorização dos lavradores. Os fundadores do novo sindicato tiveram que *correr atrás* de todos os tipos de documentação necessária para provar a possibilidade de sua oficialização. Além disso, realizaram uma campanha intensa pelas zonas rurais, para explicar a diferença dos dois projetos, dado que, com a concretização da nova instituição sindical, os *fazendeiros* se lançaram em uma chapa para a primeira diretoria, com o intuito de minarem o projeto inicial. Foi com muita *força, firmeza e sem esmorecer* que os fundadores do sindicato se elegeram e, juntamente com as Comunidades Eclesiais de Base (CEB), que se desenvolveram na região a partir do início da década de 1970, construíram a consciência da necessidade de *se trabalhar para si mesmo*, algo que era colocado

---

4 A família Badaró possui um histórico de domínio dos cargos públicos em Minas Novas e em instâncias variadas da política nacional. Segundo Freire (2002), Francisco Coelho Duarte Badaró iniciou sua trajetória ainda nos tempos do Império, como deputado geral da província de Minas Gerais, passando depois por deputado federal constituinte para a primeira legislatura da República (1891-1893) e representante do Brasil em Roma, onde exerceu o cargo de ministro plenipotenciário no Vaticano. Quando retornou a Minas Novas, foi juiz de direito e deputado federal por dois mandatos. Seu filho, Francisco Badaró Júnior foi deputado estadual de 1927 a 1930, ao mesmo tempo em que era presidente da Câmara de Minas Novas. Ainda segundo Freire (2002), ele teria sido deputado federal e Ministro da Justiça do primeiro governo do presidente Getúlio Vargas. Murilo Badaró, seu filho, sucedeu-o na vida política, constituindo a terceira geração da família a comandar o cenário político local a partir de cargos estaduais e federais. Ele foi deputado estadual e federal entre 1958 e 1974, senador da república e Chefe de Gabinete do governador estadual Israel Pinheiro. Murilo Badaró faleceu em 2010 e, atualmente, sua família reside em Belo Horizonte.

em segundo plano, nos intervalos em que não estavam nas terras dos *fazendeiros*. Em paralelo a esse processo, a intensificação da migração masculina provocou o deslocamento em massa da mão de obra do Vale do Jequitinhonha para outras regiões do país, principalmente para as lavouras de laranja, algodão, amendoim e, mais tarde, cana, do interior de São Paulo. Com o tempo, os *fazendeiros*, cujo sucesso econômico se dava pela manutenção da mão de obra barata, faliram, uma vez que não investiram em uso mecanizado da terra, não compraram máquinas de beneficiamento da produção e nem insumos, diferentemente de outros processos de uso capitalista da terra em outras regiões do país. Acabaram por *morrer à míngua*, como dizem na região.

De acordo com Sr. João, esse foi um momento em que aprenderam a considerar as *lutas* políticas não apenas como enfrentamento de lados divergentes, mas como possibilidade de lutar por aquilo em que realmente acreditavam. No caso do fim do sistema de *cativeiro*, ele se lembrava das palavras do pai, que lhe explicava que não poderiam ser *moles*. Eles podiam até perder as eleições, mas não cederiam às vontades contrárias, tinham convicção do *lado* em que estavam e eram *firmes* o suficiente para não negar a *luta* na qual se engajaram. Com *firmeza*, sem *esmorecerem* ou se tornarem *moles*, venceram as eleições, mas, além disso, saíram daquela situação política com clareza e convicção sobre o que acreditavam. Naquele momento, se cedessem às pressões dos *fazendeiros*, nunca mais poderiam *andar com a cabeça erguida* e, para ele, isso seria um tipo de *morte*. Era nesse sentido que ele me dizia que, para *continuar vivendo, tem que lutar*, não apenas numa situação de doença, como a da sua esposa, mas todas as vezes em que aquilo que acreditamos ser fundamental para a vida estiver colocado em xeque. Todas as vezes em que o *esmorecimento* pode garantir a vitória daquilo que evitamos. Todas as vezes em que ser *mole* pode ser comparado a ser *covarde*, ou seja, defender um ponto de vista baseado na in-

justiça e no egoísmo, sem considerar o coletivo, o que coloca em dúvida de qual *lado* estamos. É nesse sentido que entendo as *lutas pela continuidade da vida* não apenas como um projeto individual e isolado, mas como um tipo de resistência coletiva, daqueles que se negam a ser *moles*, capturados pelo outro *lado*, e que buscam, tal como Stengers (2015) anuncia, novas formas de criação e possibilidade de caminhos e vias práticas para a manutenção da vida.

No caso de Sr. João, ele e seus irmãos continuaram as *lutas* pela vida, no dia a dia, buscando trabalho, evitando se expor à morte e ocupando funções comunitárias, principalmente nas CEB. Tornaram-se lideranças locais, em grande parte filiados ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e também ao Partido dos Trabalhadores (PT), que encontra votações expressivas dos minasnovenses para todos os cargos federais e estaduais. As décadas de 1970, 1980 e 1990 foram marcadas por cursos, preparações, encontros e congressos sobre os temas da Campanha da Fraternidade, projetos da Cáritas, pelas palestras das pastorais da Família e da Criança, que forneceram uma relevante formação social para essas lideranças. Temas como reforma agrária, segurança nutricional, racismo, desigualdade social, exploração de mão de obra, dentre outros, ainda ecoam nas lembranças daqueles que foram fundamentais para a criação e manutenção de suas associações locais, ampliadas consideravelmente nos anos 1990 (Alves, 2017). Os moradores de Pinheiro, Macuco, Gravatá e Mata Dois criaram em 1996 uma associação local para *correr atrás* de recursos e projetos voltados à agricultura familiar e às tecnologias de combate à seca. Desde 2003, informaram-se sobre o movimento quilombola, principalmente com a ajuda do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (Cedefes), uma organização não governamental (ONG) com sede em Belo Horizonte que percorreu diversas regiões do estado de Minas Gerais por conta de um projeto de divulgação e reconhecimento do

que seriam comunidades quilombolas. Esse projeto, denominado Quilombos Gerais, tinha como objetivo o esclarecimento teórico e jurídico do que era ser quilombola, palavra<sup>5</sup> que era estranha a muitos da região, que sabiam o que seus históricos e seus modos de vida significavam, mas não reconheciam essa categoria externa, utilizada nas burocracias jurídicas e nos espaços acadêmicos. Ao ouvir as palestras, os moradores resolveram iniciar o processo institucional de reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares (FCP), por meio de uma ata na qual se reconheciam e acresciam ao nome da associação o termo “quilombola” – Associação Quilombola dos Produtores Rurais e Moradores de Macuco, Pinheiro, Mata Dois e Gravatá, mantendo, porém, a mesma sigla (Aprompig). Em 2005, receberam o certificado de reconhecimento pela FCP, considerado um marco na *caminhada* da Aprompig.

Como discuti em minha dissertação de mestrado (Alves, 2016), esse processo de reconhecimento é entendido como mais uma das possibilidades de aprender, de *ganhar sabedoria*. Nesse caso, um conhecimento sobre o próprio coletivo, organizado em uma luta política das quatro *comunidades*. A Aprompig, que nasce *engatinhando* e, em sua primeira década, chega inúmeras vezes perto da extinção, começa a *caminhar* com sua inserção no movimento quilombola. É a partir daí que consegue sua sede, localizada em Macuco, e começa a agregar um número de famílias bem mais expressivo que anteriormente. Em todos os relatos sobre a história da Aprompig, os moradores da região utilizam uma linguagem corporal (*engatinhar, caminhar, firmar, correr atrás*) que me aponta para uma relação corporalizada da *luta*, que necessariamente demanda ações

---

5 Um caso exemplar é a análise de Vieira (2015) sobre os modos criativos das pessoas da Malhada, Alto Sertão de Caetité (BA), de experimentar a palavra quilombola, construindo usos e combinações imprevistas como a expressão “quilombo canhambola”.

e movimentos de pessoas que mobilizem esses princípios a partir de seus próprios corpos. Vendo a possibilidade de *caminhare* com a associação, *correndo atrás* dos projetos, esses moradores vivenciam transformações até então imprevistas, como a chegada de caixas de captação de água de chuva e inúmeros cursos sobre agricultura, artesanato e formação profissional.

Embora as lideranças já fossem engajadas em movimentos comunitários desde o início das CEB, na década de 1970, foi com o reconhecimento quilombola, em 2005, que conseguiram um espaço político realmente destacado, não só no município, mas em outros lugares por onde passaram a circular. Tal como argumentei em outra ocasião (Alves e Mourthé, 2015), a inserção no movimento quilombola foi uma forma adicional de se abrirem perspectivas de circulação, de engajamento com o *mundo*, com outras parcerias e projetos. No encontro com outros coletivos e parceiros, seja com os membros de ONG, agentes do *governo* ou com outros *companheiros de luta* (outros quilombolas, indígenas, caiçaras, dentre outros), eles vão buscando seus *caminhos* e *lados*, compondo com uns, opondo-se a outros, criando novas formas de se posicionar.

Para Nilce, moradora de Mata Dois, a experiência da associação é muito importante, tanto para estimulá-los a *correr atrás*, quanto para se tornarem mais *firmes e fortes*, explicitando algumas de suas posições políticas. Para ela, não dá para *balançar para um lado ou para o outro*. É preciso evidenciar que estão *firmes*, em uma única direção, *unidos, saudando os antigos, as raízes velhas*. Essa dimensão ancestral tem se revelado muito central na *luta* desempenhada na Aprompig, não apenas pelo caráter histórico da constituição dos quilombos, mas como reconhecimento de uma espécie de *força* que é transmitida genealogicamente e que permite a continuidade da vida dos que morreram naqueles que compõem as gerações de hoje.

Assim, em todos os eventos que realizam, vê-se a tendência a saudar os antepassados, que viveram naquelas terras e que permitiram, por meio de muita *luta*, que hoje ainda estejam ali. Nilce me explicava essa relação logo após nossa ida ao último dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Minas Novas,<sup>6</sup> realizada em junho de 2019. Após a procissão de entrega da festa ao *rei e rainha recém-empossados*, o narrador da cerimônia, membro de honra da Irmandade do Rosário, anunciou que aquele era um momento mágico. *Os reis e rainhas, velhos e novos*, seguravam a Bandeira da Irmandade, cujo cordão *ligava presente, passado e futuro*. Segundo ele, *os reis e rainhas africanos* saudavam aquele momento, ligando-os a seus ancestrais. Era deles que vinha a *força* da permanência da festa, bem como das pessoas. *A cada tambor que ecoa na terra*, nos quatro dias de festa, *os ancestrais sorriem no céu*, estabelecendo uma relação direta entre os mundos que pareciam separados. Semelhante ao que Gomes e Pereira (1988) analisaram na Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos dos quilombolas de Arturos, em Contagem (MG), os dias de festejo promovem o acesso a um “tempo único”, que permite ligar passado, presente e futuro, pelos aspectos rituais e pela continuidade do evento. Para os autores, a dança e o canto ritual expressam uma linguagem que só pode ser realmente compreendida por quem vive no corpo a experiência musical. São experiências locais

---

6 Essa festa ocorre anualmente há mais de 200 anos, tendo sido oficialmente registrada em 1848, com a fundação da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Minas Novas. Ao longo de aproximadamente vinte dias, festejos distintos são realizados na zona urbana do município, marcando o calendário local e reunindo muitos romeiros, nativos da região ou simplesmente admiradores de festas negras populares. Muitas são as relações entre a política local, a história do município e a realização dessa festa, sobre as quais não me detive aqui, mas assumo que outros desdobramentos podem ser estabelecidos e venho investindo sobre eles.

de resistência, nas quais os segredos e ensinamentos ancestrais encontram novos corpos, preparados para recebê-los. Somente as pessoas que são construídas para viver tais cantos e danças podem compreendê-los. Segundo os autores, portanto, as manifestações religiosas negras de Minas Gerais seriam uma espécie de “arca de depósito das lembranças” (Gomes e Pereira, 1988, p. 24), na qual o passado encontra o presente e perdura, utilizando o corpo como meio de acesso a essas experiências.

Ao meu lado durante a celebração da festa, Nilce revelava que aquele era um dos momentos em que se lembrava de sua infância, quando sua mãe lhe ensinou que não se pode ir à festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos como se vai a um lugar qualquer. É preciso manter o *corpo firme, para aguentar a força dos dias de festa*, algo que repetia em tom de conselho: *fique esperta, fique firme, senão você cai, sai balanceando para um lado e para o outro*. Alertava-me, assim, para o perigo de eu cair pelas ruas da cidade, como acontece com quem não se prepara espiritualmente para a festa. Dias depois, em sua casa, ela me dizia que era isso que ela sentia com a associação, que, nos tempos políticos difíceis que se anunciavam, eles não poderiam deixar de ser *firmes*. Precisavam seguir como o cordão da Bandeira da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, *ligando passado, presente e futuro com a força dos ancestrais*, ou, melhor dizendo, com a *firmeza* que essa força fornece para *continuarem lutando e vivendo, correndo atrás*.

### **Vida que pulsa, força que firma: a construção do corpo daqueles que correm atrás**

Até o momento, tentei demonstrar como as práticas corporais dos moradores de Macuco, Pinheiro, Gravatá e Mata Dois são construídas ao longo dos anos, e geram corpos *firmes e fortes*, que *correm atrás e não esmorecem*. Gostaria de me deter agora em al-



guns elementos importantes para a compreensão do lugar ocupado pelo corpo nessas *comunidades*, sua relevância na elaboração de uma concepção de tempo, bem como no estabelecimento das relações. Algo semelhante ao que encontramos em outro texto desta coletânea, de autoria de Emília Mota, sobre os praticantes de um terreiro de candomblé de Goiânia, para os quais o corpo expressa e dá visibilidade a um modo de existir, são “corpos-resistência”, ao mesmo tempo em que se fazem “povo e terreiros-resistência”. Para tal, detenho-me a seguir nos processos de *criação* dos filhos, que se revelaram como processos privilegiados para a observação de *modos e jeitos* familiares, produzindo pessoa e reputações familiares. Como tenho buscado analisar em outras publicações (Alves, 2018a; 2018b), a *criação* é entendida ali como um trabalho conjugado, no qual a família e, principalmente, a mãe, se esforça para produzir um *jeito* e um *modo* familiar ao mesmo tempo em que se esmera na observação e pesquisa sobre a composição sanguínea de cada filho, que traduzirá maneiras específicas de estar e agir no *mundo*.

Assim, as mães *assuntam* os *rastos* de parentes paternos e maternos que compõem o sangue de cada filho, tendo como princípio o fato de que *cada ser vivente vem ao mundo com uma natureza única, dada por Deus*. Essas mães *assuntam*, leem *sinais*, visíveis e invisíveis, expressos desde a vida uterina da criança, que já demonstram escolhas e modos de ação e relação particulares. Assim, as *diferenças* entre os filhos são assunto privilegiado entre as mães, que demonstram em suas análises comparativas vasto *conhecimento* de cada filho, estabelecendo distinções entre eles. Esse *conhecimento* acumulado é a expressão de um longo trabalho de investigação e comparação, que garante a essas mulheres um nível de interação e proximidade muito distinto daquele entre pais e filhos. Os pais também criam vínculos de parentesco, também tentam *conhecer* cada filho ao longo do tempo, mas é consenso entre homens e mulheres da região que *uma mãe nem se compara a um pai*.

Por muito tempo, eu imaginei que essa afirmação se relacionava à ausência dos pais, homens em idade ativa que *saem para trabalhar*<sup>7</sup> em diversas regiões do país. Geralmente, os filhos crescem sem a presença do pai por cerca de dez meses ao ano, o que gera um tipo de relação diferenciada quando comparada à presença diária das mães. Contudo, esse argumento não é utilizado pelos moradores dali, que entendem que uma comparação entre pai e mãe não pode ser realizada devidamente por se tratar de interações de natureza diferente. As mães *carregam os filhos no seu corpo*, mãe e filho vivem por nove meses em *um corpo só*. Essa relação, que não pode ser negada ou ocultada, gera uma valorização do vínculo entre a mãe e o filho, que se estende por toda a existência dos dois. É por isso que, mesmo filhos que não são *criados* por suas mães, o que é raro, conhecem os vínculos biológicos com sua genitora. Ela é devidamente reconhecida e respeitada, tendo o filho a *obrigação de tomar benção, tratá-la bem, visitá-la e saber de sua vida*. Distintamente de outras regiões do Brasil, nas quais “mãe é quem cria”, como nas etnografias de Teixeira (2014) e Mayblin (2012), uma mulher pode *criar* um filho

---

7 O Vale do Jequitinhonha é historicamente conhecido pelos altos índices de migração masculina, que se intensificou a partir da década de 1950, quando o projeto político de criação de um senso classificatório dos limites geográficos da bacia do rio Jequitinhonha contribuiu para o estabelecimento de estereótipos sobre a região. A bibliografia que trata desse processo (Amaral, 1988; Moura, 1988; Ribeiro, 1993; Silva, 1999; Porto, 2007) discute como atores políticos favoreceram a construção de uma identificação entre a região e a pobreza, disseminada em expressões correntes na mídia como “Vale da Pobreza”, “Vale da Miséria” e “Vale das Lágrimas”. O que gostaria de pontuar aqui é que esse processo faz parte de um projeto político de manejo de mão de obra produtiva, que gerou estereótipos regionais baseados em uma poética da escassez e da falta que cria uma espécie de “migrante genérico”, semelhante aos casos observados por Palmeira e Almeida (1977). Historicamente, esses homens se empregaram em diferentes ramos da economia, assim como em diversas cidades do país. Contudo, para além das motivações econômicas, é importante salientar que essas *saídas para trabalhar* envolvem decisões familiares coletivas marcadas por alto nível de complexidade.

que não é biologicamente seu, que a reconhecerá e denominará como *mãe*, mas nunca substituirá a relação que ele estabeleceu com sua genitora. Essa relação entre a mãe biológica e seu filho não pode ser negada, pois isso envolveria a denegação de parte da história e da memória da pessoa, que coparticipa do corpo da mãe durante a gestação, composição conjunta que produz uma relação única, muito distinta da relação com o pai, com os demais parentes e familiares. Os vínculos com a *mãe de criação* podem ser intensos, baseados nos cuidados ao longo do tempo, mas não serão da mesma natureza dos vínculos corporais estabelecidos com a outra mãe.

Nesse caso, poderíamos pensar em uma expressão máxima do que Sahlins (2013) descreveria como “mutualidade do ser”, processo de parentesco no qual as pessoas se constituem conjuntamente, umas em relação às outras. Se, para Sahlins, muitas são as formas das pessoas se conectarem ao longo do tempo e por meio do parentesco, o que construiria uma existência mútua, sentida por uma pessoa em relação a outra, o que observo ali é que uma dessas formas é destacada pelos moradores da região em detrimento de todas as outras. Não se trata apenas de uma questão de convivialidade por meio de processos coletivos de produção de aparentamento, mas de pulsos combinados, em que a vida da criança é vivida no corpo da mãe, numa espécie de habitação móvel, na qual as primeiras relações e experiências sociais são nutridas.

A gestação é entendida como uma fase em que o ser já existe como vida e como indivíduo, que expressa seu *modo* específico de ser. Dessa maneira, é muito comum que os bebês interajam com outros familiares, com vizinhos e amigos antes do nascimento. A mãe observa atentamente suas interações, a partir de seus movimentos, quando ainda o gesta e também nos primeiros meses de vida. Joana me mostrava como Gustavo, com quarenta dias, mexia sua cabeça em direção à voz da avó, sua sogra. Ela dizia que des-

de muito novo ele fazia assim. *Gustavo é doente com a avó dele, não pode ouvir a voz de Maria que fica procurando, ele foi assim desde muito cedo.* A marcação temporal da fala de Joana, *desde muito cedo*, aponta para uma existência de Gustavo que antecede seus quarenta dias de nascido. Ela descreve que, quando a sogra chegava a sua casa, o bebê se contorcia e se posicionava na direção da voz da avó, que, quando foi informada dessa atitude, passou a conversar diretamente com o neto.

Proximidades e distanciamentos revelam-se nas relações das crianças, nascidas ou não, que também cultivam desafetos com pessoas com as quais a mãe mantém relações conflituosas, como em casos de brigas e alterações de voz, mas também com aqueles com quem a *ideia não bate*, ou seja, aqueles com quem as interações não são estabelecidas de maneira produtiva e agradável. Todas essas atitudes são levadas a sério pelas mães, que tentam compreender o que esses impasses podem revelar sobre o *jeito* dos filhos. De maneira geral, o que elas explicitam é que a *memória* de todos nós antecede nosso nascimento, algo semelhante a alguns animais, como o veado.

Para eles, *no tempo de antigamente*, quando a caça era praticada de forma frequente, o veado era o animal de *inteligência* mais desenvolvida, marcado pela velocidade e destreza, que se explicitavam na percepção da presença humana, momento no qual é capaz de dar um salto de quase um quilômetro. Para superar sua velocidade, há que se ter *mira rápida, ser bom de gatilho*, uma vez que eles não são animais que constroem rotas de fuga, *veado não é bicho de se esconder, não, todo mundo sabe por onde ele passa.* O veado anda sempre pelas mesmas rotas. Ele tem um percurso marcado pelos mesmos lugares, denominados *espera*, e nunca muda de trajeto, que é o mesmo realizado pela mãe. Interessada nessa relação, comecei a perguntar para alguns homens que tinham

caçado quando jovens sobre essa *inteligência* do veado, e eles me disseram que a *inteligência dele vem da memória boa que ele tem, grava o caminho da mãe e aprende antes de nascer*, quando está em sua *barriga*. Impressionada com essa memória que antecede o nascimento, perguntei como ele poderia lembrar se ainda não estava fora do corpo da mãe, como poderia ver e *gravar o caminho*? Alguns homens tentavam me explicar que, quando eles nascem, eles reconhecem os caminhos percorridos pela mãe, caminhos que percorreu *mais ela*. Eles não sabiam se era pelo cheiro, mas achavam que era. Essas explicações masculinas sobre essa relação entre o veado e sua mãe eram sempre hipotéticas, vagas, realizadas com um ar de dúvida e com muitas hesitações.

Foi somente em uma conversa na cozinha da casa de D. Josefa, quando fazia essas questões ao seu cunhado, Jeremias, que ouvi respostas mais esclarecedoras. Depois que ele discorreu sobre o assunto por alguns minutos, sem que eu compreendesse como o veado aprendia rotas e as gravava antes de seu nascimento, sua cunhada esclareceu o que ocorria. D. Josefa começou a sorrir e me disse que *homem não sabia explicar dessas coisas*. O *veado não é muito diferente da gente*, me dizia ela. As crianças também *se lembram de tudo que viveram com a mãe*, quando estavam *na barriga* delas. Elas podem reconhecer a voz de pessoas muito *unidas* à mãe, lembrar-se das que deixam a mãe nervosa, perceber que estão em casa ou nas casas que a mãe frequentava antes de nascerem. A relação entre mãe e filho era muito intensa, pois os dois viviam *em um corpo só*, e vários são os exemplos de que o corpo da mãe pode deixar *rastos* no corpo do filho. Ela mesma, quando estava grávida, andou muito pela *mata*. Gostava de garimpar, ia sempre para o rio. Naquela época, ainda conseguia achar *um ourinho mais farto* e foi com isso que fez o enxoval de Cleber, seu filho. Seu marido sempre foi um *homem mole*, nunca *colocou*

*muito dinheiro em casa. Ela dava seus pulos com a bateia e com isso Cleber nasceu com uma pinta preta no braço. Pintas são rastos das andanças da mãe, de alguma folha que caiu no sutiã ou de algum dinheiro que guardou nos seios. Ela tinha certeza que não guardou nenhuma nota consigo, a pinta de Cleber só podia ser por folha no sutiã, o que demonstrava suas andanças pela mata, por onde passava para chegar até o rio e batear ouro.*

Além da pinta, Cleber nasceu com a *boca aberta*, que demorou meses para *fechar*. Ela também sabia o porquê dessa abertura. Segundo D. Josefa, já *na barriga da mãe*, o filho vai *ganhando inteligência*, ele vai produzindo seu *sentido*, como o veado. O *sentido*, que é o foco da atenção e do pensamento de uma pessoa, é o que permite sua concentração. Quando ela estava no sexto mês da gestação, foi até a cidade e passou em frente a uma casa na qual havia um frondoso pé de goiabeira. O *sentido de Cleber* ficou nas duas goiabas que estavam ali. Ela pagou contas, foi ao mercado, viu amigos e não conseguiu *tirar seu sentido das goiabas*. Só pensava nelas e sabia que era *desejo de Cleber, o sentido dele que estava nas goiabas e atrapalhava o sentido* dela própria. Confessei-me admirada, e lhe disse que sempre achei que o *desejo* era da mãe, não da criança. Ela respondeu que era claro que não era um *desejo da mãe*, porque grande parte dos *desejos* não combinam, são estranhos, são coisas que a mulher *nem nunca pensou em comer*. Aquelas goiabas, por exemplo, eram da casa de uma mulher *muito ruim, gente racista da cidade*. Ela nunca iria até lá pedir algo, mas, temendo pelo desenvolvimento de Cleber, que poderia ter o *sentido* afetado e nascer com pouca *inteligência*, voltou até aquela casa e perguntou à sua dona se ela poderia lhe vender ou doar as duas frutas. A mulher se negou a fornecê-las porque era *gente ruim, gente que sabe o perigo de negar comida para grávida e mesmo assim nega*. Segundo D. Josefa, ela chegou em casa e foi logo procurando

uma benzedeira, para que o menino não ficasse *aguado*. Mesmo assim, Cleber nasceu com a *boca aberta*, ou seja, permanecia com os lábios entreabertos e teve de ser novamente benzido para que seu *sentido* não ficasse *preso* às goiabas.

Por isso, ela podia *dizer de vivido* sobre a relação entre as mães e os filhos quando ainda estão *na barriga*, pois, além de ser mãe, já tinha matado oito veados. Admirada com aquela revelação, não conseguia assimilar nem que D. Josefa caçava, pois a caça sempre foi realizada por homens, e muito menos que era experiente na caça aos veados. Eu não conhecia nenhum homem que conseguira matar oito veados, o máximo que haviam me relatado eram quatro, feito de um exímio caçador da comunidade Gravatá. Sr. Jeremias, que percebeu minha satisfação estampada no rosto, disse que D. Josefa era *especialista*, tinha *olho bom* e aprendeu a atirar com seu falecido pai, *o melhor caçador de veados de todos os tempos*. Enquanto isso, ela não negava esse *dom*, que foi *aprendido* em muitas caçadas com o pai. Ela, que nunca se conformou em ter de ficar em casa enquanto os irmãos *iam para o mato caçar*, insistia para ir e era levada pelo pai, cuja intenção era *ensinar para quem tinha vontade*. De todos os filhos, ela foi a que melhor desenvolveu o tiro, a mira e a que matou o maior número de veados.

De todo modo, *ter olho* é uma forma de engajamento com o outro que requer uma vontade de *conhecer, ganhar sabedoria*. Os homens aperfeiçoam a arte da caça *assuntando* os hábitos dos animais, treinando o olho para possíveis *sinais* do bicho. D. Josefa *tem olho* para caça, mas não deixa de exercê-lo em outras situações, de outros modos. Como mãe e avó, *assunta* os descendentes, a composição dos seus corpos, *tem olho* para ver qualidades, *defeitos*, potencialidades. Segue os *sinais*, na caça e na *criação*. No caso de Cleber, ela sempre ficou muito atenta a uma tendência à *moleza*, ao longo dos anos ela procurava por algum *rasto do pai* em

seu sangue. Seu falecido marido nunca foi *firme* o suficiente para *aguentar a enxada e o sol quente*. Como ela era uma mulher muito *trabalhadeira*, ele se *encostava* e ela assumia o controle da economia da casa. Cleber cresceu vendo o esforço da mãe em não deixar que nada lhe faltasse, mas ela temia que ele se tornasse parecido com o pai. Desde muito cedo, porém, ele deu *sinais* contrários a isso. Ela me contava que ele *andou muito rápido*, sempre foi mais calado, mas desenvolveu a locomoção prontamente e nunca foi *mole*. Era uma criança que *endurecia e firmava* em ritmo veloz e não era de ficar muito tempo na cama, nem de se *encostar* nas paredes ou pedir colo ao longo do dia. Essas atitudes de Cleber a alegravam, mas ela não demonstrava esse entusiasmo, precisava agir com naturalidade para ver se o menino se acostumava a *andar com as próprias pernas e a correr atrás*. Ao longo do tempo, percebeu que ele carregava *rastos* de outros parentes, como a presença calada de uma de suas tias. Mas a *moleza* do pai não estava ali, o que contribuiu para que ela lhe ensinasse a *firmar o corpo, a correr atrás, a não esmorecer* sem maiores empecilhos. Se ele trouxesse a *moleza* do pai como *rasto*, ela teria que ensiná-lo com ainda mais rigor, dizia ela. Era preciso que ela *lutasse contra a natureza* do filho, construindo formas de criação a partir das quais ele praticasse tudo que fosse contrário a seus ímpetos, derivados de sua *natureza*. Trata-se de movimento contrário às tendências do filho, que se apresentam de maneira única nele, mas que são constituídas de muitas outras relações, com outros parentes, que o antecedem. A atenção materna a esses *sinais* por vezes leva essas mulheres a fazer os filhos nadarem contra a correnteza de suas *naturezas* próprias, forjando atitudes e modos de comportamento avessos aos que poderiam se desenvolver sem essas intervenções.



## Considerações finais

Busquei demonstrar até aqui que os corpos *firmes e fortes*, que *correm atrás e lutam*, são corpos que carregam histórias e composições conjuntas, como a vida da mãe e do filho em *um corpo só* e os *rastos* dos parentes que compõem o sangue de cada um. O corpo expressa as andanças da mãe antes do nascimento, mas também uma *natureza única que Deus deu para cada ser vivente*. De modo geral, o corpo traz em si uma memória dessas relações e ele é o centro de atenção privilegiado dos moradores da região, principalmente por meio dos processos de *criação*. Para homens e mulheres da região, muitas coisas podem ser esquecidas, mas *aquilo que a gente vive no corpo a gente não esquece*. Disso resulta a valorização e centralidade do corpo ao longo do tempo, uma vez que ele carrega em si toda a história de uma pessoa, bem como suas relações com outras. A centralidade da relação com a mãe no escopo das relações familiares é um demonstrativo dessa *lembrança* de um tempo em que mãe e filho viveram em *um corpo só*. Por mais que o feto seja entendido como um indivíduo, com ação e movimentos que demonstram suas vontades, a gravidez é vista como uma fase em que duas vidas habitam um único corpo, em que o filho vive por meio da existência da mãe. Apesar de acreditarem que ninguém é capaz de se lembrar de sua vida uterina, compreendem que há ali importantes vínculos emocionais estabelecidos, vínculos que fazem parte de certa memória inscrita no corpo, por mais que não seja nítida como outros tipos de memória. O capítulo de Jorge Villela que compõe esta coletânea nos mostra como a memória e os vínculos coletivos são ameaçados por ritmos e velocidades baseados em interações instantâneas e simultâneas, que podem confiscar, não apenas subjetividades, mas modos inteiros de existência. Aqui, me parece que os quilombolas

em questão se negam a pensar nessas outras formas confiscatórias de vínculos, imprimindo memória e colaboração até mesmo em suas individualidades, feitas a partir de um eu-composto, avesso a um eu- sintético. Cada um traz em si relações que antecedem o parto, que se dão com a mãe e com outros parentes, que participam de suas composições sanguíneas, transmitindo qualidades e comportamentos que se manifestam ao longo dos anos e são interpretados como pertencentes à *natureza* da pessoa.

Os corpos *lembram*, e é por meio das lembranças corporais que as pessoas agem, rememorando princípios, ensinamentos, relações, vínculos afetivos. No dia a dia, é muito comum que as crianças sejam repreendidas com pequenos tapas ou beliscões, nada que as machuque, mas que as levem a *lembrar* de seus erros, fazendo com que não se repitam. São práticas educacionais que usam o corpo como suporte de memória, algo explícito quando caminham pelos *campos* em busca de pequi, ao andar no barro após uma chuva ou nas atividades agrícolas de plantação. É por meio do corpo que aprendem e *lembram* do que viveram, em um interminável processo de conhecimento que também é um processo de *endurecimento* do corpo, que se torna cada vez mais *firme* e *forte*. Nesse sentido, é interessante perceber que a velhice é entendida como expressão de um processo de acúmulo de experiências, pessoais e coletivas, que são fortalecedoras, que geralmente criam uma *carne dura*, algo semelhante aos *frangos velhos*, cujas carnes são mais difíceis de cozinhar dado o tempo de vida. Os velhos que apresentam boa saúde são corporalmente *firmes*, e um indício de doença ou proximidade da morte é o *amolecimento* da *carne*, bem como a redução da mobilidade, quando começam a ficar *parados*, *andando pouco* e diminuindo suas atividades diárias.

No caso das mulheres, há um fator de destaque no alcance de *força* e *firmeza*. Os partos sempre foram considerados ali a

principal forma de aquisição e demonstração de *força*, único meio para se tornar *mulher*, *mulher forte*. As mulheres que não possuem filhos têm um *status* social desvalorizado, pois não passaram por esse momento, não chegaram a esse lugar conferido a todas as mulheres que *conseguem aguentar, que têm força para lidar com a dor*. O reconhecimento social de todas as mães vem de seus partos, algo que me faz lembrar das discussões de Clastres (2017) sobre a tortura nas sociedades ditas primitivas. O parto é o ritual que marca no corpo a memória de uma situação pela qual todas as mães passam, conferindo-lhes outro lugar social após sua realização. Ele é o principal momento que garante que mulheres *lembrem*, distintamente dos homens, que não vivem os partos em seus corpos. Além de mãe e filho viverem *em um corpo só, uma mãe jamais esquece de seus filhos, porque não pode esquecer da dor do parto*. Trata-se de uma dor incorporada, mas diferente da dor de um trauma, que funciona como uma memória do que não deve ser lembrado. Nesse caso, essas mulheres têm verdadeira paixão em contar e recontar cada um de seus partos, recorrência que me levou a me deter sobre o assunto. Ao longo dos anos, compreendi que os partos são momentos de reconhecimento coletivo da *força* da mulher, que é uma espécie de intermediária entre a *criação* divina da vida humana e a materialização dela na terra. *Deus dá a vida e as mulheres as colocam no mundo*, o que faz com que sejam vistas como seres *sagrados*.

De maneira geral, homens e mulheres encontram memórias em seus corpos que os conectam com outras pessoas ou com sentimentos, práticas, rituais, lugares, experiências que viveram ao longo do tempo. A materialidade dos corpos e a relação destes com a memória encontra ressonâncias na produção de Bergson (2011), que apresenta o corpo como uma imagem privilegiada, destacada entre as demais por conseguir se fazer conhecida externamente (por

percepções) e internamente (por afecções). Suas análises sobre a memória nos permitem estabelecer uma distinção entre “memória pura” e “memória hábito”, que nos auxilia a pensar os corpos que são ensinados em determinados usos e práticas ao mesmo tempo em que carregam experiências nem sempre facilmente rememoradas, como as que antecedem o nascimento. Para além de uma memória mais imediata e automática, as memórias que nem sempre são inteligíveis, mas foram vividas pelo corpo e nele estão guardadas, como no caso da vida uterina, seriam aproximadas a uma “memória pura”. Nesse sentido, essa memória estaria ligada a um passado que, longe de ser inerte, “dura”, atualizando-se no presente. Não se trata aqui de dizer que essas pessoas se recordam do que viveram antes de nascer, mas levar a sério o fato de essas memórias produzirem relações no presente, como os vínculos entre mãe e filhos.

Assim, o que pretendo reiterar são essas costuras entre os tempos que fazem com que os corpos dos moradores de Macuco, Pinheiro, Gravatá e Mata Dois resistam a um mundo parado, imóvel, onde se tornariam *moles e fracos*. O que uniria um homem que *luta* pelo atendimento médico da esposa, seu pai que fundou o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, uma mulher que olha para a associação quilombola e se lembra da Festa do Rosário, um homem que caça e ouve as explicações de sua cunhada sobre a relação entre mães e filhos na barriga, humanos ou animais? Para mim, a vontade de se construírem nas diferentes *lutas*, fazendo com que a vida, que foi dada por Deus, perdure nos pulsos de seus umbigos, mas também nas suas posturas *firmes e fortes*, resultantes do engajamento na resistência, no *correr atrás*.

Próximo do que Scott (1985) nos apresenta entre os camponeses da Malásia, não se trata aqui de uma resistência aberta e declarada a um sistema econômico, a um empresário, dono de terras ou algo do tipo. São “formas cotidianas de resistência” que nunca estarão

estampadas nas capas de jornais ou nos relatos históricos oficiais. No caso dos quilombolas aqui apresentados, trata-se de práticas individuais e coletivas de embate a atitudes e modos de ser considerados deploráveis, que tiram toda a vitalidade de corpos que *pulsam*, que não desejam ficar *parados*, nem se tornar *moles* ou *fracos*.

Para concluir, ainda na mesma direção, gostaria de citar uma fala de Julia, nascida em Macuco, moradora da zona leste de São Paulo há catorze anos, mantenedora da página online Macuco Comunidade Quilombola. No dia 29 de outubro de 2018, um dia após as eleições presidenciais, ela postou em uma de suas redes sociais: *Nunca acordei tão determinada! Agora a luta será ainda mais desafiadora. Será por mim, pelos meus e por você que enxerga pelo buraco da fechadura. Acordei mais quilombola que nunca porque meu sangue ferveu pelo meu tataravô Modesto.*

O discurso enfático de Julia, sua disposição em acordar *mais quilombola que nunca*, veio se desenvolvendo ao longo da disputa eleitoral de 2018, em sua página pessoal nas redes sociais, por meio de apelos em prol da democracia, dos direitos sociais e, mais especificamente, dos direitos dos negros e quilombolas. Nessa postagem, ela utiliza o retorno à genealogia como uma forma de se reconectar ao sangue e à prática dos parentes que resistiram à escravidão, que se instalaram inicialmente naquelas terras, construindo um modo de vida e uma história que é lembrada e revivida pela memória. Esse posicionamento que aciona uma política de identidade é uma das formas de expressão dessa resistência quilombola, que não nega suas origens históricas, mas também as conjuga com formas cotidianas de resistência. Minha tentativa neste texto foi explorar os princípios corporais da *força* e da *firmeza* como alargamento do que poderíamos entender como comportamento político, que extrapola e não se reduz às ações oficiais da associação quilombola. Assim, tal como explorado por Vieira (2018), os modos de fazer política dos

quilombolas encontram criatividade múltipla e inesperada, que escapam ao discurso de retorno a uma identidade. Por mais que esse passado possa ser evocado, ele precisa ser recriado no presente, a partir de agenciamentos surpreendentes e não programados.

É por meio deste e de outros relatos que compreendo que a ideia da vida que *pulsa* no umbigo se associa diretamente a uma concepção de vida como *luta*. É por meio do movimento, da *firmeza* de quem corre atrás, que é possível acionar disposições contrárias à entrega, à falta de movimento e, em um nível mais profundo, à *tristeza*, à *cabeça baixa*, que é uma das principais formas de morte. A resistência cotidiana a uma vida *parada, triste e conformada* faz com que as pessoas resistam à confiscação de suas energias mais vitais, capturadas por distintos processos econômicos, sociais e culturais. Dessa maneira, *correm atrás, firmam o corpo, buscam a força dos antigos* das maneiras mais variadas. É pelo cultivo dessas atitudes que negam o conformismo, que projetam a possibilidade de um futuro, não como fim, mas como continuidade.

## Capítulo 2

# A terra em transe: conversão e possessão

Andressa Lewandowski e Diogo Bonadiman Goltara

Os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente. Não é por conta da cor da nossa pele. Nos documentos da Igreja que eu avaliei, as autorizações e as permissões para que povos fossem escravizados não dizem a cor da pele desses povos, dizem a religiosidade. A bula de 1455 do Papa Nicolau V diz que quem deve ser escravizado são os pagãos e os sarracenos. Ela não diz que é preto, nem branco, nem indígena. São os pagãos. São os povos que têm uma cosmologia. Que povos são esses? São povos que continuam comendo dos frutos das árvores. São povos que não obedeceram à orientação do deus eurocristão. São povos que não sentem obrigação de trabalhar. São povos que não precisam comer com a fadiga do suor, porque a natureza já oferta a comida (Antônio Bispo)

A acumulação primitiva baseada nos cercamentos das terras de uso comum na Inglaterra e a proletarianização do trabalho limpavam o terreno para o desenvolvimento de um novo sistema de produção, afirmava Marx, consolidando o direito de propriedade como um direito de exploração abusiva (Stengers 2015). São essas duas figuras – o trabalho e o cercamento – que costumamos evocar para

contar a história do capitalismo, e mesmo que ainda mantenham sua atualidade, como já destacou Donna Haraway (2006), elas talvez não sejam suficientes. Seguindo a autora, seria preciso acionar outras figuras<sup>1</sup> para entender quais elementos passaram a compor as transformações e apropriações das riquezas e de reconstituição do mundo em forma de mercadoria.

Na imaginação de Haraway aparece o “tecnobiopoder”, uma configuração material-semiótica do mundo, constituída entre outras por figuras como as espécies companheiras e os ciborgues. Na de Isabelle Stengers, e em sentido mais ou menos convergente com a imaginação de Silvia Federici, é a evocação da magia (bruxaria, feitiçaria) que permite uma releitura da formação e do desenvolvimento das estruturas capitalistas, bem como a possibilidade de imaginar alguma coisa como uma linha de fuga. Magia aqui em seu sentido pragmático – como força, como capacidade de produzir composições experimentais, como política; contra um mundo que adoece (Stengers, 2015b)

Em *Calibã e a Bruxa*, Silvia Federici retorna aos cercamentos e à transformação do trabalho a partir da caça às bruxas, que constitui, segundo ela, parte fundamental de uma acumulação primitiva que nunca terminou. Enquanto camponeses eram expulsos das terras comuns, homens ganhavam controle sobre os corpos das mulheres, por meio da desvalorização do trabalho reprodutivo, livremente apropriado. Segundo Federici, a acumulação primitiva depende justamente de uma divisão entre mulheres e homens, como também precisou destruir o “universo de práticas, crenças e subjetividades

---

1 Figuras não precisam ser representacionais e miméticas, mas precisam ser trópicas; isto é, elas não podem ser literais e auto-idênticas. Figuras devem envolver pelo menos algum tipo de deslocamento que possa incomodar identificações e certezas. Figurações são imagens performativas que podem ser habitadas. (Haraway, 1997, p. 11)



sociais cujas existências eram incompatíveis com a disciplina do trabalho no novo sistema produtivo” (Federici, 2014 [1998], p. 165). A concepção animista do mundo, reivindicada por parteiras, curandeiras e todas aquelas classificadas como bruxas, que constituíam um mundo baseado em seus conhecimentos e envolvimento com a terra, era a última fronteira de resistência à mercantilização das relações, à uniformização do tempo – espaços imprescindíveis à nova economia política. A transição capitalista operava, portanto, em três processos conexos, conforme Starhawk (1982): a expropriação da terra e dos recursos naturais, a expropriação do conhecimento e a guerra contra a consciência da imanência incorporada nas mulheres, na sexualidade e na magia. Portanto, o que foi destruído com os *commons* “não foram somente os meios de viver dos camponeses pobres, mas também uma inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam” (Stengers 2015, p. 110).

A retomada da figura dos commons a partir do conhecimento mágico, não se reduz apenas à questão da distribuição da terra, mas identifica uma separação que é anterior à expropriação – a separação entre o social e o natural, o produtivo e o reprodutivo (Federici, 1998), o objeto e o sujeito e todas as outras que as acompanham – e se aproxima do vocabulário da confiscação trazido no capítulo de Villela nesta coletânea. Evocar a figura da confiscação<sup>2</sup> que, ao modular “os tempos, eliminar os ritmos, inventar a cadência, alinhar corpo e máquina industrial, reagrupar os sentidos e as atenções”, fazia mais do que expropriar e alienar, recompunha o mundo a partir de relações desincorporadas com a terra e com a

---

2 “Confiscatório descreve um procedimento aquém do que descreve a expropriação porque aquele, à diferença desse, não supõe ainda a distinção do sujeito com relação ao objeto, vítima da expropriação, alvo dela, respectivamente (dos meios e condições de produção); sujeito da alienação (a consciência) e seu objeto (o corpo). (Villela nesta coletânea)

vida. A confiscação em certa medida é despossessão, uma dupla despossessão; da terra e do corpo. Sob essa inspiração, o presente capítulo se propõe a reanimar a ideia de possessão, tornando-a “figura” contra-confiscatória, com a qual se pode retomar o debate que envolve a relação dos povos indígenas e tradicionais com a terra a contrapelo da obsessão proprietária que domina a imaginação ocidental. A possessão contra propriedade pode parecer uma formulação precipitada, para não dizer apenas evocativa, mas o que se pretende é justamente especular, o que envolve sempre uma dose de precipitação e evocação, os arranjos possíveis em torno ideia de possessão.

Se existe um movimento político/analítico de reencatamento do mundo como forma de resistir à despossessão brutal, a terra parece ser uma das portas de entrada, mesmo porque foi a principal porta de saída. Mas não terra como espaço potencialmente vazio pronto a ser explorado/conquistado; não a terra como extensão homogênea recortada por relações de propriedade e soberania ou à Terra Indígena como figura do Estado (ou outras figuras jurídico-cartoriais, retomando expressão de Villela nessa coletânea) e portanto do cercamento, mas a T/terra como operador de multiplicidade, que deixa aparecer a terra que possui e não é possuída. Uma terra de participações, que desborda descrições, seja da terra como:

“substrato natural, seja do espaço como categoria transcendental, seja do lugar como dado fenomenológico, seja do território como categoria geopolítica. [...] A terra que oscila entre um evento e um sujeito – um agente ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’, de uma pluralidade de agentes. (Coelho de Souza *et al.*, 2016, p. 5).

Terra, assim, como potência insurgente, que se insurge e provoca insurreição, pela multiplicidade das formas que a animam en-

quanto vida dos povos da terra. Talvez recuperando esses sentidos seja possível formular uma crítica da propriedade como forma de divisão da terra, confiscando todas as instâncias de vida que ela impulsiona, a partir da vitalidade dos percursos indígenas (aqui no sentido amplo de povos da terra), da sua diplomacia e política que recusam, a todo momento e sob diferentes formas, os limites, as sínteses, as sobrecodificações representadas pela figuras das cercas, do trabalho e da monocultura.

O que se pretende retomar neste capítulo é parte dessa conexão, a partir de uma recuperação equívoca da ideia de possessão, tal como encontrada nas teorias da possessão nas religiões de matriz africana e a aproximando da relação terra-corpo que compõe a terra dos povos que a ela pertencem, em contraposição a uma teoria do direito de propriedade baseada na demarcação.<sup>3</sup>

## **A conquista da terra**

Como lembra Stutzman (2018), “se os cercamentos coincidem com a erradicação das bruxas na Europa não é menos verdade que eles coincidem também com o longo processo de expropriação [e talvez seja melhor caracterizado nos termos da confiscação como primeira expropriação que converte a terra em propriedade] de terras – dos rituais e das práticas mágico-religiosas, dos povos indígenas na América” (assim como o sequestro e a perseguição sofridos pelo povo negro escravizado).

Terra de Santa Cruz, como se sabe, foi o primeiro nome escolhido para as terras recém-invadidas por Portugal. A homenagem ao

---

3 É evidente que não se trata aqui de fazer uma crítica aos processos demarcatórios, tão necessários e tão vulneráveis na conjuntura política atual, mas ao contrário, fortalecer esses processos como parte de uma luta mais ampla, na qual a luta dos povos não se resume as faces identitárias pelas quais elas podem ser lidas pelo regime jurídico-estatal.

lenho sagrado acompanhava a expectativa de conversão dos gentios ao cristianismo, mas também, como destaca Medeiros (2019, p. 24), a necessidade de conversão da terra em espaço vazio por meio de “[...] uma catequese da terra, numa tentativa de domesticação das forças do solo, por delimitação, adequação, eliminação, valoração, monetarização”. Não esperavam os invasores, no entanto, que o pau vermelho chamado Brasil caísse na boca do povo e ficasse. Como um ato de rebeldia original, o nome oficial da divina cruz da redenção foi preterido pelo nome da madeira vermelha que coloria panos, consagrando uma terra pagã.

A simbólica conquista do nome não impediu a despossessão brutal e o desterro, que funcionou na conquista como funciona hoje; não podendo garantir aos povos originários suas terras, oferecem-lhes então o céu, criando o oximoro do salvacionismo genocida que, como se sabe, não salvou ninguém que não aqueles que não estavam em perigo. A aplicação dessa mesma fórmula genocida-cristã jamais deixou de ser efetiva; não à toa a aliança que cada vez mais se consolida entre os conquistadores de hoje, representantes do agro-minério-negócio, e os missionários fundamentalistas parece tão natural e seus efeitos não menos destrutivos.<sup>4</sup>

Não obstante, o objetivo deste capítulo não é retomar a história do desterro, mas ao contrário pensar nas conexões de posse, a partir das relações e transformações que se constituem com a terra como esse objeto-sujeito que no direito aparece, nos termos da posse e da propriedade, mas que sobretudo fundamenta a existência dos povos que compreendem há muito que compõem o corpo

---

4 Vários capítulos que compõem essa coletânea narram esses processos de devastação, de confisco daqueles que não aceitaram o céu tal como lhes foi oferecido, dos “projetos de morte” que afetam os Munduruku, no rio Tapájos (Molina), os Mebengokre-Xikrin da TITB e os Juruna (Yudjá) do Rio Xingu (Mantovanelli), às violências racistas sofridas pelos povos de terreiro (Guimarães Mota).

vivo da terra, usando expressão de Davi Kopenawa. A possessão em contraposição à posse no sentido de ocupação efetiva e tomada da terra – alguns dos termos que fundamentam o debate sobre direitos territoriais no Brasil, mas não só.

O que se pretende é pensar quais os elementos que atravessam as relações desses povos com suas terras em contraposição às técnicas legais de captura e regulação (ou seja, demarcação), justapondo as imagens de ocupação da terra e as imagens de ocupação do corpo. Possessão a partir dessa justaposição se afasta da imagem da posse do direito (e no direito brasileiro a possessão é traduzida como posse, e justamente por existir esse vazio entre a posse e a propriedade, a possessão pode funcionar como forma contrastante ainda que não totalmente exógena às definições do direito à terra) em direção ao transe como imagem que instância as relações entre pessoas e santos nas religiões de matriz africana. Possessão funciona aqui, portanto, como forma/força que permite não apenas explicitar a diferença entre relações nativas de convivência na terra e as relações abstratas evocadas sob forma propriedade, mas de alguma maneira constituir uma nova imaginação da terra capaz de recolocar os termos do debate sobre os efeitos do desterro. Ao deslocar as analogias que impulsionam a interpretação dos limites que se produzem no espaço, seria possível provocar uma série de desterritorializações na forma como se garante a conquista de terras codificadas sob a insígnia de terras tradicionais. Como explica Márcio Goldman, um dos “efeitos de desterritorialização é obtido pela desestruturação de um território aparentemente seguro e bem protegido” (Goldman, 2014). A propriedade é certamente figura da segurança e da proteção, e o direito, nada menos que o avalista dessa estabilidade. Não custa lembrar que várias teorias nas quais se fundamentam o “direito sagrado” à propriedade o situam como elemento da autonomia, da liberdade individual contra o poder do

Estado (Rose, 1996), que configura o mundo tal como o conhecemos e as ideias de cidadania e civilidade que o constituem. Para manter a estabilidade desse mundo é preciso nada menos do que o exorcismo violento de qualquer força-forma que o ameace, que junte o que deveria se manter à distância por tornando as relações menos previsíveis e controláveis.

A retomada da possessão – e pretendemos explicitar o argumento no decorrer do texto –, aparece aqui como entrada no mundo da incerteza e do risco, em que o cuidado se torna parte fundamental da política que a terra, por meio de seus habitantes, agencia. A possessão se torna o ponto de acesso e deslocamento por meio do qual nos parece possível pensar as composições com e da terra a partir das teorias etnográficas que explicitam a possessão como relação perspectiva entre sujeitos, que, ao contrário do controle e da exclusão recíproca – manifesta na ideia daquilo que é de alguém não ser de outro –, revela-se na possessão recíproca<sup>5</sup> ainda que assimétrica (ou talvez se possa falar em possessão sem posse) de corpos que se ocupam uns dos outros. O corpo e a terra e o corpo da terra como formas correlatas do corpo e seus santos

---

5 Não podemos deixar passar sem dar a devida atenção à referência a Gabriel Tarde na reciprocidade da possessão, ainda que seja preciso dizer que tomamos a expressão em sentido e forma nem sempre convergente com as ideias tardianas. Tarde não estava interessado no aspecto religioso da possessão, mas a própria equivocidade da expressão já comporta parte do argumento aqui desenvolvido. Conforme Nodari: “Tarde via a sociedade de seu tempo funcionando por meio da possessão – afinal, tudo funciona por meio de possessões de mônadas. Isso não quer dizer que a sua monadologia a justificasse: ela ainda era muito dominada (cenário que estaria mudando, segundo o autor), pela “possessão unilateral”: “a do escravo pelo mestre, do filho pelo pai ou da mulher pelo marido”. Uma tal forma de posse seria (e aqui entra o plano discursivo prescritivo) inferior à “possessão recíproca, [...] de todos por cada um. Além disso, poderíamos dizer que no capitalismo, não há, de fato, relações de possessão recíproca: aquilo que se tem passa a se tornar parte do Ser, a posse se torna uma propriedade, se estabiliza como uma qualidade do sujeito” (Nodari, 2013).

(pode-se pensar que o experimento faz parte uma tentativa de composição afro-indígena<sup>6</sup> que segue a aliança político-ontológica desses povos, o reagrupamento entre eles).

Se a posse/posse nos termos legais pode ser pensada como aquilo que dá origem a uma teoria da propriedade, como argumenta, por exemplo, Carol Rose (1985), o esforço aqui é tomar a posse não como causa/origem, mas ao contrário, como efeito das diferenças perspectivas da terra, ou seja, imaginar uma teoria-prática da posse como uma contra-teoria da propriedade.

Não se trata apenas de evidenciar por meio da reciprocidade os limites dos termos legais para definição do que seja uma terra tradicionalmente ocupada pelos povos indígenas ou quilombolas ou outros tantos povos da terra, ou de encontrar outras relações que possam ser correspondentes aos conceitos do direito, mas antes, avistar linhas de fuga que tornam perceptível o poder do território moderno (a propriedade, os Estados Nacionais, etc.), contra o qual a terra se insurge.

No direito de tradição civilista, as duas formas de garantia de ter direitos sobre alguma coisa se dão ou sob a forma de posse ou sobre a forma de propriedade, sendo os dois conceitos correlatos, dizendo respeito ao controle ou ao direito de controle sobre determinado objeto, ainda que o objeto se torne nessa relação apenas o meio pelo qual se constitui a relação de exclusão entre pessoas, no sentido já destacado por vários autores (Rose, 1985; Strathern,

---

6 A expressão Afroindígena acompanha o trabalho de Cecília Mello nesta coletânea e: em trabalhos anteriores. Segundo Mello: A noção de afroindígena carrega consigo uma alternativa ou uma potência de desestabilização em relação a uma ideia amiga dos poderes estabelecidos – a mestiçagem – tributária de uma lógica da “mistura das raças” cujos efeitos são culturalmente homogeneizadores e politicamente apaziguadores, justamente por ser sobrecodificada pelo polo branco dominante e por um projeto de assimilação das diferenças.

2006; Hann, 1998). O direito de propriedade é sempre um direito contra – não só contra alguém, mas contra seu próprio “objeto”.

A posse separada da propriedade expressaria uma relação de fato entre uma pessoa e uma coisa que sob certas condições (estar em posse e ter a intenção de apropriação, poderes inerentes à propriedade) geraria os efeitos da propriedade, ou seja, uma relação jurídica. A conversão de uma em outra, da posse em propriedade, é o modo pelo qual a ocupação de fato pode ser capturada pelo direito a se ter direito sobre as coisas. Mas a separação entre essas duas formas é parte constituinte da própria ideia de propriedade. A relação de fato não garante ao possuidor um direito real de disposição, mas um direito de uso, direito esse que pode se perder quando a conexão de fato deixa de ser aparente, publicamente reconhecida ou contratualmente estabelecida.

A posse poderia ser então uma das formas de acesso ao debate que estou aqui tentando estabelecer, tendo em vista que ela justamente estabelece a relação de fato, concreta, entre as coisas e as pessoas (Oswald Andrade, como demonstra Alexandre Nodari (2018), já formulou o argumento na famosa expressão: *a posse contra propriedade*), mas nos parece que tomar a posse como entrada seria uma redução, tendo em vista a ideia de ocupação subjacente à posse nos termos do direito; posse como ocupação física de alguma coisa exterior, um objeto, um tomar posse com intenção de convertê-lo em propriedade – “um apossamento que não terá validade *per se*, se a ação humana não se converter em fato jurídico mediante um ritual de sublimação, materializado na cerca, no estabelecimento de fronteiras e no título de propriedade” (Nodari 2018), deixando para trás as formas específicas como os povos da terra habitam seus lugares. A possessão, ao contrário, nos parece explicitar justamente uma relação sensível e vital com a terra como hipersujeito (nos termos de Valentim, 2017), em que os marcos da



ocupação, como vamos sugerir, estariam nas ideias de se ocupar da terra, do cuidado com ela, do agir tendo a terra como impulso, de um pensar com terra – como sugere Ailton Krenak (2017). Mais do que uma teoria da posse temos então uma teoria da posse indígena baseada em ter cuidado e no se ocupar.

Alexandre Nodari (2016) em certa medida antecipou parte do argumento ao propor a ideia da “recipropriedade”, conceito que ativa uma outra ordem de relação com a terra “baseada no contato e na ocupação” (*Id.*, p. 1). A ideia da recipropriedade está fundamentada numa imagem de relação entre pessoas e objetos ou sujeitos que separa estruturalmente a propriedade da posse, em que a conversão de uma em outra é interrompida e recusada. Em diálogo com Eduardo Viveiros de Castro, Nodari argumenta que uma “figura jurídica” complementar à posse contra propriedade (de Oswald Andrade) poderia ser pensada nos termos da “propriedade sem posse”, ou seja, uma contra-propriedade. O argumento está baseado em práticas indígenas que operam essa separação, seja nos rituais, nas músicas, nas chefias, bloqueando a instauração de regimes proprietários e de acumulação. Uma das imagens mais frequentes dessa operação são os interditos impostos aos caçadores em relação ao consumo dos produtos de sua caça.

Sugerimos a caça como exemplo da recipropriedade exatamente porque é a imagem da caça que figura nos debates clássicos em torno dos fundamentos e da história da propriedade. Carol Rose (1985), formulando o argumento da primeira posse como origem da propriedade, retoma uma dessas disputas entre caçadores de animais selvagens. No processo jurídico Pierson X Post, do início do século XIX, Post reclamava ao tribunal a propriedade da raposa que estava sob sua mira quando Pierson se antecipou atirando no animal e levando sua carcaça. Post processou o intruso pelo valor da raposa, com base na ideia de que sua busca pelo animal esta-

beleceria seu direito a ele. Ao analisar a reivindicação, o tribunal não concordou com a frustração do caçador, assentando que a posse da raposa seria de direito daquele que a matou, dado que o ato de ferir o animal de morte exibe o controle do caçador sobre a caça. Possessão nesse sentido, argumenta Rose, significa um ato de comunicação, exibição, cuja intenção inequívoca é se apropriar do animal para o uso individual, como também implica numa recompensa a um trabalho executado – tal como sugere a teoria de Locke. Desse modo, não bastaria apenas misturar o próprio trabalho na coisa e desenhar a primeira linha, mas seria preciso também e sobretudo convencer os outros de que essa linha existe, a partir dos mais diversos dispositivos criados para atestar a realidade: documentos, cartórios, cercas.

Traçar linhas e linhões é especialidade dos ocidentais, vide os diversos tratados que dividiam o poder espacial em toda América invadida – demarcar é coisa de branco, já alertou Davi Kopenawa. Outros povos caminham, se movimentam (Otero, 2018) pela terra e assim, são habitados por ela. A ocupação indígena, desse modo, menos do que rastros que indicam domínio, cria memórias, mitos, cantos, parentesco; de modo ainda preliminar, criam perspectiva.

A mistura entre o trabalho e a comunicação daria suporte a uma reivindicação de propriedade a partir de uma relação em que o terceiro – no caso, o animal – não é nada senão aquele onde se inscreve uma fronteira que deve ser vista. Mas quando a “vítima [a caça] não é um polo meramente passivo, mas fonte de capacidades ao mesmo tempo necessárias e perigosas para a vida social” (Fausto, 2001, p. 417), a posseção pode se tornar o efeito da mediação dessas capacidades menos do que a origem de uma relação de exclusão e controle. Quando o objeto não é nem pode ser passivamente apropriado, as relações de propriedade são esvaziadas, não em nome

de uma apropriação coletiva, mas de um constante movimento de negociação e incorporação.

A separação entre a posse e a propriedade, que esvazia os fundamentos da apropriação privada e muitas vezes da apropriação pública, aparece também no debate proposto por Strathern (2006) em referência à disputa jurídica envolvendo Yumbulul e o Reserve Bank of Australia, descrita pela autora para pensar a relação entre o artista Yumbulul e a fonte de sua criatividade, ou seja, as relações de trabalho. Terry Yumbulul concedeu a uma sociedade colecionadora australiana, que administrava os direitos de reprodução da arte aborígene, uma licença exclusiva com relação aos direitos autorais que detinha sobre um mastro por ele esculpido. O banco reproduziu a escultura em sua nota de US\$ 10, com uma sublicença concedida pela sociedade colecionadora. Yumbulul, que sofreu pressão de seu clã, que via a reprodução da escultura como uma profanação, foi então ao tribunal para contestar a licença original, afirmando que ele realmente não tinha direitos autorais para dispor. No entanto, a decisão do juiz confirmou a adequação dos direitos autorais como uma relação individual entre o artista e sua escultura, validando a licença subsequente. Ao colocar os direitos autorais no artista como o criador, que por meio do seu trabalho individual garantia a propriedade da escultura, o direito satisfazia seus critérios de fácil identificação de quem pode ser um dono, ainda que contra a reivindicação do suposto proprietário. Como nota Borrón, “mesmo que fosse realizada a unificação dos direitos autorais em uma única entidade, ainda que coletiva, ela não espelharia a distribuição de direitos entre os membros do clã em relação aos membros de outros clãs” (Borrón *apud* Strathern 2006. p. 452). Não se trata, como afirma Strathern, nem de direitos públicos nem de privados, mas, ao invés disso:

Eles mostram como o desenho autoriza o escultor por sua identificação com as pessoas que estão nele incorporadas.

Uma pintura executada em referência a imagens ancestrais contém suas próprias condições de reprodução: o próprio desenho indexa quem tem o direito de pintá-lo. Desta maneira o artista pertence à pintura mais do que a pintura ao artista. A reprodução de um desenho pode envolver fontes de criatividade separadas de seus donos. O modelo procriativo/exogâmico é evidente: aqueles que (ajudam) trazem [a obra à vida] precisam necessariamente não ser os donos (2006, p. 452).

Se a instauração de uma relação de propriedade junta ou cria uma identidade do artista com sua obra, na medida em que é preciso fazer com que o trabalho se torne uma extensão ou um prolongamento da pessoa que o executa na coisa executada – separando assim todos os outros dessa mesma coisa –, essa identidade é em seguida abstraída em nome do direito ele mesmo, o direito de dispor de, de alienar, de ter o direito. Posse (como trabalho – *work*) pode ser assim convertida em propriedade (*labour*), nos termos de Carol Rose. Entre os vários pressupostos dessa junção e separação está a ideia da unidade do indivíduo (tal como identifica Strathern) que só pode ser ele mesma fonte criativa de seu trabalho; quem executa é o dono da coisa. A junção entre o artista e a obra purifica por meio do trabalho as conexões/relações existentes, criando uma abstração que logo em seguida separa o fato do direito, a coisa criada e o direito sobre ela. Ao converter o fato – o trabalho – em direito, esse objeto é desocupado de todas as relações que o compõe. Se é possível pensar que o trabalho não imprime nas coisas o seu produtor individual, pode-se imaginar uma transformação baseada na separação entre os diversos sujeitos que podem coexistir num mesmo lugar agenciando justamente suas diferenças perspectivas. Nesse caso, a fonte da criatividade se dispersa, criando, nos termos de Nodari (2016), um “regime jurídico da impropriedade”, em que nada é plenamente próprio a alguém (*Id.*, p. 9). Um regime em que

as relações apropriadas com as coisas ou com as perspectivas que fazem sujeitos dependem da contingência das alianças e da diplomacia; da “feitura” (nos termos do candomblé), como a “feitura” do santo que não exatamente se traduz como trabalho de valor abstrato.

Quando a coisa é um lugar e ser um lugar é mais do que ser um lugar de alguém mas sobretudo ser um lugar para alguém – não existindo a ideia de espaço vazio; “tudo que existe no mundo tem um dono, então tudo tem um lugar” (Soares-Pinto, 2017, p. 71) –, a convivência depende menos de uma economia de distribuição (qual pedaço é de quem) do que de uma política da coexistência. Se no regime da propriedade é preciso fazer aparecer um objeto passivo a ser apropriado por um sujeito, seria possível dizer que no regime da perspectiva são sujeitos que devem aparecer para que a relação se revele.

O que as relações de propriedade, sejam baseadas no trabalho, sejam na comunicação – ou nas duas imagens em conjunto – fazem é justamente interromper a política e diplomacia, em um tipo de codificação que neutraliza todas as diferenças perspectivas – quais lugares são de quem e para quem, em nome de uma relação que exclui de partida todos os outros. Uma contraimagem dessa relação proprietária baseada na autoridade do indivíduo sobre alguma coisa está, por exemplo, na terra indígena Karajá, tal como descrita por Eduardo Nunes (2019). Segundo o autor, trata-se menos de uma terra organizada em torno dos limites de uma TI (figura administrativa da demarcação) do que de uma superposição intensiva de territórios heterogêneos – de humanos e não humanos – e dos modos de relação que ela implica. Pessoas e lugares constituem-se reciprocamente num processo em que os lugares estabilizam a perspectiva dos seres seus habitantes, de modo que estar em um lugar implica estabelecer uma relação com a perspectiva dos seres para os quais aquele lugar é uma aldeia ou um território (Nunes, 2019). Para manter

essas sobreposições o cuidado é a figura central, tendo em vista que a manifestação dos outros é potencialmente perigosa e criar uma estabilidade, ainda que transitória, das relações exige, nas palavras de Nunes, “uma delicada política cosmoterritorial” (*Idem*, p. 131).

A coexistência talvez seja uma das entradas possíveis à justaposição que estamos a desenhar, ainda que certamente não a única. Foi também descrevendo essas sobreposições de lugares que Soares-Pinto (2017) conclui que, para os Djeoromitxi, viver adequadamente é ocupar, e ocupar é estar possuído por um lugar. Na etnografia da autora, que já citamos acima, tudo que existe tem um dono e ser dono é resultado de cuidado, de esforço. Ainda que a formulação evoque as ideias mais básicas dos regimes proprietários (ser dono é resultado de um trabalho), o que parece estar em questão aqui é um jogo de convivência que “faz crescer”<sup>7</sup> os lugares assim como, por exemplo, a possessão espiritual pode “fazer crescer” as pessoas.

A formulação seria então: ao se ocupar dos lugares, é-se possuído por eles. Ao se ocupar da terra, é-se possuído por ela. Se ocupa da terra de modo análogo à ocupação do santo na pessoa, revertendo a lógica do trabalho como extensão do indivíduo nas coisas, criando separação entre o indivíduo e o agente que parecem ser da mesma ordem nos dois casos. É nesse cruzamento que nos é possível pensar uma correlação entre a “nossa terra”<sup>8</sup> – a terra

---

7 Termo de Coelho de Coelho de Souza, comunicação pessoal.

8 Seguindo Coelho de Souza: “A despeito do possessivo na expressão “nossa terra”, não acredito que esta “terra” de que estejam falando seja mais dócil ao instituto da propriedade e à medição e delimitação que ele implica. As imagens – legais ou científicas – de terra como bem imóvel ou substrato físico são analogias muito pobres para a compreensão do que está em jogo para os Kisédjê. Se precisamos de analogias para que o diálogo, a tradução ou o “reconhecimento” sejam possíveis, pode bem ser que *riqueza intangível* seja uma escolha melhor – ao menos apontaria para a terra como potência criativa, evidenciada nas relações entre pessoas (humanas ou não). (2017, p. 133)

indígena e o santo de cada devoto como duas formas de possessão não possessiva.

### **Da terra ao corpo**

Ao descrever a possessão das religiões de matriz africana, José Carlos dos Anjos afirma que se trata de:

um ritual desterritorializante, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu. O sagrado enquanto alteridade é carregado para “dentro” fazendo explodir a unidade do sujeito. Trata-se de uma vivência da alteridade numa concepção de pessoa completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o “outro” introduzido no “mesmo” fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser. Que essa operação de diferenciação tem a ver com o percurso por um território de imensas possibilidades de ser, a linguagem émica o diz na expressão “se ocupar” – o santo, o exu, o caboclo “se ocupa” da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar. O corpo, que é o “cavalo de santo”, o terreiro é o lugar da sobreposição de territórios (Anjos, 2008, p. 86).

Segundo Dos Anjos, os espíritos nas religiões de matriz africana são pontos de vista que encarnam corpos e a circulação de perspectivas entre os corpos está correlacionada à sacralização de determinadas dimensões da natureza. Para se tornar um filho de santo, ou seja, se iniciar na religiosidade afro-brasileira, a pessoa vincula-se “a toda uma série de objetos ritualísticos: deles o mais importante é talvez o acutá, a pedra sagrada de onde emana a força vital – o axé – do orixá” (p. 84). É nesse processo de iniciação, concebido pelo autor como um renascimento da pessoa em composição com seu orixá que vai amadurecendo “na pedra e na cabeça do iniciado num mesmo

processo”, que se constituem as relações entre o santo e a pessoa.<sup>9</sup> O que se tem é um processo de educação não apenas do iniciando, mas também do orixá, que aprende o “ritmo” da casa. Nesse mesmo processo de iniciação, “[...] a pessoa e o orixá passam por um processo de individualização” (Dos Anjos, 2006, p. 76). As variações de um mesmo orixá em cada filho de santo dizem respeito ao acontecimento da iniciação em que um orixá específico se singulariza, criando um orixá de cada um. O orixá genérico da mitologia dá lugar, na iniciação, a um duplo; formando duas entidades individualizadas a partir de dois substratos genéricos (Goldman, 2007, p. 112). A transformação conjunta do orixá em uma entidade individual e de um ser humano indiferenciado em uma pessoa estruturada (*Id.*, p. 12), é o objetivo da iniciação. O conceito central aqui é a feitura; a feitura da cabeça do devoto e a feitura do santo que se assenta no terreiro. Clara Flacksman (2016) retoma o argumento de Goldman sobre a feitura como estabilização da pessoa, que é por princípio instável “e sujeita a forças fora de seu controle” e da possessão como “eixo que confere equilíbrio ao sistema, por ser o único momento em que se dá a completude da pessoa, pois só na hora do transe ela é efetivamente possuída pela força, agora controlada, de seu orixá” (*Id.*, p. 15).

Mas é preciso, na esteira do argumento de Goldman (1990), estar atento ao fato de que o deus, o santo, não é um elemento apenas

---

9 Dos Anjos (2006) faz uma interessante comparação entre a transmutação em hóstia, na cosmologia católica, e a encarnação do acutá: “Se a representação de poder cujo modelo é a hóstia requer a presença de um poder abstrato, o acutá percebe poder imediato, tão próximo porque constitutivo da pessoa sobre a qual ele se exerce” (*Id.*, p. 75). Essa constatação tem enorme importância para nosso argumento, uma vez que, em contraste com o modelo de transcendência que a hóstia alimenta, a relação do acutá com o orixá e com a pessoa é da ordem da imanência; não se trata de uma relação arbitrária entre dois termos já dados, mas constituídos no próprio processo de singularização: “[...] o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades na qual o acutá é um momento” (*Id.*, p. 79).



exterior à pessoa, que eventualmente passa a compor com ela, mas “habita” seu interior, é feito dentro dela. No ritual de possessão o “santo não baixa”, ele “vira”, ainda que, como alerta o autor, “essas fusões são parciais e temporárias, e o sistema se extenua nessa busca de uma unidade tão essencial quanto impossível” (p. 7).

O duplo criado, a pessoa e o santo, corresponde ao duplo da terra, às pessoas ao mesmo tempo individuais e coletivas e aos lugares que existem em relação a outros lugares para cada sujeito. O santo singular de cada um como modulação de um orixá e seus múltiplos orixás; o meu santo, portanto, assim como a nossa terra como modulação dos lugares com os quais se ocupa. Os santos são feitos na mesma medida em que os lugares o são, sendo a pessoa a condição que permite a diferença perspectiva na relação devoto-santo, como o lugar na relação povo-terra. O corpo aqui – corpo por onde o santo pode cavalgar e que se fraciona entre a pessoa e o santo criado com ela – ressoa na separação entre pessoa e o agente no qual a ocupação e a feitura são os modos de tornar singular tanto o lugar como o orixá. A possessão pela terra pode então ser pensada a partir dessas correlações em que a coexistência não significa apenas estar no mesmo lugar, mas existir ou se fazer existir de modos diferentes a partir de modos singularizados de ocupação e feitura. A simetriação pessoa-lugar e santo-pessoa evoca esses processos recíprocos de constituição mantendo, no entanto, a assimetria entre eles.

Quando Eliel Benites (2019) descreve as retomadas das terras do povo guarani, ele nos conta que para levantar a *tekoha* (a terra em seu sentido amplo) é necessário constituir um o *vy'aha* (quando todas as almas dos seres e dos próprios guarani e kaiowá se adaptam ao local, gostando dele, alegrando-se) para depois *ogueroguapy* (assentar-se). Após esse primeiro momento, realiza-se a *ogueroguata*, que significa se movimentar, transitar, caminhar sobre a terra.

É nesse movimento que se reintroduz o caminho interrompido no processo de perda da *tekoha* com a chegada dos não indígenas.

Estar em trânsito, se movimentando, é o que torna o corpo perfeito assim como a terra. Por isso, “o sol, as estrelas, o dia, a noite, o sangue do nosso corpo, os rios, por exemplo, estão em constante movimento na busca do equilíbrio e da perfeição, *ogueroguapy*”. A ideia do “*ogueroguapy*, que significa assentar, equilibrar, é o momento em que os guaranis transitam entre diferentes mundos acumulando experiências sobre as coisas e aprendem a sentir e ouvir o tempo” (*Id.*, p. 5). A viagem da *tekoha* reconecta os caminhos, transformando os sujeitos, fazendo com que renasçam. O *tekoha* é o intermédio desses encontros, é a alimentação, as plantas, a roça e toda a diversidade biológica e não biológica, como os *mba’ejára* (os guardiões das florestas e das plantas), produzem, o *teko* (modo de ser) e também o corpo físico para se relacionar com o Ñaneramó. Os sujeitos renascem nos trânsitos e com eles renascem as terras antes convertidas em pasto, despossuídas de sua força e vitalidade.

Quando tomamos a posse como uma resistência da cosmopolítica afrobrasileira diante da conversão da terra em propriedade, pensamos que entre corpo e terra há alguma continuidade, seja porque “... o corpo é o reduto mínimo da territorialidade ...” (Dos Anjos, 2006, p. 8), ou porque a terra é um corpo que abriga muitos outros corpos. E assim como os processos de desertificação instaurados pela posse exclusiva passam por uma política de despossessão da terra, certas práticas de conversão religiosa buscam transformar a pessoa composta por entidades espirituais em um indivíduo com contornos bem estabelecidos. Uma dessas práticas decorre da “Teologia da Guerra Espiritual” (Oro, 2006, p. 322) de igrejas evangélicas, como a Igreja Universal do Reino de Deus. Ari Pedro Oro (*Ibid.*) descreve a IURD como uma “igreja neopentecostal macumbeira” em função daquilo que chama de práticas religiofágicas. No âmbito do combate

às religiões afrobrasileiras, ela teria não apenas se contaminado, mas estrategicamente incorporado práticas do candomblé e da umbanda. Ao invés de negar a existência de entidades espirituais afrobrasileiras, a doutrina da IURD as incorpora, mas não sem converter o seu significado por meio da dualidade entre bem e mal. Essa prática traduz todo o universo de forças espirituais atuantes nas religiões de matriz africana como expressão do mal que deve ser combatido. O ritual de exorcismo aparece assim como mecanismo fundamental desse procedimento na medida em que as entidades, em especial exus e pomba-giras, são capturadas, exibidas e expulsas tanto do corpo da pessoa convertida quanto do templo. Essa captura visa comprimir a pessoa ao plano da identificação a um modelo de vida em contraste com um outro condenado. Em outros termos, a possessão aqui é sempre demoníaca.<sup>10</sup>

Certas práticas das religiões de matriz africana também capturam. No entanto, ao invés de uma captura para a conversão, a intenção é proliferar a coexistência. “Composição” e “captura” são termos utilizados por Paula Siqueira (2012) para descrever, entre outros movimentos, a feitiçaria no candomblé do interior da Bahia, onde “[a] pessoa é atacada, e não um indivíduo cujas fronteiras se encerram em seu próprio corpo” (*Id.*, p. 92-93). Uma vez que a pessoa é composta por muitos viventes, a feitiçaria também é uma prática de povoamento – “Ele jogou o povo dele em cima dela”, diz-se (*Id.*, p. 92). Inversamente, quando o feitiçeiro busca esvaziar a potência de uma outra pessoa, ele procede pela ação de “desertificação” (*Id.*, p. 93), eliminando assim a composição relacional que a defende e que amplia a sua potência. O feitiçeiro alimenta os exus da vítima para que trabalhem em parceria consigo e afastem-se dela. A cap-

---

10 Pode-se dizer que esse tipo de captura se assemelha às possessões de Loudun, na França no século XVII. Também naquele contexto, qualquer possessão era demoníaca por natureza. (Certeau, 1970; Rouget, 1985, p. 31).

tura, seja para a composição, seja para a decomposição – como no caso de um processo de contra-feitiçaria –, leva em conta que os exus não são elimináveis, mas mantidos a uma certa distância. O que se busca é “aumentar o intervalo entre humano e espírito” (*Id.*, p. 29–30). Por seu turno, a vítima pode proceder pela alimentação dos exus enviados pelo feiticeiro para convencê-los a partirem ou então para trabalharem para si. Feiticeiro e enfeitizado buscam atrair entidades para o seu campo de parcerias redistribuindo os poderes de feitiço/ataque e de cura/defesa.

Tendo em vista a multidão que é acionada no feitiço, impõe-se como um problema complexo a questão da autoria. Como identificar o autor do infortúnio se este prefigura uma cadeia de mediações e de contribuições de diferentes atores? A conversão da posse em mercadoria e a despossessão da conversão religiosa planificam as relações constituintes da terra e do corpo. Ao instituir uma mercadoria, institui-se igualmente um sujeito possuidor, que é definido pelas suas posses. É nesse marco da identidade definida pela posse exclusiva que trafega a noção moderna de autoria. No mesmo sentido, a conversão religiosa define um sujeito que recusa coexistir com as entidades que povoaram o seu corpo. E por meio da vigilância em relação à integridade desses limites, constitui uma individualidade exclusiva. Nesse caso, a autoria é evidente, ainda que diluída na generalidade do mal, isto é, em tudo aquilo que não está entre os limites que definem uma pessoa convertida. Mas no marco em que as pessoas se mantêm indefinidas, descontínuas, não coincidentes, em razão da multiplicidade de seres que as ocupam, a autoria de um ato qualquer é indeterminada.

Nas práticas de contra feitiçaria das irmandades de matriz africana na região sul do Espírito Santo, pessoas afligidas por feitiços demandam, como parte substantiva do processo terapêutico, re-

velar o curso do feitiço.<sup>11</sup> Entidades espirituais, como caboclos das águas e das matas, boiadeiros, pretos velhos, incorporados em seus parceiros humanos – “cavalos”, “aparelhos” –, cantam e dançam em torno da pessoa afligida<sup>12</sup> e simultaneamente viajam para “vasculhar” em todos os espaços habitados por ela, sobretudo em sua casa e nas casas de seus parentes, os “mal-influídos” causadores do infortúnio. Tais forças são “influências” que se concentram por algum motivo em torno da pessoa. Não possuem contornos definidos, sendo muito distintas das entidades espirituais. No entanto, assim que as entidades capturam os mal-influídos nessas viagens,<sup>13</sup> eles se concentram temporariamente no corpo das médiuns, ganham uma forma, deslocam as entidades e lhes é permitido se pronunciar. Quando chegam, os mal-influídos subvertem a postura dos corpos no ritual e então as oficiantes oferecem-lhes uma voz: “pode falar”. Em seguida, perguntam-lhes o nome de quem os enviou. E frequentemente a resposta é, “nós trabalhamos por conta própria”. Outras vezes oferecem pistas que confirmam a suspeita que a vítima já tem de parte do caminho pelo qual podem ter passado. Todavia, o que quase sempre os mal-influídos incorporados falam é que eles só puderam se agregar à pessoa em função de alguma abertura

- 
- 11 As informações sobre as irmandades espíritas em comunidades quilombolas no sul Espírito Santo são da pesquisa de campo de Diogo Goltara (2014; 2016; 2018) junto a comunidades remanescentes de quilombos na região compreendida entre o Caparaó e o litoral, passando pelos rios Itapemirim e Itabapoana.
- 12 Ou algo que a simboliza, como um parente, uma fotografia, uma vela acesa “em seu nome”.
- 13 Tais rituais são chamados de “puxadas”, o que descreve esse movimento de extração dos mal-influídos. Essa viagem no “invisível” é acompanhada pelo movimento visível de orbitação em torno do paciente enquanto as mãos dos caboclos percorrem o corpo para extrair os mal-influídos, que impõem certa resistência.

causada por negligência nas “obrigações”<sup>14</sup> espirituais. Tais rituais têm “efeito revelatório” (Strathern, 2014, p. 355).

Enquanto forças que têm efeitos práticos na vida das pessoas, os mal-influídos são sempre enviados por alguém, intencionalmente ou não. Neste caso, são mobilizados a partir de uma relação e dos afetos que a atravessam – como a inveja. Esse detalhe tem grande implicação. Qualquer pessoa está virtualmente envolvida em feitiçaria. Mas, como entre os Azande (Evans-Pritchard, 2005), o que se procura nos oráculos, tanto os de veneno quanto as puxadas de caboclos, não é saber se determinada pessoa é feiticeiro ou feiticeira, mas se o feitiço ligado diretamente ao infortúnio em pauta *passou* por ela.

O fato de que a identidade do feiticeiro tem menos impacto na cura do que a interação direta com os mal-influídos nos coloca outra questão. As forças mobilizadas pela feitiçaria não são inauguradas pelo feiticeiro. Elas já estavam circulando. Quando não estão “trabalhando”, os mal-influídos “vagam” pelo mundo. Sua natureza circulatória é explicitada pelos cuidados que devem ser tomados ao tráfegar por ruas, estradas e trilhas para que não se dê carona, inadvertidamente, a alguma porção de seres dessa espécie. Nesse caso, como em outros, isso ocorre mesmo sem a ação de um feiticeiro. Nesse sentido, desfazer um “trabalho” não é vingar-se, reenviando o feitiço ao feiticeiro, mas simplesmente inviabilizar a trilha que foi aberta pelos mal-influídos para invadirem a pessoa. Não havendo uma autoria identificável, ninguém pode ser responsabilizado de forma exclusiva pelo fluxo de feitiços.

A exibição de certa extensão da cadeia dos feitiços não passa pela prática de “desvelar”, que, no vocabulário de Isabelle Stengers (2015, p. 24–25), “... seria ambicionar passar da perplexidade ao saber

---

14 As obrigações se referem sempre a missões em parceria. Por exemplo, para ser ajudado por uma entidade, é preciso alimentá-la e trabalhar para ela.

que julga, para além das aparências”. Ao invés disso, aproxima-se daquilo que a autora sugere como a prática de “caracterizar”, no sentido de “colocar a questão dos ‘caracteres’”. Trata-se de:

... considerar essa situação de modo pragmático: ao mesmo tempo, com base no que podemos imaginar saber, e sem dar a esse saber o poder de uma definição [...] Caracterizar é, partindo do presente que coloca a questão, remontar ao passado, e isso não para deduzir esse presente do passado, mas para dar espessura ao presente: para interrogar os protagonistas de uma situação do ponto de vista daquilo de que eles são capazes de responder a essa situação” (*Id.*, p. 25).

O problema da autoria no feitiço parece ser insolúvel. Quando a vítima toma conhecimento ou é confirmada sua suspeita a respeito da participação de alguém em um feitiço, geralmente um desafeto, sua reação pode ser a defesa nessa relação específica. Mas isso não é suficiente, pois a trilha do feitiço vai além dessa pessoa. Tal como na cosmopolítica Aweti, “estamos diante de um mundo que não inventou para si mesmo instâncias de averiguação dos fatos e, sobretudo, não se devota ao problema da determinação absoluta, física ou metafísica, das coisas” (Vanzolini, 2018, p. 335). Observe-se ainda que, como descreveu Barbosa Neto, “[a] feitiçaria [...] é uma ação ritual que conecta, de maneira particularmente complexa, um conjunto de várias ações” (2010, p. 334) e ainda que “[o] feiticeiro é uma pessoa feita de outras pessoas, e o feitiço, a síntese heterogênea de muitos gestos” (*Idem*).

Se no caso da captura tanto para a conversão como para a composição a entidade capturada não é exatamente passiva, enquanto no segundo caso o foco está na proliferação das entidades que fazem crescer a pessoa – em termos de composição, distribuição e conexões – no primeiro caso, a resistência da entidade sequestrada se

dilui na “demarcação” de uma nova identidade, aquela determinada pela doutrina. Há, portanto, entre as duas formas de captura, uma distinção entre a coexistência de heterogêneos em razão da própria diferença e a tendência a se formar uma síntese na direção de um modelo pré-definido para a existência, isto é, de uma identidade.<sup>15</sup>

De maneira análoga à purificação do objeto na conversão do trabalho em direito, como indicado acima a propósito da relação entre artista e obra de arte, na captura para a conversão a identificação do mal é o pressuposto para a purificação da pessoa, isto é, a extração dos espíritos que a compõem. A conversão, assim, opera a desertificação da pessoa e introduz a passagem do múltiplo ao simples, como a terra convertida em pasto, o rio em represa, etc. Pode-se dizer, portanto, que há aqui também uma operação de “demarcação” análoga à demarcação de terras como técnica de captura e de regulação.<sup>16</sup> Compartilhando o uso que faz Miriam Rabelo (2015) das reflexões topológicas de Law e Mol, a demarcação instituída na conversão evangélica visa inaugurar, por meio da inscrição no registro das regiões, fronteiras que separam e distinguem

---

15 Outra maneira de descrever a relação entre composição e conversão pode ser feita ainda por meio do contraste que Antônio Bispo dos Santos faz entre as leis da “confluência” e da “transfluência”: “Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim dizer, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas. Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim dizer, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta (Santos, 2015, p. 89).

16 Temos em mente aqui a noção de encruzilhada, destacada por José Carlos dos Anjos como topos primário da cosmopolítica afro-brasileira que se estende entre a rua, o corpo, a religiosidade e a etnicidade, substituindo a mestiçagem, e propõe “[...] um outro enquadramento das diferenças entre as tradições religiosas. A linha cruzada constitui um território onde as diferentes linhas se cruzam sem fusão numa síntese (Anjos, 2006, p. 60, aspas subtraídas).



claramente *insiders* e *outsiders* em um *topos* que se comportaria anteriormente como um fluido.

É notável, no entanto, que a separação promovida pela conversão não é definitiva. O corte que isola o corpo convertido de suas composições precisa se repetir periodicamente. As passagens permanecem ali, ainda que represadas. Na análise de uma trajetória religiosa particular entre candomblé e IURD, Rabelo (1995) afirma que “as fronteiras entre as duas religiões são mais fluidas do que o pastor gostaria de admitir”. E a respeito da conversão de uma filha de santo, “... ela se sentiu atraída pelo candomblé e foi incapaz de se apartar do chamado das entidades” (p. 845). Em outros casos, o povo que habita a pessoa se impõe em relação ao pastor, como no caso da mãe de santo Dona Antônia (cf. Goltara, 2014), quando quis se desassociar dos espíritos que a acompanhavam para se eximir da trabalhosa missão que a parceria com eles exigia. Ela se dirigiu a um pastor que se dizia capaz de “suspender os santos”. O trabalho foi malsucedido e ao invés de desertificar Dona Antônia, foi o pastor que se viu povoado, adquirindo uma doença da qual só se viu curado quando a própria Dona Antônia conseguiu convencer os espíritos que o haviam capturado a deixarem o seu corpo. Muitos pais e mães de santo também suspendem os santos, como quando estes trabalham com crianças menores de sete anos de idade. Nesse caso, a suspensão é temporária e revertida quando a criança atinge a idade apropriada. Em outros, como no caso de Dona Antônia, a pessoa quer se desvencilhar da possessão, ainda que possa manter outros compromissos, como alimentar as entidades. Em todo caso, as mães e pais de santo dizem que os santos nunca abandonam definitivamente a pessoa, assim como, em consequência da suspensão, eles tendem a retornar mais poderosos e vingativos.

Acionamos anteriormente a noção de “possessão recíproca” – em contraste com a de exclusão recíproca – para realçar o cuidado

entre vivos que ocupam os corpos uns dos outros. A questão que agora se coloca é a da gestão do intervalo entre eles. Se por um lado o santo é ocupado pela pessoa ao ocupar-se dela, por outro, cuida-se para que uma entidade não se imponha às demais. Na região do Caparaó, as pessoas que trabalham com espíritos – “médiums”, “cavalos”, “aparelhos” – incorporam inúmeros deles. O conjunto de entidades de cada uma é denominado “coroa”. Mas, além da coroa, as pessoas são constituídas também pelo “anjo de guarda”, um espírito que, como se diz, é responsável pelo nome de cada pessoa. É ele também que tem o controle da visão enquanto não há possessão. Nesse caso, as entidades deslocam o anjo de guarda que, no entanto, deve se manter orbitando o corpo, e assumem o olhar.<sup>17</sup> Nesse sentido, a pessoa está sempre ocupada por alguém, seja uma entidade, um mal-influído ou, na maior parte do tempo, incluindo o caso das pessoas que não incorporam outras entidades, pelo anjo de guarda. Portanto, se a pessoa é constituída por inúmeros vivos, há sempre uma perspectiva em ação, exatamente a daquela entidade que tem o controle do olhar. No entanto, uma das diretrizes mais significativas do processo de “desenvolvimento” de um médium é impedir que um espírito obstrua o protagonismo dos outros. Por mais assimétrica que possa ser a distribuição do poder entre os vivos que constituem a pessoa, o encontro entre eles não produz uma síntese, mas uma superfície que alterna mais ou menos fluentemente de perspectiva.<sup>18</sup> Como disse Mãe Andressa,

---

17 Assim como uma entidade “toma a visão” durante a incorporação, para algumas pessoas é possível identificar se há possessão e até mesmo qual entidade se encontra em um determinado corpo ao ver como se comporta o seu olhar.

18 “[...] o corpo é justamente esta zona de indeterminação ou contaminação em que eu e outro, rodante e santo, se aproximam e por vezes se confundem” (Rabelo, 2014, p. 132).

da Casa das Minas, a Sérgio Ferreti (1996, p. 93), “[s]e o vodum ficar sempre na pessoa, ela destrói o vodum, e ele destrói a pessoa.”

Na região do Caparaó, os eventos de possessão são descritos como “passagens”. Como na noção de “virar no santo” (cf Goldman, 1990; Opipari, 2009) a passagem se dá para entidades que de alguma forma já habitam a pessoa. Mas a passagem indica também o modo pelo qual o corpo é habitado. Afinal, como se costuma enfatizar na região do Caparaó, tanto quanto as filhas e filhos de santo, as entidades, em virtude da natureza sempre movente das “missões”, estão em constante deslocamento. E, de fato, tanto humanos quanto espíritos se definem como “jornaleiros”.<sup>19</sup> Pode-se afirmar que o corpo dos jornaleiros é constituído por trilhas, uma vez que as entidades estão sempre trabalhando e, portanto, em circulação. Elas não se deixam delimitar em um território cercado. Nesse sentido, o outro lado de um corpo intensivamente ocupado é a sua expansão, o crescimento da pessoa que tem como pressuposto a ausência de contornos fixos. A ideia de travessia e das estrias por ela rasuradas fecunda a topologia do corpo. Diríamos então que, assim como na circulação religiosa abordada por Rabelo (2014), nas viagens feitiçeras, nos intervalos pelos quais transitam humanos e santos nas jornadas, no trânsito das entidades entre suas casas “no invisível” e o “frio chão” do terreiro, o corpo se comporta como um fluido.

O corpo é um território ocupado por inúmeras entidades, mas que não necessariamente convivem, ou pelo menos não se relacionam com a mesma intimidade em seu interior. Viajam de regiões determinadas, como as matas, os mares, as campinas, os rios e incorporam para que possam ser vistos e ouvidos em um terreiro ou, como dizem as filhas e filhos de santo, em sua passagem pelo

---

19 Jornada é o termo pelo qual se expressam os deslocamentos de humanos e espíritos para irem ao encontro de potenciais parceiros para realizar uma missão (cf. Goltara, 2016).

“frio chão”. Assinalam no corpo o seu próprio trajeto e seus modos de viver em diferentes ecossistemas e, à maneira do artista que se vê possuído pela pintura, são também possuídos pelo corpo. Os calungas (caboclos dos mares) trazem consigo o movimento das ondas e das marés; os caboclos das matas, a ciência das ervas; os boiadeiros, a laçada para capturar mal-influídos; os pretos velhos, o conhecimento ancestral. Mas é importante ressaltar que, embora na possessão uma determinada entidade – ela própria produto do processo de individuação da relação entre santo, pessoa e outros santos – assuma o controle da perspectiva, a sucessão entre entidades estabelece um compartilhamento do território do corpo que depende da apreensão global da diferença por aqueles que o ocupam. Essa noção passa ao menos pelo fato de que as entidades se encontram no corpo nas transições entre as passagens. Tais fatos nos apresentam ainda a ideia de que entre todas as entidades que incorporam a pessoa e que a coabitam em sua versão mais alargada – como quando se estende para as campinas, matas, mares, rios – a coexistência não é dada, mas estabelecida por convivências povoadas de tensões. Como na cosmopolítica da terra karajá (Nunes, 2017) aqui também entra em cena o *cuidado* com a coexistência arriscada de heterogêneos e a necessidade de uma política “cosmocorporal”. Na região do Caparaó, cuida-se para que determinadas entidades não entrem em contato nesse tipo de transição, uma vez que seu contato pode gerar uma batalha no terreno do corpo.<sup>20</sup>

---

20 De acordo com os jornaleiros do Caparaó, a crise de possessão, momento de indiscernibilidade em que a entidade ainda não se fixou ou não saiu completamente, varia entre praticamente não ocorrer ou se alongar por longos períodos, levando o corpo à exaustão. Uma das causas desse prolongamento é a luta entre entidades. A organização do fluxo das entidades em um corpo é parte do cuidado do terreiro e do pai de santo, que, de acordo com o seu “ritmo de trabalho”, estabelece uma sequência de descidas e subidas de “correntes” de entidades (Goltara, 2014).

Um corpo densamente ocupado por muitas passagens preocupa-se com a confluência, incluindo a restrição do contato direto entre santos que alimentam animosidade entre si. Nos ajuda pensar a coexistência de viventes em um corpo como um processo educativo. Como destacou Bastide (2016: 98-99 e 144), tanto quanto o iniciado, o orixá também é educado a partir do “santo bruto”, que opera por meio de um “transe selvagem”.<sup>21</sup> Com o tempo, a dupla santo-iniciado entra em sintonia entre si e com a casa. Seguindo Tim Ingold (2016), educação implica uma saída de si, ir para fora, fazer algo junto com o outro – ao contrário da visão hegemônica da educação ocidental, isto é, como uma inscrição de informações dentro da mente: “Ao invés de se fixar numa posição ou propiciar uma perspectiva, a educação nesse sentido provoca um deslocamento de *qualquer* ponto de vista – de qualquer posição ou perspectiva que se possa adotar” (*Id.*, p. 408). A aliança entre humanos e santos é envolvida em transformações mútuas. Retornamos à noção de dupla captura ou, como se diz no Jarê de Andaraí (BA), um movimento que se passa tanto por ser pego (“tá pegado”) quanto por “pegar caboclo” (Pedreira, 2015). Capturar, ocupar e educar são, portanto, processos vinculados entre si.

Com a noção de possessão recíproca ou talvez mais precisamente de um tipo de possessão sem posse, buscamos construir um diálogo entre as ocupações dos corpos e dos lugares os quais a esterilidade da obsessão da propriedade tenta a todo tempo converter e domesticar. A propriedade do ponto de vista desses trânsitos aparece como forma de contenção – captura – que, ao

---

21 Na região do Caparaó o “desenvolvimento”, isto é, o processo de iniciação, que é muito mais diluído que o do candomblé, visa “firmar” na cabeça a relação entre o santo e a pessoa. A maturação dessa firmeza, que deriva da experiência, também é notada pela diminuição do tempo da crise. Nesse sentido, as mães e pais de santo têm transições menos turbulentas, em alguns casos sem sequer oferecer uma indicação corporal imediata da possessão.

fixar suas fronteiras, cria sujeitos e objetos invariavelmente definidos pelo contrato como metáfora da relação.

Nos trânsitos da terra e do corpo, que incorporam justamente o risco e a incerteza, insistindo em fazer aparecer um mundo ao mesmo tempo comum e incomum, a condição da vida é a política (cosmopolítica) do cuidado – tomar cuidado e ter cuidado como modo e condição da vida. Suzane de Alencar Vieira, em sua etnografia com os quilombolas da Malhada, destaca que a “experiência cotidiana de lidar com o perigo equipa ou aprovisiona os quilombolas para que eles se tornem capazes de resistir ao aprisionamento da feitiçaria e a outras formas feitiçeras de captura” (Vieira, 2013, p. 213), cria corpos “firmes e fortes” nos termos do capítulo de Yara Alves (nesta coletânea), mas também terras, povos, santos firmes e fortes.

As passagens dos santos e dos viventes da terra (e aqui podemos pensar literalmente nos caminhos, nas trilhas desenhadas por diferentes formas de vida em um lugar) colocam igualmente em pauta a noção de cuidado e a ideia fundamental de se ocupar, que implica em ter em mente a posição dos outros (da variação dos outros) como forma de manter as infinitas relações que atravessam os caminhos e as existências. Desse modo, o cosmos da política da terra-corpo, interrompido pela imposição da ontologia da propriedade, insiste em aparecer; no sentido da expressão de Stengers: o cosmos refere-se ao desconhecido constituído por esses mundos múltiplos e divergentes e às articulações das quais eles poderiam ser capazes (Stengers, 2005, p. 995 tradução livre). É nessa insistência que se produz a vitalidade da terra e a força do corpo como elementos contidos um no outro, capazes de resistir aos limites da propriedade como imposição ontológica de diferentes modos de confiscação da vida.

## Capítulo 3

# “Quanto vale a vida?” Os Mēbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnico-empresariais da hidrelétrica de Belo Monte

Thais Mantovanelli

A pergunta do título deste capítulo foi enunciada em 2018 por Dona Graça, moradora da Volta Grande do Xingu, na Terra Indígena Paquiçamba, área de impacto direto de operação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. A questão foi feita por ela a representantes da Norte Energia, maior concessionária da usina instalada na região do Médio Xingu, nas proximidades da cidade de Altamira no Pará. É essa pergunta que irá nortear a composição etnográfica que aqui exponho. Uma pergunta de levante da vida contra sua transformação em rendimento de energia elétrica, cálculo de impacto e medidas de compensação associadas ao processo de licenciamento e construção do empreendimento hidrelétrico.

A hidrelétrica de Belo Monte é baseada, em termos de engenharia, na tecnologia “fio d’água”, celebrada pelos entusiastas do

empreendimento como sendo de menor incidência de impactos ambientais. Ao desviar parte das águas do Xingu para canais de derivação, Belo Monte diminuiu as áreas de inundação, como ocorre em outros exemplos de hidrelétricas no país, argumentam os defensores do empreendimento.

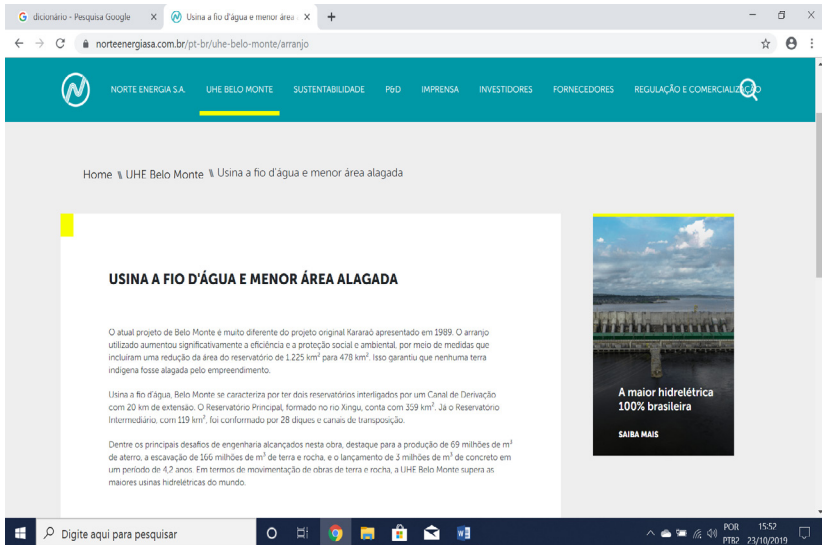


Imagem 01: Descrição na Norte Energia SA sobre a tecnologia fio d'água de Belo Monte. Fonte: <https://www.norteenergiasa.com.br/pt-br/uhe-belo-monte/arranjo>. Acesso em: 18/10/2019.

Essa tecnologia, entretanto, implica na drástica diminuição de vazão da Volta Grande do Xingu para o enchimento do reservatório principal, dos canais de derivação e alimentação das turbinas para geração de energia.



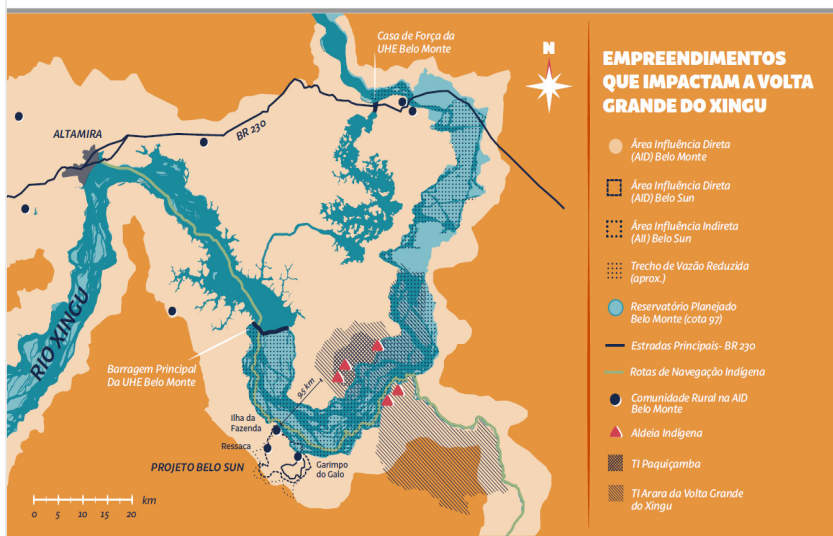


Imagem 2: Mapa dos empreendimentos que impactam a Volta Grande do Xingu.  
Fonte: Pezzuti *et al.* (2018, p. 08).

Enquanto os entusiastas do empreendimento saúdam essa tecnologia como geradora de menores impactos, povos indígenas afetados pela diminuição de vazão do rio Xingu e seus tributários não concordam com essa constatação técnica-empresarial.

A reprodução artificial diminuída do pulso de vazão e cheia do Xingu tem gerado consequências dramáticas na vida desses povos e de todo ecossistema dessa região amazônica, principalmente após o ano de 2015, ano de enchimento do reservatório da barragem. Os impactos, entretanto, têm sido deliberadamente obliterados nos Relatórios Consolidados semestrais, elaborados por técnicos contratados por empresas terceirizadas, que por sua vez, são contratadas pela Norte Energia para acompanhamento dos impactos do empreendimento e execução dos programas do Plano Básico Ambiental Componente Indígena (PBA-CI).

Outro problema da relação de engenharia de Belo Monte para geração de energia com o licenciamento ambiental vigente no país associa-se ao fato de que o assoreamento ou o secamento, ou seja, a diminuição de vazão de um rio, não são fatos considerados como impactos dignos de indenização, ao contrário daqueles decorrentes do alagamento de terras e territórios. Essa falta de associação direta entre o secamento de um rio, ou trecho dele, como impacto digno de indenização por parte do empreendimento é corroborada no documento diretriz do licenciamento ambiental, chamado Avaliação de Impacto Ambiental, que prevê a relação entre matriz de impactos e indicadores de mitigação, compensação e indenização (Montano 2014, p. 36).

Contra essa tecnológica de cálculo que fundamenta a geração de energia elétrica de Belo Monte, povos impactados pelo empreendimento recusam-se a serem incorporados ao funcionamento burocrático de Belo Monte, tratados ora como empecilhos ao desenvolvimento econômico nacional, ora como indicadores de redução de impacto da obra. A pergunta que inaugura este capítulo, evidencia essa recusa. “Quanto vale a vida?”

Tomar essa questão como norteadora de minha composição etnográfica, implica em perguntar: Como é possível que essa indagação, enunciada por uma mulher moradora da Volta Grande do Xingu a representantes da Norte Energia, maior concessionária da usina hidrelétrica de Belo Monte, seja tomada como um problema etnográfico, no sentido de permitir que sua potência seja adequada à atual situação desses povos cujas vidas, conceito-verbo-multiespécie, estão sabida e deliberadamente sob ameaça?

A vida como conceito-verbo-multiespécie é tomada aqui como ponto de inflexão crítica e de resistência aos projetos estatais e empresariais de sua confiscação, no sentido que essa coletânea emprega a esses processos. Vida como ação, como a existência

cosmoprática de povos em conexão direta com relações ecossistêmicas das paisagens com quem compartilham seus regimes éticos e estéticos de estar no mundo. Vida que não corrobora a humanidade como espécie distinta e dominadora, que recusa a distinção natureza e cultura – para mencionar a clássica e atual crítica etnológica levi-straussiana aos regimes conhecimento racionais, eurocêntricos e cartesianos. Vida feita na composição de movimentos sincrônicos de corpos das gentes: pessoas humanas, animais, plantas, regimes de inundação de rios, incidência de chuvas.

Vida no sentido da relação de sincronia entre a enchente de um rio, a queda de um fruto na água na época da cheia desse rio, a alimentação dos pacus desses frutos que caem nas águas, a pesca com caniço<sup>1</sup> feita pelos Juruna da Volta Grande dos pacus para sua alimentação diária no inverno.

Vida no sentido de sincronia entre o alagamento dos igapós, invadidos pelas águas dos rios Xingu e Bacajá, na mata durante o inverno. O crescimento e queda dos frutos das árvores, como a golosa,<sup>2</sup> no chão da floresta alagada. A chegada das antas nas áreas alagadas que adoram comer as golosas. A caçada dos homens Mebengokre-Xikrin da Terra Indígena-Bacajá às antas, amantes de golosa, para alimentação de seus parentes durante o inverno, quando os peixes estão dispersos no rio cheio. O preparo da anta pelas mulheres nas aldeias em seus fogos de chão e a distribuição da carne para casas aparentadas. Vida como movimento e circulação.

---

1 A pesca com caniço, principal arte pesqueira do povo Juruna da Volta Grande, consiste na captura de peixes com anzol e isca, normalmente frutas da região que servem de alimento para peixes e quelônios.

2 Fruta da região amazônica, usada na feitura de sucos e consumida por espécies de animais terrestres e aquáticos.

Vida, conceito-verbo-multiespécie que irrompe em movimento contra imposição da estatização, das cartografias ortogonais e dos barramentos dos fluxos das águas.<sup>3</sup>

Para que as perguntas acima sejam tornadas um problema ou um objeto de pesquisa, considero necessário definir o ponto de partida relacionado à minha posição de etnógrafa e ao ofício antropológico em redigir textos etnográficos. Defendo, inspirada em Haraway (1995) na discussão sobre conhecimento situado, uma posição de objetividade, no sentido de estabelecer de partida uma diferença entre um “nós”, onde me incluo junto a pregorrativa da vida como conceito-verbo-multiéspecie ao lado de meus interlocutores e minhas interlocutoras de pesquisa, e um “eles”, posição onde situo o corpo técnico burocrático da Norte Energia como um aparato da “indústria energético-barrageira” (Lima, 2019).

O conjunto do “eles”, na formulação de Harway (*Idem*), figura a imagem de visão panóptica do colonizador. No sentido que quero defender aqui, o conjunto “eles” figura a imagem de um homem branco, da região do sudeste paulista, com uniforme azul claro de empresa de exploração de energia hidrelétrica, que imagina a condição humana como sendo um sujeito de dominação, de soberania de sua condição às demais vidas do planeta e que toma as relações ecossistêmicas como recurso a ser capitalistamente exploradas.

O conjunto “nós” corresponde, para Haraway (1995, p. 21), a uma visão corporificada, cujos saberes são corporalmente localizados. Em suas palavras:

[...] a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitiva-

---

3 A vida se impõe em muitos capítulos desta coletânea, sobretudo em Alves, Martins e Melo. Vida-movimento é tomada como orientação metodológica em toda a coletânea, que, ao seguir esse movimento, surge e resiste à imposição das práticas de confiscação, como descritas na introdução de Vilella.

mente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Esta é uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais.

Com esse conjunto do “nós” como uma posição etnográfica, assumo aqui uma inflexão posicionada e crítica, etnograficamente orientada, dos processos e procedimentos técnico-científicos do licenciamento, construção e funcionamento de Belo Monte. Uma posição vinculada e composta junto a dois povos indígenas que vivem os impactos da realização desse empreendimento, desde 2010, ano do leilão da obra. Refiro-me aos Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá (TITB), cujas aldeias situam-se ao longo ou próximas ao rio Bacajá, e aos Juruna Yudjá da Terra Indígena Paquichamba, cujas aldeias situam-se no rio Xingu em sua Volta Grande. Ambas as Terras Indígenas, localizadas na Amazônia Paraense na porção do médio Xingu, sofrem com a dramática diminuição da vazão dos rios, desde seu barramento em 2015.<sup>4</sup>

---

4 Os dados de pesquisa apresentados e discutidos neste capítulo correspondem à realização de minha pesquisa de pós-doutorado, iniciada em 2018 e ainda em curso no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. Agradeço aos comentários e sugestões a versões anteriores deste texto, realizados nos encontros do Hybris (Grupo de Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos e Socialidades). Esses diálogos foram e são fundamentais para a tomada da etnografia como arma de guerra contra as atrocidades capitalísticas que irrompem contra coletivos de gentes insurgentes. Agradeço também aos comentários realizados por discentes e docentes na apresentação de minha pesquisa nas Quartas Indomáveis em agosto de 2018.

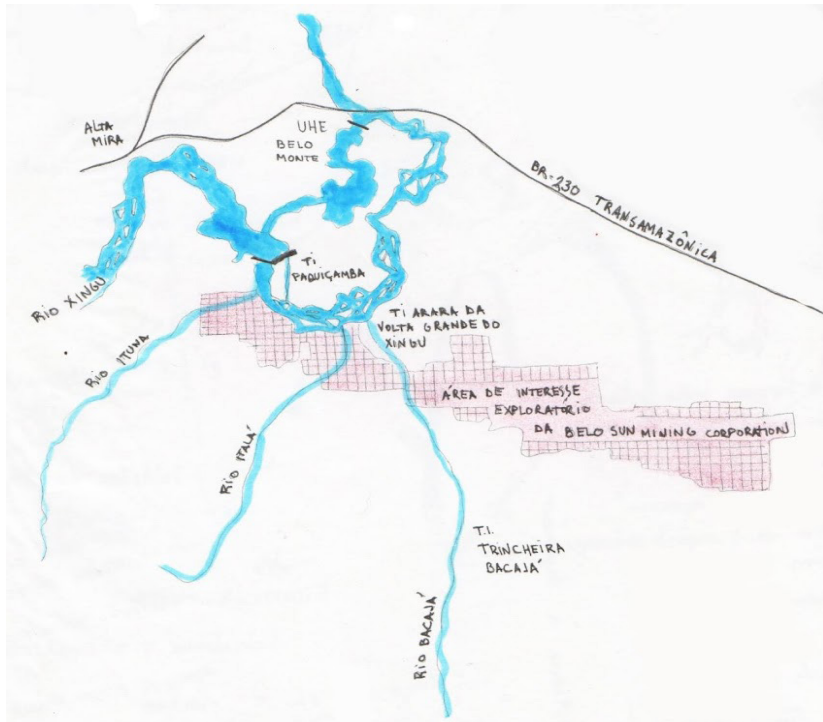


Imagem 3: Mapa desenhado a mão por Clara Mor, em 2018, durante sua estadia na TI Paquiçamba como pesquisadora.  
Fonte: acervo pessoal da autora.

Para composição do argumento etnográfico neste capítulo, farei referência à forma-reunião como uma tecnologia política burocrática da Norte Energia, maior concessionária do empreendimento, a partir de três situações de engajamento indígena que imprime a forma-guerra a essa tecnologia burocrática-empresarial. Guerra a que me refiro aqui são justamente as práticas de engajamento dos dois povos, os Mëbengôkre-Xikrin da TITB e os Juruna (Yudjá) da Volta Grande do Xingu, na defesa da vida, o verbo, frente à devas-

tação ecológica, etológica,<sup>5</sup> ambiental, social e cultural decorrente do licenciamento e construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

Belo Monte ou *ngóbeyét* nas palavras dos Mëbengôkre-Xikrin, assume a tradução de água suja, água parada, água trancada, água fétida, água morta. Esse sentido semântico da língua mëbengokre, ignorado pelas análises técnico-burocráticas do empreendedor sobre seus impactos, é constantemente reiterado por homens e mulheres da Terra Indígena Trincheira-Bacajá em diversas situações cotidianas, mas sobretudo em reuniões com os setores técnico-empresariais do empreendimento, como apresentarei adiante.

A questão dos impactos da hidrelétrica tornou-se uma guerra para os povos afetados. Uma guerra de corpos índios, cromáticos, contra o monocromatismo dos uniformes azul-claros do corpo técnico burocrático de Belo Monte que impõe o fim do fluxo das águas e o fim da circulação da vida.

Uma dessas imposições é a pretensa inauguração do chamado Hidrograma de Consenso,<sup>6</sup> a saber, a definição do empreendedor sobre a quantidade de água que irá passar para a Volta grande do Xingu após a instalação de todas as turbinas da barragem prevista para o final de 2019. Do ponto de vista dos Juruna da Volta Grande, os valores definidos pelo chamado Hidrograma de Consenso não asseguram as condições mínimas para manutenção da vida na

---

5 O adjetivo refere-se ao ramo das ciências naturais da etologia, dedicado ao estudo dos comportamentos das espécies animais, seus regimes de comunicação e, no sentido que quero evidenciar, às formas e mecanismos de defesa dos territórios em situações de ameaça.

6 Trata-se de um cálculo do uso da água proposto pela concessionária Norte Energia como medida de mitigação para solução do conflito entre quantidade de água necessária para geração de energia e garantia mínima das funções ecológicas da Volta Grande. Considerado pelo conjunto empreendedor como uma solução ambiental para saneamento de conflito do uso da água, a definição da reprodução artificial da vazão pela engenharia da obra ganhou o adjunto nominal “de consenso”.

região. Contra essa tecnologia do cálculo da hidrelétrica, os Juruna engajaram-se numa guerra contra a definição do hidrograma, contra os argumentos de engenharia da obra. O Hidrograma de Consenso é, nas palavras de seu Agostinho Juruna, “o roubo das águas do Xingu, roubo das águas de peixes e tracajás, roubo das águas dos povos que habitam a região”.

Com intenção de enfatizar descritivamente a guerra dos povos impactados pela água e pela vida, lanço mão de dois procedimentos caros ao funcionamento de reuniões, essa tecnologia da política dos brancos de Belo Monte, que somada a outras duas formas correlacionais, os projetos e os documentos, configuram a ineficácia como característica de seu modo egoístico de operação (Mantovanelli, 2017).

Os procedimentos destacados para composição argumentativa do capítulo são o convite e a convocação. Quem e o que são os convocados por esses povos ao se engajarem nas reuniões com os setores técnico empresariais de Belo Monte? Contra quem e contra o que estão levantando seus facões, suas bordunas e seus remos? Quem e o que são os convidados desses povos, impactados pela hidrelétrica? Com quem e com o que estão estabelecendo composições para defesa da vida, esse verbo multiespécie de “diversidade contaminada” (Tsing, 2019)?<sup>7</sup>

Nas três sessões subsequentes, descrevo situações de engajamento dos povos em questão em reuniões com setores técnicos da Norte Energia, a partir do procedimento metodológico de “contraste de perspectivas” (Strathern, 2014).

---

7 Para a autora, a vida, no sentido das condições materiais de sua existência, depende, ao mesmo tempo em que se constitui, da disseminação e contaminação da diversidade e da diferença. A vida em sua constituição de existência, portanto, não seria da ordem da semelhança ou da identidade, mas sim da contaminação e proliferação das relações heterogêneas, desde de um sentido micro-molecular até o sentido das relações ecossistêmicas.



A primeira situação de reunião descreve o enfrentamento dos Mëbengôkre-Xikrin e Juruna Yudjá contra os argumentos técnicos do empreendedor de Belo Monte, em 2017. Nessa ocasião os especialistas do empreendimento negaram a relação entre impacto e a engenharia da obra no ano de 2016, um ano após o barramento do rio. Esse ano é nomeado pelos Juruna Yudjá, em seu monitoramento independente, como “ano do fim do mundo”<sup>8</sup> e figura como o ano de abertura de novas aldeias na Terra Indígena Trincheira-Bacajá para locais mais distantes do rio Bacajá, em decorrência de seu secamento e piora na qualidade da água.

A segunda sessão apresenta o engajamento das *menire*, mulheres Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, em um ciclo de reuniões com o corpo técnico burocrático da Norte Energia, chamado GAI (Gerência de Assuntos Indígenas), responsável pelo acompanhamento dos projetos vinculados aos programas do Plano Básico Ambiental Componente Indígena (PBA CI), condicionante socioambiental para licenciamento e construção de Belo Monte.

Na terceira sessão, descrevo o engajamento de homens e mulheres Juruna das aldeias da TI Paquiçamba, Volta Grande do Xingu, em reuniões com pesquisadores e pesquisadoras de várias áreas de conhecimento de várias universidades públicas nacionais contra a proposta de inauguração do Hidrograma de Consenso, que marca a engenharia energético-barrageira de Belo Monte. Esta sessão refere-se a uma situação de reunião entre os Juruna Yudjá e um conjunto de especialistas, pesquisadores e pesquisadoras de universidades públicas, sobre o problema da inauguração do Hidrograma de Consenso e suas consequências socioambientais para a Volta Grande do Xingu, os povos que a habitam e seus rios tributários.

---

8 Os Juruna Yudjá da Volta Grande do Xingu publicaram os dados do seu monitoramento independente em 2018 (Pezzuti *et al.*, 2018). A publicação está disponível no site: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/xingu-o-rio-que-pulsa-em-nos-juruna-denunciam-impactos-de-belo-monte>.

Ao final, tratarei da questão do engajamento desses povos em reuniões com os setores técnico-burocráticos de Belo Monte como movimento de imposição da forma-guerra à forma-reunião, a partir do procedimento do convite e da convocação como uma ação de resistência aos movimentos confiscatórios do projeto hidrelétrico desenvolvimentista e defesa da vida, enquanto conceito-verbo-multiespécie.

### **Os Mēbengôkre-Xikrin e os Juruna Yudjá contra o negligenciamento dos impactos de Belo Monte.**

As descrições que seguem abaixo são orientadas pelo procedimento metodológico do contraste de perspectiva (Strathern, 2014). Não sendo uma ferramenta passível de replicação ou um modelo hermético de organização e análise de dados, o procedimento é sempre etnográfico e feito em ato.<sup>9</sup>

Em minhas palavras, trata-se da feitura artesanal de composição narrativa adequada em sua forma e conteúdo aos regimes éticos e estéticos expressos pelos povos e objetos de pesquisa. O contraste de perspectivas, do modo como eu o emprego, implica em um movimento de criação de imagens e analogias contrastivas. Essa imagem, contudo, não é um enquadramento fotográfico em que dois personagens ocupam o mesmo espaço na diagramação, formando um contexto geral.

---

9 Agradeço aqui às discussões realizadas no LE-E (Laboratório de Experimentações Etnográficas), da UFSCar (Universidade Federal de São Carlos), sobre esse procedimento metodológico, e à Catarina Morawska Vianna, coordenadora. Os debates realizados foram fundamentais para composição deste capítulo.

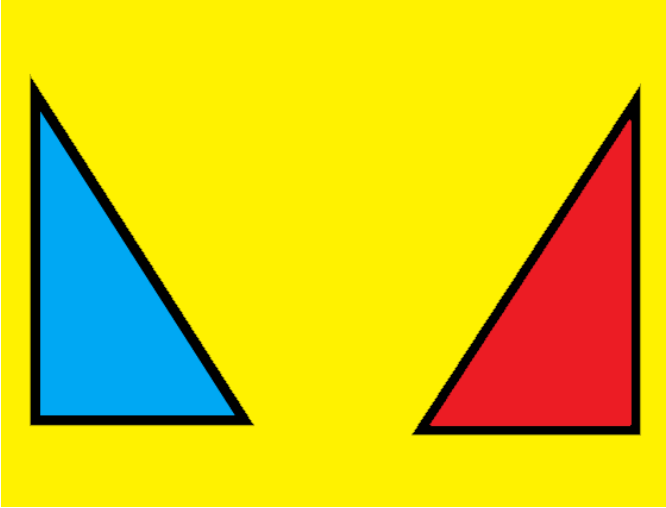


Imagem 4: personagem A e personagem B num diagrama contatualista ou contextual. A imagem pode ser lida como se um triângulo fosse um índio e o outro a barragem de Belo Monte envolvidos pelo contexto histórico em amarelo.

O contraste de perspectivas é uma ferramenta que permite escapar de formulações contatualistas, que descrevem relações de contato partindo de um evento histórico, explicado contextualmente, e demonstram seus efeitos sobre sujeitos sociais criando, muitas vezes, como única opção possível, a distinção entre dominados e dominantes. Recuso esse tipo de diagramação que imprime aos índios, quando estão no enquadramento contextual dos retratos, uma condição insuperável de vítimas. Isso não significa, entretanto, negar todo o movimento genocida empregado no país, desde de sua construção, contra esses coletivos. A questão contra a qual posiciono a composição etnográfica deste capítulo é tratar essa condição como única possível e, portanto, insuperável. Dito de outro modo, o problema é a posição congelada do enquadramento pelo operador da máquina fotográfica, tal como vemos na imagem acima.

Uma analogia por contraste, por sua vez, não parte de um contexto geral, explicado causal e consequencialmente. A alternativa ou o escape desse procedimento metodológico está no seu ponto de partida ou na posição da máquina fotográfica no ato do clique.



Imagem 5: Tedejere Xikrin em reunião com representantes da concessionária Norte Energia. O presidente da empresa concessionária do empreendimento, na época do retrato, aparece em perspectiva, por entre as penas do bracelete de Tedjere Xikrin. Imagem de contraste de perspectiva.

Fonte: acervo pessoal da autora, 2012.

O contraste de perspectiva, no sentido que emprego aqui, tem um ponto de partida que privilegia uma posição, uma perspectiva em detrimento de outra ou outras. Assim, a perspectiva evidenciada estará sempre em destaque. Belo Monte e sua engenharia será apresentada aqui como o seu representante na fotografia acima: por entre as penas e os grafismos corporais dos povos indígenas que vivem os impactos do barramento do rio Xingu.

...

A sala do auditório do Centro de Eventos da cidade de Altamira estava lotada. Comunidade ribeirinha e povos da região compunham a maior parte da plateia.

Na mesa, situada no palanque superior do espaço, sentavam os técnicos e as técnicas responsáveis pelo monitoramento oficial do desembargue pesqueiro da área de abrangência de impacto de Belo Monte. Pessoas de especialização nas áreas da ecologia e ictiofauna contratadas pela empresa concessionária Norte Energia. O frio do potente ar condicionado permitia o uso confortável por parte dos membros da mesa dos uniformes, camisas azuis claras de manga longa.

Mukuka Xikrin e Jailson Caboco Juruna não se intimidaram com a baixa temperatura do ambiente que contrastava fortemente com o calor do lado de fora das paredes de alvenaria, típico do mês de setembro na localidade. Os dois, como os demais guerreiros de seus povos, estavam sem camisa com suas pinturas corporais à mostra e grandes cocares de penas de arara azul na cabeça. Mukuka Xikrin carregava uma borduna, arma de guerra e caça típica de seu povo sempre levada em situações de reuniões com representantes da empresa mencionada. Jailson Caboco Juruna trazia consigo um suntuoso remo de madeira ornamentado com as pinturas do grafismo Juruna Yudjá. O cromatismo dos corpos dos guerreiros índios, evidenciado pelas pinturas pretas e vermelhas na pele e pelo colorido das penas e miçangas contrastava com o monocromatismo dos uniformes azuis claros do corpo técnico.

Os membros da mesa apresentaram dados e análises sobre a situação do desembargo pesqueiro e produtividade da pesca na Volta Grande do Xingu, região abaixo da barragem de Belo Monte que sofre, desde o enchimento do reservatório da usina em 2015, a diminuição drástica do fluxo das águas do Xingu. A reunião foi realizada em setembro de 2017 e as análises apresentadas referiam-se

ao ano de 2016, ou seja, um ano após o alagamento do reservatório para o barramento das águas. Ano que, como dito anteriormente, é chamado pelos Juruna (Yudjá) da região como “o ano do fim do mundo”.

Segundo técnicos e técnicas que compunham a mesa, conforme disseram ser a conclusão de suas análises, o desembargo e a produtividade pesqueira na região não sofreram impactos significativos após o alagamento do reservatório com a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. O que eles e elas apresentavam para a plateia de ribeirinhos e índios da região, por meio de uma série incontável de gráficos, era o argumento de que a diminuição do pescado da região, naquele período, esteve relacionada direta e unicamente com um fenômeno meteorológico conhecido como El Nino, argumentando que toda a região amazônica atravessou um período de aumento da seca por esse motivo.

Mukuka Xikrin e Jailson Juruna posicionaram-se à frente do microfone expressando respectivamente seus descontentamentos. Os membros da mesa tentaram repreender os dois guerreiros, como eles mesmos se chamam nessas situações de reunião, alertando-os que tal atitude não seguia o protocolo de apresentação da reunião e que haveria, após a apresentação de todos os profissionais, um momento para dúvidas da plateia. Ambos ignoraram a reprimenda e tomaram o microfone. Atrás deles, um gráfico de diminuição do pescado em toda a região amazônica em formato de colunas por ano junto com o cálculo de incidência do fenômeno meteorológico.

Nosso rio está morrendo e ninguém se importa. O rio Bajajá está doente, suas águas estão rasas e esbranquiçadas. Os peixes estão com gosto de lama. Vocês dizem que não é impacto de Belo Monte. E é o que então? Se isso não é impacto, então não sei o que pode ser impacto. Para nós isso é impacto e muito sério. Estamos bravos, com

medo e tristes com isso. Preocupados mesmo. Faz tempo que falamos isso, mas não estamos sendo ouvidos por ninguém. Por que vocês não querem ouvir nosso povo? Porque não se importam com as nossas vidas? Com a vida de nossas crianças?

Com o fim do inverno, do alagamento da região da Volta Grande por causa da barragem, os saraus já estão morrendo e vão secar até morrer. Os peixes que na cheia se alimentavam dessas frutas, vão ficar sem alimento e morrer. Com o barramento do rio Xingu, em 2016, 17 toneladas de peixes da espécie curimatã morreram. Grande parte desses peixes estava ovada. Imaginem quantos peixes deixaram de nascer com essa mortandade. Nós, povos indígenas e ribeirinhos, que sempre vivemos com o rio Xingu, estamos sofrendo. Nós povo Juruna Yudjá somos também como os peixes, dependemos da cheia do rio Xingu para nossa sobrevivência. Os peixes ornamentais como o zebra, o boi de bota e o picota ouro são assim também. Nossas vidas estão em risco, estamos todos ameaçados.

Mukuka Xikrin e Jailson Caboco Juruna, com amplo apoio da plateia, questionaram com veemência os dados do monitoramento oficial, apresentados pelos técnicos e pelas técnicas especialistas que compunham a mesa junto aos funcionários de alto escalão da empresa concessionária Norte Energia. Ao expressarem seus questionamentos que contradiziam os dados oficiais, ambos defendiam a validade das teorias e das narrativas de impacto condizentes com as formulações das pessoas moradoras das aldeias em suas Terras Indígenas: a Trincheira-Bacajá e a Paquiçamba da Volta Grande do Xingu.

As teorias de impacto desses povos indígenas decorrentes do processo de licenciamento e construção da hidrelétrica de Belo Monte têm sido negligenciadas nos documentos oficiais de monitoramento de impacto da obra, elaborados pela concessionária Norte Energia por meio da contratação de empresas terceirizadas.

Ambos os povos presenciam a irrupção da morte para a Volta Grande do Xingu e para o Bacajá, como afirmam. Apesar disso negam-se a assumirem para si mesmos a posição de testemunhas desse assassinato, engajando-se em lutas diárias para manutenção da vida e de seus modos de existência. Regimes éticos e estéticos de existência que não estão baseados na distinção natureza e cultura, que não concebem as águas dos rios como recursos a serem explorados para produção energética e desenvolvimento da economia do país.

### **As *menire* em reuniões com Gerência de Assuntos Indígenas (GAI) da Norte Energia contra a política egoísta de Belo Monte.**

“Eu não sou homem para estar aqui”. Essa foi a expressão inicial pronunciada pelas *menire*, mulheres Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, no ciclo de reuniões com representantes da Norte Energia.

As reuniões foram organizadas pela Gerência de Assuntos Indígenas (GAI) da Norte Energia, corpo técnico burocrático responsável pela avaliação e acompanhamento dos programas e projetos em execução pelo Plano Básico Ambiental (PBA). As *menire* referem-se a esse corpo técnico como *Gaia*, devido ao costume em incluir a letra ‘a’ como finalizadora de algumas palavras em português, especialmente as que terminam com i. É o que corre para o caso de FUNAI, que se torna *Funaia* e GAI, tornada *Gaia*. Esse tipo de tratamento linguístico das *menire*, que faz GAI tornar-se *Gaia*, imprime uma imagem controversa à situação. Um corpo técnico burocrático empresarial dedicado a suprimir ou invisibilizar os impactos de Belo Monte, que ganha o nome *Gaia*, conceito referência aos debates do antropoceno.

Ao chegarem ao hotel de sua hospedagem na cidade de Altamira, as *menire* recusaram o modo de divisão nas vagas disponíveis nos



quartos realizado pelo recepcionista, conforme indicação da GAI. A divisão apresentada pelo funcionário do hotel foi a razão entre o número total das mulheres e o número de vagas em cada quarto, de modo que elas se organizassem para ocupação das vagas.

As *menire* recusaram essa divisão, que consideraram incorreta, feia, não condizente com seus modos de ocupação e habitação de espaços. Isso porque seria um erro dividirem-se aleatoriamente nas vagas disponíveis nos quartos. Era preciso, ao contrário do cálculo feito pelo funcionário do hotel, seguir certos arranjos relacionados a procedimentos éticos e estéticos de ocupação de espaço e convivialidade. Esses procedimentos seguem, por sua vez, uma série de cálculos que precisam levar em conta relações de consanguinidade, afinidade e amizade formal. Nesse sentido, algumas mulheres não deveriam dividir o mesmo quarto, levando em conta esses arranjos de proximidade e distância que inspiram suas práticas cotidianas de convivialidade. Elas não estavam dispostas a negociar e ignorar esses procedimentos, fundamentais ao conjunto ético e estético que envolve a praxiologia de sua cultura, *kukradjá*.<sup>10</sup> Frente a essa recusa, deu-se início a outros cálculos para ocupação das vagas dos quartos. Após três horas de arranjos e rearranjos, as *menire* seguiram para os quartos, conforme suas designações sobre quem poderia dividir o quarto com quem. Alguns quartos com espaço para hospedagem de quatro pessoas, por exemplo, foram ocupados por duas mulheres, causando muita irritação no corpo técnico-burocrático

---

10 O dinamismo do complexo metassemântico *kukràdjà* é discutido por Cohn (2006) como um movimento cosmológico de apreensão de capacidades, bens, conhecimentos heterogêneos e diferenciais característicos aos povos Mëbengôkre. Segundo a autora, esse mecanismo da cultura implica um esforço contínuo de controle para manutenção da beleza e da distinção na feitura dos corpos, respeitando categorias de idade, relações específicas entre homens e mulheres e relações de amizade formal e parentesco.

da Norte Energia, devido ao “gasto desnecessário de recurso com esse tipo de configuração”.

Na manhã seguinte, deu-se início às reuniões na sala de auditório do hotel. Três homens Mëbêngôkre-Xikrin haviam sido convidados pelas *menire* para participar como tradutores. Eles foram selecionados para essa tarefa, segundo elas disseram, por estarem vinculados às associações indígenas ABEX e IBIKRIN e por dominarem o português.

Os funcionários e as funcionárias do setor de acompanhamento dos projetos e programas do PBA CI, GAI, sentaram-se inicialmente em cadeiras da plateia, deixando vazia a mesa que as defrontava. As *menire* solicitaram que as pessoas do corpo técnico ocupassem aquela mesa para falarem de frente a ele. Com esse reposicionamento, as *menire* iniciaram suas falas, seguindo também uma etiqueta de ordenamento de suas elocuições: primeiro as mais velhas, depois as mulheres de caciques atuais, e por último as mulheres dos guerreiros. Todas as mulheres presentes falaram na língua mëbêngôkre, incluindo as que dominam o português.

Quero deter-me nas práticas de exibição dessas falas. Meu procedimento de destaque das falas das *menire* não irá respeitar a relação entre a interlocutora e a forma-conteúdo de cada verbalização. Isso porque, pretendo evidenciar um efeito desejado no modo de expressão mëbêngôkre em situações de reunião com brancos. O efeito é a veiculação da imagem associativa entre *kaben pudjy* e *kaben tox*, uma fala única e uma fala forte.

A associação entre essas duas imagens de fala, falar uma fala só e falar uma fala forte ou dura, é a expressão da fala correta, *kaben mejx*, em contextos de reunião com brancos. Dito de outro modo, quando se tem os brancos como convocados a uma reunião, os Mëbêngôkre-Xikrin, homens e mulheres, operam procedimentos de visibilização de si mesmos como um povo parente, que fala

junto, fala duro e fala uma fala só. Nessas situações, suas relações de conflito ou suas posições discordantes são invisibilizadas dando lugar a essa imagem que mostra uma prática conceitual da expressão metassêmica *kukradjá*. Essa imagem tornada aparente pelo procedimento ético e estético de verbalização de homens e mulheres Mëbengôkre-Xikrin em reuniões com brancos, essa gente convocada, tem efeitos políticos que operam críticas significativas ao que chamei de política dos brancos, marcada pelo idioma do egoísmo e da sovínice (Mantovanelli, 2017).

As falas dos brancos nas reuniões são, em geral, descritas pelos Mëbengôkre-Xikrin, homens e mulheres, como imprecisas, tortuosas, mentirosas e confusas. Contra esse tipo de fala dos brancos, quero argumentar, as mulheres Mëbengôkre-Xikrin operaram suas práticas de verbalização, reiterando aspectos significativos de seu modo de existência que resiste às imposições técnico-burocráticas da política dos brancos.

Eu não sou homem para estar aqui.

Eu não queria estar aqui.

Eu não queria ter que estar aqui.

Eu estou aqui e meus netos e minhas netas choram na aldeia minha ausência.

Meus netos e minhas netas me querem na aldeia.

Para que eu estou aqui?

Estou aqui para mostrar minha fala forte e dura.

Essa é a fala que é nossa, das *menire*.

Nós somos um povo só, os homens e as mulheres Mëbengôkre.

Meu pai e minha mãe são Mëbengôkre.

Minhas avós e meus avôs são Mëbengôkre.

Nós, homens e mulheres, trabalhamos juntos.

Nós, homens e mulheres, temos nossos conhecimentos.

Eu cheguei aqui muito brava, estou aqui muito brava.

Estou aqui para mostrar nossa fala.

Estou aqui para mostrar nosso pensamento.

Estou aqui para mostrar nosso pensamento e ir embora.

Nós, *menire*, nunca viemos aqui falar com vocês.

Agora estamos aqui com esse pensamento para continuar nosso projeto.

Estamos aqui para dizer que precisamos de um caminhão.

Um caminhão para carregar nosso babaçu.

Eu não vim aqui à toa.

Eu não quero estar aqui, tenho muita coisa para fazer na aldeia.

Nós, *menire*, não estamos à toa na vida.

Nós fazemos a tinta e pintamos os corpos das pessoas.

Pintamos nossos filhos, nossas filhas, nossos netos, nossas netas.

Nós pintamos nossos maridos.

Pintamos nossos irmãos, nossas irmãs, nossas amigas formais.

Essa barragem é horrível.

Essa barragem só faz coisa horrível.

Nós nunca quisemos barragem na nossa vida.

Nós nunca quisemos ver o rio acabar e secar.

Vocês ficam só sentados aí.

Vocês ficam parados no mesmo lugar sem fazer nada para nós.

Esse é o trabalho de vocês? Ficar parado como a barragem?

A barragem roubou nossa água.

A barragem roubou nosso peixe.

A barragem roubou nossos animais.

Eu não falo mentira e eu não sou fraca.

As *menire* falavam apontando facões para o corpo técnico na mesa defronte às cadeiras da plateia. Em alguns momentos, após a tradução, membros da mesa tentavam responder. Assim que essa tentativa de resposta começava, elas tiravam os vestidos e iniciavam um canto forte, dançando de modo circular, interrompendo

com seus corpos pintados em movimento e seus cantos entoados a resposta do corpo técnico. Esse canto em uníssono é uma boa imagem sobre o modo de expressão da fala única [*kaben pudjy*] e da fala forte [*kaben tox*] das mulheres na reunião.

Quero aqui evidenciar a diferença entre os atos de convidar e de convocar, como ações realizadas pelas *menire*. Minha interpretação inspira-se no fato de que diferentemente do corpo de técnicos da Norte Energia presente, convocado por elas a se posicionarem a sua frente, defronte as cadeiras ocupadas por elas na plateia, contra o qual estabeleceram exposições de afrontamento; os homens Mëbengôkre são tomados como seus convidados, como aqueles com quem se aliam e se engajam para realização de uma ação.

Se a estética de visualização das aldeias Mëbengôkre pode fornecer uma imagem profícua para a descrição de operação do complexo *kukràdjâ*, argumento que a estética da posição espacial do conjunto de pessoas que foram convidadas e convocadas na reunião propicia também uma imagem poderosa do modo do engajamento das *menire* na reunião com os brancos de Belo Monte.

Os homens Mëbengôkre-Xikrin convidados por elas como seus tradutores, bem como os homens Mëbengôkre-Xikrin ao qual se referiram em suas falas, podem ser descritos como estando a seu lado, compondo com elas o lugar das cadeiras da plateia e dividindo com elas o microfone. Contrariamente, o corpo técnico da concessionária Norte Energia, situado na mesa defronte a elas, os convocados, ocupam um lugar de oposição, contra quem estabelecem um contraste, contra quem se exhibe o facão, contra quem a guerra é feita.

Não ser homem para estar ali, em reunião com setor burocrático da Norte Energia, marca diferenças éticas e estéticas das *menire* em relação aos homens Mëbengôkre. Isso não quer dizer que elas estejam reivindicando uma igualdade social por estarem inseridas

em relações de assimetria ou oposição hierárquica com esses homens. As *menire*, quando dizem não serem homens, não afirmam como contrapartida óbvia uma condição de subjugação, exercida por eles, como se eles fossem os seres sociais por excelência ou por determinação biológica. O que a fala das *menire* permite mostrar é, ao contrário do que poderia supor um idioma da subjugação feminina pelo dominador masculino, um elogio à diferença, essa sim fundamental para os procedimentos corretos de seus regimes de existência, para a produção da beleza e da distintividade tão evidentes na práxis mēbēngôkre de sua cultura, *kukràdjà*.

Elas disseram “nós, povo mēbēngôkre/ homens e mulheres trabalhamos juntos”. Essa fala permite que consideremos o fato de que as mulheres precisam e fazem certas coisas, enquanto os homens precisam e fazem outras coisas. Esses conjuntos de conhecimentos práticos diferenciais, argumento, exibem certos modos de funcionamento do complexo cultural *kukràdjà*, interessado na produção de corpos e pessoas, engajamentos em conexões e etiquetas que priorizam a beleza, a circulação e o movimento ou não retenção.

As *menire* engajaram-se na reunião para imposição de suas práticas persuasivas de exibição e se apresentaram como um tipo de gente que “não está à toa na vida”. Elas mostraram em suas falas e com os movimentos sincronizados dos seus corpos cromáticos que suas ações, e suas práticas de exibição, têm efeitos no mundo. Elas dançam e cantam para seus netos e netas em cerimônias de confirmação ritual de nomes belos, elas circulam conjuntos de nomes para as crianças de suas casas, elas fazem roça e assam batatas, elas assam o peixe e a caça trazida pelos homens em seus fornos de pedras *kĩ*, elas fazem as tinturas de jenipapo e urucum, elas pintam os corpos de parentes (homens e mulheres), elas buscam lenha, elas coletam coco babaçu e fazem seu óleo, elas executam projetos, elas organizam suas expedições de trabalho segundo cálculos de proxi-

midade e distância de suas vizinhas, irmãs, mães e amigas formais. Elas estão em movimento. Elas estão colocando coisas, pessoas, relações e conceitos em movimento. Elas interrompem convergências, com diz Suzane Vieira (2018), como a assunção de que Belo Monte é um fato dado, condição inelutável, para impor regimes dos fluxos e da circulação da vida. Elas convocam o monocromatismo do corpo técnico de Belo Monte expondo-o às suas práticas de exibição, ações belas e corretas de visualização de relações.

### **Os Juruna da Volta Grande do Xingu e o Seminário Científico sobre seu monitoramento independente: engajamento contra o Hidrograma de Consenso e o roubo da água.**

O corredor de entrada da porta do auditório do prédio do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) estava bastante movimentado para aqueles dias de fevereiro desse ano, época de férias na Universidade Federal do Pará, no campus de Belém. Muitos estudantes de graduação e pós-graduação de várias áreas acadêmicas compareceram para acompanhar as apresentações e os debates do evento que ficou conhecido como “Seminário Científico da Volta Grande do Xingu: o Monitoramento Independente dos Juruna”.<sup>11</sup>

O evento era o desdobramento de outros eventos ativistas-acadêmico-científicos com participação juruna, como no “Belém Mais Trinta”, encontro de etnobiologia, onde foi lançada a publicação do livro “Xingu, o rio que pulsa em nós”, apresentando os resultados de quatro anos de monitoramento independente e os encontros

---

11 O seminário resultou na escrita conjunta de um artigo questionando os valores previstos pelo chamado Hidrograma de Consenso submetido aos Novos Cadernos NAEA em 2019. O artigo está em fase de avaliação (Zuanon 2019).

com pesquisadores e pesquisadoras realizados nos anos de 2017 e 2018 na Canoada Xingu.<sup>12</sup>

Contrários a aceitarem a condição exclusiva de alvos das ações inconsistentes de diminuição de impactos de Belo Monte e recusando-se a serem silenciados pelos relatórios técnicos semestrais de avaliação de impacto da Norte Energia, os Juruna (Yudjá) engajaram-se na coleta e na análise independente de dados sobre os impactos de Belo Monte junto a pesquisadores e pesquisadoras da Universidade Federal do Pará (UFPA), da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e do Instituto Socioambiental (ISA).

“Não viemos aqui monitorar nossa própria morte, nosso desaparecimento ou do nosso rio Xingu. Esse nosso monitoramento serve para muita coisa, serve principalmente para não aceitar o Hidrograma de Consenso”, afirmou Natanael Juruna para o corpo de cientistas enquanto realizava a abertura do evento em Belém. Hidrograma de Consenso são as previsões dos volumes de água que irão passar para a região da Volta Grande do Xingu, após a instalação de todas as turbinas previstas para o final desse ano. Os volumes desviados da região servirão para produção de energia.

O roubo da água da Volta Grande do Xingu, como nominam os Juruna, é a principal característica da engenharia de Belo Monte. A água que antes passava pela região nos seus ciclos de cheia, vazão, seca, enchente é desviada para alimentar as turbinas e gerar energia. Preso pelo barramento, o fluxo das águas do Xingu passa a ser controlado por uma maquinaria de liberação e retenção conforme valores de vazão definidos pelo chamado Hidrograma de Consenso.

A tecnologia do cálculo de vazão do rio Xingu para a Volta Grande prevê a reprodução artificial diminuída dos volumes de água

---

12 Evento anual de turismo ativista realizada pelos Juruna em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA) com o intuito de divulgar os problemas relacionados aos impactos de Belo Monte na Volta Grande do Xingu.



da região. Essa reprodução artificial é defendida como medida de compensação pelo grupo empreendedor.

Os Juruna, homens e mulheres, afirmam a definição desses volumes como incapazes de manter a vida e sua reprodução. Os volumes propostos antecipam o fim da vida na Volta Grande do Xingu. O ano de 2016, nominado como “ano do fim do mundo”, marcou uma drástica diminuição de tracajás e mortandade de peixes, como mostra o monitoramento independente. Neste ano, o mínimo de volume de vazão para a Volta Grande, na época da cheia atingiu 10.000 m<sup>3</sup>/s. Os volumes propostos pelo hidrograma em seu melhor cenário na cheia atingirá apenas 8.000 m<sup>3</sup>/s. Em seu pior cenário, o hidrograma prevê apenas 4.000 m<sup>3</sup>/s.

Como levar a sério, no sentido de levar às últimas consequências imagens éticas e estéticas acionadas por homens e mulheres Juruna Yudjá em serem um povo canoero, donos do rio Xingu, ter canoas no lugar dos pés, ter o rio Xingu como seu pai e sua mãe, ter o Xingu correndo no seu sangue, “um rio que pulsa em nós”?

Seu Agostinho Juruna, um dos homens mais velho da aldeia Miratu, disse para duas procuradoras do Ministério Público que estava inconformado com essa situação do rio Xingu ser agora controlado por comportas e ter acabado com o sossego dos peixes. Ele descrevia as atividades de resgate de peixes realizada pelas empresas terceirizadas, contratadas pela Norte Energia como ação de mitigação do Plano Básico Ambiental. Interrompeu sua descrição, provavelmente por ter-lhe vindo à mente aquela cena, para evitar o choro. Após uma pausa disse: “a verdade é essa, minhas senhoras, os peixes estão pedindo socorro para nós”. Como respeitar a vida? Quanto vale a vida? Seu Agostinho continuou:

As curimatãs não estão mais desovando nos igapós. Não tem mais água para elas irem. Elas já entenderam que perderam aquela sua ciência porque o rio perdeu também sua

ciência de quando encher e quando vazar. Elas já sabem que se forem para os igapós, o rio vai baixar porque agora ele é controlado por essas máquinas da barragem, essas comportas. Elas estão tentando desovar nos pedrais, com medo de entrar nos alagados. Isso é a estratégia delas, elas estão tentando não morrer assim como nós aqui da Volta Grande. Nenhum monitoramento das empresas mostram isso. Mas nós estamos mostrando.

O convite dos Juruna (Yudjá) aos pesquisadores e às pesquisadoras no Seminário Científico configura uma ação de composição e um pedido de hesitação. Eles mostravam a necessidade em hesitar frente aos argumentos técnico-científicos dos empreendedores de minimização dos impactos causados na Volta Grande do Xingu. Hesitar para respeitar os conjuntos de relações éticas e estéticas dos Juruna com o Xingu. Gente feita ao mesmo tempo daquelas águas e daquelas corredeiras, conta a cosmogonia. Ao denunciarem os volumes de vazão previstos pelo Hidrograma de Consenso como incapazes de manter a vida na Volta Grande do Xingu, os Juruna referem-se à vida num sentido amplo e intensivo, incluindo os modos de existência de peixes, plantas aquáticas, florestas aluviais, quelônios, do próprio rio Xingu.

A vida, uma composição sincrética e heterogênea de muitos tipos de vida, do modo como os regimes de existência Juruna expressam, não quer monitorar sua própria morte, um testemunho do fim. Essa ética de negação ao testemunho do fim, que marca a própria história de permanência desse povo na região da Volta Grande, é a caracterização de seu monitoramento independente, da redação e divulgação de seu protocolo de consulta, da atividade ativista anual da Canoada Xingu, dos seus engajamentos com cientistas, de suas práticas cotidianas.

Se o monitoramento independente Juruna não é um ato em si mesmo e seu modo de vida é conectividade com o Xingu, estamos aqui com a tarefa de criar composições. Composições com os Juruna. Composições com a Volta Grande do Xingu. Inspirar-nos com as conexões e analogias realizadas pelos Juruna com o Xingu, com seu pulso de vazão, com o peixe zebra, com as tracajás. Junção e composição de pessoas, saberes e técnicas em torno de uma questão (Stengers, 2015).

Disse Dona Graça, que agora cria tracajás em tinas d'águas no quintal de sua casa na aldeia Miratu, enquanto trocava a água das tinas onde vivem os quelônios, após uma reunião com representantes da empresa Norte Energia:

Quando é mesmo que vale a vida? Essa barragem não se importa com a vida. Não se importa se as tracajás estão morrendo. Agora, eu mesma, nós daqui que nascemos e nos criamos aqui, a gente se importa e muito como toda a vida daqui. A gente se importa com a vida. A vida dos bichos todos, das plantas, das frutas, da água que é vida para nós e para tudo aqui. Nunca achei que estaria viva para ver isso que está acontecendo com a gente, com o que está acontecendo com as tracajás, com os pacus, com os peixes ornamentais. Mas te digo que não desistimos, lutamos. Nossa vida não tem preço não, sabe. Vida nenhuma pode ter preço. A vida não se compra, não é produto, não está à venda. Não quero que a vida das tracajás se acabe, por isso estou criando algumas aqui. Não aceitamos o fim das tracajás, não aceitamos nosso fim.

Tião Juruna, afirmou no evento de fevereiro, não conseguir se acalmar, desde que Belo monte começou a ser construída. Como podemos nos juntar a Tião e não nos acalmar? Como podemos compor com a fala de Tião sobre não conseguir se acalmar sem que, no entanto, não nos desesperemos a ponto de nos paralisar, a

ponto de permitir o barramento de nossas ações? Como agir para não sermos essa gente cujo trabalho e função é ficar parada como a barragem?

### **A forma-guerra na forma-reunião: composições para vida.**

Os homens e mulheres Mëbengôkre-Xikrin e os homens e mulheres Juruna Yudjá engajaram-se nas reuniões descritas de modo a convocarem certas práticas da política dos brancos e engenharia de Belo Monte posicionando-se contra elas. Essa convocação da recusa pode ser visibilizada pela nefasta ação da conjunção egoística e confiscatória da indústria energético-barrageira entre empresa-estado-ciência (Stengers, 2015). Ação capitalística antropocêntrica que imprime, além da devastação de relações ecossistêmicas, uma desmoralização política dos povos indígenas da região afetada pela barragem de Belo Monte. Uma desmoralização que passa ora pela acusação dos índios como “culturais demais” ora como “culturais de menos”.

As *menire*, por exemplo, resistem à ação de tentativa de posicionamento do mecanismo capitalístico barrageiro de Belo Monte que as quer fixar como incapazes de compreender os entraves burocráticos dos projetos de mitigação. Como se, por serem mulheres mëbengôkre, elas não estivessem aptas a jogar o jogo da política dos brancos com seus artefatos encadeados de reunião, documento e projeto. Ao exibirem seus corpos em movimento a cada tentativa de resposta do corpo técnico burocrático barrageiro, as *menire* mostravam, tornavam evidente, a estética de suas práticas micro e cosmopolítica de resistência.

Em sua fala na reunião, as *menire* mostravam suas composições relacionais: nós, as mulheres que estamos aqui na reunião; eu, avó de muitos netos e muitas netas; eu, dona de muitas roças; nós, as mulheres Mëbengôkre que pintamos os corpos de nossos parentes;

nós, as mulheres que não somos homens para estarmos aqui; nós que somos o nosso povo Mëbengôkre; nós que não estamos à toa na vida e que não ficaremos paradas para morrer com os peixes; nós, as mulheres que não somos vocês, essa gente parada no mesmo lugar. Essa parece ser a imagem: as mulheres Mëbengôkre-Xikrin como movimento contra o barramento do fluxo da vida.

Em outro sentido, os Juruna aparecem nas práticas retóricas dos setores técnico burocráticos da Norte Energia, como “culturais de menos”. Acusados nos relatórios técnicos de não possuírem matriz cultural distinta em relação aos povos ribeirinhos da região da Volta Grande, eles aparecem como uma espécie de índios falsos, e suas ações de resistência são tomadas como figurações de trapaça, sendo rapidamente desconsideradas e ignoradas.

As ações de resistência Juruna são de composição, ao contrário do que suporia esse idioma assassino da purificação étnica e racial, de uma suposta identidade cultural estática. O levante juruna contra a imposição do fim do fluxo das águas do Xingu é uma ação de composição. Composições com os parentes Juruna Yudjá que moram na TIX (Terra Indígena do Xingu), com cientistas de universidades públicas que não assinam os relatórios técnicos de impacto de Belo Monte e com organizações não governamentais. As ações de composições dos Juruna contra o Hidrograma de Consenso podem ser narradas com uma imagem descrita por Bel Juruna:

Estamos fazendo isso de juntar as pedras da Volta Grande com as cerâmicas fabricadas pelas parentes da TIX, e juntar os gráficos do nosso monitoramento com os gráficos dos pesquisadores e das pesquisadoras que convidamos para estarem conosco nessa guerra pela água da volta Grande. Juntar nosso conhecimento e nossa vida no Xingu com os conhecimentos dos cientistas contra os argumentos do empreendedor, interessado no lucro de sua empresa e desinteressado pela vida ou pela Volta Grande. Ao con-

trário do que eles dizem, a Volta Grande é uma questão de todo esse planeta. Ela deve ser uma preocupação de todo o planeta.

Ambos os povos se engajam numa guerra contra o confisco e a estatização da vida, em dois sentidos: contra o fim dos fluxos das águas dos rios Xingu e Bacajá que figura como fim da vida e contra a apropriação estatal confiscatória de seus modos de existência com relação à permanência no território. Guerra contra a imposição da barragem, do barramento de um rio, do confisco da vida. Guerra de guerreiros contra carcereiros ou policiais empregados, diria Deleuze (2012, p. 12). Guerra das gentes indomáveis. Guerra contra os argumentos de uma suposta supremacia masculina e branca certamente tola, intolerante e reacionária. Guerra contra o fim das diferenças, da multiplicidade de corpos, humanos e não humanos. Guerra contra a política egoísta dos brancos. Guerra contra as atrocidades advindas da emergência de máquinas repressivas, como disse também Deleuze (2012) a respeito de Clastres (2003) e sua proposta de antropologia da política.

# Capítulo 4

## A arte, a luta e suas irradiações

Cecília Campello do Amaral Mello

*A Galdino Jesus dos Santos e Emyra Wajãpi, in memoriam*

Não é verdade que há morte do político pela implosão do social. Existe a morte de um certo político e de um certo social, isso é incontestável. Mas creio que há também uma pesquisa coletiva, confusa, com altos e baixos, de uma outra política.

Felix Guattari (1985)

### **Introdução**

Ao começar a escrever este capítulo, imagino um(a) leitor(a) futuro(a) pesquisando o que aconteceu no Brasil no fatídico ano de 2018 e se deparando com um seminário de Antropologia Política realizado no mês de setembro na Universidade Federal de Goiás, 18 dias após o incêndio do Museu Nacional, com o significativo título *Insurgências: lutas políticas e práticas emancipatórias*.<sup>1</sup> Para aqueles

---

1 Agradeço Suzane Vieira e Jorge Villela pelo convite à participação no Seminário e ao Jorge pela leitura cuidadosa e comentários valiosos à primeira versão deste capítulo.

que entendem a vida acadêmica como indissociável de um modo afirmativo da produção das condições de existência; para aqueles que entendem sua prática intelectual e política como atravessada por vetores de *afectos* e *perceptos* que ora a impulsionam, ora a refreiam, mas que a todo tempo é por eles ressignificada, para aqueles que assumem que o “processo de subjetivação do(a) pesquisador(a)” está em posição terminal em relação a todos esses fluxos, escrever um texto acadêmico em 2018 nos impõe um duplo desafio.

O primeiro é ser capaz de se relacionar com os efeitos provocados pelos eventos que marcaram indelevelmente o ano de 2018,<sup>2</sup> sem deixar-se paralisar pela dureza e hostilidade do meio em que estamos vivendo. Tal como Hannah Arendt (2010 [1955], p. 269) destacou, analisando o período de ascensão do nazismo na Europa:

O moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há entre nós, pode também ser descrito como a expansão do deserto. [...] o perigo está em nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa. Em outras palavras, os oásis não são lugares de “relaxamento”, mas fontes vitais que nos permitem viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele.

Hannah Arendt chama atenção para os perigos associados aos processos de produção de subjetividade atravessados por potências micro e macrofascistas, conhecidos de perto por ela em sua forma mais brutal.<sup>3</sup> Pode-se dizer que esse processo ainda está

---

2 Para apontar apenas três: o assassinato de Marielle Franco e Anderson Gomes no dia 14 de março de 2018, o incêndio e destruição do Museu Nacional no dia 2 de setembro de 2018 e o resultado da eleição presidencial de 28 de outubro de 2018.

3 Agradeço a Maricia Ciscato (2017), quem primeiro analisou este texto de Hannah Arendt e a Gustavo Bezerra pela sugestão de leitura.



atualmente em curso, porque, como se sabe, o fascismo nunca morreu e, em sua forma atual, funciona no sentido da produção de corpos bem adaptados às condições do deserto. Corpos que, por este motivo, nunca questionarão o deserto, ou pior, que amarão o deserto, por serem talhados à sua imagem e semelhança. O perigo enunciado pela autora é o de nos sujeitarmos a ele: “nos tornarmos verdadeiros habitantes do deserto e nele passarmos a nos sentir em casa” (*Id.*, p. 269).

Daí a importância do fazer antropológico e, mais do que isso, da etnografia, nesse mundo em processo de desertificação. O trabalho das antropólogas e antropólogos poderia ser resumido como o do(a) adivinhador(a) de água no deserto, identificadores(as) de fontes vitais, de territórios existenciais, em suma, para usar o termo empregado por Arendt, de oásis. Oásis que estão longe de serem lugares paradisíacos, posto que permanecem incrustados em plena aridez do mundo. Eis o desafio: estudar as fontes vitais sem deixar de reconhecer a existência dos modos de vida os mais mortíferos em relação aos quais nenhuma reconciliação é possível. E não reconciliar-se significa, sobretudo, combater os *affectos* tristes – dentre os quais a indignação estéril, a impotência paralisadora e a apatia debilitante – que os acompanham. Felix Guattari, filósofo, esquizoanalista e ativista francês já dizia, num texto de 1983, a respeito do lugar dos intelectuais da sua espécie:

Nosso ideal continua a ser o de nos situar ali onde as fissuras acontecem. Nem antes, nem depois! No exato ponto limite onde novas línguas se elaboram, novos coeficientes de liberdade se buscam, onde maneiras diferentes de ver, de sentir, de pensar, de criar, se experimentam [...]. (Guattari, 2009 [1983], p. 58)

O segundo desafio é estar próximos dos processos de luta e resistência e fazer-se meio ou caminho para a reverberação das forças capazes de resistir, sem, no entanto, entender esse movimento como algo necessariamente heroico, romântico ou positivo em si mesmo: novas línguas, novas formas de pensar e de criar podem muito bem funcionar molecularmente enquanto novas técnicas de docilização de corpos, meios para a capilarização da dominação, fissuras por onde se infiltrarão os microfascismos. O exercício do presente capítulo será o de, através da etnografia, descrever alguns casos em que novos coeficientes de liberdade e criatividade foram criados, a despeito da atual franca expansão do processo de “sobrecodificação dos agenciamentos de desejo por uma programação política fechada em si mesma” (Guattari, 2009 [1983], p. 58).

### **Morrer: Queima de Arquivo**

No dia 20 de abril de 1997, o cacique Pataxó hã hã hãe Galdino Jesus dos Santos, então com 45 anos, foi brutalmente assassinado enquanto dormia num ponto de ônibus de Brasília, onde fora participar das comemorações do Dia do Índio. Galdino foi queimado vivo por cinco jovens de classe média alta da cidade, que cumpriram penas leves e hoje são incorporados pelo Estado brasileiro em seu corpo de funcionários.<sup>4</sup>

Após tomarem conhecimento dessa morte brutal, um grupo de moradores da cidade de Caravelas, extremo sul da Bahia, organizados em torno de um movimento cultural nascido há mais de 25 anos denominado “Movimento Cultural Arte Manha” – decidiu criar uma peça de teatro-performance tematizando este evento. O Movimento Cultural, como é chamado, nasceu de encontros entre moradores

---

4 Vale lembrar que apenas nos primeiros cem dias do atual governo eleito em 2018, oito moradores de rua foram queimados vivos no Brasil. Cf. Brum, Eliane, 2019.

negros e de ascendência indígena, filhos de trabalhadores rurais que migraram e se instalaram num bairro localizado na região periférica da cidade, com pessoas e movimentos que percorreram o mundo nas décadas de 70 e 80, tal como os movimentos contraculturais, o movimento negro, o movimento indígena, o Teatro do Oprimido, o movimento ecologista, encarnados por pessoas que aí passaram e trocaram técnicas, conhecimentos e práticas políticas (Cf. Mello, 2003).

O movimento cultural poderia ser entendido como um caso privilegiado para se estudar o que Foucault (1976) denominou “saberes sujeitados”. Para ele, haveria dois tipos de “saberes sujeitados”. Um desses seriam os “conteúdos históricos” que foram sepultados por sistematizações formais que mascararam as clivagens, tensões e enfrentamentos que permeiam a constituição de uma série de instituições (escola, prisão, manicômio etc.) e foi a eles que Foucault dedicou grande parte de sua obra. O outro tipo de “saber sujeitado” seria “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não-conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível de conhecimento ou cientificidade requeridos” (Foucault, 1976, p. 12). Este saber “sem senso comum”, este saber “diferencial”, este saber “deixado em repouso quando não efetivamente mantido sob tutela”, Foucault denomina simplesmente de “o saber das pessoas”. Este é, a meu ver, o objeto de estudo por excelência da Antropologia.

O Queima de Arquivo é a peça de teatro-performance considerada por seus criadores como uma das mais “fortes” do movimento cultural<sup>5</sup> por encenar de forma bastante explícita a violência do

---

5 Acompanho o grupo desde 2002, quando fui para Caravelas realizar minha pesquisa de campo do mestrado em Antropologia Social (Mello, 2003), que se desdobrou em uma pesquisa de doutorado (Mello, 2010), ambas defendidas no PPGAS-Museu Nacional-UFRJ.

extermínio do povo negro, dos grupos indígenas e da sua memória. O sobrenome da família que fundou o movimento cultural é, significativamente, Galdino, e eles estão ligados aos Pataxó de Barra Velha por laços de amizade e parentesco.<sup>6</sup> Como é recorrente nos espetáculos do movimento cultural, elementos das religiões de matriz africana se misturam – mas não se confundem – com referenciais indígenas, dando origem ao que denominam *arte afroindígena*. Trata-se, neste caso, de uma composição – entre elementos entendidos como de matriz africana com outros entendidos como indígenas – que não dissolve, anula ou desfaz, mas ao contrário, preserva e até mesmo ativa as singularidades daquilo que se combina. Já os referimos a este processo, para usar uma imagem matemática, como uma “soma sem adição” (Mello, 2017). Esta imagem exprime uma forma de ser mais fiel ao pensar nativo sobre seu modo próprio de composição. A noção de *afroindígena* carrega consigo uma alternativa ou uma potência de desestabilização em relação a uma ideia amiga dos poderes estabelecidos – a mestiçagem – tributária de uma lógica da “mistura das raças” cujos efeitos são culturalmente homogeneizadores e politicamente apaziguadores, justamente por ser sobrecodificada pelo polo branco dominante e por um projeto de assimilação das diferenças.

Em outro momento (Mello, 2014), usei a expressão *devir-afroindígena* para dar conta da ideia de que afroindígena não é um conceito da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas sim do devir. Trata-se de um bloco de devir minoritário, que traduz uma aliança entre negros e indígenas. Rastreamos as linhas de composição desta ideia, através do trabalho de campo, descobrimos que ela se constituiu como um efeito de encontros singulares com acontecimentos

---

6 Recentemente alguns integrantes do movimento cultural retomaram o contato com parentes da aldeia pataxó de Barra Velha, Cumuruxatiba, e foram reconhecidos pela FUNAI como indígenas da etnia Pataxó.

históricos, pessoas e técnicas que compuseram a trajetória dos integrantes do movimento cultural, que não podem ser reduzidos à noção de “influência”.

A performance *Queima de Arquivo* traduz, em muitos sentidos, a forma própria de criação artística do grupo: esculturas e performances nascem do modo particular como seus integrantes são afetados pelo encontro com acontecimentos históricos, pessoas e novas técnicas artísticas. A seguir, apresento uma breve descrição do *Queima de Arquivo*, espetáculo concebido há mais de 20 anos, exemplo do que seria a arte afroindígena em ato.

*Oxóssi, orixá guerreiro e protetor das matas, das florestas e da caça entra em cena com seu arco e flecha. A ele seguem-se os chamados “filhos das matas”, os indígenas nativos, os donos da terra, que se põem em círculo, iniciando um ritual com trombetas indígenas. O ritual é interrompido pela entrada em cena de um jagunço, com um chapéu característico e uma grande arma de fogo, que é apontada e disparada sobre o cacique. O corpo do cacique é carregado pelos indígenas e erguido numa cruz. Nesse momento, entra em cena um parlamentar ou um presidente, com uma faixa verde e amarela, uma presença ao mesmo tempo sinistra e ridícula, que provoca risos em parte da plateia. O presidente espalha jornais em círculo em torno dos indígenas, acende um fósforo e sai de cena. Um círculo de fogo começa a subir em torno dos indígenas, homens, mulheres e crianças. Ouve-se a melodia da ópera Carmina Burana, de Carl Orff. Duas crianças indígenas transformadas em anjos entram em cena e recobrem os corpos incinerados com um grande lençol branco. Fim do espetáculo.*

Durante o desenrolar da apresentação da peça de teatro-performance em 2004 na chamada Festa da Baleia,<sup>7</sup> uma mulher negra

---

7 Nos séculos XVIII e XIX, Caravelas foi importante porto baleeiro no Brasil. Aí se caçava baleias e se produzia o óleo de baleia utilizado como combustível

da plateia pôs-se ao lado da cena e seu corpo passou a oscilar, produzindo movimentos intensos, como uma dança bela e frenética. Tudo indicava a presença, em cena, de um *caboclo*, termo que no sul da Bahia é comumente empregado como sinônimo de índio e pode se referir tanto a um indivíduo indígena quanto a uma entidade espiritual indígena. A presença do *caboclo* não causou grande espanto junto ao público, nem tampouco junto aos integrantes do movimento cultural, que perceberam rapidamente que aquela mulher estava *irradiada* ou *possuída* por um caboclo, e continuaram o espetáculo com a presença do *caboclo* em movimento ao lado da cena. No contexto pesquisado, emprega-se a palavra *irradiação* ou a expressão “*estar irradiado*” para designar alterações corporais inesperadas, desejadas ou não, que podem afetar integrantes do movimento cultural ou do público que os assiste em situações como representações teatrais, blocos, performances do grupo, em sonhos e conversas em que orixás e caboclos estejam, de algum modo, presentes. Esse tipo de aparição, chamado localmente de *irradiação*, é saudado pelos integrantes do movimento como um indicador de que a apresentação foi *forte* e por este motivo atraiu a presença dos *caboclos* para a terra, que não resistiram e *vieram nos visitar* para amplificar a transmissão do *axé* (Cf. Mello, 2010, 2019).

O espetáculo-performance articula, no mesmo plano de consistência, forças do cosmos (o orixá guerreiro das matas Oxóssi, mas também o caboclo que *irradia* na pessoa da plateia), acontecimentos (o assassinato do índio Galdino), história passada e pre-

---

para a iluminação pública e como argamassa na construção de casas. Com a proibição da caça às baleias no início da década de 80, ONGs ambientalistas passaram a atuar na região com o objetivo de proteção da vida selvagem de baleias e cetáceos e da biodiversidade marinha em geral. A Festa da Baleia é um evento promovido por algumas dessas ONGs e pela prefeitura, durante a temporada em que as baleias jubarte se deslocam da Antártida para o litoral baiano para procriarem-se.

sente (extermínio dos povos indígenas), práticas políticas (as elites no poder central; sua atuação enquanto mandantes da violência política), paisagem sonora estrangeira, provocadora, esta sim, de um estranhamento no público (uma ópera alemã controversa); religião (cruz católica, anjos brancos) como matriz de dominação; e, por fim, o desejo de extermínio dos não brancos, ou sua completa assimilação, expresso no enterro sob um grande chão branco.

Segundo os integrantes do movimento cultural afroindígena, a expressão *queima de arquivo* pode ser entendida de diferentes formas: matam-se pessoas ou grupos que *saibam demais*, testemunhas de crimes, por exemplo. Mas também se executam ou queimam-se vivas pessoas que carregam dentro de si um devir-minoritário, pessoas atravessadas pelas marcas da história de opressão e de resistência dos povos negros e indígenas, Galdinos, moradores de rua, Marielles, mulheres, LGBTs.<sup>8</sup> Queimam-se arquivos que contenham documentos importantes, materiais “perigosos” que apontem para uma memória histórica que subverta as narrativas dominantes, indicando outros saberes e outros poderes possíveis. Nesse sentido, num plano intencional e não cronológico, é notável a ressonância deste espetáculo com um acontecimento importante do passado da cidade – a queima dos arquivos do fórum de Caravelas na década de 80, exato momento de acirramento da luta pela terra na região.

---

8 Importante lembrar que o primeiro espetáculo-performance concebido pelo grupo chamava-se *Geni e o Zepellin* (como a música da Ópera do Malandro, de Chico Buarque). A personagem da travesti Geni, um personagem secundário da Ópera em questão, torna-se, aqui, protagonista (Mello, 2003). Vale lembrar que apenas no mês de janeiro de 2019, foram registrados mais de 100 casos de feminicídio no país (<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2019/06/17>) e que a expectativa de vida de uma pessoa transgênero no Brasil é de 35 anos, menos da metade da média nacional (75 anos), segundo dados da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA).

Nas palavras de um dos integrantes do movimento: “A História que está aí, ao omitir a história dos índios, queima a própria história e age exterminando os índios. Tudo vai se perdendo, as línguas indígenas vão se perdendo, como uma verdadeira queima de arquivo”. Temos aqui uma leitura crítica em relação à “história que está aí”, que não é apenas a história oficial, mas é a história dos dominantes, dos brancos. Ao ignorar a história dos povos indígenas – questão que incomoda particularmente os integrantes do movimento cultural, pois têm muita vontade de conhecer melhor a história dos grupos dos quais são descendentes – a História, com maiúscula, queima ou destrói a própria história com minúscula, a história dos povos ou movimentos minoritários. O movimento chama atenção para o fato de que existir a disciplina História no currículo escolar não é, em si mesmo, uma garantia, uma vez que as versões majoritárias, oficiais e estatais da História tendem a se impor sobre a história dos povos minoritários. Nessa medida, o trabalho do grupo se situa no movimento de se recontar essa história, exercício que se situa além de seu conteúdo em disputa. O grupo busca, antes, experimentar novas formas para reencenar essa história, reativando seus conteúdos esquecidos através de suas práticas artísticas e do protagonismo de negros e indígenas.

A leitura nativa não separa a morte física de outra morte que pode-se chamar, por falta de palavra melhor, *cultural*.<sup>9</sup> Segundo os integrantes do movimento cultural, os povos indígenas resistem constantemente a pelo menos quatro tipos de mortes (ou tentativas de assassinato) simultâneas e inseparáveis entre si: a morte física pelo extermínio de seus corpos, a destruição de seu modo de vida ou cultura pela invasão de suas terras, a morte da história – histo-

---

9 Para uma instigante análise sobre as relações entre genocídio, etnocídio e colonialismo, ver o texto de Luísa Molina na presente coletânea.



ricídio<sup>10</sup> – que não é contada sobre eles e, por fim, uma espécie de morte ontológica,<sup>11</sup> presente nos persistentes discursos de questionamento aos processos de afirmação de sua diferença e singularidade, especialmente quando redundem na conquista de direitos.

### **Ressuscitar: da madeira morta nasce um bailarino russo**

Essas diferentes mortes, ao invés de paralisá-los, impulsionaram os integrantes do movimento cultural a criarem formas artísticas que encenam uma contra-história a respeito da experiência passada e presente do genocídio indígena. Apesar do final trágico do espetáculo *Queima de Arquivo*, a morte, do ponto de vista do grupo, não é o fim, ou, mais precisamente, não é um fim absoluto. A morte está associada a um *estado* em que a vida se desintegra, mas este estado pode ser transitório e reversível. É possível, sobretudo através do trabalho artístico, dar nova vida a uma matéria tida como morta.

Os integrantes do movimento cultural afroindígena são, entre outras coisas, escultores em madeira. A madeira que utilizam possui uma característica: ela é uma *madeira morta*. A *madeira morta* é aquela que restou abandonada nos campos devastados pelo processo de desmatamento que vem castigando a região desde a segunda metade do século XX, num ciclo que se iniciou com a indústria madeireira, seguiu com a pecuária e hoje é coroado pela expansão sem tréguas da monocultura do eucalipto (cf. notas 14 e 15). Os integrantes do movimento cultural recuperam esta madeira abandonada em áreas de pastagens e, por meio de uma técnica que, com o uso da motosserra, retira a camada externa queimada ou

---

10 Para uma interessante análise do historicídio a partir do caso haitiano e da construção de uma contra-história sobre a primeira república negra independente da história, ver Louidor (2013).

11 Sigo aqui a pista lançada por Mauro Almeida (2013, p. 24) que denominou esse processo de “faxina ontológica”.

apodrecida, *ressuscitam a madeira que estava jogada e esquecida*. Seu processo artístico de criação dos móveis e esculturas funciona através de uma ausculta do que a madeira está transmitindo e ao efeito que este encontro com a madeira morta em vias de renascer provoca no artista. Nas palavras de Reginaldo Galdino (Preto), um dos fundadores do movimento cultural:

É ótimo isso, você ressuscitar quem está morto. Eu penso assim: estou ressuscitando a natureza. Ela está morta. É uma nova vida e todos vão olhar para ela, prestigiar ela, vão elogiar aquela madeira. Imagina se ela tivesse lá no mato? Ninguém ia olhar para ela. A gente traz ela do mato para a cidade e ela está sendo prestigiada. É uma arte e além de uma arte... Eu acho que essa madeira vai rir muito com a gente.

No processo de criação de esculturas ou móveis com *madeira morta* acontece um encontro particular entre o artista e a matéria-prima, que não pode ser reduzido a um encontro entre “o intelecto” do escultor que irá atribuir uma forma a uma “matéria inerte”. Apoiando-se no trabalho de Simondon (1967), Deleuze e Guattari (1980), apontam para a insuficiência do modelo hilemórfico, que entende matéria e forma como termos pré-definidos que se conectam numa relação de moldagem na qual “não se apreende a modulação contínua perpetuamente variável” (Deleuze e Gattari, 1980, p. 508). Tudo acontece num “entre”, numa zona intermediária onde se dá o *encontro* do artista com esta madeira singular, dotada, no caso estudado, de uma ânima de intensidade quase zero que é preciso reativar. A forma-madeira é, portanto, inseparável das forças que possui e que *irradiam* no encontro com o artista. Quando esse coloca em marcha sua imaginação e permite o encontro do seu “mundo de dentro” – memórias, fantasmas, histórias e experiências vividas – com as forças desse material-fluxo, algo de novo acontece.

Alguns chamariam isso de “processo criativo”; para o grupo, porém, trata-se de um modo de fazer a vida ressurgir ali onde se pensava que ela não pulsava mais.

O processo de criação artística da escultura *Bailarino Russo* parece-me particularmente exemplar dessa relação material-forças. Dó Galdino havia recolhido já há algum tempo um pedaço de árvore morta numa fazenda dos arredores e a forma do pedaço de madeira o levava a enxergar apenas um pé de cama. Até que um dia, assistiu num programa dominical noturno da TV aberta brasileira uma apresentação de um bailarino russo. Este bailarino tinha uma característica peculiar: sofrera um acidente que levou à amputação de suas duas pernas. No entanto, contra todas as previsões, conseguiu voltar a dançar, executando belos movimentos somente com a força dos braços. A visão daquela dança bonita e perturbadora catalisou algo em Dó e o levou a imediatamente começar a criar uma escultura denominada, justamente, *Bailarino Russo* (Figura 1).





Figura 1. Escultura Bailarino Russo. Dó Galdino. 1997. 2,20m x 1,30m x 1,10m. Fotos de Dó Galdino.

Quando se observa a escultura não se percebe, à primeira vista, que o bailarino tem um só braço e uma só perna, devido ao efeito de movimento da obra. Trata-se de uma escultura de grandes proporções, de um homem nu, à altura do chão, fazendo um movimento de torção do corpo. Segundo Dó, o rosto tem uma

influência cubista: nele foram esculpidos vários ângulos, com diferentes expressões faciais. O abdômen e o braço traduzem, segundo ele, uma influência realista, pois foram talhados com um modelo vivo: um antigo capoeirista da cidade posou para que Dó pudesse esculpir a curvatura dos músculos. Apresento, a seguir, seu relato sobre esta obra:

O bailarino russo teve as duas pernas amputadas e continuou fazendo todo o trabalho de performance. Aquilo demonstrou para mim uma força interior imensa. Você ter a tua forma natural e, de repente, se deparar com um acidente e conseguir forças para continuar numa área que depende totalmente das pernas... E você buscar essa força nos outros membros – ele perdeu as pernas e foi buscar a força nos braços. Tem que ter muita força interior. A escultura não tem uma perna e um braço, mas foi inspirada nessa questão. Então, o bailarino, esse ser humano que tem uma dificuldade perante essa situação toda, encontrou na arte a solução. A escultura também é uma homenagem a Oxumaré, orixá do movimento. Os exus [o orixá Oxumaré na Umbanda é por vezes associado a um exu, o Exu Maré] na mitologia africana são elementos que vem dar proteção aos seres discriminados, desprotegidos, como crianças menores, homossexuais, mendigos [...] A capoeira tem toda essa questão também de força interior que os negros buscaram para sair de uma situação de guerrilha [...]. Os negros descobriram uma força interna que era uma arma, a capoeira inicial. Transformaram sua capacidade física, misturando com os movimentos do balé rudimentar que eles tinham e começaram a inserir golpes dentro da dança, para transformá-la numa arte marcial para combater os fatores em guerrilha. [...] A capoeira é uma estratégia inteligentíssima para sobreviver na época, quando não se tinha capacidade de adquirir outras ferramentas. A ferramenta que eles encontraram foi o corpo humano, o corpo físico. E batalharam um bom tempo com essa arma.

Pode-se traçar uma analogia entre a madeira morta que ganha nova vida a partir da prática artística de *ressucitamento*, o bailarino russo com sua forma desfigurada que reafirma sua vontade de dançar, o homem escravizado capoeirista que transforma uma dança numa estratégia de resistência e o próprio trabalho do movimento cultural, que, se apropriando de fluxos de idéias e práticas e a todo tempo as reinventando, reafirma a possibilidade de se viver e produzir arte e cultura num país e numa região cada vez mais tomados pelo avanço das monoculturas.

Refiro-me aqui ao monocultivo do eucalipto, que atualmente ocupa 80% das terras agricultáveis de Caravelas e enormes faixas de terra no sul e sudoeste baiano e norte mineiro, sem mencionar o estado do Espírito Santo, quase completamente ocupado pelo chamado *deserto verde*, uma vez que nas áreas plantadas não há mais vida (com exceção do eucalipto, que nasce condenado à morte, uma vez que sua seiva será extraída para fins de acumulação de capital): pássaros, animais silvestres e muitos povoados humanos desapareceram nas últimas décadas. O eucalipto é plantado para dele se extrair a pasta de celulose, um dos principais produtos de exportação do Brasil, utilizado principalmente para a produção do papelão. Virtualmente todas as mercadorias existentes no planeta (com a nobre exceção do trabalho) circulam em caixas de papelão. Seu rápido descarte e ciclo de vida efêmero tornam a produção de celulose uma espécie de agenciamento monstruoso, que destrói florestas e seca rios para produzir em quantidades inimagináveis algo que está fadado a terminar na lixeira.

## Pescar

No plano da “cultura” enquanto “alma coletiva” (Guattari e Rolnik, 1986, p. 17), isto é, como um conjunto de saberes e práticas a serem preservados e incentivados sob os auspícios do Estado, os governos Lula e Dilma inauguraram uma série de políticas públicas altamente inovadoras de descentralização dos recursos do Ministério da Cultura. Implementadas pelos então ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira, os chamados *Pontos de Cultura* foram responsáveis pela renovação e fortalecimento das atividades de uma miríade de grupos culturais minoritários Brasil adentro. No entanto, no período da esquerda-no-poder, prevaleceu a visão estatal que entende “cultura” e “meio ambiente” como domínios separados da experiência: ao mesmo tempo em que a “cultura” era preservada ou valorizada, o “meio ambiente” sofreu um avanço sem trégua dos monocultivos e das grandes obras de infraestrutura, como se ecossistemas e modos de vida fossem dissociáveis na prática.

Apesar do caráter vil do processo de perseguição e desqualificação políticas a que o ex-presidente Lula foi e ainda é submetido,<sup>12</sup> é preciso lembrar, se desejamos uma análise justa sobre o período designado como da “esquerda no poder”, que os governos Lula e Dilma não apenas reativaram projetos altamente controversos<sup>13</sup> e

---

12 Este capítulo foi escrito durante o período em que o sistema judiciário brasileiro permitiu a prisão – ilegal – do ex-presidente por um ano e sete meses (de abril de 2018 a novembro de 2019).

13 São exemplos especialmente pungentes da política contra-ambiental dos governos Lula e Dilma: a construção de hidrelétricas na Amazônia – Santo Antônio e Jirau em Rondônia e a Usina de Belo Monte no Pará, a despeito de todos os pareceres, liminares e medidas cautelares contrários; a liberação do plantio de transgênicos no Brasil, a Transposição do rio São Francisco; a retomada do Programa Nuclear brasileiro, através da construção da usina nuclear de Angra 3 (analisados por Lisboa, 2011) e da mineração de urânio; além de todo o suporte governamental em termos de linhas de financiamento e desregulação da legis-



combatidos por décadas pela ação de movimentos socioambientais e partidos de esquerda – entre eles o próprio PT – mas deram um impulso renovado a sua implementação. O licenciamento ambiental tornou-se uma espécie de “linha de produção da aceitação pública de um empreendimento” (Mello e Lisboa, 2016), incapaz de conter minimamente o ânimo da máquina neodesenvolvimentista em pleno vapor. Tais “mega-projetos” se caracterizaram por efeitos altamente nocivos ao meio ambiente e às populações circunvizinhas (na maior parte dos casos, indígenas e tradicionais), por processos de licenciamento ambiental sistematicamente questionados na Justiça e pela prática de implementação via política do “fato consumado”, como é exemplar o caso da Usina de Belo Monte, no Pará.<sup>14</sup>

A indústria do papel e celulose foi um dos setores que mais recebeu apoio dos últimos governos brasileiros, através de isenção de impostos e generosas linhas de financiamento do BNDES (Hilgember; Bacha, 2000). O sul da Bahia tornou-se área de expansão descontrolada da monocultura do eucalipto, através de plantios diretos ou pelo chamado “fomento florestal”<sup>15</sup> promovido por empresas como Suzano, Veracel, Votorantim e Aracruz/Fibra.

---

lação ambiental para o agronegócio da soja, do boi, da cana-de-açúcar para agrocombustíveis (Magalhães, 2016), da fruticultura em perímetros irrigados no NE (Teixeira, 2016), além do forte investimento no setor da mineração, do petróleo e do eucalipto-celulose, em um movimento definido por economistas como de “reprimarização da economia” (Cf. Reinaldo Gonçalves, 2012).

- 14 Sobre como os povos indígenas da Volta Grande do Xingu se posicionam em reuniões públicas a respeito da Usina de Belo Monte, ver o capítulo de Thais Mantovanelli, na presente coletânea, que também apresenta a questão de como grandes projetos criam áreas de exclusão da pesca, analisada a seguir.
- 15 Os programas de fomento florestal das grandes empresas de celulose e eucalipto são uma forma de arrendamento da terra de pequenos e médios produtores, que substituem suas lavouras produtivas de alimentos pela monocultura do eucalipto, integrando-se de forma subordinada e dependente ao complexo-agroindustrial do eucalipto-celulose e permitindo a expansão dos plantios de eucalipto sem que as empresas tenham que adquirir terras ou assumirem os riscos da produção. (Cf Koopmans, 1994).

O plantio ilimitado de eucalipto vem há décadas sendo denunciado por uma série de organizações ambientalistas e de defesa de direitos humanos<sup>16</sup> como responsável, entre outros, por graves danos socioambientais como: ressecamento e contaminação do solo; desaparecimento de centenas de cursos d'água e nascentes; contaminação dos rios com agrotóxicos empregados nos plantios e químicos usados no clareamento da pasta de celulose; desmatamento da mata atlântica; declínio da agricultura familiar e do trabalho tradicional e a expulsão de dezenas de milhares de pessoas para as grandes cidades.

Em Caravelas, a empresa Aracruz/Fibria possui um porto particular, onde atracam diariamente barcaças que transportam o equivalente a 100 “treminhões” de toras de eucalipto (3.400.000 m<sup>3</sup>) para a fábrica de celulose em Aracruz (ES). Para manter o ritmo acelerado dos negócios da produção de celulose, as barcaças operam 24h por dia independentemente do fluxo das marés, façanha possível devido à realização da dragagem da barra do rio Caravelas, numa região conhecida como Canal do Tomba, tradicionalmente utilizado como pesqueiro e saída para o mar por embarcações de pescadores.

Os efeitos ambientais e sociais da dragagem do Canal do Tomba são indissociáveis, posto que os efeitos nocivos sobre a biodiversidade marinha e estuarina local (como a alteração da qualidade da água, assoreamento, sufocamento de corais e aumento da mortalidade de diversas espécies) afetam diretamente a vida da grande parcela da população de pescadores e também daqueles que acessam o rio, o manguezal e o mar em contextos de queda da renda familiar.<sup>17</sup>

---

16 Tais como Koopmans (1993, 1994, 2005); Gomes e Overbeek (2011); ETTERN/FASE (2011).

17 É nesse sentido que áreas de uso comum como o manguezal são entendidas localmente como um “amortecedor social” natural, chamado por alguns de *Bolsa Família da natureza*, capaz de garantir a segurança e soberania alimentar da população em geral em contextos de crise.

A dragagem vem, ainda, intensificando a perda de territórios de pesca, uma vez que tanto a zona de descarte da lama dragada, quanto a área em torno do Porto da empresa eram antigos pesqueiros. O assoreamento dos rios causa também a perda de apetrechos de pesca; o tráfego das grandes barcaças impede a passagem das embarcações dos pescadores artesanais e a falta de sinalização das áreas de descarte também coloca a vida dos pescadores em risco.

### **Insurgir-se**

O modelo de licenciamento ambiental instituído pela legislação brasileira pressupõe que os danos causados por obras de significativo *impacto ambiental* possam ser compensados, reduzidos ou revertidos através de medidas *compensatórias* e *mitigatórias*. No caso estudado, dentre as medidas compensatórias devidas pela empresa em função dos danos causados pela dragagem destacava-se o apoio à cadeia produtiva da pesca. Note-se que a dragagem como causa da diminuição da pesca não é sequer questionada; supõe-se que o investimento na “cadeia produtiva” irá “agregar valor” aos produtos da pesca e assim repor ou dirimir a diminuição dos pesqueiros.

Ao tomar conhecimento do processo de licenciamento, um grupo de pescadores descobriu que teria o direito de acessar a estrutura criada com os recursos de caráter indenizatório pagos pela empresa. No entanto, os presidentes das entidades de pesca contempladas por esse recurso inviabilizaram a universalização do acesso, dificultando a entrada de novos associados. A indignação dos pescadores com o caráter seletivo da distribuição das medidas compensatórias causou uma grande mobilização e culminou com a formação do Movimento Autônomo dos Pescadores Artesanais da RESEX Cassurubá (MAPRC), uma forma de organização informal de pescadores que, em julho de 2017, realizou duas manifestações históricas e inéditas pelo direito de pescar.

No dia 1º de julho de 2017, um áudio gravado a partir de um barco de pesca ecoou nas redes sociais: ouvia-se a voz de um pescador caravelense informando seus pares do Brasil inteiro que estavam, naquele exato instante, realizando um ato pacífico de ocupação do Canal do Tomba, passagem tradicional dos pescadores de Caravelas rumo ao oceano Atlântico. Desde 2002, quando da instalação do porto particular da empresa Aracruz Celulose, os pescadores da região passaram a sofrer com o fluxo constante de enormes barcaças de transporte de eucalipto e com a dragagem do referido canal, cujo efeito imediato foi a criação de zonas temporárias ou permanentes de exclusão da pesca. O ato reuniu dezenas de barcos de pesca e pescadores artesanais, que foram ao Canal do Tomba para exercer seu ofício, isto é, simplesmente, pescar.

No primeiro ato no Canal do Tomba, os pescadores permaneceram pescando com seus barcos por cerca de 12 horas, o que inviabilizou a passagem da barcaça que transporta os eucaliptos da Aracruz/Fibria. Após intensas tentativas de negociação com a empresa, o movimento optou por mais uma manifestação, em que os pescadores atracaram seus barcos ao redor da barcaça e permaneceram pescando durante 39 horas. Interromperam o ato em função de uma liminar judicial que os ameaçou com a pena de prisão.

O ato de pescar nas imediações do Canal do Tomba possui uma ampla gama de sentidos: afirma-se aí a existência da pesca artesanal, sua importância para a subsistência e autonomia de dezenas de milhares de pessoas e a pertinência desta atividade para a economia local e regional; alerta-se o grande público a respeito da invisibilização dos danos que os pescadores vêm sofrendo desde a instalação do porto particular da Aracruz/Fibria em 2001-2002 e revela-se que o Canal do Tomba não é propriedade privada da Aracruz/Fibria, mas, antes, um território tradicional de pesca, uma área de uso comum cuidada e preservada há séculos pelas po-

pulações que organizam seu modo de vida em torno da atividade pesqueira e extrativista.

Conversando com os pescadores envolvidos no ato, percebe-se que, para além da afirmação da importância econômica da pesca artesanal para a região, o que os moveu foi, sobretudo, o valor existencial – e, portanto, político – da atividade pesqueira para si mesmos. Vários dos jovens pescadores participantes tiveram experiências prévias de desterritorialização: viveram e trabalharam no meio urbano, em grandes cidades, e, por razões diversas, optaram por voltar para seu local de nascimento, reaprender o ofício com pais ou veteranos, *ouvir o chamado da pesca*, como me contaram.

Reterritorializaram-se em um local que, no entanto, não era mais o mesmo que deixaram quando meninos. As áreas de pesca estavam sendo degradadas devido à presença da draga e das barcaças e poderiam tornar-se aqueles rios mortos e baías desvitalizadas que conheceram em suas andanças pelas metrópoles do país. Isso era o intolerável, não poderiam deixar que isso acontecesse.

Ao mesmo tempo, alguns deles afirmaram-se muito afetados pelos acontecimentos de 2013, conhecidos como Jornadas de Junho, evento entendido como importante para sua sensibilidade política (e que discutirei adiante). Decidiram, então, atuar de forma direta, isto é, não conceder passagem para as enormes barcaças, que impedem, de forma cotidiana e violenta, seu direito de pescar. A afirmação ético-política de seu modo de vida e a recusa a um modelo imposto que os obrigava, diariamente, a recuar, ceder, deixar passar, resultou, a um só tempo, num ato potente e inédito que reverberou intensamente pelo país e, igualmente, num preocupante processo – até hoje em curso – de criminalização dos pescadores do movimento.

Após o ato, a Aracruz/Fibria abriu um processo judicial contra quatro pescadores artesanais que participaram das manifestações, no qual demanda milhões de reais em indenização, em uma ação que

poderia ser entendida como da ordem da “inversão cognitiva” (Mills, 2007), na medida em que pretende obrigar os grupos mais afetados, inclusive financeiramente, pela degradação ambiental operada pela empresa a pagarem por terem, simplesmente, pescado num canal de uso tradicional. A criminalização dos movimentos sociais sob a ótica política, social e histórica, tem sido uma estratégia cada vez mais empregada por grandes corporações na tentativa de tornar inoperantes práticas de contestação, de reivindicação e luta por direitos (BARROS, 2018; NOBRE, 2014).

## **Irradiar**

“O modelo hidráulico da ciência nômade e da máquina de guerra consiste em se expandir por turbulência num espaço liso, em produzir um movimento que tome o espaço e afete simultaneamente todos os seus pontos, ao invés de ser tomado por ele como no movimento local, que vai de tal ponto a tal outro”. (Deleuze e Guattari, 1980, p. 449)

Em 2015, a Associação Homens e Mulheres do Mar da Baía de Guanabara (AHOMAR) – associação de pescadores do Rio de Janeiro reconhecida por sua experiência de monitoramento pesqueiro comunitário – foi convidada pela equipe do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) de gestão da Reserva Extrativista de Cassurubá (RESEX), localizada entre Caravelas e Nova Viçosa, para apresentar aos pescadores locais possíveis alternativas de pesca visando a substituição do balão de arrasto de camarão. Apesar do convite ter sido uma demanda de atuação pontual, o contato entre Alexandre Anderson (vice-presidente da AHOMAR) e os pescadores da RESEX permaneceu através de mensagens constantes pelas redes sociais virtuais.

Criada em 2003 e formalizada em 2007, a AHOMAR é uma associação de referência para pescadores e pescadoras artesanais da Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, com mais de 4.000 associados. Atua em defesa dos direitos da população pesqueira e da preservação dos ecossistemas necessários à sua subsistência, tanto através de meios institucionais, como ações judiciais, quanto através de ousadas ações diretas, dentre as quais se destaca a ocupação por barcos de pesca de dutos do Projeto GLP durante 39 dias consecutivos no ano de 2009 (Rougemont, 2014). A AHOMAR possui um longo histórico de enfrentamentos com a empresa petroleira brasileira Petrobrás, em função da expansão das atividades da indústria do petróleo no espelho d'água da Baía de Guanabara e da imposição de áreas de exclusão de pesca. Apesar da perda violenta de integrantes, quatro dos quais assassinados entre 2009 e 2014, sem que esses crimes tenham sido devidamente investigados, a associação permanece atuando na Baía de Guanabara e realizando intercâmbios com pescadores de outras localidades.

Alexandre Anderson – liderança da AHOMAR ameaçada de morte e vivendo com escolta constante no Rio de Janeiro, protegido por um Programa de Proteção de Defensores de Direitos Humanos (PPDDH) que o levou a ter que viver clandestinamente com sua família e trocar constantemente de endereço por vários anos – passou uma temporada em Caravelas, onde pôde, simplesmente, viver sem tantas apreensões. A colaboração com o monitoramento comunitário da pesca se desdobrou em um trabalho de fortalecimento da cadeia produtiva do camarão, buscando aumentar o valor pago pelo camarão para o pescador, muitas vezes aviltado pela cadeia de atravessadores.

Em uma longa entrevista realizada<sup>18</sup> em 2013 com Alexandre Anderson, uma característica nada óbvia das lutas políticas protagonizadas por pescadores em defesa dos bens comuns ambientais foi por ele analisada: a *irradiação* de seus efeitos para além dos territórios concretos onde se desenrolam, a velocidade incomensurável de sua propagação e a capacidade que os recuos e avanços dos movimentos em diferentes localidades possuem ora de refrear, ora de potencializar as lutas. Em suas palavras:

Quando os pescadores da Bahia perdem um território de pesca para um porto, nós sentimos que também perdemos na Baía de Guanabara; quando ganhamos uma ação e conseguimos impedir a ampliação da presença da indústria do petróleo na Baía de Guanabara ou na Nova Zelândia [onde a Petrobrás teve que suspender a prospecção em função da articulação transoceânica da AHOMAR com o povo Maori], os pescadores de outros lugares também ganham. A luta se espalha como uma epidemia. (Alexandre Anderson, comunicação pessoal, 2013).

Ao levar a sério sua perspectiva analítica sobre a ação política, vislumbramos uma instigante concepção das lutas sociais que suspende pressuposições comuns sobre o meio supostamente determinável onde estas se dão: impossível definir onde termina o “local” e começa o “nacional”, o “regional” ou “global”. Uma ação local gera um efeito imediato do outro lado do globo terrestre, como foi o caso, em 2011, da articulação internacional da AHOMAR com os indígenas Maori, que obrigou a Petrobrás a suspender suas atividades de sísmica nos mares do norte da Nova Zelândia. Acontecimentos políticos em ruptura direta com a ordem estabelecida geram uma espécie de ação em cadeia que faz as escalas colidirem à medida que a luta se irradia. Como visto na epígrafe deste item, trata-se de

---

18 Em parceria com Laura Rougemont (2014), autora de uma instigante dissertação sobre a resistência da AHOMAR à indústria do petróleo na Baía de Guanabara.



“uma turbulência que produz um movimento que toma o espaço e afeta simultaneamente todos os seus pontos”, desestabilizando aquilo que até então se acreditava ser um estado de coisas inalterável.

A passagem ao ato, a obstrução do Canal do Tomba, é descrita por seus protagonistas como uma decisão nascida da percepção de que a situação em que se encontravam – tendo sua vida e seu meio de vida constantemente ameaçados pelo trânsito das barcas – atingira um grau intolerável. De fato, como pesquisadora que acompanha as populações tradicionais de Caravelas há 17 anos, ouvi com frequência dos pescadores a hipótese de que “se a empresa continuar a nos desrespeitar, iremos bloquear o canal do Tomba” de modo que, quando tal fato ocorreu, pareceu-me algo paradoxalmente imprevisível e há muito esperado.

A escolha propriamente política foi além de um simples bloqueio; decidiu-se que iriam fazer o que sempre fizeram e pretendem continuar fazendo: pescar. E assim, o simples ato de pescar tornou-se um ato revolucionário. Evidentemente, não me refiro aqui a uma revolução molar em que um grupo “toma o poder” e “transforma as estruturas”. Nem tampouco aquele tipo de revolução à la Lampedusa, em que se muda para permanecer tudo como sempre foi, mas revolução no sentido de um devir-revolucionário, um ato que desestabilizou as relações de poder até então tidas como dadas, um processo engendrado por encontros e nexos singulares e moleculares, capaz de abrir um novo horizonte de possíveis (Zourabichvili, 2000) numa situação que parecia condenada a não mudar.

A prática atualmente difundida pelos setores que controlam o chamado “risco social” das grandes empresas de processar e criminalizar individualmente integrantes de movimentos que atuam politicamente em defesa de seu meio de vida continua a se impor sobre quatro dos jovens pescadores que ousaram simplesmente *pescar* num canal cujo domínio uma grande empresa deseja exclusivamente para si. Fosse a empresa de fato comprometida com

as premissas da “sustentabilidade”, deveria ter sido capaz de, no mínimo, operar compatibilizando sua atividade com os usos locais e tradicionais daquele território de uso comum. Mas nem esse mínimo foi respeitado.

O modo de atuação desta e de tantas outras grandes empresas aponta para uma tendência irrefreável a uma ação confiscatória<sup>19</sup> de espaços e bens comuns, que não apenas não suporta a convivência com meios de vida não alinhados ao imperativo da produção mercantil, mas, sobretudo, deseja que modos de vida minoritários sejam eliminados de seu horizonte. Entende-se, assim, o casamento perfeito do fascismo com o ultraliberalismo mais brutal, seja no Chile de Pinochet, laboratório pioneiro das teses neoclássicas, seja no Brasil atual. A morte (ou a confiscação) dos possíveis é um sonho (ou mais propriamente, o pesadelo) compartilhado pelo neoliberalismo e pelos regimes fascista-democráticos<sup>20</sup> passados e presentes. A pergunta que se coloca ontem e hoje é a mesma colocada por Foucault a respeito da Revolução Iraniana de 1979: o fato de que as insurgências possam terminar mal (por exemplo, com a criminalização dos envolvidos), significaria que é “inútil sublevar-se?” (Foucault, 1979).<sup>21</sup>

---

19 Para uma discussão sobre a noção de confiscação, cf. o texto de Jorge Villela nesta coletânea.

20 Denomino este regime atual de fascista-democrático, uma vez que políticas que visam à perpetuação das desigualdades, à morte da diferença e dos grupos minoritários por meio de práticas violentas e técnicas de propaganda política disseminadas em escala massiva são legitimadas pelos mecanismos da democracia representativa presidencialista, que possibilitam a eleição de um presidente com poderes para desencadear, entre outros, a destruição da Previdência Social, da Universidade Pública e... da Amazônia. Para uma crítica da “função presidencial” como ameaça às instituições democráticas e liberdades fundamentais, ver Guattari, (2009, p. 39-41), Pourquoi Colouche.

21 Em suas palavras: “Porque o homem que se ergue é finalmente sem explicação; é preciso um arrebatamento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, “realmente”, preferir o risco da morte à certeza de ter que obedecer”. (Foucault, 1979).

## Considerações Finais: Junho de 2013 e suas reverberações

O ano de 2013 foi apontado como um momento decisivo pelos pescadores que ousaram pela primeira vez pescar no canal onde as barcaças da Aracruz/Fibria impunham um uso único e exclusivo do território comum: o rio, o mar, a barra, a praia, o manguezal não poderiam ser compartilhados, segundo a ótica empresarial. É interessante pensar como um movimento que ficou conhecido como “movimento social urbano”, de “luta pelo direito à cidade”, cujo núcleo aglutinador foram as demandas relativas ao transporte público e à mobilidade nas grandes metrópoles, pôde *irradiar* para regiões tão distantes dos núcleos urbanos metropolitanos.

Com o lema “se a tarifa não baixar, a cidade vai parar”, o Movimento pelo Passe Livre – marcado pela organização horizontal, autônomo em relação à agenda dos partidos políticos e com lideranças revezando-se no papel de porta-vozes – desencadeou um levante em junho de 2013 contra o aumento das passagens de ônibus em São Paulo.<sup>22</sup> À pauta do aumento das tarifas somaram-se uma multiplicidade de questões e demandas, de diferentes movimentos, e seus efeitos repercutiram em escala nacional de forma potente, imprevisível e, em muitos sentidos, incontrolável.

Embora não seja meu propósito discutir as Jornadas de Junho no presente capítulo, é importante demarcar os efeitos da experiência de 2013 não apenas sobre aqueles que aí participaram diretamente, mas, sobretudo, naquelas pessoas – moradoras de cidades afastadas dos grandes centros – que acompanharam os eventos de outro modo – ao vivo pela internet através de canais de notícias alternativos. Esses novos meios digitais permitiram que os jovens de Caravelas

---

22 Embora tenha começado em São Paulo, seus articuladores apontam a Revolta do Buzú, em Salvador em 2003, e a Revolta da Catraca, em Florianópolis em 2004, como eventos seminais que irradiaram em seu modo de organização e ação.

conhecessem as grandes mobilizações (como a de 20 de junho, em que mais de três milhões de pessoas foram às ruas), as práticas de democracia direta encarnadas nas assembleias populares horizontais realizadas em diferentes estados, bem como a brutalidade da reação dos poderes instituídos, que lançaram sobre os manifestantes um aparato policial repressivo extremamente violento.<sup>23</sup>

Uma nova forma de ação e concepção políticas – incompatível com o modelo da democracia representativa – eclodiu com força, tornando formuláveis para quem quisesse ver uma série de questões até então não enunciadas, ao menos não daquela maneira. A dimensão insuportável de elementos do cotidiano das classes trabalhadoras se tornou brutalmente visível: o preço aviltante e a qualidade inaceitável dos meios de transportes públicos (porém privados) que lhes roubam o tempo da vida; a perversidade das desigualdades sociais, raciais e de gênero; a promessa não cumprida da esquerda no poder em melhorar a qualidade da saúde e da educação; a violência policial em geral, mas, sobretudo, contra a juventude negra; a desconexão da classe política da realidade do país, suas negociatas com empreiteiras e seu inebriamento com a injeção de dinheiro via Megaeventos; as remoções forçadas associadas à Copa e Olimpíadas e abertura das cidades brasileiras para o grande capital especulativo internacional; o desprezo às questões ambientais (como evidenciado pela construção da Usina de Belo Monte, à revelia de todos os alertas contrários) e aos direitos indígenas (tentativa de remoção da Aldeia Maracanã, não cumprimento das Oitavas Indígenas previstas pela constituição no caso de Belo Monte), dentre tantas outras problemáticas então formuladas juntas e a um só tempo.

---

23 Nas palavras de David Harvey (2015), “a violência da resposta policial se tornou parte do problema”.

Estão atualmente em voga algumas narrativas de que 2013 foi um movimento de direita (Chauí, 2013), ou capturado pela direita (Ortellado e Solano, 2015; Secco, 2013), que desqualificam (primeiro caso) ou criticam o movimento e/ou seus integrantes, pressupondo que a ausência de “orientação” e “liderança” de grupos progressistas para canalizar a indignação despertada teria aberto caminho para que grupos conservadores explorassem politicamente a insatisfação. Esse tipo de análise não leva em conta o fato de que a primeira onda dos movimentos de 2013 se opunha, justamente, a esse tipo de concepção política em que vanguardas “esclarecidas” orientam e lideram as massas despolitizadas.

Sem pretensão alguma de fazer “a boa leitura” da situação em 2013, não apenas porque esta não existe em si mesma, mas porque não pretendo me colocar numa posição transcendente em relação aos termos do debate, ou que pressuponha algo como “um acesso privilegiado à verdade”, entendo os movimentos conservadores que se seguiram a 2013 enquanto *reações*, vindas de todos os espectros do campo da representação política.<sup>24</sup> O bloco no poder e a esquerda partidária fizeram algumas concessões,<sup>25</sup> mas rechaçaram de forma virulenta o movimento de esquerda autônomo e defensor de práticas de democracia direta: são evidências disso a brutalidade da repressão policial, a punição desmedida aos protestos e a criminalização dos seus participantes, processo coroado pela promulgação da Lei Antiterrorismo por Dilma Rousseff, em 2016, que abre brechas para

---

24 Essa leitura é compartilhada por colegas pesquisadores e ativistas reunidos no Laboratório de Existências: <<https://exist.noblogs.org/post/2019/02/12/bolsonaro-ascension-et-elements-pour-y-resister/>>.

25 Houve, de fato, a redução no preço das passagens, passe-livre para estudantes em várias capitais e o transporte passou a se tornar um direito social na Constituição. Além disso, o governo federal aprovou que percentuais dos royalties do pré-sal fossem destinados à saúde e educação, mas a tentativa de reforma política foi bloqueada.

a tipificação de protestos e de ações de movimentos sociais como atos de terrorismo.

No campo da direita conservadora tradicional, observou-se a mídia corporativa, o grande capital e os partidos de direita da oposição ao bloco do poder articularem-se para destruir o legado das Jornadas de Junho, apropriando-se das reivindicações dos vários movimentos e traduzindo-as e reduzindo-as à “saúde e educação padrão FIFA” e “fora PT e todos os corruptos”. Grupos neoconservadores organizados em torno de redes sociais patrocinadas amplificaram a desqualificação do PT – algo que a mídia corporativa já vinha fazendo há 12 anos – e somaram a isso um ataque direto ao campo de reivindicações da esquerda, incluindo aquelas baseadas nas lutas de afirmação da igualdade e pelo respeito à diferença (de raça, gênero, orientação sexual, etnia, classe etc.).

Apesar da forte reação, ecos das Jornadas de 2013 ressoaram em determinados movimentos políticos, tais como: a bem-sucedida greve dos Garis de 2014, cujas conquistas se fizeram à revelia da representação sindical afinada com o patronato; o grande movimento de ocupação das escolas em todo o Brasil pelos estudantes secundaristas em 2015 e a inédita ação de bloqueio das barcaças da Aracruz/Fibria protagonizada pelo movimento de pescadores de Caravelas em 2017, com apoio de movimentos de pescadores de todo o país, analisada no presente capítulo.

Como já foi dito, nesse momento político de devastação de muitos mundos, um exercício talvez necessário seja o de aprender a resistir com aqueles que há muito lutam e resistem. Os integrantes do movimento cultural nos revelam que é possível, a partir de um corpo disforme e de uma madeira morta jogada na mata, fazer pulsar uma nova vida. Os pescadores de Caravelas nos lembram que, de dentro do silêncio funesto do deserto verde, um grito pela liberdade ainda é capaz de ecoar. Alexandre Anderson nos afirma

que, por mais que os poderes estabelecidos tentem conter as lutas, elas são forças altamente contagiosas, transmissíveis e incontroláveis. Acima de tudo, *irradiam* segundo uma lógica não linear, transversal e intensiva, capaz de fazer brotar, onde menos se espera, novos oásis no deserto.

## Capítulo 5

# A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas

Luísa Pontes Molina

Em 1977, Pierre Clastres imaginava o fechamento d'*O último círculo* sobre os Yanomami – os últimos sitiados: “perfuradoras de petróleo; no flanco das colinas, escavações de minas de diamante; policiais nas estradas, lojas à beira dos rios... Harmonia em toda parte”. Essas imagens não nos são estranhas, e tampouco o é certa urgência que se deixa entrever em parte significativa da obra desse autor. Mas se é vertiginoso o trabalho do tempo, ao nos recolocar a tarefa de enfrentar círculos e cercos que se fecham (ou transformações que se operam), há mais na atualidade daquela urgência do que apenas pretérito imperfeito. É uma convocação a pensar intempestivamente; pois se o horror nos interpela por todos os lados (queimadas de dimensões inéditas na Amazônia, escalada da violência contra povos indígenas e comunidades tradicionais, negação incisiva do colapso climático por “autoridades” etc.), temos diante de nós a necessidade premente de pensar respostas e modos de responder aos imperativos que os porta-vozes do “crescimento” procuram a todo custo instituir: seja pela via de ações governa-



mentais, seja pela gestão de ilegalismos, ou ainda pelo discurso do “interesse nacional” e da inevitabilidade do progresso – que promoveu hecatombes indígenas na Amazônia durante a ditadura militar e, décadas mais tarde, garantiu a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, por exemplo.

Pensar respostas ao lado daqueles que “inconvenientemente” objetam o crescimento, justamente na dobra entre a multiplicidade das terras vividas pelos seus povos, constituídas *com* esses povos, e a Terra como planeta, e como Gaia – cuja intrusão, como descreve Isabelle Stengers (2015), talvez seja a urgência maior deste tempo. Mas longe de exprimir ou responder a qualquer imediatismo, a urgência que anima a discussão proposta aqui diz respeito sobretudo ao tempo do pensamento e à convocação a criar respostas e *intervir* – seguindo o trato que Stengers (Op. cit.) dá a essa ideia. E é para a força de “afirmação de vida” dos ameríndios – ainda com Clastres – que, nesse sentido, me volto. Pois esses são povos que resistem, através dos séculos, às sucessivas investidas contra seus mundos, e contra o que chamarei neste capítulo, mesmo que um pouco a contragosto, de suas “condições de existência”.

É mesmo a vetores de morte que resistem, a uma força direcionada ao apagamento de diferenças e à unificação dos indígenas em, por exemplo, um corpo indistinto de “cidadãos”. Já a resistência indígena, bem sabemos, segue outra direção: é afirmação da diferença, oposição àquilo que põe em risco os “modos de vida” de cada povo e sua existência como singularidades; é denúncia tenaz e veemente da força de eliminação e de sobrecodificação à qual estão constantemente submetidos. Esse é o rumo do argumento que teci em minha dissertação de mestrado (Molina, 2017), ao experimentar uma leitura da atualidade da guerra clastreana na luta indígena contemporânea que enfatiza a articulação entre “vida” e “diferença” no espírito autonomista e na recusa à divisão descritos pelo autor francês.

Revido essa leitura à luz das contribuições de Yara Alves e Thais Mantovanelli a este volume – articuladas à discussão de de Nodari (2019) sobre a noção de subsistência –, e pensando com o material de minha pesquisa (em andamento) junto aos Munduruku do Médio Tapajós (sudoeste do Pará), proponho no presente capítulo uma abordagem da destruição promovida pela exploração predatória do solo, do subsolo e de rios – e por *projetos de morte*, termo usado pelos Munduruku para denominar usinas hidrelétricas, mineração, obras de logística e outros. Parto, para isso, da consideração de que do ponto de vista indígena, *terra é vida* (isto é, condição de autodeterminação ontológica e política), e da premissa de que qualquer análise dos efeitos da destruição da terra sobre os indígenas (os ditos “impactos socioambientais”) não pode prescindir, e sim *partir* do caráter constituinte das relações que, com ela, eles traçam. Meu argumento seguirá duas direções complementares: primeiro defenderá que é possível qualificar a destruição de forma mais precisa (e – esta é a aposta – mais próxima à perspectiva dos coletivos afetados) a partir de um olhar sobre a implicação mútua entre coletivos e a terra – a partir, por exemplo, dos modos de constituir lugares, pessoas e grupos; das relações traçadas entre humanos e outros seres da terra; da arquitetura das noções nativas implicadas no problema (terra, pessoa, grupo, vida, morte) etc.

Se a primeira direção do meu esforço será o de pensar a destruição a partir de uma antropologia da terra – questionando o rendimento da noção de etnocídio para fazer jus às perspectivas nativas, e indicando como a discussão de problemas como o do “suicídio” indígena já avançaram nesse sentido –, a segunda põe em evidência possibilidades de “abrir” o conceito de genocídio para fazê-lo descrever os *efeitos destrutivos* de atos ou planos de ação promovidos sobre coletividades minoritárias (ao invés de focar a identificação do genocídio a partir do sujeito infrator, por exemplo).

Por fim, retorno ao tema da luta para indicar como uma abertura do conceito de genocídio a partir da terra pode ir ao encontro das principais preocupações que a luta indígena nos apresenta, e à qual estamos convocados. Trata-se, portanto, de um esforço de repensar os termos nos quais viemos descrevendo, entre outras coisas, os efeitos e as consequências do que certo idioma não indígena convencionou chamar de “empreendimentos”. Impõe-se a urgência de renomear o “impacto” promovido pelo “crescimento”; é dessa ordem o desafio: da ordem de “fazer sentir e pensar no que o nome suscita”, como diz Stengers a respeito do esforço de nomear (2015: 37). Ou, antes, o desafio de deixarmos-nos permear – ao pensar nesses “impactos” – pelos pontos de vista dos *afetados*.

Essa premissa, por sua vez, implica desestabilizar determinadas noções e certos encadeamentos de ideias. Penso por exemplo na maneira como se vê resumida à ‘dimensão’ da sobrevivência física a apreensão dos “impactos” (discerníveis uns dos outros de antemão, e quantificáveis) de um “empreendimento” sobre certo coletivo humano, quando se toma a terra (o solo, os rios, as florestas, o subsolo) como fontes de recurso para alimentação; reduzindo a questão a essa noção específica de subsistência.<sup>1</sup> É realmente de se espantar a facilidade com a qual nossos esquemas analíticos se refugiam na conhecida identificação do corpo à biologia, das ‘condições de vida’ ao ambiente, do ‘modo de vida’ à cultura, e assim por diante – a despeito do acúmulo de reflexão sobre a separação entre natureza e cultura, seja na antropologia, seja em outras áreas do conhecimento. Recusando esses refúgios poderemos, quem sabe, escutar “o que,

---

1 Parece ser de certa racionalidade que falamos, mesmo; pela suposição de que bastaria, por exemplo, isolar determinados elementos para delinear universos distintos de impacto. Mesmo que tomando a questão de maneira impressionista, tudo indica que essa maneira de entender o ‘fenômeno’ está intimamente ligada a certa noção de trocas subjacente às propostas de negociação de medidas mitigatórias e compensações com “empreendimentos”.

obscuramente, insiste”, como sugere Stengers (2015:9), enquanto se questiona o quanto aqueles que chama de “nossos responsáveis” são capazes de responder aos problemas deste tempo. Como fazer essa convocação encontrar aqueles que no Brasil resistem há mais de cinco séculos (e em sua resistência, *respondem*) me parece ser um caminho profícuo a seguir diante do que, como muitas outras lideranças indígenas, questiona Jairo Saw – intelectual do povo Munduruku, que habita as margens do Tapajós há pelo menos três séculos:

Será que o mundo vai permitir esse *genocídio* que está sendo anunciado com a decisão do governo brasileiro de construir grandes hidrelétricas na região amazônica, causando impactos irreversíveis para toda a humanidade? É a vida na Terra que está em perigo e nós estamos dispostos a continuar lutando, defendendo a nossa floresta e os nossos rios, para o bem de toda a humanidade. E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nessa luta?<sup>2</sup>

É justamente desse “genocídio anunciado” que este capítulo tratará: buscando tirar todas as consequências da ideia, tão enfatizada pelos discursos indígenas, de que as *barragens matam* – e que não se trata de uma morte menor, ou de algo metafórico –, e levando a sério formulações como *sem a terra não sabemos sobreviver* (presentes nos comunicados públicos dos Munduruku, mas também em discursos de tantos outros povos). O esforço do que proponho aqui não é uma reedição do romântico fatalismo do qual Clastres, por exemplo, foi tão acusado; mas, antes, o de poder ver como esses coletivos lutam contra as barragens e a morte que elas anunciam, como resistem à força dos vetores e morte: em suma, ver como operam como *socialidades contra o genocídio* – para pensar com o

---

2 Carta Jairo Saw – liderança do Movimento Munduruku Iperreg Ayu”, disponível em <https://movimentoiperregayu.wordpress.com/2014/12/19/carta-jairo-saw-lideranca-do-movimento-munduruku-iperreg-ayu/>. Acesso em 20/03/2019.

que Barbosa (2004) fala de socialidades contra o Estado. E significa, sobretudo, abandonar qualquer disposição “ponderada” (e em última instância etnocêntrica) em favor de matizar as denúncias indígenas. Inclusive, estas não seriam mesmo passíveis de “matização”; pois se considerarmos que mesmo expressando-se em cartas públicas ou ofício a órgãos governamentais, por exemplo – ou apresentando-se na forma de ações de “monitoramento”, ou na participação em reuniões promovidas por empresas (como as descritas por Mantovanelli neste volume) –, as denúncias indígenas não são apenas enunciados que operam de maneira estável num plano uniforme de comunicação. Se denunciar (ou monitorar, ou representar um coletivo numa reunião) são originalmente formas não indígenas de intervir em ou a respeito de alguma situação, os indígenas o fazem controlando a equivocação que é a adoção mesma dessas formas.<sup>3</sup>

### **“De dentro pro mundo”**

Se partirmos do entendimento de que os coletivos ameríndios e suas terras se constituem mutuamente, como qualificar a destruição “ambiental” ou o desterro, por exemplo, sem apelar para uma noção genérica, esvaziada de terra? Como promover o encontro entre, de um lado, a observação do tipo de relação ou os modos de estabelecer relações com a terra (que passa por modos de constituir pessoas,

---

3 Propus, em minha dissertação de mestrado, uma leitura das cartas divulgadas pelos Munduruku no contexto da luta pela Terra Indígena Sawre Muybu que destaca como determinado modo de enunciação, presente nesses documentos, evidencia e subverte a ação o governo brasileiro em relação aos direitos territoriais indígenas e ao conflito específico em torno daquela área. De maneira semelhante, as autodemarcações de terras indígenas colocam em operação equívocos controlados – propus nesse mesmo trabalho e em Molina (2019). Destaco, ademais, o modo como Mantovanelli (neste volume) descreve a participação das mulheres Mëbengôkre-Xikrin do Bacajá em reuniões com funcionários da Norte Energia, no contexto da UHE Belo Monte.

corpos, parentes), e de outro, a apreensão dos “impactos” dos ditos “empreendimentos” e das máquinas de devastação? Tratar de “impactos”, reitero, não prescinde, mas *parte* de um entendimento específico, singular, do que é que, afinal, sofre o “impacto” – o entendimento de que uma terra indígena não é uma terra qualquer, e que a tarefa primeira é buscar compreender o que ela é e de que maneiras estão co-implicados as terras e os coletivos que nela habitam. Essas questões bebem, em notável medida, de um esforço coletivo<sup>4</sup> de propor uma antropologia que trate o caráter constituinte da terra para os coletivos que nela e com ela vivem, como anunciamos em *Entreterras* (2017). Entendendo que os conceitos de “espaço” como categoria transcendental, “lugar” como dado fenomenológico, ou “território” como categoria geopolítica descrevem apenas parcialmente esse caráter (*Id.*, 13), propomos uma antropologia da T/terra – apostando no potencial de equivocação do termo (como apontado por De la Cadena, 2010); isto é, na possibilidade de designar ao mesmo tempo, por exemplo, *ego* e *oikos*.<sup>5</sup>

Essa proposta de antropologia da T/terra segue a hipótese de que é possível traçar comparações entre os modos como a terra aparece na “ordem” nacional e nas “ordens” indígenas – para que “a diferença em relação à terra tal como reconhecida na ordem político-jurídica nacional possa servir de ponto de convergência para projetos de futuro” (*Entreterras*, 2017:12). Na mesma direção, podemos pensar numa antropologia da destruição a partir da T/terra, fazendo com que teorias indígenas da perda, dos danos, da destruição encontre os nossos próprios aparatos teórico-conceituais e confronto ainda, os modos como esse problema é tratado na “ordem” político-jurídica e

---

4 Refiro-me ao Laboratório de Antropologias da T/terra, do qual faço parte e que em 2017 publicou na revista *Entreterras* o seu programa de pesquisa.

5 Ver ainda, a esse respeito, NODARI, Alexandre. A () terra (r) (“Se Gaia tem mil nomes, como você prefere chamá-la?”). Acessado em, v. 17, n. 04, p. 2015, 2014.

administrativa – isto é, sob as noções etnocídio, ecocídio e genocídio, e sob o guarda-chuva do “impacto ambiental”, respectivamente. O conceito de genocídio, com o seu caráter, digamos, multifacetado, pode ser especialmente interessante para promover essas convergências: pois ao mesmo tempo em que se inscreve como crime nas normas nacionais e internacionais – e tendo a partir disso consolidado um campo acadêmico de estudos –, é uma noção expressivamente mobilizada em lutas como aquelas em favor da vida da juventude negra no Brasil, por exemplo, ou contra a violência sofrida pelos povos indígenas nas Américas.

Longe de supor que convergência é encaixe ou sobreposição, pretendo experimentar aqui a hipótese de que partindo do que em suas lutas falam os ameríndios – como tantos outros povos que resistem –, podemos fazer uma descrição antropológica do genocídio que *subverta* os esquemas analíticos canônicos, num movimento mesmo “de baixo pra cima”: da terra (e da luta) ao conceito e à lei. Tenho em mente, mesmo, um efeito como aquele descrito por Nodari (2019) ao falar da dimensão da subsistência: “uma subversão intensa, um efeito de revirar que faz algo ‘sub-vir’ ‘de dentro pro mundo’” (*Id.*, p. 92). É a própria subsistência que está ameaçada pela catástrofe ambiental hoje em curso, diz ainda Nodari; pois “consumando-se o fim do mundo, não apenas os mortos não estarão seguros, mas até mesmo aqueles que nem existiram” (*Ibid.*). Ora, os discursos indígenas não parecem fazer outra coisa senão exclamar justamente que essa “ameaça” está já assumida, tácita ou explicitamente, nos *projetos de morte* que confrontam. “A gente vai morrer no espírito também”, afirmou Eurico Krixí, um ancião tacaucu, ao explicar a Torres e Branford (2017) a dimensão dos danos promovidos pela Usina Hidrelétrica de Teles Pires, que dinamitou o lugar para onde iam as almas dos mortos de seu povo. Karobixexe, a cachoeira considerada sagrada pelos Munduruku, era

um lugar *uel* – que não se deve mexer: “se a gente deixar mexer vai levar muita gente junto”, explicou José Emiliano Munduruku ao Ministério Público Federal, quando a catástrofe ainda estava apenas anunciada.<sup>6</sup> Interferir em um lugar como esse (habitado não apenas pelos ancestrais tacaucu, mas também por espíritos outros, como *a mãe da caça* e *a mãe dos peixes*) é agir sobre a geração e a multiplicação mesma da vida. As almas dos mortos ficam sem lugar e, descontentes, se vingam dos vivos; os espíritos responsáveis pelos animais sofrem ou mesmo morrem, e cessa a abundância que eles promovem. Enfim, produz-se “um tempo de morte”, como também disse a Torres e Branford (Op. cit.) Krixí Biwün: “o índio vai tá trabalhando na roça e um pau vai cair em cima do índio e não é à toa que o pau vai cair em cima dele. Ponta de pau afiado vai furar o índio que estiver caçando. E é impacto porque o governo mexeu no lugar sagrado”.

“Imagem quantos peixes deixaram de nascer”, indagam Mukuka Xikrin e Jailson Caboco Juruna, trazidos a este volume por Mantovanelli; “Com o barramento do rio Xingu, em 2016, 17 toneladas de peixes da espécie curimatã morreram. Grande parte desses peixes estava ovada”, eles diziam ao confrontar, com o suas próprias teorias do impacto de Belo Monte, os dados oficiais apresentados pela Norte Energia. A sensibilidade etnográfica de Mantovanelli nos permite observar a subversão dos povos da Volta Grande do Xingu diante do inerte corpo técnico da empresa que, em vão, tenta fazer deles testemunhas de suas próprias mortes. Em sua recusa a aceitar de imediato o Hidrograma de Consenso e os argumentos da Norte Energia em relação aos “impactos” promovidos por ela na região, os Juruna (Yudjá), por exemplo, colocam-se aquém e convidam-nos

---

6 Disponível em <http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2011/noticias/indios-kayabi-e-munduruku-anunciam-que-vaio-resistir-contra-usinas-no-teles-pires>. Acesso em 28/03/2019.



também a estar aquém do corpo técnico-burocrático da empresa – e do Estado. Estar aquém – ou “hesitar”, nas palavras da etnógrafa – “para respeitar os conjuntos de relações éticas e estéticas dos Juruna com o Xingu”; recusar o consenso do hidrograma para denunciar a vida que ele deixa de abarcar, que ele corta, ou recorta... anuncia a morte. Estar aquém para estar com Agostinho Juruna, por exemplo; pois “a verdade é essa, minhas senhoras, os peixes estão pedindo socorro para nós”.

Entre as questões que Mantovanelli nos convida a encarar está a de como agir “para não sermos essa gente cujo trabalho e função é ficar parada como a barragem”. Como compor com o os indígenas que não conseguem se acalmar?, pergunta a autora. Acrescento: e o que acontece quando levamos a sério o que fazem os Juruna ou os Munduruku, por exemplo, que embora saibam do horror promovido pelas barragens, se recusam a entregar a elas a vida (em sentido intensivo), os vetores de suas lutas e da construção de futuro? O que diz sobre possibilidades de subverter o horror a recusa mesma a testemunhar a própria morte, e a determinação a compor com os seres que pedem socorro? São tantas as semelhanças, nesse sentido, que os Juruna e Munduruku se encontram como espelhos que multiplicam imagens de luta. Pode ser que haja uma espécie de disjunção imprevista entre, de um lado, a afirmação de que *barragens matam* (conjugada ao esforço de produzir fissuras nas imagens desses “empreendimentos”, mostrando como eles matam o rio, os bichos, os espíritos, a fonte de abundância da vida), e de outro a persistência da luta que toma para si, mantém consigo, a força de criação de futuros possíveis. Em outras palavras, se considerarmos que a destruição não encerra o horizonte desses povos, não podemos deixar, tampouco, que ela seja o limite de nossa imaginação teórica e política; limitemos esse limite – para pensar novamente

com Nodari (Op. cit.). Se é para fora do cerco<sup>7</sup> que precisamos mirar, quem sabe não possamos tomar como método (e não apenas como “inspiração” ou algo que o valha) a subversão dos indígenas que através dos séculos furam os cercos?

E não apenas os indígenas, é claro. Trabalhos como o de Alves (neste volume) são especialmente interessantes por, entre outras coisas, nos permitirem vislumbrar sentidos de subversão que conjugam os atributos de pessoas-em-luta (a recusa a ser *mole*, por exemplo) a um entendimento acurado das diferenças que constituem e mantêm um corpo político (“o que realmente acreditavam” etc.). A exposição da autora sobre o aspecto vital da *firmeza* para seus interlocutores me parece ser um convite a olhar a luta do ponto de vista da constituição mesma das socialidades daqueles que muitos de nós chamamos, também de maneira intensiva, de *povos da terra*. “Uma socialidade da luta, talvez” – foi como me referi (Molina, 2018) aos acampamentos de retomada kaiowá e guarani descritos por Moraes (2017), tendo em mente o caráter de “ponto de relações” que as retomadas têm, conforme descreve o autor (*Id.*, 191), e a centralidade das redes de parentesco para a possibilidade mesma de se fazer retomada. Ou pensando, ainda, nas força criadora de relações específicas no contexto dos rompimentos do cerco – força essa que tem ressonâncias notáveis com o que vemos em contextos etnográficos distintos, como no sul da Bahia e em outras regiões do nordeste indígena, por exemplo. Embora a designação seja, neste momento, apenas uma sugestão, parece-me seguro afirmar que a luta dos *povos da terra* está ao mesmo tempo além e aquém do

---

7 Utilizo aqui o termo “cerco” em sentido amplo – como uma *ideia* de cerco enquanto experiência concreta e talvez ainda como ameaça existencial à qual minorias estão sujeitas no Brasil. Mas vale notar que Moraes (2016) faz desse termo uma categoria analítica para descrever o contexto vivido pelos Kaiowá e Guarani no cone sul – em contraponto à noção já algo canônica de *confinamento*.

conflito, uma vez que não se reduz ao âmbito das relações interétnicas e das disputas em torno ou a respeito de políticas públicas. O que as etnografias entre esses povos nos mostram é que a luta também constitui pessoas e modos de estabelecer relações; põe em cena ou dá destaque à agência de seres de naturezas diversas; conjuga temporalidades e mobiliza presenças pretéritas, referências ancestrais, signos que atravessam o tempo etc. É o que vemos por exemplo quando Sr. João traz a Alves (Op. cit.) a recusa do pai a esmorecer, pois embora o “sistema de *cativeiro*” tenha chegado ao fim, a luta precisa persistir na firmeza diante do que se acredita, no lado em que ao longo dos séculos se esteve. “Naquele momento, se cedessem às pressões dos *fazendeiros*, nunca mais poderiam *andar com a cabeça erguida*”, conta Alves, que complementa: para Sr. João “isso seria um tipo de *morte*”.

### **“O que significa destruir um grupo?”**

Pensemos, por um instante, de pé ao lado de Sr. João, ou dos Juruna, ou ainda dos Munduruku diante dos *projetos de morte*. Como fazer jus ao que dizem e fazem nossos interlocutores quando tentamos descrever os efeitos nefastos desses projetos, ou da hecatombe promovida por Belo Monte, por exemplo? E como fazê-lo – pergunto uma vez mais – sem que a constatação da destruição nos impeça de vislumbrar também a construção de horizontes possíveis, na qual os nossos interlocutores seguem intrepidamente engajados? Meu esforço inicial para debater a primeira pergunta se deu na direção de sugerir que o etnocídio seja tomado como um *aspecto* do genocídio, para que possamos fazer um duplo movimento de abertura do “*-cidium*”, inserindo os conteúdos específicos (“culturais”, e não meramente identitários ou apenas sociológicos) que contribuem para a constituição da diferença de um determinado coletivo (Molina, 2018). Assim, creio que podemos tratar do que está sujeito à

destruição de maneira mais próxima àquelas pelas quais os próprios coletivos entendem a questão. É nesse sentido que me parece ser possível entender como o desterro e a destruição da terra são *necessariamente* genocidas para os coletivos que têm na sua relação com a terra e com os seres que nela também habitam a constituição de seus modos de vida, o delineamento da particularidade do grupo e a sua condição de autodeterminação ontológica.

Vale notar que ainda assim é preciso um esforço contínuo para não tratar a terra como *meio*; antes, é preciso observar – etnograficamente – as relações que com ela são traçadas ou nas quais ela está implicada: como vemos por exemplo no que Gow (1996) fala da imbricação entre terra e parentesco, ou nos efeitos que o desterro tem sobre a produção do parentesco através de gerações. Nesse sentido o trabalho de Barbara Cassidy (2002) é especialmente interessante, pois ao mesmo tempo em que busca elidir a fronteira entre o individual e o coletivo – argumentando que em relação ao que sofre a população indígena no Canadá, suicídio é genocídio –, chama a atenção para o aspecto geracional dos danos promovidos pelo genocídio: algo que inevitavelmente traz implicações importantes para uma teorização da destruição. Cassidy, ela mesma indígena, escreve a partir da sua própria tentativa de cometer suicídio – i.e., pensando a partir da sua própria experiência de sofrimento como mulher indígena em uma sociedade marcada pela colonização contínua e pelo racismo. A construção do argumento de que suicídio é uma forma de genocídio se dá, no trabalho da autora, numa articulação entre o problema denominado por ela de “perda da identidade”, de um lado, e as noções de “ethnostress” e de racismo ambiental, de outro – ambas dizendo respeito, em última instância, a transformações de modos de vida ou a uma assimilação forçada dos “planos dos captadores” (Cassidy, Op. cit., p. 147) que redundam num senso esmagador de perda (Op. cit., p. 166).

São frequentes as vezes em que a autora destaca, das falas de seus interlocutores indígenas, expressões como “sentia que já estava morto”. Como na história de um homem cujo pai havia sobrevivido ao período no qual esteve confinado em uma *residential school* (internato voltado para desindianização de crianças), mas depois não suportou o sentimento de não ter nada a ensinar ao filho sobre “our old ways”, e suicidou-se. E sua mãe, depois de chorar por semanas, “parou de viver. Ela ainda está viva, mas morreu em espírito”, ele conta, afirmando que se sentia, ele mesmo, dessa maneira (Cassidy, Op. cit., p. 117). Algo semelhante se expressa entre indígenas que sofreram desterro: “nosso passado está perdido, nosso presente é uma porcaria, como também o nosso futuro. Nós não vivemos, nós existimos. Isso não é suficiente”. Essas são palavras de Winnie, uma mulher innu que narra a Cassidy as atrocidades vividas pelo seu povo na comunidade de Davis Inlet – um dos locais para onde os indígenas foram realocados compulsoriamente pelo governo canadense, conforme explica a autora, que chama a comunidade de “protótipo do suicídio/genocídio no Canadá”. “The place of the boss”, é como os Innu chamam Davis Inlet, conta Cassidy, que mobiliza a descrição que os Innu entrevistados por Winona LaDuke fazem dali: “um lugar maléfico, que engole os jovens” (Op. cit., p. 238). Respondendo a Cassidy sobre a hipótese do suicídio ser uma forma de genocídio, Winnie diz: “Acho que o governo nos enfiou aqui para nos tirar de vista e quebrar os nossos espíritos”. E continua: “Ah sim, eles querem se livrar de nós e esquecer que um dia existimos. [...] Melhor para eles providenciar modos para que nós nos livremos de nós mesmos”.

Pensando a partir do contexto canadense e de sua posição fora do cânone dos *genocide studies* – campo multidisciplinar que se consolidou no pós Guerra Fria, sobretudo na Europa e nos EUA –, Woolford e Benvenuto (2015) chamam a atenção para a leitura

marcadamente legalista do genocídio, que o reduz a uma política intencional. Os autores propõem, em contrapartida, entender o conceito, antes, como uma “disposição inculcada no habitus colonial” – pois ainda que eventualmente se curve a algumas demandas indígenas, essa disposição não permite admitir, nunca, a própria violência colonial que promove eliminação e desapropriação (*Id.*, p. 382). A proposta que então defendem é a de avançar em direção a uma abordagem mais processual e diacrônica da formação e intensificação do genocídio (*Id.*, p. 379): uma ponderação que vai ao encontro do que Woolford já vinha apontando nas leituras doutrinárias da Convenção das Nações Unidas para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, de 1948. Para essa convenção, o crime de genocídio diz respeito a atos “cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso”: (a) assassinato de membros do grupo; (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; (d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; (e) transferência forçada de menores do grupo para outro grupo. A sua promulgação no Brasil se deu pelo decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952, e quatro anos mais tarde foi editada a lei nº 2889, que define e pune o crime de genocídio, cuja definição segue, ao pé da letra, o texto da Convenção.

Criticando leituras da Convenção que a entendem como uma espécie de “grade universal para classificar grupos humanos e suas relações violentas”, Woolford propõe explorar interpretações mais “sensíveis a especificidades culturais” (2009:82) – desestabilizando, para isso, entendimentos de vida coletiva e de destruição para que se possa aproximar do que dizem os indígenas no Canadá sobre genocídio. “O que significa destruir um grupo?”, pergunta então o autor, que entende as comunidades indígenas no Canadá antes

como devires, e não unidades com fronteiras identitárias fechadas (*Id.*, p. 88). De forma semelhante, no artigo escrito com Benvenuto, Woolford defende que restringir o entendimento do genocídio ao extermínio físico implica ignorar a capacidade dos coletivos indígenas de perseverar, ressurgir e adaptar-se diante de forças destrutivas perenes (2015, p. 378). Ora, se não há novidade nos deslocamentos propostos por esses autores quando confrontados, por exemplo, com o acúmulo da reflexão etnológica sobre grupo, o mesmo não pode ser dito sobre o campo dos estudos de genocídio. A conclusão do próprio Woolford a esse respeito é de que há uma “purificação” (no sentido latouriano) nos debates inaugurados pela Convenção sobre o conceito de genocídio, sobretudo no que concerne a extensão das coletividades que são feitas vítimas e ao lugar subsidiário que o território ocuparia nesse problema – frequentemente tomado apenas como fonte de subsistência (2009:90).

É nesse sentido que me parece ser proveitoso mobilizar determinadas leituras do problema do “suicídio indígena”: aquelas que o entendem como efeito de desterro e/ou da destruição da terra, uma vez que colocam no centro da discussão os efeitos da destruição sobre humanos, *terrentes*,<sup>8</sup> espíritos e outros. Com isso, abre-se espaço para descrições que não ocultem perspectivas, mas abram espaço para o outro. Essa é a direção do argumento de Pimentel (2018) a respeito das mortes por enforcamento entre os Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul. Baseando-se na lei nº 2889/56, o autor entende que o ambiente depressivo das reservas nas quais os Kaiowá e Guarani estão confinados provoca “lesão grave à integridade mental” dos indígenas, e que nas reservas o coletivo é “submetido intencionalmente a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial” (*Id.*, p. 305). Mas

---

8 Tradução de Gabriel Soares, do Laboratório de Antropologias da T/terra, para *earth beings*.

o debate pode ir ainda muito mais longe, como o próprio artigo e a etnografia desenvolvida pelo autor em Mato Grosso do Sul ao longo de tantos anos indica. Pois fazendo uma reflexão cosmopolítica do genocídio e das mortes por enforcamento naquela região, vemos que há sentidos muito mais profundos de “condições de existência” no *cerco* (para utilizar um termo de Bruno Morais, 2017) ao qual os indígenas estão submetidos, do que se poderia supor com uma equação simples entre quantidade de pessoas *versus* espaço disponível. Isso se seguirmos as elaborações indígenas que, conforme afirma Pimentel, tendem a negar, de partida, a hipótese de suicídio, privilegiando ou suspeitas de feitiçaria, ou da ação de “seres sobrenaturais”, ou ainda a influência do espectro dos mortos (Op. cit., p. 295).

A feitiçaria é um dos principais desafios para a vida do coletivo no contexto das reservas superlotadas, diz ainda Pimentel, que conclui: tanto as mortes por enforcamento como os assassinatos propriamente ditos não podem ser resolvidos naqueles espaços, com tudo que o confinamento implica. “Seria necessário viver de uma forma completamente distinta”, afirma o autor; “respeitando espaços, alimentando-se melhor, relacionando-se entre si e com o mundo de forma mais cuidadosa etc.” (Op. cit., p. 299). É por isso que os xamãs kaiowá estão geralmente à frente das retomadas, comenta ainda o autor, permitindo vislumbrar um aspecto crucial desses movimentos de recuperação de terra, no que diz respeito às possibilidades mesmas de vida do coletivo. Bruno Morais aborda brevemente esse ponto, expondo a fala do xamã Ataná Teixeira na retomada de Yvy Katu. Nela, o rezador opõe o jeito ruim de viver da reserva ao teko porã, que é possível de ser vivido no acampamento – onde há tekojojara, traduzida por Morais como “justiça”. É na terra onde há “justiça” que Ñanderu se alegra, diz ainda o xamã, que adverte: se não forem abandonadas as coisas do branco, os Kaiowá



“ficam sem nenhuma” justiça. Mas, por outro lado, se os indígenas cantam, rezam, batizam as crianças, plantam e comem “comida boa”, há justiça (Morais, 2017, p. 204).

Não é apenas entre os Kaiowá e Guarani que se vê uma articulação entre a ocorrência de mortes por enforcamento e efeitos sobre as ditas “condições de existência” ou sobre os “modos de vida” indígenas. Hipóteses de feitiçaria ou ataques de espíritos aparecem em diferentes contextos sulamericanos, e chamam a atenção para possibilidades de interpretação do problema mais próximas às teorias indígenas a esse respeito. Tenho em mente a extensa literatura acerca da noção de transformação indígena nas terras baixas sul-americanas – na qual se insere, por exemplo, a proposta de Beatriz Matos (2018) de pensar as transformações vividas pelos Matses a partir do contato com não indígenas no sentido das “metamorfoses corporais”, das quais Aparecida Vilaça trata em sua obra. Embora não seja possível dar conta, aqui, do argumento apresentado em profundidade pela autora em sua tese; mas vale notar, a partir do comentário feito por ela mesma em outro lugar, como o engajamento com não indígenas produzia, do ponto de vista matses, “transformações indesejadas, tais quais se davam em vítimas de feitiço” (2018, p. 151). “Os Matses tratavam da influência não desejada de não indígenas como um problema ontológico, antes que epistemológico”, afirma a autora (*Id.*, p. 152), contando então como o estabelecimento de uma aldeia em torno de uma missão impediu que se observasse determinada interdição ritual e impossibilitou a realização do rito de iniciação masculina.

Os espíritos passaram a representar uma ameaça, uma vez que a quebra da interdição provocou a sua raiva – ou *chiest*, “o sentimento ou indisposição que faz as pessoas se afastarem de comportamentos e relações sociais apropriadas para com os parentes”, conta ainda Beatriz Matos (Op. cit., p. 157). Para a autora, esse sentimento “de-

monstra claramente uma degeneração ou inversão da relação desses espíritos com os vivos”, pois ao invés de participar do crescimento dos jovens – pelas relações de parentesco –, os espíritos passam a atacá-los (Ibid.). Nesses ataques os jovens sofrem “transformações descontroladas”, explica a autora: o corpo se dissocia de sua alma (ou duplo), e enquanto esta vaga com os espíritos pela floresta, aquele não se comunica com os parentes que resgatam a pessoa depois que esta, por conta do ataque, foge da aldeia. A vítima não responde aos parentes nem abre os olhos, conta Matos; enquanto isso, os espíritos tentam capturar a sua alma, tratando o jovem de forma amigável e afirmando serem dele parentes. Se essa tentativa for bem-sucedida, e se a disjunção entre corpo e espírito se completar, a vítima morre para os Matses – “e então se dá no plano dos vivos o que os brancos chamam de ‘suicídio’”, explica a autora (Op. cit., p. 165).

Matos então argumenta que esses ataques são uma transformação do rito de iniciação masculino (Op. cit., p. 163) – um efeito da transformação da relação dos Matses com os espíritos, que por sua vez é atribuída pelos indígenas, em grande medida, à sua convivência com os brancos (Op. cit., p. 154). A autora comenta ainda que há muitos exemplos de crises de “loucura” ou “suicídio” entre indígenas, decorrentes da quebra de determinadas interdições rituais – o que, não raro, se dá por intervenção de missionários no processo de conversão (Op. cit., p. 166). “Foi assim, por exemplo, com os povos indígenas do Vaupés no Noroeste Amazônico”, conta a autora, lembrando por exemplo do esforço, por parte dos missionários, de suprimir a realização do Jurupari – “queimando malocas, destruindo os ornamentos de pena, e expondo os instrumentos musicais, que só podiam ser vistos e manipulados por homens, às crianças e mulheres” (Op. cit., p. 167). As consequências da interrupção ou do abandono de rituais podem afetar a vida e a própria constituição das pessoas e dos coletivos indígenas, afirma então Matos (Op. cit., p. 168), pois

tais rituais estão no centro de processos de constituição das pessoas, do parentesco e dos grupos ameríndios. São rituais que lidam com relações cruciais entre as pessoas e os espíritos (dos mortos, dos animais, das plantas...), consideradas quase sempre pelos não indígenas como parte de um mundo simbólico que só pode ser eficaz enquanto “representação”. No entanto, para os povos em questão, fazem parte daquilo que os constitui (*Ibid.*).

### **Considerações finais: o não ao não**

Não é de toda estranha às discussões do campo de estudos de genocídio o propósito de ‘abrir’ o conceito para que ele dê conta da experiência de povos indígenas e outros, aliás; ao menos desde que se deu a chamada “virada colonial” dos anos 2000, que questionou a predominância inequívoca do “paradigma do holocausto” nesse campo.<sup>9</sup> Restringindo a caracterização do fenômeno a casos de assassinatos em massa ocorridos no século XX (nos quais seria possível observar uma clara intenção por trás das ações dos autores do crime), as leituras voltadas a esse “paradigma” têm sido questionadas com maior ênfase desde a descoberta dos manuscritos de Lemkin (que cunhou o termo “genocídio” em 1944) a respeito da colonização nas Américas, na África e na Oceania. McDonnell e Moses (2005) entendem que esse material permite, inclusive, rever determinadas posições majoritárias acerca da definição mesma do conceito de genocídio e de sua abrangência. Afirmando que o crime de genocídio é colonial *em sua natureza* – uma vez que supõe invasão e assentamento (*Id.*, p. 501) –, os autores procuram deslocar a centralidade dos assassinatos em massa e argumentam contra a identificação do “genocídio” ao “holocausto”; e então frisam: além de considerar o holocausto uma continuação das ocupações pró-

---

9 Sobre virada colonial, ver por exemplo o comentário de Benvenuto (2015:27).

prias do colonialismo, Lemkin pensava os casos não europeus de genocídio colonial “em termos dos atributos *genéricos* do conceito, e não como um projeto do holocausto em tempos remotos, como [se este fosse] um tipo ideal com o qual categorizar casos anteriores de genocídio” (*Id.*, p. 502).<sup>10</sup>

Na verdade, mesmo na obra que introduz o conceito de genocídio não se vê a restrição aos casos de grandes massacres. Ali fica claro que para Lemkin o termo designa um *plano* em que diferentes ações se articulam com o objetivo de destruir as “bases essenciais” da vida de “grupos nacionais”, visando aniquilá-los (Lemkin, 1944, p. 79). A ênfase do autor está, portanto, na desintegração do que ele identifica como “pilares” dessas coletividades – instituições políticas e sociais, cultura, religião etc. –, e na destruição da segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade e “até da vida de indivíduos que pertencem a esses grupos” (*Ibid.*). Além disso, o conceito se refere exclusivamente a planos de ação direcionados ao “grupo nacional” *como uma entidade* – pondera o autor, sem contudo oferecer uma definição precisa dessa categoria. Nessa ênfase, comenta Jeff Benvenuto (2015), residiria uma certa concepção de direitos de grupos, proveniente da leitura que Lemkin teria feito da obra de Johann Gottfried Herder. Em outro lugar, Benvenuto propõe, ainda, que sob influência de leituras de Malinowski, Lemkin teria não só desenvolvido uma apreensão do *genos* como um organismo social, como teria formulado a ideia de que o genocídio se dá por três principais técnicas – física, biológica e cultural (Lemkin, 2010, p. 16).<sup>11</sup>

Com a criação da ONU no pós-guerra e a emergência da noção de direitos humanos universais, a abordagem lemkiniana teria sido afastada por estar desatualizada – e, com isso, a proposta do autor de incluir a destruição cultural no escopo do genocídio teria sido rejeitada no

---

10 Tradução minha.

11 Sobre as leituras que Lemkin fez de Malinowski, ver também Moses (2010).

contexto de redação da Convenção de 1948 (ver Benvenuto, 2010, cap. 2). No entanto, o próprio Lemkin entendia que considerando o propósito de uma legislação internacional, a definição de genocídio deveria limitar-se a “elementos básicos” – “sérios o suficiente para ser preocupação internacional” –, como matar ou promover caos; ou ainda a “dispositivos biológicos”, como esterilização, por exemplo. O autor reforçava ainda que, nesse sentido, deveriam ser incluídas apenas ações sistemática e habitualmente promovidas, derivadas de “um plano organizado ou de conspiração” (Lemkin 1946 citado em Moses, 2010:38). Ou seja, tudo se passa como se noções como as de genocídio cultural e etnocídio emergissem *justamente na medida em que* se equaciona genocídio a extermínio físico, e que prevalece a interpretação particular (e majoritária) da Convenção de 1948, de que o crime concerne apenas a mortes ou danos físicos.<sup>12</sup>

Se tocamos apenas brevemente nos debates internos ao campo dos estudos de genocídio<sup>13</sup> é porque o problema perseguido aqui diz menos respeito às disputas em torno de modelos explicativos e de

---

12 A “cultura” aparece ainda em esforços para retomar uma reflexão sobre o genocídio que fuja do individualismo das chamadas abordagens “liberais”, centradas no modelo dos assassinatos em massa – i.e., de aniquilação massiva de indivíduos. Benvenuto (2010) dedica considerável esforço a expor esse movimento, indicando que subjaz a ele uma espécie de retomada dos interesses de Lemkin na destruição de grupos em sentido mais amplo. Mas se esse autor não restringia a compreensão do genocídio a ataques contra os corpos de indivíduos, ele também não deixava de ver a cultura como um entre tantos campos nos quais as ações genocidas incidiam. Fica nítido, em *Axis Rule*, que ao menos no que diz respeito às suas análises da ocupação nazista na Europa, para Lemkin a cultura é mais um dos “campos” nos quais o genocídio é perpetrado – junto com outros: político, social, econômico, biológico, físico, religioso e moral. O campo cultural, para o autor, diria respeito a proibições sobre o uso de línguas locais, do controle rígido da produção artística, e da destruição de monumentos, livrarias, arquivos e museus (1944, p. 84).

13 Para uma discussão mais extensa e uma revisão de fôlego, ver a dissertação de mestrado de Helena Palmquist (2018).

uma definição extensiva do conceito, e mais às possibilidades de subverter a disposição mesma a adotar de antemão modelos. Menos esforço em caracterizar o genocídio a partir do “infrator”, e mais atenção ao que buscam expressar aqueles que sofrem os *efeitos* do genocídio. Trata-se, como anunciado acima, de experimentar convergências: entre o que os indígenas e outros povos trazem à tona ao falar de genocídio e os conceitos que temos mobilizado para tratar de perdas, danos e destruição; entre a caracterização do genocídio que encontramos na letra da lei e o acúmulo etnográfico sobre o que se poderia descrever como as “condições de existência” dos coletivos que sofrem genocídio – e assim por diante. O sentido da subversão, o seu propósito, é permitir que os nossos esquemas analíticos sejam confrontados pelas teorias ‘nativas’ da destruição, e que os efeitos desse encontro reverberem nos nossos modos de pensar tanto os nossos conceitos como as leis que de um modo ou de outro se ligam a eles. E, nessas reverberações, quem sabe poderemos, por nossa vez, confrontar interpretações restritivas da lei com sentidos imprevistos desses conceitos.

A sugestão da subversão como método passa por outra, já anunciada aqui: a de que ao nomear o genocídio, ao caracterizar o cerco, os indígenas já estão fazendo um movimento para fora, produzindo vida. Os Munduruku denunciam a destruição promovida por madeireiros ilegais em suas terras no médio Tapajós (e incentivada pelas maiores “autoridades” do executivo federal); expõem com acuidade as perspectivas que o cerco impõe (“sabemos que quando retiram madeira, vão querer transformar nossa terra em um grande pasto para criar gado”<sup>14</sup>); e ao mesmo tempo ocupam a área devastada, abrindo nela uma nova aldeia a partir da abertura

---

14 Ver o comunicado “A nossa autodemarcação e defesa do nosso território continua”, disponível em <https://cimi.org.br/2019/07/povo-munduruku-expulsa-madeireiros-territorio-durante-autodemarcacao/>. Acesso em 02/09/2019.

de uma nova roça – a fonte de alimento de uma comunidade. Os Juruna, que em 2016 atravessaram o “ano do fim do mundo”, com o barramento do Xingu, explicam a Mantovanelli que as curimatãs “já entenderam que perderam aquela sua ciência porque o rio perdeu também sua ciência de quando encher e quando vaziar”. Mas, como os povos da Volta Grande do Xingu, elas “estão tentando não morrer”, e seguem a estratégia (termo deles) de evitar entrar nos alagados, tentando desovar nos pedrais. Recusando-se a testemunhar a sua própria morte, os indígenas monitoram o monitoramento da Norte Energia e fazem o seu próprio acompanhamento dos “impactos” de Belo Monte – comendo não com a hidrelétrica, seus técnicos e burocratas, mas com as curimatãs e com os outros peixes.

Invadir a invasão, monitorar o monitoramento: estas me parecem ser formas distintas de um mesmo movimento de “dizer não ao não”, como na fórmula revolucionária “é proibido proibir”, recuperada por Nodari (2019, p. 72). O autor mostra que a transformação do métrico em não métrico, limitar o limite, estaria inclusive na incorporação da autoridade exterior e na sua sucessiva negação pela “sociedade primitiva” clastreana – no contra-Estado, em suma, que “demanda a manutenção de uma economia de subsistência, entendida não enquanto defeito, mas como ‘recusa de um excesso’” (*Id.*, p. 13). A recusa que é princípio e motor do contra-Estado habita também a denúncia de genocídio: nomeando-o, dá-se forma; é delineado o cerco. Mas, no momento seguinte, ou ao mesmo tempo, é negado o aspecto totalizante do genocídio, é furado o cerco: pois não são esses vetores que definirão a morte (ou a vida) dos indígenas, e seu futuro. A indivisão almejada pelas “sociedades primitivas” descritas por Clastres outrora talvez seja fundamentalmente, hoje, a autoterminação indígena.

# Capítulo 6

## Conviver e cuidar: enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso<sup>1</sup>

Emília G. Mota

### **Introdução**

Desde que me aproximei da Casa de Oya, um terreiro de candomblé localizado na cidade de Goiânia (GO), ouço a Iyalorixá<sup>2</sup> Watusi dizer em diferentes momentos que o *candomblé é convi-*

- 
- 1 Os temas, trechos e relatos apresentados neste material fazem parte da dissertação de mestrado apresentada por mim junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia, na Universidade Federal de Goiás, em 2019. Aproveito para agradecer os bons encontros proporcionados por Suzane de Alencar Vieira e Jorge Mattar Villela, através do evento realizado em setembro de 2018 na UFC, o Seminário de Antropologia Política Insurgências, e do convite para compor este material. Agradeço ao Jorge M. Villela também pelas sugestões feitas a este texto.
  - 2 Iyalorixá- popularmente chamada de Mãe de Santo, é a liderança feminina em uma casa de candomblé. A contração desse nome é Iya. As mães de umbanda são chamadas de mãe de santo ou madrinha. Para os pais de santo, têm-se o nome Babalorixá, e sua contração seria Baba.



vência.<sup>3</sup> Não parecia tratar de um valor a ser apreendido de modo abstrato, mas de uma condição prática fundamental para a casa e para a religiosidade de modo geral. Neste capítulo, a convivência será o eixo basilar, o prisma através do qual será possível falar das diferentes práticas de afrorreligiosos que visam transitar com mais facilidade diante das insistentes investidas racistas articuladas no contexto brasileiro. Mais do que reação ao racismo, as práticas visam criar uma *boa vida*, cuidar das relações, cuidar das pessoas, dos orixás, das entidades, dos lugares e materialidades.

As primeiras experiências de pesquisa de campo com eventos e organizações como a federação,<sup>4</sup> o fórum e os coletivos de povos de terreiro mostraram a recorrência do tema do registro das casas e do mapeamento de terreiros. Essa frequência era acompanhada de manifestações de incômodo que apontavam entraves financeiros e burocráticos para realização dos registros. Ao mesmo tempo, tornaram-se evidentes as ausências, a pouca adesão aos eventos e organizações, bem como as manifestações de algo que soava como uma falta de interesse dos afrorreligiosos de realizarem o registro de suas casas (como organização religiosa ou associação).

Enquanto algumas pessoas diziam que era importante ter o registro, que o número de casas registradas em Goiás era pequeno e que registrar seria *uma forma de se organizar*, possibilitando o diálogo com os órgãos públicos, outras recusavam o registro, alegando a inutilidade dele e a possibilidade que gerava de uma exposição indesejada. O tema do mapeamento passava pela mesma argumentação. Era defendido como meio de gerar dados para, posteriormente, melhorar o acesso às políticas públicas. Por outro

---

3 Os trechos ou palavras/expressões em itálico pertencem aos interlocutores que possibilitaram as experiências de convivência, o compartilhamento, os diálogos e aprendizado de que faz parte esse texto.

4 Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás.

lado, também era questionado e, muitas vezes, recusado por ser visto como meio de expor as casas, dar a localização delas a quem bem entendesse, corroborando com a insegurança e os riscos. Ou seja, tornar-se visível para o Estado não era interessante, era justamente o oposto do tom de proteção e “oportunidade” que o registro e o mapeamento tinham para aqueles que os defendiam.<sup>5</sup>

Os registros implicavam o emprego de um valor monetário, de tempo para resolver as documentações exigidas (como a criação de um estatuto) e a adequação da casa em termos de sua estrutura (saída de emergência, extintores, etc.). Ao conversar com Mãe Watusi sobre o tema dos registros e das legislações, ela me alertou que era fundamental enxergar esse discurso da legalidade como processo de aprisionamento intencional. A percepção da Iyalorixá colocava o registro na perspectiva de aprisionamento, deslindando uma possível leitura para as recusas por parte das outras casas e aforreligiosos, que eu observava nas primeiras incursões da pesquisa. As pessoas que praticavam essa recusa, dentre elas Iya Watusi, já sabiam daquilo que Deleuze e Guattari (2012) comentaram também em outras palavras: a organização legal é um dos braços do Estado e a capacidade de atrair, prometer, seduzir, é o outro.

A recusa de ser seduzido, de ser capturado pelos mecanismos jurídicos e estatais têm sido pauta de inúmeros outros contextos. Nesta coletânea, essas capturas têm sido apresentadas sobretudo a partir do termo “confiscação”, como bem nos explica Jorge Villela. Os outros colegas que compuseram esta coletânea apresentam os outros contextos, pessoas e saberes que têm criado e colocado em curso aquilo que podemos chamar de “lutas anticonfiscatórias”. Lutas contra o aprisionamento da vida, das condições de criar a vida, contra a confiscação de modos de vida inteiros, contra explorações, expropriações, contra as tentativas de destruição dos vínculos.

---

5 Para descrição mais detalhada ver Mota (2019).

Aqui, a luta anticonfiscatória começa com a recusa do registro, do mapeamento, da filiação à federação, dos modelos burocráticos de instituições e de formatos de reuniões que se organizam por pautas, mesas de coordenação, controle do tempo de fala, dentre outras caracterizações que lhes são pertinentes.

As experiências da primeira etapa de pesquisa que permitiram notar as recusas foram acompanhadas da intensificação de minha relação e convivência com a Casa de Oya e com a Iyalorixá Watusi, tanto como filha quanto pesquisadora. O aprendizado e a convivência com a sacerdotisa criou a oportunidade para conhecer aquilo que era marcado pelos atos de recusa, mas não evidente. Ao contrário da destruição dos vínculos e da substituição deles por outros regulados e empobrecidos pelas instituições, como assinala Jorge Villela (nesta coletânea) como federação, cartório, secretarias, desde a Casa de Oya tornou-se possível conhecer o contrário: práticas cotidianas de criar e cuidar das relações e da convivência. Tratam de práticas de engajamento com o outro que serão descritas desde a expressão *ser com o outro*.

Desde que aportaram forçadamente nas terras brasileiras, as populações negras resistiram bravamente e de modo criativo, permitindo a continuidade de seus descendentes. No que se refere às práticas e ritualísticas que nos permitem falar hoje em candomblé, em umbanda, dentre outras religiões de matriz africana, distintas maneiras perversas de perseguição foram empreendidas tanto pelo Estado, polícia, Igreja Católica, pela imprensa, quanto por outras pessoas (Assis; Santos, 2016; Correa, 2005; Lima, 2015; Oliveira, 2014; Santos, 2016; Serra, 2011; Silva, 2016; Rivir, 2016). De modo mais intenso na atualidade, igrejas protestantes, sobretudo aquelas identificadas como pentecostais e neopentecostais, aparecem como propulsoras de investidas contra aforreligiosos, de demonização e combate às religiões de matriz africana (Oro, 1997; Reinhardt, 2006; Silva, 2007; Silva, 2017).

Algumas das práticas para esquivar e enfrentar as perseguições e confiscações foi a de não identificar as casas, não colocar fachada, identificar-se como católico ou se dizer espírita, aproveitar as estruturas das irmandades negras católicas, tocar à noite os calundus, dentre outras. Por outro lado, o que tenho aprendido com os afrorreligiosos é que cuidar das relações dentro das casas, das relações com a vizinhança e com os outros terreiros, além de criar maneiras de conviver e cuidar, configura um outro modo de (r)existir e de fazer política, que termina por criar a vida continuamente. Pretendo apresentar parte das experiências e histórias compartilhadas pelos interlocutores, dando ênfase às possibilidades dos enfrentamentos ao racismo assumirem diferentes formas, que pode ser desde o embate direto até as sutilezas das maneiras e sentidos de cuidar.

Assim, trarei para estas páginas experiências de convivência e aprendizado a partir de Iya Watusi e outros sacerdotes. A Iyalorixá da Casa de Oya é também historiadora, já foi superintendente de igualdade racial de Goiânia e militante pelo PT e pelo movimento negro. Mesmo tendo trabalhado em instituições como citado, a sua mudança frente ao Estado e aos dispositivos confiscatórios tem sido gestada há algum tempo. Composto com estudos e discussões panafricanistas, o maior impacto para essa mudança talvez tenha sido a fundação da Casa de Oya. Iya Watusi foi iniciada no candomblé em Goiânia aos 13 anos de idade por Pai Djair de Logun-edé, e hoje, com 35 anos, lidera uma casa de axé aberta há quase 4 anos.

Já Mãe Maria Baiana, mãe de santo de umbanda, iniciou sua trajetória religiosa há 50 anos com Pai Divino Eustáquio e Pai Roberto da Costa. Há 35 anos, aproximadamente, lidera o Centro Umbandista Mãe Maria Baiana<sup>6</sup> em Aparecida de Goiânia. Ela participou da

---

6 Centro é um termo recorrente que nomeia tanto instituições religiosas kardecistas, como terreiros de umbanda que utilizam como 'centro espírita' ou 'centro umbandista'. O nome em questão é o da principal entidade com quem Mãe

Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (Fuceg) e hoje segue atuando engajada politicamente sempre que *a umbanda chama*. Já desenvolveu projetos no setor/bairro<sup>7</sup> onde o Centro está localizado e continua sendo ponto de apoio e de assistência social para a comunidade.

Mãe Cris, por sua vez, foi iniciada por Pai João de Abube há aproximadamente dezoito anos. Depois do falecimento de seu Babalorixá, Pai Ênio, foi quem se tornou sua segunda maior referência na sua formação enquanto mulher de candomblé, na sua educação de axé. Sua casa está localizada em Aparecida de Goiânia (GO),<sup>8</sup> em funcionamento há oito anos. Pai Raimundo, o único homem que colaborou com o trabalho, foi iniciado há 30 anos no candomblé em Pirapora (MG). Atualmente, reside em Aparecida de Goiânia, onde também funciona o terreiro. A casa foi fundada há dez anos.

---

Maria trabalha, a regente de sua casa. Com o tempo, os consulentes passaram a chamá-la pelo nome da entidade sem distinguir muitas vezes a Mãe Maria de Mãe Maria Baiana quando iam solicitar algum auxílio. Assim, ela passou a atender pelo nome e, por vezes, se apresentar usando-o.

- 7 “Setor” é o termo comumente utilizado em Goiânia (Goiás) pela prefeitura e por moradores para designar “bairro”.
- 8 É um município do estado de Goiás localizado na Região Metropolitana de Goiânia. Seguindo estimativas apresentadas no site da prefeitura, é a segunda cidade mais populosa de Goiás. A primeira seria a capital, Goiânia. Disponível em: <<http://www.aparecida.go.gov.br/aparecida-e-a-17a-maior-cidade-do-pais-exceto-as-capitais-segundo-ibge/>>. Acesso: novembro/2019.
- Segundo dados do IBGE, em 2000, Goiás apresentava 20,8% da população identificada como evangélica. Em 2010, o número aumentou para 28,08%. Em Goiânia era 23,01% em 2000 e 32,45% em 2010. De origem Pentecostal, era 16,03% e aumentou para 20,49%. Fonte: IBGE.
- Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>><[http://populacao.net.br/populacao-aparecida-de-goiania\\_go.html](http://populacao.net.br/populacao-aparecida-de-goiania_go.html)>. Acesso: março/2018.
- Já Aparecida de Goiânia apresenta cerca de 35% de sua população que se declara como evangélica de acordo a página População, que utiliza dados também de 2010 do censo feito pelo IBGE. Disponível em: <[http://populacao.net.br/populacao-aparecida-de-goiania\\_go.html](http://populacao.net.br/populacao-aparecida-de-goiania_go.html)>. Acesso: novembro/2019.

O texto está dividido em duas partes. A primeira, discorre sobre a convivência a partir de *ser com o outro*, referindo-se à família de santo, aos orixás, entidades, casa, lugares e materialidades. A segunda, abrange a convivência com outras casas de axé e com a vizinhança. A divisão tem caráter analítico na intenção de tentar vislumbrar diferentes relações, práticas de cuidado e de convivência que no cotidiano são imbricadas e se dão de modo concomitante.

## Dimensões da convivência e do cuidar

### *Ser com o outro*

A primeira maneira de conviver começa a ser descrita pela expressão *ser com o outro*. Mãe Watusi ensina que *não existe uma relação de religiões de matriz africana sem ser com o outro. Não existe você se relacionar com os orixás sem você estar se relacionando com as pessoas. Não dá pra ser de matriz africana se não for na relação com o outro*. O *outro* de que fala abrange humanos e não humanos. Isso se refere também à questão de *fazer santo*,<sup>9</sup> que através das modulações do axé<sup>10</sup> estabelece relações com o orixá in-

---

9 Fazer santo: raspar; iniciar-se; passar pelo processo ritual de iniciação no candomblé que permite ao rodante entrar em transe com seu orixá, receber o santo. Podemos nos referir como *feitura* também.

10 O termo *axé* é polissêmico e é diversamente empregado. Refere-se, de modo geral, a força vital, energia vital. De acordo com Mãe Watusi, o que Juana Elbein dos Santos (2018) apresenta sobre este termo é satisfatório. Segundo a autora citada, *axé* é princípio e força; uma força propulsora, um poder de realização. É a força que “assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir” (*Idem*, p. 40); é transmissível; “Esse poder, que permite que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no terreiro” (*Idem*, p. 37). O terreiro e o lugar recebem o *axé*, aquele que é plantado, para tornar aquele espaço uma nova casa de *axé*. Depois disso, ele poderá ser transmitido aos demais (pessoas, materiais). “Compreende-se assim que todo o terreiro, todos seus conteúdos materiais e seus iniciados, devem receber *asê*,

dividualizado, com a sacerdotisa ou sacerdote, com a família de santo e com a materialidade do orixá nos assentamentos.<sup>11</sup> Precisamos de outras pessoas para que isso aconteça. Dos sacerdotes para mobilizar e modular o axé, para plantar o axé em nossas cabeças, bem como para tantas outras atividades, como jogar os búzios ou tirar um ebó.<sup>12</sup>

Marcio Goldman (2005, p. 9) caracterizou o processo de feitura como uma modulação de axé específica que, em outras palavras, “é a concretização, diversificação e individualização” do axé. Segundo o autor, produzem-se no ritual duas entidades individualizadas,

---

acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo”. A depender da finalidade, a combinação de vários elementos é que vai caracterizar as diferenças de axé de um assentamento, de um iniciado, de um material, de um rito. “A combinação não tem formula fixa”, lembra Juana dos Santos (*Idem*, p. 44). Cada finalidade vai compor um axé que é “portador de uma carga, de uma energia, de um poder que permite determinadas realizações” (*Idem*, p. 41). Plantas, sementes, órgãos internos específicos podem ser exemplos daqueles que já são impregnados de axé. A utilização deles é fundamental em diferentes momentos rituais e composições. “Por meio da atividade ritual o *asê* é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrando-os. Cada indivíduo iniciado [...], é um receptor e um impulsor de *asê*” (*Idem*). Marcio Goldman (2005), nomeia os processos e procedimentos como modulações de axé. “O conteúdo do *asê* do terreiro está em relação direta com a conduta ritual observada por todos os seus iniciados e com a atividade ritual contínua de acordo com o calendário, preceitos e obrigações”. “O *asê* impulsiona a prática litúrgica que por sua vez, o retroalimenta, pondo todo o sistema em movimento” (Santos, 2018, p. 38). O termo assume o sentido de casa também, assim como Ilê Axé, Ilê, roça, terreiro. Pode ser uma resposta afirmativa que emana força e positividade, quando alguém termina uma frase e dizemos Axé, ou Axé o.

- 11 Assentar, Assentamento: criar a materialidade do orixá, seja de cabeça ou daqueles que fazem parte das relações e enredos que compõem a pessoa. Trata de um dos momentos e dos materiais em que se modula o axé, seja barro, louça, ferro, favas, pedras etc.
- 12 Ebó: oferenda que consiste em um conjunto de diferentes tipos de alimentos destinados a limpar, equilibrar, ou realizar o que for necessário. Existem vários tipos de ebós. O tipo é que vai determinar quais alimentos e em qual sequência serão manipulados.

“o indivíduo que se torna uma pessoa estruturada; um orixá geral que se atualiza em orixá individual”. A partir de então é que se pode falar no “orixá de alguém”. Miriam Rabelo (2014, p. 153), ao falar sobre a feitura, afirmou que se trata também da “gradual instituição de uma relação que tem a mãe de santo como mediadora fundamental (mas não única)”.

*Ser com o outro* permite acessar a primeira dimensão da convivência de que estamos falando, abarcando relações de convivência com a casa e com as outras pessoas que fazem parte dela. Durante o processo de feitura, é preciso que alguém arrume a comida, organize os espaços e instrumentos para cada rito, facilite e conduza de modo adequado cada situação, atendendo desde os ritos às necessidades mais básicas. É preciso um grupo de pessoas presentes durante a *função*, convivendo entre si e dividindo as atividades.

As relações permitem pensar como a pessoa é criada, formada, no candomblé, como uma multiplicidade. Dessa forma, *ser com o outro* parece também descrever uma concepção específica sobre pessoa. A noção de pessoa no candomblé foi trabalhada por Marcio Goldman (1984) e por Clara Flaksman (2016). Ambos reconhecem que a pessoa é formada por essa multiplicidade de relações com entidades, familiares, sentimentos, materialidades, elementos da natureza. Essas relações necessitam ser atualizadas constantemente.

Há um sentido de cuidar implicado no *fazer santo*. Muitas vezes o processo de iniciação é aludido como a necessidade de cuidar, cuidar da cabeça, da saúde, cuidar do orixá. Aparece como uma necessidade e recomendação. Miriam Rabelo (2014) e Clara Flaksman (2018, p. 322) também notaram esse sentido de cuidar. Flaksman (*Idem*) relembra que no candomblé “parte-se do princípio que as pessoas são permeáveis às forças do mundo”, sendo assim, faz parte dos procedimentos e das modulações capacitar e aguçar a condição dos filhos de santo de filtrar essas forças. Desse modo, como uma



outra forma de cuidado, os preceitos depois de procedimentos ritualísticos visam prevenir e diminuir a vulnerabilidade do filho de santo entrar em contato com forças que ele ainda não consiga filtrar.

Os preceitos que incluem restrições alimentares, banhos de folhas, dentre outras práticas e interdições, protegem e cuidam do iniciado, do seu corpo. Da mesma forma, compreendem um período de preparação, fortalecimento e construção do corpo. Mãe Watusi já comentou que percebe os preceitos como momentos decisivos, que reconhece aqueles que se fortalecem no processo. Eles vão fortalecer e seguir estabilizando esse novo corpo-pessoa que nasceu no momento da iniciação.

“Vão firmando o corpo, ganhando equilíbrio, aprendendo a caminhar com as próprias pernas”, como dizem interlocutores de Yara Alves – que também apresenta um texto nesta coletânea – ao falar de atividades cotidianas que vão “endurecendo” o corpo, dando a força e firmeza necessárias para a continuidade da vida, da luta pela vida. Se para os quilombolas do Vale do Jequitinhonha (MG) é preciso endurecer o corpo e cuidar do centro de pulsação da vida, o umbigo, desde o nascimento, nós candomblecistas, enfatizamos o cuidado com a cabeça onde está o Ori e onde acontecem várias modulações de axé. Deve ser coberta com turbante branco (mulheres) ou chapeuzinho branco (para homens) durante os preceitos. Longe do sol, da chuva, de sujeira, de lugares muito movimentados e de aglomerações de pessoas.

Para Yara Alves (ver nesta coletânea), as práticas de cuidado com o umbigo de quilombolas do Vale do Jequitinhonha “se traduzem como posturas políticas e relacionais, fundamentais para a continuidade da existência” e para fabricação de modos de resistência. Essa percepção também pode ser estendida aqui para as práticas de cuidado dos candomblecistas com o Ori. Para além da dimensão corpórea, cuidar, fortalecer e equilibrar faz parte dos engajamentos para a permanência da vida.

Em outras bibliografias, a perspectiva de *ser com o outro* também foi notada. Foi percebida de certo modo por Miriam Rabelo (2014) e Marcio Goldman (2003; 2005) no que se refere ao movimento de *virar no santo*. O último tratou nos termos do devir deleuziano. Miriam Rabelo (2014) remeteu também à expressão de *virar com o santo* e *dar santo*. Ademais, Ricardo Pereira Aragão (2012) foi quem se dedicou mais diretamente ao tema em sua dissertação intitulada “Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador”, defendida na Universidade Federal da Bahia.

Chamo atenção para a interpretação de Aragão (2012), que é também um afrorreligioso-pesquisador. A partir do campo, de suas experiências, das leituras de Lévinas, Heidegger e Miriam Rabelo, ele descreve a relação de uma pessoa rodante (aquela que entra em transe/possessão com o orixá) como relação de alteridade a partir das expressões “ser-com-outro” e “o outro demanda cuidado”. Segundo ele o “outro” se mantém incomensurável e irreduzível na relação, e a presença dos outros demandaria cuidado, sendo o “não cuidado” a violência.

Para os três autores que delimitaram suas reflexões e observações ao tipo de convivência entre pessoa rodante e orixás, entidades, *ser com o outro* foi apreendido como movimento relacional. Os dois momentos marcados, quando a pessoa ‘não está *virada no santo*’ e quando ‘está’, são momentos em que todos permanecem, de alguma maneira. Ou seja, estes movimentos afastam a hipótese de que quando a pessoa está, o orixá/entidade não está e vice-e-versa. Por isso, a descrição e operação que o termo “com” engendra é a maneira de falar, por excelência, sobre esse movimento e forma de convivência.

*Ser com o outro* trata da convivência e dos movimentos constantes que cuidam dos que estão aqui, daqueles que vieram (ances-

tralidade) e dá condição de outros virem (outras iniciações, nascimento de pessoas e orixás individualizados). E é a casa, o terreiro, o ponto basilar para modulação do axé, para as práticas e relações que fundamentam, atualizam, movimentam e alimentam o axé, da casa e das pessoas. Como um centro vital de onde seria possível estabelecer as relações com os outros, em diferentes intensidades e arranjos. É uma catalisadora de relações, um centro de revitalização e atualização, de relações, de axé, de fluxos que chegam até ela, atravessam, encontram-se e seguem sendo modulados. Portanto, a casa, as modulações de axé, as diferentes formas de ser com o outro, cuidam e criam a vida.

Nesse sentido, as modulações do axé permitem os processos de iniciação, de fortalecimento, preparação, de equilíbrio, proteção. No formato de banhos, ebós, sacudimentos e outros *fundamentos* do candomblé, de certa maneira da umbanda também. A convivência permite aprender a *ser com o outro*, e por isso é primordial cuidar das relações. Criar, cuidar e fortalecer relações, através das modulações do axé, permite que outras práticas – sejam elas ritualísticas ou não – possam funcionar. Pode ainda configurar o terreiro como referência para o que as pessoas precisarem, dando condições de pessoas existirem, mas de fazer os outros existirem também.

As modulações permitem, por outro lado, as práticas de defesa, prevenção e proteção que agenciam o que Iya Watusi dizia para Mãe Cris, durante o período conturbado que esta vivenciava devido violências praticadas por um vizinho de seu terreiro em Aparecida de Goiânia: *o que compete a Justiça a gente pode tentar fazer, mas a gente não pode abrir mão do que é do nosso povo. Cada um luta com o que tem, cada um mexe com o que sabe*. Em uma mesma direção, quando conversávamos sobre as formas pelas quais o povo de terreiro criou condições de que nossas gerações existissem hoje, ela me dizia: *as nossas práticas, elas vão se manter independente*

*do Estado, independente de qualquer coisa... O candomblé é uma religião para boa vida. Então para ter um bom emprego, uma boa saúde, pra ter bons relacionamentos, pra isso. [...] Então nós vamos continuar fazendo nossas coisas pra que a gente consiga transitar com mais facilidade nessa sociedade e aí independe de como o Estado se comporta.*

Se a vida para os contextos trabalhados por Yara Alves, entre os quilombolas do Vale do Jequitinhonha e para as discussões apresentadas por Luísa Molina desde concepções dos indígenas Munduruku tem o sentido de luta, aqui, a vida se aproxima mais do cuidado. Criar a boa vida é cuidar das relações, cuidar e criar condições de continuar em movimento, transitando com mais facilidade, evitando ceder às confiscações.

Outras práticas visam dar condições de as pessoas seguirem seus preceitos e atividades religiosas sem que isso gere muitos inconvenientes, como sérias situações de racismo religioso no trabalho ou escola. São da ordem das negociações, adaptações e diálogos com os orixás, sobretudo através do jogo de búzios ou do obi.<sup>13</sup> As práticas de cuidado relacionadas à iniciação, às diferentes formas de *ser com o outro*, apresentadas anteriormente, podem assumir sentido de criação e proteção. Aqui, os cuidados tomam sentido de prevenção, de algo que visa diminuir a vulnerabilidade, e se distinguem de mudanças que poderiam ser identificadas como algo que descaracterizaria o candomblé, os preceitos e fundamentos.

Durante o preceito de três meses requerido após a iniciação no candomblé, é necessário dormir ou sentar-se somente na esteira de palha, usar roupas brancas e, dentre outras atividades, deve-se deixar de ingerir uma série de alimentos. Pode acompanhar alguns casos de negociações com os orixás para a realização desse preceito,

---

13 Obi ou noz de cola, possui também função oracular.

tendo em vista algumas dificuldades enfrentadas quando tratavam da convivência em ambientes de trabalho/estudo. Observei a autorização do uso de outro tipo de tecido branco, um pouco mais formal, diferente daquele usado nas roupas cotidianas no terreiro comumente denominadas “roupas de ração”. Para outros filhos de santo, autorizaram o uso do automóvel para se deslocar até o local de trabalho. Ou seja, foi permitido sentar-se em outro lugar diferente da esteira nesse momento de deslocamento, preservando o uso dela nas outras situações. Mãe Watusi alertou-me que as negociações podem acontecer *porque orixá quer o melhor das pessoas, o melhor das pessoas e para as pessoas de orixá*.

Em outro sentido de cuidar como proteção e como enfrentamento, Mãe Maria Baiana contou-me que certa vez, quando ainda era médium sem o cargo de sacerdotisa, o grupo de pessoas da casa da qual fazia parte foi surpreendido pela polícia enquanto realizava atividades nas matas. Era no tempo da ditadura militar. *A gente foi cercado muitas vezes. E o policial vinha, pisava em cima das coisas lá do chão, desafiava, sabe? Na época o pessoal falava “o que está acontecendo aqui?!”. Teve duas vezes que eu presenciei em que Seu Zé<sup>14</sup> era quem estava comandando a gira. E Seu Zé Pelintra conversou com eles lá. Eu não sei o que eles resolveram, mas que acabou com os policiais indo embora e falando “cuidado*

---

14 Seu Zé Pelintra, Mestre Zé Pelintra ou apenas Seu Zé, para aqueles mais próximos, é uma entidade que teria aparecido primeiramente nos Catimbós nordestinos, depois nas Macumbas cariocas e, posteriormente, nas umbandas. Nestas últimas, pode aparecer nas linhas de trabalho de Exus, mas também numa linha conhecida como linha dos Malandros, ou em dias de trabalhos que a linha dos ciganos atua. É a figura do malandro, boêmio, vestido geralmente com terno de linho branco, chapéu panamá, gravata e lenço vermelhos. Dependendo da linha e tipo de trabalho a qual se dedica, pode assumir a figura do defensor, do advogado, pode trabalhar em linhas de cura, e se caracteriza pela flexibilidade e ginga para desenrolar todo tipo de situação. Na umbanda são chamadas *entidades* aquelas que se manifestam nos médiuns com a finalidade de auxiliar e trabalhar.

*ai". Eles foram embora e a gente continuou. Uma das vezes, eles pisaram em cima das coisas, mas aí Seu Zé desceu. Ele desceu pra cuidar. Evidentemente, muito do cuidado que recebemos vem através dos agenciamentos de não humanos, que podem se dar de modo visível ou não. Assim, até aqui é possível notar que as práticas de cuidar fazem parte da convivência cotidiana dos afrorreligiosos. Em seus vários usos e sentidos, são também práticas agenciadas por diferentes seres, humanos, orixás, entidades, materialidades, axé de alimentos e plantas.*

### *Com as casas de axé e com a vizinhança*

Uma segunda dimensão da convivência é vivenciada entre as casas de axé, entre os terreiros e depois se estende para os bairros, setores, onde as casas estão situadas. Em parte, ela segue a organização familiar dos terreiros, em que as casas de filhos descendentes de uma continuam apoiando e participando da casa onde nasceram, onde foram iniciados. Comparecem às festas, em alguma medida ajudam nas atividades de preparo delas. Isso pode variar muito. De outra forma, diferentes casas estabelecem relações de amizade e fortalecimento mútuo, o que não só permite criar uma rede de apoio, como faz parte do fluxo dos mecanismos de reconhecimento e precaução. Quando Mãe Cris estava enfrentando as agressões de seu vizinho, em uma das ocasiões ele empurrou o portão de sua casa e acabou por quebrar seu pé. Nesse momento mais intenso de violências e conflitos, foram seus amigos que apoiaram e ajudaram a dar seguimento no processo de denúncia e nas realizações de audiências para tratar sobre o tema das agressões às religiões de matriz africana. Iya Watusi e outros afrorreligiosos estiveram ao lado dela auxiliando conforme suas possibilidades.

As pessoas fazem circular desde convites para suas festas do calendário<sup>15</sup> como aquelas de iniciação de outras/os filhas/os de santo, até rifas e outros meios para apoiar e ajudar aqueles que precisarem. Para além de convites enviados individualmente para cada casa frequentemente através do WhatsApp, o uso de outras redes sociais facilita e movimenta essas articulações. Através do Facebook, publicam o convite da festa e marcam aquelas casas que possuem páginas na rede social, as sacerdotisas, sacerdotes e pessoas da comunidade afroreligiosa em geral. Por vezes, alguém reúne as festas das quais teve notícias em uma única publicação, indicando o tipo de festa, a data, o nome da casa e o nome da sacerdotisa ou sacerdote responsável por ela. A espécie de calendário formada também é divulgada para a comunidade de afroreligiosos na mesma rede.

Algumas casas são conhecidas pelo prestígio conquistado ao longo de sua existência. É o que acontece com a casa herdada pelo neto biológico de Pai João de Abuque, considerado primeiro sacerdote que trouxe o candomblé para Goiânia, no início da década de 1970. Nesse caso, todas as festividades que promovem são sempre bem cheias. Várias pessoas e casas prestigiam suas atividades sendo considerado um *candomblé grande*. Tendo em vista sua fundação, muitas sacerdotisas e sacerdotes iniciados no candomblé por Pai João de Abuque seguem visitando a casa, mesmo que hoje estejam ligados a outros Axés. As relações entre as casas são atualizadas também, como foi dito, nas circulações que fazem de convites e nas idas às festas que cada um promove. Fazer *circular o axé*, estabelecer alianças e retribuir visitas estão nessa segunda extensão da convivência. Decerto o axé da casa visitada, dos orixás e entidades manifestadas, das pessoas que estão louvando o sagrado de matriz africana também é fortalecido com essas circulações e relações.

---

15 Como a Festa dos Caçadores, Fogueira de Xangô, o Olubajé, Ipeté de Oxum etc.

Uma extensão da convivência, por outro lado, é aquela que tem em vista cuidar das relações no setor onde a casa está localizada, das relações com a vizinhança. Algumas sacerdotisas e sacerdotes buscam tornar visível a existência do terreiro na área, contudo controlando essa visibilidade a fim de que ela possa ser uma referência para as pessoas dali. Isso é diferente de uma tentativa proselitista, como ocorre com outras religiões, de querer fazer com que moradores se tornem adeptos e fiéis.

Cuidar das relações no setor é dar continuidade ao cuidar das pessoas. Pai Raimundo me dizia que ele sozinho não iria cultuar orixá, sinalizando o caráter de coletividade e comunidade e, ao mesmo tempo, acionava o tema da vontade de orixá:<sup>16</sup>

lansã quer que eu cultue orixá. Uma vez eu estava passando por uma fase difícil e aí iansã chegou aqui. Um irmão de santo meu, do Rio de Janeiro, foi perguntar pra lansã o que que ela falaria pra acalmar meu coração, porque eu estava agoniado, chateado. O que que ela diria pra melhorar, pra trazer um acalanto, pra trazer uma paz. Se ela tinha um ebó, uma limpeza, um banho, alguma coisa pra fazer pra eu melhorar. Sabe o que que lansã falou? “Fale com ele que receba todos que bater nesse portão, todos que chegarem até esse portão. Que ele cuide das pessoas. Esse é o melhor ebó pra ele. É ele cuidar das pessoas. Sempre que uma pessoa vem aqui num é pela vontade dele e talvez nem da pessoa, é uma vontade de orixá.

A casa de axé pode funcionar como lugar de apoio espiritual e/ou social, cuidando das pessoas que batem à porta ou oferecendo algum serviço social. É o caso de distribuição de cestas básicas, ou de sopão e comida, oferta de reforço escolar e cursos. Nesse jogo da visibilidade, criar, conquistar e cuidar das relações com o setor e



cultivar a convivência trata também de um modo de fazer política no qual as relações poderão se estabelecer numa consistência que gera cuidado, tanto para as pessoas do setor quanto para o próprio terreiro.

As festas de candomblé, momentos abertos ao público e que recebem a visita das pessoas do setor são aquelas que Mãe Watusi mais comemora. Não importa o motivo, seja por curiosidade ou interesse por uma refeição gratuita. Mãe Watusi vê como um encontro potente e como oportunidade para que as pessoas vejam aquele espaço como mais um em que eles possam transitar, utilizar e ter como referência. Outras pessoas já procuraram a Casa de Oya pedindo ajuda para tratar de uma enfermidade, pedindo folhas, ervas, mas também ajuda que requeria cuidados espirituais. Como aconteceu com uma senhora que chegou pedindo para Iya Watusi cuidar de seu filho, pois soubera da existência da casa e resolveu ir até lá.

Para além de fomentar o movimento, a aproximação das pessoas com o espaço do terreiro, das festas e atividades, da casa enquanto um ponto de referência e apoio, existe um outro cuidado que sempre atualiza a cada vez que sai caminhando pelo setor onde está a Casa de Oya. Ainda que já tivesse o hábito de usar saias ou vestidos, turbantes e contas (colares específicos) no pescoço, Mãe Watusi fala que *quando você bota casa é diferente*. Ao acompanhar Mãe Watusi a escola, encontramos no caminho para a escola de circo da qual seu filho é aluno, certo dia, um senhor com jeito brincalhão a cumprimentou e logo foi perguntando quem eu era. Ela disse que eu era sua filha. O senhor olhou novamente para mim, me analisando, e sorriu. Senti que na resposta ela marcava seu lugar como Iyalorixá e, ao mesmo tempo, me colocava sob sua proteção, como quem diz “está comigo, portanto, não mexa com ela”.

Seguimos caminhando e então perguntei como era caminhar ali, se sentia/via muitos olhares, julgamentos. Respondeu que a princípio isso acontecia mais, porém hoje as pessoas já sabiam da

existência da casa, de sua presença e estavam mais acostumadas. De outra forma, disse que o tipo de setor ajudava, porque nas periferias sempre tem alguém que teve/tem uma avó, mãe, tia, conhecida que andava de lenço ou turbante na cabeça, que fazia benzedura. O que segundo ela é bem diferente dos olhares que já recebeu quando saía de roupa de festa de candomblé e precisava passar por algum setor desses mais abastados. Sua colocação lembrava as avós, mães, tias dotadas de sabedoria, de conhecimento e a grande importância delas tanto para os diferentes arranjos familiares, para religiões de matriz africana quanto para a “cultura popular brasileira”. Raizeiras, mães de santo, benzedoras, senhoras guardiãs de saberes e exímias praticantes das mais diversas formas do cuidar.

A maneira de se relacionar com a vizinhança através da corporalidade foi acionada a partir das mulheres, marcando também o lugar de fala de Mãe Watusi. Ao mesmo tempo, desentocou a potência de trabalhar a questão da visibilidade, enquanto um corpo que todos os dias fala e agencia nos lugares, muitas vezes, o modo de um povo existir. Os corpos de mulheres e homens atualizam continuidade da existência dos ancestrais, seja caminhando pelas ruas, seja através das ritualísticas, modulações de axé, casas e experiências.

Quando saímos novamente para levar o filho de Mãe Watusi à escola, eu disse que tinha percebido que ela conhece muita gente, tendo em vista a recente fundação do terreiro. Ela me dizia que fazia questão de cumprimentar, mas que sua forma de ser comunicativa ajudava nisso também. Considerada por ela mesma e por outras pessoas que a conhecem como uma mulher alta, ela dizia que era um pouco difícil passar e não ser notada com torsos (turbantes). Disse que não pretende ser vista com roupas que as pessoas (de candomblé ou não) possam considerar inadequadas ou que deem margem para interpretações indesejadas.

Havia mesmo uma intencionalidade para construir uma imagem considerada respeitável para os outros. Que inspirasse confiança, respeito e consistência. Ao mesmo tempo que demonstrava firmeza, dava indícios por meio da comunicação visual e falada de que era possível se aproximar. Caminhar pelas ruas era o mesmo que levar a casa consigo, a gente da família, a ancestralidade. *As pessoas precisam saber que ali existe uma casa de candomblé e que podem contar com ela, mas que ela também merece respeito.*

A exibição dos corpos, das vestimentas e adereços também tem sentido próximo ao da exibição das menire, mulheres Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá, que mostravam através de seus corpos e movimentos “a estética de suas práticas micro e cosmopolítica de resistência”, conforme foi descrito por Thaís Mantovanelli no capítulo (nesta coletânea) que trata sobre os Mëbengôkre-Xikrin do Bacajá, os Juruna da Volta Grande do Xingu e as reuniões contra setores empresariais da hidrelétrica de Belo Monte.

Outro dia, eu conversava com Pai Aguein, irmão de santo de Iya Watusi, e ele me dizia que nas situações em que a pessoa fosse abrir um terreiro, mesmo que não tivesse intenção de morar no mesmo lote do barracão, era preciso dedicar um tempo vivendo ali. Mostrar que está lá, mostrar a cara, conquistar seu espaço. Se for preciso, fazer algumas coisas e/ou deixar à mostra para que fique claro a existência do terreiro e a necessidade de respeitar o espaço e direito de existir que ele tem. Ou seja, mais do que falar sobre o controle da visibilidade, acionava também formas de impor sua presença, de enfrentar.

No controle do que mostrar, como e para quem, o corpo de Mãe Watusi agencia no seu dia a dia formas de enfrentamento, com sua performatividade e visibilidade. Práticas para resistir, autoafirmar e cuidar de seu povo. São corpos-resistência, povo e terreiros-resistência, fazendo políticas diariamente. Mãe Maria Baiana, também

negociando com a visibilidade, compartilhou experiências sobre construir uma imagem no seu setor. Permite-nos conhecer, ainda, outras maneiras de se relacionar com a vizinhança.

Mesmo que tenha sofrido muitas represálias quando chegou em Aparecida de Goiânia, como pregações evangélicas em sua porta, pessoas espalhando sal em volta de sua casa e “orando” para que saíssem daquele local, ela e o centro umbandista conseguiram, aos poucos, estabelecer outras relações através de práticas de cuidado e assistência social. Ao invés de continuar com a mesma linguagem de enfrentamento de quem lhe atacava, optou por se estabelecer e conquistar respeito de outras maneiras. Depois de escutá-la contar sobre os momentos ruins que passou dada as investidas das pessoas para que ela saísse do setor, perguntei como ela conseguiu se manter durante todo esse tempo, como foi que a sua imagem foi se modificando para aqueles que tanto queriam ver ela longe dali.

Mãe Maria Baiana relatou que tudo começou a partir de um enfrentamento direto. *Eu enfrentei eles na porta! Falei pra eles que eu tinha comprado o lote e que eles não tinham me dito que o loteamento era evangélico.*<sup>17</sup> *Tem outro detalhe, falei que o mesmo deus que eles reverenciavam era o que eu reverenciava. Aí acabou que um deles falou que eu tinha a mão ungida do espírito santo, só estava na doutrina errada. Doutrina errada nada, né? Vocês seguem a sua que eu sigo a minha.*

Por outro lado, depois desse momento, Mãe Maria Baiana realizou um *trabalho grande* para alcançar o respeito com o qual é tratada atualmente. Segundo essa sacerdotisa, seu trabalho foi social. Seu primeiro projeto teria sido o de trabalhar como líder de mães. Posteriormente, conseguiu organizar e abrir uma creche na

---

17 Curiosamente, em grande parte do setor os nomes da rua são nomes de santos católicos e a rua onde fica o centro umbandista chama “avenida dos protestantes”. De repente era uma disputa espiritual, mas literalmente territorial também.

comunidade. As práticas de cuidado e a maneira de estabelecer e criar uma convivência melhor com a vizinhança anunciam conteúdos de uma prática também política.

*Tudo começou quando me chamaram numa casa para poder ajudar, porque eles estavam carregando uns menores que estavam na casa, trancados, porque a mãe tinha saído para trabalhar e o juizado de menores foi lá para recolher os meninos e eu cheguei e enfrentei o juizado de menores. Falei para não levar e falei que jamais, que ninguém sabia o que ela estava passando, que as mães do bairro não deveriam ser contra ela e deveriam ter atitude de ajudar e não de denunciar, né? E nesse meio prazo eu me comprometi a cuidar dos meninos junto aos oficiais que estavam na porta. Assinei o termo de cuidar dos meninos e trouxe os meninos aqui para minha casa. Daí pra frente eu coloquei 52 crianças dentro da minha casa. Nesse espaço aqui – e era menor. Começou com 5 crianças que eram esses que estavam presos, e aí todo dia chegava um e falava “ah, como a senhora pegou fulano podia pegar o meu também”.*

Mãe Maria Baiana e o corpo de médiuns do centro umbandista mantiveram o sustento de materiais e alimentos para essas crianças, doando e recolhendo doações de outras pessoas. Depois da repercussão do trabalho, conseguiram uma área cedida pela prefeitura de Aparecida de Goiânia. De acordo com a sacerdotisa, a creche funcionou cerca de 22 anos. Ainda assim, fez a ressalva de que o poder público disponibilizava apenas 5 professores. Ela e o centro umbandista deveriam arcar com o restante. A creche foi fechada depois de problemas de saúde de Mãe Maria Baiana e dificuldades para mantê-la. *Eu fechei a creche e fiquei só com o centro, mas a gente continua cuidando da comunidade. A gente tem 30 famílias que a gente dá assistência com cesta básica, com ajuda escolar, tudo que precisar dentro das nossas condições, nós estamos ajudando.*

O que Mãe Maria afirmava ao me contar sua história com aquele setor era que ela era conhecida e respeitada por suas atividades cotidianamente dedicadas a cuidar da relação com aquelas pessoas, em alguma medida pelo modo específico que ela, o centro e Mãe Maria Baiana, conseguiram criar a convivência. Por outro lado, o conteúdo do racismo religioso arditosamente agenciado por diferentes dispositivos não foi completamente afastado. Atualizado ao longo do tempo, os outros moradores que foram chegando nesses trinta e cinco anos de casa aberta não tiveram o mesmo resultado.

Mãe Maria explicou que teve problemas nos primeiros anos, mas atualmente todos a conhecem e respeitam em alguma medida. *Mas existe assim, preconceito dos moradores daqui frequentarem a minha casa. Eles preferem frequentar longe do que aqui. Prefere frequentar longe pra poder falar “não, num vou lá”, por causa dos vizinhos, “num vou lá porque fulano me conhece”, você entendeu? Isso hoje em dia. Eu tenho muitos amigos que são umbandistas, que moram no setor e não frequenta aqui, frequenta outros lugares com medo dos outros falarem algo.* As especificidades das relações com uma casa de religião de matriz africana pode depender de muitos fatores, como a vontade de orixá, de entidades, afinidades entre as pessoas, mas podem obviamente caracterizarem-se por outros afetos como o de segurança, sentir-se seguro para praticar sua religiosidade sem ser importunado por práticas violentas e julgamentos, como bem reporta Mãe Maria.

De outra forma, mesmo reconhecendo os bons resultados das relações criadas no setor, Mãe Maria Baiana dava sinais de que a desconfiança andava por ali, farejando os comportamentos e deixando-a alerta para o fato de que os bons resultados não significavam uma mudança completa. Na verdade, só enfatizavam a importância de seu trabalho com a política de convivência e do cuidar que foi

desenvolvendo. Esconder-se e evitar segue sendo caminho para alguns de seus amigos umbandistas.<sup>18</sup>

Refletindo sobre o que acabava de me dizer, continuou. *Você vê só como que é contraditória essa questão, porque eu falo muito com as pessoas, enquanto se omitir, enquanto eles continuarem com vergonha, medo de sair, de vestir, de colocar uma guia, chegar no comércio e se expor... Porque enquanto a gente não se expor a gente não vai ser respeitado.*<sup>19</sup> *Eu acho que eu consegui meu respeito foi através disso também, de enfrentamento mesmo, de não ter medo de chegar e falar. Eu chegava no supermercado aqui da região e pedia ajuda pra creche e aí falavam assim “a senhora que é a dona do centro?”. Eu falava “sim, sou eu a dona no centro umbandista”, aí me olhava assim meio atravessado, mas me ajudavam.*

*Eu ia pra tudo que era lugar de guia no pescoço. O dia que era dia de eu sair aqui no setor aqui pedindo ajuda eu colocava minha guia, a minha banda e falava que eles vão me ver e me aceitar do jeito que eu sou. Se quiser me dar, vai me dar. Se não quiser não*

- 
- 18 Em proporções diferentes, Carolina Rocha Silva (2017, p. 5), que trabalha com as dinâmicas envolvidas na relação entre neopentecostalismo, traficantes e religiões de matriz africana nas favelas cariocas, conta a situação de uma irmã de santo que não podia lavar as roupas de candomblé em sua casa, no Morro do Dendê, no Rio de Janeiro. Tinha muito medo “pois ‘na favela todo mundo vê tudo’ e ela podia ser perseguida se soubesse da sua religião”.
- 19 Os períodos de mandatos do Partido dos Trabalhadores favoreceram em certa medida essa questão de se expor, autoafirmar, junto às políticas de identidade, de autodeclaração, políticas que se pretendiam mais inclusivas. Os movimentos negros e afrorreligiosos atuaram de modo incisivo para aumentar dados censitários, representatividade, assumir locais de fala, lugares de poder. O povo de terreiro, dentre outras campanhas, atuou com uma que dizia “Quem é de axé diz que é”. Isso mostra uma outra face de *se expor*, embora mais atrelada aos aparatos estatais, reivindicando ações e reconhecimento pelo Estado. Talvez duas formas de contar a história desse jogo de visibilidade, como era interpretada e praticada por cada lado, Estado e afrorreligiosos, ao longo da história do Brasil.

*vai me dar, mas que vai saber que é ajuda e que quem está a frente da creche é uma umbanda.* O notório controle e jogo da visibilidade apresentaram-se para Mãe Baiana na forma de *se expor*, de aparecer para ser respeitada. Ao mesmo tempo, em outra direção, evitar e prevenir contra o excesso de exposição era o que permitia seus outros vizinhos transitarem com mais facilidade.

Nesse jogo de *se expor* ou não, podemos enxergar o movimento constante de encontrar caminhos para dar continuidade à vida, dosando e testando a cada situação prática. Demonstra também a presença constante do risco, da vulnerabilidade através da escolha do termo “*expor*”, que anuncia um ato de coragem, também de enfrentamento, de assumir quem se é, carregando não só sua conta, torso e roupa, mas toda sua ancestralidade que marcha pelas ruas, lugares, resistindo a cada passo, a cada dia. Longe de tentar empregar/ler de modo acelerado algum sentido de culpa/responsabilidade, julgamento, aos que preferem não *se expor*, ou *se expor* de outra forma, também dosada, cuidando da visibilidade, escolho realçar a sagacidade em manter vínculos, criar relações, alimentar, fazer amigos, esquivando-se das acusações de ambos lados – amigos e vizinhos evangélicos – e de seguir dando continuidade ao povo de terreiro de alguma maneira. Afinal, foi esquivando e negociando nesse jogo de *se expor*, que a ancestralidade também nos trouxe até aqui.

## **Conclusões**

O que foi compartilhado neste breve texto referenciou sentidos e possibilidades de conviver e cuidar cotidianamente praticados e empreendidos por afroreligiosos goianos. Alguns dos sentidos assumidos compreendem o cuidar também como uma forma de enfrentamento, seja como proteção, como precaução, prevenção e jogo da visibilidade através do operador *se expor*. Antes, a convivência e cuidado fazem parte da maneira de existir das religiões de matriz africana. *Ser com*



*o outro* ensina, cria pessoas e entidades espirituais, prepara e alude a constante necessidade de cuidar das relações.

Cuidar das pessoas e criar convivência se tornou um conteúdo político, assim como o ofício de pescar para os pescadores artesanais da região do Canal do Tomba, Caravelas- BA. Segundo relata Cecilia Mello, o ato pacífico de ocupação do canal em 2017, região em que tradicionalmente várias famílias pescavam e retiravam sustento, através da atividade cotidiana e local de pescar, acionou vários sentidos. O ato se contrapunha às instalações de empresas no porto que criaram zonas temporárias ou permanentes de exclusão da pesca. A atividade cotidiana e aparentemente simples de pescar marca, tal como o cuidar das pessoas e da convivência, a existência de modos de habitar, modos de vida, que recusam modelos e violências que tentam empobrecê-los e até eliminá-los.

O que ensinam os afroreligiosos é que as práticas de cuidado e as diferentes extensões da convivência criam a vida continuamente e agenciam outras maneiras de se fazer política, deslindando que ser afroreligioso é estar pronto para o enfrentamento, seja ele direto ou traçado pelas práticas de cuidar.

## Capítulo 7

# Confiscações semânticas e afetivas: *famílias* na jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça

Sara Regina Munhoz<sup>1</sup>

### **O sonho do controle**

Em 1992, uma das secretarias do Superior Tribunal de Justiça (STJ), a Secretaria de Jurisprudência (SJR), dedicou-se à criação de um Tesouro Jurídico informatizado que almejava reunir “termos que possibilitem a recuperação da informação com maior precisão, flexibilidade e uniformidade” em virtude de uma demanda por “padronização da linguagem”.<sup>2</sup> O intuito era o de que o dicionário se

- 
- 1 Este capítulo apresenta os resultados parciais de minha pesquisa de doutorado, que tem sido desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e financiada pela Fapesp. Agradeço a Jorge Villela pelas inúmeras contribuições ao texto e à pesquisa, assim como aos colegas do Hybris – Grupo de Estudo e Pesquisa em Relações de Poder, Conflitos, Socialidades, pela importante interlocução.
  - 2 Tesouros são sistemas de organização do conhecimento que podem servir à recuperação de informação (RI) e aprendizagem de máquina (AM), além de possibilitarem o acesso alternativo a assuntos, fornecendo termos para a expansão de buscas não previstas pelos usuários em textos livres. Embora

compusesse de uma “lista de descritores jurídicos acompanhados das relações que se estabelecem entre eles”, de modo que sua utilização sistemática na classificação dos documentos publicados pelo STJ garantisse a maximização “do uso da informação jurisprudencial, atingindo níveis crescentes de acessibilidade” (Superior Tribunal de Justiça, 2017c, p. 73). Esperavam que a *fidelidade* ao conteúdo expresso nas decisões jurídicas e a *acessibilidade* dos documentos pudessem ser asseguradas pela uniformização semântica e pela informatização.<sup>3</sup> O sonho de uma linguagem controlada, previsível, detalhadamente registrada, colocava-se como caminho técnico para o objetivo mais amplo de um sistema jurídico simultaneamente atualizado, harmonioso e seguro.

O Superior Tribunal de Justiça foi criado em 1989, logo após a promulgação da Constituição Federal. Substituiu o antigo Tribunal de Recursos e divide com o Supremo Tribunal Federal (STF) o posto de corte superior no sistema jurídico brasileiro. Enquanto o STF encarrega-se da avaliação da constitucionalidade de questões jurídicas, o STJ é responsável por *uniformizar* ou *pacificar* o *entendimento* a

---

utilizados desde meados do século XIX em diversas áreas de especialidades, as primeiras diretrizes oficiais para a construção dos tesouros foram apresentadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em 1971. Para cada domínio especializado, utilizam “descritores” ordenados em categorias, que supõem um sistema de conceitos interligados por meio de relações consideradas semanticamente equivalentes, hierárquicas ou associativas (Campos; Gomes, 2006; Boccato, 2011; Berti Junior *et al.*, 2017). O Tesouro utilizado pelo STJ encontra-se disponível em livre acesso em <https://scon.stj.jus.br/SCON/thesaurus/>.

- 3 Neste capítulo, uso o itálico como marcador dos conceitos e expressões que considero demandarem análise etnográfica, ainda que nem todos eles tenham sido completamente destrinchados até o presente estágio da pesquisa. As aspas duplas são utilizadas para as citações bibliográficas (sempre acompanhadas das referências) e para trechos literais extraídos de entrevistas ou de meus materiais de pesquisa.

respeito de *teses* que se refiram a matérias infraconstitucionais. É desse modo que suas funções são descritas no site do Tribunal, no seu Regimento e nos materiais de divulgação de seus trabalhos. A *uniformização* (ou *pacificação*), o *entendimento* e as *teses jurídicas* são objeto de minha atenção etnográfica e espero que ao longo do texto eu possa destrinchar os sentidos dessas expressões, assim como as possibilidades analíticas que elas impulsionam. Agora, muito provisoriamente, talvez seja suficiente dizer que o Tribunal almeja padronizar possíveis interpretações divergentes a respeito do código. Ao conjunto dessas interpretações múltiplas, mas coerentes, dá-se o nome de jurisprudência.<sup>4</sup>

A doutrina jurídica tem sido responsável por discutir o status e delimitar o escopo da jurisprudência no ordenamento jurídico brasileiro. França (1971), por exemplo, atribui à jurisprudência o papel de *intérprete* da lei, recusando-se a silenciar e obrigando-se a tomar posição ainda que código pareça obscuro ou incompleto. Ela é, ainda, convocada a *atualizar* e *vivificar* a lei, permitindo que o sistema jurídico, formado por um conjunto múltiplo e heterogêneo de normas, códigos e regras, funcione de modo *harmonioso*, coerente, funcional. A jurisprudência *humaniza* a lei, dando especial atenção aos seus *fins sociais*, previstos pelo legislador, e ao *bem comum*, exigido constitucionalmente. *Suplementa* a lei, preenchendo suas possíveis lacunas, adensando-a; e, finalmente, *rejuvenesce* a

---

4 Atualmente, o STJ é composto por 33 ministro(as) selecionado(as) em igual proporção dentre os Tribunais de Justiça estaduais, a Justiça Federal e o Ministério Público e advogados indicados pela OAB. Essa seleção se dá a partir de listas tríplexes encaminhadas à decisão final do/a presidente da república. O(as) ministro(as) dividem-se em três seções especializadas, responsáveis pela apreciação de casos de direito público, direito privado e direito penal. Cada uma dessas seções é composta por duas turmas de cinco ministro(as). Os casos que envolvem *famílias* são analisados pelos dez ministro/as das terceira e quarta turmas, reunidos na Segunda Seção.

lei, tornando-a capaz de perdurar, apesar das incessantes transformações sociais. Suas funções, tal como definidas pela doutrina, evocam a necessidade de comunicação e adaptabilidade ou de tradução e vinculação entre os comandos legais, corriqueiramente considerados abstratos e genéricos, e os conflitos, relações e arranjos imponderáveis que lhes escapam.

A jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça se faz, principalmente, a partir de recursos processuais que lhe chegam. Ela se encarrega de cotejar as sentenças das instâncias inferiores com a legislação infraconstitucional. Investigando a pertinência desses recursos, constrói seu *entendimento*. É pela análise de conflitos concretos e subsequente abstração, a partir deles, de *teses* que possam ser empregadas em outros conflitos, em outros contextos, que a jurisprudência se coloca como participante da feitura do direito, que se quer dinâmico, progressivo. Avaliando os recursos processuais e divulgando-os como *precedentes* de uma corte superior, o STJ constrói sua *orientação* acerca dos usos dos dispositivos legais.

O dinamismo, a maleabilidade, a evolução e todas essas imagens que remetem ao movimento e que se acoplam tão corriqueiramente à jurisprudência exigem, em contrapartida, um conjunto de esforços muito explícitos de padronização, de *sedimentação*.<sup>5</sup> As tarefas de *interpretar, atualizar, humanizar, suplementar e rejuvenescer* a lei (França, 1971) não abdicam ministras e ministros do objetivo concomitante de tornar unívoco o *entendimento* da corte. A padronização é a marca da estabilidade institucional almejada em uma democracia, é signo de segurança jurídica. Não por acaso,

---

5 O site do STJ descreve o Tribunal como a “corte responsável por uniformizar a interpretação da lei federal em todo o Brasil. É de sua responsabilizada a solução definitiva dos casos civis e criminais que não envolvam matéria constitucional nem a justiça especializada”. Disponível em <http://www.stj.jus.br/sites/portaltip/Institucional/Atribuicoes>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

padronização avizinha-se à ideia de *pacificação* nos documentos com que trabalho.

Ainda que as ambições iniciais do Tesouro tenham sido consideravelmente limitadas e a obrigatoriedade do uso dos termos por ele indicados estejam atualmente circunscritas a atividades bem mais modestas, as exigências de gestão combinada de dados e de linguagens continua sendo tarefa central e incontornável do STJ. Neste capítulo, parto de decisões do Superior Tribunal de Justiça relacionadas às *famílias* e argumento que os esforços de *uniformização* operacionalizados nos textos ministeriais, de um lado, e nos critérios de gerenciamento dos dados, de outro, são, em algum sentido, ressonantes.

O movimento confiscatório que descrevo relaciona-se, como destaca Jorge Villela em seu capítulo (nesta coletânea), a um esforço técnico de composição de enunciados que tornam viáveis certas *famílias*, que aspiram a *pacificação* da linguagem, que rechaçam qualquer possibilidade de equivocidade da língua ainda que – em alguma medida e ao mesmo tempo – tudo esteja sempre aberto à *hermenêutica*. O STJ, veremos, oscila entre a vinculação e a desvinculação com o mundo fenomenal, ele convoca o mundo para dar vida à lei, mas posiciona-se além das possibilidades de averiguação e comprovação das relações que estão sob seu exame. O Tribunal lança mão de procedimentos que *sedimentam* e *mineram* descrições sintéticas de conflitos, compondo-os com extratos de códigos, leis, estudos acadêmicos e doutrinários que, juntos, engendram possíveis definições de *família*.

Argumento nas próximas páginas que modos de vida expressos na forma de arranjos familiares não imediatamente compreensíveis pela legislação são submetidos a confiscações semióticas que os transformam em *teses jurídicas*. Essas *teses* são, em seguida, submetidas ainda a outras transformações que as compatibilizam com a *linguagem do sistema*, informatizada, responsável por divulgá-las.

Procedimentos de extração de enunciados de diferentes naturezas (o jurisprudencial e o técnico-documental), respondendo às demandas combinadas de *uniformização* e *pacificação*, permitem que as *famílias* possam ser ditas pelo STJ e vistas em outras instâncias do sistema judiciário brasileiro. A *família resgatável* no site de buscas do STJ aparece e se dissolve continuamente, assim como as próprias relações que a atravessam e compõem.

Ao descrever as ressonâncias entre dois procedimentos heterogêneos convocados contingencialmente por um mesmo processo de expansão-delimitação da linguagem, espero evidenciar lutas sociolinguísticas por meio das quais argumento que explicitar as composições, os engajamentos, as combinações entre heterogeneidades é um modo de conduzir uma antropologia política e localizada, que se empenha na descrição analítica dos silenciamentos mesmo nos lugares em que se publiciza a multiplicação dos sentidos.

Metáforas geológicas são corriqueiras. A jurisprudência deve ser *assentada*, *sedimentada*. Na melhor das hipóteses, *crystaliza*-se em súmulas, que são enunciados abstratos formulados a partir de um conjunto suficiente de julgados semelhantes, que podem ser usados, idealmente, para acelerar a análise dos recursos, aprovando-os ou rejeitando-os a partir de premissas gerais sem que suas especificidades precisem ser enfrentadas. Por outro lado, como veremos na próxima seção, os milhares de documentos que semanalmente são publicados no Diário de Justiça (DJ) transformam-se em dados *mineralizáveis*. A *família* que o STJ define em sua jurisprudência é, assim, resultado de um duplo processo: ela emerge de *sedimentações* e *mineralizações* concomitantes que envolvem o trânsito entre semióticas distintas, mas compatíveis.

Interessado nas formas de subjetividade produzidas e recrutadas pelo capitalismo contemporâneo, e dialogando principalmente com Guattari, Lazzarato (2010) aborda os processos de “homogeneização,

uniformização e centralização de diferentes economias expressivas humanas e não humanas” (*Id.*, p. 65). Inspiro-me em sua abordagem e considero os enunciados jurisprudenciais e os procedimentos de informatização dos julgados como atrelados em uma relação de compatibilidade e de requisições mútuas. Em meu trabalho, argumento que a *família* – dita e resgatável – vincula semiologias significantes e semióticas a-significantes. As primeiras, em suas narrativas, não se limitam a descrever o real, mas o instituem. As segundas, operacionalizações maquínicas, diagramáticas, de *inputs* e *outputs*, ainda que não determinem ações objetivamente, sugerem, solicitam, impedem e promovem (p. 32). Como argumenta Guattari (1988), em um “mundo maquinocêntrico”, as verdadeiras fontes de enunciação sempre se referem a composições, a agenciamentos complexos de indivíduos, corpos, máquinas sociais e materiais, máquinas semióticas, matemáticas, científicas. A linguagem comando, a palavra de ordem, se atualiza, no caso da jurisprudência, pela aproximação entre técnicas jurídicas e informacionais. Ministras e ministros, técnicas, técnicos e *softwares*, combinados, partilham o verdadeiro e o falso, o aceitável e o inadmissível, o legal e o ilegal. Compõem um dos lugares privilegiados de determinação do que são as *famílias*.

A jurisprudência fixa os sentidos de conceitos que sustentam *teses* postas em escrutínio a partir de conflitos concretos. Ela é responsável por definir a lei, o que exige a explicitação dos que são considerados os pressupostos e os limites legais. Ler a lei, como fazem as ministras e ministros em seus votos, é exercício *hermenêutico*, *exegético*, que associa precisão, controle e criatividade (Lewandowski, 2017). Como demonstra Lewandowski nesta coletânea, as técnicas legais capturam, regulam, exigem sínteses e sobrecodificações, desposseções e cercamentos – entre outras coisas, dos nomes, dos sentidos. Tomando para si o papel de ouvir e gerenciar os ruídos entre as *relações sociais* e as previsões legais,



a jurisprudência estende e detalha os códigos lacônicos, ao mesmo tempo em que represa, estatiza, levanta cercas ao que possa haver de perigoso nas próprias multiplicidades e heterogeneidades que examina. É preciso, enunciam as decisões das ministras e ministros do STJ, que o ordenamento jurídico funcione como um *organismo harmônico*, capaz de exercer prestação jurisdicional afinada com as demandas concretas e compatível com as previsões legais.

Ao mesmo tempo, as jurisprudências têm um caráter tentacular que as torna tão mais vivas quanto melhor forem divulgadas e enxertadas em outros textos, quanto mais eficientes forem, portanto, os sistemas de visibilidade que as trazem à tona. A serviço desta exigência, se desenvolve, tateante e continuamente, o aparato técnico e tecnológico que envolve métodos de seleção, classificação e divulgação do material jurídico em um sistema online de buscas. As decisões jurisprudenciais, quando eficazmente *garimpadas* do banco de dados do Superior Tribunal de Justiça, podem *adensar* petições e sentenças em outras instâncias da justiça brasileira, participando do movimento, nunca encerrado, de *pacificação* do *entendimento* jurídico.

Os dados jurisprudenciais armazenados na plataforma de busca só podem ser acessados com a mediação de um software, que vincula uma linguagem jurídica, considerada mais flexível, a outra descrita como técnica, precisa. Operadores lógicos, algoritmos e ferramentas de filtragem lançam luz sobre alguns documentos e mantêm outros milhares à sombra. O *acesso* aos *acórdãos*, que poderão ser convocados como *precedentes* em futuras decisões jurídicas, exige prática e familiarização com o sistema, mas também incita *maquinações* digitais, em alguma medida autônomas em relação às intenções que as mobilizaram. A solução tópica da informatização convocada pelo direito como resposta aos excessos documentais, às necessidades de registro, à urgência de divulgação

acelerada, se alastra e transforma parte do território jurídico.<sup>6</sup> O arranjo técnico-documental dos acórdãos, sua divulgação digitalizada e informatizada convoca, por outras vias, as exigências centrais e vinculadas da *pacificação* dos sentidos e da *segurança jurídica*. Aqui, elas se combinam com ainda outra demanda incontornável: a da velocidade (ou, idealmente, da instantaneidade) do *acesso*.<sup>7</sup>

- 
- 6 A alimentação da base de dados é, evidentemente, realizada por seres humanos, dotados de agência e intencionalidade, ainda que contidas dentro dos limites impostos tanto pelos textos ministeriais quanto pelas regras do sistema. A bibliografia, muito recente, que tem se dedicado aos algoritmos e aos sistemas de busca, se vê às voltas com essa questão selecionada como central: afinal, o que fazem as mulheres e os homens em mundos povoados por algoritmos, por vezes tão complexos que obscuros e inacessíveis? Até onde se estendem suas ações, suas intenções, suas vontades? Pesquisas etnográficas em ambientes contaminados em maior ou menor grau pelos códigos, argumentos, raciocínios e linguagens informatizadas têm descrito a corporificação e transformação de ontologias em algoritmos (Kockelman, 2013); têm ainda procurado descrever algoritmos como cultura, como sistemas de sentidos cuja suposta autonomia não os libera de afinidades discursivas com seus “criadores” (Escobar, 1994; Seaver, 2017, 2018), estabelecendo paralelos cada vez mais complexos entre sistemas semióticos distintos, que não podem ser reduzidos aos binarismos entre real e virtual, tampouco compreendidos pela separação entre intencionalidades humana e maquina.
- 7 O STJ divulga mensalmente em seu site boletins estatísticos bastante completos com informações a respeito dos trâmites processuais e atividades judicantes do Tribunal. Para que se tenha dimensão do volume de processos que circula nessa instância, entre janeiro e agosto de 2019, o STJ recebeu 258.912 processos novos originários e recursais, o que equivale a 1.638 processos novos a cada dia útil do período. De janeiro a agosto de 2019, foram proferidas 345.982 decisões. Ao final de agosto deste ano, 77.727 processos tramitavam nas terceira e quarta turmas, responsáveis pelo direito civil. O maior volume de processos do STJ diz respeito a tráfico de drogas, contratos bancários, dívidas ativas, planos de saúde, distribuídos entre suas três seções. Os maiores demandantes são órgãos estatais. Recursos que envolvem *família* circulam, principalmente, entre as terceira e quarta turmas. Processos referentes a contratos, prestações de serviço, direito à previdência, além das indenizações por danos morais, frequentemente enfrentam o problema de enunciação do que sejam as entidades *familiares*.

Justiça *harmônica, uniforme, segura, acessível*. Sob essas exigências se arranjam os procedimentos confiscatórios do STJ, suas sentenças, suas *sedimentações*. Associados, direito e informática produzem *famílias*, fazem parentesco.<sup>8</sup>

## Sedimentação

Juíza(es), desembargadora(es) e ministra(os) são apresentada(os), nos documentos que analiso, como intérpretes da lei. Embora o sistema jurídico brasileiro seja de matriz romano-germânica, há uma tendência de fortalecimento da jurisprudência nas últimas décadas,

---

Os boletins estatísticos encontram-se disponíveis em <http://www.stj.jus.br/webstj/Processo/Boletim/?vPortalAreaPai=183&vPortalArea=584>. Acesso em: 05 de outubro de 2019.

- 8 A feitura circunstancial, tática e multiforme de *famílias* tem conduzido as etnografias dedicadas ao parentesco nas últimas décadas. As críticas de Schneider (1968, 1984), que contribuíram para o arrefecimento dos estudos explicitamente empenhados nessa subdisciplina, impulsionaram a revitalização e o redirecionamento da tradição dos estudos de parentesco quando entraram em contato, principalmente, com as teorias críticas marxistas e feministas (Carsten, 2004; Collier; Yanagisako, 1987; Strathern, 1992; Weston, 1991). O impacto das novas tecnologias de reprodução no parentesco euro-americano torna-se dado fundamental nas reflexões analíticas a respeito do sangue, da substância e do código, e alimenta parte importante dessa nova tradição de pesquisas antropológicas. No início dos anos 2000, readers e coletâneas de peso sugerem a fecundidade da atenção antropológica ao parentesco e sua capacidade de explicitar questões relevantes à disciplina, além de argumentarem ser as *famílias* grade de inteligibilidade muito relevante aos próprios interlocutores e interlocutoras de pesquisa em vários contextos etnográficos (Carsten, 2000; Franklin; McKinnon, 2001; Stone, 2001; Edwards; Salazar, 2009). Nas últimas décadas, muitas etnografias têm voltado a atribuir centralidade analítico-descritiva às famílias em seus arranjos processuais, em suas composições alquímicas, em suas relações com objetos, eventos e fenômenos que inicialmente escapariam ao domínio mais clássico de delimitação do parentesco (Marques; Leal, 2018). É em diálogo com essas bibliografias, empenhadas na descrição de práticas e de encontros entre elementos heteróclitos na composição do parentesco que conduzo minha pesquisa.

principalmente desde as reformas jurídicas de 2004 e a promulgação do novo Código de Processo Civil em 2015 (Brasil, 2015).<sup>9</sup> O direito de família, em especial, se encontra em meio a um longo processo de “descodificação civil”. Desde a Constituição de 1988 (Brasil, 1988), o código perde espaço na regulação de dispositivos referentes à *família*, cedendo lugar a princípios constitucionais mais abstratos submetidos à atividade jurígena, ou seja, aos critérios interpretativos do juiz (Zarias, 2010).

Apesar da tendência de “descodificação”, o direito de família brasileiro se mantém subordinado ao Código Civil de 2002 (Brasil, 2002),<sup>10</sup> que substitui seu antecessor, do começo do século XX. As mudanças entre os códigos são radicais. São reconhecidas as uniões estáveis e agrupamentos monoparentais como “entidades familiares”, são equiparados os filhos biológicos e adotivos; homens e mulheres são nivelados nos direitos e obrigações que envolvem a *família*. No entanto, esboçado ainda no fim da década de 1960, grande parte dos magistrados o considera excessivamente conservador e ultrapassado. Não há, por exemplo, referência explícita às uniões homoafetivas, distingue-se a separação judicial e o divórcio, há resquícios da exigência da investigação da culpa para o caso dissolução da sociedade conjugal.

Os textos jurisprudenciais, que são descritos como respostas à insatisfação dos recorrentes em relação a sentenças promulgadas em instâncias inferiores, costumam afirmar que o código é redigido a partir de princípios gerais e abstratos. Esses princípios, ainda que irrefutáveis, deixam brechas, lacunas que só podem ser enfrentadas a partir de conflitos concretos, que exijam posicionamento jurídico.

---

9 Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13105.htm). Acesso em: 05 de outubro de 2019.

10 Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/l10406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm). Acesso em: 05 de outubro de 2019.

Os ministros do STJ adensam o código, diminuem constantemente suas brechas, embora nunca considerem alcançar uma completude interpretativa.

É na terceira instância da justiça brasileira que os alcances e os limites interpretativos são, de uma vez por todas, examinados e, então, aprovados ou rejeitados. O resultado desse exame, que acolhe ou descarta possíveis leituras da lei, é o *entendimento*. Dado o objetivo, ministras e ministros servem-se de um método: eles avaliam os recursos processuais que recebem a partir da óptica que transforma conflitos e relações particulares em *teses* gerais. As *teses* sempre reclamam respostas a partir de alternativas binárias. Delimitada a *tese*, *entende-se* que sim ou que não. Cabe às ministras e aos ministros averiguar se a lei chega ou não até onde sugeriu a sentença original do processo.

Ministras e ministros julgam abstrair, em um primeiro momento, *teses* gerais de uma pluralidade crescente e sempre mutável de relações que, acreditam eles, permeiam a *sociedade* e devem ser lidas e ordenadas pelo direito. Alguns desses conjuntos de relações, que se nomeiam *famílias* ou *entidades familiares*, devem-se afinar com os princípios constitucionais, por exemplo, que exigem que “o melhor interesse do menor” seja atendido, que a “dignidade da pessoa humana” seja respeitada, que o “direito personalíssimo à identidade” seja garantido.

Sob os limites das *teses jurídicas*, ministras e ministros tratam de determinar se as relações que se requerem *familiares*, ou que almejam escapar de seu domínio, podem se encaixar nesses contornos. Pelo potencial de abstração de seu procedimento, as decisões ministeriais dedicadas, em um primeiro momento, à resolução de conflitos concretos, extrapolam-nos, alimentando o *entendimento* jurídico a respeito das *famílias* em geral. Finalmente, esse *entendimento*, embora se suponha estável, está constantemente aberto

a transformações impulsionadas por novos conflitos (abalos externos, *mudanças sociais*) e/ou novas estratégias argumentativas (*assentamentos* internos, *evolução no entendimento*) que coloquem novamente sob escrutínio as relações. Ainda que regidos por uma técnica que limita os alcances e as velocidades das mudanças, os *entendimentos* são dinâmicos por definição.

Ao lidar com os conflitos que se estabelecem em espaços que se pretendem *familiares*, a jurisprudência testa os limites das relações, sua plasticidade, as resistências aos tensionamentos que se lhe impõem, os alcances da sua linguagem. Algumas etnografias dedicaram-se a esse problema, descrevendo processos de transformação de relações interpessoais em relações jurídicas e suas consequências (Becker, 2008; Digiovanni, 2003; Schritzmeyer, 2012; Viana, 2005). De minha parte, posiciono-me longe das conexões e desconexões interpessoais, em outra escala, capaz de revelar outros procedimentos e táticas produtivas. Longe também dos encontros entre os indivíduos e agrupamentos familiares e o sistema jurídico.

Procuro dar atenção aos próprios documentos, eles, como sabemos, construídos a partir de ainda outros documentos que os limitam e os compõem. Estou interessada em empreender uma descrição analítica que acompanhe as práticas – maquínicas, linguísticas, jurídicas – que objetivam *famílias* no regime de signos que optei por destacar. Dedico-me aos procedimentos autorizados a enunciá-las considerando, como sugere Veyne (2014), que é apenas nas relações entre práticas provisórias, imprevistas, mais táticas do que estratégicas, que os objetos existem. Algo é feito pelas jurisprudências. É assim que os ministros e doutrinadores interpretam seus trabalhos. Feitura. O direito e, mais especificamente, a prática jurisprudencial, operacionaliza um conjunto de regras, de procedimentos, que permitem estabelecer que enunciados poderão ser caracterizados como

verdadeiros ou falsos, adequados ou ilegítimos, convincentes ou descabidos. Ele objetiva *famílias* e sobre elas impõe seus comandos.

O documento produzido pelo STJ como resposta a um Recurso Especial (nome que se dá à principal classe processual acolhida no Tribunal) é, em geral, o acórdão. Trata-se de uma decisão colegiada que, por determinação do direito processual, pode ser usada como *precedente* (ou *paradigma*) para casos considerados análogos. Os julgados são publicizados em documentos que se dividem em algumas seções obrigatórias: a ementa, acompanhada de algumas palavras-chave, deve apresentar os principais aspectos discutidos no caso, um resumo qualificado do que foi enfrentado (voltaremos às ementas e à sua importância central a seguir); o acórdão propriamente dito é um texto de um parágrafo que declara a decisão final das ministras e ministros para o caso concreto, ressaltando se a decisão foi unânime ou por maioria; um relatório, em que a(o) ministra(o) relator(a) descreve resumidamente as etapas anteriores pelas quais o processo passou, as principais demandas das partes e o que está em jogo no pedido de recurso; e, finalmente um ou mais votos. No caso de decisões unânicas, é o(a) relator(a) quem deve redigir o relatório e o voto, sendo acompanhado/a por seus/suas colegas. Caso haja discordância em relação ao *entendimento* proposto pelo/a relator/a, é possível que o tema seja enfrentado por mais de um/a ministro/a e os colegas decidirão por votação simples a partir dos vários argumentos apresentados.

O Superior Tribunal de Justiça transforma relações, provas, testemunhos, laudos, relatórios, em uma *questão jurídica* central, que, potencialmente, pode ter sido tratada de modo inadequado nas sentenças originais. Ele evidencia, então, uma *tese* e, a respeito dela, se posiciona. Ao lidar com processos que não exijam reexame de provas, em que haja componentes suficientes para que uma *tese* seja enfrentada, em que uma *questão jurídica* possa ser extraída, o

STJ fala. As *famílias* que chegam ao Tribunal são as que já passaram por avaliações jurídicas, que já tiveram suas relações transformadas em sentenças. São *famílias* que já enfrentaram silenciamentos e categorizações. Seus conflitos já foram inseridos dentro de discussões jurídicas que lhes superam e seus impasses serão tratados, no STJ, como questões mais abstratas que devem, ao final do processo, alimentar um *entendimento* jurídico *uniforme, seguro* e atualizado.

Os mecanismos de barragem auxiliam no processo de *uniformização*, vinculando, como vimos, duas questões sempre trazidas à tona pelos documentos: a da *segurança jurídica* e da celeridade do sistema. O STJ, portanto, associa a exigência de *uniformização* com a própria ideia de justiça, que deve ser previsível e ligeira.

Mas as *famílias* também repelem parte do desejo *uniformizador* do Tribunal. Do ponto de vista dele, as relações *familiares* autorizam abstrações e extensões bastante limitadas. Os mecanismos dedicados a *uniformizar* pressupõem semelhanças entre os casos que são difíceis de serem observadas no direito de família, ao menos na terceira instância. Como é possível ser “sensível” ao que há de específico em cada arranjo *familiar* depois de tanta circulação de papéis, depois de tantas rodadas de transliterações e silenciamentos? Se a justiça exige a *uniformização*, ela também demanda, no caso das *famílias*, atenção às “particularidades fáticas”.

A *massificação*, vizinha da *uniformização*, é capaz de promover efeitos opostos aos dela. *Pacificar* o *entendimento* a respeito das *famílias* exige que casos considerados semelhantes desemboquem em sentenças consideradas *uniformes*. É preciso que haja um apagamento adequado e suficiente nas especificidades, um grau de abstração ideal, de modo que as decisões possam ser replicadas sem cair na *massificação*, mas que não sejam abstratas demais a ponto de se descolarem dos contextos fáticos e das mudanças sociais.



Interesso-me pelos modos como os conflitos, lidos nos *relatórios*, são transformados em *teses jurídicas* passíveis de avaliação binária. O STJ, por limitações regimentais, não pode reavaliar provas (Súmula 7, de 28/06/1990). Suas decisões, portanto, precisam ser tomadas a partir das informações fornecidas pelas instâncias inferiores. Ele decide se a sentença anterior foi satisfatória, quando cotejada com o código e a jurisprudência. Ele avalia a partir do que os recorrentes argumentam ter sido violado. O STJ não ouve testemunhas, não conhece os demandantes, muito raramente dá voz aos advogados. Ele vê papéis, vê conflitos e vê, principalmente, *teses*.

Um homem morre. Aberto o processo de inventário, os herdeiros se manifestam: companheira e descendentes têm seus direitos assegurados pelo Código Civil. A divisão corre cartorialmente até que uma mulher e seus filhos, não previstos no arranjo inicial, apresentam-se como familiares. Argumentam que foram, por décadas, *família*. Comprovam, por fotografias, recibos, boletos, testemunhas, que houve convivência. Sugerem que desconheciam o outro núcleo relacional do companheiro/pai e invocam ser injusto ficarem desassistidos depois de tanta vida compartilhada. A *família* oficial, por sua vez, não se conforma com a possibilidade da partilha. Há filhos, menores, o que complica a situação. Acrescenta-se o problema de quem possa ter contribuído mais na constituição do patrimônio. Há, finalmente, a questão da (recente) não exigência de oficialização das relações conjugais para a garantia de direitos de partilha e sucessão. Há uma pensão, e é preciso saber quem terá o direito de recebê-la. A justiça, quando convocada, não pode se abster de partilhar. Como argumenta Lewandowski no capítulo que compõe essa coletânea, o direito é o avalista da estabilidade promovida pela ideia de propriedade. É preciso dizer o que pertence a quem, confiscando as possíveis brechas às ambiguidades. É preciso silenciar incertezas.

Eu não tive acesso ao processo. Tampouco a/os ministra/os liberados da tarefa de relatoriar o caso, mas que participaram, com seus *votos*, da decisão. O/a relator/a pode consultar os memoriais, mas, ainda assim, precisa apoiar seu *voto* no que foi explicitado na sentença da segunda instância. Minha síntese vem da síntese do/a relator/a, e ela, por determinação do direito processual, é considerada suficiente para a avaliação adequada da *tese*. Tudo o que escapa é obscurecido pela Súmula 7, que abstém o Tribunal de determinadas atenções, que limita seu campo de visibilidade. Se bem apresentada, a *questão jurídica* pode e deve ser sintética. Se não satisfatoriamente identificada ou elaborada, determinações processuais se encarregarão de impedir, já de saída, que seja apreciada.

É à decisão do(a) desembargador(a), juiz(a) da segunda instância, que a/o ministra/o se refere. O que será averiguado é se houve, na sentença original, *violações* (processuais ou de mérito) ou *dissídios jurisprudenciais*, que são os diagnósticos de *interpretações* divergentes entre tribunais ou entre as próprias turmas do STJ a respeito de uma mesma *tese*. Os recorrentes sustentam suas *teses*, opõem-nas às fundamentadas nas sentenças e indagam: qual a posição justa? Qual a posição adequada, levando-se em conta, para esse caso concreto, o ordenamento jurídico – que exige coerência e expurga contradições explícitas – e a jurisprudência – cujos *entendimentos* incompatíveis precisam caminhar, invariavelmente, rumo à *pacificação*?

No caso aqui selecionado, os requerentes afirmam que a decisão da segunda instância, em sua sentença, intuiu ser possível a união estável de um homem com duas mulheres ainda que, em uma dessas uniões, não houvesse o “objetivo de constituição de uma família”. Apela aos artigos legais que, supostamente, foram contrariados na decisão original e apontam dissídio com “julgados de alguns tribunais”. O recurso foi admitido para avaliação e a(o)

ministra(o) do STJ deveria investigar se o rateio da pensão entre “a viúva e a companheira”, decidido pelo tribunal regional, deveria ser mantido ou revisado.

Os problemas que se colocam, que aparecem, mais profunda ou superficialmente no *inteiro teor de acórdão* daquele caso, todos extraídos da sentença do tribunal regional, são vários: uma das relações era adúltera? A segunda relação merece a proteção assegurada pela Constituição? Se uma das mulheres era concubina, havia, ao menos, boa-fé ou fraqueza de sua parte? A que grau de sedução ela foi submetida? No STJ nem todas essas indagações poderiam ser retomadas e averiguadas. O lugar de onde o Tribunal fala não permite que muitas delas sejam trazidas à luz. O que o/a relator/a seleciona como a *questão jurídica* a ser enfrentada é se bastaria a “boa-fé” da autora para que o direito a ela postulado se assegurasse. Recorrendo a decisões do STF e orientações doutrinárias, afirma que o tribunal regional decidiu bem. A partilha entre as mulheres e seus descendentes era o posicionamento mais acertado.

Houve divergência e a decisão da maioria acompanhou o voto contrário ao exposto pelo(a) relator(a). Considerou-se que “a verdade é que se trata de uma situação extravagante à previsão legal”. Para a(os) ministra(os) que discordaram do *entendimento* do/a relator(a), apesar da suposta boa-fé, apesar da durabilidade da relação, a pergunta que estava em jogo era se a mulher da segunda relação mantinha com o falecido uma união estável. Não julgaram ser possível afirmar que duas *famílias* simultâneas seriam aptas a recolherem e partilharem os benefícios decorrentes do falecimento de um de seus membros. Também aqui precedentes foram requisitados, legislações citadas. No caso de duas relações simultâneas, afirma a divergência, a segunda é concubinato. E, se é concubinato, não é *família*.

Dada, portanto, a sentença original, dado também o apelo dos recorrentes, duas possibilidades de *interpretações* resultantes de mo-

dos também distintos de apresentação da *questão jurídica*. Primeira questão, a mais geral: a partilha de uma pensão entre duas mulheres que viveram por décadas com um homem, que tiveram seus filhos e auxiliaram na constituição de seu patrimônio, é possível? Desdobra-se: em uma das relações, a segunda, havia boa-fé? Desdobra-se ainda outra vez: apesar da boa-fé, em nosso ordenamento jurídico cabem duas uniões estáveis simultâneas?

Perguntas binárias: é possível? Seriam essas relações cabíveis? Esse arranjo é legítimo? Possibilidades igualmente binárias de resposta: sim ou não, dou provimento ao recurso ou lhe nego. A jurisprudência faz caber. Filtra, peneira, separa. Ao mesmo tempo, por *analogias* e *exegeses* (todas expressões corriqueiras em relatórios e votos de acórdãos), ela pode fazer *evoluir o entendimento*. A palavra que os documentos utilizam para descrever esse processo é *interpretar*, e a *interpretação*, na feitura da jurisprudência, parece acoplar as ideias de determinação de sentido e de descoberta de significado, dando-lhes maiores ou menores ênfases caso a caso. Ministras e ministros consideram extrair sentidos que já existem de antemão, mas também julgam atribuir sentidos onde eles não parecem estar incontestavelmente definidos.<sup>11</sup> É certo que os sentidos

---

11 Uma importante crítica à equiparação entre a hermenêutica jurídica e a tarefa interpretativa, tal como conduzida por disciplinas exógenas à ciência jurídica, é apresentada por Vismann (1999). É nessa confusão que repousa, segundo a autora, a infertilidade dos esforços desconstrutivistas empreendidos pelas ciências literárias, teoria crítica e filosofia em suas análises da lei e do sistema jurídico. A aproximação camufla o fato de que muitos dos atos que concernem aos juristas são ou incluem enunciados performativos, como já havia demonstrado Austin (1962). Não interpela, além disso, a relação referencial da lei consigo mesma e trata como meras ferramentas as técnicas governamentais e práticas secretariais que são, de fato, processadores essenciais através dos quais a simbolização operacionalizada pela lei pode ser alcançada. A importância de um empreendimento culturalista a respeito das dimensões técnicas da lei foi também defendida por Riles (2005). Os estudos antropológicos

que se autorizam atribuir sempre se dizem limitados ao que foi determinado pela lei. A justiça não pode legislar, não em um ambiente que se apresenta como juridicamente seguro. Mas essas fronteiras são tênues, passíveis de negociação e objetos de exame constante.

No procedimento jurisprudencial, a possibilidade criativa na *interpretação*, na construção do *entendimento*, antecede as decisões. O ineditismo de um *acórdão*, o que há nele de renovador, depende inteiramente da extração da *tese*, da elaboração da pergunta inicial e de seus possíveis desdobramentos. É a transformação de relações em uma sentença (no sentido gramatical, e não jurídico, que o dicionário atribui a esta expressão) e o trabalho de extrair *analogias* e *exegeses* que poderão dizer se determinados arranjos, relações, convivências são ou não *familiares*. Tudo começa com a extração, identificação ou elaboração da *tese*, da *questão jurídica*, do que, afinal, está em jogo e exige posicionamento, linguagem-comando, palavra de ordem.

## Mineração

A exigência de acórdãos se fundamentarem em *teses*, de *entendimentos* se referirem a *questões jurídicas* genéricas, relaciona-se com o sistema de visibilidades das jurisprudências. Elas são escritas para serem citadas, para circularem, para serem enxertadas. Existem tão logo se solidificam em textos tentaculares, dotados da faculdade de conectarem-se com outros processos judiciais.

---

contemporâneos das leis e dos sistemas legais têm, nessas últimas décadas, dado ênfase crescente às abordagens que privilegiem as tecnicidades, nos termos de Riles, ou o “hardware” dos procedimentos jurídicos, de acordo com Vismann, ampliando assim a superfície de atenção etnográfica. Nesse capítulo, utilizo *interpretação* como expressão corriqueira dos materiais com os quais trabalho. Ela não deve ser confundida, neste estágio de minha pesquisa, com um conceito analítico.

Para que possam ser vistas e citadas, as decisões expressas nos acórdãos são inseridas em um sistema informatizado alimentado por profissionais que trabalham no STJ, ainda que não se relacionem diretamente com a/os ministra/os e seus gabinetes. A Secretaria de Jurisprudência (SJR) divide-se em duas coordenadorias, cada uma composta por quatro seções. Dedicam-se a recolher todas as decisões publicadas no Diário de Justiça (DJ) e realizar um *tratamento técnico-documental* que seja capaz de torná-las acessíveis e distinguíveis em meio a um volume considerável de arquivos. A metáfora da mineração é acionada nos manuais que orientam o trabalho da SJR. Se usuários do banco de dados do Tribunal precisam ser capazes de *minerar* o que lhes convier, recuperando *teses* que possam ser acopladas em seus próprios argumentos, cabem aos funcionários da Secretaria tornar visíveis esses documentos, criar meios de recuperação, mecanismos tão claros e diretos quanto possível para que não reine a indistinção.

Na SJR, os esforços estão voltados para a identificação e *interpretação* das *teses* ou, dito em outras palavras, do *raciocínio lógico-jurídico* que atravessa os acórdãos. Não proponho aqui uma descrição dos processos de alimentação da base de dados do Tribunal, ou das interações entre os funcionários e o sistema. Não espero oferecer uma abordagem de redes, que se dedique a acompanhar os movimentos de pessoas, conceitos, técnicas e saberes, descrevendo suas cadeias operacionais. Certamente uma atenção deste tipo renderia interessantes desdobramentos etnográficos e eu mesma me dediquei a eles em outros lugares (Munhoz, 2013, 2017). Aqui, estou mais interessada em tomar de empréstimo as imagens que são convocadas pelos funcionários da Secretaria ao organizar seus trabalhos. Estou atenta aos manuais de funcionamento da SJR e aos materiais de divulgação de suas atividades. Preocupo-me não com as imponderações e contingências cotidianas, mas com as

próprias conceituações de sua tarefa – que carregam consigo definições de jurisprudência que se aproximam, mas não se reduzem às definições encontradas nos acórdãos.

O interesse nesta seção é o de acompanhar em outra escala a exigência da *uniformização*. Não se trata de um simples desdobramento das demandas requisitadas juridicamente, embora os objetivos convirjam. Para que, nessa escala técnica, a padronização possa se construir, outro tipo de saber é convocado, outra linguagem. A linguagem desenvolvida na SJR ordena as decisões jurisprudenciais em “representações gráficas”, em “documentos-padrão”, que precisam responder a uma demanda principal: permitir que *teses jurídicas*, recebendo *tratamento técnico-documental*, possam ser visíveis a partir de quatro grandes marcadores – a *questão jurídica*, o *entendimento*, o *contexto fático* e os *fundamentos*. Aqui, como nos gabinetes e nas sessões, o que se faz é um exercício procedimental de limpeza, de resumo ou de transformação de enunciados. Para tornar mais fácil, mais acessível, mais amplamente aplicável, para, enfim, aumentar o alcance do que se diz, é preciso, primeiro, transformá-los em *teses*, como vimos acima, e, em seguida, em dados resgatáveis. Transformações de transformações.

O tratamento documental oferecido pela SJR toma o *interesse* da informação, sua *utilidade*, como principal elemento condutor de seus trabalhos. Cada acórdão tratado, dizem os manuais, é tomado como *paradigma*, como elemento representativo da jurisprudência do STJ. A base, dizem ainda os manuais, “não tem como objetivo principal proporcionar o resgate de um acórdão específico, mas sim das teses apreciadas pelo Tribunal” (Superior Tribunal de Justiça, 2017a, p. 9). Explicam que “o fluxo de tratamento foi idealizado com a intenção de que os acórdãos selecionados correspondam às teses decididas pelo STJ” (Superior Tribunal de Justiça, 2017a, p. 9). Caberá averiguar, portanto, como o “fluxo de tratamento” torna possível

a correspondência entre a base de dados e a massa das decisões jurídicas. Quais são as técnicas e as tecnologias requisitadas para a produção de “imagens gráficas”, “documentos-padrão”, “representações”, capazes de espelhar adequadamente o que diz o Tribunal.

Observemos o trabalho de uma das coordenadorias da SJR, responsável pela criação do Espelho do Acórdão. O Espelho do Acórdão é um

documento no qual são dispostas as informações relacionadas às teses abordadas no acórdão. As informações são organizadas e tratadas em campos específicos, com o intuito de facilitar o acesso do usuário, criando recursos para a pesquisa. Desta forma, o espelho do acórdão não deve ser compreendido como uma representação do inteiro teor, e sim das teses que são extraídas deste. Não é, ainda, a tradução do inteiro teor capaz de substituir a sua leitura, mas a indicação das teses nele firmadas considerando o seu valor jurisprudencial. (Superior Tribunal de Justiça, 2017a, p. 54).

Os manuais que orientam seus trabalhos, assim como, mais superficialmente, os materiais de apresentação e divulgação de suas tarefas, descrevem um processo serial de refinamento, seleção, bifurcações sequenciais. A primeira seção encarrega-se, com a ajuda de um aplicativo, de cadastrar todos os acórdãos e, em seguida, classificá-los como documentos *principais* ou *sucessivos*. Esta classificação envolve a leitura e *interpretação* das ementas (e só das ementas) de cada um dos documentos. Acórdãos de uma mesma classe processual, assinados pelo mesmo relator, com uma mesma decisão e ementa semelhante em um prazo de três anos são agrupados como *sucessivos* de um *principal* mais antigo. É ele, o *principal*, que será enfrentado integralmente pelas seções seguintes da Secretaria.



Nessa primeira filtragem, portanto, justificada pelo volume de informações e pela urgência dos prazos de divulgação, considera-se que a ementa seja espelho adequado do que se passa no acórdão. Avalia-se a mínima similitude necessária que admita o agrupamento de documentos, de modo que muitos deles, os *sucessivos*, sejam obscurecidos, englobados, pelo *principal*. Considera-se que “nuances quanto à redação do texto” podem ser admitidas, ou seja “é possível o encaixe entre acórdãos com redações ligeiramente diferentes, desde que a diferença seja sutil e não prejudique o entendimento da tese nem o resgate da informação” (Superior Tribunal de Justiça, 2017a, p. 65).<sup>12</sup>

A classificação dos julgados a partir de quatro critérios inegociáveis autoriza a identificação adequada da *tese* e “determina o interesse da informação”. Baseados nos trabalhos de José Augusto Chaves Guimarães, pesquisador da ciência da informação e professor da Unesp,<sup>13</sup> os funcionários da SJR “extraem” – mineram, talvez pudéssemos dizer – a *questão jurídica*, o *entendimento*, o *contexto fático* e o *fundamento* de cada decisão publicada no Diário de Justiça. O arranjo entre esses quatro elementos, argumentam os manuais, identificará a *tese* e ditará o *interesse* ou a irrelevância da informação que ela carrega. Esse arranjo, esse *tratamento*, sedimentará os signos de heterogeneidade que ainda possam ter resistido aos apagamentos processuais em um *entendimento acessível*. A sedimentação se dá

---

12 As ementas são cruciais aos funcionários da SJR e também às/aos ministra/os e suas/seus assessora/es. Para a responsável pela SJR, “o modo como cada ministro escreve é um mistério”, e qualquer tentativa de padronização na elaboração desses textos esbarra no argumento do “estilo de escrita”. Não há regras claras para suas composições, como tampouco para a seleção das palavras-chave que identificam as jurisprudências. Há, muitas vezes, uma defasagem entre os textos que os gabinetes produzem, a partir dos *entendimentos* da/os ministra/os, e os modos como devem classificados e divulgados pela SJR.

13 Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?i-d=K4787809A3>. Acesso em: 30 de agosto de 2019.

pela transformação dos acórdãos em *paradigmas* que “compõem a base e representam a jurisprudência do STJ”.

Cabe à Secretaria de Jurisprudência distinguir a *questão jurídica*, expansível, das alegações particulares das partes, de interesse limitado “ao caso concreto”. Deve também destacar do interior das decisões processuais o *entendimento* da Corte, que não se confunde com o simples resultado do julgamento, expresso em termos de procedência ou improcedência da petição de recurso processual. Precisa ainda minerar dos documentos analisados o *contexto fático*, extraindo o que haja neles de “suficientemente generalizante” a ponto de “a tese [...] poder abarcar futuros casos”. A Secretaria de Jurisprudência também precisa identificar, nos acórdãos, os *fundamentos*, ou as “razões que sustentam ou justificam o posicionamento adotado pelo Tribunal sobre a questão jurídica relacionada ao caso concreto analisado”. Os *fundamentos* não se confundem “com uma construção de raciocínio qualquer, histórico dos autos ou lição doutrinária constante na motivação do voto do ministro”, ou ainda com “declarações ditas incidentalmente no voto apenas a título ilustrativo ou explicativo” (Superior Tribunal de Justiça, 2017b).

Tudo está dito em um julgado, supõem os que realizam o *trabalho técnico-documental* sobre eles. Mas nem tudo é *acessível* sem torções. Enquanto os julgamentos exigem extensões analógicas e interpretações criativas, o gerenciamento dos documentos, que almeja torná-los resgatáveis, exige ainda outra rodada interpretativa acompanhada de análises cuidadosas para além dos espaços das decisões jurídicas. O que quiseram dizer as ministras e ministros em seus textos? Quais os pontos de contato que aproximam conjuntos distintos de decisões, autorizando sua indistinção, sua univocidade? Qual o limite tolerável de apagamentos e silenciamentos promovidos por aproximações e justificados pela necessidade *eficiência, transparência, acessibilidade*?

Realizada a leitura dos acórdãos classificados como *principais* e extraídos os quatro elementos componentes das *teses jurídicas* enfrentadas, o “fluxo de tratamento”, viabilizado por aplicativos informatizados, encaminha os julgados para outras seções, que se responsabilizam da leitura do inteiro teor das decisões, subdividindo os acórdãos *principais* em ainda outras três categorias: VE (vide ementa), TD (triagem diferenciada) ou IA (informações adicionais). O primeiro tipo se refere aos acórdãos com ementas “satisfativas”, que os funcionários julgam apresentar todas as *teses* enfrentadas. Nesses casos, a SJR se limitará a alimentar o site de busca com a informação da ementa e os links para a decisão em sua íntegra. O segundo e o terceiro casos envolvem um diagnóstico de “ementa não satisfativa” ou “incompleta” e a necessidade (ou possibilidade) de preenchimento de outros campos informativos no site de buscas, ou mesmo, no limite, de elaboração de um “enunciado” ou extração de um excerto da decisão que possa transmitir as *teses* que foram enfrentadas. Um trabalho de redação, reelaboração de textos ministeriais, que só é aceita e justificada, de acordo com a responsável pela Secretaria, por ser *técnico*. De outra natureza, portanto.

A alimentação da base de dados, que traduz uma “linguagem natural” para a “linguagem do sistema” (Superior Tribunal de Justiça, 2017c, p. 108), também estende analogias, testa identidades, propõe traduções. Há um exercício constante de imaginação, ou abstração, que precisa dar conta de garantir a “segurança e a confiabilidade” contra a tendência dispersora (Superior Tribunal de Justiça, 2017c, p. 113). É preciso que a Secretaria se dedique a

resgatar o maior número de precedentes considerando a enorme diversidade na forma como os ministros se manifestam em seus julgados, especialmente se considerarmos a riqueza vocabular tão comum entre os operadores do Direito. (Superior Tribunal de Justiça, 2017d, p. 39).

A recuperação adequada dos julgados, possibilitada pela seleção criteriosa de *teses* que tenham *interesse* e *utilidade* jurídica, e pela criação de *critérios de pesquisa* eficientes, que torna possível a adequada “compreensão dos temas e do entendimento do STJ” (Superior Tribunal de Justiça, 2017e, p. 37), sem os quais o projeto de *pacificação* do direito desmoronaria.

A decisão inicial que separa os acórdãos em *principais* e *successivos*, assim como como todas as subdivisões subseqüentes realizadas na SJR impõem limitações ao desenvolvimento do que poderíamos entender como cadeias operatórias das jurisprudências. Elas afetarão diretamente o sistema de visibilidades dos documentos. No caso de jurisprudências, esse sistema é a própria razão de sua existência. Em uma proliferação tão gigantesca de papéis, aqueles que poderão ser encontrados e selecionados afetarão diretamente as decisões futuras do próprio STJ, como também, de modo ainda mais alastrado, as decisões em instâncias inferiores. A escrita das ementas em um nível, sua classificação em outro e, finalmente, sua disponibilização a partir de ferramentas que exigem certa expertise em relação aos jargões e ao funcionamento do direito demonstram que o *entendimento* jurídico é fugidio e só podemos acessá-lo parcialmente. Como já muito destacado pela antropologia, não há um direito homogêneo, estável e encerrado. Se o dinamismo faz parte de sua própria definição, é olhando para os lugares em que a diferença – que se propõe homogeneizante, unificadora – se produz cotidianamente que podemos entender que é na variação, nas cristalizações que não duram mais que instantes, que a rigidez jurídica impõe seus efeitos de verdade.

Voltemos ao caso que apresentei na primeira parte deste texto e vejamos agora como o Espelho do Acórdão o retratou. A ementa da decisão, acompanhada por um conjunto de palavras-chave, foi elaborada pela/o ministra/o da divergência que, como vimos, conseguiu reunir o maior número de votos para seu *entendimento*.

RECURSO ESPECIAL. PREVIDENCIÁRIO. PENSÃO POR MORTE. RATEIO ENTRE VIÚVA E CONCUBINA. SIMULTANEIDADE DA RELAÇÃO MARITAL. UNIÃO ESTÁVEL NÃO CONFIGURADA. IMPOSSIBILIDADE.

1. Em razão do próprio regramento constitucional e infraconstitucional, a exigência para o reconhecimento da união estável é que ambos, o segurado e a companheira, sejam solteiros, separados de fato ou judicialmente, ou viúvos, que convivam como entidade familiar, ainda que não sob o mesmo teto, excluindo-se, assim, para fins de reconhecimento de união estável, as situações de concomitância, é dizer, de simultaneidade de relação marital.
2. É firme o constructo jurisprudencial na afirmação de que se reconhece à companheira de homem casado, mas separado de fato ou de direito, divorciado ou viúvo, o direito na participação nos benefícios previdenciários e patrimoniais decorrentes de seu falecimento, concorrendo com a esposa, ou até mesmo excluindo-a da participação, hipótese que não ocorre na espécie, de sorte que a distinção entre concubinato e união estável hoje não oferece mais dúvida.
3. Recurso especial conhecido e provido.

Encontrei este acórdão ao digitar a expressão “famílias simultâneas” no campo “Pesquisa Livre” por jurisprudências do site do STJ, a entrada mais destacada, a que promete render, aos que conhecem seus meandros, possibilidades mais incisivas de resultados. Sob a caixa em branco, uma série de operadores lógicos e conectores, desenvolvidos para refinar os resultados, diminuir a quantidade de *lixo* que cada pesquisa pode resultar. Como vimos, a expressão “famílias simultâneas” não aparece na seleção de palavras-chave escolhida pela/o ministra/o, tampouco na ementa por ela/e elaborada. O *tratamento documentário* oferecido pela SJR, no entanto, o

tornou visível em minhas buscas. Em meu caso, esse acórdão apareceu como um link disponível em uma das entradas de recuperação de dados criada pela Secretaria, a partir de um outro acórdão que tratava de *questões jurídicas* consideradas semelhantes. Apareceu seguido da expressão “união estável – concomitância com a relação marital”, que é a forma mais sintética encontrada para o registro da tese no sistema. Além do link para o documento que selecionei, o Espelho do Acórdão resultante de minha busca original ainda oferecia entradas para outras duas teses tratadas em decisões consideradas semelhantes, três referências legislativas citadas pelo(a) relator(a) ou pela divergência e uma “palavra de resgate” alternativa que pudesse recuperar documentos de *interesse jurídico* aproximados em outras buscas.

“Concomitância” ou “simultaneidade”, “famílias paralelas” ou “famílias simultâneas”, “relação marital paralela” ou “paralelismo afetivo” são só algumas das possibilidades de transformações, aproximações e englobamentos semióticos, a partir do caso que selecionei (conduzida pelo sistema de buscas) para apresentar meu argumento. Se os acórdãos exigem a identificação de teses e um posicionamento a partir de possibilidades binárias, a divulgação destas mesmas teses, tornada possível por um procedimento informatizado, aproxima, identifica similitudes, decreta distinções e, principalmente, empenha-se em *uniformizar*, *padronizar*, a partir de outros critérios, métodos e ferramentas.

## **Peneira**

Nas seções anteriores, descrevi como os textos jurisprudenciais e o *tratamento técnico-documental* empenham-se nas tarefas concomitantes de vincular a jurisdição à *realidade social* e desvincular os enunciados do Tribunal dos casos concretos que o impeliram a falar. Ele resolve conflitos particulares, mas almeja expandir seu *en-*

*tendimento* a lugares em que não é capaz de (e nem é diretamente convocado a) examinar. Filtra para ampliar seu alcance. Mas, para isso, o STJ barra. Barra pelas determinações processuais já presentes na Constituição Federal, barra pelas mudanças mais recentes do Código de Processo Civil, mas também por arranjos organizacionais em seu próprio regimento.

A imagem de peneiras (*sieves*) como apresentada em Kockelman (2013) é inspiradora para pensar esses circuitos ávidos pelo silenciamento das heterogeneidades e a consequente imposição de pontos cegos no processo de *pacificação* dos sentidos (como também descreve Molina, nesta coletânea). As peneiras são centrais para a antropologia, argumenta Kockelman, como dispositivos físicos e também como conceito analítico. Em seu trabalho, dedica-se especialmente às equações algorítmicas que tornam possíveis, por exemplo, as filtragens de *spam*. Mas esse ponto de partida o conduz a examinar questões ontológicas que são pressupostas e, ao mesmo tempo, se transformam pela escrita algorítmica. Essa abordagem me instiga a pensar as transformações (ontológicas, inclusive, e semióticas, evidentemente) indispensáveis que tornam possíveis as filtragens, as traduções empreendidas na feitura e na divulgação da jurisprudência.

Sem desprezar as diferenças significativas nos procedimentos de escrita jurisprudencial e de gerenciamento e alimentação do banco de dados, aproximando, pela imagem da peneira, essas duas etapas indispensáveis para a enunciação de *famílias* na justiça brasileira. Tomadas como *teses* e metamorfoseadas em dados, as *famílias* são feitas por “transformatividades ontológicas” (Kockelman, 2013, p. 34) fomentadas no encontro com as peneiras jurídicas e algorítmicas. Peneiras que, longe de serem passivas, são “os mais simples agentes interpretativos” (*Ibid*, p. 37), “shifters” que aceitam sequências de símbolos como *inputs* e as transformam em um posicionamento unívoco a partir de possibilidades binárias. Essas cadeias de trans-

formatividade simplificam, mas também complexificam respostas: ao processar informações almejando padrões e previsibilidade, tanto a jurisprudência como o banco de dados que a armazena simultaneamente se expõem aos riscos da indefinibilidade.

Ainda que as demandas por fidelidade (em relação aos *inputs*) e por univocidade (nos *outputs*) sejam, necessariamente, paradoxais, essas exigências concomitantes e contraditórias não abalam, não diminuem a eficácia, tampouco ilegitimam o direito, pelo contrário, Vismann (1999) demonstra como as ciências jurídicas lidam constantemente e sem constrangimentos com as aporias lógicas e verbais da fundação e da execução legais. A lei, argumenta, erige seu edifício dogmático admiravelmente estável sobre aporias fundadoras bastante explícitas. Os paradoxos do legalismo não precisam ser desvelados.

Mas as exigências de organização digital dos dados judiciais escancaram a viabilidade de uma entrada analítica alternativa, cuja fecundidade Vismann também já previa. A autora define a jurisprudência como um sistema de transferências (de direitos), uma forma de pôr em ordem, arranjar, atribuir, categorizar, processar dados (Vismann, 1999). Mas a jurisprudência tende a subestimar os meios de transferência (*media of transfer*) como simples ferramentas, o que desemboca na percepção enganosa da possibilidade de regulação jurídica dessas “medias”. Vismann e Krajewski (2008) argumentam que as tentativas tardias de regulação jurídica dos meios tecnológicos explicitaram outro paradoxo, não mais o das ironias filológicas do poder denunciadas nas inócuas críticas “desconstrutivistas” exteriores à ciência jurídica (Vismann, 1999, p. 281). Com a popularização dos computadores e das novas redes de comunicação, a hegemonia tradicional da lei sobre o discurso passa a ser questionada. O computador, máquina universal, impõe sua lógica à lei ao mesmo tempo em se comporta de maneira legal,



garantindo criteriosamente aos usuários os direitos de acesso aos seus recursos (Vismann; Krajewski, 2008, p. 91).

Os autores argumentam que há uma “mimese mútua”, uma estrutura similar entre lei e computadores. Rotinas legais e mídias digitais são regimes discursivos, usam mecanismos de controle de inclusão e exclusão, de acesso e restrição. Ambos operam por meio de textos que geram textos, e pelo modelo binário das tomadas de decisão. O isomorfismo entre as máquinas legais e as digitais coloca os dois, ainda de acordo com Vismann e Krajewski, em competição pelo poder de definição da realidade. São máquinas simbólicas estruturalmente homólogas, mas que lidam distintamente com as categorias espaço-temporais. Ao desafiar – com seus procedimentos incorpóreos, sua infinitude física e o anonimato de seus atos de comunicação – os conceitos legais fundantes da corporalidade, da finitude e da autenticação, a realidade virtual coloca em xeque qualquer reivindicação de soberania territorial e de imputações e regras de evidência.

A atenção dos autores a essas semelhanças procedimentais lhes permite explicar a ineficácia incontornável da soberania legal quando se depara com a necessidade (comercial, diga-se de passagem) de regulação das mídias digitais. Redundâncias e repetições tautológicas são explicitadas, e o próprio vácuo legislativo, que perdura por décadas, antes de se explicar pela utopia autorregulatória dos espaços virtuais, comprova a adoção fundante de “estruturas legais” (Vismann; Krajewski, 2008, p. 95) inerentes ao próprio funcionamento dos computadores quando estes se tornam máquinas personificadas (PCs) que apartam irreversivelmente usuários e programadores.

As semelhanças entre modos operacionais legais e algorítmicos se tornaram explícitas também em meu trabalho, embora meu interesse de pesquisa tenha conduzido a análise por outros

caminhos. Como procurei demonstrar, os procedimentos jurídico e algorítmico, cada um deles, sem se misturarem, mas aproximados e operacionalizados em conjunto, fazem (fazendo ver) *famílias*. Se, como defendem Vismann e Krajewski, há disputas pela possibilidade de determinação do real e impotência agentiva entre essas duas máquinas simbólicas pelas homologias estruturais que compartilham, proponho, por outro lado, enfatizar o que pode produzir essa aproximação tática, favorecida pelas redundâncias das imagens e práticas operacionais.

Ambos – o procedimento jurisprudencial e o raciocínio algorítmico que o organiza e divulga – lançam mão das imagens de *segurança*, *confiabilidade*, *referência* no exercício de suas tarefas, ainda que a partir de lugares diferentes. Ambos se servem das metáforas geológicas para a demarcação de suas atividades. Os dois parecem supor um mundo atravessado por relações dinâmicas e heterogêneas, carentes de codificação. Ambos lidam com o problema da representação eficaz e fiel de realidades complexas e mutantes. Além disso, há entre eles a coincidência do binarismo como procedimento fundamental, embora, talvez valha reforçar, mesmo os dispositivos binários de tipo mais estereotipado sejam dispositivos realmente complexos de peneiragem (Kockelman, 2013, p. 36). As *uniformizações* jurídicas e a *acessibilidade* viabilizada pelo gerenciamento dos dados são extremamente produtivas, e explicitamente criativas. Respondendo, cada um em uma escala, às demandas por homogeneização e ao repúdio à confusão e à indistinção, são capazes de criar fixações provisórias: imagens, representações, definições de *família* que almejam extrapolar os domínios do Tribunal, contribuindo para a *pacificação* e *harmonização* do ordenamento jurídico.

Etnografar, pela base de dados, a jurisprudência do STJ torna explícita a máquina binária requisitada não por razões de como-

didade, mas como a possibilidade de uma linguagem-comando, indexada, inevitavelmente, a traços de rostidade (Deleuze; Guattari, 1995). As núpcias conta-natura do direito com a informática, seu cofuncionamento, a simpatia entre os dois explicita a formalização das palavras de ordem, das sequências dicotômicas, das sucessões de escolhas duais que filtram, bifurcam e, assim, conduzem e produzem – definições, relações, *famílias*. A máquina binária “preside a distribuição dos papéis e que faz com que todas as respostas devam passar por questões pré-formadas” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 29). Ela constitui “uma tal trama que tudo o que não passa pela trama não pode, materialmente, ser ouvido” (*Ibid*, p. 20). Confisca, enfim, tudo o que vê como ruído. *Pacífica*.

# Capítulo 8

## O sertão, a seca e o fim<sup>1</sup>

Renan Martins Pereira

### **Introdução**

Nos sertões do Nordeste, uma das maiores crises ecológicas enfrentada pela população nos últimos tempos é a *seca*<sup>2</sup> – categoria em destaque, via de regra, pela sua complexidade histórica (quase um século e meio de intervenção estatal em vias de combatê-la e mitigá-la), pelos diferentes significados que recebe (tanto pelas populações locais quanto pela literatura nacional e pelos trabalhos

- 
- 1 Agradeço à leitura, às sugestões e aos comentários do professor Jorge Villela. Sou grato a ele e a Suzane de Alencar Vieira pela oportunidade de poder contribuir para esta coletânea. A versão prototípica deste texto foi entregue como trabalho final para a disciplina “Antropologia Econômica”, ministrada em 2018 pela professora Anna Catarina Morawska Vianna. A ela agradeço também pela atenta leitura e pelos comentários.
  - 2 Ao longo do projeto, termos em *itálico* corresponderão a expressões nativas. Frases entre aspas simples representarão transcrições diretas da fala nativa e frases entre aspas duplas representarão citações de autores acompanhadas de referência bibliográfica.

em antropologia), e, ainda, podemos dizer, pelas diversas possibilidades de entendê-la e classificá-la desde as relações dos sertanejos com a terra, a memória, o tempo, as águas e os animais – a respeito de todas essas questões falarei mais à frente neste texto. Ao modo como se apresenta nas falas de meus interlocutores de pesquisa, a *seca* atual, em linhas gerais, vigora na região desde pelo menos o ano de 2012<sup>3</sup> – marco temporal em que as coisas se agravaram para muitos vaqueiros e agricultores de Floresta,<sup>4</sup> município onde

- 
- 3 Reportagens têm sido publicadas no Brasil e afora a respeito da seca atual no semiárido do Nordeste. Em março de 2014, o jornal britânico *The Guardian* publicou a matéria “Desperately seeking solutions to worst drought in decades in Brazil”: <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2014/mar/24/brazil-desperate-for-drought-solutions>. Em junho de 2015, o jornal *Folha de São Paulo* publicou, na seção *Saiba Mais*, a matéria “Falta de água e recessão na economia levam caos a cerca de 2 milhões de pessoas no interior de Pernambuco; em alguns lugares, saída é distribuir fichas para a população conseguir água dessalinizada em ‘orelhão’”: <http://arte.folha.uol.com.br/mercado/2015/06/25/seca-economia-colapso-nordeste/>. Em abril de 2016, o correspondente do jornal *El País* no Brasil publicou a matéria “Mapas mostram a nova cara das secas no Brasil: abordagem científica ao fenômeno busca evitar mortes, prejuízos e inanição política”: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/15/ciencia/1460751256\\_313348.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/15/ciencia/1460751256_313348.html). Em abril de 2017, o *Jornal O Globo* publicou a matéria “Nordeste em emergência: histórias de uma seca sem fim. Em 5 anos, quase 80% das cidades da região decretam emergência ou calamidade por seca”: <http://g1.globo.com/economia/noticia/nordeste-em-emergencia-historias-de-uma-seca-sem-fim.ghtml>. Recentemente, em janeiro de 2018, o site UOL publicou a seguinte reportagem: “Nordeste tem recorde de reservatórios secos; um terço da região enfrenta ‘seca máxima’”: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/01/28/nordeste-tem-recorde-de-reservatorios-secos-um-terco-da-regiao-enfrenta-seca-maxima.htm>.
- 4 Localizada na mesorregião do São Francisco, microrregião do Sertão de Itaparica, Floresta está distante 439 km da capital do estado, Recife. Segundo estatísticas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a área do município é de 3.644,168 km. E sua população estimada é de 32.152 habitantes, com 9.312 na zona rural e 22.840 na zona urbana.

realizei pesquisa de campo no sertão de Pernambuco entre os anos de 2016 e 2017.

Desde o primeiro dia em Floresta, eram pungentes nas falas de meus interlocutores de pesquisa as dores e os prejuízos causados pela *seca*. Muito se debatia a respeito dos seus efeitos na produção rural e na vida dos que residem no *campo*. Além disso, os sertanejos entre os quais realizei pesquisa elaboravam, acertadamente, uma suposição inquietante: o fim de uma era. Além da devastação dos roçados, rios e rebanhos, eles refletiam acerca de um novo sertão, sinônimo de um *tempo* atual em que viver e sobreviver da terra e dos animais se tornou um dilema cotidiano – a complexidade da noção de *tempo* será desenvolvida na próxima seção.

A *vida no campo*, modo de vida *tradicional* para o povo nordestino – população rural mais volumosa do país<sup>5</sup> –, tem deixado de ser um objetivo, um horizonte, um investimento. E agora, ao que parece, não por razões de ter de abandonar suas terras para viver em outras bandas, como o faziam os retirantes e flagelados, mas por conta das mudanças radicais instauradas pela *seca de 2012*, entre elas: viver no sertão sob um regime temporal e ecológico outrora jamais conhecido pela população. De sua perspectiva, um regime temporal *sem futuro*.

Essa mudança suscitou em meus interlocutores inquietações bastante originais, como veremos ao longo deste texto, se comparadas com as formuladas até o presente momento pelo conjunto de debates e teorias vigentes a respeito das *secas* no Nordeste (Almeida, 1953; Andrade, 1948; Callado, 1960; Castro, 1984 [1946]; Coelho, 1985; Cuniff, 1975). Por razões antropológicas bastante óbvias, se

---

5 De acordo com dados IBGE da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2015, a Região Nordeste é a que conta com o maior percentual de habitantes vivendo em áreas rurais, 26,88%: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18313-populacao-rural-e-urbana.html>.

procurarmos entendê-lo do ponto de vista dos que o vivem e o suportam cotidianamente, veremos que as reflexões dos sertanejos a respeito do problema da *seca*, em primeiro lugar, nos conduzem a um importante deslocamento das teorias vigentes, além do fato de serem poucas as etnografias que tratam especificamente do tema da *seca*, direta (Lucchesi, 2017; Taddei, 2005; Taddei e Gamboggi, 2010) ou indiretamente (Teixeira, 2014; Vieira, 2015).

Segundo o historiador Albuquerque Júnior (1988, 1995), a *seca* nos sertões do Nordeste sempre foi vista majoritariamente como o resultado malsucedido de ações e investimentos do Estado. Seja pela presença ou pela ausência do Estado, a *seca* sempre foi tomada, em linhas gerais, como um problema nacional de múltiplas dimensões: ambientais, econômicas, políticas, culturais e até religiosas. A *seca* é e sempre foi, segundo esse pensamento, um problema social *a priori* solucionável, mas cujas reais soluções foram propositalmente negligenciadas pelas autoridades políticas. Apesar dos investimentos públicos resultantes, por exemplo, da Grande Seca de 1887-1889 – que culminou na criação da região Nordeste – e das obras da Transposição do Rio São Francisco – iniciadas em 2005 pelo governo Lula e ainda em andamento –, as célebres teorias se encerram na percepção de o fenômeno da *seca* ser uma indústria motivada pela ânsia de investimento das elites e dos grandes quadros político locais.

Contudo, para além das causas históricas do domínio político das elites e do clientelismo, a partir do material que coletei nos últimos anos é possível deslocar a perspectiva vigente a respeito do fenômeno da *seca* à medida que forem problematizadas as seguintes formulações: ora, apesar dos inúmeros e violentos acontecimentos pelos quais passou historicamente o Nordeste em razões de *secas* e *estiagens*, o que fez da *seca* contemporânea afinal de contas tão duradoura e severa? E qual é a origem e a razão de sua excepcionalidade?

Entre fevereiro e maio de 2016, com um breve retorno de quinze dias em agosto do mesmo ano, realizei meus primeiros trabalhos de campo no município de Floresta. Nesse contexto, os trabalhadores rurais<sup>6</sup> de Floresta afirmavam que a *seca* contemporânea vivida pelos sertanejos afetou a economia local em vários de seus segmentos, principalmente a agricultura irrigada e a pecuária.<sup>7</sup> Mais do que isso, ao lembrarem de suas experiências com a *seca* e refletirem a seu respeito produziam uma clara diferenciação entre passado e presente.

Por conta desses motivos, o meu objetivo neste texto é o de tentar entender as variadas reflexões que a *seca* contemporânea instiga nas pessoas entre as quais realizei pesquisa de campo e que soluções elas elaboraram, criativamente, a fim de contorná-la e superá-la. Tendo em vista os vários elementos em jogo na luta pela *vida no campo*, procurarei analisar, por exemplo, como o *tempo* é gerido e pensado no cotidiano dos roçados e dos rebanhos; os sentimentos particulares que motivam os sertanejos a seguirem em frente, entre eles a *fé* e a *esperança*; as qualidades dos homens, dos animais, da caatinga e das águas em diferentes momentos,

---

6 No geral, os habitantes da zona rural de Floresta se dedicam, simultaneamente, à agricultura e à pecuária. Outros, no entanto, dedicam-se de maneira exclusiva a uma ou à outra atividade. Por causa dessas distinções e também por uma questão de economia textual, utilizarei o termo “trabalhadores rurais” para sintetizar um conjunto de três categorias: vaqueiros, agricultores e *criadores*. O termo *criador* refere-se ao pastor de gado caprino, ovino e bovino. No entanto, *criador* se diferencia de vaqueiro – reconhecido pela habilidade de capturar as reses bravias e selvagens que vivem soltas no *campo*: espaço não cercado da caatinga, de uso comum dos moradores e que serve de pastagem para os animais.

7 Desde 2012, a produção nas lavouras e nos rebanhos de gado bovino diminuiu de maneira drástica. Segundo último censo agropecuário do IBGE, publicado em 2015, o número de cabeças de gado bovino em 2012 era de 18.857. Em 2015, no entanto, caiu para 14.268. O que resultou, segundo florestanos e florestanas, em um maior investimento na criação de gado caprino, mais adaptado às caatingas e resistente às estiagens. De acordo com os dados, o rebanho de bodes e cabras era de 268.900 cabeças em 2012, subindo para 325.670 em 2015.



bem como as relações travadas com o espaço e o território em circunstâncias de estiagens severas.

A seção seguinte é totalmente dedicada às definições das categorias de *seca* e *tempo* do ponto de vista de meus interlocutores de pesquisa. Posteriormente, utilizarei as categorias de *fê* e *esperança* para entender as justificativas dadas à *seca* contemporânea, à sua excepcionalidade histórica e aos modos como os sertanejos têm lidado recentemente com as diversas intempéries nos roçados e nos rebanhos. Na terceira e quarta seções, pretendo analisar como uma certa ruptura entre passado e presente dada pela memória e pelas *lembranças* dos sertanejos sugere a transição incondicional de um mundo que definitivamente acabou (concernente a um passado sem correspondências ou equivalências no presente) a um mundo por vir duvidoso e inquietante (por ser a consequência direta de um presente em ruínas, um presente *sem futuro*). Na quinta e última seção, levando em conta os exemplos etnográficos da *seca* no sertão de Pernambuco e a proposta geral desta coletânea de etnografar lutas políticas e práticas emancipatórias, pretendo concluir este texto com uma discussão, mais sugestiva do que de fato conclusiva, sobre como os sertanejos se insurgem no Antropoceno.

## Seca e tempo

Como em muitos municípios do Polígono das Secas,<sup>8</sup> o clima de Floresta é o semiárido, e as estações do ano se dividem em duas

---

8 O Polígono das Secas é um território legalmente reconhecido desde 1946 como sujeito a períodos críticos de prolongadas estiagens. Atualmente, ele abrange oito estados nordestinos – o Maranhão é a única exceção –, além da área de atuação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) no norte de Minas Gerais. Segundo a Resolução nº 11.135 do Conselho Deliberativo da Sudene, o Polígono compreende hoje uma área de 1.108.434,82 km<sup>2</sup>, correspondentes a 1.348 municípios, distribuídos pelos estados do Piauí (214), Ceará (180), Rio Grande do Norte (161), Paraíba (223), Pernambuco (145), Alagoas (51), Sergipe (32), Bahia (256) e Minas Gerais (86).

radicalmente distintas, *verão* e *inverno*. De acordo com o geógrafo Ab'Sáber (1999), no semiárido nordestino “o inverno é seco e quase sem chuva, com duração de cinco a oito meses”, e “o verão é chuvoso, com quatro a sete meses de precipitações pluviais, irregulares no tempo e no espaço” (1999, p. 10), com maiores índices pluviométricos entre os meses de fevereiro e abril. Apesar de a geografia humana estabelecer uma divisão entre verão chuvoso e inverno seco, sabe-se bem que no semiárido nordestino há uma inversão dos termos. Para as populações locais, a estação chuvosa é o *inverno* (janeiro a junho) e a estação seca, o *verão* (julho a dezembro).

Mas a *seca* como sinônimo de *verão* – portanto, estação do ano – é apenas uma das diversas modalidades que o termo “seca” recebe nos sertões do Nordeste. De suas possíveis definições, há de se distinguir primeiramente as diferenças entre *seca* e *estiagem*. Se, por um lado, *estiagem* é uma redução ou atraso de chuvas previstas para um determinado período do ano, a *seca* já é uma versão crônica da *estiagem*, marcada pela ausência completa de chuvas durante um extenso período, ocasionando inclusive desequilíbrio ecológico, econômico e social. Essa modalidade de *seca* a que se dirigem os sertanejos(a)s para discorrer principalmente sobre os prejuízos e as perdas diz respeito ao momento em que, com a ausência completa de chuvas, o *verão* se prolonga a ponto de interromper a entrada do *inverno* ou da *invernada*, promovendo uma sensação de incerteza e ao mesmo tempo de *esperança*.

Na versão crônica da *estiagem*,<sup>9</sup> as plantações e as criações são as primeiras a serem afetadas. Para os que vivem e dependem do

---

9 Outra modalidade, por exemplo, é a *seca verde*. Esta, por sua vez, é uma modalidade em que “algumas chuvas caem sobre a terra e enverdecem a vegetação” (Teixeira, 2014, p. 17) sem, no entanto, abastecer os açudes e os reservatórios de água. Existem também a *seca meteorológica* (baixa quantidade de chuvas); a *seca agrícola* (em que a baixa umidade do solo afeta as plantações) e a *seca hidrológica* (afetando rios, lagos e reservatórios) – sobre as quais não me deterei especificamente neste texto.

*campo*, a *seca* ganha um sentido complementar ao da periodicidade e ao das estações. No cotidiano de vida das pessoas, a *seca* passa a ser interpretada também como “períodos extraordinários que ficam marcados na memória e no imaginário sertanejo” (Teixeira, 2014, p. 17), ao modo como elaborou Teixeira em sua etnografia no Sertão do Inhamus (CE), justamente pelas incertezas geradas, mas também pelo *sofrimento*, pela *luta* e pelo árduo trabalho de resistência e manutenção da *vida no campo*.

Mas se a definição de *seca* não é única, são as suas próprias variações segundo escalas temporais distintas que a tornam de fato uma categoria nativa relevante para os meus argumentos. Taddei (2017), por exemplo, ao analisar as *secas* no Nordeste como “desastres políticos”, sugere que elas remetem a três escalas temporais distintas. Uma “mais ampla” em que, segundo ele, “as secas são cíclicas e fazem parte da variabilidade natural dos ecossistemas” (p. 139). Outra relativa às estações do ano, vistas como “fenômenos insuportavelmente lentos”, do ponto de vista das populações do semiárido nordestino. E, por fim, a escala da vida cotidiana do tempo (meteorológico) “marcada pelo alto grau de incerteza”, uma vez que “é praticamente impossível estabelecer quando se inicia ou quando se encerra uma *seca*” (p. 140).

Ora, não saber quando se inicia ou se encerra uma *seca* significa dizer que a relação entre *seca* e *tempo* são indispensáveis para o processo de descrição e análise etnográficas. Isto é, se a *seca* em meio à sua complexidade e às suas variações na escala temporal deve ser analisada no sentido particular dado pelos interlocutores de pesquisa, da mesma maneira o *tempo* deverá receber tratamento analítico semelhante. Para dar entendimento a uma ou à outra categoria, diferentemente de Taddei (2017), não pretendo desenvolver neste texto uma análise do fenômeno da *seca*, em seus aspectos temporais, como “modos de enredamento”, como pretende o autor.

Aqui, o meu objetivo é desenvolver e analisar, em conjunto e às vezes separadamente, cada uma dessas categorias. De posse das problematizações relativas à categoria “seca” nos primeiros parágrafos desta seção, agora é preciso analisar os diversos significados que a categoria “tempo” recebe no sertão de Pernambuco.

*Tempo* no sertão de Pernambuco, como em muitos outros lugares do mundo, pode nomear as estações, dizer respeito à sazonalidade e definir os efeitos climáticos: *verão* e *inverno*; *tempo da seca* e *tempo da invernada*, respectivamente. *Tempo* é história, tradição e memória: *tempo dos antigos* (Pereira, 2017), por exemplo. *Tempo* pode se referir a um cálculo: *tempo* para fazer, *tempo* para se chegar, *tempo* para laçar um boi. Liga-se, claro, à cronologia: organização e repetição do *tempo* em acontecimentos marcantes, entre eles, a *época da política* (Villela, 2004b, 2008), o *tempo da briga* (Marques, 2002b). *Tempo* é também qualidade: *tempo ruim*, *tempo bom*, *tempo bonito pra chover*, *tempo sem futuro*. Além disso, da qualidade própria do *tempo* derivam-se as “qualidades” dos seres, das almas, dos espíritos, dos homens, no sentido de que falar no *tempo* é produzir relações de diferença, como bem demonstrou Lima (2017), por exemplo, entre os Xucuru do Agreste pernambucano:

*Tempo* é o passado, *tempo* é o agora, o que não quer dizer que a relação entre passado e presente apareça como uma relação de causa e efeito ou mesmo em uma linha de continuidade. Antes, os *tempos*, em todos os sentidos que assumem, são efeitos de relações que se perpetuam e são coextensivas, que formam o passado e continuam existindo, que formam o presente sem deixar de ser afetadas por aquelas que já estavam ali ou por isso ser por elas determinadas [...] Nesse sentido falar no *tempo* é, ainda, falar da relação como diferença. É marcar uma diferença entre o *tempo* que se habita e *tempos* outros. (Lima, 2017, p. 89).

Segundo Villela (2015), por exemplo, os mortos e os vivos, assim como os homens, as mulheres, seus grupos e suas famílias que habitaram ou habitam um determinado *tempo* no sertão de Pernambuco, bem como a vegetação e os animais, são agentes cujas virtudes, naturezas e qualidades são frequentemente debatidas. A mim, diziam-me meus interlocutores: ‘os vaqueiros de hoje já não são corajosos e habilidosos como os de antigamente’; ‘os homens bons se acabaram’; ‘hoje em dia não existe mais gado brabo’; ‘a caatinga hoje não é mais a mesma’. Assim, dessa perspectiva o *tempo* é um lugar em que se vive ou se viveu e, mais ainda, uma dimensão da existência que define qualidades morais, físicas e sentimentais.

Embora *tempo* remeta a muita coisa, é possível defini-lo, no entanto, de modo a subtrair de sua complexidade dois sentidos convenientes ao argumento deste texto: *tempo* como memória e *tempo* como movimento. De maneira geral, à medida que o tempo passa, as coisas, os seres e as suas qualidades também passam por ele. Em particular, a coexistência ou mutualidade dos seres (homens, almas e animais) na terra, no *campo*, na caatinga, é definida em movimento no espaço, mas também no próprio *tempo*. Disso, por sua vez, não resulta na ideia de que o *tempo* seria algo em si. Ao falarmos do que é próprio do *tempo*, não se trata em dizer que as coisas no *tempo* correm e perduram somente, mas em dizer que o *tempo* é definido e só pode sê-lo por um conjunto dinâmico de relações.

Nesse sentido, para ser entendido e refletido como memória e movimento, simultaneamente, o *tempo* deve ser ou ter sido um dia habitado e povoado. Isso significa, por fim, que a duração do *tempo* através da memória (*tempo* virtual), sobretudo quando o passado é reativado pelos(a)s sertanejos(a)s para conferir sentido às ações e às qualidades dos seres no presente, está totalmente alinhada, no caso aqui tratado, à ocorrência, ao desenrolar, ao progresso (ou regresso), enfim, ao movimento e ao ritmo do *tempo* na vida coti-

diana (tempo atual), em particular, na produção, na economia, na *vida no campo*, principalmente em atividades como a agricultura e o pastoreio.

Seguindo à risca esse argumento, veremos nas seções seguintes como a memória e a vida cotidiana nos roçados e nos rebanhos se articulam na *seca*. Antes, vejamos como essa relação entre *seca* e *tempo* é movida sobretudo, tal como pretenderei defini-las na seção seguinte, por duas tecnologias particulares do sentir e do viver: a *fé* e a *esperança*.

### **Fé e esperança**

Ao chegar em Floresta pela primeira vez, em fevereiro de 2016, os trabalhadores rurais esperavam que as chuvas do início do ano continuassem ainda por alguns meses. Porém, elas vieram em janeiro, pouco em fevereiro e se encerraram em março. Muitos perderam o que tinham plantado. Além da estiagem, os problemas eram também as *pestes*, principalmente o *pulgão* e a *lagarta*. Plantaram feijão de corda e milho, mas perderam todos os seus roçados. Ao gado, ainda era possível, segundo diziam, *segurar o pasto*. Do contrário, a palma, a macambira ou o mandacaru deveriam ser dadas de comer aos *bichos*. Os roçados se foram, o pasto estava se exaurindo, e a *esperança* também.

Diante disso, gostaria de apresentar alguns acontecimentos que pude compartilhar na *morada* de um vaqueiro, à época com oitenta anos, Genésio, principalmente os que dizem respeito aos entrelaçamentos *seca-tempo* e *fé-esperança*. Em grande medida, os trarei a seguir para analisar os arranjos práticos e reflexivos de pessoas que, sob o mesmo céu, buscavam contornar o *tempo ruim* e os problemas trazidos pela *seca* à *vida no campo*.

Vizinhos, amigos e parentes passavam diariamente pela casa de Genésio. Um dos temas mais debatidos por eles era a falta de

chuva. Diziam que se não chovesse nos próximos dez dias, todos iriam perder o que plantaram. Genésio ressaltou em uma conversa com Luzia (sua esposa) e Damião (marido de sua funcionária) que a *seca* e os roçados perdidos eram *castigos* de Deus. Sua esposa, católica, e Damião, evangélico, rebateram arduamente a posição do vaqueiro.

– Oxe, homi, tá ficando doido, é? Falar uma coisa dessa? – Indagou Damião, com a aprovação de sua esposa e de Dona Luzia, a mulher de Genésio.

O vaqueiro, por sua vez, reafirmou novamente sua convicta posição sem pestanejar:

– Ué, mas não é castigo, não? Se não é castigo, o que é? Desde quando uma *seca* dessa? Isso não existe, homi!

Todos discordaram, dizendo que só de pronunciar tais palavras ou apenas cogitá-las já era *pecado*. Na visão de Damião, a despeito da perda do plantio e de todo o dinheiro investido, a resposta para os acontecimentos era bem clara, mas totalmente insatisfatória para o vaqueiro:

– Essa é a vida do nordestino, Genésio! Ela é assim mesmo! A vida do sertanejo é essa, sempre foi assim! – Disse Damião.

– Não, não! Desse jeito nunca foi! Isso não existe! – Ainda convicto, Genésio reafirmara a todos que se tratava certamente de *castigo*.

Para ele, o que vinha acontecendo era ‘provação de Deus’. A *seca* atual em nada se comparava com as *secas* de outrora, do seu tempo de infância e juventude ou do tempo de seus ancestrais, do *tempo de primeiro*, do *tempo dos antigos*. Sua casa, como muitas da área rural do interior do Nordeste, mesclava em suas paredes imagens de *fé* e fotografias de familiares. Santos e santas, crucifixos e terços promoviam, por um lado, uma estética da *fé*, e, por outro, inúmeros porta-retratos com filhos e filhas, pais e avós, dando o valor necessário à genealogia no seio da família sertaneja

(Meneghelo, 2012, 2015). Apesar disso, a *fé* e a *esperança* naquele momento pareciam enfraquecidas.

Muitos apostaram que o *tempo* seria bom. *Bonito pra chover*, portanto, *bom para plantar*, ou melhor, *laborar*. Mas o *tempo* não possibilitou colheitas, e o trabalho não se concretizou. A fraqueza do *tempo* e as incertezas do trabalho tornaram-se temas de conversas diárias entre moradores e familiares de uma maneira muito particular. Naquela ocasião, pensamentos como ‘se não choveu de novo, é porque não chove mais’ davam de imediato que a *seca*, ao aniquilar toda forma de *esperança*, veio para testar a ‘fé do sertanejo’. ‘Tantos esforços, tanto sofrimento, em troco de nada?’

Embora esse fosse o dilema para várias pessoas naquele mês, para Genésio tratava-se não só de uma inexatidão ou de uma simples insatisfação, mas sim de um *castigo* divino. Se só a Deus cabe a decisão se choverá ou não, para o vaqueiro tratava-se de *provação divina*. A sua revolta entristeceu seus conhecidos. E a resposta de Damião, cuja conclusão é a de que tudo sempre foi e continuará sendo da mesma maneira, ia de encontro às conclusões de Genésio.

Por um lado, a resposta de Damião implica uma decisão importante. Ela demonstra que a *fé*, mesmo sob determinadas condições, deve se manter inabalável: não deixar o *sofrimento* e os problemas diários tomarem conta dos pensamentos e, conseqüentemente, não culpar Deus pelo *tempo ruim*. Por outro lado, a ideia de que ‘o povo sertanejo sempre sofreu com a seca, foi embora muitas vezes e continua indo embora’ foi contrariada por Genésio por um motivo igualmente importante. A visão do vaqueiro de que havia uma excepcionalidade na *seca* atual demonstrou, por seu turno, os limites da resposta de Damião. Esse, minutos depois, já não se afirmou tão convencido de seus argumentos.

Para Damião, há pelo menos quinze anos a *seca* tem afetado a vida dos trabalhadores rurais. E por motivos variados: ‘a falta de



investimentos dos governantes’, ‘a situação econômica do país’ e ‘as mudanças do tempo’ (aqui ele se referia, em especial, às mudanças climáticas e ao aquecimento global). Questões que, segundo ele, dificultavam a criação do rebanho e os investimentos na agricultura. A partir desse conjunto de elementos, Damião apresentou a incrível percepção de que na *seca*, incontrolavelmente, ‘as coisas não vão pra frente, só vão pra trás’. Ora, dessa vez Damião nos dá o sentido de que, como sugerido na introdução, o *tempo*, além de memória, é também movimento.

É certo que os efeitos da *seca* não só ativam a ‘fé do sertanejo’ como também fazem-no testá-la e contestá-la constantemente. Mas outras coisas estão em jogo. Minha sugestão é a de que os meus interlocutores sertanejos, de maneiras diversas entre si, evocam uma noção de *tempo* diretamente ligada às contingências históricas e à memória (‘A vida do nordestino é assim mesmo’), mas ligada sobretudo às suas relações com a produção e o espaço. Dizer que ‘na seca as coisas não vão pra frente, só vão pra trás’ reflete, no âmbito da economia e da produção, o movimento e a dinâmica de um *tempo* que atrasa ou avança conforme o trabalho realizado na terra, nos roçados, nos rebanhos, nas trocas comerciais, conforme os resultados obtidos, as previsões pluviométricas, as reservas financeiras, etc. Trata-se, portanto, de uma temporalidade que retrocede e/ou procede a depender de intempéries que podem ser passíveis de serem vencidas ou, então, serem completamente insuperáveis (aqui cabe o exemplo de quando os nordestinos migram, procurando emprego e moradia em outros estados).

A fim de não sobrepor à percepção dos moradores uma lógica binária ou linear de *tempo* (entre presente e futuro, chuva e seca, *inverno* e *verão*, por exemplo – tal como o relativismo cultural ou a tradição sociológica durkheimiana na antropologia o fariam caso se tratasse de relativizar o tempo linear, circular ou acumulativo segundo

contextos etnográficos distintos), o que proponho é que, em certos casos, a relação dos sertanejos com a irregularidade temporal impõe dúvidas quanto à perpetuação do *tempo*, de sua linearidade e, mais ainda, de sua continuidade. *Tempo* linear e contínuo que deveria se manter dividido entre o período de *inverno* (*tempo de chuva/tempo bom*) e o período de *verão* (*tempo da seca/tempo ruim*),<sup>10</sup> mas que no entanto a ele é imposto um movimento a-pendular ou desbalanceado que faz com que, cotidianamente, o *tempo* não avance como desejado e ‘nada cresça ou floresça’.

Diante disso, a *esperança* passa a ser a fórmula pela qual se partilha as dores, os saberes e as práticas entre moradores e moradoras que, diante das perdas e dos prejuízos, recorrem às palavras de seus pares para obter algum conforto ou para se chegar às mais variadas verdades de um problema comum. Apesar dos prejuízos trazidos pela *seca*, ainda resta a terra e a *morada*; restam os conhecimentos de cada agricultor, vaqueiro e *criador*; restam os modos de saberem, ao seus próprios modos, lidar com as intempéries; restam as reflexões acerca de um *tempo* por vir; o desejo de continuarem em frente; os saberes e as práticas através dos quais procuram mitigar os problemas causados pela *seca* no cotidiano de trabalho. Enfim, resta a árdua tarefa de fazer perseverar o que entendem historicamente por *vida no campo*.

Criando novas reservas financeiras e solicitando recursos alheios para investirem nos roçados e nos rebanhos, por exemplo, os sertanejos entre os quais realizei pesquisa fazem com que tudo *cresça*, *floresça* e avance. É dessa maneira que a *esperança* dá contorno a algumas relações de trabalho e de convívio. Na interrupção de um suposto equilíbrio temporal, o trabalho se reafirma na *esperança*, e a *vida no campo* volta a ganhar sentido ao ser ainda uma possibilidade,

---

10 A respeito dessa dupla temporalidade do meio natural sertanejo: cf. Barroso (1956 [1912], p. 9–43).

mesmo no quadro assertivo de que só choverá por *milagre* – tal como ressaltado no diálogo entre Genésio e seus amigos e familiares. Assim, o *tempo* que ‘não vai pra frente e só vai pra trás’, como proposto por Damião, é um tempo que não se positiva totalmente, no entanto sem se negativar por completo, pois a *esperança* direciona os moradores a novos afazeres, a novas investidas, a novos movimentos e a novas atitudes.

Com isso, não pretendo sugerir que a desregulação do *tempo* promove desequilíbrios sociais supostamente superáveis por meio de ulteriores coesões, como se no contexto de uma comunidade rural tudo se autorregulasse a partir de normas e de ações intrínsecas a uma coletividade estrutural e prévia. Em vez disso, prefiro pensar em uma relação paradoxal entre a *esperança* (que motiva as pessoas a seguirem em frente) e o constante desequilíbrio no cotidiano de trabalho (o que as fazem duvidar do *futuro* da *vida no campo*, da *vida no sertão*). A favor desta percepção, destacarei a seguir outro acontecimento.

### **O sertão é vida pra doido**

No dia seguinte à conversa entre o vaqueiro, a sua esposa e Damião, tive a oportunidade de caminhar pelas plantações de Genésio. Este havia plantado no mês anterior, mas sem a chuva esperada as plantações não tardaram em morrer. Apenas algumas ramas de milho e de feijão resistiram, e a pequena quantia que restou era inviável para ser vendida nas *feiras* e nos comércios de Floresta. Passando por essa paisagem, Genésio desabafou: ‘Dá vontade de chorar. Isso aqui quando chove é a coisa mais linda do mundo. Mas a chuva demora, demora... Hoje, a vida no sertão é vida pra doido. Só tem perda... tem mais lucro, não. A vida no sertão é sem futuro.’

A noção de que o sertão é *vida pra doido* e de que a *vida no sertão é sem futuro* é muito referenciada pelos homens quando

falam de suas plantações, dos investimentos perdidos e de histórias passadas que, em contrapartida, muitas vezes celebram um *tempo* em que a agricultura, o rebanho e o *criatório* davam lucro, alimentavam os familiares e os animais e produziam um sorte distinta de produtos para as feiras, festas e celebrações. Tratava-se de um tempo em que, nas palavras de meus interlocutores, “o produtor rural vivia sem tanto pelear”.

Esse modo de vida ‘sofrida, sem lucros, sem resultados e somente de perdas’ é o modo como, recentemente, meus interlocutores de pesquisa tem se referido à *vida no campo* para ressaltar, entre outras coisas, que a terra e os animais são uma fonte de renda, algo a ser preservado em vias de obter, se possível, riqueza e acúmulo. Isso contraria, por exemplo, o que Thais Mantovanelli e Luísa Molina, nesta coletânea, pensam a respeito das noções de terra e de território da perspectiva de seus interlocutores(a)s indígenas. Para Molina, em específico, “terra é vida” entre os indígenas Munduruku do rio Tapajós, em oposição à lógica do lucro, do capital, do acúmulo. Mais ainda, a terra é uma noção intensiva, “condição de autodeterminação ontológica e política” desses povos.

Apesar dessas particularidades, em outros aspectos há semelhanças entre o contexto etnográfico da autora e o meu. A noção de terra entre os sertanejos(a)s também passa, se assim quisermos, justamente por uma condição ontológica e política diretamente associada à intensidade da *vida no campo*. Nesse modo de viver, os animais, os homens, os roçados, as águas, o clima, a caatinga e as múltiplas camadas e dimensões do *tempo* devem potencializar em conjunto a própria vida de modo que ela possa acontecer em movimento de forma produtiva e eficaz, sendo a renda apenas um de seus efeitos. É nesse sentido, mais uma vez, que o *tempo*, além de memória, é também movimento. Se o que dá poder à *vida no campo* é o desenrolar do *tempo* e os seus efeitos sobre a terra, por

outro lado ‘o tempo não anda’ e ‘só vai para trás’ porque a *seca* o faz recuar e retroceder à medida que não há renda, mas também à medida que nada floresce, os animais morrem, os rios secam, a caatinga perde a cor, acinzentando-se.

Curioso é que, contrária à perspectiva de retrocesso do *tempo*, outro interlocutor, Luiz Cordeiro, vaqueiro e professor de matemática do município de Floresta, bastante conhecido pela sua capacidade inventiva e inteligência na *lida da fazenda*, afirma que a *seca de 2012*, apesar de tudo, fez com que ‘o sertanejo aprendesse novas técnicas’. Sua perspectiva é semelhante à de Vicente, funcionário de Genésio, quando afirmou ser o sertanejo um *aprendiz*, alguém que está sempre aprendendo com o dia-a-dia: ‘um dia é um garrote que adoce, é uma lagarta que aparece nas plantações, é um funcionário que não aparece para terminar o serviço que começou, é a palma comprada que não presta’. Dessa forma, além do retrocesso do *tempo*, do seu próprio decurso pode surgir uma surpresa. O *tempo* pode até retroceder, porém as tarefas e os trabalhos nunca se encerram. Coexistente à estagnação, à imobilidade e ao desequilíbrio do *tempo*, sempre haverá a dinâmica de se reposicionar e se reinventar na *vida no campo* (em retrocesso ou em progresso) de forma esperançosa, resistindo às quebras e às cisões proporcionadas pela *seca*.

Foi da *esperança*, do aprendizado diário e da paciência que floresceu em Genésio, nos últimos dias de minha estadia, a suposição de que a chuva finalmente viria. Havia deixado de pensar na *provação divina* e, doravante, não era incomum me perguntar, após olhar o céu que não raro nublava: ‘Será que hoje chove, garoto? Será que vai chover?’. Por isso, arrisquemos dizer que a *esperança* reflete, neste caso, uma contradição entre a espera e a falta. De um lado, o receio dos homens quanto às (im)possibilidades (‘será que chove, garoto?’) e à ausência (‘cinco anos sem chover?’). De outro

lado, o receio quanto à presença particular da *seca de 2012* ('uma seca assim, eu nunca vi!'). Frente a esse contexto de contradição, podemos supor que há uma "economia política criativa" dos sertanejos na *seca*, tal como a sugere Vieira (2015), voltada à arte de criar e revigorar as práticas que a fundamentam, pois é justamente "a partir das alterações na criação e da economia política dos fluxos" que se formulam "questões sobre o problema da crise ecológica" (p. 367), segundo uma forma de resistência "agenciada como criação das possibilidades de vida" frente aos tempos que se seguem (p. 23).

Sabe-se bem que há muito a antropologia vem se dedicando a diversas abordagens do campesinato em contextos empíricos variados, tanto no Brasil (Almeida, 1986; Godoi, Menezes e Marin, 2009a, 2009b; Heredia, 1979; Palmeira, 1989; Velho, 1982; Woortmann, 1990) quanto fora do país (Bourdieu, 1962; Redfield, 1967; Wolf, 1976 [1955]). Contudo, neste texto não pretendo seguir o rumo (mesmo reconhecendo a importância dessa literatura nas circunstâncias de produção antropológica) de discussões a respeito de populações camponesas concernentes, por exemplo, às célebres noções de campesinato, ruralidade, moralidade e "campesinidade" (Woortmann, 1990), a partir das quais as relações tradicionais de trabalho poderiam ser compreendidas pelas transformações do Mercado, em diálogo ou resistindo a ele, ou, então, por meio dos problemas relativos à desapropriação de terras em diversos domínios políticos (Godoi, 1999). Neste texto busco entender, por sua vez, como destacado no parágrafo anterior, como ocorrem as formas criativas com as quais os sertanejos compõem suas realidades.

Genésio criou *esperança* pela chuva novamente. A natureza virtual e reflexiva da chuva, desejada como acontecimento, fazia-o refletir acerca dos benefícios que ela própria poderia trazer. Ao julgar o *tempo* e ao desejar a chuva, Genésio criava e cultivava para si a *esperança* de que os sertanejos voltassem a depositar no solo as

suas habilidades, os seus sentimentos e os seus conhecimentos. Às vezes nublava, mas caía uma chuva de poucos milímetros. Algumas vinham com mais intensidade noutra lugar, porém sempre ineficientes. Quando o tempo *fechava*, era sinal de *tempo bom*, *tempo bonito pra chover*. O trabalho não cessava, pois o *tempo* não apenas retrocedia. O *tempo*, em contrapartida, continuava se positivando: se restasse apenas uma várzea, à beira de um açude, há certamente de se plantar alguma coisa; se restasse água em algum canto de terra, há de se utilizá-la certamente para matar a sede dos animais.

Sendo assim, se a *seca* foi por um momento interpretada pelo vaqueiro como *castigo*, os seus amigos e familiares apontaram-lhe já nos dias seguintes os caminhos para seguir com *fé* e *esperança*. Genésio, naquela mesma época, já cogitava alimentar seus animais com a *palma* e solicitava a ajuda de amigos e políticos para conseguir os recursos hídricos necessários à sobrevivência de seu pequeno rebanho e de seus roçados. Ora, o *tempo*, é claro, não parecia estar a seu favor – pelo menos da forma como o desejava –, no entanto, o vaqueiro resistia, firmava-se e se reafirmava, sobretudo na *esperança* (de chuva ou de favores de outrem) e na *fé* (sem deixar que o pensamento conjugasse Deus e *castigo*). Duas tecnologias do sentir e do viver o *tempo* próprias de um contexto em que a *vida no campo* e o próprio sertão e seu povo se erguem a cada dia como sinônimos de *vida pra doido* e *sem futuro*. Um presente contra o qual é preciso resistir.

### **O que será do sertão e seu povo?**

O que será do sertão e seu povo? Para responder a isso, é preciso deixar claro que os entrelaçamentos *seca-tempo* e *fé-esperança* sugerem diversas noções nativas de *futuro*. Um *tempo* pelo qual se espera, incessantemente. Um *tempo* virtual em vias de se atualizar.

Um *tempo* por vir que não se pode ver e sentir, senão apenas desejá-lo. Um *tempo* em questão, mas já em vias de acabar, passado. Assim, a preocupação a que me proponho a debater nesta seção, frente ao atual contexto de *seca* no Nordeste, deve vir articulada, por um lado, com a noção de *vida no campo* e suas possibilidades de se realizar e se concretizar no *futuro*, e, por outro, com a noção de memória mobilizada pelos meus interlocutores; em específico, com as maneiras pelas quais as *lembranças* que dela derivam interferem na *vida no campo*, confeccionando-a.

Para Merleau-Ponty (1999 [1945]), em sua elaboração do conceito de temporalidade, a eternidade é o ponto central para se entender o tempo e, mais ainda, a experiência do tempo. Segundo o autor, “só pode haver tempo se ele não estiver completamente desdobrado”, pois “é essencial ao tempo fazer-se e não ser”, isto é, “nunca estar completamente constituído” (p. 556). Em suas palavras, “o tempo não é”, necessariamente, “um objeto de nosso saber”. Ou seja, não se trata de considerar o tempo objetivo ou a objetividade do tempo. Para além do tempo como uma representação coletiva rodeada de pequenas variações a depender da particularidade de cada sociedade e cultura (como gostariam os projetos antropológicos do relativismo cultural e da sociologia durkheimiana), e, para além do tempo como uma categoria universal do entendimento, como supôs Alfred Gell (1996), para Merleau-Ponty o tempo é “uma dimensão do nosso ser” sem, no entanto, se confundir com ele. É próprio do ser o tempo, mas suas possibilidades não dependem de atributos exteriores ou contingentes nem apenas de puros sentimentos e emoções ou de manifestações e ações individuais.

Por essa via, pode-se dizer que a *esperança* evocada pelos sertanejos não poderia ser um *futuro* objetivado pelo qual apenas se espera e se cria expectativas. A *esperança* não seria meramente a condição para o sentido prático de agricultores e vaqueiros organizarem em



momentos de *seca* os seus afazeres diários, constituírem as suas *tradições*, a *vida no campo* e a reprodução social. Se a *esperança* não tem um sentido utilitário ou puramente objetivo (nem é apenas uma flecha apontada para o *futuro*), é porque a experiência do *tempo* e a construção do *tempo* na vida cotidiana de meus interlocutores e interlocutoras são, sobretudo, o efeito de uma memória, ou, como nos sugere o próprio Merleau-Ponty, o efeito de uma “relação íntima entre tempo e subjetividade”, entre tempo e consciência, ou, para meus interlocutores, entre *tempo* e *lembrança*.

Para o vaqueiro Cláudio Correia, outro interlocutor desta pesquisa, morador de Floresta e proprietário da Fazenda Tigre, a *seca de 2012* é um flagelo único e inigualável. Embora tenha vivido em outras *secas*, nenhuma delas se compara à atual. ‘São quase cinco anos sem cair chuva. Desde 2012, o pobre do sertanejo já perdeu quase tudo o que tinha: roça, bicho, água, rio’. Ao *lembrar* de seus efeitos, relata:

A seca tá acabando com tudo. Eu perdi mais de duzentas cabeças de gado de 2012 pra cá. Mais de duzentas foram embora. Eu ainda tenho umas cento e pouquinha, porque Deus é grande. Mas em quase toda a fazenda tá pouquinha, pouquinha, pouquinha. Em setembro de 2011, eu juntei o meu gado pra dar de comer. Eu tinha mais de 300 cabeças. Mas não pingou chuva de jeito nenhum. Passou 2011 sem chover. Em setembro de 2011, até entrar 2012, não choveu. 2012 não pingou de jeito nenhum. Entrou 2013 e veio a chover dia 14 de julho, quando deu uma chuva de 40 mm lá em casa. Criou uma raminha que o gado começou a comer. Foi quando eu vendi umas 80 rês pra evitar de morrer. Eu precisava de dinheiro. Eu ia fazer o quê? Eu não ia para as estradas roubar, tinha que vender pra apurar. Aí vendi a um amigo 70 bois, e morreu mais de 100 de magra, junto com as outras, tanto do gado brabo quanto do gado lá de casa. Resumindo, o meu patrimônio

diminuiu 150 cabeças, de trás até hoje. Aí, o ano passado e não choveu também, perdi bem 12 rês. Quer dizer, que isso não é lugar de... não ajuda, né? Antigamente não era assim, não. Antes havia fartura. Dava pra criar os bichos...

Diante do ineditismo da *seca de 2012*, o vaqueiro afirmava sentir falta do *tempo dos antigos*: tempo em que havia ‘fartura, chuva e produção’. As suas prospecções e a de muitos outros vaqueiros da região a respeito da produção rural nos últimos anos eram resultado de um modo particular de lidar com a memória. Sendo assim, além da distinção entre as estações do ano, *tempo da invernoada* e *tempo da seca*, *inverno* e *verão*, as *lembranças* de meus interlocutores sugerem categorias de *tempo* que contrastam passado e presente, a saber: *tempos dos antigos*, *tempo do carrancismo* (austeridade, compromisso e seriedade) e *tempo da fartura* (sinônimo de chuva e produção nas lavouras e nos rebanhos) em oposição ao tempos atuais, aos *tempos de hoje*, ao *tempo de escassez* (de seca e declínio da agricultura e da pecuária), *tempo sem futuro*, *tempo da imoralidade*, enfim, uma forma de se opor a relações sociais passíveis de serem interrogadas contemporaneamente através dos artifícios da memória dos que viveram nos tempos de outrora.

No sertão de Pernambuco, etnografias sobre o tema da memória têm sido escritas com foco, por exemplo, no “tempo da briga” (Marques, 2002a, 2002b) e na “época da política” (Villela, 2004a, 2004b, 2008). Segundo os autores, através da memória os sertanejos procuram “exibir seu conhecimento detalhado sobre eventos ou aspectos excepcionais de sua vida” (Marques, 2013, p. 717), a partir dos quais, segundo Villela (2015), o passado surge como um “modo de ratificar os comportamentos presentes”, definindo, por um lado, o “tempo da fartura”, e, por outro, “o tempo do excessivo rigor moral, da seca, do abandono, da violência, da ignorância ou, em uma palavra, do atraso” (2015, p. 18). Para o autor, nas relações

que observa entre família e política, o passado funciona simultaneamente como “modelo moral ou ideal” e, ao contrário disso, “o lugar de onde se deve fugir” (2015, p. 7).

No caso deste texto, porém, além das ambiguidades de um tempo serial e contínuo (passado, presente e futuro), as experiências com a *seca* sugerem uma outra noção de *tempo*. Uma noção fraturada e descontínua de *tempo* que, neste caso, se expressa particularmente em uma modalidade específica de memória, denominada entre os meus interlocutores de *lembrança*. Frente às imprevisibilidades e incertezas da *seca*, o ato de *lembrar* sugere não só uma memória acumulativa (resgate de uma soma de experiências vividas) e de continuidade (reprodução de um universo rural particular, por exemplo), mas uma memória de ruptura entre diferentes mundos, entre passado e presente, entre um mundo que não existe mais (de fartura, chuva e produção) e um mundo atual de escassez, marcado pelo declínio da pecuária e da agricultura, da morte dos rebanhos, das lavouras, dos rios, dos animais e das caatingas; mas também de um modo diferente de lidar com os próprios animais e as lavouras restantes, de dispô-los e geri-los no *tempo* e no espaço, de aproveitamento dos recursos, das águas, dos insumos, dos alimentos, equalizando-os, mensurando-os, ordenando-os, distribuindo-os de maneiras distintas das do passado, doravante sob o regime temporal de *secas* e *estiagens* excepcionais.

Para avançar nessas diferenciações temporais, nos parágrafos seguintes inspiro-me nos argumentos de Thais Mantovanelli nesta coletânea sobre o enfraquecimento e, sobretudo, a interrupção e a barragem das ações criativas e heterogêneas dos Xikrin e dos Juruna sobre as terras, os animais, as águas, os rios e sobre suas próprias vidas a partir da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. De maneira geral, a autora trata de uma analogia metodológica entre a eficácia das ações e dos atos no mundo e os seus efeitos sobre o

texto e a própria escrita etnográfica. Quer dizer, para dar expressão e conteúdo a uma verdadeira guerra entre, de um lado, homens e mulheres indígenas, e, de outro lado, os agentes uniformizados da barragem, a autora busca elaborar analogias e composições arranjadas de tal maneira no mundo, afirma a autora, cujas possibilidades de traçá-las posteriormente no texto etnográfico se dão a partir, em seu caso, da relação política inevitável entre regimes discursivos e existenciais antes de tudo conflitivos entre si.

Enquanto os agentes monocromáticos da barragem interrompem, paralisam, concentram e apodrecem as águas, efetuando no mundo a paralisação imediata das ações humanas e, sobretudo, da vida em geral, para os Jurunas e os Xikrins, ao contrário dos primeiros, há uma perspectiva relacional da vida (“composições relacionais”, diz a autora) na qual se inserem todos os seres e corpos, humanos e não humanos. A política dos brancos, “essa gente parada no mesmo lugar”, dizem as mulheres Mëbengôkre em ataque aos funcionários da Norte Energia, é contrária a política indígena, por sua vez contra o barramento do fluxo da vida. Como diz a própria autora nesta coletânea, uma vida que é “ampla e intensiva” em dois sentidos. Vida como uma força vital que transborda, alimenta, enriquece, move e percorre todos os seres. E vida como uma força social que distribui os recursos seguindo o regime coletivo da aldeia, os princípios de renovação das relações de convívio, de aliança e de consanguinidade (o parentesco) e os procedimentos próprios de uma economia política da caça e dos roçados. Para este caso, a vida como um todo – vital, social e política – é garantida existencialmente, afirma a etnóloga, no próprio movimento das águas do rio Xingu e dos seres que o habitam. As águas e os peixes precisam de fluxos e movimentos constantes, ao contrário dos brancos que tecnicamente almejam o corte, a estagnação, a barragem. E, mais ainda, para os(a)s indígenas ao lado de quem a autora realiza suas

pesquisas, as águas e os peixes necessitam de renovação e de cuidado para dar curso a todas as coisas do mundo.

Isso, de certa maneira, obviamente guardadas as devidas particularidades, passa-se também entre os sertanejos na constituição do que denominam de *vida no campo*. Agente de outra natureza política (distinta por diversas razões das barragens hidroelétricas instaladas no rio Xingu, apesar de as *secas* no Nordeste serem prole e, ao mesmo tempo, reprodutora de inúmeras barragens e hidrelétricas – mas não é o caso deste texto tratar dessa temática), a *seca* a respeito da qual discorro é um fenômeno que se assemelha, em partes, ao caso analisado pela autora. Tal como as barragens, a *seca* é uma máquina multiplicadora de interrupções e cortes, pois fluxos práticos e criativos de parte dos que vivem da agricultura e do pastoreio no interior na região Nordeste foram paralisados, interditados e barrados com a *seca de 2012*.

### **Vida no campo: insurgir-se no Antropoceno**

Não há dúvida de que a memória é um tema central dos textos que compõem esta coletânea, seja a partir da *seca de 2012*, no caso deste texto, ou a partir de um movimento cultural baiano que resiste à desapareição e, mais ainda, que procura não apagar os acontecimentos realizados pelos que assassinam as histórias, os corpos, as pessoas que as carregam, que é a “queima de arquivo”, no caso do texto de Cecília Mello: o arquivo das pessoas (suas memórias, suas histórias, o que são, também o seu futuro). Além da memória, outro tema bastante importante desta coletânea é a questão da terra e do território, tal como apresentado nos textos de Thais Mantovanelli e Luísa Molina, por exemplo.

No que se refere a estes dois temas, memória e terra, a característica peculiar deste texto é que, diferentemente dos trabalhos de minhas colegas, a “confiscação do comum”, como sugere Jorge

Villela nesta mesma coletânea, não ocorre por meio da ação direta de uma empresa, de um conglomerado econômico, do Estado nacional, etc. Analisando os dados que recolhi, o problema de minha análise se concentra no ineditismo da *seca de 2012* e em seus desdobramentos. Não se tratar de qualquer *seca* indica, imediatamente, não se estar em qualquer *tempo*. Muito embora as histórias de *secas* no Nordeste, como bem se sabe, estejam permeadas de conflitos e situações alarmantes, desde migrações em massa, corrupção, fome e miséria (Castro, 1984 [1946]), até genocídios e campos de concentração (Lucchesi, 2017; Neves, 1995, 2001), a *seca de 2012* é um abismo rumo ao desconhecido por não haver qualquer correspondência histórica em duração ('são quase cinco anos sem cair chuva!', disse Genésio) e em intensidade ('uma seca como essa, nunca vi!', disse o mesmo). Por isso, a *seca de 2012* é pensada como um fator de ruptura radical entre mundos.

Para outro interlocutor, Nivaldo Carvalho, historicamente, de maneira geral, 'a seca é como a guerra e a fome. Ela destrói a tudo e a todos'. Mas, para o vaqueiro Claudio Correia, a *seca de 2012*, em particular, 'transformou o mundo da fazenda'. Para ele, 'a vida no campo, hoje em dia, não dá futuro para ninguém'. 'Não é mais como antigamente, quando havia muito pasto, muito vaqueiro e muito gado'. 'Aliás', afirma o vaqueiro, 'se depender de mim, filho meu não aprende nem a abrir uma cancela!'. Para ele e muitos outros trabalhadores rurais, há que se interromper a reprodução desse mundo. Há que desistir, por um lado. Porém, apesar de historicamente drástica e conflitiva, a seca, por outro lado, levou os sertanejos, segundo outro interlocutor, Luiz Cordeiro, a conhecerem e a adquirirem 'técnicas e recursos que antigamente não eram tão acessíveis', reinventando e aprimorando a *vida no campo*. Ora, sua perspectiva vai ao encontro da ideia de Vicente, páginas atrás – sempre válido lembrar –, de que 'apesar de tudo, o sertanejo é um aprendiz!'. Entre os elementos de

aprimoração e aprendizado da *vida no campo*, segundo Luiz Cordeiro, podemos mencionar: 1) mangas e cercados de arame; 2) poços artesanais e cisternas; 3) sistema de *gotejo* (método de captação de água para arar a terra, abastecer os bebedouros e alimentar os animais); 4) automóveis para locomoção, transporte e até mesmo para rebanhar os animais. Quanto a esse último ponto, Luiz Cordeiro destacou que a seca contemporânea encareceu a manutenção do gado equino, tornando menos custosa e mais célere a posição do vaqueiro-motociclista em relação à do vaqueiro-cavaleiro.

Portanto, são esses dois lados da *seca* (de regresso e progresso, simultaneamente) que nos levam a entender novamente o *tempo* não só como memória, mas também como movimento. Para os vaqueiros com os quais convivi, não apenas as *secas*, mas também as *cercas*, transformaram radicalmente a história. ‘Secas e cercas’ transformaram a natureza e as qualidades das caatingas, dos homens e dos animais. ‘Secas e cercas’ transformaram o mundo. O território, antes repleto de pastos livres para a criação do rebanho, hoje em dia está recortado de mangas e cercados de arame, delimitando o espaço, as circulações e os movimentos de vaqueiros e rebanho. O rebanho bovino, antes *brabo* e ‘criado solto no mato’, agora é *manso* e ‘criado mais perto e mais preso’, fazendo dos *vaqueiros de hoje* não tão *gloriosos* e *habilidosos* como os *vaqueiros de antigamente*. Para meus interlocutores, essas transformações temporais e espaciais se aprofundaram na *seca de 2012*, diferindo radicalmente o contexto presente da época em que viveram seus ancestrais e antepassados.

A respeito da relação entre “seca e cerca”, o pensamento social brasileiro (Andrade, 1986 [1963]; Furtado, 2007 [1959]; Prado Junior, 2006 [1945]) e membros de coletivos e instituições de combate à *seca*, por exemplo, abordam-na a partir do argumento da reforma agrária e da concentração de terras. Em entrevista publicada em

2010, Naidison Baptista, coordenador nacional da rede Articulação no Semiárido (ASA), formulou, na chave desse discurso, a seguinte ideia: “O problema do semiárido não é a seca; é a cerca, que cerca a terra e a água”.<sup>11</sup>

Em contrapartida a esse argumento, em pesquisa realizada no município, Vasques (2016) demonstrou que, desde a perspectiva dos trabalhadores rurais de Floresta, no sertão de Pernambuco, as justificativas a respeito da correlação seca/cerca não resultam necessariamente de uma crítica à propriedade, mas de uma preocupação quanto à permanência de métodos tradicionais de criação e de plantio. Embora haja essa preocupação, o entrelaçamento *seca e cerca* suscita questões que os trabalhos da autora e a minha dissertação (Pereira, 2017) ainda não deram conta: enquanto alguns interlocutores asseguram que as secas e os cercados de fato transformaram a pecuária e a agricultura, diversos outros trabalhadores rurais não veem as coisas da mesma maneira. Para Luiz Cordeiro, por exemplo, ‘as cercas, hoje, são a solução’. Para ele, cercar as propriedades ajuda inclusive no desenvolvimento do gado que, outrora solto no *campo*, morria de fome e de sede.

A respeito dessa ambiguidade de posições entre os trabalhadores rurais de Floresta, o acesso à água é um caso importante. Desde pelo menos o início do século os sertanejos têm adquirido cisternas, poços artesianos e açudes de maneira sistemática através de programas do governo federal.<sup>12</sup> Segundo relatos, essas e outras

---

11 Em entrevista publicada em junho de 2010 na Revista Radis – Saúde e Comunicação: <http://www6.ensp.fiocruz.br/radis/revistaradis/94/reportagens/%E2%80%9Cco-problema-do-semiarido-nao-e-seca-e-cerca%E2%80%9D>.

12 O sertão de Itaparica é beneficiado pelas políticas públicas do governo federal, em especial pelos programas: Um Milhão de Cisternas (P1MC) e Uma Terra e Duas Águas (P1+2), cujos objetivos podem ser verificados no site da Articulação Semiárido Brasileiro (ASA), instituição desenvolvedora dos programas: <http://www.asabrazil.org.br/acoes/p1mc>.



formas de armazenamento otimizaram as relações espaço-temporais construídas no dia-a-dia das lavouras e dos rebanhos. O quadro geral é que, no *tempo dos antigos*, caminhavam-se léguas de distância para ter acesso a alguma fonte de água. Hoje, por sua vez, parte das reservas estão relativamente próximas das *moradas*. Entretanto, apesar das benfeitorias desses programas, assegurar os recursos hídricos e alimentar os animais com os cactos da caatinga, entre eles, a macambira, a palma e o mandacaru, têm se tornado uma tarefa árdua desde 2012. E, ao que me parece, os êxitos e as superações nesse contexto variam de acordo com as situações de cada família, de como as propriedades são administradas e da maneira pela qual o território é aproveitado.

Ora, tal situação se assemelha, por exemplo, aos “experimentadores do semiárido” que Medeiros (2019) trata em sua análise da colonização e das insurgências dos sertanejos em não deixar o sertão se transformar em deserto, procurando resistir ao presente vigente. Segundo o autor, os experimentadores do semiárido continuamente estabelecem redes que multiplicam, reinventam e desdobram as experiências. Dessa perspectiva, podemos sugerir que a ruptura temporal e, conseqüentemente, a suposta ascensão de uma nova era para os povos do sertão revelam, não mera coincidência, semelhanças com os argumentos de alguns autores e autoras e seus interlocutores de pesquisa a respeito do Antropoceno, de Gaia e do fim do mundo.

A fim de se pensar as crises políticas, econômicas e ecológicas sob as quais muitos povos estão submetidos, uma das saídas mais recentes é analisar os debates em torno do que se convencionou chamar nos últimos doze anos de Antropoceno, termo cunhado por Crutzen e Stoermer (2000) para designar especificamente uma nova era geológica. Em substituição ao Holoceno, o Antropoceno é uma nova “força geológica”, segundo Steffen, Crutzen e McNeil (2007),

totalmente conduzida pela ação humana a partir do surgimento do capitalismo e da Revolução Industrial.

Sendo os seus resultados globais e irreversíveis, na Antropologia e nas teorias sociais a noção de Antropoceno está atualmente em constante disputa (Haraway *et al.* 2016; Latour *et al.*, 2018), em grande medida sendo interrogada quanto à sua definição e ao seu significado político uma vez que a sua origem está centrada na excepcionalidade humana e no individualismo moderno. Diante dos diferentes contextos etnográficos em que o fim do mundo e o Antropoceno se manifestam e se expressam, diversos autores buscam repensar a história do capitalismo e a divisão entre humano e não humano a partir de uma redefinição dos conceitos de ecologia, humanidade e economia do ponto de vista dos seus interlocutores de pesquisa (de la Cadena, 2015; Haraway, 2016; Helmreich, 2009; Kirksey, 2015; Latour, 2017; Stengers, 2018; Tsing, 2015).

Para Haraway (2016), por exemplo, as circunstâncias atuais do fim do mundo são, antes de tudo, o efeito de uma complexa rede de relações entre os humanos, suas criaturas e seus modos de viver econômica e socialmente em conjunto. Algo similar ao que Tsing (2015) afirma sobre os modos de vida que, doravante, devem reagir e se adaptar às ruínas deixadas pelas políticas econômicas do capital: os crimes ambientais, a poluição de rios e mares, o aquecimento global, as mudanças climáticas, os conflitos pela posse de terra, as secas frequentes, etc.

Fora do mundo anglo-saxão e europeu, as simplificações trazidas pelo conceito de Antropoceno foram bastante criticadas por filósofos, antropólogos e ecologistas de diversas áreas, surtindo efeitos inclusive na América Latina. De la Cadena (2015), por exemplo, em seu trabalho sobre o confronto dos indígenas Quechua no Peru com os latifundiários e o Estado nacional, bem como as divergências entre a política moderna e a “cosmopolítica” dos diversos seres que

habitam e se engajam politicamente na Terra, é um grande exemplo dessas discussões. Para a autora, a antropologia deve dar conta da multiplicidade de relações entre os seres humanos, os animais e os espíritos no sentido de um “pluriverso”, entendido como “uma ferramenta analítica eficiente na produção de composições etnográficas capazes de conceber práticas ecológicas segundo mundos distintos entre si e heterogeneamente entrelaçados” (Blaser e de la Cadena, 2018, p. 4).

No Brasil, o evento “Os Mil Nomes de Gaia”, realizado em 2014 no Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, foi uma forma de retirar a predominância temporal, humanista e ocidental do Antropoceno, dando lugar à figura de Gaia, proposta por Lovelock e Margulis (1974), para se referirem a um fenômeno não universal cujas manifestações, portanto, são próprias à espacialidade e às características locais em que são arrançadas. Nesse debate, Danowki e Viveiros de Castro (2014) tratam da questão do “fim do mundo” segundo cosmologias indígenas que refletem um conhecimento secular a respeito de muitas inquietações que, apenas hoje, passaram a povoar o nosso mundo e a nos preocupar de maneira sistemática: “Não são apenas as ciências naturais, e a cultura de massa que delas se alimenta, que estão registrando a deriva do mundo. Até mesmo a metafísica, supostamente a mais etérea das especialidades filosóficas, começa a repercutir a inquietação generalizada” (p. 17).

Inquietação sobre o fim do mundo, aliás, pungente na fala de muitos vaqueiros, pastores e agricultores do semiárido pernambucano na medida em que, a partir da *seca de 2012*, suas relações com os antepassados, a memória, os animais, as águas e os rios, a caatinga e o território foram subitamente transformadas, resultando no rompimento de práticas, saberes e relações até então usuais no cotidiano de vida e de trabalho no *campo*. Se o nosso presente então é o Antropoceno, apesar de seus variados significados, termos e definições

em disputa até o momento, para os sertanejos também este tempo presente e atual, ao que parece, “vai se revelando um presente sem porvir” (Danowki e Viveiros de Castro, 2014, p. 20).

Ao oferecer as ferramentas de análise para entender as implicações da *seca de 2012* na memória e nas relações dos sertanejos com o *tempo* e o *espaço*, bem como as diversas maneira pelas quais eles próprios procuram mitigar as mazelas causadas pela *seca* através da *fé* e da *esperança*, este texto pode colaborar com um debate original para a antropologia brasileira a partir dos questionamentos do modo como os sertanejos se insurgem em atividades como a agricultura e a pecuária, reelaboram os seus modos de viver e fazem com que as suas experiências na *seca* os levem a problematizar a própria *vida no campo*, segundo a percepção de que passado e presente, mais do que temporalidades contínuas, são doravante universos radicalmente distintos. À medida que as consequências da *seca* no mundo, algumas inéditas e outras pretéritas, escapam de suas mãos, sem que eles(a)s próprios(a)s pudessem de alguma maneira adiar ou evitar o seu impacto, os(a)s sertanejos(a)s preocupam-se não apenas com o seu próprio destino, mas com o destino do sertão. Um sertão que se revela em duas frentes. Um *tempo sem futuro*, que, no entanto, não os impedem de resistir e reinventar a *vida no campo*. Ou que legará aos próximos, talvez, as prospecções dos que o habitaram.

# Capítulo 9

## Confiscações, Lutas Anti-Confiscatórias e Antropologia Modal<sup>1</sup>

Jorge Mattar Villela

“None of that mattered. It could not matter while she was confined this way, kept helpless, alone, and ignorant”  
(Octavia Butler)

Em 1991 o diretor de cinema Wim Wenders lançou o filme *Até o Fim do Mundo*, cujo eixo central segue um homem numa

---

1 Seriam necessárias muitas palavras para descrever o quanto este capítulo deve a Amir Geiger. Agradeço a Karina Biondi, Adalton Marques, Natacha Leal e a Carmen Adriolli pelos convites a palestras e minicursos em suas universidades, e a Alexandre Carrasco e Alexandre Barbosa pela organização dos Seminários de Filosofia e Antropologia na UNIFESP. Nesses eventos, tanto o ato de falar quanto a interlocução foram fundamentais para a estruturação final do texto. Agradeço ainda às leituras e às críticas e às sugestões das leituras de Sara Munhoz, Renan Pereira, Cecilia Mello, Thais Manthovanelli, Luísa Molina e Candida Ferreira. As sugestões bibliográficas fornecidas por José Macedo Nogueira deram novo impulso a esse texto. Finalmente, agradeço a Suzane Vieira pelo trabalho e pelo entusiasmo por uma antropologia das Insurgências. Sem ela este livro não existiria. O problema da rejeição à inocência é o seu antônimo imediato e automático. Mais preciso seria uma política da não ingenuidade, da sagacidade. Esse texto é inocente. Inocentemente foucaultiano.

viagem de fuga por vários países visando chegar ao deserto central da Austrália onde, numa caverna-feita-laboratório, sua mãe, uma antropóloga, e seu pai, um neurocientista, desenvolviam uma máquina que permitia que os sonhos se tornassem visíveis. Todas as máquinas-personagens, salvo a de ver os sonhos, embora não disponíveis em 1991, aparecem no filme quase exatamente como foram comercializadas posteriormente: câmera digital, navegação satelitária num carro, site de busca. Vivia-se ali a angústia do fim do mundo por conta do buraco na camada de ozônio e de um conflito nuclear de dimensões planetárias. Wim Wenders e o co-roteirista Peter Carey não parecem ter se preocupado com o destino da máquina de ver os sonhos. Mas é possível reficcionalizar especulando que ela foi enfim roubada pelo perseguidor do protagonista, um espião industrial, e transformada num órgão implantado nos sistemas nervosos de bilhões de pessoas pagantes mensais pelo seu uso e consumidoras regulares de novos modelos por conta da obsolescência programada de cada um deles: o smartphone. Essa pode ter sido a maior vitória do “capitalismo aparentemente vencedor” no jogo delirante de confiscar toda a matéria, todas as energias, e convertê-las em energias comercializáveis. Um jogo que transformou as estratégias mundiais de governo num trânsito ininterrupto de dados, informações e comunicações, como o definiu o pós-viriliano Mirowski (2002).

## **Confiscação**

Confiscação é uma palavra relacionada à ação de tomar alguma coisa de alguém; geralmente parte do seu trabalho sob a forma de tributo, de imposto, de fisco. Quer dizer, essa prática coextensiva aos Estados ou às formações sociais que fazem alguns trabalharem para outros, para seguir a definição de Clastres (1974, p. 18). Confiscar, no entanto, no sentido que dou a essa ação neste texto, ainda

que seja firmemente inspirado nela, como veremos adiante, não se reduz a essa operação que é a do imposto; nem a da exploração, nem ainda a da expropriação.

Exploração e expropriação são noções importantes, componentes do sentido de confiscação que essa palavra dispõe neste texto, assim como a de fisco e de trabalho. Como tudo que existe, os conceitos neste livro são compostos de existentes que lhes são extrínsecos e heterogêneos; são “singularidades que agem na vida ordinária” (Deleuze, 2003, p. 163). Confiscatório descreve um procedimento aquém do que descreve a expropriação porque aquele, à diferença desse, não supõe ainda a distinção do sujeito com o objeto, vítima da expropriação, alvo dela, respectivamente (dos meios e condições de produção); sujeito da alienação (a consciência) e seu objeto (o corpo). Nas etnografias desta coletânea, o confiscatório prescinde dessa partilha. Elas mostram como o que é confiscado não são objetos nem meios, é um modo de vida inteiro porque se trata, antes, de um eu sempre composto, seja por um rio, como no caso do capítulo de Thaís Manthovanelli, seja pelas expressões artísticas, como mostra Cecilia Mello; as confiscações semióticas,<sup>2</sup> como mostra Sara Munhoz; da memória ecológica, conforme o capítulo de Renan Pereira; a relação com seres mais que humanos, conforme a descrição de Emilia Mota; e, enfim, a própria vida, no sentido biológico da palavra, segundo as análises de Luísa Molina. O que se põe em questão nessas descrições analíticas, enfim, é o conceito sintético de eu.<sup>3</sup>

---

2 Mondzain (2017) talvez seja o primeiro trabalho empregar essa palavra como conceito político para o aspecto semiótico.

3 Será tão inútil declarar que uma certa antropologia dedica-se a esse exercício há 30 ou 40 anos quanto será dispensável lembrar o que o “monismo pluralista” de Gilles Deleuze liberou, desde os últimos anos da década de 1950, para o que se fez em antropologia a partir do final dos anos 1970, sobretudo quando se trata das relações interespecíficas. A respeito do tema do animal em Deleuze, o artigo

Expropriação e alienação foram os conceitos com os quais, sabe-se bem, Marx descreveu como um modo de produção apropriou-se da terra, esbulhando camponeses, intrujando pastos e ovelhas criadas sob um método mendelista baseado numa das grandes inspirações da teoria evolucionista de Darwin, o sistema Bekewell (Marx 2013 XXIV, I; Bailey, 2016, p. 63). Mas também por meio de procedimentos de legiferação a partir do século XIV até seu triunfo incompleto no século XVIII. Tudo funciona em Marx sob o par expropriação-apropriação, cujo resultado é a partilha nítida do mundo em duas classes: proprietários e operários não proprietários; sujeitos expropriantes e objetos de expropriação. Para que isso pudesse ocorrer, no entanto, foi necessário que uma série de confiscações garantisse essa distribuição binária, a das classes. Expropriação dos meios e das condições de produção e do uso comum da terra, conforme a análise em *O Capital*; adestramento, conversão dos ritmos em cadências, decomposição e rearticulação dos corpos e das suas forças por meio da serialização do tempo e da analítica do espaço, nesta descrição das confiscações que é *Vigiar e Punir*.<sup>4</sup> O problema encontrado por Marx do desajuste dessas novas populações expropriadas e que encontraria eco apenas nas repressões jurídico-policiais, Foucault as vê ajustadas nos processos

---

primoroso de Anne Sauvagnargues (2004). A questão fundamental do artigo gira em torno da adesão de Deleuze ao modo (espinosista) como Geoffroy-Saint Hilaire investe contra Georges Cuvier baseado num “plano de consistência” que se situa aquém do plano de organização que caracteriza a classificação das espécies em Cuvier. Nesse sentido, o animal não é reconhecível por seu gênero e suas diferenças específicas, mas é uma substância única, variável em função de conexões variáveis de que são afectáveis (Sauvagnargues, 2004, p. 140). As alegações contra o conceito sintético de Eu parecem proliferar em diversos campos. Uma das mais recentes provém da biologia da microbiota gastrointestinal. A esse respeito, e.g. Cryan *et al.* (2012).

4 As descrições de que se compõe *Vigiar e Punir* são muito mais bem detalhadas em Foucault (2015).



de domesticação das vontades por meio de uma das articulações entre normatização, normalização e normaçoão.

Michel Foucault parece ter fornecido às descrições de Marx as possibilidades neuronais, hormonais, sensório-motoras para a acumulação primitiva do capital, quer dizer, a acumulação primitiva das forças por meio da tecnologia analítica disciplinar, uma anatomopolítica, e a necessária confiscação prévia das forças, do seu tempo, da sua vida. Mas em ambos os casos, Marx e Foucault, trata-se de confiscação das energias dos corpos por um modo de produção, sendo que no segundo caso o problema econômico perde a sua capacidade de sobredeterminação, pois o sujeito expropriado é, no processo mesmo de sua formulação, antes disso e como condição da expropriação, uma existência confiscada. Não haveria expropriação sem processo de confiscação. A confiscação é a condição da subjetivação. Já não há nem infra nem superestrutura, nem legal e ilegal: a etnografia foucaultiana do capitalismo obedece a outros princípios teórico-metodológicos que se poderiam chamar de ultra-materialismo histórico, o materialismo radical da genealogia nietzschiana.<sup>5</sup> Sem a analítica dos corpos e a serialização do tempo, os desajustes poderiam ser diferentes dos que Marx havia apontado. A etnografia dos surtos de possessão das jovens camponesas do SE Asiático nos anos 1980, quando inseridas nas cadências de produção de microchips, parecem uma demonstração deles (Ong 1987).

As revoltas anti-fiscais do século XVII foram o primeiro alvo das análises-descritivas de Foucault (Foucault, 2015), antes de *Vigiar e Punir* se tornar um objetivo. A demonstração foucaultiana das revoltas fiscais suspeita que a reação monárquica conduziu a um conjunto de transformações e rearticulações das alianças entre burguesia, potentados locais e justiça, desembocando na grande

---

5 A esse respeito, mas com outra terminologia e objetivos, Andler (1958), volume 3, livro terceiro, cap. 1, sobretudo as partes II e III.

reforma do Direito da segunda metade do século XVII na França, e franqueou dos grandes obstáculos do Direito Clássico o modo de produção burguês. Assim, a reação (ou resistência?) às revoltas fiscais desimpediu, essa é das teses importantes do Foucault de 1971, o mais espetacular processo de confiscação das forças e das energias já testemunhado pela humanidade. Até então, pelo menos.

Confiscar os tempos, eliminar os ritmos, inventar a cadência, alinhar corpo e máquina industrial, reagrupar os sentidos e as atenções. Iluminar a noite (eliminação dos ritmos) liga-se ao projeto do trabalhador sem sono: “trabalhar sem pausa, sem limites. Alinhar-se com o inanimado, com o inerte” (Crary, 2014, p. 28, mas também Marx, 2013, p. 804). Iluminar a noite e privar dos ritmos equivale, voltaremos a esse ponto, a mineralizar a vida para, em seguida, minerá-la, (como mostra, a respeito da potência do digital, Sara Munhoz, nesta coletânea) inventar diferentes tipos de extração (Povinelli, p. 9). Duas imagens bastam para mostrar a modalidade de confiscação do sono e a transformação do ritmo em cadência. A da iluminação pública e a da iluminação do ambiente de trabalho (já no século XVIII), que expandem as possibilidades de circulação e negócios associadas à sensação de segurança, por um lado, e cria um ambiente de luminosidade contínua, por outro, substituindo os ritmos pelas cadências (Virilio, 2019, p. 35), anulando os espaços de sombra e opacidade.

Confiscar não é apenas explorar nem expropriar. É decompor e recompor uma composição, transformar composição em organização, rearticular as suas partes impedindo por diversos meios (legais, regulamentares, perceptivos, morais, familiares, arquitetônicos, epistemológicos) que elas perseverem a composição anterior. A recomposição das forças do corpo, uma confiscação, neste sentido radical, é o que descreve a etnografia elaborada em *Vigiar e Punir*. Adestrar é uma modalidade de confiscação. Mais que exploração, trata-se de desnaturação; um processo que reformula a essência

atual de um existente. Arrancar elementos de uma relação que compõe um modo de ser e substituir por outros, isso é a confiscação. Destruir vínculos (voltarei a esse tema já antecipado por Marx, 2013, p. 786), e substituí-los por outros regulados e empobrecidos pelos das instituições (Foucault, 1994, p. 309).<sup>6</sup> Problema, portanto, da docilização das vontades ou da domesticação das atitudes.

O problema é antigo. A tese da aparição do Estado na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* diz respeito ao processo de confiscação: “uma quantidade extraordinária de liberdade desaparece da face da terra”, efetuando a completa rearticulação da relação das forças. Um problema que é o da confiscação energética. Vale lembrar, como o faz Isabelle Stengers (2003, p. 131), que a noção de trabalho aparece no século XIX como uma unidade energética correspondente ao “produto do deslocamento do corpo por uma força que resiste ao deslocamento” e não a um processo humano cuja atividade consiste na “transformação do objeto do trabalho segundo uma finalidade concebida desde o início” (Marx, 2013, p. 258).

Problema antigo da transliteração da energia em tributo, em “valor de troca” ou em outras formas de energia comercializável. Uma das questões centrais de um dos recentes livros de James Scott é precisamente esse: o da domesticação das energias dos animais, das plantas e das nossas. Os inícios de toda domesticação foram intra e não inter-específicos.<sup>7</sup> A tese é improvável, nem

---

6 Contra um mundo relacional que as “instituições empobreceram consideravelmente” será preciso constituir “uma cultura que invente modalidades de relações” (Foucault, 1994, p. 309).

7 Domesticação como uma relação de mutualismo sob a qual de um animal ou de uma planta são selecionados traços que a fazem dependente de uma outra, como define Melinda Zeder (2012), e não domesticação como as primeiras parcerias de cultivo de vazante entre humanos e plantas do aluvião do sul da Mesopotâmia (Scott, 2017, p. 66 e 67). A proposta de Park (1992), em quem Scott se apoia nesta passagem, parece mais radical, ligando mesmo a agricultura de vazante às primeiras estratificações em classes, com intensificação hierarquizante nas regiões áridas exigentes de irrigação (Park, *Id.*, p. 94 e ss.).

mesmo a mais ousada arqueologia chegou a esse ponto. Mas ela aparece ao menos em dois momentos no século XIX, no mesmo ano de 1888, no *Crepúsculo dos Ídolos* e na *Genealogia da Moral*. Esse é o sentido de “cultura” em Nietzsche, “domesticar a besta humana”, “melhorar o homem”. Mas é também o cerne da sua teoria da emergência do Estado:

uma horda qualquer de louros animais de presa, uma raça de conquistadores e de senhores que [...] deixa cair sem escrúpulos as suas formidáveis garras sobre uma população talvez maior em número, mas [...] inorgânica e errante (Nietzsche, 1913, II, 17).

Não teria sido necessário, e talvez não teria sido possível, domesticar espécies animais e vegetais sem que alguns homens tivessem domesticado outros homens, mulheres e crianças, fazendo-os produzir excedentes por meio do sobre-trabalho e da retirada, para voltar a Nietzsche, de uma enorme quantidade de liberdade da face do planeta. A proto-história do Levante Mediterrâneo, no limiar entre o Pleistoceno e o Holoceno demonstra claramente, assim como os registros de Shatal Huyük e Shayönü na Anatólia (Brosius, 2005): nenhuma domesticação interespecífica precede a existência dos primeiros Estados, o registro arqueológico é claro nas indicações, embora tímido nas conclusões. Uma transformação ecológica, como defende Scott (2009, 2017), que se aproveitou de certos traços de uma ecologia prévia: a pré-existência de um cenário de pouca diversidade biológica (2017, p. 22) parasitada pelas formações estatais arcaicas (2017, p. 22). O trabalho como meio de domesticação e reformulação ecológica é o ponto de aglomeração das confiscações energéticas. Em torno dele se criaram modalidades cada vez mais apertadas de controle e investimento até ser transformado no cerne da vida humana em associação com outro conceito central para a história da antro-

pologia: a troca. Duas noções que Deleuze e Guattari associam à de estoque: “o trabalho é [...] uma atividade estocada e o trabalhador é um actante estocado” (1980, p. 551). Sob as formas capitalísticas, trabalho e troca efetuam a ligação entre o ambiente jurídico, a propriedade privada e o estoque de energia comercializável. Como mostra Pugliese (2015), o salário (mínimo) é a troca da energia entregue no trabalho pelas necessidades energéticas, calculadas a cada caloria, para o restabelecimento físico e reprodução social da classe trabalhadora. Associadas a um aspecto do lamarckismo, Renato Kehl, um eugenista das primeiras décadas do século, fomentava em torno desse problema a prática da “homicultura”, em que os cruzamentos dos espécimens fossem ainda melhorados pelos cálculos do consumo e do gasto calórico do trabalho e a sua necessária restituição diária (Pugliese, *Id.*, p. 181).<sup>8</sup> A forma-salário é a axiomatização monetizada da energia por meio da contabilidade do tempo.

Confiscar o tempo e a vida pelo trabalho é uma das facetas; a outra é a confiscação do tempo livre. O incentivo regular ao lazer foi ampliado na captura contínua do tempo livre pela instantaneidade. Esse é o processo que exige a atenção das manobras anti-confiscatórias; ele é, para usar o vocabulário do capítulo de Andressa Lewandowski, uma despossessão, no sentido do avanço do direito de propriedade sobre o da convivência para evitar a constituição de uma “nova imaginação da terra capaz de recolocar os termos do debate sobre os efeitos do desterro” (Lewandowski, nesta coletânea).

Manobras anti-confiscatórias que são – para usar o conceito com que no *Mille-Plateaux* Deleuze e Guattari (1980) lidaram com a obra de Pierre Clastres – esconjuração-antecipação, uma resposta

---

8 Por esse motivo, a expressão “horta de escravo/as” é precisa quando se fala do plantationceno. Mas é insuficiente quando se negligencia o cultivo de operárias/os ao se falar do capitaloceno. O trabalho assalariado não é menos objeto de domesticação cultivar que a escravocracia.

que se dá antes da interpelação. Evitar o pior, sempre com o pior em mente: *praemeditatio mallorum* foi um dos nomes que o estoicismo tardio deu às manobras anti-confiscatórias.

## Insurgências

O ponto de partida deste livro foi o problema da extração energética, da transliteração de todas as energias em quantidades comercializáveis – um processo cuja intensificação ou exponenciação, cabe enfatizar, iniciou-se na década contrarrevolucionária de 1980. O conjunto dos capítulos da coletânea, porém, concentra-se no anverso dessa questão: nos fenômenos criadores de linhas ou veredas capazes de atravessar o pântano que temos visto se assenhorear da paisagem. A essas linhas dei o nome de lutas anti-confiscatórias. Linhas capazes de divergir. Suzane Vieira tomou de empréstimo “Insurgências”. O que fazer, preocupação mais básica, quando a “humanidade parece perder a cabeça” (Guattari, 2013, p. 490), quando vivemos num mundo no qual trilhões de dados viajam na velocidade da luz confiscando o que temos de mais distintivo em nossas condições de viventes, a duração, a memória e o ritmo? Em que o imaterial é fornecido em dimensões delirantes e nos é privado todo o manejo da matéria? Como refundar as práticas existenciais, políticas e sociais numa situação em que a instantaneidade ameaça mineralizar todos os seres vivos e fazer do mundo, para usar uma expressão de Elizabeth Povinelli, uma infinita mineradora capaz de nos transformar em alvos das mais diversas extrações? Minerar, como mostra bem Munhoz (nesta coletânea), é um verbo empregado pelo próprio ambiente que nos entrega ou submete à instantaneidade, ou seja, a “internet”.<sup>9</sup>

---

9 Este é apenas um sentido pelo qual nossa abordagem se separa da recém-fundada Antropologia da Energia, tanto de Laura Nader (1980, 2010) quanto a de Mette High e Jessica Smith na década de 2010 (High e Smith, 2019), quanto ainda da Antropologia Elétrica de Dominic Boyer (2015).

Várias etnografias desta coletânea descrevem as linhas pelas quais os “saberes assujeitados” (Foucault, 1997)<sup>10</sup> se tornam meios insurgentes de singularização. Manthovanelli e Mello mostram, respectivamente, como os Xikrin e os Yudjá, e os artistas do movimento cultural afroindígena de Caravelas, recorrem à estética, recompondo a política e reordenando os saberes como resposta a uma situação em que tudo o que se lhes oferece é a sua própria morte. É isso também o que mostra o capítulo de Luísa Molina acerca do genocídio das populações ameríndias. Algumas das etnografias desta coletânea procuram mostrar por meio de que “equipamentos coletivos de subjetivação” se tenta sem trégua evitar a chegada do matadouro (Guattari, 1984, p. 4) – ou dele sair simultaneamente confeccionando “novos agenciamentos coletivos de enunciação” (p. 2) em direção a uma “revolução de emancipação criadora subjetiva” (p. 8).

Ao mesmo tempo, as etnografias aqui presentes não descaram a constatação do cineasta Pier Paolo Pasolini que dizia, horas antes de seu brutal assassinato, que “a recusa foi um gesto essencial”, pois os “poucos que fizeram história [foram] os que disseram não” e acrescentava que “a recusa para funcionar deve ser grande, não pequena, mas total, não deste ou daquele ponto, absurda” (Pasolini, 1975, p. 10). Dizer *não* como ato insurgente implica algumas exigências. Uma delas, a mais relevante, é a proteção e o lugar. Não se diz *não* sozinha(o) e em campo aberto; é preciso criar vínculos e fazer território. O capítulo de Yara Alves nesta coletânea, por exemplo, aponta para a constituição do corpo forte como uma recusa cuja formulação só pode se dar por meio da associação e do trabalho coletivo. Uma associação da atitude com a atenção, do olho com o engajamento com o outro.

---

10 Um deslocamento desta noção para as circunstâncias do contemporâneo imediato aparece em Florence Caeymaex (2019).

Marx já havia notado que um dos procedimentos fundamentais do modo de produção burguês é associar a liberdade à desvinculação (2013, p. 786). Desmontar os grupos, desfazer os *commons*, proibir atividades corporativas (p. 812). Deleuze e Guattari levaram adiante esse tema ao mostrar como o capitalismo dependeu das contingências que des-codificaram os fluxos do trabalho agrário em trabalhador livre desterritorializado, e do dinheiro que se torna capital capaz de compra por um processo de abstração monetária (Deleuze e Guattari, 1972, p. 266).

Com outros objetivos, Michel Foucault dedicou sua atenção a outros modos de desvinculação: desentronamento da família em nome da sua disciplinarização, quer dizer, desmobilização das suas atividades políticas e criadoras, em nome das reprodutivas, para as quais importa criar duas modalidades específicas de incesto: a que interdita por meio de ações jurídico-policiais o desejo dos pais pelos filhos, para o caso da família operária, e o que obstrui o desejo dos filhos pelos pais, para o caso da família burguesa (Foucault, 2003), dificultando, vale retomar essa ideia, a formação de laços a não ser os empobrecidos no interior das instituições, classes, ordens, gêneros.<sup>11</sup> Os capítulos reunidos na coletânea organizada por Ana Claudia Marques e Natacha Leal, nota-se desde a introdução, são etnografias que mostram processos de retomada de vínculos insurgentes elaborados em meio à noção de família (Marques e Leal, 2018). Ao contrário, a confiscação jurídica contemporânea das formações familiares, como

---

11 A respeito do problema do empobrecimento das relações, ver Foucault (1994, p. 313). Em outro lugar, Foucault (2003) sugere que uma dupla formação da interdição do incesto, uma psicanalítica, proveniente do tratamento médico destinado à família burguesa, outro antropológico, derivado da vigilância jurídico-policial do desejo nas famílias proletárias. Seria interessante verificar a relação das possibilidades de enriquecer as relações em Foucault com a noção de grupo-sujeito, de Guattari, ainda que se tenham mantidos afastados um do outro ao longo de toda a vida: um enigma.



mostra Munhoz nesta coletânea, tem sido incrementada pelas tecnologias de big data e pelos sites de busca. Se desde a construção dos primeiros bairros operários temos sido privados das nossas vizinhanças e associações familiares, agora as temos regidas por certos princípios de *afetividade* (não de afecções, vale sublinhar, para não incorrer nas confusões da *affective turn*) e calculadas por esses seres cuja existência é baseada no silício a que se dá o nome de algoritmos.

Uma parada neste tema do empobrecimento das relações associado ao da ação política. O sufrágio universal, do modo com que foi estruturado na França, previa um aspecto que era um traço do direito dos séculos XVIII e XIX: a individualização. Um homem, um voto – essa era e é uma das condições fundamentais do funcionamento do sistema.<sup>12</sup> Quer dizer, o único momento em que o sujeito político exerceria a sua soberania, como diriam Rousseau, LaBoetie e Constant, e que é exatamente o momento em que ele a alienaria em nome de outro, deveria se dar sem vínculos. O exercício livre da ação política tornava-se sinônimo de isolamento. Daí a grande controvérsia em torno do problema do voto secreto. Votar sem precisar dar satisfações à família, à corporação, à comunidade. A democracia eleitoral elaborou uma figura arquitetônica que prometia garantir a existência fugaz de um indivíduo privado de relações e deu a ela o nome de *isoloir*, a cabine eleitoral. Ali, naquele ambiente artificial, como o de qualquer instituição, em que se pretende confiscar as relações e remontá-las empobrecidas e artificializadas, a única força política capaz de exercer-se legal e legitimamente passaria a ser a de uma razão desvinculada do mundo fenomenal. Essa confiscação não se fez sem violência e sem resistência; assim tampouco se fizeram a revolução agrícola do século XVIII, o *inclosure of commons*, nem o *clearing the estates*. Seja no ambiente econômico-fundiário ou

---

12 A esse respeito, a interessante noção de eleitor de voto múltiplo de Palmeira (1992).

em outros, o processo de triunfo do modo de produção burguês dependeu não só de múltiplos esbulhos, mas também de diversas inclusões graduadas. Por isso é que nesta coletânea entendemos a necessidade, além de uma desintrusão descomunal, também de uma vasta desinclusão:

*Desinclusão*, por referência direta à distinção operada por Foucault entre a “reclusão de exclusão” e a “inclusão por exclusão”. A inclusão tem por função a produção de “corpos dóceis” ou de “trabalhadores” através da insidiosa confiscação/normalização de toda a nossa existência. É nessa perspectiva, penso eu, que a “desinclusão” se ergue como um movimento articulado, quero crer, a essa ideia de “insurgência anti-confiscatória”. Não resisto a citar uma passagem de *A Verdade e as Formas Jurídicas*: “Com efeito, o sistema capitalista penetra muito mais profundamente em nossa existência. Tal como foi instaurado no século XIX, esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como o trabalho, um conjunto de técnicas pelo qual o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em sobre-lucro. Mas para haver sobre-lucro é preciso haver sub-poder. É preciso que, ao nível mesmo da existência do homem, uma trama de poder político microscópico, capilar, se tenha estabelecido fixando os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes de produção, trabalhadores. A ligação do homem ao trabalho é sintética, política; é uma ligação operada pelo poder. Não há sobre-lucro sem sub-poder” (Luiz Takayama, comunicação pessoal).

Essa longa citação deve-se ao modo como ela liga vários problemas, alguns já mencionados, outros ainda por abordar, neste capítulo. O mesmo regime jurídico que exigiu o isolamento de um sujeito político, o mesmo sistema econômico que fomentou e legiferou

o esbulhamento da vida comunitária, apoiaram-se num esquema inédito de desvinculação por inclusão graduada. Não havíamos visto nada até o que ocorreu no século XXI: o mais espetacular esquema de desvinculação e inclusão graduada, o aparente triunfo final do capitalismo e a conseqüente transformação da face do planeta baseado, paradoxalmente, num estímulo convulsionante ao adensamento e ao esforço de sincronização de conexões.

Em 1980 Foucault criou, e depois manteve ocultos, três conceitos que expressavam um princípio de análise descritiva, todos voltados para o problema dos vínculos: alethurgia, regime de verdade e anarqueologia (Foucault, 2012, p. 72). Alethurgia designava uma modalidade de exercício do poder dependente da manifestação da verdade sob a forma da subjetividade, quer dizer, da exortação da manifestação da verdade de si. Uma verdade que só se manifesta se for manifestada a verdade de si. Um sujeito que, diferente do poeta, do profeta e do rei, só pode ser alethúrgico se a verdade manifestada for a de si mesmo. Esse é o tema central dos últimos cursos de Foucault no Collège de France, entre 1980 e 1984. Uma reformulação da abordagem da relação entre verdade, poder e subjetividade (cujos efeitos são mais amplos do que os do conhecimento) que o levou a elaborar a noção de regime de verdade, cuja potência criadora e analítica se revela em duas grandes frentes. Uma delas, a superação da oposição ciência/não ciência (um aspecto misteriosamente ignorado pela antropologia da ciência em vias de constituição e que tanto deveu a esse autor). A outra frente foi a aberta pela constatação de que a verdade faz um determinado tipo de sujeito se inclinar diante dela quando ela se manifesta como tal. Uma verdade serena e constatável, aguardando neutra pela sua descoberta, triunfante no combate contra a verdade trágica e também contra a sofisticada – tema já tratado no curso de 1970–71 (Foucault, 2011). Essa constatação vale como crítica desferida contra todas as abordagens marcadas

pela noção de ideologia, definida por ele como modo tradicional da questão filosófico-política. A questão era, na época, nova, mas era, também, antiga e pode ser encontrada nas aulas de 1971, e no célebre diálogo com Chomsky do mesmo ano (Foucault, 1994, p. 471). A formulação arraigada nas abordagens marcadas pela noção de ideologia é a seguinte: como os laços voluntários que estabeleço com a verdade podem me liberar dos laços involuntários de dominação? Foucault suspeita e diverge. Inverte a formulação por meio de uma metodologia que propõe uma nova questão, dirigindo a atenção ao sujeito de conhecimento e ao laço que o prende involuntariamente à verdade quando ela se manifesta como tal. E aqui entra o terceiro conceito, ou uma proposta de método, a anarqueologia.

A liberação dos vínculos involuntários com a verdade é a proposta da anarqueologia. Pois não é essa a perplexidade de muitos e muitas de nós quando nos deparamos com sujeitos contemporâneos que não se inclinam diante da verdade quando ela se manifesta como tal? Não é esse movimento tão maltratado por quem se propõe a estudar em nossos dias a pós-verdade ou as fakenews? Essa terá sido a maior desvinculação, até o presente? Se o processo do modo de produção burguês é a desvinculação, será esse o sintoma de seu triunfo final? A completa desvinculação que, em nosso momento político, se costuma expressar sob a fórmula “é a minha opinião”? É sempre preciso lembrar que “as lutas reais fazem aparecer novos inimigos” (Deleuze, 2003, p. 131). Conclamar a desvinculação dos laços estabelecidos involuntariamente com a verdade, essa era a proposta da anarqueologia. Mas ela nunca pressupôs a imagem da liberdade associada à da desvinculação absoluta como fundo conceitual da liberdade. Essa era a proposta de Chomsky, talvez.

## Modal

Nesta coletânea admitimos que a definição mínima do existente é a seguinte: não existe nada que não se componha pela relação com outros existentes heterogêneos e extrínsecos a si mesmos, determinados a entrar numa relação característica por forças que lhes são externas. Por outras palavras, nenhum existente é a sua própria causa. São os confrontos das afecções (Espinosa, 2013, Livro II Def. 1) que fazem do corpo um modo de expressão. Define-se assim o conceito espinosista de “modo”.

Eis aí a definição do objeto mínimo de uma antropologia que se quer modal: nem a pessoa, nem o indivíduo, nem a cultura, nem a sociedade. O existente, definido como uma realidade que, a despeito de suas dimensões, é uma composição de partes determinada por forças que lhes são externas. Uma definição espinosista que executa a tarefa proposta pela abordagem geontológica: dispensa a distinção humano/não humano, mas também vivo/não vivo (*a fortiori*, também as de natureza e cultura e indivíduo e sociedade).

Além dessas vantagens imediatas, evitando relaxadamente os pares de opostos que a história da antropologia ora defende, ora refuta, quando não executa os dois movimentos simultaneamente, a antropologia modal adota a definição mínima do ser coincidindo com diversas cosmologias derivadas do que se pode chamar o saber das gentes. Ademais da fragilização das divisões hierarquizantes, a definição do modo de existência espinosista compreende que todas as partes, por mínimas que sejam e até o infinito, são compostas por um corpo e por uma alma. Tudo é animado.

A vantagem seguinte é a de aderir a uma ontologia, a da Ética, que dispensa qualquer hierarquia e estabelece o único relacionismo radical e intransigente bastante para funcionar adequadamente. Em 1969, Gilles Deleuze dizia que cada coisa está no cruzamento das suas qualidades com a extensão que ela ocupa (Deleuze, 2002,

p. 134). São esses, ele prossegue, “os dois aspectos da diferenciação” que depende, ainda, de um agente de distinção proveniente de um campo que não é mais o extensivo. É o campo das diferenças de intensidade, o que, no vocabulário deleuziano, implica em quantidades que são sempre intensivas, uma noção que ele retirou da física das partículas para dar conta do problema da distinção do modo das essências em Espinosa (Deleuze, 1968, p. 179-182).

“Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente” que pode destruí-la (Espinosa, 2013, Parte IV, Axioma, p. 159). Os existentes, sempre em relação (e efeito de relações de partes infinitamente pequenas extrínsecas umas em relação às outras até o infinito) com existentes heterogêneos a si mesmos, não são as causas de suas composições e nem de suas decomposições. Composição e decomposição permanentes, esse é o processo da vida de um existente. A relação característica que é um existente se define pela sua potência de afetar e de ser afetado, esse é o seu grau de intensidade que corresponde a seu modo de vida, o que nos leva à célebre formulação espinosista: *modus-gradus*. “O afeto... é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir... do corpo ou de parte dele” (p. 152). Mas o corpo tem necessidade, para conservar-se, “de muitos outros corpos” (p. 66), sendo que cada parte de cada corpo é “um indivíduo composto” (Proposição 24, p. 72) e assim até o infinito.

A literatura antropológica, a despeito da *virada* de que se trate, raramente se apoiou em Espinosa (preferiu-se Hegel, Kant, Wittgenstein, ou seus efeitos antropológicos, mesmo quando a antropologia se fez deleuziana). Mesmo quando se pretendeu ser deleuziano, permaneceu esse mau hábito de filosofar desgraças e criticar todos os medos. A atual antropologia milenarista não encaixa no espinosismo porque o espinosismo é o contrário de um conjunto de sentenças de morte e de juízos e de ressentimentos.

Uma exceção a esse silêncio é Otavio Velho (2018 e no 2018).<sup>13</sup> Ao se preocupar com o tema do *conatus*, quer dizer, o esforço de todo existente em perseverar, Velho sublinha uma questão relevante para os nossos dias. Se, como sustenta Espinosa, o *conatus* é eterno em cada existente, pois se não fossem as forças superiores as relações características que definem um existente não se decomporiam, o problema da antropologia seria antes o do *conatus* do que o do *affectus*. Certamente. Mas interesse antes de direito do que de fato. Ou, ainda, antes em sua vasta tradição antropológica, preocupada com o tema da homeostase, do que nas suas investidas pós-foucaultianas,<sup>14</sup> interessadas no acontecimento e nas singularidades.

Uma antropologia que se pretende modal mantém uma face ou um movimento voltado para o esforço dos povos (da floresta, do deserto, do gelo, ou de qualquer um imerso nas “lutas das raças”, no sentido pré-biológico, não racista, de raça) em perseverar; interesse de direito. Mas, mantém, de fato, a atenção entregue à potência de afetar e de ser afetado. Esses dois movimentos podem, na atividade antropológica, ser descritos também por duas tendências: as lutas jurídicos-cartoriais e as lutas da singularidade.

Algumas dessas vias, as atentas às tendências que dirigem sua atenção às singularidades (embora cada vez mais atentas ao jurídico-cartorial), formaram uma abordagem em relação ao que se mobiliza para viver. A atividade antropológica pretende-se distinta – e orgulha-se disso – pela atenção que destina aos modos como gente, em sua diversidade, mobiliza os ventos, as águas, a terra e seu relevo, os espíritos, as máquinas, os corpos e suas partes, e as outras espécies circundantes, para viver. Uma etnografia, esse estilo que particulariza o resultado da pesquisa antropológica, constitui

---

13 Incontornáveis, a esse respeito, as reflexões de Geiger (2018).

14 “Nós foucaultianas”, é como Florence Caeymaex inicia o ensaio já citado (Caeymaex, 2019).

em geral a descrição analítica dessas relações, “complexidades de entidades distintas” (Geiger, 2018, p. 23). Se, de fato, vivemos circunstâncias sob as quais as relações se empobrecem, na medida mesmo em que se adensam e sincronizam convulsivamente as conexões, ao passo que se vão constituindo num espaço cada vez mais monopolizado por grandes companhias dirigentes do ciberespaço, trata-se de encontrar, para empregar uma expressão foucaultiana, os princípios da indocilidade refletida para rejeitar o governo tal como formulado por essas potências.

### **Etopoiesis**

Onde se poderiam encontrar os princípios da indocilidade refletida para não ser governado? A expressão “arte de não ser governado”, empregada por James Scott (2009), é uma exortação, dita algures, por Michel Foucault. Como se produzir, para formular em outros termos, “novos enunciados do desejo”, e assim reelaborar as práticas políticas (Guattari, 2013, p. 62)? É nesse sentido e para isso que as insurgências desta coletânea propõem dois movimentos conexos: o do cuidado e o da cura, de modo a acionar potências criadoras.

Há muitas maneiras de tratar ambos e cada um desses movimentos. Neste livro preferimos a do vínculo, tal como abordado até aqui. Cuidado e cura se alimentam, portanto, das complexidades de entidades distintas em vínculo permanente em processo de composição e decomposição. Essa abordagem do cuidado exige, inclusive etnograficamente, escolher outra preposição na formulação sintática. Nem tanto cuidar *de*, mas cuidar *com*. Cuidar com implica criar uma consistência, suscita seleção. Cuidar com exige, portanto, rejeição ou, por outras palavras, as já usadas acima, dizer não. Trata-se de uma atenção que formula o balanço das composições e das decomposições de uma consistência no interior da qual se produzam “linhas e figuras de diferenciação” (Deleuze, 1968, p. 328). Daí a vantagem da expressão



“faire attention” na língua francesa, sublinhada no comentário que Anne Vièle faz ao livro já referido de Stengers e Pignarre, sobretudo quando fala das vulnerabilidades (Vièle, 2007, p. 208, 220), ou em qualquer expressão em qualquer língua cuja deriva semântica mantenha o balanço entre a atenção perceptiva, a argúcia, e o cuidado. Cultivar a atenção e o cuidado numa era cujas formas de governo investem na dispersão e na incúria, na irresponsabilidade na inconsequência.

A confiscação da capacidade ou habilidade prática de distinguir entre o real e o irreal, segundo Collin Farrel (2018), é o grande prognóstico que Philipp K. Dick traçou para a sociedade tecnológica pós Segunda Grande Guerra. Mais do que o esquema severo de controle a que nos submetemos, o que nos faz viver no futuro de Dick, sustenta Farrel, são os modos pelos quais a sigla GAFA (Google, Amazon, Facebook, Apple) nos obstrui as inúmeras passagens de que é feito o real. Aqui se encontra o problema do nosso tempo: é ainda possível inventar para nós critérios aptos a reivindicar habilidades de formular esquemas perceptivos para agir e conceber o real e evitar os delírios provenientes do que Isabelle Stengers e Philippe Pignarre chamaram de “fluxo reorganizador movente”, com suas capturas de pensamento? Somos ainda capazes de insurgências?

Paul Virilio havia advertido para os riscos da aceleração desde 1977 (Virilio, 1997). Mais recentemente, veio a insistir num ponto já antigo em sua obra, mas cujos funcionamentos constatou no fim da vida: a instantaneidade, esse antigo sonho militar, em conjunto com a informação e a comunicação.<sup>15</sup> A aceleração infinita constitui

---

15 Mirowski (2002), o viriliano tardio, sugere vivamente a interferência militar que, por meio de investimentos de pesquisa nas universidades norte-americanas, teria determinado uma virada nos objetivos de governo econômico que passaram do estudo da alocação e distribuição racional de recursos escassos para a ênfase no processo de informações e comunicação, fazendo da economia uma ciência ciborgue. A partir dessa linha de análise, segundo me parece, do ponto de vista modal é possível derivar a obsessão pelo adensamento de relações do qual decorrem dados, o alimento dos seres baseados no silício, por meio da ligação imagem-velocidade-informação-guerra.

um mundo do desastre em duas dimensões: destrói o mundo do comum em favor da “ecologia do geral” (Virilio, 1993) e estabelece um regime político dromológico que provoca alterações na percepção e, conseqüentemente, na memória, não apenas a das lembranças, mas também a voltada para a ação. A velocidade e a instantaneidade “reduzem o mundo a nada”, achatam o espaço; transformam-no numa enorme zona de descontrolo.

Desastre e descontrolo são duas palavras a serem guardadas atentamente, porque elas se associam ao problema da heteronomia, a mais grave ameaça político-existencial, completamente associada à percepção e ao discernimento; o modo mais aterrorizante de confiscação: a do real. Mas associada também ao problema da inconseqüência – já voltarei brevemente adiante. A “ecologia da instantaneidade”, da heteronomia, da inconseqüência e do desastre conduzem ao pânico permanente. O que é um ponto de contato entre Espinosa e Virilio. É bem popular o argumento político de Espinosa: é entre o medo e a esperança que se realiza com mais eficácia o governo dos sacerdotes, como aparece na primeira página do prefácio do *Tratado Teológico-Político*. O pânico, esse é o diagnóstico de Virilio, depende da “sincronização da emoção”, que pode ser assim entendida: “Nós não fazemos mais parte dos camponeses argelinos, das classes sociais ou das regiões geográficas. Nós pertencemos ao grupo que tem medo da gripe A...” (Virilio, 2004, p. 82), numa ecologia do geral que simultaneamente gera culpa e impotência e nos faz desejar o instante imediatamente seguinte. Um mundo que é, portanto, um obstáculo à duração e, conseqüentemente, à memória.<sup>16</sup>

---

16 Que me seja escusado acrescentar, ao lado das referências espinosistas a terminologia bergsoniana. Bergson, dos primeiros cursos no Lycé Henry IV aos do Collège de France, afastou-se cada vez mais de Espinosa (Bergson, 1997, p. 237). A meu favor, e apesar da reflexão de Raymond Ruyer (1958) a respeito

Novo ponto de superposição Espinosa-Virilio. Memória em Espinosa é “a concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo que se faz na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo” (Espinosa 2003, Livro II, prop. 18). Tanto na Ética quanto nos trabalhos de Virilio, a memória depende da duração das imagens de modo que se concatenem umas com as outras sem serem mutiladas, confusas e, *a fortiori*, inadequadas. Porque se trata de lutar contra o embaralhamento autônomo das imagens, os clichés.<sup>17</sup> A supressão da duração, sobretudo a pública, parece-me, é o ponto de maior coincidência entre Virilio e Espinosa. É a formulação, sob os nossos olhos, de um novo “regime de verdade”, em que os aparelhos de factualização confundem-se uns nos outros, dispensando certas garantias (que exigem duração) de análise e retificação. A instantaneidade desmobiliza o velho sujeito que se inclina diante da verdade quando ela se manifesta como tal instalando os existentes num mundo estroboscópico, habitado por “figuras sem espessura”, de memórias imediatas e descarnadas do movimento (Virilio, 1997).

O problema que concerne a esta coletânea é o que pode a antropologia diante desse quadro. Ele não se confunde nem com o problema do “futuro da antropologia” (Sykes, 2003) nem com o das possíveis respostas que a ciência antropológica pode fornecer

---

do saber-poder bergsoniano não perceptivo (o instinto “saber-poder” no qual se baseia a teoria do instinto-simpatia), tenho o pequeno artigo de Vladimir Jankélevitch (1958), para quem a questão fundamental de Bergson era a do engajamento: “não dar conferências sobre o engajamento. Não conjugar o verbo. Nem se engajar em se engajar [...] engajar-se como um ato imediato e primário”, de modo que “a sabedoria não se distingue mais do heroísmo – pois ela é heroicamente sábia” (p. 161). Já veremos como isso compõe com o problema do ultimíssimo Foucault.

17 Para uma reflexão a respeito da luta contra os clichés no cinema Deleuze (1983, p. 283-284), na pintura, Deleuze (1981); na ligação cinema-pintura, Takayama (2012). Em ambos os casos os clichés são elementos heteronomizadores.

aos dilemas atuais (Lévi-Strauss, 2012). A pergunta dirige-se aos princípios de indocilidade refletida. Como pode a atividade da antropologia servir para a constituição de um modo de existência que não se entregue graciosamente à confiscação completa da vida e à sua transformação em mera energia comercializável. Como poderá essa atividade tornar-se etopoietica – essa me parece a questão para uma antropologia que se quer modal. Levando-se em conta algumas exigências: que ela seja uma prática e uma experimentação, conforme recomendava a política do Espinosa do *Tratado Teológico-Político*, e que formule para si um pragmatismo que seja “uma arte das consequências” e da atenção-cuidado-proteção (Stengers e Pignarre, 2007, p. 30, 118).

Se a atividade antropológica não prescinde da atenção para se fundar e refundar, ela também não prescinde de reposicionar-se; a história da antropologia não é senão uma sucessão de reposicionamentos mais ou menos rápidos. Reposicionar-se é radicalizar a atenção, é “dar a si os meios de aprender”, como diz Isabelle Stengers num diálogo com Vinciane Despret e Donna Haraway; é deixar-se interromper nos próprios pensamentos, como diz Donna Haraway de Marilyn Strathern no mesmo diálogo (Caeymaex *et al.*, 2019, p. 338). É entender que existem em certos modos de existência meios muito concretos de divergir dos instrumentos de confiscação da vida. Prestar atenção é sublinhar as existências que potencializam novas problematizações, que refundam as práticas políticas, que elaboram outras formas de enunciar o desejo.

As maneiras pelas quais antropólogas e antropólogos têm efetuado essas relações são duas, ambas muito importantes, decerto, indissociáveis, embora até outro dia em conflito uma com a outra, sendo que apenas uma delas, a segunda, responde às necessidades de criação e de reposicionamento, conforme adiantei acima quando falava das relações entre o *conatus* e o *affectus* com a antropologia

de Otavio Velho. São as lutas “axiomáticas” e as lutas pela “singularidade” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 586). As lutas axiomáticas são conduzidas nos termos compreensíveis ou assimiláveis pelas estruturas jurídico-cartoriais, quer dizer, por argumentos construídos em torno de noções como as de sociedade, tradição, cultura, identidade, território, direitos, representação. Esses são os conceitos-força empregados por gentes cuja vida tem sido confiscada em nome das energias comercializáveis. A quem, em certos casos, se entrega, quando muito, direitos imateriais. Suas formulações exigem que sejam ouvidas por um regime discursivo, o jurídico-cartorial, que não deixa de se acompanhar pelas confiscações e pelos constrangimentos. Modos de vida não securitizados pela propriedade, pela lei, pela nacionalidade, pela cor da pele, pela religião que professam necessitam de garantias que até outro dia poderiam, seguidos certos protocolos, ser chancelados por essas estruturas. Assim, um laudo antropológico visa (ou visava) consignar um ambiente no interior do qual, legalmente, um modo de vida pode dizer *não* aos que procuram decompor as suas relações características: demarcação jurídico-cartorial como *connatus*. O problema é que as condições dessas lutas, as jurídico-cartoriais associadas que são ao *connatus*, entraram em linha de extinção. Indeterminadas são, no momento, as condições de como a segunda modalidade de lutas, as das singularidades e suas linhas de diferenciação, a do *affectus*, haverão de perseverar. Nesse intermédio entra o problema como ele se coloca para uma antropologia que se pretende modal.

Segundo Diógenes Laércio, quando Platão viu Diógenes, o cínico, lavando seus legumes, disse a ele: “se tivesses sabido fazer a corte a Dionísio [tirano de Siracusa], não necessitarias limpar teus legumes”. A isso, respondeu Diógenes: “E se tivesses sabido lavar teus legumes não terias necessidade de fazer a corte a Dionísio” (Diógenes Laércio, 1987, p. 105). Foucault localiza nesse diálogo os

dois pólos do socratismo no que toca à interseção da política com a filosofia, os modos pelos quais a filosofia comprovou a sua realidade: ou a ação pública por meio da manifestação política da sua própria vida, ou (elas são alternativas em conflito) ação direta na alma do príncipe. Problema que ressoa vivamente nas reflexões de Jankélevitch acerca do herói, do santo e da sabedoria no engajamento bergsoniano, conforme mencionei em nota acima.

Talvez, para a nossa atividade, a antropologia, possamos adotar essa imagem, com as transformações necessárias. Uma delas, a que importa ao meu argumento, enfatizar a associação antropologia-existência mais que a filosofia-política, no sentido de governo dos outros que se dá ao político ou ampliá-la para as ranhuras da existência. Retomar a atenção, a memória, os ritmos, o tempo, enfim, será agora a mais urgente tarefa político-existencial; uma desinclusão. Constatar que, por meios de diversos estratagemas, fomos convertidos na forma de vida mais heterônoma de toda a nossa permanência neste planeta. Não controlamos ao lado de quem moramos, desconhecemos com quem nos casamos, nos obstruem o acesso aos restos dos nossos recém-nascidos e aos dos nossos mortos, como mostram alguns dos capítulos desta coletânea. Não sabemos o que comemos. Enfim, não controlamos nenhuma das nossas relações e menos ainda as nossas representações. Elas nos foram confiscadas, assim como a nossa atenção e a nossa capacidade de formular problemas. Temos pago o preço das promessas da securitização, esse modo de produzir sujeitos insequentes. Será preciso constituir uma nova autarquia, para retornar a Diógenes, o cínico, e será preciso deixar-se ensinar por esses modos de vida a que temos dedicado a nossa atenção antropológica. Será preciso contornar a insequência à qual estamos votados desde o golpe industrial do século XVIII, mas desde as reformas jurídico-policiais do século XVII europeu. A ideia de que uma ação sobre o inerte

não provoca reações drásticas é uma das proposições refutadas insistentemente por gentes que compõem esta coletânea, as que se engajaram nessa refutação por um ato imediato e simples e não apenas dão conferências sobre o engajamento. Para uma antropologia que se pretende modal nada é inerte, tudo é animado, não custará lembrar.

A antropologia no Brasil inventou algumas possibilidades de testar a sua realidade. Com todas as transformações necessárias, ela, como a filosofia, entabulou relações com a política. Antropologia indigenista; antropologia nas ONGs; antropologia consultora a partir do conhecimento acadêmico constituído na pesquisa.<sup>18</sup> Várias formas pelas quais a prática da antropologia no Brasil intersectou-se com a política, tornando-se cada vez mais pública. Antropologia laudista, recrutada pelos e influente nos quadros jurídico-cartoriais; antropologia administradora, inserida no interior dos ambientes gestores do Estado, como a FUNAI, o INCRA e o Ministério da Justiça; antropologia, enfim, que sustenta com seus conhecimentos as atividades não governamentais de suporte, luta e defesa dos territórios indígenas.<sup>19</sup>

Ao lado dessas formas de testar a sua realidade, temos visto outra. É a que Suzane Alencar passou a chamar de insurgente, na qual perfilam os capítulos constantes nesta coletânea. A que de-

---

18 “Os antropólogos especialistas dos povos autóctones são, assim, frequentemente chamados a desenvolver atividade de pesquisa ou de conselho pela demanda de seus hóspedes e ao serviço de seu projeto de autodeterminação” (Albert, 1995, p. 114).

19 A respeito das atividades antropológicas nestes ambientes, a bibliografia é vasta. Uma síntese completa encontra-se em Coelho (2018). O projeto T/terra é a consequência atualizada de trabalhos anteriores, criados em outra ecologia política, como o inaugurado por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida no final dos anos 1980, quem sabe estimulados pelo projeto de Alfred Métraux nos anos 1950, ou ao menos pelo estímulo inaugurado por ele (Albert, 1995, p. 101).

pende de uma antropologia que se pretende modal e radicaliza a experiência da “antropologia implicada” (Albert, 1995), ao mesmo tempo em que se apoia nessa posição.

A antropologia associada às insurgências depende de uma antropologia que se pretende modal ao exercer três derivas, algumas delas em curso e bem ratificadas: não conceder primazia às noções de cultura, de sociedade e de pessoa; não se inclinar diante das estruturas jurídico-cartoriais, normativas e regulamentares no sentido em que rejeita o ecossistema nocional que preside o vocabulário dessas estruturas, a saber, formulados nas noções citadas logo acima; rejeitar a ilusão e o erro como base analítica. Mas também, e esse é o ponto essencial, um desvio que arregoe a percepção para a potência transformadora das subjetivações recebidas pelo conhecimento antropológico.

A preocupação das lutas axiomáticas é a de garantir que as minorias disponham de autonomia, mesmo que seja regional, “mesmo que elas constituam uma nacionalidade” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 587). De resto, o problema da nação é uma das matrizes dessas lutas, as jurídico-cartoriais, na medida em que elas literalizam ou hiperbolizam traços identitários. A abordagem de Albert a esse respeito, embora precisa, vincula-se muito de perto à prática antropológica, quando nota muito bem que a antropologia aplicada é “uma das engrenagens essenciais do mecanismo de etnificação colonial” e efetua uma “reescritura identitária” (Albert, 1995, p. 95). Essa abordagem, no entanto, deixa escapar as engrenagens que formulam as questões antropológicas a esse respeito desde o século XIX e das quais ela a custo consegue se desvencilhar.

Visto de uma distância capaz de açambarcar a própria formação da antropologia em particular e das Ciências Humanas em geral, o problema das identidades emerge de duas matrizes: a filosófica, muito antiga, de mesmidade, e a criminológica, ou médico-legal,



ou de identificação, mais recente, e mais aparentada às Ciências Humanas. Suas impregnações com os documentos de identificação (os mecanismos de Bertillon e de Galton) são famosas e exploradas por um Marcel Detienne tardio (Detienne, 2010, p. 40) que detecta as preocupações com a semelhança, com herança e solidariedade (p. 47), e com autoctonia (p. 26) desencadeadas no século XIX francês em suas convergências para a constituição do sentimento nacional e incorporadas pelos “historiadores nacionais”, discípulos do projeto de enraizamento (p. 117). A nação desenvolveu critérios abundantes de identificação porque dependeu deles para delimitar seus nacionais, seu território e seu passado. Esses mecanismos de identificação transformam as “minorias em subconjuntos enumeráveis que entrariam a título de elementos da maioria” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 587). Ao passo que a minoria segue o princípio da desinclusão, quer dizer, o de “fazer valer a potência do não enumerável, mesmo quando ela é composta de um único membro. É a fórmula das multiplicidades” (p. 588).

Desincluir é constituir uma autarquia que se pode traduzir em autodeterminação quando se trata de atingir as estruturas jurídico-cartoriais, tarefa antropológica quando convocada a comprovar a sua realidade. Atingir a alma do soberano por meio da atividade antropológica, portanto. “As lutas minoritárias”, da singularidade, que rejeitam as noções de indivíduo, cultura e sociedade, semelhança, identidade e tradição, “não constituem Estados viáveis, culturalmente, politicamente, economicamente” (Deleuze; Guattari, 1980, p. 590). As lutas axiomáticas são delas “apenas o signo de um outro combate” (p. 588), incompatíveis ao idioma jurídico-cartorial e inapreensíveis por suas estruturas.

Mas diante dos obstáculos que se avizinham, talvez a prática antropológica encontre a sua realidade doravante na habilidade de revelar alianças capazes de ampliar o movimento anti-confiscatório

das preocupações, da atenção, do tempo, da memória e dos ritmos. Como dar a si uma constituição conveniente em meio a um cenário que fez do vício por comercializar toda energia possível uma camada geológica na qual se poderá encontrar no futuro a concentração inédita de material fabricado por uma única espécie durante escassos 80 anos? A tendência que Cecília Mello expressa, nesta coletânea, como a “monstruosidade da celulose”.

Como fazer perseverar uma constituição que nos seja conveniente em meio a esse cenário, cujos nomes proliferam criativamente com objetivos políticos não menos criativos (a ação antrópica, a plantation, a industrialização, a cegueira)? Dar a si uma constituição conveniente será um movimento de salvação e cura? Um movimento de soteriologia política? Resta a nós mesmos, em nossas insurgências, detectar os modelos que nos liberem da subjetividade obediente criada nos ambientes da “vingança do silício”, que, disse Deleuze seguindo uma certa biologia, luta para reaver o lugar que poderia ter sido o seu como base da vida. As etnografias e os modos de vida expostos nesta coletânea apontam alguns caminhos que são os de uma antropologia que se quer modal, que seja capaz de transformar-se por meio de saberes que foram, desde há séculos, recalçados em ambientes formulados como os do atraso e da ignorância pelas regras do método intelectual. Uma antropologia que se quer modal precisa reverter, para usar a expressão de Mona Cholet, as confiscações dos conhecimentos (Cholet, 2003) em conhecimentos que são necessariamente transformadores; que não são nem bem autopoieticos, nem apenas alopoieticos. Que são etopoieticos (Foucault, 2009). Mas, as etnografias que compõe essa coletânea mostraram, na condição de serem simpoieticos (Dempster, 2000, p. 4); que nos armem e equipem, como os antigos conhecimentos da

*physiologia* enfatizados por um Foucault às portas da morte;<sup>20</sup> que nos forneçam subjetivações emancipadoras e anti-confiscatórias.

---

20 “A verdade só se pode manifestar na alteridade”, foram as últimas palavras escritas por Michel Foucault a 36 dias da sua última internação, na adesão completa à modalidade da verdade da filosofia crítica do cinismo.

## Referências Bibliográficas

AB'SÁBER, A. N. Sertões e sertanejos: uma geografia humana sofrida. *Estudos Avançados*, São Paulo, 13 (36), Dossiê Nordeste seco, 1999.

ALBERT, Bruce. Anthropologie appliquée ou anthropologie impliquée? Ethnografie, minorités et développement. Baré, J-F (org.) *Les Applications de l'anthropologie*. Paris: Karthala, 1995.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *Falas de Astúcia e de Angústia: a seca no imaginário nordestino. De problema à solução (1877-1922)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

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

ALMEIDA, J. A. *As Sêcas no Nordeste*. Rio de Janeiro: Ministério da Viação e Obras Públicas, 1953.

ALMEIDA, M. W. B. Redescobrimo a família rural brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 66-83, 1986.

ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28, jan./jun. 2013.

ALVES, Y. C.; MOURTHÉ, P. H. Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 24, p. 183–201, 2015.

ALVES, Y. C. *A casa raiz e o vôo de suas folhas*: família, movimento e casa entre os moradores de Pinheiro–MG. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ALVES, Y. C. Etnografia a partir e a favor das desestabilizações: as teorias dos moradores de Pinheiro–MG sobre as transformações contínuas da vida e do mundo. *Revista Fevereiro*, São Paulo, n. 10, p. 283–303, jan. 2017.

ALVES, Y. C. 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, A. C. D. R.; LEAL, N. S. (org.). *Alquimias do parentesco*. Casas, gentes, papéis, territórios. Rio de Janeiro: Gramma Editora, 2018a. p. 203–229.

ALVES, Y. C. As mães que enraízam e o mundo que gira: criação e movimento no Vale do Jequitinhonha–MG. *Revista Tessituras*, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 193–213, jul./dez. 2018b.

AMARAL, L. Do Jequitinhonha aos canaviais: em busca do paraíso mineiro, Dissertação (mestrado em sociologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humana. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 1988.

ANDLER, Charles. *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958.

ANDRADE, L. *Introdução à Sociologia das Secas*. Rio de Janeiro: A Noite, 1948.

ANDRADE, M. C. *A Terra e o Homem do Nordeste*. 5. ed. São Paulo: Editora Atlas, 1986 [1963].

ANJOS, J. C. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

ARAGÃO, R. P. *Ser rodante é ser-com-outros: a possessão como experiência de alteridade num candomblé de Salvador*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2012.

ARENDT, H. *A Promessa da Política*. Organização e introdução Jerome Kohn. Rio de Janeiro: Difel, 2010 [1955].

ASSIS, M. E. A.; SANTOS, T. V. (org.). *Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016.

ATLANI-DUALT, L.; KENDALL, C. Influenza, Anthropology and Global Uncertainties. *Medical Anthropology*, Londres, v. 28, n. 3, 2009.

AUSTIN, J. *How to do things with words*. The William James Lecture delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Oxford University Press, 1962.

BAILEY, Christianne. Le Capitalisme, les Animaux et la Nature chez Marx. *Cahier d'Ithaque*. p. 61-76, 2016.

BARBOSA, G. B. A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 2, p. 529-576, 2004.

BARROS, J. N. *A Mirada Invertida de Carajás: a Vale e a mão-de-ferro na política de terras*. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) – Instituto de Pesquisa e Planejamento

Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BARROSO, G. *Terra de Sol: Natureza e Costumes do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1930 [1912].

BASTIDE, R. *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BECKER, S. *Dormientibus non succurrit jus! O Direito não socorre os que dormem*. Um olhar antropológico sobre ritos processuais judiciais (envolvendo o pátrio poder/poder familiar) e a produção de suas verdades. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

BELLAMY, J., CLARK, B.; YORK, R. *The Ecological Rift. Capitalism's war on the Earth*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2010.

BENITES, E. e SERAGUZA, L. Levantar gente, Levantar terra: lutas pela terra e resistências como modos de vida entre os Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. In 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (Cipial), 2019, Brasília. Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/levantar-gente-levantar-terra-lutas-pela-terra-e-resistencia-como-modos-de-vida-entre-os-guarani-e-kaiowa-em-mato-grosso-do-sul/>.

BENJAMIN, W. Magia e Técnica, Arte e Política. In: *Obras Escolhidas. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, W. *The Concept of History*. Nova Iorque: Classic Books America. 2009.

BENVENUTO, J. *What is Cultural Genocide?* Dissertação (Mestrado em Political Studies) – Faculty of International and

Political Studies, Institute of American Studies and Polish Diaspora, Jagiellonian, Krakow, 2010.

BENVENUTO, J. What does genocide produce? The semantic field of genocide, cultural genocide, and ethnocide in indigenous rights discourse. *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, Winnipeg, v. 9, n. 2, p. 26-40, 2015.

BERGSON, H. *Cours III*. Paris: PUF, 1997.

BERGSON, H. *Matéria e memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BERGSON, H. Conférence de Madrid 6 de maio de 1916. La personnalité. In: *Le choc Bergson. Écrits philosophiques. Frédéric Worms* (org.), Paris, PUF, 2011<sup>a</sup>.

BERTI JUNIOR, D. W. *et al.* Semiautomatização de relações em tesouros: uma proposta para o refinamento de relacionamentos semânticos a partir do tesouro Agrovoc. *Informação & Informação* [S.l.], v. 22, n. 3, p. 377-404, dez. 2017. ISSN 1981-8920. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/28724>. Acesso em: 28 out. 2019. <http://dx.doi.org/10.5433/1981-8920.2017v22n3p377>.

BOCCATO, V. Os sistemas de organização do conhecimento nas perspectivas atuais das normas internacionais de construção. *InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 165-192, 2 jun. 2011.

BOURDIEU, P. Célibat et Condition Paysanne. *Études Rurales*, Paris, n. 5-6, p. 32-135, 1962.

BOYER, D. Anthropology Electric. *Cultural Anthropology*, v. 30, n. 4, 2015.

BROSSIUS, B. Emergence and development of an egalitarian society. *Inprekor*. 400,401, 2005.



BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Código Civil, Lei 10.406, de 10 de janeiro de 2002. 1. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

BRASIL. Código de Processo Civil. Código de Processo Civil Brasileiro. Brasília, DF: Senado, 2015.

BROOKS, E.; SCOTT, R.; BELL, D. The Conservation Impact of Commercial Wildlife Farming of Porcupines in Vietnam. *Biological Conservation*, [S.L.], v. 143, n. 11, 2010.

BRUM, E. Cem dias sob o domínio dos perversos. *El País*, 13 de abril de 2019. Disponível em <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/10/opinion/1554907780\\_837463.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/10/opinion/1554907780_837463.html)>. Acesso em: 30 abr. 2019.

CALLADO, A. *Os industriais das secas e os “galileus” de Pernambuco*. Aspectos da luta pela reforma agrária no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1960.

CAMPOS, M. L. A.; GOMES, H. E. Metodologia de elaboração de tesouro conceitual: a categorização como princípio norteador. *Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v. 11, n. 3, p. 348–359, 2006.

CANGUILHEM, G. Organismes et Modèles Mécaniques: Réflexions sur la biologie cartésienne. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris. V. 145, p. 281–299, 1955.

CARNEIRO, A. *O “povo” parente dos Buracos: sistema de prosa e mexida de cozinha*. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

CARSTEN, J. *New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARSTEN, J. *After nature*. Cambridge: University Press, 2004.

CASSIDY, B. E. *Getting Rid of the Indian Problem: Aboriginal Suicide as a Manifestation of Genocide*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Estudos Ambientais) York University, North York, 2002.

CASTRO, J. *Geografia da Fome*. Rio de Janeiro: Editora Antares, 1984 [1946].

CAEYMAEX, F. La politique des savoirs assujettis, l'écriture et la guerre (de Foucault à Haraway). *Habiter le trouble avec Donna Haraway*. Florence Caeymaex, Vinciane Despret e Julien Pieron (org.). S/L: Édition Dehors, 2019.

CERTEAU, M. de. *La Possession de Loudun*. Paris: Julliard, 1970.

CHAUÍ, M. As Manifestações de Junho de 2013 na Cidade de São Paulo. *Teoria e Debate*, Disponível em: <<https://teoriaedebate.org.br/2013/06/27/%EF%BB%BFas-manifestacoes-de-junho-de-2013-na-cidade-de-sao-paulo>>. Acesso em: 01 maio 2019.

CHOLET, M. Quitter la terre ferme des certitudes. *Peripherie*, 2003.

CISCATO, M. *Os oásis nossos de cada dia*. Disponível em: <<https://loucuraseamores2017.wordpress.com/2017/10/31/os-oasis-nossos-de-cada-dia/>>. Acesso em 01 maio de 2019.

CLASTRES, P. *Entretiens avec Anti-Mythes*. S/L: Sens & Tonka, 2012.

CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLASTRES, P. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Ubu, 2017.

COELHO DE SOUZA, M. *et al.* T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas projeto de pesquisa. *Entreterras*, [S.l.], v. 1, n. 1, 2017.

COELHO DE SOUZA, M. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*. São Carlos, v. 9, n. 1, p. 109-130, 2017.

COELHO, J. *A Seca do Nordeste e a Indústria das Secas*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1985.

COHN, C. *Relações de diferença no Brasil Central: Os Mebengokre e seus outros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

COLLIER, J.; YANAGISAKO, S. *Gender and kinship*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

CORRÊA, A. F. A Coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: O primeiro patrimônio etnográfico do Brasil. *Mneme – Revista de humanidades*, Caicó (RN), v. 7, n. 18, p. 404-438, 2005.

CRARY, J. *24/7. Capitalismo Tardio e os Fins do Sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CRUTZEN, P. J.; STOERMER, E. F. The Anthropocene. *IGBP Newsletter*, n. 41, p. 17-18, 2004.

CRYAN, J.; DINAN, T. Mind-altering microorganisms: the impact of the gut microbiota on brain and Behaviour. *Nature Reviews Neuroscience*, v. 10, n. 13, p. 701-712, 2012.

CUNNIFF, R. L. The birth of the drought industry: Imperial and provincial response to the Great Drought in northeast Brazil. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 65-82, 1975.

DAINESE, G. Movimento e animação das festas, visitas, andanças e chegadas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 641-669, set./dez. 2016.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro/ISA, 2014.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural anthropology*, Arlington, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DE LA CADENA, M. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, M; BLASER, M. (ed.). *A World of so many worlds*. Durham e Londres: Duke University Press, 2018.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème d'expression*. Paris: Minuit, 1968.

DELEUZE, G. *Difference et Répétition*. Paris: Gallimard, 1968.

DELEUZE, G. *La Logique de la Sensation*. Paris: Minuit, 1981.

DELEUZE, G. *Cinéma. L'Image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983.

DLEUZE, G. La Méthode de dramatization. In: *Île Déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.

DELEUZE, G.; GATTARI, F. *L'Anti-Oedipe*. Capitalisme et schizophrénie Paris: Minuit, 1972.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka. Pour une littérature mineur*. Paris: Minuit. 1975.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Milles Plateaux*. Capitalisme et schizophrénie II. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Dialogue*. Paris: Minuit, 1977.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta Ltda. 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Peter Pål Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

DEMPSTER, B. Sympoietic and Autopoietic Systems: A new distinction for self-organizing Systems, p. 1-18, 2000.

DESCOLA, Ph.; PÁLSSON, G. *Nature and Society*. Anthropological perspectives. Londres: Routledge, 1996.

DETIENNE, M. *L'Identité national, une enigme*. Paris: Gallimard, 2010.

DIGIOVANNI, R. *Rasuras nos álbuns de família*. Um estudo sobre separações conjugais em processos jurídicos. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2003.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Los Cínicos*. Madri: Alhambra, 1987.

EDWARDS, J.; SALAZAR, C. (ed.). *European kinship in the age of biotechnology*. New York: Berghanhn Books, 2009.

ENGELS, F. *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boi Tempo, 2010

ENTRETERRAS, [S.l.], v. 1, n. 1, 2017.

ESCOBAR, A. Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture. *Current Anthropology*. Chicago, v. 35, n. 3, p. 211-231, 1994.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico Político*. Madri: Alianza Editorial, 1986

ESPINOSA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FAIRHEAD, J. Understanding social resistance to the Ebola response in the forest region of Republic of Guinea: an anthropological perspective. *African Studies Review*, vol. 59, n. 3, p. 7-31, 2016.

FAIRHEAD, J.; LEACH, M. Contested forests: modern conservation and historical land use in Guinea's Ziama Reserve. *African Affairs*, vol. 93, n. 373, p. 481-512, 1994.

FARREL, C. Philip K. Dick and the Fake Humans. *Boston Review*, 2018. Disponível em: < <http://bostonreview.net/literature-culture-arts-society/henry-farrell-philip-k-dick-and-fake-humans> >.

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FERRETTI, S. *Querebentã de Zomadonu*. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luiz: EDUFMA, 1996.

FINN, E. *What Algorithms Want: Imagination in the Age of Computing*. Cambridge e Londres: MIT Press, 2017.

FLAKSMAN, C. M. *Narrativas, relações e emaranhados: Os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

FLAKSMAN, C. M. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*, v.36, n. 1, p. 13-33, jun. 2016.

FLAKSMAN, C. M. Culpa e cuidado no candomblé baiano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 307-323, 2018.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. Le Triomphe social du plaisir sexuel. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, M. Folie, littérature, société. In: *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 1994 [1970].

FOUCAULT, M. *Il Faut Défendre la Société*. Cours au Collège de France, 1976. Paris: Gallimard, 1997.

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975/1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1976].

FOUCAULT, M. *Le Pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France 1974-1975*. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, M. *Leçons sur la Volonté de Savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*. Paris: Gallimard, 2011.

FOUCAULT, M. *Le Gouvernement des Vivants*. Cours au Collège de France. 1979-1980. Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. *Théories et Institutions Pénales*. Cours au Collège de France. 1971-1972, Paris: Gallimard, 2015.

FRANÇA, R. L. Da jurisprudência como direito positivo. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 66, p. 201-222, 1971.

FRANKLIN, S.; MCKINNON, S. *Relative Values. Reconfiguring kinship studies*. Durham N. C.: Duke University Press, 2001.

FREIRE, A. P. *Minas Novas: sua história, sua gente*. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 2002.

FURTADO, C. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (1959).

GALLAWAY, A.; THACKER, E. *The Exploit: a theory of networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

GARCIA, U. Macacos Também Choram, ou Esboço para um Conceito Ameríndio de Espécie. *Revista do IEB*, São Paulo, n. 69, p. 170–204, 2018.

GEIGER, A. Apresentação. In: O. Velho *As Antinomias do Real*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.

GELL, A. *The Anthropology of Time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg, 1996.

GODOI, E. P. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (org.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidade*, v. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2009a.

GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (org.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social*, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2009b.

GODOI, E. P. Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 143–170, 2014.

GOLDMAN, M. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.



GOLDMAN, M. Candomblé. In: LANDIN, L. (org.). *Sinais dos Tempos: diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1990. p. 123-129.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

GOLDMAN, M. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, M. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia, *Ponto Urbe*, v. 3. 2008.

GOLTARA, D. B. *Dá um S na corrente: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

GOLTARA, D. B. Ligando a corrente: Ensaio sobre a relação entre espiritualidade e socialidade nas irmandades religiosas de matriz africana no Vale do Itapemirim. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 34-55, jan./jun. 2016.

GOLTARA, D. B. O material e o intangível em casas de oração de linhas africanas e esotéricas no sul do Espírito Santo. *Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo*, Vitória, ano 2, n. 3, p. 129-142, jun. 2018.

GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A. *Negras Raízes Mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ministério da Cultura, 1988.

GONÇALVES, R. Governo Lula e o nacional-desenvolvimentismo às avessas. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, São Paulo, n. 31, p. 5-30, fev. 2012.

GOW, P. Land, people, and paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (ed.). *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press, 1995. p. 43-62.

GUATTARI, F. *A Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUATTARI, F. De la production de subjetctivité. *Chimères*, n. 4, p. 1-19, 1986.

GUATTARI, F. *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise*. Campinas: Papyrus, 1988.

GUATTARI, F. *Les Trois Écologies*. Paris: Galillé. 1989.

GUATTARI, F. *Les Années d'hiver: 1980-1985*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2009 [1985].

GUATTARI, F. Pour une réfondation des pratiques sociales. In: *Qu'est-ce que L'écosophie? S/L: Lignes-Imec*, 2013.

GUATTARI, F. *Qu'est-ce que L'écosophie?*. Paris: Éditions Lignes, 2018.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica*. Cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUEDES, A. D. *O trecho, as mães e os papéis: movimentos e durações no norte de Goiás*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

HANN, C. M. (ed.). *Property relations: renewing the anthropological tradition*. Cambridge: University Press, 1998.

HANSEN, J. *Storms of my grandchildren*. The truth about climate change catástrofe and our last chance to safe humanity. Nova Iorque: Bloomsbury, 2009.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, D. *Modest-Witness@Second-Millennium. FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and technoscience*. Londres: Routledge, 1997.

HARAWAY, D. When we have never been human, what is to be done? Interview with Donna Haraway. *Theory, Culture & Society*, SAGE, Londres, , v. 23, n. 7-8, p. 135-158, 2006.

HARAWAY, D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, D. Anthropologists are talking – About the Anthropocene. *Ethnos*, Londres, v. 81, n.3, p. 535-564, 2016.

HARVEY, D. *O Novo Imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2011.

HARVEY, D. O que aconteceu em junho de 2013 no Brasil ainda não acabou”. *El País*, 13 de junho de 2015. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/13/politica/1434152520\\_547352.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/13/politica/1434152520_547352.html)>. Acesso em: 1 maio 2019.

HELFRIDGE, S.; BOULLIER, D. *Free, Fair and Alive*. The insurgent powers of the commons. Gabriola Island: New Society Publishers, 2019.

HELMREICH, S. *Alien Ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkeley: University of California Press, 2009.

HEREDIA, B. M. A. *A Morada da Vida: Trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HIGH, M.; SIMITH, J. The Ethical Constitution of Energy Dilemmas. *JRAI*, p. 9-28, 2019.

HILGEMBERG, E. M.; BACHA, C. J. C. A evolução da indústria brasileira de celulose e sua atuação no mercado mundial. *Análise Econômica*, Porto Alegre, ano 18, V. 33, mar. 2000.

INGOLD, T. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*. Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-441, set./dez. 2016.

JANKÉLEVITCH, V. “N’écoutez pas ce qu’ils disent, regardez ce qu’ils font”. *Révue de Métaphysique et de Morale*. N. 2. 1958.

KECK, F. Prévention, Précaution, Préparations: rationalités dans la gestion des maladies animales. *Union Rationaliste*, Paris, n. 195, p. 63-81 2015.

KIRKSEY, E. *Emergent Ecologies*. Durham: Duke University Press, 2015.

KOCKELMAN, P. The anthropology of an equation: Sieves, spam filters, agentic algorithms, and ontologies of transformation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 3, n. 3, p. 33-61, 2013.

KOOPMANS, J. *Fomento Florestal: o que é? A quem interessa? Quanto ganha o produtor?*. Teixeira de Freitas: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, 1994.

KRENAK, A. Pensando com a cabeça na Terra. *In: Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, 2017, São Paulo. Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*. São Paulo: S.N., 2017. Sem página

LABORATÓRIO DE EXISTÊNCIAS. Bolsonaro, ascensão e elementos para resistir. 2018. Disponível em <https://exist.noblogs.org/post/2019/02/12/bolsonaro-ascension-et-elements-pour-y-resister/>. Acesso em: 30 jun 2019.

LATOURE, B. *et al.* Anthropologists are talking – About capitalism, ecology, and apocalypse. *Ethnos*, Londres, v. 83, n. 3, p. 587–606, 2018.

LATOURE, B. *Facing Gaia: eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge: Polity Press, 2017.

LAZZARATO, M. *Máquinas, signos e subjetividades*. São Paulo: n-1 Edições, 2010.

LEACH, E. *Pul Eliya. A village in Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

LEMKIN, R. *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

LÉVI-STRAUSS, C. La leçon de sagesse des vaches folles. *Études Rurales*, Paris, v. 27, p. 09–13, 2001/2.

LÉVI-STRAUSS, C. *A Antropologia Diante dos Problemas do Mundo Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEWANDOWSKI, A. *O Direito em última instância: uma etnografia do Supremo Tribunal Federal*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

LIMA, A. D. M. P. *Luzes para uma face no escuro: a emergência de uma rede de valorização da expressividade afroalagoana*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2015.

LIMA, C. P. M. Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, p. 87–109, 2017.

LIMA, T. S. Parecidos com os peixes. *Mimeo*, 2019.

LISBOA, M. Balanço da Política Ambiental do Governo Lula: grandes e duradouros impactos. In: PAULA, M. (org). *Nunca antes na história desse país...?* Um balanço das políticas do governo Lula. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boell, 2011. p. 17-31.

LOUIDOR, W. E. Uma História Paradoxal. In: SANTIAGO, A. (org.). *Haiti por si: a reconquista da independência roubada*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013. p. 13-31.

LOVELOCK, J.; MARGULIS, L. Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis. *Tellus. Series A*, Londres, v. 26, n. 1-2, p. 2-10, 1974.

LUCCHESI, F. *O feijão do Zé Américo: terra, trabalho e deslocamento nas políticas contra as secas, o caso de Coremas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MAGALHÃES, M. *Novos Territórios dos Agrocombustíveis em Minas Gerais: desregulação ambiental e expansão da fronteira canavieira na região noroeste do estado*. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional). Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – IPPUR-UFRJ, 2016.

MANTOVANELLI, T. R. *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

MARQUES, A. C. D. R. *Intrigas e Questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

MARQUES, A. C. D. R. Política e questão de família. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 45, n. 2, p. 417-442, 2002b.

MARQUES, A. C. D. R. Founders, ancestors and enemies. Memory, family, time and space in the Pernambuco Sertão. *JRAI*, Londres, v. 19, n. 4, p. 716-733, 2013.

MARQUES, A. C. D. R.; LEAL, N. *Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.

MARTINS, J. S. *O cativo da terra*. São Paulo: Ciências da Terra, 1979.

MARX, K. *O Capital*. Livro I. São Paulo: Boi Tempo, 2013.

MATOS, B. O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses. In: ARAÚJO, Í. M.; CAMPO ARÁUZ, L.; APARICIO, M. (org.). *Etnografias del suicidio en América del Sur*. Quito: Abya-Yala, 2018. p. 149-170.

MAYBLIN, M. The madness of mothers: agape love and the maternal myth in Northeast Brazil. *American Anthropologist*, Arlington, v. 114, n. 2, p. 240-252, 2012.

MCDONNELL, M. A.; MOSES, A. D. Raphael Lemkin as historian of genocide in the Americas. *Journal of Genocide Research*, Londres, v. 7, n. 4, p. 501-529, 2005.

MEDEIROS, R. Mundo Quase-Árido. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 21-37, jun. 2019.

MELLO, C. C. A. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2003.

MELLO, C. C. A. *Política, Meio Ambiente e Arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2010.

MELLO, C. C. A. Devir–afroindígena: ‘então vamos fazer o que a gente é’. *Cadernos de Campo*, São Paulo, ano 23, p. 223–239, 2014.

MELLO, C. C. A. Notas para uma teoria afroindígena da ação. In: 40°. Encontro Anual da ANPOCS, 2016, Caxambu. Anais do 40° Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu: S.N., 2016.

MELLO, C. C. A. Quatro Ecologias Afroindígenas. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 29–41, jul./dez. 2017.

MELLO, C. C. A. Aquém do transe e da possessão: a noção de irradiação nos estudos das religiões de matriz africana. *Anuário Antropológico*, Brasília, 2019. No prelo.

MELLO, C. C. A.; LISBOA, M. Relatoria do Direito Humano ao Meio Ambiente da Plataforma DHESCA: um novo campo de possíveis. *Estudos de Sociologia*. Araraquara, v. 18, n. 35, p. 367–384, jul./dez. 2013.

MENEGHELO, L. A rua, o mato e a foto: antropologia e imagem no sertão de Pernambucano. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 7, n. 1, p. 119–129, 2015.

MENEGHELO, L. *Memória e vida: imagens da política e da família no sertão de Pernambuco*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1945].



MICAELO, A. L. *“Essa terra que tomo de conta”*: parentesco e territorialidade na Zona da Mata de Pernambuco. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016.

MILLS, C. W. Ignorance. In: SULLIVAN, S; TUANA, N. (ed.). *Race and epistemologies of ignorance*. New York: State University of New York Press, 2007. p. 13–38.

MIROWSKI, Ph. *Machine Dreams: economics becomes a cyborg Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MOLINA, L. P. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

MOLINA, L. P. Resenha de MORAIS, Bruno M. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 10, n. 2, p. 272–277, jul./dez. 2018.

MOLINA, L. P. Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcações indígenas. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá v. 5, n. 10, p. 39–58, 2019.

MONDZAIN, M. J. *Confiscation*. Des mots, des images et du temps. S/L: Les Liens qui Liberent, 2017.

MONTANO, M. Planejamento às avessas: os descompassos da Avaliação de Impactos Sociais no Brasil. In: OLIVEIRA, J. P.; COHN, C. (org.). *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília-DF: ABA, 2014, p. 33–50.

MORAIS, B. M. *Do corpo ao pó*: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017.

MOTA, E. G. *Ser com o outro, conviver e cuidar* – enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

MOURA, M. M. *Os deserdados da terra: a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MUNHOZ, S. R. A elaboração dos documentos na medida. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 70–81, 2013.

MUNHOZ, S. R. *O governo dos meninos: liberdade tutelada e medidas socioeducativas*. São Carlos: EDUFSCar, 2017.

MUNHOZ, S. Antropologia Legalista e Etnografia das Leis. *CAMPOS*. 19.2. 2019.

NADER, L. *Energy Choices in a Democratic Society*. Washington: National Academy of Sciences, 1980.

NADER, L. *The Energy Reader*. Laura Nader (org.). Oxford: William Blackwell, 2010.

NEVES, F. C. Cural dos Bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915 e 1932). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 93–122, 1995.

NEVES, F. C. Getúlio e a seca: políticas emergenciais na era Vargas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 21, n. 40, p. 107–131, 2001.

NIETZSCHE, F. *La Généalogie de la Morale*. Paris: Mercure de France, 1913. Trad. Henri Albert.

NIETZSCHE, F.. *Le Crépuscule des Idoles*. Paris: Flammarion. 1985. Trad. Henri Albert.

NOBRE, C. E. Da criminalização dos movimentos sociais aos conflitos territoriais: em torno das experiências de dois movimentos de sem-teto em Maceió-AL. *OBSERVATORIUM: Revista Eletrônica de Geografia*, Rio Claro, v. 6, n. 16, p. 131-155, 2014.

NODARI, A. Filosofia do interesse. *Blog da Cosac Naify*, 13 jun. 2013. Disponível em: <<http://editora.cosacnaify.com.br/blog/?p=14431>>. Acesso em: 15 jun. 2019.

NODARI, A. Recipropriedade: ocupação e cuidado com a T/terra. Seminário Antropologias da T/terra. Mimeo, 2016.

NODARI, A. Limitar o limite: modos de subsistência. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 68-102, 2019.

NUNES, E. Território e participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 103-138, jun. 2019.

OLIVEIRA, I. M. *Calem os tambores e parem as palmas: repressão às religiões de matriz africana e a percepção social dos seus adeptos sobre o sistema de justiça em Sergipe*. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

ONG, A. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: factory women in Malaysia*. Albany: State of University of New York Press. 1987.

ONG, A. The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia. *American Ethnologist*. Hoboken, v. 15, n. 1, p. 28-42, 1988.

OPIPARI, C. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: Edusp, 2009.

ORO, A. P. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36, 1997.

ORO, A. P. O “neopentecostalismo macumbeiro”. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, dez./fev. 2005-2006.

ORTELLADO, P.; SOLANO, E. *Nova Direita nas Ruas? Uma análise do descompasso entre manifestantes e os convocantes dos protestos antigoverno de 2015*. São Paulo: Perseu Abramo, 2015.

OTERO DOS SANTOS, J. Andar sobre a terra: constituição de grupos, lugares e espaços-tempos entre os Karo-Arara. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 139-169, jun. 2019.

PALMEIRA, M. Modernização, Estado e Questão Agrária. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 3, n. 7, p. 87-108, 1989.

PALMEIRA, M. Voto, Racionalidade ou Significado?. *RBCS*, v. 20, n. 7, p. 26-30, 1992.

PALMEIRA, M.; ALMEIDA, A. W. B. *A invenção da Migração*. Projeto Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste. Rio de Janeiro: Museu Nacional. Mimeografado, 1977.

PALMQUIST, H. *Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

PARK, Th. Early Trends Toward Class Stratification: Chaos, common property, and flood recession agriculture. *American Anthropologist*. 94.1. 1992.

PASOLINI, P. P. “Siamo Tutti in Pericolo”. Entrevista a Furio Colombo. *L’Unità*, 1/11/1975.

PEDREIRA, C. *Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia*. Brasília: Tese (Doutorado em Antropologia

Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

PEREIRA, R. M. *Rastros e Memórias*. Etnografia dos vaqueiros do sertão (Floresta – PE). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.

PEZZUTI, J. *et al.* *Xingu, o rio que pulsa em nós: monitoramento independente para registro de impactos da UHE Belo Monte no território e no modo de vida do povo Juruna (Yudjá) da Volta Grande do Xingu*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2018.

PIMENTEL, S. Contra o que protesta o kaiowá que vai à força? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas. In: ARAÚJO, Í. M.; CAMPO ARÁUZ, L.; APARICIO, M. (org.). *Etnografias del suicidio en América del Sur*. Quito: Abya-Yala, 2018. p. 469–469.

PINA-CABRAL, J.; VIEGAS, S. M. (ed.). *Nomes: gênero, etnicidade e família*. Coimbra: Almedina, 2007.

PORTO, L. *A Ameaça do Outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha/MG*. São Paulo: Attar, 2007.

POVINELLI, E.. *Geontologies*. Durham: Duke, 2016.

PRADO JUNIOR, C. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2006 [1945].

PUGLIESE, G. *História da Dietética*. Esboço de uma crítica da razão bioascética. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-USP, 2015.

RABELO, M. *Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, M. Moving between religions in Brazil: space and the analysis of religious trajectories. *Current Anthropology*, Chicago, v. 56, n. 6, p. 848–864, dez. 2015.

REDFIELD, R. *O mundo primitivo e suas transformações*. Rio de Janeiro: USAID, 1964.

REINHARDT, B M. N. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

RIBEIRO, R. F. *Campesinato: resistência e mudança – O caso dos atingidos por barragens no Vale do Jequitinhonha*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1993.

RILES, A. A new agenda for the cultural study of law: taking in the technicalities. *Buffalo Law Review*, Buffalo, v. 53, p. 973–1033, 2005.

RIVIR. *Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011–2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos*. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016. 146 p.

ROSE, C. M. "Possession as the Origin of Property". *The University of Chicago Law Review*. Chicago, p. 73–88. Vol. 52. N. 1, 1985.

ROSE, C. M., "Property as the Keystone Right?" (1996). *Notre Dame Law Review*. P. 329–369. South Bend Vol. 71, n. 3, 1999.

ROUGEMONT, L. *Venta forte na baía de Guanabara: a resistência dos(as) pescadores(as) da Associação Homens e Mulheres do Mar (Ahomar) frente à instalação do Comperj (Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro)*. Dissertação (Mestrado em

Planejamento Urbano e Regional) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

ROUGET, G. *Music and trance: a theory of the relations between music and possession*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

RUYER, R. Bergson et le Sphex ammophile. *Révue de Métaphysique et de Morale*. N. 2. 1958.

SAHLINS, M. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, I. et al. (org.). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Kline, CEAP, 2016.

SANTOS, J. E. *Os Nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SAUVAGNARGUES, A. L'Animal anomal. In: *La Philosophie de Deleuze*. François. Zourabichvili, Anne Sauvagnargues, Paola Marrati (org.). Paris: PUF, 2004.

SCHNEIDER, D. *American Kinship: a cultural account*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

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

SCHRITZMEYER, A. L. P. *Jogo, ritual e teatro: um estudo antropológico do Tribunal do Júri*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

SCOTT, J. C. *Weapons of the Weak: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: University Press, 1985.

SCOTT, James. *The Art of not Being Governed*. New Haven: Yale University Press, 2009.

SCOTT, James *Against the Grain*. New Haven: Yale University Press, 2017.

SEAVER, N. Algorithms as culture: some tactics for the ethnography of algorithmic systems. *Big Data Society*, Queen City, p. 1-12, jul./dez. 2017.

SEAVER, N. What should an anthropology of algorithms do? *Cultural Anthropology*, New Haven, v. 33, n. 3, p. 375-385, 2018.

SECCO, L. As jornadas de junho. In: HARVEY, D.; MARICATO, E. *et al. Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 71-78.

SERRA, O. A tenacidade do racismo. *Revista Tempo e Presença – Racismo ambiental e Criminalidade: desafios à democracia*, Salvador, ano 6, n. 24, n.p., 2011.

SIGAUD, L. M. *Os clandestinos e os direitos: estudo sobre trabalhadores da cana de açúcar de Pernambuco*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SILVA, C. R. *As múltiplas relações entre traficantes “evangelizados” e adeptos das religiões afro-brasileiras em favelas cariocas*. ANPOCS: Caxambu-MG, 2017.

SILVA, G. N. *Na Terra de Nanã: Candomblés, Territorialidade e Conflito em Feira De Santana (1890-1940)*. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Programa de Pós-graduação em História Regional e Local, Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2016.

SILVA, M. A. M. *Errantes do fim do século*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.



SILVA, V. G. (org.) *Intolerância religiosa*. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

SIQUEIRA, P. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de doutorado – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SOARES-PINTO, N. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 9, n. 1, p. 61-82, jan./jun. 2017.

STARHAWK, *Dreaming the dark: Magic, sex & politics*. Boston: Beacon Press, 1982.

STEFFEN, W; CRUTZEN, P; McNEILL, J. The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?. *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, Estocolmo, v. 36, n. 8, p. 614-621, 2007.

STEFFEN, W., RICHARDSON, K., ROCKSTRÖM, J., RICHARDSON, K., CORNELL, S., FETZER, I., REINETTE, B., STEPHEN, B. CARPENTER, R., DE VRIES, W., WIT, C., FOLKE, C., GERTEN, D., HEINKE, D., MACE, G., PERSSON, L., RAMANATHAN, V., REYERS, B., SÖRLIN, S. Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*. Washington, p. 736-743. Vol. 347. N. 6223, 2015.

STENGERS, I. *Cosmopolitiques II. L'Invention de la mécanique*. Pouvoir et Raison. Paris: La Découverte, 2003.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, I. Le prix du progress. Discussion avec Isabelle Stengers sur les sorcières néopaiennes et la science moderne, *Jef Klak*, 1. 2015b.

STENGERS, I. *Réactiver le Sens Commum*. Lectures de Whitehead en Temps de Débâcle. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 2020.

STONE, L. (org.). *New directions in anthropological kinship*. New York: Rowman&Littlefield Pbs, 2001.

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

STRATHERN, M. Intellectual Property and Rights: An Anthropological Perspective. In: TILLEY, C. et al. (ed.) *Handbook of Material Culture*. C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands e P. Spyer (org.) London: Sage, 2006. p. 447-462.

STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. *Manual do Analista: Seção de Conferência e Uniformidade (SCONF)*. Brasília: Secretaria de Jurisprudência, 2017c.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. *Manual do Analista: Seção de Jurisprudência Temática (STEMA)*. Brasília: Secretaria de Jurisprudência, 2017d.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. *Manual do Analista: Seção de Jurisprudência em Teses (STESE)*. Brasília: Secretaria de Jurisprudência, 2017e.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. *Manual do Analista: Seção de Seleção e Classificação (SCLAS)*. Brasília: Secretaria de Jurisprudência, 2017b.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. *Manual do Analista: Seção de Sucessivos e Principais (SESUP)*. Brasília: Secretaria de Jurisprudência, 2017a.

SYKES, K. My Aim is True. Postnostalgic reflections on the future of anthropological Science. *American Ethnologist*. v. 30, n. 1, p. 156-172, 2003.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Rio de Janeiro, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TADDEI, R. *Of clouds and streams, prophets and profits: The political semiotics of climate and water in the Brazilian Northeast*. Tese (Doutorado em Filosofia), Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, Nova York, 2005.

TADDEI, R. *Meteorologistas e Profetas da Chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2017.

TADDEI, R; GAMBOGGI, A. L. (org.). *Depois que a chuva não veio – Respostas sociais às secas na Amazônia, no Nordeste e no sul do Brasil*. Fortaleza: Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos/Instituto Comitas para Estudos Antropológicos, 2010.

TAKAYAMA, L. *Filmar as Sensações: cinema e pintura na obra de Robert Bresson*. Tese (Doutorado em Filosofia), PPGFil-USP, 2012.

TEIXEIRA, J. L. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão de Inhamuns (CE)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

TEIXEIRA, M. M. *A volta do cativo e a (r)existência como permanência*. Desconfiança e recusa dos agricultores e agricultoras do Apodi (RN) diante do perímetro irrigado de

Santa Cruz. Dissertação (Mestrado Planejamento Urbano e Regional) – Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

TORRES, M.; BRANFORD, S. A gente vai morrer no espírito também: Hidrelétricas avançam sobre terras e vidas Munduruku. *The Intercept*, S. L., 16 de jan de 2017. Disponível em: <https://theintercept.com/2017/01/16/hidretricas-avancam-sobre-terras-e-vidas-munduruku/>. Acesso em: 25 de mar. de 2018.

TSING, A. L. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TSING, A. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VANZOLINI, M. O feitiço e a feitiçaria capitalista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 69, p. 324-337, 2018.

VASQUES, A. *As veredas do bode*. Criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

VELHO, O. G. *Frente de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VELHO, O. Uma Nota Selvagem: Espinosa para antropólogo ver. In: *Antinomias do Real*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

VELHO, O.. Religião, Política e Paixões. *Síntese: revista de Filosofia*. Belo Horizonte. , v. 46, n. 145. 2019.

VEYNE, P. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2014.

VIANNA, A. Direitos, moralidades e desigualdades: considerações a partir de processos de guarda de crianças. In: LIMA, R. K. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos 3*. Niterói: EdUFF, 2005.

VIEIRA, S. A. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

VIEIRA, S. A. Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta. *Revista Fevereiro*, São Paulo, n. 10, p. 339-356, jan. 2018

VILLELA, J. M. *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004a.

VILLELA, J. M. O dinheiro e suas diversas faces nas eleições municipais em Pernambuco. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 267-296, 2004b.

VILLELA, J. M. *Política e Eleições no Sertão de Pernambuco*. O Povo em Armas. Fortaleza: Pontes Editora, 2008.

VILLELA, J. M. Os vivos, os mortos e a política no sertão de Pernambuco. *Revista de História (USP)*. São Paulo, n. 173, p. 329-358, jul./dez. 2015.

VILLELA, J. M. Ecologias Estéticas da Multidão. In: Santiago, H., Tible, J. E Telles, V. (org.) *Negri no Trópico*. São Paulo: N-1, p. 59-70.

VIRILIO, P. *Vitesse et Politique*. Paris: Galilée, 1977.

VIRILIO, Paul. *L'Espace Critique*. Paris: Choix Images, 1993.

VIRILIO, P. *Cybermonde: la politique du pire*. Paris: Textuel, 1996.

VIRILIO, P. *La Ville Panique*. Paris: Galillée, 2004.

VIRILIO, P. *Vitesse*. Paris: Le Pomier, 2019.

VISMANN, C. Jurisprudence: a transfer science. *Law and Critique*, S. L. v. 10, n. 3, p. 279-286, 1999.

VISMANN, C.; KRAJEWSKI, M. Computer juridism. *Grey Room*. Londres, v. 29, p. 90-109, 2009.

WALLACE, R. *Big Farms Big Flu*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2016.

WALLACE, R., LIEBMAN, A., CHAVES, L. COVID-19 and Circuits of Capital. *Monthly Review*. S. L., V. de 01 de abr., N.P., 2020.

WESTON, K. *Families we choose: lesbian, gays, kinship*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1991

WHITE, M. Viral/Species/Crossing: border panics and zoonotic vulnerabilities. *Women's Studies Quarterly*, S. L., v. 40, n. 1-2, p. 117-137, 2020.

WOLF, E. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976 [1955].

WOOLFORD, A. Ontological destruction: genocide and Canadian aboriginal peoples. *Genocide Studies and Prevention*, Winnipeg, v. 4, n. 1, p. 81-97, 2009.

WOOLFORD, A.; BENVENUTO, J. Canada and colonial genocide. *Journal of Genocide Research*, Londres., v. 17, n.4, p. 373-390, 2015.

WOORTMANN, K. Com parente não se neguecia: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 87, p. 11-73, 1990.

ZEDER, M. Pathways to Animal Domestication. In: P. Gepts, T. R. Famula, R. L. Bettinger, B. S. Brush, A. B. Damania, P. E. McGuire, C. O. Qualset (org.). *Biodiversity in Agriculture. Domestication*,

*Evolution and Sustainability*. Cambridge: Cambridge University Press. 2012.

ZOURABICHVILI, F. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, E. (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

ZUANON, J. *et al.* Condições para manutenção da dinâmica sazonal de inundações, conservação do ecossistema aquático e manutenção dos modos de vida dos povos da Volta Grande do Xingu. Mimeo, 2019.

## Sobre as(os) Autoras(es)

**Suzane de Alencar Vieira** é professora da Faculdade de Ciências Sociais e atua como docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG. É antropóloga com doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ e mestrado na mesma área pela Unicamp. Pesquisadora com atuação nos campos da Antropologia das populações afro-brasileiras, Antropologia política e Antropologia da ciência, coordena o núcleo de pesquisa CAROÁ (Coletivo de Antropologia das Resistências e Ontologias Ambientais) na UFG e é autora do livro *Césio-137, o drama azul: irradiação em narrativas* (Goiânia: Cãnone).

**Jorge Mattar Villela** é professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional-UFRJ, participa como pesquisador do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP) e é co-coordenador, ao lado de Ana Claudia Marques, do Hybris, Grupo de Pesquisa e Estudos sobre Relações de Poder, Conflitos e Socialidades. É autor, entre outros trabalhos, de *O Povo em Armas. Política e Violência no Sertão de Pernambuco* (Rio de Janeiro: Relume Dumará), *Política e Eleições no Sertão de Pernambuco* (Campinas: Pontes) e *Ordem Pública e Segurança Individual* (São Carlos: EdUFSCar).



**Yara Alves** é professora da UEMG. Mestre e doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP. É membra do Hybris – Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades e do Nuap. Trabalha com questões ligadas a domesticidade, movimento, corpo e relações raciais em comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha-MG.

**Andressa Lewandowski** é professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira nos cursos de Humanidades e Antropologia. Doutora pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, é pesquisadora associada ao Laboratório de Antropologias da T/terra e o Núcleo de Antropologia da Política – NUAP. É autora, entre outros escritos, do livro *O direito em última instância: uma etnografia no Supremo Tribunal Federal* (Rio de Janeiro: Lúmen-Júris).

**Diogo Bonadiman Goltara** é doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília e participa como pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ciências Sociais – UFES e do Grupo de Pesquisa Memória, Arte e Alteridade – UFT.

**Thais Mantovanelli** é doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar. É pesquisadora vinculada ao Hybrys, Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades, ao LE-E- Laboratório de Experimentações Etnográficas, e ao LETS (Laboratório de Etnologia Trans-específica). Realizou, durante o doutorado, pesquisa em etnologia indígena sobre a relação do povo Mëbengokre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá com a política dos brancos através

da construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, na Amazônia paraense. Entre 2018 e 2020, desenvolveu, na pesquisa de pós-doutorado, análise comparativa das narrativas de impacto dos povos Mëbengokre-Xikrin e Juruna Yudjá da Volta Grande do Xingu em decorrência da construção do empreendimento hidrelétrico, com foco nas ações de resistência e nas práticas insurgentes desses povos em defesa de seus regimes de existência em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA).

**Cecília Campello do Amaral Mello** é professora Associada do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da UFRJ e doutora em Antropologia Social pelo PPGAS-Museu Nacional-UFRJ. Coordena o LESMATE – Laboratório de Estudos em Socialidades, Meios Ambientes, Territórios e Ecosofia, um espaço de produção de conhecimento que se situa na confluência dos campos da Antropologia Social e do Planejamento Urbano e Regional. As pesquisas voltam-se para o estudo da inteligência coletiva dos grupos e movimentos sociais e culturais minoritários, da forma como lidam com os processos expropriatórios de seu modo de vida e das práticas por eles criadas no sentido da afirmação de sua diferença.

**Luísa Molina** é doutoranda em Antropologia Social no PPGAS/DAN/UnB e pesquisadora do Laboratório de Antropologias da T/terra. Sua atuação política e etnográfica se concentra no médio rio Tapajós, sudoeste paraense, junto ao povo Munduruku. Com estes se aliou, em 2015, enquanto apoiadora autônoma das lutas pela garantia dos seus direitos territoriais e a resistência a projetos de eletricidade e logística. Desde 2018 – quando passou a estabelecer com este povo também uma relação de pesquisa – tem buscado elaborar uma teoria etnográfica do risco e da destruição a partir

dos modos munduruku de relacionar-se com a terra e os seres que nela habitam.

**Emília Mota** é bolsista Capes e professora substituta de Antropologia na Faculdade de Ciências Sociais da UFG. É mestre em Antropologia e doutoranda na mesma instituição, pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia social. Compõe o Núcleo Caroá, Coletivo de Antropologia das Resistências e Ontologias Ambientais. Trabalha com temáticas e demandas de povos de terreiro enquanto religiosa e pesquisadora.

**Sara Munhoz** é mestra e doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, bolsista Fapesp e pesquisadora do Hybris – Grupo de Estudo e Pesquisa sobre relações de Poder, Conflitos e Socialidades e do NuAP. Autora, entre outras publicações, do livro *O governo dos meninos: liberdade tutelada e medidas socioeducativas*, lançado pela EDUFSCar em 2017.

**Renan Martins Pereira** é mestre e doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSCar, bolsista CAPES e pesquisador integrado ao Grupo Hybris – Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades e ao NuAP. Realiza pesquisa de campo no sertão de Pernambuco desde 2016, com ênfase nos seguintes temas: seca, tempo e espaço, memória e relações humano-animal.

## SOBRE O EBOOK

---

Tipografia: Quattrocento Sans  
Publicação: Cegraf UFG  
Câmpus Samambaia, Goiânia-  
Goias. Brasil. CEP 74690-900  
Fone: (62) 3521 - 1358  
[www.cegraf.ufg.br](http://www.cegraf.ufg.br)

