

‘Uma Casa Dividida?’: ética e moralidades nos conflitos sociais Pitaguary do Ceará

Cayo Robson Bezerra Gonçalves^a

Este artigo tem a proposta de analisar os engajamentos éticos e morais entre os índios Pitaguary (CE) em uma conjuntura política interna faccionalizada. A partir de uma postura reflexiva, procuro problematizar também a minha inserção e meu posicionamento ético-moral como antropólogo em um campo conflituoso. Assim, seguindo a orientação teórica da ‘ética cotidiana’, redireciono o foco das moralidades relacionando-a mais à agência. Tal postura implica em perceber a ética ou a moral como meios de auto-governo dos indivíduos em função de seus projetos de vida, de contextos sócio-históricos onde essas pessoas estão inseridas, seus objetivos e relações. Dessa forma, podemos apreender a situação Pitaguary onde discursos emocionais mobilizaram ‘redes sociais’ (Barnes 1987) distintas. Por fim, levanto a hipótese que os Pitaguary estão lidando com o faccionalismo interno através da elaboração, ao longo dos anos, de comunidades morais sustentadas por uma ‘ética do reconhecimento’ (Jimeno 2010).

Faccionalismo, Índios Pitaguary, Moral, Ética, Emoções.

Em 2016, ano em que iniciei etnografia entre indígenas Pitaguary (CE), a conjuntura sócio-política do grupo se reconfigurou explicitamente em sua dimensão conflituosa. Com a morte do então cacique Daniel, houve a formação de dois grupos distintos disputando a legitimidade do cacicado. Nesse contexto faccionalizado, eram recorrentes

^a Mestre em Antropologia Social (PPGAS-UFRN). Pesquisador no Laboratório de Estudos da Violência (LEV) e no Laboratório de Estudos e Pesquisas em Política e Cultura (LEPEC). Email: cayo.robson@hotmail.com.

acusações mútuas, além de um ambiente propício para a circulação de ameaças, boatos e fofocas marcadas por discursos emocionais e forte carga moral. Dessa forma, o objetivo deste artigo é problematizar a ética e as moralidades no conflito social entre essas duas facções indígenas. A partir de uma postura reflexiva, procuro também problematizar a minha inserção como antropólogo em um campo conflituoso.

Apesar da moral e da ética serem temas com um longo histórico de teorizações em diferentes campos, como na Filosofia (de Kant a Michel Foucault), passando pela História (a partir de E. P. Thompson), chegando mesmo a Sociologia (como nos estudos clássicos de Émile Durkheim), esses conceitos foram problematizados apenas recentemente pela Antropologia. Esta, precisou lidar com uma dificuldade teórica, no que diz respeito a abordagem durkheimiana sobre a moral. O sociólogo francês assimilou (ou igualou) essa esfera ao domínio do social a tal ponto que fragilizou em grande medida a liberdade humana, reduzindo, assim, o conceito à preceitos positivistas e funcionalistas de regularidade, socialização, integração da coletividade e de controle social (Laidlaw *apud* Balbi 2016). Ao relacionar o fato moral com regras, normas de conduta, sanções e ao mesmo tempo com certa obrigação e deseabilidade por parte dos indivíduos, Durkheim acabou reificando tanto a sociedade quanto a moral – como se esta se situasse em um plano de realidade diferente da vida real. Portanto, com isso temos uma percepção sociológica clássica sobre a moral pouco relacionada com a ação humana, com a agência.

No entanto, os dois principais postulados durkheimianos sobre a moral (diga-se, a obrigação e a deseabilidade) não devem ser completamente ignorados, visto que podem ser repensados pela Antropologia. Ao tomarmos a vida social como um produto inacabado de sujeitos socialmente situados, tratamos de forma mais processual e dinâmica esses elementos,

“Isso não só nos proporciona um critério para distinguir a moral de outras formas de normatividade, como também equivale a pensá-la como produto provisório por definição da ação humana socialmen-

te situada e que necessita de recriação permanente, submetendo-se ao ‘risco’ de ser transformada” (Balbi 2016:60 – Tradução do autor).

Essa abordagem tem muito a contribuir no estudo da moral e da ética no conflito social Pitaguary, visto que essas dimensões são cultural e historicamente inscritas (Fassin 2012; Pandian 2010). De fato, o faccionalismo Pitaguary é situacional, sendo identificado em outras etnografias sobre o grupo em períodos distintos (Pinheiro 2002; Magalhães 2007). Destaco essa situacionalidade, de um lado porque não existe uma imanência desse conflito no grupo e sim momentos de crise e de tensão onde interesses e redes sociais divergem, e de outro lado porque esses grupos que se formam não são estanques. O que nos leva a um problema colocado por Veena Das (2012), ao se perguntar como, em situações extremas, os indivíduos conseguem alcançar o cotidiano em contextos capazes de corroer a própria possibilidade do comum.

Neste contexto, a chamada ‘ética ordinária’ (ou cotidiana ou comum) tem sido defendida por alguns antropólogos como o local de expressão de questões éticas na vida cotidiana e através do senso comum (Fassin 2012; Das 2012; Lambek 2013). Não desconsiderando a linguagem (ou senso) comum que qualifica a ‘moral’ como o bom, o certo ou o altruísta, antropólogos tem evitado começar com essas suposições a priori e explorar o que as pessoas fazem e dizem na ação cotidiana e na linguagem comum para darem sentido a posteriori.

“Em vez de definir o que é ‘moralidade’ e verificar se os feitos e julgamentos das pessoas correspondem à definição, eles tendem a compreender a moralidade nos atos e discursos, a entender o que homens e mulheres fazem que consideram moral ou bom ou correto ou generoso” (Lambek *apud* Fassin 2012:5 – Tradução do autor).

De acordo com Faubion (2014), essa ‘ética comum’ nos incentiva a reconhecer que as preocupações éticas estão em toda parte, que está entre os constituintes difusos da vida coletiva, tão constitutiva quanto as relações de poder, relações de gênero ou relações de parentesco.

“De que maneira se pode pensar no desempenho desses atos cotidianos como constituindo uma ‘ética comum’? [...] Ofereço algumas reflexões sobre a imaginação da ação humana e sobre a moral como uma dimensão da vida cotidiana, e não como um domínio separado para defender minha metáfora de descida ao comum. Tento fazê-lo reformulando o hábito como um tipo de ação moral e mostrando como encenações dramáticas do valor ético, como em rituais publicamente realizados ou em pronunciamentos legais sobre regras, estão fundamentadas nas práticas normativas da vida cotidiana” (Das 2012:138 – Tradução do autor).

Nesse mesmo sentido, Veena Das (2012) argumenta em favor de uma mudança de perspectiva de pensar a ética como não sendo composta por julgamentos a que chegamos quando nos afastamos de nossas práticas ordinárias, e sim pensando o ético como uma dimensão da vida cotidiana na qual não aspiramos escapar do comum, mas, ao invés disso, descer a ele como um modo de se tornar sujeitos morais. Isso significa que, de acordo com a autora, como seres humanos não podemos evitar estarmos sujeitos à ética. Ela faz parte de nossa vida em sociedade, onde falamos e agimos com consequências éticas, avaliando e reconhecendo nossas ações e as dos outros. O ponto que torna essa discussão ainda mais complexa é entender como, a partir do que foi exposto, explicar que apesar de tudo ainda agimos de acordo com o que geralmente se caracteriza como ‘antiético’. A antropóloga defende que não é, portanto, uma questão de induzir opiniões sobre que comportamento é considerado ético ou antiético, ou de catalogação de práticas culturais sobre as quais podemos trazer o julgamento a partir de uma posição objetiva e distante, mas sim como formas de vida geram disposições particulares (Das 2012:136). Partindo de um ponto de vista semelhante, Faubion (2014) argumenta que é uma presunção errônea achar que a ação que não é eticamente orientada é, por definição, antiética.

Podemos pensar, inicialmente, a questão ética como um vocabulário de regras e suas infrações – assumindo que as regras normativas de nossa sociedade nos dão as diretrizes de como agir eticamente

(Faubion, 2014). No entanto, Anand Pandian (2010), ao pesquisar a ‘vida ética’ no sul da Ásia, vai além dessa concepção de Faubion que interliga a moralidade com uma questão de regras, códigos e princípios. Elas têm relação, porém ele chama atenção, na verdade, para as disposições morais em ação na experiência vivida e as práticas incorporadas de engajamento ético através do qual tais disposições podem ser cultivadas e compartilhadas. Dessa forma, alguns antropólogos como Lambek (2013) e Veena Das (2012) acreditam que distinguir moral e ética é de pouca utilidade teórica, visto que é difícil mantê-las separadas no fluxo real da vida.

Neste artigo, busco redirecionar o foco teórico da moral relacionando-o mais a ação, fugindo de pressupostos supostamente universais sobre a liberdade e a agência (Mahmood 2006; Ortner 1995). Tal postura implica em perceber a ‘ética’ ou a ‘moralidade’ como meios de autogoverno dos indivíduos em função de seus ‘projetos’ de vida ou de sua aspiração a se tornarem ‘sujeitos morais’ (Balbi 2016).

As agências de indígenas Pitaguary devem ser observadas como uma miscelânea de posicionamentos que se adaptavam aos interesses e objetivos que estavam em jogo nos diferentes momentos. Portanto, estou argumentando aqui em prol de uma melhor delimitação, ou melhor uma separação, entre agência e resistência como um movimento necessário para analisar diversas formas e mecanismos de ação (política) que podem ou não serem formas ‘tradicionais’ de oposição (Mahmood 2006). Nesta perspectiva, indico que “[...] pensemos na agência não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood 2006:123). ‘Agir’ nem sempre significa ‘resistir’ a algo/alguém. Com isso, defendo que existe a possibilidade de agência humana no seio de estruturas de subordinação sem que isso signifique um paradoxo ou um problema. Quero fugir do modelo binário entre ‘opressor/oprimido’ ou entre ‘resistência/subordinação’, visto que eles não abrangem as motivações, necessidades e objetivos dos atores envolvidos.

Ortner (1995) faz um apontamento interessante ao criticar os ‘estudos de resistência’ justamente por não ter “política suficiente” (Ortner 1995:176). Isso significa que a sua dimensão de política se restringe a uma ‘política de resistência’, ou seja a relação entre o dominante e o subordinado. Concordo com a autora quando ela afirma que não podemos ignorar o que é mais importante da situação: a própria política do ‘grupo subordinado’, bem como do ‘grupo dominante’. Aprender a micro-política, nesse sentido, é uma porta de entendimento para acessar a lógica da macro-política. Fazer o movimento inverso acabaria não privilegiando a riqueza da realidade social existente. Se valorizarmos, também, esses elementos não vamos romantizar uma ‘ação de resistência’, comumente calcada em ações (‘agência’) de posicionamento contrário explícito.

Por fim, também cabe introduzirmos uma discussão feita por muitos desses antropólogos que nas últimas duas décadas vêm debatendo as questões da moral e da ética: a precedência da emoção ou da razão na produção da ação moral. Sem pretender dar uma resposta definitiva, tentarei demonstrar como esses dois elementos não são excludentes. Visto que, discursos emocionais (de forte cunho moral) podem ser conscientemente elaborados para obtenção de finalidades específicas.

Faccionalismo, política e moralidade

A partir do final da década de 1980, os Pitaguary passaram a se organizar social e politicamente em dois municípios da região metropolitana de Fortaleza (Ceará): Maracanaú e Pacatuba, distantes cerca de 25 km da capital. Em termos de sua organização social, os Pitaguary conformam quatro aldeias : Santo Antônio do Pitaguary, Horto e Olho D'Água (no município de Maracanaú) e Munguba (em Pacatuba), todas localizadas dentro da Terra Indígena Pitaguary. A TI Pitaguary abrange 1.727,86 hectares.

Foi identificada pela FUNAI em 1997, delimitada no ano de 2000 e declarada em 2006. Apesar disso, os índios ainda aguardam a

conclusão do processo, mesmo após 20 anos do início da regularização da TI que, diga-se de passagem, é um dos mais avançados dentre as terras indígenas do Ceará. De acordo com os dados populacionais das etnias cadastradas no SIASI (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena) em 2013, a população Pitaguary era de 3.372 indivíduos. Atualmente esse número gira em torno de aproximadamente 4.500 índios. Este é o segundo maior número populacional de indígenas por etnia no Ceará, ficando atrás somente dos Tapeba (aproximadamente 6.400 pessoas).

No período que realizei minha pesquisa de mestrado (2016-2018), os Pitaguary estavam lidando com uma conjuntura política faccional bastante delicada, capitalizada por lideranças que são contrárias às pautas do movimento e de outras lideranças ditas 'tradicionais'. O estopim do conflito interno se deu no início de 2016, quando o primeiro e único cacique Pitaguary pós-emergência étnica (Daniel) faleceu, dando origem a uma disputa pelo cacicado que resultou na formação de dois grupos em oposição. Assim, a conjuntura política interna do povo se reconfigurou explicitamente na sua dimensão faccionalizada.

O enteado do falecido cacique, Manoel, alegou sua 'hereditariedade' para assumir o cacicado e o vem exercendo na contramão da opinião de boa parte da população que compõe o povo. Ele não é reconhecido como liderança legítima por muitos índios. Visando estabelecer uma 'frente de coalizão' ao cacicado do Manoel, o pajé Barbosa elegeu outros quatro caciques: Madalena, Cláudia, Maurício e João Paulo (Kauã) – cerca de quatro meses após o falecimento de Daniel e a autointitulação de Manoel. Apesar das antigas discordâncias e conflitos que outrora já existiram entre esses quatro caciques, agora eles parecem estar 'unidos' com esse objetivo – reintegrar o povo. Essas quatro lideranças nomeadas como caciques pelo pajé são atores históricos do movimento indígena no estado, enquanto, por seu turno, Manoel não é reconhecido como liderança legítima por esse conjunto de sujeitos que compõem a luta ao nível estadual. De um lado, existe a tentativa de Manoel de deslegitimar não apenas essas quatro lide-

ranças que o contrapõem ao posto de cacique Pitaguary (através de inúmeras acusações), mas também articular críticas ao próprio movimento indígena no Ceará (como sendo uma ‘panelinha’ fechada que traz lucros apenas aos ‘seus’). E por outro lado, as lideranças tradicionais Pitaguary e o movimento indígena acusam Manoel de nunca ter participado do movimento nem de ter vivido dentro do território, ‘surgindo’ apenas após a morte de Daniel em um contexto favorável para atingir interesses particulares.

Para Bailey (2001), a liderança é um ‘empreendimento’. Isso quer dizer que, para um líder ter sucesso, ele terá que possuir maiores habilidades (simbólicas ou não) e/ou recursos do que seus oponentes. Dessa forma, poderíamos nos perguntar, em uma organização política de base étnica, o que liga um determinado número de pessoas (formando um grupo ou facção) a um ou mais líderes específicos? Para o autor, que não está detido necessariamente nas identidades étnicas, essa ligação dos seguidores ao líder pode ter base na crença no líder, bem como em uma ideologia. Dessa forma, ele estabelece que a liderança moral ou espiritual em grupos políticos é também uma questão de lidar ou operar com símbolos. É o controle e o bom manejo desses símbolos que constroem e estabelecem o capital político desses indivíduos. Portanto, um grupo se organiza a partir de compromentimentos morais, ideológico ou de projetos pessoais.

Partindo do meu trabalho de campo, acredito que a organização de um grupo não se dá em torno do seu líder. Pelo contrário, o líder origina-se e está relacionado a um grupo ou coletividade que constantemente produz seus líderes. Se houver mudança na posição de liderança, seja em um processo de sucessão ou mudança social, outro sujeito ocupará a função sem a desintegração da comunidade, seja por pouco ou muito tempo. Surge, portanto, a questão da legitimidade, aspecto central nos conflitos faccionais Pitaguary. Esta, conforme Turner, Swartz & Tuden (1966), é um tipo de suporte que não deriva da força ou da ameaça, e sim de valores e compromissos compartilhados por um conjunto de pessoas. É um tipo de suporte atribuído

a um agente através de trocas simbólicas entre quem fornece e quem recebe esse apoio (Swartz 1968). Essa conexão entre quem está sendo legitimado e quem legitima pode ser estabelecida de diferentes formas (cabe ao líder descobri-las e manejá-las), mas geralmente envolve um conjunto de expectativas recíprocas e subjetivas entre as duas partes.

A indicação dos caciques não se deu a partir de uma perspectiva territorial (um por cada aldeia, por exemplo). Os Pitaguary têm quatro aldeias: Santo Antônio dos Pitaguary, Horto, Olho D'Água e Monguba (todas dentro da Terra Indígena identificada e delimitada). No Santo Antônio é onde localiza-se o maior foco de conflito, visto que é lá onde moram Cláudia, Madalena e Manoel. Ou seja, duas caciques da 'facção tradicional' e o cacique da "facção oposicionista". Enquanto que os dois outros caciques da 'facção tradicional', Maurício e Kauã, habitam a aldeia Olho D'Água. Já na Monguba, encontramos o pajé Barbosa - que, segundo ele, "além da espiritualidade, é responsável também pela política".

Dessa forma, configurou-se duas facções (ou grupos, como eles geralmente se referem) em confronto: de um lado o grupo do cacique Manoel e de outro o grupo dos outros quatro caciques (Cláudia, Maurício, Madalena e Kauã). Em diversas ocasiões ouvi os próprios indígenas se referirem aos grupos em oposição como 'facções'. Porém, recorrentemente, os quatro caciques se referiam aos indígenas contrários como 'grupo/facção' do Manoel (ou 'grupo de oposição'), enquanto se autoatribuíam a categoria de grupo legítimo ou tradicional. O sentido atribuído por eles a noção de 'grupo' era de um conjunto de pessoas com objetivos mais ou menos semelhantes e que, por isso, se aproximam (política e ideologicamente).

No entanto, o faccionalismo Pitaguary é situacional - ou seja, até mesmo as lideranças que compõem o grupo tradicional um dia já mantiveram conflitos entre si, e também em determinados momentos tiveram uma personalidade contrária à situação. Pensar em 'oposição'/'oposicionista' expressa grupos que se organizam em uma oposição aberta e clara a outros grupos, indicando toda a fluidez do

contexto sem significar uma posição estática. Dito de outra forma, a ‘oposição’ pode ser algo temporário (a algo ou alguém), podendo ser revertida a qualquer momento. Por conta desses elementos, considero o faccionalismo como um fenômeno dinâmico.

Acredito que o termo ‘oposicionista’ é mais adequado do que dissidente para se referir ao grupo/facção não hegemônica Pitaguary. Isso porque, acredito que opositor é uma categoria social bem mais abrangente que expressa conflitos entre grupos, no entanto não necessariamente envolve uma separação completa ou um novo projeto ideológico (como a de dissidente envolve).

Também quero salientar que o termo ‘tradicional’ foi uma categoria operacionalizada pelo movimento indígena e por um grupo específico Pitaguary para desqualificar o grupo ‘oposicionista’. Essas desqualificações giravam em torno, principalmente, da questão da legitimidade. As lideranças do grupo Pitaguary tradicional/legítimo que compunham o movimento indígena cearense, afirmavam ser atores históricos na luta estadual, se contrapondo então aos grupos ‘oposicionistas’ que não seguiam essa trajetória de mobilização. Por outro lado, as lideranças do grupo ‘oposicionista’ Pitaguary tentavam desqualificar os indígenas ‘tradicionais’ através de outros argumentos, como: desvios de verba, falta de atenção com a base (ou seja, os indígenas que compõem o grupo étnico como um todo), privilegiarem interesses privados em detrimento da etnia como um todo, estarem interessados apenas no ‘poder’ ou ‘status’ que o movimento fornece, etc.

Dessa forma, não considero que existissem dois projetos ético-morais distintos entre as lideranças Pitaguary em disputa. Fatos concretos ou imaginários (frutos de boatos e fofocas) eram reconstruídos a partir de narrativas emocionais, que podiam ser conscientemente (ou não) utilizadas com o objetivo de deslegitimar o poder do outro grupo. Os mesmos discursos morais (baseados no que era certo x o que era errado; o que era bom x o que era mau; o que era desejável x o que não era) eram mobilizados pelas duas facções, não gerando uma moralidade ‘a parte’ para cada grupo. No entanto, esses discursos morais

e éticos mobilizavam ‘redes sociais’ (Barnes 1987) distintas. Ou seja, eram as redes de lideranças que se distinguiam, não as moralidades. Não identifiquei projetos ideológicos e morais distintos, visto que os dois grupos tinham visões semelhantes do que seria o bem-estar, o desejável para o povo. Seguindo a orientação teórica da ‘ética comum’, Michel Lambek (2013) salienta que as pessoas em todos os lugares geralmente tentam fazer o que é certo e bom. Isso não implica em um posicionamento ingênuo de achar que elas sempre fazem o que é certo e bom, mas é importante reconhecer que eles geralmente querem ou acham que são. Portanto, isso nos leva ao cerne do problema: a dimensão da moralidade e da ética no conflito Pitaguary está diretamente relacionada com a disputa do poder político interno.

As disputas entre os grupos faccionais Pitaguary (bem como entre o movimento indígena com alguns grupos ‘oposicionistas’), expressam disputas por poder a fim de controlar o ‘centro político’. Este, foi definido por Edward Shils (1992) como os contextos onde se concentram atividades importantes, onde as ideias dominantes se fundem com as instituições dominantes, dando lugar à arenas onde acontecem os eventos que influenciam na vida dos membros dessa sociedade. Consequentemente, o poder de nomear, de mediar, de dialogar com o Estado, de gerir e organizar eventos e projetos, etc. Portanto, nesse contexto que se davam as tentativas das lideranças ‘tradicionais/legítimas’ (que compõem o movimento) de desqualificar quaisquer grupos ou indígenas que se oponham a esse ‘centro político’. Dessa forma, seguindo a orientação teórica da ‘ética cotidiana’ não acredito que tenha surgido uma ética e uma moral excepcional nesse período de crise política interna nos Pitaguary, tal como se existisse uma ética do conflito (onde as fronteiras do que é moralmente aceitável ficassem mais fluidas).

Antropólogo em meio as disputas faccionais indígenas

Durante o período de etnografia foi fundamental manter uma cautela metodológica a respeito dos efeitos das divergências e dos con-

flitos internos, pois eles poderiam afetar a minha inserção e a construção dos dados. Nesse sentido, estive constantemente preocupado em manter uma postura reflexiva do processo de pesquisa, como problematizar o movimento de entrada ou inserção (*entering*) do pesquisador em um campo socialmente conturbado pelas disputas internas (Rabinow 1977; Berreman 1975; Barata 1993).

Antes de tentar compreender e interpretar o fenômeno social que o pesquisador se dispõe a investigar, ele tem que se preocupar com o caráter interacional presente no contexto de pesquisa, o que envolve o controle e a interpretação de impressões de ambas as partes (Berreman 1975). Neste mesmo cenário tive que me esforçar para estabelecer relações de confiança com os informantes. Desde o início, uma saída metodológica que escolhi foi promover um trabalho de campo mais fluido, não no sentido de inconsistente, mas sim em consonância com a idéia de dinamicidade. No meu caso, isso levou em consideração duas atitudes principais: a circulação entre os grupos, pessoas, eventos, localidades e situações; e não morar no território.

Como bem ressalta Paul Rabinow (1977) a partir do seu trabalho de campo no Marrocos, é um perigo o antropólogo ser associado a algum grupo faccional. E foi exatamente isso que ocorreu comigo na pesquisa entre os Pitaguary. Por uma série de fatores iniciei a etnografia me aproximando das lideranças do grupo autoatribuído como 'tradicional/legítimo', como: pela proximidade que eu já tinha com eles de trabalhos anteriores; por receio de circular inicialmente nos dois grupos e as portas se fecharem pra mim de ambos os lados; porque os conflitos tinham alcançado um patamar bastante acirrado (envolvendo discussões, brigas físicas e até processos judiciais); entre outros motivos. No entanto, passado a etapa inicial da pesquisa, tinha a intenção de me aproximar do grupo considerado 'opositor'. Contudo, ao iniciar minha pesquisa com o grupo faccional das lideranças tradicionais, não consegui me aproximar, posteriormente, do grupo faccional de oposição – o qual me associava como um apoiador de seus 'rivais'. Para aquelas lideranças, até os 'apoiadores' ou 'parceiros' (in-

digenistas, pesquisadores, ONG's, etc.) não indígenas que se colocavam abertamente do lado do movimento, não eram bem vistos. Meu contato com Manoel se restringiu, então, à alguns de seus discursos em eventos públicos, à observação das dinâmicas políticas Pitaguary e ao acompanhamento de seus posts em redes sociais (que eram postagens públicas, onde ele denunciava certos índios Pitaguary e tecia críticas a diversas situações e problemas internos ao grupo étnico).

Já ressaltai anteriormente que fui considerado pelas lideranças Pitaguary e pelo movimento indígena como um parceiro. Um parceiro significa não indígenas que acompanham a luta do movimento e fornecem as mais diversas formas de apoio: divulgação das ações indígenas em redes sociais, jornais, apoio financeiro para auxiliar em viagens e organização de eventos, ou até mesmo quem tem interesses acadêmicos e, mesmo não oferecendo algo palpável, mantém essa conexão de acreditar na causa política deles (que é o meu caso). Isso me impôs algumas outras preocupações de ordem metodológica. A principal delas foi como fazer etnografia enquanto um parceiro, nas situações sociais onde as lideranças estão atuando mobilizando redes e que meu próprio lugar ali faz parte de uma mobilização de rede. Logo de início percebi o fato de que minha presença legitimava um grupo ao invés de outro. Contudo, essa minha posição não fez com que eu isentasse o movimento indígena e as lideranças tradicionais de críticas, como já ressaltai.

Os conflitos sensíveis que estavam se desenrolando entre os dois grupos impediu-me que eu fosse totalmente neutro ou imparcial durante minha pesquisa. Acredito que minha pesquisa (como eu mesmo fui no período de campo) serviu como um mecanismo de poder em meio as relações sociais internas Pitaguary – não guardo nenhuma ingenuidade quanto à isso. Ela teve um papel, e um peso, político para o grupo das lideranças tradicionais. Abrindo espaço para a possibilidade ser usada como mais um instrumento de legitimação do grupo. Logo entendi isso, mas tive que aceitar e dar continuidade à pesquisa. No entanto, para não construir uma narrativa idealizada tanto do movi-

mento indígena quanto das lideranças ‘tradicionais’, não isentei esse grupo de críticas internas. Ou seja, quero trazer para esta discussão que eu estava politicamente e moralmente posicionado em relação a uma das facções. Eu fui envolvido indireta e diretamente nos conflitos locais (seja através dos discursos, de uma linguagem das emoções, das ameaças e boatos, etc.). Como bem ressalta Didier Fassin (2012), não podemos desconsiderar o antropólogo como sujeito, isto é, como um indivíduo ativamente engajado em compromissos morais e posições éticas, mesmo que ele não necessariamente reconheça isso. Contudo, e isso merece ser destacado, tal posicionamento não implica falta de rigor epistemológico e metodológico na pesquisa.

Quando o antropólogo tenta se inserir nas redes de relações e significados de uma comunidade, esse movimento tem que ser realizado com precaução e sensibilidade. As próprias relações com os informantes não se dão em um vácuo, mas sim a partir de outras relações sociais mais amplas, sobretudo aquelas da própria comunidade. Isso implica diversas objeções, principalmente quando o contexto de pesquisa está repleto de disputas internas. Estive atento aos controles sociais não apenas que exerci sobre os informantes e grupos, mas os que eles – e a própria etnia – exerceram sobre mim. Tenho consciência de que não foi apenas eu quem estava observando, pois eu também fui observado – e minhas ações e relações reportadas e ressignificadas entre as lideranças. Dessa forma, tentei ser o mais franco, sincero e ético em relação aos Pitaguary e seus conflitos. Portanto, considero que ter promovido sempre esse movimento reflexivo das minhas próprias ações, dessas dificuldades metodológicas e do andamento da pesquisa, foi primordial para contornar tais obstáculos.

Não há discurso público sem performance de alguma natureza, bem como toda performance supõe um discurso subliminar e invisível. Destaco isso para chamar atenção que tanto eu quanto meus interlocutores estávamos performando discursos e emoções, principalmente quando nos detínhamos a conversar sobre o faccionalismo local. Esses discursos emocionais tinham objetivos bem claros – o de

construírem uma representação positiva de si em contraste com uma representação negativa do grupo oposto. Schechner (1986) afirma que existem emoções básicas facilmente identificáveis (e empáticas) independente do contexto relacional. Isso porque essas expressões emocionais, digamos assim, ultrapassam a dimensão verbal e se constituem a partir de expressões faciais, a entonação da voz, a postura corporal, o grau de importância ou desprezo que o sujeito confere a uma determinada frase, etc. Anand Pandian expressa essa relação entre ética e corpo:

“Refletir sobre o status ético do corpo é também investigar como tal ética pode ser instanciada em hábitos, tendências e outras formas de disposição duradoura: as ‘técnicas do corpo’, como Marcel Mauss as chamou, através das quais as capacidades corporais pois a ação moral pode ser cultivada, disciplinada e consolidada. Esse tipo de refinamento ou cultivo de caráter e disposição tem sido relacionado a várias formas de transformação corporal e mental explícitas em diversas circunstâncias históricas, muitas vezes com uma orientação ‘tecnológica’ ou disciplinar” (Pandian 2010:6 – Tradução do autor).

Quando perguntava aos meus interlocutores, as lideranças tradicionais, sobre o faccionalismo Pitaguary, muitos expressavam sentimentos que iam da tristeza à raiva, passando pelo rancor, mágoa, entre outros. Ou seja, os discursos que eram construídos sobre os conflitos internos eram bastante negativos e voltados à momentos e pessoas específicas. Em relação às pessoas, algumas lideranças (geralmente do grupo contrário) eram responsabilizadas pela situação de instabilidade e de tensão.

As performances desenvolvidas pelos indígenas durante assuntos delicados abordados em conversas comigo, antropólogo, estavam mais para um discurso emocional mobilizador do que para uma postura estritamente calculista e instrumental. O que chamo de discurso emocional mobilizador, tem a ver com uma atitude (corporal, verbal, etc.) marcada por uma forte carga emocional. Contudo, chamo de intencional porque não era uma expressão subjetiva gratuita, no sentido de despretenciosa. As emoções eram evocativas de moralidades

e tinham o objetivo de provocar em mim empatia com as representações sociais de quem discursava. Os sentimentos de tristeza, raiva, desprezo, etc., pelo grupo oposto ficavam evidentes não apenas nas falas, mas nos corpos. Eles eram performatizados. É nesse sentido que reitero que a dimensão das emoções, da moralidade, do corpo e da política podem convergir.

Portanto, um problema que se mostrou bastante sensível para mim durante o processo de pesquisa em meio aos conflitos faccionais entre os Pitaguary foi a questão ética. Por conta dos boatos, fofocas, acusações diretas, processos criminais abertos envolvendo as diversas lideranças naquele campo, saber como abordar as redes de intrigas foi algo delicado. Deveria ocultar o nome dos meus informantes? Deveria abordar suas acusações diretas a alguma outra liderança? Coloco no texto um boato que surgiu? E se liderança ‘x’ não soubesse que a liderança ‘y’ fala mal dele, caberia ao meu texto revelar isso? Qual o limite entre o segredo/fofoca/acusação que merece entrar no texto e o que não merece – é tão simples assim decidir sobre isso? Meu posicionamento foi o de não ocultar ou me ‘fechar’ para os diversos boatos que circulavam em campo – inclusive os que me perpassavam. Da mesma forma, preferi não ocultar o nome dos meus informantes, nem das lideranças em conflito. O uso do anonimato no texto antropológico é uma questão longe de estar resolvida na antropologia (Fonseca 2008; Oliveira 2004).

Dessa forma, concordo com Fonseca quando afirma:

“Pelo contrário, mascarar nomes de pessoas ou de determinada comunidade pode trazer a mesma impressão que trazem os rostos borrados ou as tarjas pretas cobrindo os olhos que vemos em filmes e fotos de jovens infratores. Parece designar justamente as pessoas que têm algo para esconder. Por esse motivo, seria questionável uma orientação profissional que traçasse uma distinção sistemática entre as situações etnográficas em que mantêm-se os nomes reais dos informantes (subentendido, dos cidadãos honestos) e as outras em que mascaram-se as identidades (dos, subentendidos, bandidos). Tal política discriminatória serviria apenas a reforçar os estereótipos que procuramos questionar” (Fonseca 2008:41).

Portanto, procurei desnaturalizar o anonimato como saída metodológica do antropólogo em campos delicados. Qual direito tenho eu, antropólogo, de esconder suas identidades? Ou pior, negar suas subjetividades? Será que o anonimato não seria apenas uma estratégia do antropólogo ‘sair bem’ do campo – sem esse choque ou réplicas dos ‘objetos de suas pesquisas’? E, principalmente, será mesmo que, ao esconder os nomes dos desafetos entre os Pitaguary, eu conseguiria realmente ocultar quem estava falando? Ou seja, será que o interlocutor que lesse tal ou tal narrativa não saberia ‘de cara’ quem estaria falando? Atualmente, os conflitos nos Pitaguary estão explícitos, se eu tentasse mascará-los talvez eu incorresse no erro de tratar o conflito como um ‘tema de exceção’ dentro da antropologia – como historicamente já fizeram. Nesse sentido, não busquei criar uma narrativa da ordem e da coesão.

O antropólogo Luiz Fernando Dias Duarte (2013), afirma que a preocupação com a ética é intrínseca à pesquisa antropológica. Dada a especificidade da relação entre pesquisador e pesquisados, não presuppõe-se o distanciamento, a isenção e a objetividade advinda de uma neutralidade completa, mas sim uma interlocução, uma proximidade e o ‘deixar-se afetar’ pelo seu campo. Ou seja, concordo com Didier Fassin (2012) quando ele afirma que pensar uma antropologia moral engloba também refletir sobre a própria implicação moral do cientista social: é tanto reflexiva quando descritiva.

A linguagem cultural das moralidades

O período em que ingressei no mestrado coincidiu com o falecimento do cacique Daniel. Dessa forma, logo nas primeiras idas à campo me deparei com a construção cultural das emoções a respeito da trajetória de vida do cacique. Segundo os indígenas, ele vinha em um processo definido como depressivo, justificado por sentimentos como o de ingratidão, tristeza, desrespeito, etc.

Notei que o reconhecimento que Daniel tinha fora dos Pitaguary, entre o movimento indígena, não era similar ao que tinha in-

ternamente. Isso porque, ao que tudo indica, essa sua autoridade real e simbólica (atribuída a imagem do cacique) foi sendo desestruturada dentro da etnia. A personalidade do Daniel não era autoritária ou mesmo impositiva, o que contribuiu para que algumas de suas vontades e decisões fossem desconsideradas. As disputas faccionais internas dos Pitaguary abalavam muito ele, o qual tentava mediar as partes e não tomar partido entre nenhuma. Por ter essa característica pessoal de gostar mais do diálogo do que da imposição, ele foi sendo desrespeitado ou, como dizem alguns indígenas, foi perdendo a moral ou o respeito. Tal assertiva é significativa porque, primeiramente, nos leva a refletir que essa autoridade (ou moral) foi sendo perdida com o tempo, ou seja, era algo que o Daniel possuía no começo do movimento. Essas categorias podem ser vistas como sinônimas, em tal contexto, de ‘força’. O que também indica que esse ‘respeito’, ‘moral’, pode ser construído, projetado. Assim, alguns discursos indicam que com o tempo ele foi “deixando tudo correr frouxo” ou mesmo que “foi deixando de se importar”. Para muitos indígenas, faltou “pulso firme” ao cacique.

Nos últimos anos de sua vida, Daniel vinha se queixando muito da ingratidão do movimento indígena, não de pessoas específicas mas da própria luta. Quero dizer com isso que, apesar de ter dedicado boa parte de sua trajetória à causa indígena e aos Pitaguary, ele não se sentia reconhecido como tal (justamente por conta dos conflitos internos). Lembremos também que em mais de duas décadas à frente da mobilização étnica no Ceará e como cacique Pitaguary, ele não conseguiu ver seu território regularizado (homologado).

O movimento indígena tinha uma dupla conotação na vida do cacique Daniel: prazer e desgostos. Como ele esteve presente e constituiu o início do movimento cearense, tinha uma ligação emocional e pessoal com essa luta. É inegável que seus amigos mais próximos eram outros indígenas que estiveram com ele durante esse processo, a exemplo dos caciques Tremembé e Kanindé: respectivamente, João Venâncio e Sotero. Ou mesmo lideranças Pitaguary que estiveram ao

seu lado durante esse período, como Madalena, pajé Barbosa, entre outros. Portanto, da mesma maneira que o movimento era motivo de desgostos, era nele que Daniel se apoiava para conversar com seus amigos ou para tirar o peso das dificuldades de sua vida privada.

Com os discursos emocionais que cercavam a trajetória de Daniel, comecei a perceber que essa dimensão também era recorrentemente acionada para representar as disputas faccionais. A partir das falas, conversas e entrevistas que tive com lideranças Pitaguary, identifiquei sentimentos e emoções suscitados nelas pela atual situação social em que o povo se encontrava e também, mais especificamente, sobre o grupo divergente e seus líderes. É possível apreender que estamos lidando com a esfera de uma linguagem cultural das emoções e das moralidades: a raiva, o rancor, a agressividade; o medo x a coragem; o orgulho x a vergonha; o bom x o mau; o certo x o errado; a honradez x a ‘safadeza’; ter ou não ter caráter (‘vergonha na cara’), etc.

Com essas categorias, quero demonstrar como os sentimentos, as moralidades e o contexto político estão articulados. Discursos que exaltavam a raiva, a agressividade, eram contextualizados a partir de situações de medo. Da mesma forma, a dimensão moral dos valores (como ter ou não honra, caráter, etc.) era acionada para explicar as tensões Pitaguary. De acordo com Joel Robbins:

“Valor é, pelo menos, implicitamente, se não explicitamente, o cerne de qualquer discussão sobre moralidade. Se o bem é definido como aquilo que é valioso, ou se um valor é definido, como o antropólogo Kluckhohn (1962 [1951]: 395) parcialmente definiu, como uma ‘concepção’ cultural daquilo que é ‘desejável’ (em Contrastando com o que é simplesmente desejado), então é difícil imaginar uma discussão sobre moralidade que não faça referência a valores”
Joel Robbins (2012:117 - Tradução do autor).

Essa linguagem do testemunho pessoal tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada de acontecimentos de conflito, “e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para

ações de protesto e de reparação, visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social” (Jimeno 2010:99).

Para Werneck (2013), toda sociologia (ou antropologia) moral é uma sociologia da agência. O que ressalto é uma ‘agência moral’, ou a capacidade dos atores sociais de julgar a depender de seus interesses e situações. Semelhante ao modo como aconteceu com Sheila Brasileiro (1996) quando a antropóloga estava pesquisando o contexto faccional do povo indígena Kiriri, percebi como as lideranças Pitaguary se satisfaziam em contar detalhes e pequenos dramas dos conflitos internos – sobre o que acirrou os conflitos, porque achavam que seu cotidiano e relações tinham chegado até àquela situação, com muitas falas e relatos sempre regados a elementos desqualificadores do grupo oposto. Contudo, mesmo assim, reparei que os dois grupos faccionais Pitaguary formulavam e representavam, em seus discursos, uma imagem idealizada de unidade, tal como também aconteceu entre os Truká (Batista 2005).

Um dos interlocutores ressaltou a falta de caráter e o egoísmo como elementos que aprofundaram a crise política e social que os Pitaguary estavam enfrentando. Há uma tentativa, portanto, de estabelecer um limite que transpareça as razões para um grupo ser moralmente superior ao outro. As próprias categorias de lideranças tradicionais/legítimas e lideranças ‘dissidentes/oposicionistas’ são melhor compreendidas a partir dessa dimensão emocional, moral e política. Elas fazem parte de uma constante construção de um discurso ideológico e, portanto, tem o objetivo de estabelecer diferenciações sociais e valorativas.

Assim, aparece o ‘medo’ como elemento de uma linguagem cultural das emoções, usado principalmente pelo grupo tradicionais Pitaguary, a fim de caracterizar seus sentimentos a respeito da situação atual. Ao acionarem esse elemento, representam os membros do grupo antagonista como pessoas que ‘quebraram a tranquilidade’ ou mudaram negativamente a dinâmica social que existia no povo indígena e nas aldeias Pitaguary.

É fato que as disputas faccionais atingiram, nos anos de 2016 e 2017, um nível até então não presenciado na etnia, no entanto essa ‘calma’ que idealmente existia em um período anterior é uma ideia bastante relativa, senão ilusória – como já indicou Magalhães (2007).

Compartilho a perspectiva de Michelle Rosaldo (1984), a qual compreende os sentimentos como práticas sociais, estruturadas pelas formas de compreensão e concepção do corpo, do afeto e da pessoa, estas por sua vez culturalmente definidas. Apreendo a linguagem emocional nos termos de Jimeno (2010), ou seja não apenas como um sentimento, uma categoria natural ou uma resposta instintiva, mas sim como um veículo para as relações sociais e também um juízo sobre o mundo.

Abu-Lughod e Lutz (1990) destacam que os discursos culturais sobre as emoções podem ser um dos instrumentos mais poderosos para dominação, reforçando relações de poder entre grupos sociais (apud Lutz 2012). Desse modo, elas desenvolvem uma forma de analisar as emoções que chamam de ‘contextualismo’. Baseadas na noção foucaultiana de discurso, as autoras defendem que a existência de discursos emocionais e discursos sobre as emoções só podem ser analisados levando em consideração o contexto em que emergem. Articular emoções e discurso, faz com que as autoras insiram seu problema dentro de uma questão de ‘micropolítica’. Nesse sentido, acredito na “existência de uma dimensão micropolítica das emoções, ou seja, a capacidade que as emoções têm de atualizar, na vivência subjetiva dos indivíduos, aspectos de nível macro da organização social” (Coelho 2010:266).

Outro sentimento que merece ser ressaltado, pois ele é mobilizado pelos próprios indígenas nos relatos e apreensões sobre o contexto sócio-político é a ‘vergonha’ (pelas brigas, pelas atitudes de certas lideranças, etc). Todos esses elementos conformam uma cultura emotiva e moral, caracterizada como um lugar de pertença e realização de projetos, mas também como um lugar de medos, acusações, envergonhamentos.

Os conceitos de honra e vergonha foram impulsionados na antropologia a partir das pesquisas inaugurais de J. G. Peristiany e J.

Pitt-Rivers durante a década de 1960. Na introdução do livro clássico *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrâneas* (1971), Peristiany explica que

“[...] o par honra/vergonha faz parte do sistema de regras de conduta ou de regulamentos sociais comum a todas as sociedades. Honra e vergonha seriam dois pólos da valorização social que implica a hierarquização dos indivíduos. São universais, todas as sociedades teriam suas formas de honra e vergonha” (Rohden 2006:103).

A vergonha apareceu, assim, como um dado com uma clara relação com as moralidades. A vergonha é respectivamente social e individual, sendo uma emoção consciente e dolorosa da crise. Para Koury:

“A vergonha então seria a emoção basilar da conformação social, – originada de configurações morais produzidas no encontro de culturas subjetivas que informam uma cultura emotiva objetificada no momento de um encontro ou ação coletiva (nós) consequente e desejante, – com vista à consecução de projeto coletivo e individual” (Koury 2016:17).

Este contexto social cria um ambiente propício para a disseminação de boatos, fofocas e acusações (Gluckman 1963; Fonseca 2004). Dessa forma, é importante delinear-mos teoricamente o que cada categoria significa. Para Cláudia Fonseca, “a fofoca envolve, pois, o relato de fatos reais ou imaginados sobre o comportamento alheio” (2004:23). Norbert Elias (2000) forneceu importantes insights sobre o tema em seu livro *Estabelecidos e Outsiders*

Desse estudo feito por volta da década de 1960, Elias tenta compreender como “um grupo de pessoas é capaz de monopolizar as oportunidades de poder e utilizá-las para marginalizar e estigmatizar membros de outro grupo muito semelhante, por exemplo, através do poderoso instrumento da fofoca” (Elias 2000:13).

Reparem, entre os Pitaguary estava ocorrendo um processo semelhante, na medida em que as lideranças que se autoatribuíam como legítimas (ou seja, estabelecidas), foram confrontadas com a inserção no jogo político de lideranças ‘da oposição’ (outsiders, vis-

to que não compartilhavam dos mesmos espaços políticos, como o movimento indígena).

Assim, os Pitaguary utilizavam a fofoca, os boatos, os rumores e as versões como mecanismos estratégicos para depreciar o grupo contrário. Para Elias, fofoca se define como:

“[...] informações mais ou menos depreciativas sobre terceiros, transmitidas por duas ou mais pessoas umas às outras [...]. A fofoca, em outras palavras, não é um fenômeno independente. O que é digno dele depende das normas e crenças coletivas e das relações comunitárias” (Elias 2000:121).

A fofoca depreciativa parece estabelecer um afastamento simbólico dos que enunciam àqueles que são alvos dos comentários, bem como a valorização de si e só seu valor pessoal/grupal em contraste com os valores do grupo que cometeu o ato ‘condenável’ e ‘narratizável’ (Oliveira 2010). Parece, assim, que Elias (2010), toma como sinônimas as categorias de fofoca e de rumor. Contudo, acrescento nuances de diferenças (de conteúdo, motivações e dimensões) entre as duas, tais como: enquanto a fofoca se debruça sobre acontecimentos pessoais de terceiros, interessando então a um grupo restrito de pessoas, os boatos parecem estar mais relacionados a narratividades sobre fatos e situações, tendo uma circulação bem mais abrangente.

Contudo, como as duas são construções narrativas, estão passíveis à acréscimos ou decréscimos em seus conteúdos, dependendo de quem narra, onde narra e para quem narra – não correspondendo, necessariamente, à literalidade dos fatos. Ademais, para Simmel (2009), o segredo consiste em uma ocultação consciente e voluntária de algo ou mesmo uma dissimulação de certas realidades, comum entre qualquer relação entre duas pessoas ou grupos. Dessa forma, ressalto que podemos explorar a dimensão da fofoca e do segredo como uma dimensão prática que expressa e define comportamentos morais/culturais específico de uma comunidade - seus medos, tensões, conflitos, expectativas, etc. (Epstein 1969).

Conclusão

A pergunta contida no título deste artigo (“Uma casa dividida?”) faz referência, de maneira provocativa e metafórica, ao estudo antropológico clássico de Salisbury & Silverman sobre sociedades sob regime faccional. Os autores percebem que geralmente essas ‘casas’ não caem. De acordo com Salisbury & Silverman (1977:1):

“Antes, toda casa, ou comunidade moral, tem subdivisões informais baseadas em interesses diferenciais. Há uma mudança perpétua naqueles interesses e, desde que as subdivisões permaneçam informais, uma reorganização perpétua do espaço na casa [...] As adaptações acumulam-se historicamente, cada uma sendo um produto da adaptação anterior e da nova realidade; os mecanismos de adaptação envolvem escolhas e decisões individuais, mas também são limitados pelas principais forças sociais” (Salisbury & Silverman 1977:1).

Eu acrescentaria, contudo, que o faccionalismo Pitaguary não é intrínseco ao grupo, o que criaria um estigma muito grande àquelas pessoas. Conflitos existem, como em qualquer relação social. Complementaria a metáfora de Salisbury & Silverman (1977) sobre faccionalismo, afirmando que no caso Pitaguary a casa não está ‘dividida’ – são apenas dois grupos faccionais disputando o controle de uma unidade étnica e moral.

As narrativas que são construídas tanto pelas lideranças Pitaguary quanto pelo movimento indígena são produzidas visando um efeito moral (além de performático, político, crítico, etc.). Essa ideia pode ser melhor compreendida a partir do conceito de ‘projeto moral’ de Jennifer Cole (2003). Através dele a antropóloga tenta mostrar a inter-relação complexa entre narrativas, agentes e contextos históricos na produção da memória. Assim, o conceito de ‘projetos morais’ refere-se a visões locais do que faz uma comunidade boa, justa, e as formas pelas quais essas concepções de comunidade envolvem reciprocamente as noções das pessoas do que constitui uma boa vida e seus esforços para alcançar essa vida. Dessa forma, esses projetos estão relacionados a desejos pessoais e a contextos sociopolíticos mais amplos. Essas vi-

sões morais das pessoas orientam as narrativas e as memórias sobre eventos passados (Coelho & Durão 2012). Susana Durão & Cláudia Coelho (2012) indicam que, nesse sentido, os indivíduos tiram partido das circunstâncias que enfrentam e dos objetivos que gerem nos seus projetos pessoais. Parafraseando Velho:

“O projeto no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Schutz, são resultado de complexos processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée*” (Velho 1994:28).

O contexto político em que estavam inseridos os indígenas cearenses no período de minha pesquisa, tornou todos esses elementos bastante sensíveis. Por exemplo, o orgulho de identidades compartilhadas era permeado pela vergonha de indígenas que eram considerados ‘oposicionistas’; a alegria presente nas Assembleias, eventos e mobilizações estava associada também à indignação. A indignação, por sinal, foi uma das emoções que mais se apresentou de maneira latente para mim, em dois níveis: tanto com a política (indigenista) nacional (marcado pelos recorrentes ‘Fora Temer!’ em discursos públicos) mas também a indignação com os contextos faccionais internos (como o Pitaguary). Portanto, acredito ser necessário uma perspectiva histórica e sociocultural para compreender essa relação entre moralidade, emoções e política – visto que são processos em curso, significadas culturalmente, situacionalmente, além de cumprir ou não objetivos instrumentais. Balbi disse:

“Dessa forma, não é a ‘sociedade’ que faz com que certos fatos se revistam de um caráter moral, mas, sim, isso é o resultado de processos sociais nos quais atores disputam, impõem, aceitam e/ou concordam com – de acordo com cada caso – o significado de tais fatos em termos de sua desejabilidade relativa e de seu caráter imperativo. De acordo com esse viés, a moral pode ser entendida produtivamente como um tecido, sempre em confecção, de conhecimentos referidos à desejabilidade e obrigatoriedade relativas aos cursos de ação

e às relações sociais que, ao mesmo tempo que respondem àqueles, os configuram e os reconfiguram em seu próprio desenvolvimento” (Balbi 2016:762).

Tentei demonstrar ao longo deste artigo que os conflitos sociais no povo Pitaguary, reconfigurados recentemente a partir das disputas entre as duas facções, estão sendo representados pelos indígenas a partir de discursos emocionais e moralizantes. As emoções e a política estariam assim estreitamente relacionadas, automodelando as lideranças, suas práticas e performances. A linguagem do testemunho pessoal tem efeitos políticos, na medida em que constrói versões compartilhadas dos acontecimentos de violência, alicerçando, assim, uma ética do reconhecimento (para protestos, para ganhar apoiadores, etc.) visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social (Jimeno 2010).

Como os conflitos sociais nos Pitaguary não são recentes, essa moralidade e esses valores foram elaborados cultural, histórica e discursivamente. Dessa forma, levanto a hipótese de que os Pitaguary estão lutando contra o faccionalismo interno. As lideranças ‘tradicionais’ estão fazendo isso, juntamente com diversos outros agentes, através da elaboração, ao longo dos anos, de ‘comunidades emocionais’ (Jimeno 2010). Contudo, acredito que apenas mais recentemente, a partir da morte do cacique Daniel e da melhor delimitação das facções, esse elemento se tornou mais significativo.

O movimento indígena cearense seria então uma dessas expressões de ‘comunidades emocionais’/morais. As lideranças tradicionais Pitaguary (que faziam parte, e eram aceitas, no movimento estadual) construíram um discurso emocional que teciam vínculos de identidade e reconhecimento entre os outros indígenas do movimento, e da sociedade civil (como entre ONG’s, indigenistas, pesquisadores, etc.), a partir da performatividade de discursos pessoais e de rituais, conformando “comunidades no sentimento, de moralidades, fundadas numa ética do reconhecimento” (Jimeno 2010:99). A força e a potência das emoções está no fato de que ela não apela para princípios ou

sentimentos abstratos. Portanto, concordo com Jimeno (2010), quando a antropóloga afirma que o discurso emocional não é privado e sim geral, não é privado e sim político.

Notas:

¹ Uso palavras em itálico quando forem expressões usadas pelos indígenas, com significado local. Também será usado itálico para nomes de obras em inglês.

² Ressalto que até o momento de escrita deste artigo (maio de 2019), a política interna Pitiguary permanece marcada por esses dois grupos em disputa.

Referências:

- ABU-LUGHOD, Lila & LUTZ, Catherine (eds). 1990. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAILEY, F. G. 2001. *Stratagems and Spoils: a social anthropology of politics*. Oxford: Perseus.
- BALBI, Fernando A. 2016. “A Moral como Parte Integral da Produção da Vida Social: Uma leitura heterodoxa dos escritos de Émile Durkheim”. *Sociol. Antropol.*, 6(3):755-778.
- BARNES, J. A. 1987. “Redes sociais e processos políticos”. In FELDMAN-BIANCO, Bela (ed): *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*, pp. 159-194. São Paulo: Global.
- BARATA, Maria Helena. 1993. *A Antropóloga entre as Facções Políticas Indígenas: um drama do contato interétnico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BATISTA, Mércia. 2005. *Descobrimdo e Recebendo Heranças: As Lideranças Truká*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BERREMAN, Gerald D. 1975. “Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia”. In MAGALHÃES, Alba Zaluar (ed.): *Desvendando Máscaras Sociais*, pp. 123-174. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BRASILEIRO, Sheila. 1996. *A Organização Política e o Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2004. “O Mal-estar da Ética na Antropologia Prática”. In OLIVEN, Ruben et al. (eds.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*, pp. 21-32. Niterói: EdUFF.

- COELHO, Maria Cláudia. 2012. *Estudos sobre Interação*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- _____. 2010. "Narrativas da Violência: a dimensão micropolítica das emoções". *Mana*, 16(2):265-285.
- COLE, Jennifer. 2013. "Narratives and Moral Projects: Generational Memoires of the Malagasy 1947 Rebellion". *Ethos*, 131(1):95-126.
- DAS, Veena. 2012. "Ordinary Ethics". In FASSIN, Didier (ed.): *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 133-149. Nova Jersey: John Wiley & Sons Inc.
- DUARTE, Luiz F. D. 2013. "Introdução". In DUARTE, Luiz F. D. & SARTI, Cynthia (eds.): *Antropologia e Ética: desafios para a regulamentação*, pp. 9-30. Brasília: ABA.
- DURAO, S. & COELHO, M. C. 2012. "Moral e emoção nos movimentos culturais: Estudo da 'tecnologia social' do Grupo Cultural AfroReggae". *Revista de Antropologia*, 55(2):899-935.
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. (eds.). 2000. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar.
- EPSTEIN, A. L. 1969. "Gossip, norms and social network". In MITCHELL, Clyde (ed.): *Social networks in urban situations: analyses of personal relationships in Central African towns*, pp. 123-161. Manchester: Manchester University Press.
- FASSIN, Didier. 2012. "Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology". In FASSIN, Didier (ed.): *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 1-18. Nova Jersey: John Wiley & Sons Inc.
- FAUBION, James D. 2014. Anthropologies of ethics: Where we've been, where we are, where we might go. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, London, v. 4, n. 1, p.437-442.
- FONSECA, Claudia. 2008. "O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'". *Teoria e Cultura*, 2(1):39-53.
- _____. 2004. *Família, Fofoca e Honra*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- GOFFMAN, Erving. 1969. *Strategic Interaction*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- GLUCKMAN, Max. 1963. "Gossip and Scandal." *Current Anthropology*, 4(3):307-316.
- GRUNEWALD, Rodrigo. 1993. 'Regime de índio' e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- JIMENO, Myriam. 2010. "Emoções e Política: a vítima e a construção de comunidades emocionais". *Mana*, 16(1):99-121.
- KOURY, Mauro Guilherme P. 2016. "Medo, medos corriqueiros, risco e sociabilidade". Trabalho apresentado na 30ª. *Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa-PB.
- LAMBEK, Michael. On the Immanence of Ethics. (www.bu.edu/cura/files/2013/10/Lambek-Immanence-of-Ethics-10-131.pdf; acesso em 21 maio 2019).

- LUTZ, Catherine. 2012. “Antropologia com Emoção”. *Mana*, 18(1):213-224.
- MAGALHÃES, Eloi. 2007. *Aldeia! Aldeia!: a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- MAHMOOD, Saba. 2006. “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto”. *Etnográfica*, 10(1):121-158.
- OLIVEIRA, Pedro P. 2010. “Sociologia da Fofoca: notas sobre uma forma de narrativa do cotidiano”. Trabalho apresentado no *34o Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu – MG.
- ORTNER, Sherry B. 1995. “Resistance and the problem of ethnographic refusal”. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1):173-193.
- PANDIAN, Anand. 2010. “Introduction”. In PANDIAN, A. & ALI, D. (eds.): *Ethical Life in South Asia*, pp. 1-20. Indiana: Indiana University Press.
- PINHEIRO, Joceny. 2002. *Arte de contar, exercício de rememorar: história, memória e narrativas dos índios Pitaguary*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- RABINOW, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. California: University of California Press.
- ROBBINS, Joel. 2012. “Cultural Values”. In FASSIN, Didier (ed.): *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 117-132. Nova Jersey: John Wiley & Sons Inc.
- ROHDEN, Fabíola. 2006. “Para que Serve o Conceito de Honra, ainda hoje?”. *Campos*, 7(2):101-120.
- ROSALDO, Michelle. 1984. “Toward an anthropology of self and feeling”. In: SHWEDER, R. & LEVINE, R. (eds.): *Culture Theory: essays on mind, self and emotion*, pp. 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHECHNER, Richard. 1986. “Magnitudes of Performance”. In BRUNER, E. M. & TURNER, V. (eds.): *The anthropology of experience*, pp. 344-372. Chicago: University of Illinois press.
- SHILS, E. 1992. *Centro e Periferia*. Lisboa: Difel.
- SILVERMAN, M & SALISBURY, R.F. (eds.). 1977. *A House Divided? Anthropological Studies of Factionalism*. Toronto: Toronto University Press.
- SIMMEL, Georg. 2009. “A sociologia do segredo e das sociedades secretas”. *Revista de Ciências Humanas*, 43(1):219-242.
- SWARTZ, Marc. 1968. “Rules, resources and groups in political contests”. In SWARTZ, Marc (ed.): *Local-level politics: social and cultural perspectives*, pp. 271-279. Chicago: Aldine.
- SWARTZ, M., TUDEN, A. & TURNER, V. (eds.). 1966. *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- VELHO, Gilberto. 1994. *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- WERNECK, Alexandre. 2013. “Sociologia da moral como sociologia da agência”. *RBSE*, 12(36):704-719.

Abstract: This article has the proposal of analyzing the ethical and moral engagements among the Pitaguary Indians (CE) in an internal politics factionalised. From a reflexive posture, I also try to problematize my insertion and my ethical-moral position as an anthropologist in a conflictive field. Thus, following the theoretical orientation of 'everyday ethics', I redirect the focus of morals by relating it more to the agency. Such a position implies in perceiving ethics or morality as a means of self-government of individuals in function of their life projects, socio-historical contexts where these people are inserted, their goals and relationships. In this way, we can apprehend the Pitaguary situation where emotional discourses mobilized 'social networks' (Barnes 1987). Finally, I raise the hypothesis that the Pitaguary are dealing with internal factionalism through the elaboration, over the years, of moral communities sustained by an 'ethic of recognition' (Jimeno 2010).

Keywords: Factionalism, Pitaguary Indians, Moral, Ethic, Emotions.

Recebido em Abril de 2019.

Aprovado em Julho de 2019.