

Ano 23, volume 30(1), 2019
ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLOGICAS



Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

revista **ANTHROPOLÓGICAS**

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** é publicada em dois números por ano, em sessões temáticas, podendo haver sessão de artigos avulsos, e destina-se ao desenvolvimento das discussões contemporâneas na Antropologia, em suas diversas áreas. Publica trabalhos inéditos em português, espanhol e inglês.

Editor

Renato Athias

Comissão Editorial

Alex Vailati
Antonio Motta
Edwin Reesink
Judith Hoffnagel
Mísia Lins Reesink
Renato Athias

Revisão Técnica

Mísia Lins Reesink

Diagramação

Mísia Lins Reesink

Apoio Técnico

Wenderson Luan Lima

Indexação

Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

SEER (Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas)

Sumários.Org

Conselho Editorial

Cecília Mariz (UERJ)
Cláudia Fonseca (UFRGS)
Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)
Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)
João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional/ UFRJ)
Josildesth Consorte (PUC-SP)
Louis Forline (University of Nevada, EUA)
Marjo de Theije (Vrije Universiteit Amsterdam, Países Baixos)
Mark Münzel (Philipps-Universität Marburg, Alemanha)
Mundicarmo Ferretti (UFMA)
Otávio Velho (UFRJ)
Paul Elliott Little (UnB)
Philippe Erikson (Université de Paris X — Nanterre)
Rodrigo de Azeredo Grünwald (UFCG)
Stephen Nugent (Goldsmith University of London, Reino Unido)
Wolfgang Gabbert (Leipniz-Universität Hannover, Alemanha)

revista ANTHROPOLÓGICAS

Universidade Federal de Pernambuco — UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Av. Prof. Moraes Rêgo, 1.235 (CFCH, 13º andar)
50.670-901 Cidade Universitária, Recife — PE

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Ano 23, Volume 30 (1), 2019

ISSN 1516-7372

ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLÓGICAS

Antropologia da Ética e da Moral

Organização:

Maya Mayblin

Eduardo Dullo

Roberta B. C. Campos

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

Ilustração da capa:
Máscara Pankararu digitalmente trabalhada

revista ANTHROPOLÓGICAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE.
Ano 22, v. 30 (1) : 2019.

Publicada com abstracts em Inglês

Semestral

Editor: Renato Athias

Inclui bibliografia.

ISSN 2525-5223 (online)

ISSN 1516-7372 (impresso)

1. Antropologia — Periódicos. I. Athias, Renato. II. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

2 CDU

(1ed.)

UFPE

revista ANTHROPOLÓGICAS na Internet:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

	Sumário
Dossiê	
Apresentação	1
O Mal e os Amores Difíceis: tecidos relacionais habitados por homens condenados por estupro de vulnerável e mulheres a eles vinculadas Everton Rangel	5
<i>Kreyen Sou Aparans</i>: diferenciação e processos morais entre evangélicos no Haiti Mézié Nadège	38
‘Uma Casa Dividida?’: ética e moralidades nos conflitos sociais Pitaguary do Ceará Cayo Robson Bezerra Gonçalves	69
‘Acordamos, Somos Cidadãos’: os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político Cleonardo Mauricio Junior	99
Sobre as Formas Sociais da Mudança Individual: o testemunho em centros de recuperação pentecostais Cesar Pinheiro Teixeira Beatriz Brandão	136
Os Moradores do Bairro Varjão/Rangel como Empreendedores Morais de um Trauma Cultural: reflexões etnográficas sobre ressentimento, ironia e recomposição moral da normalidade normativa Raoni Borges Barbosa	158
Artigos	
Gênero, Espaço Social e Identidade: o caso de um povoado em Rewari, no Estado de Haryana, Índia Subhadra Mitra Channa	190
Onde Depara o Novo? Prefeituras, festas e políticas culturais no sertão mineiro Gustavo Meyer	211
Ciganas e Ciganos no Brasil e Portugal: uma análise comparativa acerca dos processos de integração e construção de políticas sociais Jamilly R. Cunha Olga Magano	251
Devoção e Yoga nas Camadas Médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita Cecilia Bastos	281
Resenha	307

Contents

Dossier

Presentation	1
---------------------	---

Evil and Difficult Loves: relational fabrics inhabited by men convicted of vulnerable rape and women linked to them	5
--	---

Everton Rangel

<i>Kretyen Sou Aparans</i>: Differentiation and moral processes among evangelicals in Haiti	38
--	----

Mézié Nadège

'A House Divided?': ethics and morals in social conflicts Pitaguary do Ceará	69
---	----

Cayo Robson Bezerra Gonçalves

'We Wake Up, We Are Citizens': evangelists and the ethical constitution of themselves and politics relationship	99
--	----

Cleonardo Mauricio Junior

On the Social Forms of Individual Changes: testimony in pentecostal recovery centers	136
---	-----

Cesar Pinheiro Teixeira

Beatriz Brandão

The Residents of the Varjão / Rangel Neighborhood as Moral Entrepreneurs of a Cultural Trauma: ethnographic reflections on resentment, irony and moral recomposition of normative normality	158
--	-----

Raoni Borges Barbosa

Articles

Gender, Social Space and Identity: the case of a village in Rewari, in the State of Haryana, India	190
---	-----

Subhadra Mitra Channa

In What the New Comes Across: town halls, parties, politics and cultural policies in Minas Gerais	211
--	-----

Gustavo Meyer

Gypsies in Brazil and Portugal: a comparative analysis of integration processes and social policy construction	251
---	-----

Jamilly R. Cunha

Olga Magano

Devotion and Yoga in the Middle Class of Rio de Janeiro: analysis of the field in the studies of the Bhagavad Gita	281
---	-----

Cecilia Bastos

Review	307
---------------	-----

Apresentação ao Dossiê: Antropologia da Ética e da Moral

O Dossiê *Antropologia da Ética e da Moral* tem por objetivo debater a seguinte questão: O que exatamente queremos dizer quando falamos de uma Antropologia da Moral? A Antropologia se desenvolveu, desde os primórdios do século XX, descrevendo, analisando e questionando as regras e normas sociais, os processos de julgamento e atribuição de responsabilidade, as formas de sanção e punição, as prescrições e proibições, bem como os efeitos sociais das transgressões. A problemática da moralidade na vida social não é, portanto, estranha ou inovadora para a nossa disciplina, mas constitutiva de nossos repertórios de pesquisa e análise. Ainda assim, a temática não encontrou um terreno tão fértil na Antropologia quanto nas ciências vizinhas psicologia e filosofia. Autores como Jarret Zigon atribuem esse fato ao colapso da moral produzido por Durkheim: se o social e o moral se confundem, por que buscar este último como um domínio particular da experiência? Não obstante, algumas discussões, notadamente nos últimos quinze anos, vêm tentando renovar a abordagem etnográfica a respeito da moral e da ética, contribuindo para redefinir a especificidade das contribuições da Antropologia para o tema.

O presente Dossiê visa dar prosseguimento a este repertório. Tendo início com o debate sobre a tensão entre o universalismo moral e

o relativismo das moralidades locais, passando pela redefinição dos conceitos de moral e ética sob a ótica específica da Antropologia, esta agenda teórico-metodológica volta-se principalmente para uma preocupação com novos recortes empíricos, como as figuras exemplares, as conceituações de ‘liberdade’ e ‘responsabilidade’, as práticas de cuidado (*care*), os processos de recuperação após momentos críticos, as respostas sociais a tragédias, entre tantos outros recortes que observam seja o evento ordinário seja o extraordinário momento de quebra ou (re)instituição da moral.

Tendo em vista que a virada antropológica para os fenômenos éticos ainda não recebeu atenção por parte dos periódicos brasileiros, este número especial visa, portanto, contribuir para o avanço desta discussão junto aos pesquisadores e público nacional. É com este intuito que os artigos selecionados para o Dossiê desta edição da revista ANTHROPOLÓGICAS, de maneira transversal e dialógica, debatem as questões formuladas acima.

No primeiro artigo do Dossiê, *O Mal e os Amores Díficeis: tecidos relacionais habitados por homens condenados por estupro de vulnerável e mulheres a eles vinculadas*, Everton Rangel apresenta uma etnografia que tem como interlocutores homens condenados por terem cometido estupro de vulnerável e pessoas a eles vinculadas afetivamente. Mostrando uma abordagem sobre como entender uma atividade relacional de cunho ético, o autor se propõe a descortinar uma série de nexos entre emoções, moralidade, Estado e gênero. Já o artigo Mézié Nadège, cujo título é *‘Kretyen sou Aparans’: diferenciação e processos morais entre evangélicos no Haiti*, discute os processos morais entre evangélicos de uma mesma igreja, numa comunidade rural do sudoeste do Haiti, onde a verdade da fé de cada um é colocada sob suspeita. Ou seja, uma maneira de exprimir as preocupações morais que não toma a forma da ‘autorreflexividade’ e da culpabilidade tão comum em contextos protestantes na atualidade.

Em artigo realizado a partir de observações de uma comunidade indígena, intitulado *‘Uma casa dividida?’ – ética e moralidades nos confli-*

tos sociais *Pitaguary do Ceará*, Cayo Robson Bezerra Gonçalves analisa os engajamentos éticos e morais entre os índios Pitaguary (CE), em uma conjuntura política interna faccionalizada. A partir de uma postura reflexiva, procura problematizar ainda o posicionamento ético-moral do antropólogo em um campo conflituoso. No quarto artigo do Dossiê '*Acordamos, Somos Cidadãos*': *os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político*, Cleonardo Mauricio Junior analisa e descreve a constituição ética de si, na relação com o político, dos jovens crentes da igreja do pastor Silas Malafaia, a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, no Rio de Janeiro. Sua reflexão leva em consideração os embates ocorridos na esfera pública brasileira em torno das questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos e, que colocaram em lados opostos líderes das igrejas pentecostais e movimentos sociais, buscando entender como os fiéis ordinários dessas igrejas têm recebido a incumbência moral de se posicionarem politicamente em suas vidas cotidianas, na defesa de temas caros aos seus sistemas de valores.

Cesar Pinheiro Teixeira & Beatriz Brandão, em seu artigo *O Problema da Autenticidade da Conversão: algumas observações sobre o testemunho em centros de recuperação*, discutem elementos de duas pesquisas distintas, realizadas pelos respectivos autores, sobre centros de recuperação pentecostais. Se, por um lado, a verdade dos relatos de conversão não é questionada pelos pesquisadores, a fim de compreender da forma menos assimétrica possível os valores e as lógicas em jogo; por outro, a verdade da conversão é recorrentemente investigada pelos próprios atores pesquisados. O último artigo do Dossiê, intitulado *Os Moradores do Bairro Varjão/Rangel como Empreendedores Morais de um Trauma Cultural: reflexões etnográficas sobre ressentimento, ironia e recomposição moral da normalidade normativa*, de Raoni Borges Barbosa, analisa os impactos morais e emocionais no cotidiano dos moradores de um bairro popular da cidade de João Pessoa-PB, o Varjão/Rangel, de um crime banal e cruel, entre iguais, ali ocorrido no ano de 2009. A análise parte de relatos etnográficos dos moradores do Varjão/Rangel em relação às várias tentativas e investidas moralizantes sobre seu

lugar de pertença, para, assim, buscar compreender a postura ressentida e irônica que se desenvolveu no processo de recomposição moral da normalidade normativa do bairro, desde o surto de violência que chocou e envergonhou os moradores do Varjão/Rangel.

A revista ANTHROPOLÓGICAS agradece aos professores Maya Mayblin (University of Edinburgh), Eduardo Dullo (PPGAS/UFRGS) e Roberta B. C. Campos (PPGA/UFPE), organizadores convidados deste Dossiê, que buscaram contemplar contribuições originais de autores de diferentes instituições nacionais. O conjunto dos artigos apresenta diferentes problemáticas e campos etnográficos que se interconectam, promovendo o alargamento e maior visibilização do debate sobre ‘ética’ e ‘moral’, a partir de uma abordagem antropológica. Este conjunto revela, assim, aspectos importantes que contribuem para um necessário aprofundamento e ampliação dos debates no campo da Antropologia da Ética e da Moral.

O Editor

O Mal e os Amores Difíceis: tecidos relacionais habitados por homens condenados por estupro de vulnerável e mulheres a eles vinculadas

Everton Rangel^a

Neste artigo, resultado de uma etnografia que tem como interlocutores homens condenados por terem cometido estupro de vulnerável e pessoas a eles vinculadas afetivamente, descreverei os efeitos das sentenças condenatórias em tecidos relacionais, dando especial atenção ao problema do mal, causador de sofrimento, e às formas de engajamento com o outro que perpassam, sobretudo, mas não exclusivamente, a prática do amor. O trabalho – a um só tempo afetivo, burocrático, moral e narrativo – ao qual os meus interlocutores se devotam sugere a necessidade de produção de relações em que os sentenciados possam habitar como homens injustiçados, vinculados a pessoas que os amam em atos e junto a eles combatem a substância do mal. A minha aposta mais abrangente é a de que devemos entender esse trabalho como um atividade relacional de cunho ético. Busco, ao fim, descortinar uma série de nexos entre emoções, moralidade, Estado e gênero.

Estupro, Amor, Moralidade, Mal, Estado.

‘Fazer falar’ as relações

Dentre os homens que conheci, excluídos aqueles com transtorno mental, apenas um admitiu ter cometido estupro. Esse dado revela o empenho frequente dos meus interlocutores em se afastar da mons-

^a Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRJ-MN). Membro do NuSEX (Núcleo de Estudos em Corpos, Gêneros e Sexualidade) e do NESCOM (Núcleo de Estudos das Sociedades Complexas). Email: era.rangel@gmail.com.

truosidade associada aos que cometeram crimes sexuais. Embora explore neste artigo¹ apenas o discurso de sentenciados pelo estupro de crianças e adolescentes, cabe sinalizar um argumento de Machado (1998) relevante à discussão que proponho. A autora defende que o estigma de estuprador era vivenciado pelos seus interlocutores, acusados de estuprarem mulheres, como um aspecto mais crítico do que a discussão sobre a violência sexual. Nesse sentido, é a ideia de estuprador, e não a de estupro, que parece não ser da ordem do cotidiano. Sente-se vergonha do estigma, mas não exatamente da relação sexual criminosa, a tal ponto que a violência pode assumir qualidade trivial nos relatos masculinos. Raras as exceções, os meus interlocutores usualmente sobressaltavam a impossibilidade de serem empurrados para fora do terreno da humanidade como monstros (Lowenkron 2015), mas não chegavam a banalizar explicitamente a violência sexual. Ao contrário, o comum era que negassem autoria dos crimes a eles imputados e reafirmassem a atrocidade do estupro de vulnerável, afinal, não se pode atribuir desejos, nem mesmo qualquer consentimento, à menores de idade sem que o autor dessa declaração seja instantaneamente maculado.

Enquanto alguns dos entrevistados de Machado culpabilizavam as vítimas, como se elas dissessem ‘não’ querendo dizer ‘sim’, nas conversas com os homens que conheci pude perceber que a sacralização da infância costumava operar como um limite moral contundente, algo que deveria ser repetido com ar de concordância, ainda que o objetivo principal do discurso fosse a limpeza moral ou o afastamento da máscara do estuprador.

Menos do que contestar a realidade desse esforço, a minha intenção é a de objetivá-lo, refletindo, por um lado, sobre o quadro estabilizado de relações que os sentenciados e as pessoas a eles ligadas afetivamente buscavam compor narrando no presente os meandros da injustiça da qual foram alvos no passado e, por outro lado, sobre as ações daqueles que crêem continuamente nesse discurso moral. O trabalho ao qual os meus interlocutores se dedicavam sugere o quão

indispensável era a produção, tanto narrativa quanto ‘concreta’, de tecidos relacionais onde os próprios acusados podiam habitar como homens injustiçados vinculados a pessoas que os amavam em atos e junto a eles clamavam por justiça. Ao descrever o habitar em tecidos relacionais afetados por acusações vividas como falsas, porém legitimadas pelo Estado como verdade jurídica, busco responder três perguntas principais: (1) por que a moralidade do mal era vital à estabilização narrativa de relações?; (2) qual vínculo existe entre empreendedores morais responsáveis pela acusação de estupro e a Justiça em maiúsculo?; (3) como amores construíam a realidade da injustiça?. A minha aposta mais abrangente é a de que a possibilidade dos homens sentenciados viverem no mundo que compartilhamos como homens honestos, e não como monstros, depende de uma atividade relacional de cunho ético manifesta em atos morais, afetivos e/ou discursivos capazes de cruzar temporalidades.

À cada homem condenado ou ‘familiar’ que conhecia, mais claro ficava que certos traços congelavam-se nas narrativas que caracterizavam estupro: sempre havia ao menos um(a) empreendedor(a) moral responsável pela acusação, mulheres majoritariamente, e elas(es) eram costumeiramente percebidas(os) de maneira bastante negativa: invejosas(os); loucas(os); ciumentas(os); vingativas(os); manipuladoras(es); e etc. “Ela queria ficar com o meu carro”, ouvi mais de uma vez. Nessa frase, relativa a um processo lento de separação, a esposa que aparece implicitamente foi descrita enquanto interesseira, como se a ganância dela fosse uma razão suficiente em uma dada circunstância relacional. Havia outras: “ela queria ficar com as crianças”; “não aceitou a traição”; “não tem limites”; “queria me ferrar de qualquer jeito”; e etc. Os homens podiam também sentirem-se responsáveis indiretamente pela acusação descabida: “eu traí muito”; “o relacionamento não era legal”; “estava metido com jogo”; “bati nela”; “a bebida era o problema”; “caímos na porrada”; e etc. Estou menos interessado no amplo repertório de porquês do que na compreensão dos aspectos constantes: mulheres más, homens bons – ou nem tão

bons assim – relacionamentos afetivos e/ou profissionais complicados e acusações infundadas. Ao longo deste artigo, buscarei demonstrar como a moralidade do mal está associada às relações de gênero, mais frequentemente ao feminino no discurso dos sentenciados e pessoas a eles ligadas. Para compreender essa produção narrativa, inspiro-me na proposição de Austin (1962): a linguagem não é meramente referencial, simples constatação do mundo, pois, ao contrário, os enunciados operam como atos, produzindo aquilo que nomeiam – inclusive o mal manifesto através da plêiade de características negativas acionáveis. Embora saiba que toda narrativa estabiliza-se através da repetição dos atos de fala e das alterações de sentido, acentuarei o quadro congelado de relações que os meus(minhas) interlocutores(as) objetivavam fomentar porque desse congelamento dependia a própria *substantialização* do mal em empreendedores(as) morais contrapostos(as) aos benfeitores.

Certamente, podia-se também afastar-se do estigma através da ocultação do mesmo às pessoas que desconheciam a sentença condenatória. Atenho-me aqui aos efeitos da desconfiança que nutri quanto a um interlocutor em razão da prática de ocultação por ele promovida e direcionada a mim e a sua namorada. Pode-se dizer que evito situar-me no texto etnográfico unicamente na posição de agente replicador de discursos de verdade centrados na injustiça. Busco alternar as posições a partir das quais lidei com pessoas, narrativas e relações, de modo a complexificar o que se pode apreender dos atos de fala e das práticas de ocultação. Como um antropólogo pode fazer fracassar uma narrativa que se pretendeu bem sucedida? Quais são as condições de felicidade dos atos de fala? Ao me preocupar com o congelamento da narrativa da injustiça e com as condutas decorrentes da crença nessa narrativa ou decorrentes da desconfiança em torno dela, volto-me à análise da moralidade dos comportamentos. Considero que é preciso atentar para o modo como os sujeitos reconhecem a si mesmos não simplesmente como agentes, mas, sobretudo, como sujeitos de uma dada ação ético-moral (Foucault 2006). Não basta

dizer que tanto a confiança quanto a desconfiança são sentimentos morais cultivados em relação a alguém, nem mesmo que a tomada de posição moral deriva desses sentimentos (Lutz 1998)², pois é preciso reconhecer também como as pessoas com eles se relacionam, como os sustentam, como os transformam em atos, a quem os devotam, por quê e em quais circunstâncias, mantendo a análise em um plano eminentemente ordinário. Na medida em que estou fazendo alusão às disposições éticas cultivadas na interação cotidiana com homens que, se para mim eram interlocutores, para outros eram pais, maridos, namorados, companheiros, filhos e afins, não posso deixar de demarcar que, conforme variavam as relações, bem como a proximidade e a densidade dos laços, variavam também as disposições para ação.

Longe de afirmar que o parentesco define regras de comportamento e sentimento a serem seguidas de modo automático, como se estivesse defendendo a obrigatoriedade do sentimento de confiança transformado por uma esposa em ato de amor devotado a seu marido, quero sugerir que um enorme trabalho de automodelação pode informar os atos e perpassar o cultivo das disposições morais em relação a alguém. Foucault diria que não há “necessidade de algo como um texto que faça a lei [do parentesco, no caso], mas de uma *tchème* ou de uma ‘prática’, de um *savoir-faire* que, levando em conta os princípios gerais, guie a ação no seu próprio momento, de acordo com o contexto e em função de seus próprios fins” (Foucault 1998:27). Com essas proposições o autor questiona a relevância da ênfase kantiana na ética como conduta passível de generalização e reclama a análise dos modos de ser e se portar, além das justificações da conduta. O argumento é o de que a ética excede a simples perseguição de regras sancionadas ou indivíduos voluntaristas, já que relativa às práticas cujas cores precisas vinculam-se ao largo a repertórios de pensamento e ação historicamente tornados possíveis. O trabalho de auto-modelação, sempre alinhado a um outro, implícito ou explícito, revela-se assim como prática ética a ser analisada em acordo aos contextos. De uma perspectiva antropológica isso é particularmente interessante, pois comporta um

mandamento etnográfico: a atenção é dirigida aos engajamentos ordinários de uns com os outros e de si consigo mesmo, sem que seja desconsiderada a existência de relações de sujeição que habilitam, mas não determinam, os atos. Para dar carnatura a essa colocação, pode-se pensar que a sentença condenatória sujeita não apenas aquele que foi preso, mas também as pessoas que a ele se irmanam. Desse ângulo, a injustiça é um efeito da condenação: um discurso moral dos perderam para a Justiça, isto é, não puderam fazer das suas verdades a verdade jurídica, mas persistiram trazendo ao mundo atos de amor e suscitando desconfianças.

Com quais valores, símbolos, proclamações e/ou ‘regras’ de conduta mais se preocupa? Como é realizado o balanço entre os compromissos com os quais se identifica e com os quais não? Volto as perguntas de Lambek (2015) ao material etnográfico que disponho e, nesse movimento, descrevo a distinção entre confiança e desconfiança a partir da diferença entre que importava a mim e o que importava aos meus interlocutores nos momentos em que interagimos. Enquanto estava preocupado em forjar maneiras de não repercutir ingenuamente discursos de verdade de homens sentenciados por crimes sexuais, as pessoas que conheci pareciam interessadas em afastar o estigma e construir narrativas críveis. Se do ponto de vista de um(a) deles(delas), o meu sentimento de desconfiança é questionável; do ponto de vista que nutri por certo tempo em campo, desconfiar era uma modalidade de ação eticamente orientada no sentido do que entendia serem causas feministas – refiro-me, por exemplo, à luta para que a desconfiança deixe de recair sobre as vítimas e deixe de culminar no descrédito da denúncia de estupro. Como me debruçarei sobre a discussão da desconfiança, basta evidenciar por hora que não há uma substância per se do que seja a ação ética, pois não é possível defini-la ou adjetivá-la sem que se saiba o que importa a cada um em cada contexto ou sem que se descreva como disputas de sentido de mundo podem informar, temporariamente ou não, a condução da pesquisa acadêmica. A preocupação de Lambek (2015) com a ‘tonalidade da vida’, ao mesmo

tempo em que insinua que a reflexão antropológica contemporânea em torno da ética deriva de uma ênfase na prática e culmina em abordagens centradas na experiência, está aliada à compreensão da ética não como um domínio estanque da realidade, e sim enquanto qualidade imanente às ações – melhor compreendida como advérbio ou adjetivo do que como substantivo ('a ética').

Quando direciono a análise ao que importava aos meus interlocutores, bem como ao que importou a mim em momentos precisos, estou pensando também que os atos éticos têm tanto a ver com automodelações, ponderações ou exercícios reflexivos, quanto com disposições internalizadas, hábitos sedimentados ou respostas a chamados de terceiros que nos invadem sem muita mediação consciente. A questão não é, portanto, a de definir fronteiras estáveis entre o que é refletido ou não em um comportamento, mas entender precisamente como os discursos nos pertencem, as ações nos importam e ambos emanam de/em relações. Porque a tendência é a de associarmos a prática ética às situações limites, aquelas que implicam um processo lento e meticuloso de julgamento moral, é preciso “complexificar nossa imagem do hábito e mostrar como uma disposição ética é cultivada no âmbito do ordinário como uma atenção intensificada no interior do hábito, em vez de fora dele” (Das 2012:345). O leitor perceberá que me desloco de uma ênfase a outra, embaralhando-as e atribuindo relevância aos momentos reflexivos intensivos e aos gestos de devoção fundados no cultivo habitual de disposições. A ideia de contínuo mobilizada por Lambek (2015) é uma boa alegoria, se entendermos que não se trata somente de identificar como se passa de um ponto ao outro, nem somente de graus, pois nas relações o refletido e o irrefletido se cruzam, esbarram, separam, colidem e fundem de múltiplas maneiras.

Pablo e Altair, dada a dimensão monstruosa do crime que empreendedores morais afirmaram que eles cometeram e procedimentos judiciais corroboraram, não mais podem ser plenamente os homens que eram, mas a eles cabe uma vida digna no que depende especialmente

daquelas que os amam em atos. Ao voltar-me à vida afetada pelo mal e cuidada por intermédio dos gestos de amor, como os de Roberta e Helena, distancio-me dos estudos que, na antropologia, analisam o discurso de homens sentenciados por estupro em aproximação aos escritos da psicanálise. Faço esse movimento na esperança de retirar rendimentos analíticos do que pude escutar, mas, sobretudo, das relações que os meus interlocutores e minhas interlocutoras estabilizavam em narrativas sobre o passado e dos tecidos relacionais nos quais eles(elas) habitavam durante o curso da pesquisa. A injustiça é, nesse sentido, uma vocalização que permite que as pessoas afetivamente vinculadas reconheçam a si mesmas, ajam umas em relação às outras e atribuam conjuntamente sentido negativo às práticas daqueles que elas substancializam como malfeitores. Se deixo de perseguir, neste artigo, o investimento nas teorias do inconsciente, é porque o desafio analítico ao qual me devoto é o de ‘fazer falar as relações’, expressão cunhada por Fabiana Andrade (2018), em um plano mais fenomenológico. Quero assim dizer não somente que preocupo-me com a ordem do acontecimento, como também que escutar aos meus(minhas) interlocutores(as) implicava ser envolvido e levado pelas relações. Nelas trafegando, passei a perguntar-me sobre a extensão do mundo em que os homens sentenciados e aqueles(as) que os(as) amavam habitavam. Passei a indagar como as relações transportavam discursos de verdade, para quais direções tais discursos seguiam e até que ponto se sustentavam nas relações.

Os sentidos e os efeitos da desconfiança

Pablo cumpria pena no regime semi-aberto quando nos conhecemos no gabinete da defensora pública Fabiana. Oficialmente, ele podia trabalhar de segunda à sexta em horário comercial e retornar à unidade carcerária no final de cada expediente. Para ir à Defensoria reclamar benefícios, Pablo recebia dispensa temporária do serviço e a ele retornava munido de uma ressalva – documento que atestava o período que lá permaneceu. A ressalva possibilitava também que,

ao tempo dedicado à assistência jurídica, fosse somado o tempo despendido com a pesquisa, gerando um período único controlado pela defensora Fabiana. É acertado dizer que, através dos procedimentos de regulação do deslocamento de Pablo pela cidade, pude trafegar pelo tecido relacional desse homem. Ele dizia que não podia ter sido acusado de ter cometido estupro, já que tinha ‘namorado’ uma jovem, Marlene, de cerca de dezesseis anos. Diferente do que geralmente ocorria, não pude gravar o que ele me contou. Estava claro que o meu interlocutor desconfiava das minhas intenções e buscava controlar o que eu poderia vir a dizer sobre o modo como ele discursivamente colocava em tensão a violência sexual e as relações afetivas. Em seu relato, Marlene não podia ser tratada como vulnerável devido a sua idade e às relações em que estava inserida.

Pablo conheceu Marlene numa festa organizada pela Prefeitura de um município adjacente à região metropolitana do Rio de Janeiro em comemoração ao dia do trabalhador. Tanto ele quanto a mãe de Marlene trabalhavam na prefeitura. Pablo ocupava um cargo comissionado de assessoria, ela era uma das copeiras. Dentre os dois, situava-se a disparidade de cunho salarial e também a de prestígio. O primeiro beijo trocado com a jovem, publicamente na festa, teria resultado em passeios que reuniam toda a família. Por vezes, Marlene, que tinha um filho de cerca de dois anos, o levava para os encontros. O relacionamento seguiu até o momento em que Pablo decide reatar o casamento com a sua ex-mulher. A mãe de Marlene teria então ficado enfurecida porque via em Pablo um provedor capaz de sustentar a sua filha e o seu neto. A recusa dele em permanecer sendo tal homem resultou, a seu ver, na denúncia que sua então sogra fez à polícia. O estupro de Marlene seria elaboração de sua mãe – uma pessoa ardilosa, cujo gesto de vingança vela o interesse financeiro e simbólico. Desse ângulo, Marlene existe como objeto de troca constitutivo da relação entre a sua mãe e o seu namorado. Se a mãe autoriza a relação proibida com base em demandas, Pablo desfruta do prazer propiciado por Marlene pagando jantares, dando presentes ou simplesmente ‘ajudando’.

A filha/namorada aparece como objeto ativo de troca. Ela é descrita como provocadora, figura semelhante a da novinha (Fernandes 2018) capaz de conhecer os termos da relação na qual se engaja e de tirar vantagem do proibido sem ser vingativa como a sua mãe. À figura do provedor vincula-se a figura da mãe má que agencia a própria filha num trânsito relacional que não à toa é retratado em aproximação à prostituição.

Posta nesses termos, a acusação de estupro emerge maculada pela cafetina que a mãe de Marlene é no interior do tecido relacional, narrativamente congelado pelo meu interlocutor em menos de uma hora de conversa. Quando percebeu que eu havia compreendido o sentido da dinâmica relacional que narrava, Pablo me deu seu número de telefone, bem como passei o meu para ele. Combinamos que seguiríamos conversando na próxima vez que ele fosse ao atendimento e deixamos em aberto a possibilidade de conhecer a sua família. Estranhei não mais tê-lo visto, porque era comum os assistidos retornarem semanalmente à Defensoria. Meses depois, um tanto ingenuamente, telefonei para ele durante a tarde – período em que estaria trabalhando no almoxarifado de uma repartição pública. Como ninguém atendeu, desisti. Horas depois, recebo uma ligação do número que Pablo havia me dado. Atendi, me identifiquei e a pessoa do outro lado da linha disse ser a namorada dele. Roberta tinha ficado com o celular devido a um incidente. Pablo havia sido transferido para um presídio em Bangu, o que significava que ele não mais sairia para trabalhar e nem mesmo seria atendido pela defensora Fabiana.

Roberta estava desesperada porque alguém tinha denunciado que Pablo, aos sábados, não trabalhava. Ele passava o dia na casa dela. “Por que isso está acontecendo justo agora?”, Roberta perguntou a mim como se não esperasse uma resposta. O que ela queria saber era o que aconteceria com seu namorado e, sobretudo, como poderia visitá-lo. A sua voz estava trêmula quando começou a agradecer o fato de eu ter me disposto a buscar informações jurídicas, ainda que estranhasse a situação de trabalho relatada por ela. Após dizer que Deus tinha me

colocado em seu caminho, Roberta me contou que conheceu Pablo em um site de relacionamentos e que, no início, teve dificuldade para entender a ‘situação dele’. Ela não mencionava o crime que eu imaginava estar em questão, estupro, nem mesmo descrevia circunstâncias que pudessem me fazer entrevistá-lo. Trava-se da ‘situação dele’. Fazia meses que estavam se relacionando. “Deus não escreve por linhas tortas”, disse. Era amor o que sentia e só o amor pode a tudo suportar. Roberta finalizou a ligação recitando a Bíblia, trechos de 1 Coríntios 13, e cantando a música Monte Castelo, de Renato Russo, inspirada no mesmo versículo bíblico.

Ainda que eu falasse
A língua dos homens
E falasse a língua dos anjos
Sem amor eu nada seria
É só o amor! É só o amor
Que conhece o que é verdade
O amor é bom, não quer o mal
(Monte Castelo, Renato Russo)

Tal como prometi, retornei a ligação. Roberta estava na igreja. Seu filho, Junior, me orientou a ligar para o celular dela. Quando conversamos, Roberta frisou que Junior também sentia falta de Pablo. A sua esperança era a de eu conseguisse ajudá-la a fazer uma carteirinha de visitante para que, mesmo sem Junior, pudesse entrar no Complexo de Bangu e então abraçar o seu namorado. A família de Pablo não a ajudava a conseguir o documento por causa da ‘situação dele’: a irmã o detestava; a mãe fazia o mínimo possível; a ex-mulher, Roberta sequer conhecia; os filhos do primeiro casamento havia visto apenas através das fotografias que ele exibía em momentos saudosos. Àquela altura, a expressão ‘situação dele’ operava como uma omissão de uma informação que parecia importante manter não esclarecida. Seguimos conversando sobre a família de Pablo até o momento em que Roberta muito rapidamente disse: “a família não supera a situação do menino”. “Que menino?”, pergunto. Ela, tergiversando, como se buscasse as palavras que lhe fugiam, menciona um homicídio. Foi atendo-me

ao que Roberta me contou, de forma breve e sem detalhes, que deixei de contar a ela o que Pablo, meses antes, tinha me dito sobre o crime pelo qual teria sido injustamente condenado. A expressão ‘situação dele’ seguia, contudo, me intrigando. Aquele que eu conhecia Roberta nunca namorou. O homicídio que o amor contornava não existia para mim como declaração de Pablo. Do meu ângulo, ‘a morte do menino’ era uma mentira contada pelo meu interlocutor a sua namorada. Mas, vendo do ângulo de Roberta, era a narrativa de injustiça que eu conhecia que sequer tinha sentido. Existiriam ainda informações no processo de conhecimento que eu desconhecia? Existiriam dois processos, um de homicídio e outro de estupro?

Peço um modelo de petição de desarquivamento à Fabiana para fazer o requerimento do processo de conhecimento de Pablo, protocolo o pedido na ficha dele e coloco o documento em cima da pilha de papéis que precisavam ser averiguados, corrigidos e assinados para então serem expedidos. Estava claro que eu não poderia transmitir aos assistidos e aos seus familiares informações contidas em processos de conhecimento e reguladas pela confidencialidade jurídica. O combinado que fiz com a defensora era o de que a leitura desses documentos orientaria a análise antropológica e também a prática jurídica no sentido dos propósitos que lhe eram inerentes no gabinete de Fabiana. Esperava-se que o desarquivamento de qualquer processo alimentasse a instrução da defensora e sua equipe em uma linguagem a ser traduzida em ações aptas a beneficiar aos assistidos na fase de execução penal. Se uma petição de desarquivamento pode terminar realizando-se como materialização da desconfiança que cultivei em relação a Pablo, a decisão de não mais contatar Roberta é um gesto informado, por um lado, pela lógica da confidencialidade jurídica que não permitia que eu contasse a ela sobre o que existe nos autos e, por outro lado, pela demanda ética de não intervir em prejuízo de nenhum interlocutor, ou assistido da defensora Fabiana, que tivesse aceitado participar da pesquisa. Parece indispensável, antes de apresentar o que contam os documentos, perscrutar melhor os sentidos e os efeitos da desconfian-

ça, além da relação desse sentimento com o da confiança.

Matthew Carey (2017) argumenta que a ênfase sociológica, simmeliana para ser mais preciso, na confiança como sustentáculo indispensável à formação da sociedade vincula-se à percepção segundo a qual a desconfiança é socialmente ácida: se a primeira solda os laços, a segunda os ameaça. O próprio ato de confiar, no entanto, pode ser desconfortável, azedo, já que riscos são assumidos por quem se fia na expectativa de que os atos de alguém se configurem como o esperado. Nesse sentido, a confiança tanto revela a dependência entre as pessoas quanto implica alguma aceitação do controle relativo, por vezes diminuto, que se pode exercer em relação ao comportamento do outro. O autor reconhece a vitalidade da análise do risco como aspecto inerente ao ato de confiar, refuta a ideia de que onde há confiança não há desconfiança e questiona qual é o efeito da hipótese da confiança como cimento do social sobre a análise da desconfiança. Uma das conclusões de Carey é que:

“The hypotheses of trust and mistrust are not mutually exclusive ways of viewing others, but are to an extent constitutive of one another. Each implies its shadow: where people assume that others can be known and so trusted, they are also aware that sometimes this does not hold; and where they assume that others are largely unknowable, they are also aware that some are less unknowable than others” (Carey 2017:10).

Na etnografia de Carey, é claro o esforço em demonstrar que laços sociais podem derivar também da desconfiança. Defende-se que no Alto Atlas, Marrocos, a desconfiança é uma prática generalizada que, ao invés de indicar quebras na socialidade, faz a sociedade de maneira específica: amigos que desconfiam sistematicamente uns dos outros podem mais rapidamente perdoar danos sofridos, isto é, uma pessoa ‘x’ pode deixar de lado o efeito da desconfiança de ‘y’ sobre si porque ela conhece a potência de sua própria atitude de suspeição. Certa tolerância em relação ao outro seria provocada através da desconfiança. Embora não seja o meu interesse adentrar nas especificidades do material de Carey, como o faz Maya Mayblin (2019), devo dizer que

a autora argumenta que em *Mistrust: an ethnographic theory* deixa-se de lado a compreensão do modo como a desconfiança participa do processo de construção das instituições. O patriarcado é pensado pela autora como uma instituição caracterizada pela suspeição entre mulheres e homens, presente em Alto Atlas e não analisada no livro em questão. Por um lado, isso aconteceria porque a visão estreita de Carey das instituições como composições formais, duráveis e coercitivas, o faz argumentar que a própria ideia de instituição é pouco operativa no Alto Atlas; ali, imperaria um anarquismo sustentado pela generalização da desconfiança. Por outro lado, o patriarcado não seria analisado porque a desconsideração dos estudos voltados ao gênero impediria a identificação pelo autor da relevância da relação entre honra e vergonha em seu material etnográfico, bem como dificultaria a compreensão de que, ainda que tal relação possa culminar em tolerância, não há porque recusar que violência e morte são também efeitos possíveis do patriarcado. De acordo com Mayblin (2019: n.p.):

“Patriarchy is a key institution in ‘honour and shame’ contexts, as it encompasses other institutions such as the lineage, marriage and perduring patterns related to property and inheritance. In my own field-site, where patriarchy structured life at various levels – not all of which would be immediately or obviously apparent to an ethnographer – mistrust was fairly pervasive, particularly between men and women. However, that mistrust was buffered by an under-the-counter sort of honour-shame complex which, far from generating tolerance in the face of betrayal, prescribed violent retaliation and sometimes even death” (Mayblin 2019: n.p.).

O primeiro ponto a ser assinalado em relação ao caso de Pablo é o de que a combinação entre a desconfiança que nutri e a que ele sentiu não resultou em tolerância, mas gerou efeitos (busca por documentos e impossibilidade de gravar falas) que deram vida à configuração precisa que a nossa relação assumiu. Carey parece, desse ângulo, correto em dizer que a desconfiança está presente na formação dos laços, não sendo, portanto, apenas corrosiva. Já a preocupação

de Maya Mayblin com a relação entre gênero e desconfiança é pertinente para fazer ver que desconfiando de Pablo buscava distinguir modelos de masculinidade, reservando ao meu interlocutor uma performance mais próxima ao que autora poderia chamar de patriarcal em função das características da narrativa de injustiça dele. Pensando na relação entre Roberta e Pablo, pode-se dizer que não é exatamente a desconfiança que faz a tolerância, mas sim o amor que tudo pode. A essa altura, deve estar claro que tanto a confiança quanto a desconfiança estão, a meu ver, intrincadas às relações de gênero, mas talvez ainda esteja pouco evidente que, embora entenda a importância da aproximação do par honra-vergonha ao patriarcado na argumentação de Mayblin, opto por não restringir a compreensão das relações de gênero ao modelo analítico do patriarcado. Faço esse movimento não apenas para afastar-me da possibilidade do patriarcado revelar-se como unidade monolítica de poder³ (Piscitelli 2002), mas também, e, sobretudo, para agregar dinamismo às múltiplas relações entre masculinidades e feminilidades no que tange os sentidos da confiança e da desconfiança.

Quando Roberta confia em Pablo, ela está fazendo a si partir de uma versão do feminino disposto a amar, a tolerar e/ou a cuidar; quando desconfio dele, estou fazendo a mim a partir de um apelo a uma masculinidade que se quer alinhada aos discursos igualitários; quando Pablo desconfia de mim, faz a si a partir da figura do provedor traído por uma mãe vingativa. São essas diferenças valorativas que fazem com que opte por pensar as relações de gênero menos como instituição patriarcal, cujos contornos são a priori conhecidos, e mais como performatividade⁴ – grosso modo, conjunto de atos reiterados que tanto pode sedimentar as relações de gênero de maneira hierárquica e/ou violenta, quanto pode desestabilizá-las (Butler 2006). Pensar o gênero como performatividade possibilita a intensificação da atenção voltada ao sentido e aos efeitos dos atos, sejam aqueles despendidos pelos(as) meus interlocutores(as), sejam aqueles efetuados por mim. Ao dar-me conta, ainda em campo, que o sentimento

de desconfiança que alimentei fazia de Pablo um homem que não se resume àquele que ele fez questão de narrar a mim, nem mesmo ao namorado que Roberta conheceu, entendi que os meus atos faziam as relações de gênero circularem no meu material de maneira específica. Pablo tornou-se o efeito de uma composição discursiva e relacional que difere do modo como pude compor Altair, figura sobre a qual falarei adiante, porque a esse último fui me aproximando em um movimento de afastamento relativo das práticas administrativas que facultavam a aparição da verdade jurídica. Pode-se dizer que a interação, baseada na desconfiança, e a interação, mais focada no que as pessoas colocavam à mostra, distinguem-se enquanto modalidades de sociabilidade que permitem ver facetas particulares dos sentimentos e atos morais que fazem o gênero e os vínculos interpessoais em contextos precisos.

Desfecho: Roberta seguiu em sua casa amando o seu namorado, mas sem poder visitá-lo em Bangu; Pablo passou a responder pela infração cometida durante a execução penal; e eu segui esperando o desarquivamento do processo de conhecimento dele. Quando finalmente o mesmo foi remetido, folheando-o percebi que as personagens que compunham a injustiça narrada por Pablo não existiam ali. Nenhum sinal de Marlene ou sua mãe. Nos autos, o estupro que existia era uma menina de dois anos. Esse é um caso crítico porque reúne à narrativa de injustiça elementos não convencionais: uma vítima diferente daquela anunciada a mim, o homicídio de um jovem e uma mulher religiosa apaixonada. A história de Pablo, ao evidenciar a capacidade mais ou menos eficaz que os sujeitos têm de modular a verdade sedimentada pela administração estatal, explicita a força da máscara monstruosa posicionada sobre a face dele. Pablo prefere ser um assassino a ser um estuprador. Mas ele prefere, sobretudo, não ter estuprado a criança que existe nas peças processuais. São em situações como essa que impera a sacralização da infância como um limite moral ou um dispositivo capaz de regular o dizível a um antropólogo e a uma mulher com a qual uma relação amorosa foi nutrida.

De Helena para Altair: a forma burocrática do amor

Se você me dissesse que eu não poderia lutar contra os obstáculos que me fizeram ficar longe de você, eu teria tentado do mesmo jeito... Na batalha dura que vivemos, eu não parei de pensar você um minuto sequer... A vida não se trata dos obstáculos que pulamos, e sim daqueles que tropeçamos, caímos, sentimos dor, aprendemos, levantamos e simplesmente pegamos outro caminho. Fui seguindo o amor, atravessando todos os obstáculos, e correndo todos os riscos pelo simples prazer de amar você... Fazer amor é caminhar juntos, é crescer juntos... E amar é isso. É auxiliar o outro a saltar obstáculo, mesmo quando suas próprias forças estão extintas. Acredito que o amor anda junto à fé, pois ele vê no impossível, o possível acontecer. Amo você @[Altair] (Postagem feita por Helena no facebook no dia dos namorados - 12/06/2018).

Trafegar nas relações onde a narrativa de injustiça floresce é uma tarefa que implica gestos menos comprometidos do que aqueles atuas por quem de fato habita nessas relações. O amor que Helena sentia por Altair está marcado em uma série de atos continuados dela em prol dele. Depois da prisão de seu marido, motivada por acusações de estupro de vulnerável promovidas pelas mães das crianças que estudavam na creche que o casal possuía e geria, Helena investiu na injustiça especializando-se na lida com a burocracia. Porque acreditava na inocência de seu marido, ela devotou anos de sua vida ao estudo do processo de conhecimento, aos encontros com advogados e psicólogos especializados em crimes sexuais, às visitas nas unidades penitenciárias, à venda da creche, à reconfiguração das finanças da família, à mudança de apartamento e etc. Enquanto o tecido relacional afetado pelo processo transformava-se, Helena (re)fazia a si como especialista em nome de Altair. A forma mais material do engajamento amoroso dela é o dossiê que escreveu numa linguagem jurídica e emotiva, produtora da defesa de seu marido e de uma crítica severa às práticas do policial/psicólogo que assinou os ‘falsos’ relatórios psicológicos das vítimas. Dentre os inúmeros documentos anexados ao dossiê, está o acórdão do Conselho Regional de Psicologia que aplica a cassação do registro profissional em psicologia desse policial em razão do descumprimento

do código ético profissional sob julgo. A cassação foi resultado direto da denúncia ético-disciplinar montada pela própria Helena⁵.

Escapa às minhas pretensões a análise minuciosa das mais de cem páginas do dossiê, mas importa dizer que, antes de produzir esse material, Helena se matriculou em um curso de investigação e contratou uma psicóloga/psicanalista para avaliar a qualidade técnica dos laudos produzidos pelo policial. Na ocasião em que estive com essa psicóloga/psicanalista, ela demonstrou-se contrária à legitimação pelo judiciário de laudos considerados imprecisos e falhos. “Aquilo não deveria nem ser considerado um laudo”, disse. Helena angariou a sua volta, investindo quantidade bastante razoável de dinheiro, tempo e afeto, um conjunto de pessoas e relações apto a expandir a força da injustiça e a atrair outras pessoas. Não quero, contudo, transmitir a impressão de que ela podia multiplicar a extensão das relações para todos os lados. Eu a conheci por intermédio de um interlocutor que assistiu reportagens, veiculadas em jornais e canais televisivos, sobre o caso de Altair e me disse que o mesmo policial-psicólogo tinha atuado em seus processos. O interesse dele na incitação à minha aproximação à Helena era claro: conseguir documentos que poderiam operar como provas e expandir assim a força jurídica da narrativa de injustiça. É importante salientar também que Altair, diferente de Pablo, narrou a injustiça sempre via documentos (portanto, falava sobre pessoas que existiam nos autos), não foi assistido pela defensora Fabiana durante a fase de execução penal e já tinha terminado de cumprir pena quando o conheci.

Nem mesmo toda a carga de verdade que Helena conseguiu reunir, após conquistar o descrédito do relatório psicológico, bastou para que a revisão criminal de seu marido fosse julgada procedente pelo time de desembargadores. Quando cheguei a casa dela, poucas horas depois da decisão judicial negativa ter sido comunicada, Helena e Altair estavam devastados. Ela dizia não saber se queria continuar lutando. Ele parecia mais decidido em ‘mandar para Brasília’. A pergunta que rondava a todos era a de que adiantava o esforço. Altair, que costumava ficar em silêncio enquanto sua esposa assumia o controle nar-

rativo da história dos dois, parecia chocar-se com tudo em função da decisão: a corrupção; o ‘golpe’⁶; postagens no facebook; o desembargador ‘A’ que era uma pessoa perigosa ligada a ‘B’; e assim por diante. A decisão judicial fazia Altair afundar-se em uma experiência de contato com um mal generalizado, isto é, disperso em muitos lugares, pessoas e circunstâncias. Ele agia como se o mundo não tivesse jeito. Helena buscava trazê-lo de volta lembrando que a vida deles era confortável. Tinham como viver bem. Uma viagem? – pensei. Mesmo a raiva de Altair parecia contida. Ele seguia falando tão moderadamente quanto falou nas outras ocasiões em que estivemos juntos. Helena, enquanto fumava, acendeu um incenso e agiu com o ar irônico dos que sabem que sabem mais. “Eu te avisei que ia dar nisso; não avisei, Everton?”.

Por trás da narrativa de injustiça de Altair e Helena, existiam outras pessoas responsáveis pelo mal: uma sócia gananciosa e mães que expunham seus filhos. Helena e Altair quase não falaram sobre essas mulheres⁷. Elas surgiram tal qual flashes que abruptamente nos alcançam e somem. A temporalidade curta da acusação dirigida às empreendedoras morais e a preferência pela construção prolongada dos erros estatais nos conta sobre o que Helena aprendeu ao longo da sua jornada. Ela sabia o que dizer e o que mobilizar, visando alcançar resultados morais e jurídicos. Helena acionava em sua fala jargões técnicos e, quando notava que eu não os entendia, costumava explicá-los. Os anos investidos – uma década, estimo – na revisão criminal que falhou projetam em direção ao futuro, em um movimento anexado e subordinado à projeção da verdade jurídica, um dossiê inteiro. O próprio mal substanciado prioritariamente na figura do policial-psicólogo impulsionava o amor como emoção que habilitava o posicionamento moral e, mais do que isso, cristalizava-se em documentos como forma de devoção ao marido em sofrimento. O dossiê feito para a Justiça, mas pela Justiça invalidado, segue em direção ao futuro enquanto ato ético. Mesmo o ‘contralaudo’, assinado por uma renomada psicóloga/psicanalista motivada por um ímpeto político-profissional, pode ser visto como gesto profundo de engajamento entre os dois amantes.

Acredito que algumas ponderações de Lilah Abu-Lughod (1986) sobre sentimentos velados em uma comunidade beduína no deserto do Egito, ainda que não aplicáveis diretamente ao meu material, podem ser elucidativas. A autora argumenta que a linguagem da poesia é uma forma beduína de expressar a vivência de amores que não poderiam ser enunciados em conversas públicas e casuais. O amor versado em poemas seria um ato de rebelião, uma forma de fazer valer a ideia da escolha do parceiro desejado em uma sociedade onde o parceiro a ser amado é aquele que foi designado por intermédio de um complexo sistema de transações matrimoniais. Lembrando o aspecto político da poesia beduína, o dossiê é uma materialização bem acabada da forma burocrática de exprimir o amor. O dossiê, os laudos e demais documentos são atos amorosos de cunho burocrático, pois relevam um esforço afetivo-político de contestação da legitimidade da Justiça em proferir sentenças condenatórias que perpassam o aprendizado e a mobilização da linguagem jurídica em nome daquele a quem se quer o bem. Esses documentos são políticos também porque instauram narrativas que substancializam a maldade, seja quando atidas aos empreendedores morais que forjaram a acusação de estupro, seja quando focadas em funcionários da administração pública. A política materializada em papéis é fruto de uma maneira de sentir e conduzir a si mesmo enquanto sujeito moral de uma dada ação. Em outras palavras, o amor faculta a tomada de posição moral passível de se racionalizar em conformidade às lógicas administrativas. Tratava-se da busca pela legitimação pela Justiça não exatamente do laço amoroso, sim daqueles papéis que, sendo desde o princípio amor, buscavam produzir efeitos de verdade juridicamente eficazes.

O amor como emoção que habilita a forma burocrática de engajamento continuado com outro, alvo de maldade, comporta ainda uma carga religiosa, se considerarmos que esse sentimento ‘anda junto à fé’. Desse ângulo, é possível sugerir uma aproximação entre Roberta e Helena, visto que ambas apontavam para a análise do amor como ato ético (Jabor 2006), espécie de prática virtuosa formadora de relações

e informada pelo cristianismo. Helena, ainda mais gravemente que Roberta, mesclava a disposição à confiar ao amor. Não estou sugerindo que elas eram pessoas que cultivavam os mesmos vínculos religiosos, apenas sinalizando que o cristianismo é um fenômeno de larga abrangência capaz de informar atos amorosos. A leitura proposta por Jabor (2006) é pertinente aqui menos porque dedicada a uma exegese das noções de ágape e caritas, caras à tradição cristã, e mais porque sustenta a relevância de nos indagarmos sobre o que esse amor traz ao mundo. Dossiês, mas também a busca por carteirinhas de visitação. Indo além, pode-se dizer que compreensão do amor como ato favorece a descrição das disposições para a ação e a observação da possibilidade de tais disposições, ainda que orientadas por moralidades historicamente forjadas, variarem surpreendentemente no cotidiano (Das 2010). Em outras palavras, não é porque a figura do pedófilo está associada de maneira nevrálgica a do monstro que as disposições para a ação serão necessariamente orientadas por essa associação. Coloco em relevo a possibilidade de homens sentenciados por crimes sexuais serem prioritariamente percebidos pelas pessoas que os amam a partir da posição afetivamente marcada que eles ocupam nos laços de parentesco. O marido acusado de estupro não deixa necessariamente de ser percebido a partir da posição relacional que ocupa, e esse laço social torna-se ainda mais crítico quando o amor que lhe embala aparece cruzado ao fenômeno do cristianismo, mais precisamente ao valor atribuído a certa maneira de amar, confiar, ter fé.

Sugiro pensarmos que a proximidade afetiva torna-se chave analiticamente não somente porque através dela podemos perceber o trabalho de formação de uma pessoa em relação a outra, mas também porque através dos minúsculos atos cotidianos podemos descrever a tradução de afetos em linguagens que, a princípio, se querem hostis na nossa cosmologia. Em outro momento, questionando o efeito da separação entre o político e o afetivo, reiterada pelas grandes narrativas sobre o Ocidente (Viveiros de Castro & Benzaquen 1977), busquei demarcar que perdemos o cotidiano quando apenas seguimos

reafirmando tais narrativas (Rangel 2018). Partindo uma vez mais da confusão produtiva entre os ditos domínios sociais, privado e público, e entre linguagens, afetiva e racional-legal (Weber 2000), parece possível ver mais facilmente o amor se realizar na forma burocrática em nome de um marido. Refiro-me a gestos afetivos que não abdicavam de se realizarem como documento, ainda que nada impedisse o questionamento da legitimidade do dossiê pela Justiça. A resposta de Helena, em face desse ataque, vinha sendo a da ampliação da racionalização burocrática do gesto de amor em busca de eficácia jurídica. O reconhecimento analítico da prerrogativa do cotidiano no que diz respeito à articulação e desarticulação de ‘mundos’ – por vezes hostis, por vezes conexos (Zelizer 2005) – é relevante à fomentação da nossa capacidade de perceber como emoções e moralidades caminham junto à burocracia estatal. No caso de Helena e Altair, trazendo à vida papéis que, mesmo após terem sido considerados insuficientes por desembargadores ao sucesso da revisão criminal, seguiam disputando pela sua legitimidade jurídica.

Tempo e gênero

Conhece-se, finalmente, as razões que me fizeram iniciar este artigo salientando que os homens sentenciados dependiam dos recursos narrativos, das emoções e dos valores sociais constitutivos dos tecidos relacionais em que habitavam para que pudessem existir em alguma extensão do mundo como honestos e/ou trabalhadores. Tratava-se, afinal, de um trabalho ético-moral de produção de humanidade acompanhado pela projeção contínua da sentença condenatória em direção ao futuro. Porque a sucessão dos acontecimentos da vida vivida pelos meus interlocutores carregava o peso do mal articulado em documentos, formas de conter a marcha da verdade jurídica emergiam. Através de práticas específicas de manipulação do estigma (Goffman 1988), Pablo nublou a monstruosidade posicionada sobre a sua face e pôde assim se vincular à Roberta. Falando em máscaras, admito a existência de ações capazes de obliterar o passado marcado pelo crime

sexual em nome da produção de um cotidiano no interior do qual a ocultação do crime podia imperar. Pode-se até supor que haja quem seja capaz de viver uma vida sujeita à fomentação de estratégias de encobrimento, mas gostaria de acentuar que, quando falo em máscara, estou pensando principalmente na narrativa de injustiça como esforço coletivo de desconstrução da monstruosidade. Entendo que a afirmação da injustiça busca negar a semelhança entre as pessoas produzidas pelos processos de conhecimento (tempo passado) e os homens que pude conhecer durante execução penal (tempo presente). Em outras palavras, assim que os meus(minhas) interlocutores(as) me ouviam dizer que estava realizando uma pesquisa com/sobre homens sentenciados por crimes sexuais e pessoas a eles vinculadas, iniciava-se quase instantaneamente o trabalho de afastamento do estigma, feito de acusações, documentos e/ou desconfianças, capaz de encobrir faces humanas.

No que se refere a Pablo e Altair notei que a destruição causada pela condenação era vivida como ‘perda’, para além de material, simbólica. Ideias a eles relevantes, como as de bom marido e trabalhador, tinham sido frustradas injustamente. Olhando para as masculinidades, tal como performatizadas, pude entender que a frustração correspondia a uma maneira comum de perceber a passagem do tempo, após a condenação. Desse evento crítico emanou uma quebra temporal. Ao passo em que sentença condenatória inaugurou uma vida marcada pelo desejo de retirar de si a máscara do pedófilo, bem como pela presença da figura do pedófilo como um fantasma, nasceu um passado em que a verdade jurídica não existia, um momento no tempo em que as relações e as idealizações de si não estavam afetadas pelo mal. O sentimento de frustração enunciava-se nas experiências masculinas por intermédio do contraste entre a percepção de como a vida era e de como passou a ser. Parecia haver algo incômodo no que dizia respeito ao presente que não era brilhante como o passado em que Altair administrava uma creche e Pablo era um servidor público. O próprio brilho do passado derivava da abrupta capacidade da con-

denação de criar em retrospecto o tempo em que os meus interlocutores levavam uma vida que lhes parecia digna. Essa valorização do que foi em certo sentido perdido só existe em contraste com o presente que a todo instante faz lembrar que o futuro não será tal qual uma vez imaginado. Talvez a melhor forma de caracterizar a frustração seja aproximando-a à lembrança das promessas de um passado e à ideia de um futuro injustamente roubado. A quebra temporal entre esse passado abrilhantado e esse futuro que não será cria o intervalo de onde emanam discursos de injustiça coloridos pela frustração.

A minha aposta, contudo, é a de que não devemos congelar a sensação comum de que algo foi perdido em uma única relação entre o sujeito e a frustração, pois os ideais frustrados de Pablo e Altair, ainda que semelhantes, não culminam em modos de sentir e agir idênticos. As respostas à frustração não são as mesmas, nem mesmo a frustração é a única resposta emocional possível à condenação. Espero ter demonstrado que o silêncio importava a Altair e a mentira a Pablo, mas também que esses atos e sentimentos qualificavam condutas masculinas, que, sempre de modo singular, manejavam a experiência da condenação como quebra temporal. Devo demarcar ainda que os meus apontamentos sobre a relação entre certos homens e a frustração são limitados a ponto de não ser possível afirmar qual é o impactado real desse sentimento na vida das pessoas. Tenho a impressão de que, embora seja viável argumentar que alguns dos meus interlocutores faziam-me perceber o sentimento de frustração nas bordas do discurso de injustiça, não tenho como aferir o vigor desse sentimento e nem mesmo o seu espriar ou não pela vida cotidiana. Como já sugerido, é mais acertado fazer ver que a frustração se insinuava nos atos de fala qualificando uma relação com o tempo. Mais precisamente, a quebra temporal quando associada ao gênero resultava em condutas que, frente a mim, criavam provedores (Pablo) e faziam a importância do silêncio (Altair) associada à injustiça contada no feminino (Helena).

Sabendo que os meus dados são também limitados quanto à relação entre as experiências masculinas de frustração e os atos de amor,

posso apenas entrever, a partir da relação entre Helena e Altair, um modo de correlacionar masculinidade e feminilidade. Helena era quem mais fazia com que a máscara do pedófilo fosse distanciada e quem mais multiplicava a extensão e a densidade do tecido relacional em que Altair existia como homem honesto. Quando ela se engajava na injustiça, via produção de papéis contestatórios, tornava-se evidente a qualidade imprescindível do trabalho ao qual se dedicava. Tratava-se da capacidade de fazer do amor não somente um mergulho no passado, mas também uma maneira de habitar o presente transformando a disposição em confiar no Altair há muito conhecido em uma forma burocrática apta a disputar a sua própria legitimidade como documento. Desse ângulo, talvez seja mais apropriado pensar a quebra temporal como um passado distante, fonte do conhecimento sensível e verdadeiro sobre o marido a ser amado em atos, e um passado recente, marcado pelo germinar da narrativa de injustiça como efeito da condenação. A injustiça dependia do passado distante, propriamente da capacidade de Helena manter o que aprendeu sobre Altair em momento anterior à condenação como uma temporalidade quente no presente. Na medida em que ela foi se transformando em investigadora, a confiança que a permitia reencontrar continuamente nele o homem amado foi nutrida, dia após dia, através do próprio engajamento, pouco a pouco, materializado em dossiê. Manter o passado distante quente no presente era o mesmo que seguir em direção ao futuro em um estado de retorno afetivamente orientado.

Os atos de amor que fazem a injustiça relevam ainda um trabalho bastante próximo das práticas de cuidado, considerando, por exemplo, que o cuidado muitas vezes designa gestos a partir dos quais eventos críticos são absorvidos e sofrimentos aliviados. Se manter quente a ‘fé’ em Altair implicou que Helena convertesse parte expressiva do ‘tempo para si’ em ‘tempo dedicado ao outro’ (Fernandes 2018), nota-se que o amor devoto realiza-se através de um trabalho hercúleo, difícil de ser integralmente agradável a quem o efetua. Perguntando-me sobre o que fazia Helena exibir tamanho engajamento e encontrando

em campo o amor que não se alegra com a injustiça como resposta, terminei concluindo o mesmo que parte da literatura especializada: o cuidado é idealizado pelos sujeitos como prática ética a tal ponto que aquele(a) que se esforça pelo outro reconhece nos seus atos de devoção o seu próprio valor moral (Caduff 2019). Nesse sentido, cabe observar que a devoção habilita um discurso de autoridade feminino sobre a vida à dois estremecida pela condenação por estupro de vulnerável. O exercício de algum poder narrativo recompensava Helena, dava-lhe algum prazer. Ainda segundo Carlo Caduff, menos usuais seriam as perguntas direcionadas a quem recebe o cuidado não somente porque os autores de etnografias compartilhariam com os(as) cuidadores(as) sobre os quais escrevem a mesma ênfase no cuidado enquanto ‘socialidade exemplar’ (ambos agiriam como se cuidado precisasse ser cuidado), mas também porque aquilo que dizem aqueles que são cuidados poderia ser socialmente ácido ou simplesmente ameaçar as idealizações morais manifestas por um autor ou outro.

Os dados que reuni sobre Helena e Altair apontam justamente no sentido da ‘inflação ética do cuidado’ que Caduff questiona. É certo pensar que a minha interlocutora fundia o trabalho que executava em nome do seu marido a uma imagem moral do bem fazer. É nesse ponto, entretanto, que acredito ser necessário desacelerar. Executando um trabalho usualmente pensado como feminino, Helena podia até querer fazer vivo o passado distante, trazendo para perto de si o marido que há muito conhecia, mas o Altair de quem ela cuidava no presente era um Altair assombrado por fantasmas. A quebra temporal que o amor buscava contornar, apelando à reconstrução da linearidade entre a vida anterior e posterior ao processo, não podia ser de todo resolvida. Levanto a possibilidade das tentativas de recuperação dos mais variados ideais de homem (pai, trabalhador, marido e etc.) serem inseparáveis da ameaça de desumanização exercida pela figura do pedófilo, de tal forma que, mesmo a masculinidade feliz em calar-se para assim ser protegida pela feminilidade capaz de ocupar magistralmente a posição de fala, termina sujeita à impossibilidade do trabalho de

cuidar a tudo solucionar. Foi mais fácil perceber o amor devoto de Helena realizar-se como discurso de autoridade sobre feitos, acontecimentos e relações do que perceber a cicatrização plena de Altair em um contexto caracterizado pela força cortante e contínua do estigma .

A importância do mal

Venho argumentando que a narrativa de injustiça requer, costumemente, que os empreendedores morais responsáveis pela acusação de estupro sejam convertidos em pessoas más que, ao acionarem a administração estatal alegando a proteção de crianças e adolescentes, buscam a afirmação de alguma demanda espúria. O mal que se torna visível no ato injusto de acusar é produzido como uma qualidade substantiva, a essência de pessoas como a mãe de Marlene, e vivido como excesso fabricado pela administração incorreta de justiça. Seguindo essa linha de raciocínio, a Justiça em maiúsculo sobre a qual falam os meus interlocutores pode ser descrita como uma engrenagem moral que, devido a sua capacidade de instaurar cartas de sentença condenatórias, projeta sobre os tecidos relacionais prejuízos que ultrapassam em muito a competência de um empreendedor moral em produzir uma realidade: um estuprador, um pedófilo, um abusador. Estar sujeito à operação moral da Justiça é perceber o Estado

“[...] como entidade que tem concretude não apenas em suas formas institucionais, em sua dimensão de administração e governamentalidade, mas como entidade simbólica que atravessa e ordena o cotidiano das pessoas: aquele que faz; que deve fazer; que pode realizar ou escolher não realizar” (Vianna & Farias 2011:93).

A carnatura da Justiça como ente está correlacionada à fase de conhecimento: produção de provas, oitivas, sentenças. Pode-se dizer que são as práticas persecutórias que terminam ampliando o mal, do ponto de vista dos meus interlocutores. O corpo dessas práticas se faz visível no policial/psicólogo, que, tal como a Justiça, ouve somente aquilo que dizem os empreendedores morais ou as crianças classificadas como vítimas em documentos. A defesa das crianças e a vontade

dos punição dos juízes eram costumeiramente costuradas visando descrever tanto a força desproporcional das práticas estatais engajadas na acusação quanto a sensação, derivada dessa desproporcionalidade, de que ninguém queria escutar aqueles que foram acusados de estuprar. Nesse sentido, o sofrimento que experimentam os sentenciados foi causado por práticas de administração de justiça moralmente orientadas, isto é, focadas em vítimas que foram tratadas como autoevidentes, e não como ‘supostas’. Não é difícil entrever que, quando os meus(minhas) interlocutores(as) acusavam a Justiça de ser uma engrenagem moral, eles(as) estavam dizendo que, se um agente policial podia ser uma metonímia do Estado, esse último, tal qual o primeiro, manifestava intencionalidade capaz de produzir lados: crianças e mulheres como figuras a serem protegidas versus homens como suspeitos, quando não culpados.

Ainda que tenha enfatizado a figura do policial/psicólogo como o grande articulador do infortúnio vivido por Altair e Helena, vale lembrar que, durante de trabalho de campo, o mal era reiteradamente narrado em menção a mulheres que queriam dinheiro, que não suportavam uma separação, que sentiam muito ciúme, que queriam os filhos para si, que faziam macumba, e etc. Mesmo quando os homens apareciam arquitetando maldades, havia mulheres por trás da ação deles. É o caso das mães da creche que Helena possuía. São os repertórios de gênero normativos que fazem confluir com frequência maior o acionamento da moralidade do mal em alusão ao feminino, deixando em segundo plano a substancialização do mal em masculinidades. São também esses repertórios que fazem o cuidado apresentar-se usualmente como feminino.

Acredito que, estando claro que o mal somente pode produzir efeitos deletérios quando atuado e administrado, a sua substancialização não deve ser perdida de vista por uma razão específica: o mal substantivo é uma explicação possível para o porquê de alguém ser capaz de causar danos profundos em nome de interesses mesquinhos. Na medida em que o sofrimento experimentado por homens sen-

tenciados é vivido como excessivo, o mal emerge como essência de pessoas que, pouco preocupadas com a dor do outro, engajam-se em campanhas acusatórias engrandecidas pela força desproporcional da Justiça. A fé no mal como substância entranhada estava espalhada e, por isso, podia atualizar-se em atos de fala ou em substancializações discursivo-morais. Evans-Pritchard (2005) propôs que a bruxaria entre os Azande é uma razão suficiente, um esquema de explicação dos infortúnios completamente cabível. A narrativa de Pablo era a que mais se aproximava do mal como princípio de causalidade totalizante. Helena e Altair privilegiavam os ‘erros da Justiça’. Agiam como se a dimensão moral e emotiva dos seus discursos devesse ser proferida em tom menor, isto é, devesse ser articulada com a racionalidade burocrática. Diferente da bruxaria entre os Azande, o mal como regime de explicação dos infortúnios em nossa sociedade está sujeito a uma circulação em que a sua própria legitimidade explicativa é contestável.

Cabe tornar a Zelizer (2005) para lembrarmos que os mundos hostis são tão nossos quanto os mundos conexos. Quando priorizavam e idealizavam a linguagem burocrática, os meus(minhas) interlocutores(as) estavam produzindo esferas distintas (moral-afetivo/ racional-legal) e atribuindo à linguagem que priorizavam maior capacidade de produção de verdade. Ninguém carregava documentos à toa e nem batizava atos de amor como dossiê sem razão. Helena, aproximando o amor à fé cristã, revelava a fé com a qual se rendia aos documentos. Se, por um lado, o amor que confia na injustiça está enlaçado a uma confiança quase religiosa na burocracia, por outro, a separação entre esferas era demandada cada vez que um purismo de cunho racional-legal – refiro-me à desqualificação do dossiê como exclusivamente afeto, não sendo prova ou documento legítimo – se apresentava e a narrativa injustiça era rechaçada como mero discurso moral. Nesse horizonte, o mal não podia ser um ‘princípio’ de explicação totalizante, ainda que Pablos despontassem, aqui e ali, abdicando do privilégio da verdade jurídica. Espero ter demonstrando que a substancialização do mal, traduzida ou não a uma linguagem burocrática, era dispo-

sição ético-moral cultivada pelos que perderam, mas queriam ainda ‘vencer’ em algum registro da vida. A relevância da preocupação com substancialização do mal reside justamente na possibilidade de compreender os meandros ético-morais das relações de poder que cruzavam tecidos relacionais afetados pela condenação de homens amados, homens cuja humanidade estava em disputa. Desse ângulo, percebe-se que o mal era significativo à conformação do comportamento que os(as) meus(minhas) interlocutores(as) refletiam como o apropriado e/ou atuavam como disposição cultivada. Se retirados de cena o mal substancializado e os papéis feitos com amor, restariam apenas as faces encobertas pelo estigma não combatido pelos sofreram a injustiça e pelos que nela creram.

Notas:

¹ Este artigo, parte da minha tese de doutorado em fase de escrita, é fruto do trabalho de campo realizado entre 2015 e 2018 junto a homens sentenciados por crimes sexuais, pessoas afetivamente vinculadas a eles e uma defensora pública. Nesse período, transitei entre presídios, manicômios judiciais, casas/relações de interlocutores(as) e pelo Núcleo do Sistema Penitenciário da Defensoria Pública do Rio de Janeiro (Nuspen-RJ).

² Segundo a autora, “morality requires emotion because affects provides the motivation for taking particular moral positions towards events” (Lutz 1998:76-77).

³ Refletindo sobre a emergência do conceito de gênero e o seu impacto político e teórico, Piscitelli argumenta que, durante certo tempo, “em termos teóricos, elas [feministas] trabalharam com uma idéia global e unitária de poder, o patriarcado, numa perspectiva na qual cada relacionamento homem/mulher deveria ser visto como uma relação política. [...] O conceito foi importante na medida em que distinguia forças específicas na manutenção do sexismo e útil, em termos da tentativa feminista de mostrar que a subordinação feminina, longe de ser inevitável, era a naturalização de um fenômeno contingente e histórico, era que se o patriarcado teve um início poderia ter um fim. [...] O problema é que a utilização desse termo fora do seu contexto obscurecia a compreensão das relações sociais que organizam diversas formas de discriminação” (Piscitelli 2002:6-7). Reitero aqui o argumento da autora e o seu complemento: “O que me interessa reter de tudo isto é que o conceito de gênero começou a ser desenvolvido como uma alternativa ante o trabalho com o patriarcado. A elaboração desse conceito está associada à percepção da necessidade de associar essa preocupação política a uma melhor compreensão da maneira como o gênero opera em todas as sociedades, o que exige pensar de maneira mais comple-

xa o poder. Vemos, assim, que as perspectivas feministas que iniciaram o trabalho com gênero mantêm um interesse fundamental na situação da mulher, embora não limitem suas análises ao estudo das mulheres” (Piscitelli 2002:11).

⁴ A conceituação do gênero enquanto performatividade está emaranhada às relações de poder no sentido foucaultiano do termo. Se, por um lado, a prescrição e reiteração de comportamentos e falas fundados em uma matriz heterossexual conformam diariamente as verdades do gênero e sedimentam a sua performatividade, por outro, a necessidade de repetição destes mesmos atos indica que sucesso completo das citações normativas nunca é alcançado, pois a coerência e a estabilidade das mesmas estão sempre ameaçadas pela impossibilidade de realização plena dos ideais de feminilidade e masculinidade. Neste sentido, a performatividade pode ser compreendida como um processo que, em sua capacidade produtiva, também conforma e habilita repetições subversivas.

⁵ Ainda que Helena não tenha denunciado apenas um único policial-psicólogo, acredito que compreensão da dedicação dela ao seu marido não é drasticamente afetada pelos limites da minha possibilidade de descrever múltiplas ações técnico-morais.

⁶ Refiro-me a uma forma de enquadramento dos acontecimentos que redundaram no *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff.

⁷ Os homens, pais dessas crianças, foram ainda menos mencionados.

Referências:

- ABU-LUGHOD, Lilah. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland: University of California Press.
- ANDRADE, Fabiana. 2018. *Mas vou até o fim: narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e dor em relacionamentos violentos e destrutivos*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.
- LUTZ, Catherine. 1998. *Unnatural Emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- AUSTIN, John. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BUTLER, Judith. 2006. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- CADUFF, Carlo. 2019. “Hot Chocolate”. *Critical Inquiry*, 45(3):787-803.
- CAREY, Matthew. 2017. *Mistrust: an ethnographic theory*. Chicago: Hau Books by Chicago Press.
- DAS, Venna. 2010. “Engaging the life of the other: love and everyday life”. In LAMBEK, Michael (ed.): *Ordinary ethics. Anthropology, language and action*, pp. 376-399. New York: Fordham University Press.

- DAS, Venna. 2012. "Entre palavras e vidas: um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos: entrevista com Veena Das". *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 5(2):335-356.
- EVANS-PRITCHARD, E. 2005. *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azandes*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FERNANDES, Camila. 2018. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS.
- _____. 2018. "O tempo do cuidado: batalhas femininas por autonomia e mobilidade". In RANGEL, E., FERNANDES, C. & LIMA, F. (eds): *(Des)Prazer da norma*, pp. 297-320. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- FOUCALT, Michael. 2006. *Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense universitária.
- _____. 1998. *História da Sexualidade 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- GOFFMAN, Erving. 2012. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- JABOR, Juliana. 2006. "A prática do amor e o amor prático: identidade e sentimentos em uma família religiosa de classe média". In DUARTE, L. F. D. et al (eds): *Família e Religião*, pp. 169-189. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- LAMBEK, Michael. 2015. "Lecture 1: Living as if it mattered". In LAMBEK, Michael et al (ed.): *Four Lectures on Ethics: anthropological perspectives*, n.p. Chicago: Hau Books by Chicago Press.
- LOWENKRON, Laura. 2015. *O Monstro Contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- LUTZ, C. 1988. *Unnatural Emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MACHADO, Lia Z. 1998. "Masculinidade, sexualidade e estupro: as construções da virilidade". *Cadernos Pagu*, 11:231-27.
- MAYA, Mayblin. 2019 "The Anarchic Institution". AOCT Press. (<http://aotcpres.com/articles/anarchic-institution/>; Acesso em 21/05/2019).
- PISCITELLI, A. 2002. "Gênero: a história de um conceito". In ALMEIDA, H. B. & SZWAKO, J. E. (eds): *Diferenças, Igualdade*. São Paulo: Berleandis & Vertecchia.
- RANGEL, Everton. "Amores Censurados: sobre gritos, olhares, tapas e fissuras". In RANGEL, E., FERNANDES, C. & LIMA, F. (eds): *(Des)Prazer da Norma*, pp. 367-385. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- VIANNA, A. & FARIAS, J. 2011. "A Guerra das Mães: dor e política em situações de violência institucional". *Cadernos Pagu*, 37:79-116.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. & BENZAQUEM DE ARAÚJO, R. 1977. "Romeu e Julieta e a origem do Estado". In VELHO, Gilberto (ed.): *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*, pp.130-169. Rio de Janeiro: Zahar,.

WEBER, MAX. 2000. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*.
Brasília: Editora Universidade de Brasília.

ZELIZER, Viviana. 2011. *A Negociação da Intimidade*. Petrópolis:Vozes.

Abstract: In this article, result of an ethnography that was done with men ‘convict’ as ‘child molesters’ and with people affectively linked them, I will describe the effects of ‘sentences’ on dense relations, paying special attention to the problem of evil, which is the cause of much suffering, and to the forms of engagement that pass through the practice of love towards one another. The work, at once affective, bureaucratic, moral and narrative, to which my interlocutors devote themselves, suggests the necessity of the production of relationships in which ‘condemned’ men can inhabit as victim of injustice loved in acts by those who fight against the substance of evil. I suggest that we must understand this work as an ethical relational activity. After all, i seek to describe a series of links between emotions, morality, state and gender.

Keywords: Rape, Love, Morality, Evil, State.

Recebido em Abril de 2019.

Aprovado em Julho de 2019.

Kretyen Sou Aparans: diferenciação e processos morais entre evangélicos no Haiti

Mézié Nadège^a

Quem é evangélico ‘de verdade’ e quem é só ‘de aparência’? Neste texto, descrevo e analiso processos morais entre evangélicos de uma mesma igreja, numa comunidade rural do sudoeste do Haiti, onde a verdade da fé de cada um é colocada sob suspeita. Na malha de relações mediadas por uma missão norte-americana, o fogo-cruzado de acusações entre fiéis revela disputas por poder, competição por superioridade moral e uma maneira de exprimir as preocupações morais que não toma a forma da ‘autorreflexividade’ e da culpabilidade tão comum em contextos protestantes. O pecado está nos outros, e acusá-los não deixa de ser uma ocasião para afirmar a sua própria virtude.

Moral, Evangélicos, Fofocas, Haiti, Missão.

Neste artigo não proponho uma leitura de como meus interlocutores, camponeses evangélicos do sudoeste do Haiti, tentam fazer o que eles consideram verdadeiro ou bom, mas sim de como eles avaliam e julgam o que consideram como comportamentos ruins ou falsos de outros, seus correligionários. Nas montanhas¹ do departamento da Grand’Anse, nos atos de fala cotidianos (conversas, fofocas, brigas), protestantes² criticam incessantemente os compor-

^a Doutora em Antropologia (Universidade Paris Descartes). Bolsista ‘Jovem Talento’ (CAPES-Print/ PUCRS). Pesquisadora associada do Núcleo de Estudos da Religião (UFRGS) e do Centre d’Anthropologie Culturelle (Paris Descartes). Email: nadege.mezie@wanadoo.fr.

tamentos, as crenças e as ações de outros protestantes, de sua própria igreja ou de outras. Ancoram suas apreciações em normas e regras oriundas de materiais escritos, como a Bíblia e livretos evangélicos, ou orais como sermões e falas mais informais de pastores, pregadores e professores da escola bíblica dominical, sem deixar de emprestar elementos de provérbios e da cultura camponesa haitiana de forma mais geral. Compõe, a partir desse universo discursivo compósito, uma moral evangélica local, ou o que poderíamos pensar, nos termos de Jarrett Zigon, como um “public discourse of morality”, já que trata-se de “everyday articulated beliefs, opinions, and conceptions [of morality]” não diretamente dirigidas por uma instituição (Zigon 2009:259).

A minha análise aproxima-se daquela proposta por Paul Brodwin (1996) sobre os julgamentos morais a respeito de religião e de práticas de cura entre moradores de uma pequena cidade do sul do Haiti, num contexto de pluralismo religioso e terapêutico. Mas se eu me concentro no universo (de uma igreja) evangélica, Brodwin interessa-se pelas construções retóricas da diferença religiosa, considerando a competição pela superioridade moral e pela eficiência do poder de cura entre católicos, protestantes, servidores dos *lwa* (ou loa – espíritos do Vodun) e aqueles que combinam catolicismo e culto aos *lwa*.

Para entender as cenas acusatórias repetidas que presenciei, utilizo o conceito analítico de processo, não para remeter a uma judicialização dos conflitos, nem a uma mediação ou publicização das acusações (como é o caso dos processos-*affaires*, estudados por Luc Boltanski³), mas para dar conta da extensão do fenômeno no tempo (não são acusações ou julgamentos pontuais), do seu caráter repetitivo e quase sempre recíproco e do seu poder de dinamização das relações sociais. Os processos podem ser apreendidos como sistemas de comunicação, que articulam diferentes atores, cada um perseguindo objetivos distintos. Para entendê-los melhor, é preciso considerar não somente os enunciados das acusações e contra-acusações, mas tam-

bém seu contexto de enunciação e as posições sociais dos locutores, elementos que uma abordagem pragmática permite trazer à tona.

Uma utilização similar do termo é feita por Gérard Althabe (2003), ao tratar das relações entre vizinhos de um conjunto habitacional na periferia de Nantes. O autor mostra o trabalho constante de diferenciação dos vizinhos que cada família opera, através de um jogo retórico de acusações e defesas, que ele qualifica de processos. O cotidiano desse conjunto habitacional fica, assim, caracterizado pela divisão e os atos de fala de seus moradores pela onnipresença de processos recíprocos. As pessoas passam boa parte de seu tempo maldizendo as outras através de fofocas, tentando sujar sua reputação (“eles não cuidam dos filhos”, “são uns assistidos”, “ali ninguém trabalha”, etc.) e, ao mesmo tempo, construindo para si, por oposição, uma boa reputação (“ao contrário deles..., minha casa é limpa”, “meu marido tem emprego/sou trabalhador”, “meus filhos estão longe da delinquência”, etc.). Esse termo me pareceu assim útil para considerar as dinâmicas de acusação e contra-acusação entre camponeses evangélicos haitianos, que põe em jogo e em disputa a qualidade da identidade de *kretyen* de cada um.

Kretyen, literalmente ‘cristão’, em crioulo haitiano pode significar um ser humano (fala-se então de *kretyen vivan*, sinônimo, neste caso, de *nèg*), ou, de forma mais restrita, um protestante (de qualquer corrente ou denominação). O termo não é, no entanto, utilizado para designar católicos (*katolik*), como é o caso da palavra ‘cristão’ em português. Por esta razão, conservo, ao longo do texto, o termo em crioulo *kretyen*. No mundo camponês protestante haitiano, a figura oposta, em termos morais, ao de *kretyen* é o de servidor dos *lwa*. O fato de servir os *lwa* e o Vodou funcionam, nos processos morais, como o polo negativo, repelente, do qual todos querem ser percebidos como o mais afastado possível e, perto do qual tentam situar inimigos ou adversários.

A condenação do Vodou, assim como a condenação de diferentes costumes populares (*plasaj*⁴, jogos de dinheiro, briga de galo, e tudo que se refere à *banbòch* – festa – como o consumo de álcool e tabaco),

prolonga os discursos e práticas de autoridades coloniais e do período pós-independência. A Igreja Católica até o Concílio Vaticano II (1962-1965), e os diferentes governantes do país, até o reconhecimento do Vodou como religião pelo Estado haitiano em 2003⁵, tentaram eliminar, em particular através de campanhas antiperstição, essas crenças e práticas que eram associadas às ‘trevas’, ao ‘canibalismo’ e à ‘barbárie’ e que atrapalhavam, segundo os governantes e o clero, o progresso e a modernização do país (Hurbon 1988; Ramsey 2011; Clorméus 2012). Se a partir dos anos 1970 a Igreja Católica tem sido mais conciliante com práticas oriundas de outras religiões, os sermões de pastores e missionários protestantes por todo o país são povoados de condenações inflamadas contra tudo que remete ao universo do Vodou. A própria insistência dessas falas evidencia o quanto a renúncia a essas práticas, consideradas como supersticiosas e do domínio do pecado, não é um fato consumado na vida cotidiana de muitos convertidos no Haiti e na diáspora haitiana (Richman 2008).

Porém, os processos que nos ocuparão aqui não opõem os cristãos e os servidores dos *lwa*, nem mesmo católicos e protestantes, mas sim os ‘irmãos’⁶ protestantes entre si, porque, como me disse um dos meus interlocutores: “Há diferentes tipos de *kretyen*”. As acusações e contra-acusações podem visar um indivíduo ou um coletivo, elas acontecem com frequência entre membros de diferentes igrejas, correntes, movimentos ou denominações protestantes. Já os processos que descrevo aqui, são aqueles entre membros de uma mesma igreja. Neles, se discute e se discorda sobre quem é um “verdadeiro *kretyen* (*vè kretyen*)”, ou um *kretyen* só “de aparência (*sou aparans*)”, “que só esquentava o banco da igreja”, etc. Esses processos podem ser lidos, de fato, como um trabalho de apreciação moral do mundo através de categorias que funcionam em par: verdadeiro/falso, aparência/interior, dentro/fora, ser sincero-conforme/enganar-mentir. O conjunto de processos que será descrito neste texto tem ainda uma outra particularidade: envolvem todos uma mulher, *Madan Olsen*, uma das figuras chave de sua igreja-missão, e se inserem num contexto de crise e de mudança, quan-

do antigos líderes são destituídos e acirram-se disputas por posições de prestígio no seio da congregação.

Começo, assim, por apresentar o contexto no qual esses processos ocorrem. Descrevo o universo evangélico das montanhas do sudoeste do Haiti, com suas primeiras gerações de fiéis convertidos a partir dos anos 1940. Retrato a missão norte-americana que se instalou no vilarejo onde trabalho, *Mòn Anvè*, no início dos anos 1990 e as relações que se estabelecem entre missionários e locais. Trato, então, do gênero de comunicação privilegiada desses processos, as fofocas, e detalho o seu conteúdo, apresentando as categorias vernaculares utilizadas por meus interlocutores. A partir deste quadro geral, abordarei os processos intentados contra *Madan Olsen* ou por ela proferidos. Em conclusão, numa perspectiva comparativa, discuto algumas especificidades deste contexto evangélico camponês haitiano, onde a preocupação com o outro parece impor-se com mais força que aquela com seus próprios atos.

‘Velhas’ famílias protestantes e recém-convertidos

O protestantismo evangélico e pentecostal ganhou muitos fiéis nas três últimas décadas no Haiti (Mézié 2016). Igrejas adventistas do Sétimo Dia e grupos da *Armée Céleste*, também se multiplicaram (Corten 1998). Em diferentes localidades do país, o número de *ou-nfò* (templos vodu) diminuiu, muitas igrejas católicas se esvaziaram e as pessoas se dividem, integram diferentes elementos, ou circulam por essa pluralidade de oferta de serviços religiosos⁷. Mas antes desse momento mais recente de expansão intensa, igrejas protestantes já tinham feito sua aparição na paisagem religiosa haitiana.-

Nas montanhas do departamento da *Grand’Anse*, nos anos 1940, missionários estadunidenses e cubanos, auxiliados por haitianos que recém haviam voltado de plantações de açúcar em Cuba onde se tinham convertido⁸, trabalharam na implantação do protestantismo, principalmente de denominação batista. Igrejas foram construídas em

diversos vilarejos nas montanhas e no litoral, a maioria afiliada à Missão Evangélica Batista do Sul de Haiti (MEBSH) que, hoje, possui e administra escolas, uma universidade, um hospital, clínicas e a Rádio *Lumière*, uma das principais rádios evangélicas do país. No vilarejo de Bernen, há 45 minutos de caminhada de *Món Anvè*, funciona desde 1964 uma igreja afiliada ao *Corps du Christ* (Corpo do Cristo), que se vinculou depois a outras missões. Muitos dos que se converteram nessa época viviam em vilarejos ou pequenas cidades (e não em terrenos dispersos pelas montanhas) e pertenciam a famílias camponesas com mais posses e, portanto, maior status social.

Quando novos missionários, principalmente norte-americanos, chegaram na região a partir dos anos 1980, em uma onda de evangelização que seguia um movimento protestante global (Corten e Marshall-Fratani 2001; Robbins 2004a), encontraram ali algumas ‘velhas’ famílias protestantes, ou seja, famílias em que a fé evangélica havia sido transmitida de geração em geração. Membros dessas famílias deram imediatamente seu apoio e desempenharam o papel de mediadores e facilitadores da implantação das missões. Sua identidade religiosa já consolidada facilitava a sua entrada rápida na missão e a conquista de cargos de liderança.

A tradição e continuidade da fé entre gerações eram, e ainda são, motivo de orgulho nessas famílias. Quem tem pais que já “tinham Jesus como salvador”, anuncia com gosto ter “crescido numa família protestante (*te fèt nan pwotestantism*)”, e se a conversão foi dos avós, com mais orgulho ainda se afirma ser “a terceira geração evangélica da família”. Lembram sempre do ascendente que foi o pioneiro do que se tornaria uma linhagem de evangélicos, mais ainda se ele ou ela participaram da fundação de uma igreja ou missão. Christophe Pons, trabalhando com protestantes nas ilhas Faroé (entre a Escócia e a Islândia), observa que para fiéis de certas denominações, ter ascendentes protestantes também é uma fonte de prestígio social, enquanto em outras igrejas, calvinistas em particular, falar disso e mesmo ter esse sentimento de orgulho não seria bem visto, já que daria provas

de pouca humildade (Pons 2011:8). Ali, e, sobretudo, nestas últimas igrejas, as heranças familiares são menos valorizadas que a “herança coletiva da congregação” (Pons 2011:8). A qualidade moral de uma pessoa está ligada ao seu engajamento pessoal com Deus e não ao vínculo com um ascendente ou ao pertencimento a uma determinada família.

De fato, a fé pensada como uma herança familiar não deixa de ser, em alguma medida, um paradoxo dentro do protestantismo evangélico, que se caracteriza pela conversão individual voluntária realizada na idade adulta – ponto destacado por diferentes correntes para se diferenciar do catolicismo. A conversão é considerada como uma ‘ruptura’ (Fath 2004) e as narrações mobilizam a retórica de uma descontinuidade radical entre um ‘antes’ e um ‘depois’ da conversão (Engelke 2004). Essa característica é perfeitamente operatória entre meus interlocutores, mas os membros das ‘velhas’ famílias se acomodam desse traço simplesmente localizando, nas narrativas, essa ruptura com o ‘antes’ gerações atrás, e não na sua própria vida. Uma vez a ruptura efetuada, bastou cada nova geração manter-se “no bom caminho (*dwa chemen*)” e não voltar às “velhas coisas (*vye bagay*)”, em referência ao culto dos *lwa*. Pois efetivamente, o ‘antes’ da conversão, no caso de muitos camponeses haitianos, é um passado no Vodou. Os membros dessas velhas famílias protestantes podem então gabar-se de nunca ter “botado os pés num *ounfò*”, de não saber nada “dessas coisas (*bagay sa-yo*)” que fazem parte de um mundo ao qual eles nunca teriam pertencido.

É como se as novas gerações das velhas famílias protestantes pudessem mostrar seu ‘pedigree’ evangélico que os teria protegido da contaminação ‘supersticiosa’. As impurezas, reminiscências de um passado marcado por estas ‘superstições’ apagam-se pouco a pouco sob o efeito da sedimentação orquestrada pela transmissão intergeracional. Flavia Dalmaso, trabalhando em Jacmel (ao sul de Porto Príncipe, no litoral), relata uma postura similar de seus anfitriões batistas: eles se afirmam como ‘verdadeiros cristãos’ e buscam mostrar que há

muitas décadas já não têm mais qualquer tipo de envolvimento com os *lwa* (Dalmaso 2018:110-111).

Já os novos convertidos têm que enfatizar a força e radicalidade desse momento de ruptura, que deve ser suficientemente intenso para sustentá-los no novo caminho. Para os membros das velhas famílias protestantes, os recém-convertidos são a prova do sucesso do trabalho de evangelização, do poder e da presença de Deus no lugar onde eles moram. Mas, ao mesmo tempo, suspeita-se que eles tenham aceito Jesus por interesse e estima-se que podem facilmente cair de novo na tentação ou voltar às “coisas diabólicas (*bagay dyabolik*)”. Os recém-convertidos têm como dever reforçar a sua fé, mas também, diante das suspeitas contra eles, de provar a sua ‘boa fé’. A relação entre velhas famílias e novos convertidos não deixa de lembrar aquela entre ‘estabelecidos’ e ‘outsiders’ de Winston Parva (Inglaterra), retratados magistralmente por Norbert Elias e John Scotson (1994).

Uma concentração irradiante de riquezas e os missionários-patrões

Em 1991 um casal de missionários, *Pastè John* e *Madan John*⁹, estadunidenses afiliados a *Evangelical Bible Mission* (EBM), fundam um polo missionário em *Mòn Anvè*. A EBM, criada por uma família norte americana e ainda dirigida por membros da terceira geração dessa mesma família, é uma missão evangélica não denominacional, mas com afinidades importantes com a doutrina batista. Tem sua sede na Flórida e implantou-se, sobretudo, no Haiti e na Nova Guiné. Com a instalação da missão, *Mòn Anvè* se tornou, na percepção de seus moradores e daqueles das localidades vizinhas, uma ‘zona protestante’. Já havia ali duas igrejas protestantes pentecostais que tornaram-se, então, satélites da missão. Os dois últimos *ougan* foram convertidos pelos missionários e a igreja católica acessível aos moradores (na divisa com o vilarejo vizinho), que já não era muito frequentada por moradores de *Mòn Anvè*, perdeu alguns de seus fiéis para a missão¹⁰.

Naquele início dos anos 1990, havia em *Mòn Anvè* duas ‘velhas famílias’ de convertidos ao protestantismo, famílias que acabaram aliando-se por casamento. Membros dessas famílias deram um apoio fundamental para a instalação dos missionários. A vida da missão e suas próprias vidas ficaram, desde então, intimamente ligadas. Ao longo de quase três décadas, *Pastè John*, *Madan John* e esses primeiros fiéis construíram e melhoraram, aos poucos, o espaço missionário¹¹. Em 2006, além da casa e quintal dos missionários e de um grande terreno adjacente¹², dentro do espaço cercado da missão havia: um templo, uma escola, um prédio com cantina, farmácia e quartos de hóspedes, a rádio local *Lavikwa*, dois reservatórios de água, um ateliê para diferentes trabalhos manuais¹³. A missão fornecia, em função do seu orçamento e das parcerias nos Estados-Unidos, uma série de serviços gratuitos aos moradores de *Mòn Anvè* e dos vilarejos vizinhos (independente da sua religião ou da frequência à missão): ajuda alimentar para as pessoas e famílias mais necessitadas, dom de roupas usadas, escolarização com refeição na cantina escolar para 100 crianças (uma grande parte deles apadrinhados por fiéis americanos), pagamento de custos de hospitalização na cidade de Okay ou de viagem para Estados-Unidos de pessoas com doenças graves, organização anual de uma *medical week* (vinda de médicos, dentistas e oftalmologistas dos Estados-Unidos durante uma semana). Evidentemente, o funcionamento de todos esses serviços exigia recursos humanos importantes. A missão contava com uma dezena de funcionários fixos, além daqueles que contratava pontualmente. A maior parte era recrutada entre os seus primeiros apoiadores.

Havia uma hierarquização entre os que trabalhavam ali. Quem assistia diretamente o trabalho dos missionários (o pastor, o assistente do missionário e a assistente da missionária, um administrador geral) ou trabalhava na casa deles (faxineira e babá) ganhava um salário fixo e tinha suas férias remuneradas. Estas posições conferiam prestígio aos seus detentores e espelhavam a posição de liderança que eles ocupavam na igreja. Os professores, o diretor e as cozinheiras da escola

também recebiam um salário (do qual sempre reclamavam) e almoço de graça. Outros eram pagos em função da tarefa realizada e muitos, ainda, trabalhavam ali de graça, para ‘reembolsar’ uma hospitalização, agradecer os missionários por um favor recebido ou por vontade de ajudar. A missão era também uma distribuidora de posições de poder através das vagas de liderança nas diferentes atividades religiosas (cultos dominicais, orações de madrugada e de final de tarde quotidianas, diferentes corais, reuniões dos jovens e das mulheres, escola bíblica dominical...). Concentrava, assim, riquezas tanto espirituais quanto materiais, num “encaixe de profano e sagrado” (Mbembe 1993:183) comum à atividade missionária mundo afora¹⁴. Em *Mòn Anvè* como alhures, no espaço missionário, as riquezas materiais e espirituais se articulam, se sobrepõem e se consolidam reciprocamente.

Em *Mòn Anvè*, esses dois tipos de bens eram as duas faces de uma mesma moeda para muitos dos membros, que justificam seu lugar privilegiado dizendo que “toda essa benção, é Deus que a deságua, como uma chuva sobre nós”. Até os anos 2000, os novos convertidos à igreja da missão pertenciam, sobretudo, a redes de parentesco dessas velhas famílias protestantes: eram sobrinhos, uma tia, um cunhado, o que reforçava o lugar de poder simbólico desse grupo que participou da fundação da missão. Essa concentração de bens e de posições de poder e sua circulação, que se fazia sob a supervisão clientelista do casal de missionários-patrões, provocava rivalidades, hostilidades e competições, que variavam de intensidade e de configuração com o tempo. No início do novo milênio a missão conseguiu expandir seu círculo de fiéis de maneira mais significativa e pessoas sem nenhum tipo de vínculo de parentesco com os primeiros fiéis começaram a frequentar a missão. Essa ampliação foi ao mesmo tempo motivo de orgulho para todos e fonte de novos conflitos. Em 2005 e 2006, uma crise até então latente eclodiu com a chegada de um novo pastor. Funcionários da missão foram demitidos, parte destes funcionários-fiéis foram também afastados de cargos de liderança na igreja e houve uma reestruturação do ‘comitê da missão’¹⁵.

Fofocas, moral e rivalidades

No contexto dessa crise, mas também em outras circunstâncias, as acusações feitas no âmbito dos processos morais que nos ocupam aqui são raramente feitas em público e ainda menos na presença do acusado. Elas tomam mais comumente a forma de *discreet indiscretion* para retomar o título do livro de Jörg Bergmann (1993) dedicado à organização social da fofoca.

No Haiti, para falar de fofocas as pessoas recorrem a uma antiga palavra francesa, *tripotage*, que foi se transformando, no crioulo, em *tripotay*, e sua abreviação, *tripòt*. Quando conversamos sobre o que eles entendem por *tripotay*, meus interlocutores costumavam começar por compará-la à oratória de um *gran palè* (grande falador), para depois diferenciá-la. Um ‘grande falador’ é alguém que fala muito e que gosta de falar muito. Pode ser alguém também considerado como versado na arte de falar bem, o que é extremamente valorizado, mas não necessariamente. O que o caracteriza em primeira instância é o seu fluxo de fala abundante, excessivo, ininterrupto. Em comum com o *gran palè*, aqueles que ‘fofocam muito (*tripòt anpil*)’ têm o que pode ser percebido como uma incontinência da fala. Singularizam-se, no entanto, já que fazer *tripòt*, dizem meus interlocutores, é falar mal de alguém na sua ausência, espalhar uma informação que deveria ser um segredo, produzir relatos mentirosos.

As fofocas são malvistas por todos, e os protestantes a condenam por ser o lugar da produção de mentiras, veículo de divisões e disparador de escândalos. No entanto, meus interlocutores não escondem o prazer que se pode sentir em falar mal de pessoas ausentes¹⁶. E todos confessam que o *tripotay* é uma prática omnipresente, que é uma ‘coisa de haitianos’¹⁷. Prova da banalidade dos *tripotay*, é a existência de inúmeros provérbios com a palavra e o fato de que ela pode, em certas ocasiões, ser usada como sinônimo de conversa, perdendo assim sua conotação pejorativa.

A relação das fofocas com a moral foi sublinhada em trabalhos clássicos da Antropologia (e também fora da disciplina¹⁸): seja na pers-

pectiva de Max Gluckman em *Gossip and Scandal* (1963), para quem as fofocas reafirmariam normas morais, promovendo a coesão do grupo, seja na visão antagonista de Robert Paine (1967), segundo a qual as fofocas informam sim sobre a ‘ordem moral’ de um determinado grupo, mas servem essencialmente a interesses individuais e tendem a produzir mais fragmentação que unidade. Deixando em grande medida de lado essa preocupação com a *função* da fofoca, diversos antropólogos têm, atualmente, insistido sobre a importância de considerar, no estudo dos atos de fala, as posições sociais dos locutores (hierarquias, status) e o contexto de enunciação das falas (relações nas quais se inserem, disputas por poder, conflitos precedentes). Nas palavras de Alban Bensa, considerar “os discursos que se interpelam e se respondem no interior de um campo de interlocução bem definido no tempo e no espaço” (Bensa 2006:83).

Não se trata de dizer que tudo que está em jogo nos julgamentos morais (e mais ainda em julgamentos morais envolvendo religião) são disputas por poder, como se toda preocupação moral fosse, *in fine*, um pretexto para exprimir conflitos de outra ordem¹⁹. O que busco é explicitar as diferentes camadas de ação e de sentido que estão implicadas em tais julgamentos morais, pensando imbricações, ecos e superposições. Numa perspectiva similar a que adoto aqui, três trabalhos recentes (Brison 1992; Pietila 2007; Besnier 2009) articulam fofocas e moralidade, considerando, por um lado, as falas dentro de uma dinâmica discursiva ampla – o que poderia ser considerado uma ‘economia da fala’ própria a uma determinada sociedade – e, por outro, a influência que esses discursos sofrem e exercem sobre as relações de poder (político e econômico) nas quais eles se inserem. Interessam-se pelas inter-relações entre discursos públicos e privados (Brison 1992; Besnier 2009), pelo uso das fofocas por pessoas de poder (Brison 1992) ou, ao contrário, pelo emprego delas contra figuras de poder econômico e político (Pietila 2007). Pensam, como eu, a moral na sua construção cotidiana, através das falas.

Mas os processos morais entre evangélicos haitianos que estudei não são unicamente veiculados através de fofocas. Esse é o gênero de comunicação mais frequentemente usado para acusar e para se defender, mas como veremos mais adiante, as acusações e contra-acusações podem também tomar outras formas.

O objeto dos processos: o falso e o verdadeiro, o dentro e o fora

No estudo de Brodwin (1996), praticantes de diferentes religiões opõem suas interpretações sobre as causas de uma doença e as possibilidades de sua cura. Ali, as disputas giram em torno do par inocente (polo positivo) /culpado (polo negativo). Tanto curadores quanto doentes podem ser suspeitos ou acusados de terem tido más intenções em direção de alguém (quis “destruir sua casa, sua família”, “o matar”, muitas vezes recorrendo a feitiços), o que os tornaria culpados. O status moral de uma pessoa é balizado pela proximidade ou distância desses polos. E para os protestantes, ainda minoritários na zona na época da pesquisa de Brodwin (final dos anos 1980), o fato de recorrer à feitiçaria – e a um *ougan* – era suficiente para tornar alguém culpado.

Nos processos morais entre fiéis da EBM, o que está em disputa é o estatuto de verdade da identidade evangélica de cada um, e o par de opostos operatório é verdadeiro *vs.* falso. As condutas individuais são confrontadas a um modelo ideal de *kretyen*, caracterizado pela coincidência entre o ‘fora’ e o ‘dentro’. Para ser um autêntico *kretyen* (*kretyen otantik*) é preciso sê-lo tanto nas suas ações quanto no seu foro interior. É preciso que haja sinceridade na sua obediência às ordens e normas decretadas pela Bíblia e proferidas nos sermões e falas dos pastores. Nas suas pregações, o missionário e o pastor insistem sobre a importância de “Viver a vida de Cristo”, de não apenas frequentar a igreja, mas agir de acordo com a doutrina. Um dos textos mais discutidos, tanto nos sermões quanto na escola dominical, era a epístola de Tiago, que ressalta a importância das ‘obras’ como prova de fé, e, com sua força de exortação moral (Bernheim 2001), convida cada um a

“guardar-se da corrupção do mundo” (Tiago 1:27)²⁰. Nos discursos do missionário, essa ‘corrupção’ equivalia, sobretudo, a tudo que remete ao universo do Vodun²¹. O processo moral consiste então, tendo este modelo normativo como medida, no questionamento, contestação ou rejeição da qualificação de ‘verdadeiro *kretyen*’ de certas pessoas que dizem, no entanto, ter Jesus como seu salvador, que vão à igreja, que se converteram, ou que foram batizadas.

Os camponeses da região, qualquer que seja sua religião, compartilham a ideia de que há grandes chances da dimensão aparente da vida de uma pessoa (suas ações, sua imagem) não coincidirem com o seu interior. Assim, ir ao culto dominical, se apresentar publicamente como *kretyen*, é absolutamente insuficiente para ser reconhecido como ‘*vrè kretyen* (verdadeiro *kretyen*)’. Há diversas expressões idiomáticas, e algumas improvisadas, para referir-se à falsidade ou ao caráter pouco conforme da fé de cada um. Elas são em geral irônicas e metafóricas. São usadas no âmbito dos processos, com a intenção séria de difamar ou acusar alguém, mas também fora deles, para brincar, fazer piadas, falar da religião de maneira geral, tirar sarro, se mostrar provocativo... Fala-se de:

- *konversyon sou po*²²: uma conversão superficial, que teria ficado ‘só na pele’;
- *pwotestan du dimanch*: um protestante que viria apenas ao culto de domingo;
- *kretyen tanbou*: um *kretyen* tambor, em referência ao caráter oco deste instrumento, vazio por dentro;
- *kretyen sou aparans*: *kretyen* de aparência;
- *kretyen de chan*: um *kretyen* de canto, ou seja que viria a igreja unicamente interessado pela música e pela paquera;
- *moun kap chofe ban*: pessoa que só ‘esquenta o banco da igreja’ e não se sacrifica por Jesus na sua vida cotidiana;
- *kretyen de John*: um *kretyen* que só teria se convertido por interesse em frequentar a próspera missão do pastor John;
- *kretyen tafia* ou *kretyen kleren*: um *kretyen*-pinga, que não teria abandonado de fato o condenado costume de beber;
- *kretyen tabak*, que não deixou de fumar ou de cheirar rapé.

Dos fiéis que continuam, ou são suspeitos de continuar, a servir os *lwa* se diz que eles têm “um pé dentro, um pé fora (*yon pye andedan, yon pye andeyò*)”, que eles “banham-se em todos os molhos (*benyen nan tout sòs*)”²³. Do lado oposto, se encontra o “verdadeiro *kreyen*” (*vrè kreyen*), o “*kreyen* autêntico (*kreyen otantik*)”²⁴ aquele que diz “eu sou *kreyen* e nada mais do que isso (*mwen se kreyen, m’pa anyen lòt*)”, “eu faço negócios somente com Deus, eu não vou do lado de lá, louvo a Deus com minhas duas mãos (*mwen selman an afè avek bondye, m’pa konn ale lòt kote. Mwen rele’l avek dè men mwen*)”.

Há que se notar que essa preocupação com as falsas aparências não é nova. Ela remete a uma longa tradição moralista cristã, influenciada pelo estoicismo, que vai marcar de maneira particular o protestantismo puritano. Na Bíblia, a questão da falsidade (falso testemunha, falso caminho) não está ausente do Velho Testamento (11 ocorrências), mas é sobretudo no Novo Testamento (20 ocorrências) que o falso aparece, através do falso profeta ou apóstolo (por exemplo: Mateus 24:11; 24:24; 2 Coríntios 11:13; Mateus 7:15) e de uma forma corrompida de fé que deve ser combatida. O episódio mais marcante nesse sentido é, evidentemente, o das denúncias feitas por Jesus contra os fariseus e os doutores da lei (Mateus 23:13-15 e 23-28; Lucas 11:37-54) – o que faz do termo fariseu, ainda hoje, sinônimo metafórico de hipócrita. O protestantismo evangélico contemporâneo continua o combate contra a figura atualizada do fariseu, o ‘*modern-day pharisee*’²⁵.

No final do Renascimento, com a multiplicação das edições e traduções de Sêneca, o estoicismo encontra novos admiradores e é de novo debatido (Lagrée 2010), em primeiro lugar por Calvino²⁶ (Graves 2006; Lestringant 2006). Num contexto de emancipação e de luta com a Igreja Romana, os fundadores do protestantismo encontraram nessa corrente de pensamento da Grécia antiga regras de conduta úteis para alimentar a doutrina teológica em elaboração, como a da afirmação da alma como fortaleza interior inatacável (Todd 1983). O estoicismo terá, assim, uma influência significativa sobre a ética puritana (Todd 1983; Aggeler 1990).

Para Webb Keane (1997 e 2002), o “ideal normativo de sinceridade” (2002:65) se tornou central no discurso de evangelização e na construção da pessoa protestante. Keane mostra como na ilha de Sumba (Leste da Indonésia), no início do século XX, os missionários calvinistas neerlandeses exortavam as pessoas a falarem com sinceridade, seguindo uma certa ‘ideologia da língua’ que postula, ao mesmo tempo, uma distinção clara entre ‘exterior’ e ‘interior’ e uma necessidade de tornar a primeira um espelho da segunda. Keane lembra as implicações ‘ontológicas’ e ‘morais’ desse tipo de ideologia: a sinceridade remete, de fato, ao que vem de “individual and internal sources” (Keane 1997:682), ao “from within” ou “from the heart” (Keane 1997:683).

Há, portanto, uma profundidade histórica importante desse debate. O que não impede que tenham havido evoluções e transformações diversas nessa relação entre o parecer e o ser, evoluções que diferem segundo as denominações e correntes e os seus locais de implantação. Basta pensar no aparecimento de uma moda pentecostal, que busca tornar visível a sua fé (Neal 2016) e afirmar um “tipo de comportamento coletivo exemplar, destinado a obter o reconhecimento do povo pentecostal como um povo santo” (Mafra 2014:180)²⁷, ou na ostentação de bens materiais vista como afirmação da benção de Deus nas igrejas ligadas à ‘teologia da prosperidade’ (Oro *et al.* 2003). Esses fenômenos podem, por sua vez, engendrar críticas e acusações de falsidade, como mostra Jesse Shipley (2009) que observa pastores das igrejas carismáticas com ‘doutrinas da prosperidade’ em Accra (Gana) serem acusados de ser *fake pastors*.

O protestantismo sempre foi marcado por controvérsias numerosas e por fragmentações internas sucessivas. Essas divergências, não raro, se desdobram em processos morais visando os seus adversários. Determinar quem tem só uma ‘falsa aparência’, ou, ao contrário, quem segue ‘verdadeiramente’ a Bíblia, tem a ‘verdadeira’ doutrina cristã, envolve questões de poder e pode refletir posicionamentos de adesão ou resistência a mudanças. Assim, entre os Karavaran (Mela-

nésia), são os novos convertidos, a maior parte jovens, afiliados a uma igreja evangélica conservadora, que acusam os membros de igrejas instaladas há mais tempo de serem excessivamente tolerantes com os ‘costumes’ (Errington & Gewertz 1995). Já na Catalunha, os ‘velhos protestantes’ se recusam a integrar em sua associação, que reúne todas as igrejas de protestantismo histórico da região, os ‘novos protestantes’, ou seja, membros de igrejas pentecostais ou neopentecostais compostas e lideradas sobretudo por imigrantes, já que estes não seriam ‘verdadeiros cristãos’ (Griera 2008). Essas situações, assim como as que descrevo aqui, inscrevem-se, portanto, na ampla problemática do *fake* e da autenticidade na religião (Alberts 2008; Irons 2001; Copeman 2012), ou seja, de como analisar as imputações e práticas de imitação, enganação, trapaça, impostura ou falso engajamento (e o medo em relação a eles), tanto de fiéis quanto de líderes religiosos.

Os processos de *Madan Olsen*

Madan Olsen pertence a uma das velhas famílias de protestantes da região, também donos de terras e comerciantes. Sua avó se converteu nos anos 1950, graças a presença de uma igreja batista na cidadezinha cafeeira de Beaumont. Sua mãe, suas tias e tios foram “criados no protestantismo”, assim como ela e seus irmãos e irmãs. Quando a missão EBM chegou em *Mòn Anvè*, *Madan Olsen* (na época Selban, seu nome de solteira) tinha 17 anos. Com sua mãe, conhecida como Matante, e seus irmãos, foram seus principais apoiadores e primeiros funcionários. Aos 19 anos ela se casa com Olsen, que se torna, junto com dois de seus cunhados (casados com irmãs de *Madan Olsen*), verdadeiros pilares da missão em *Mòn Anvè*. Esses três casais ocuparam os principais papéis de liderança na igreja, todos os cargos do comitê e diversas funções remuneradas na missão.

Ao mesmo tempo em que trabalhavam na missão, Olsen e *Madan Olsen* continuavam a cultivar suas terras. Com ajuda de parentes da diáspora Olsen conseguiu comprar um caminhão e fazia fretes, levan-

do produtos agrícolas da zona até Okay. *Madan* Olsen mantinha um comércio de fim de semana em casa e trabalhava como cozinheira e babá na missão (os missionários chegaram com um filho recém-nascido e tiveram outros quatro em *Mòn Anvè*). Seus próprios filhos, três, ela confiou a sua irmã, em Okay. *Madan* Olsen permaneceu no trabalho doméstico com os missionários até 2005, quando, durante minha estadia no vilarejo, precisou ser hospitalizada de urgência (para tratar de uma febre tifóide, seguida de malária). Ausentou-se então, com seu marido, por duas semanas do trabalho e disse ter pedido a Nelson (seu cunhado) que avisasse o casal de missionários da razão dessa ausência. Na sua volta, estes a demitiram alegando não ter recebido nenhum recado.

Após a demissão, *Madan* Olsen continuou, a custo de grandes esforços, frequentando o culto de domingo na missão, o que ela considerava seu “dever de *kretyen*”. Passou ao mesmo tempo a dedicar-se em tempo integral ao comércio que mantinha em sua casa, que se tornou então o maior da localidade. Algumas semanas mais tarde, a mãe de *Madan* Olsen, Matante, foi afastada da liderança do coral de mulheres pelos missionários e uma de suas irmãs foi demitida da função de faxineira. *Madan* Olsen parou então de frequentar qualquer atividade na missão e nunca mais pôs os pés ali. Matante também ia cada vez menos na missão, até, não sem viver isso como um dilema, deixar de vez de comparecer ao culto dominical. Para *Madan* Olsen e Matante, os missionários teriam agido assim por dar demais ouvidos à fofocas e comentários pejorativos que certos fiéis faziam sobre elas e sobre pessoas de sua família. Em razão dessas fofocas, aliás, Olsen quase já não frequentava a missão, antes mesmo da demissão de sua esposa.

Pastor Alekson, era um dos que afirmava claramente (mas jamais na presença de *Madan* Olsen ou de alguém próximo a ela) que, na sua opinião, a família tinha “poder demais” e que era preciso “quebrar seu monopólio”. Alekson era um jovem de *Mòn Anvè*, fiel da igreja da missão, que havia sido escolhido pelos missionários para ir a Porto Príncipe receber uma formação teológica de quatro anos para se tornar pastor na missão. Em julho de 2005 ele voltou desse período

de estudos, casado com uma jovem evangélica de Porto Príncipe, e assumiu a função de pastor. Alekson não fazia parte das relações de parentesco dos Olsen e, ele me disse em uma conversa alguns dias após sua chegada, se sentia praticamente “em campo inimigo (*terrain ennemi*)” na igreja onde era pastor. Seu desejo era de “mudar muita coisa” no funcionamento da missão e ele buscava se aproximar e fazer alianças entre os fiéis recém convertidos.

Na Flórida, o reconhecimento do ‘bom’ trabalho missionário, que se traduzia em apoio financeiro à missão, dependia da sua capacidade de conquistar novos convertidos. Estes eram, assim, uma peça-chave da engrenagem missionária. Esses novos convertidos eram ainda mais valorizados caso sua história oferecesse um belo e dramático testemunho do “poder de salvação da fé” (que poderíamos pensar como um bom “apelo de marketing”). Sorel e Yonyon, dois antigos *ougan* convertidos pelo casal missionário, eram protagonistas de uma dessas histórias ‘fortes’. Quando os dois eram ainda sacerdotes do Vodou, brigaram violentamente na noite de natal de 2002. Sorel deixou Yonyon agonizando na beira da estrada, depois de ter ateado fogo em parte do seu corpo. Madan John, que caminhava pelas casas nessa noite, encontrou-o e levou-o ao hospital. Sorel foi condenado pelo ataque e ficou preso por oito meses, o que praticamente correspondeu ao tempo que Yonyon passou no hospital. De volta à *Mòn Anvè*, ambos se converteram ao protestantismo, se perdoaram e uma narrativa evangélica do episódio foi construída: os dois se tornaram protagonistas ideais para reafirmar tanto o pertencimento do Vodou ao reino do Diabo, quanto o poder e a indulgência de Deus e de Jesus Cristo. Pastor John havia feito uma turnê com eles por diferentes igrejas no Haiti para testemunhar da “majestade do nosso Senhor”. Pastor Alekson tinha se aproximado de Sorel, com quem Madan Olsen, como veremos, tinha tido quiproquós.

Os processos morais, imputados ou proferidos por Madan Olsen, devem ser apreendidos no contexto dessa malha de relações conflituosas e dos jogos de poder e de tensão que caracterizam as relações mediadas pela missão.

. **Fiéis contra *Madan Olsen***

Diversos fiéis da missão, diante da frequência reduzida de *Madan Olsen* e de Matante ao culto dominical depois que *Madan Olsen* foi despedida, diziam que “elas haviam caído (*li chite*)” (em referência aos anjos caídos) e não eram, portanto, “verdadeiras *kretyèn*”. A acusação é reforçada quando ambas deixam definitivamente de frequentar todas as atividades da missão. Mesmo os mais próximos, que pensavam que a demissão tinha sido um fato “lamentável”, aderiam a esse julgamento que tinha ares de simples constatação: não frequentavam mais a igreja, tinham “caído”. Nos próximos meses e durante todo o ano de 2006, *Madan Olsen* vai tentar impor e difundir a sua própria versão dos fatos, buscando ganhar aliados. Parte desse esforço se materializa em processos acusatórios que ela lança contra outros, como veremos abaixo.

As informações que guarnecem os processos, *Madan Olsen* consegue graças ao seu talento do que Paine chamou de “gestão da informação (*information management*)”, ou seja, da “art in arranging a constant flow of information to himself” (Paine 1967:282). Fundamental para isso, era o comércio em sua casa e a extensão de sua rede de parentesco espiritual (ela ou Olsen eram padrinhos de 22 crianças e padrinhos de casamento de mais de 30 casais). Como ela mesma me explicou: “Eu não ando, são as pessoas que vem me contar [as coisas]. São as palavras que andam (*M’pa mache, moun vin di’m, se pawol ki mache, wi*)”. Ela entretém a relação com seus informantes levando em conta o que cada um pode lhe oferecer e acaba sabendo de muita coisa sobre a vida da missão, mesmo tendo sido excluída de lá. Ao mesmo tempo, fornece a conta-gotas informações sobre si mesma e sua família.

. ***Madan Alekson* em visita a *Madan Olsen***

O processo que *Madan Alekson* faz à *Madan Olsen* é particular. *Madan Alekson* sabe que é de fora, que está entrando num campo de relações tensas. Vendo que *Madan Olsen* se afasta progressivamente

da igreja, a esposa do novo pastor vai até a casa dessa ‘ovelha’ que começa a ‘se desgarrar’ lhe fazer uma visita. Este gesto (a visita, ir até o outro, em sua casa) é, e ambas sabem disso, uma forma de mostrar consideração, estima e respeito à pessoa visitada. Esse movimento virá então amortecer o impacto de suas palavras, que tomam a forma de um sermão que será dito em face a face. *Madan* Alekson convoca sua correligionária a não mais “se afastar de Deus” e de seus “irmãos em Cristo”; diz que, agindo assim, ela “caminha para o pecado”. *Madan* Olsen recebe sua visitante cordialmente, mas rebate com firmeza suas recriminações: “Se há pecado, é nesta igreja que ele está”. Diz que a igreja tem sido frequentada por “hipócritas e malfeitores” e que ler a Bíblia em casa, com “os seus”, lhe parece o melhor a fazer. Recorre a Mateus para apoiar seu argumento: “Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, aí estou eu no meio deles” (Mateus 18:20). As duas mulheres não voltarão a conversar face a face.

. Sorel contra os Olsen e os Olsen contra Sorel, sob a mediação dos missionários

Madan Olsen nunca acreditou na conversão de Sorel, já que ele, em outros momentos da sua vida, se aproximou do protestantismo e sempre acabou voltando a suas antigas práticas Vodú. Nos dias seguintes à demissão de *Madan* Olsen, Sorel bateu-boca diretamente com *Madan* Olsen e também com sua mãe e com um irmão, por questões ligadas ao comércio.

O *ex-ougan* disse que *Madan* Olsen havia recusado-se a vender-lhe um pouco de óleo de cozinha, recusa que teria sido acompanhada de gestos escandalosos; já ela afirmou que simplesmente estava sem a mercadoria no estoque, por isso não pode efetuar a venda.

Em outra ocasião, na varanda de Matante, Sorel discutiu com a dona da casa e seu filho, dizendo que eles não queriam lhe dar o troco correto da compra de uma porção de cal. A desavença terminou com ameaças de morte recíprocas. A briga chegou ao ouvido dos missionários, que exigiram que Matante e seus filhos se desculpassem, pois eles

eram “os mais velhos no evangelho”, quando Sorel era um “recém-nascido para Jesus”.

Os três não só se recusaram, mas mostraram-se indignados com o pedido: “jamais me ajoelharei diante de um *ougan*”, disse Matante. Já *Madan Olsen* ironizou “vou lá sim, vou lá pedir desculpas com uma garrafa de rum na mão, uma vela e 50 dólares haitianos”.

A partir de então, eles não perderão uma oportunidade de desqualificar a fé *kretyèn* de Sorel, “esse aí nunca deixou os negócios (*zafè yo*, referindo-se ao culto dos *lwa*)”, “olha o nariz dela (referindo-se a esposa de Sorel), ela cheira rapé como o marido!” As acusações aproximam Sorel (e os seus) do seu passado no Vodou, negando a legitimidade da sua posição recente, de fiel evangélico, protegido dos missionários.

. *Madan Olsen* contra a mãe de pastor *Alekson*

Madan Olsen ouviu dizer que a mãe de pastor *Alekson* teria dito que, se ela encontrasse no seu caminho quem se opusesse ao seu filho, ela iria “já vestir uma calça (*m’ap mete kanson nan tay mwen*)”. A expressão remete ao universo masculino (a calça) para exprimir a ideia de uma força viril, de coragem, de capacidade de reação ou vingança, algo como “vocês vão ver do que sou capaz”²⁸. Isto basta para que *Madan Olsen* comece a dizer, a suas comadres e a seus clientes, que isso é a prova de que a mulher “não hesitaria em recorrer a um *ougan*” para proteger seu filho, que ela “não é, nem de longe, tão pura quanto ela gostaria de parecer”.

. *Matante* e *Madan Olsen* contra *Jonas*

Jonas, sobrinho de *Yonyon*, converteu-se pouco depois da chegada da missão em *Mòn Anvè*, mas *Madan Olsen* suspeita que ele “não abandonou o vício”. Alguém disse a ela que outro alguém o teria visto sair da casa de um *ougan* (*kay gangan*). Ela fez circular a informação amplamente.

. *Matante e Madan Olsen contra pastè John*

Nas *lakou* de Matante et de Madan Olsen, as duas afirmam que pastor John é um *pastè tripotay*, ou seja, um pastor-fofoca. Fazem assim alusão ao fato do pastor ter, na sua opinião, levado demais em consideração as fofocas que circulavam na missão contra elas. Não tentam aproximá-lo do Vodou, o que seria pouco plausível e possivelmente muito forte. Mas o associam a um outro comportamento reprovado na Bíblia.

. *Madan Olsen, em sonho, contra Madan John*

Para poder maldizer Madan John, Madan Olsen faz um desvio e passa por um sonho. Numa manhã, quando estávamos em seu comércio dois fiéis da igreja e eu, Madan Olsen chega, nos ouve um pouco e depois conta que sonhou com Madan John. As duas estavam, ela nos conta, na beira da estrada, não longe da missão. Madan John teria então confessado, sem tremer, que ela guardava só uma “partezinha bem pequenininha (*yon ti kras*)” do seu no seu coração para Jesus. Madan Olsen teria perguntado então à missionária se ela era realmente *kreytèn*, mas não teria obtido resposta, pois logo se acordou. Sentada na *lakou*, ela nos diz então, em tom de confissão, que sabe a resposta: Madan John “não é uma verdadeira *kreytèn*”.

Madan John não era qualquer *kreytèn*, mas sim a missionária estabelecida ali há anos, que tanto tinha feito, na visão das mulheres presentes, pelas pessoas na região. Todos ali sabiam o peso dessa denúncia, justamente por ela ser dirigida à Madan John e não à outra pessoa. O sonho oferece então um meio, um caminho para que uma afirmação tão direta se materialize em palavras explícitas. É como se o sonho permitisse formular uma acusação que até ali, não havia podido ser feita abertamente. De fato, Madan Olsen só tinha, até então, feito críticas localizadas ao comportamento de Madan John, referindo-se ao modo como a missionária agiu com ela e com sua mãe, nesse episódio específico da demissão. Dizia que a missionária não a tinha

visitado quando ela esteve doente, que ela não a recebeu para discutir sobre a demissão. Mas ela nunca tinha dirigido uma crítica moral definitiva a missionária, a ela enquanto mulher *kretyèn*.

Abnegação em nome da missão

Para além das acusações de outros, em defesa do seu status de *vrè kretyèn*, Madan Olsen e Matante invocavam, de maneira teatral e emocionada, os sacrifícios que haviam feito em nome da missão. Com outros de sua família, haviam sido operários “de sol a sol”, as mãos no cimento, para levantar cada parede; operários também “a serviço da palavra de Jesus”, levando a “boa nova” pelas estradas e caminhos, até as casas mais afastadas. Madan Olsen teria abdicado de sua própria família e negócios para cuidar e ensinar o crioulo aos filhos de Madan John; Matante lembrava das horas a fio passando as roupas do casal, com um ferro a carvão, sem que ninguém viesse oferecer uma cadeira. Tudo isso por eles, pela missão, em nome da palavra de Jesus. O relato performático busca provocar uma nova leitura do passado, do presente e do projeto de futuro da missão. Põe em cena o papel capital da família na implantação da missão, centralidade que legitimaria a sua presença hegemônica na igreja e convidaria a questionar a mudança de direção em curso.

Conclusão

Joel Robbins (2004b), estudando os recém-convertidos Urapmin da Papua Nova Guiné, Christophe Pons (2011), os protestantes históricos das ilhas de Faroé, ou ainda Jarrett Zigon (2009), trabalhando com mulheres ortodoxas de Moscou, mostraram que uma parte importante das preocupações morais de seus interlocutores tomam a forma de dilemas morais individuais. Materializam-se em momentos em que indivíduo está diante de seus próprios atos ou confronta-se à questão de como viver como uma ‘boa’ pessoa. São, portanto, trabalhos que tratam majoritariamente da relação entre a moral e o ‘self’.

O julgamento moral de outros é também observado nestes contextos, mas a experiência moral dos indivíduos é lida, sobretudo, através do “trabalho moral sobre si mesmos” e através das inquietudes e tensões que nascem de situações que impõe um posicionamento, que obrigam a sair de uma “non-consciously enacted morality” (Zigon 2009:274). O título do trabalho de Joel Robbins (2004b) que se tornou seminal para a recente Antropologia do Cristianismo, *Becoming sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, é, por si só, evocador do peso do sentimento de culpabilidade que emerge da conversão dos Urapmin ao protestantismo evangélico.

Nas montanhas da Grand’Anse, as questões morais que ocupavam meus interlocutores não se apresentaram como angústias ou inquietudes sobre si mesmo (um indivíduo que se perguntaria se ele estaria agindo bem, se não estaria tornando-se um pecador), mas na forma de julgamentos morais sobre outros. É na apreciação do comportamento alheio que as premissas morais explicitam-se neste contexto. A avaliação moral de outros e de si mesmo não necessariamente se excluem, mas o protestantismo de inspiração batista da EBM não insistia sobre o imperativo de autoexame e sua implantação não parece ter provocado a emergência de um sentimento de culpabilidade entre os fiéis. O medo ou aflição de ‘ver-se como um pecador’ era praticamente ausente das falas dos meus interlocutores.

Antropólogos que trabalham sobre o Caribe já mostraram o quanto a inveja, as fofocas e a feitiçaria organizam as relações sociais nessa região, em contextos de interconhecimento (Abrahams 1983; Bougerol 1997; Affergan 2006). Esses três elementos, eles mesmos produtos e produtores de relações de poder, agenciam o cotidiano: vizinhos se observam, se espiam (há estratégias de observação assim como táticas para fugir de olhares indiscretos), perscrutam os movimentos uns dos outros, controlam ao mesmo tempo seus próprios gestos (porque sabem-se sob olhar dos outros) e falam do que viram ou pensam ter visto. As rivalidades, conflitos e desacordos são quase sempre precedidos ou acompanhados de fofocas e terminam com fre-

quência em escândalos ou acusações de feitiçaria. As relações entre correligionários evangélicos no Haiti não rompem com esse *modus operandi* comunitário. Elas embrenham-se nele.

Se para alguns, o fato de *tornar-se* um pecador é o que provoca tormento moral, entre meus interlocutores, é possível dizer que a obsessão moral é a de definir quem é e quem não é um verdadeiro *kretyen*, e, afinal, *fazer do outro* um pecador.

Notas:

¹ *Mòn* em crioulo haitiano (*mornes* em francês). As duas localidades vizinhas onde trabalho se situam entre 500 e 700 metros de altura. Essa pesquisa se apoia em dados empíricos obtidos durante o campo de pesquisa realizado para minha tese de doutorado entre 2005 e 2007.

² O termo ‘protestante’ é usado aqui de forma genérica e abrangente (inclui pentecostais, evangélicos, adventistas e outras correntes históricas). Especificarei as correntes e denominações quando necessário. Já posso dizer que a maioria dos meus interlocutores que aparecem neste artigo são evangélicos (batistas).

³ Ver por exemplo Boltanski *et al.* 2007.

⁴ União conjugal costumeira, ou seja, não sancionada por uma instituição, mas reconhecida por todos.

⁵ A legalização do Vodou ocorreu sob o governo de Jean Bertrand Aristide em 2003 e foi precedida e acompanhada, como descreve Béchacq (2014), de um processo de institucionalização desta religião (criação de associações de defesa e promoção do culto, de uma federação nacional, etc.).

⁶ ‘Irmão’ e ‘irmã’ são os termos com os quais fiéis, no protestantismo evangélico e pentecostal, se interpelam.

⁷ Para um estudo de caso sobre o pragmatismo e fluidez das escolhas religiosas no Haiti contemporâneo, ver Richman 2012. Sobre o Vodou e o catolicismo e suas permeabilidades no campesinato haitiano, ver Baptista 2012 e Richman *op. cit.*

⁸ Segundo Matthew Casey (2017), cerca de 200 000 haitianos trabalharam nas plantações de açúcar no leste de Cuba nas primeiras décadas do século XX. A maior parte deles foram repatriados a força nos anos 1930.

⁹ *Pastè* em crioulo haitiano significa pastor e *Madan* significa senhora. As esposas ou companheiras reconhecidas como tal, no Haiti, ganham o primeiro nome do marido (ou companheiro), precedido de *Madan*.

¹⁰ Esse cenário não deve, no entanto, ser visto como definitivo. As ‘desconversões’ são frequentes e para um dos referidos *ougan*, essa era a sua sétima conversão.

¹¹ A descrição das atividades e do espaço da missão é feita aqui toda no passado, já que no final do ano de 2007, os missionários deixaram Haiti para que John tratasse de um câncer. Pouco tempo depois, a missão foi comprada por um outro casal de missionários protestantes norte-americanos, da missão The Torch Worship Center.

¹² Durante muitos anos, *Pastê* John pensou em construir uma pista de aterrissagem, como seu tio, também missionário e diretor de EBM, tinha feito num vilarejo na Nova Guiné.

¹³ As pessoas chamam esse espaço delimitado da missão de *lakou misyon*, em referência ao *lakou* (do francês ‘*la cour*’), termo que designa a ou as casas de um grupo residencial e o terreno (quintal) que as circunda.

¹⁴ Paula Montero, por exemplo, mostra como nas colônias missionárias salesianas do Brasil no século XX, “a força simbólica dos padres dependia em grande parte de sua prodigalidade em distribuir bens” (Montero 2012:193).

¹⁵ Os missionários instaurarão um comitê com cinco membros (além dos próprios missionários), com o objetivo de discutir o dia a dia da missão e as dificuldades e problemas que os fiéis podiam enfrentar.

¹⁶ A respeito do prazer em fazer fofocas, ver Besnier (2009:18-19 e 95-99).

¹⁷ Esta constatação (prática condenada e, no entanto, praticada por todos) é comum (Bougerol 1997:31-51; Besnier 2009:94-95; Abrahams 1983:79).

¹⁸ Ver por exemplo na Psicologia Fernandes, Kapoor & Karandikar (2017) e na Filosofia Alfano & Robinson (2017).

¹⁹ Sobre esse ponto, ver Pons (2011:17).

²⁰ Se Lutero emitiu críticas às considerações de Tiago, Philip Jenkins nota que o texto se tornou central na pregação evangélica em países do sul, por “dirigir-se a fiéis pobres que devem fazer face a um stress constante e à tentação, sem cair no desespero e sem invejar os ricos” (2006:61).

²¹ Descrevendo supostas ‘cerimônias Vodú’, pastor John narrava cenas macabras onde bebês eram jogados de falésias, corpos de crianças desmembrados, havia sangue por toda parte...

²² Uma das expressões idiomáticas para dizer hipócrita é ‘*rat anba po* (rato embaixo da pele)’.

²³ Um equivalente da expressão brasileira ‘rezar para todos os santos’.

²⁴ O cristão autêntico ‘dá a Deus a autoridade sobre sua vida (*bay Bondye otorite sou lavi*’l)’, segundo as palavras de um pastor.

²⁵ Ver, por exemplo: <https://hellochristian.com/8130-12-signs-you-are-a-modern-day-pharisee>

²⁶ O primeiro estudo de Calvino é dedicado a Sêneca (Ryrie 2013:18).

²⁷ Clara C. J. Mafra, a partir do caso do pentecostalismo no Brasil, e revisitando a discussão de Keane sobre a sinceridade, afirma que “a formação da pessoa” pentecostal cristã se elabora não somente a partir da “ideologia da sinceridade”, mas também da “ideologia da santidade”. O pentecostalismo no Brasil se construiria num processo contínuo de distinção do catolicismo, como religião nacional e popular, e das religiões afro-brasileiras. Neste contexto, Mafra sugere que para os pentecostais

brasileiros, a santidade se torna um objeto de disputa: “os pentecostais brasileiros parecem afirmar um subtexto que implica que a hierarquia atual de santidade, com a Igreja Católica como seu ponto de referência, deve ser invertida” (2014:181). Eles se oporiam, assim, ao “o modelo de pessoa sincrética”, aquele dos católicos que fazem uma “utilização estratégica de diversas sintaxes, dependendo do evento ou situação” (2014: 182). A tese de Mafra não deixa de fazer sentido para pensar o caso dos pentecostais haitianos, já que ali também eles se afirmam opondo-se a “pessoas sincréticas”.

²⁸ Pode ser aproximada da expressão ‘por o pau na mesa’, em português.

Referências:

- ABRAHAM, Roger. 1983. *The Man-of-Words in the West Indies. Performance and the Emergence of Creole Culture*. Baltimore/London: The John Hopkins University.
- AFFERGAN, Francis. 2006. *Martinique, les Identités Remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*. Paris: PUF.
- AGGELER, Geoffrey. 1990. “Sparkes Of Holy Things’: Neostoicism And The English Protestant Conscience”. *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme (New Series / Nouvelle Série)*, 14(3):223-240.
- ALBERTS, Thomas. 2008. “Virtually real: Fake religions and problems of authenticity in religion.” *Culture and Religion*, 9(2):125-139.
- ALFANO, Mark, & ROBINSON, Brian. 2017. “Gossip as a Burdened Virtue”. *Ethical Theory and Moral Practice*, 20(3):473-487.
- ALTHABE, Gérard. 1993. “Procès réciproques en HLM”. In ALTHABE, Gérard et al. (eds.): *Urbanisation et Enjeux Quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle*, pp.13-47. Paris: L'Harmattan.
- BATISTA, José Renato. 2012. *Uma etnografia sobre o universo social do Vodun Haitiano*. Tese de doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro : UFRJ/Museu Nacional.
- BÉCHACQ, Dimitri. 2014. “Le secteur vodou en Haïti. Esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010).” *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 1(29):101-118.
- BENSA, Alban. 2006. *La Fin de l'Exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis.
- BERGMANN, Jörg. 1993. *Discreet Indiscretions. The Social Organization of Gossip*. New York: Aldine de Gruyter.
- BERNHEIM, Pierre A. 2001. “Épître de Jacques et morale judéo-chrétienne.” *Pardès*, 1(30):27-40.
- BESNIER, Niko. 2009. *Gossip and the Everyday Production of Politics*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- BOLTANSKI, Luc et al (eds). 2007. *Affaires, Scandales et Grandes Causes : de Socrate à Pinochet*. Paris: Stock.
- BOUGEROL, Christiane. 2007. *Une Ethnographie des Conflits aux Antilles: Jalousie, commérages, sorcellerie*. Paris: PUF.
- BRISON, Karen. 1992. *Just Talk: Gossip, Meetings, and Power in a Papua New Guinea Village*. Berkeley: University of California Press.
- BRODWIN, Paul. 1996. *Medicine and Morality in Haiti: The contest of healing power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASEY, Matthew. 2017. *Empire's Guestworkers: Haitian Migrants in Cuba during the Age of US Occupation*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- CLORMÉUS, Lewis Ampidu. 2012. *Entre l'État, les intellectuels et les religions. Redécouvrir la campagne anti-superstitieuse de 1939-1942*. Tese de doutorado em Sociologia. Port-au-Prince: Université d'État d'Haïti.
- COPEMAN, Jacob. 2012. "The mimetic guru: tracing the real in Sikh-Dera Sacha Sauda relations." In COPEMAN, J. & IKEGAME, A. (eds.): *The Guru in South Asia: new interdisciplinary perspectives*, pp.156-180. London: Routledge.
- CORTEN, André. 1998. "Un mouvement religieux rebelle en Haïti: l'Armée Céleste." *Conjonction*, 203:53-62.
- CORTEN, André, & MARSHALL-FRATANI, Ruth. 2001. *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.
- DALMASO, Flavia. 2018. "Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti." *Mana*, 24(3):96-123.
- ELIAS, Norbert, & SCOTSON, John. 1994 [1965]. *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*. London: Sage Publications.
- ENGELKE, Matthew. 2004. "Discontinuity and the Discourse of Conversion." *Journal of Religion in Africa*, 34(1-2):82-109.
- ERRINGTON, Frederick, & GEWERTZ, Deborah. 1995. *Articulating Change in the 'Last Unknown'*. Boulder: Westview.
- FATH, Sébastien (ed.). 2004. *Le Protestantisme Évangélique, un Christianisme de Conversion*. Turnhout: Brepols Publishers.
- FERNANDES, S., KAPOOR, H. & KARANDIKAR, S. 2017. "Do We Gossip for Moral Reasons ? The Intersection of Moral Foundations and Gossip ?". *Basic and Applied Social Psychology*, 39(4):218-230.
- GLUCKMAN, Max. 1963. "Gossip and scandal." *Current Anthropology*, 4:304-315.
- GRAVES, Amy. 2006. "Les épreuves du huguenot et la vulgarisation du stoïcisme: Simon Goulart, Jean de L'Espine et Sènèque." *Cahiers V.-L. Saulnier*, 23:116-124.
- GRIERA, Maria. 2008. "Are you a real Christian?" Stereotypes, distrust and distinction strategies between 'new' and 'old' Protestants in Catalonia." *Etnográfica*, 12(2):403-423.
- HURBON, Laënnec. 1988. *Le Barbare Imaginaire*. Paris: Éditions du Cerf.

- IRONS, William. 2001. "Religion as a hard-to-fake sign of commitment." In NESSE, Randolph (ed.): *Evolution and the Capacity for Commitment*, pp.292-309. New York: The Russell Sage Foundation.
- JENKINS, Philip. 2006. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press.
- KEANE, Webb. 1997. "From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and their Historicity in the Context of Religious Conversion." *Comparative Studies in Society and History*, 39(4):674-693.
- . 2002. "Sincerity, 'Modernity,' and the Protestants." *Cultural Anthropology*, 17(1):65-92.
- LAGRÉE, Jacqueline. 2010. *Le Néostoïcisme*. Paris: Vrin.
- LESTRINGANT, Frank. 2006. "Deux chrétiens face au stoïcisme : Montaigne et d'Aubigné." *Cahiers V.-L. Saulnier*, 23:9-16.
- MAFRA, Clara. 2014. "Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã." *Religião e Sociedade*, 34(1):173-192.
- MÉZIÉ, Nadège. 2016. "Emergência e ascensão dos protestantismos no Haiti: um panorama histórico." *Debates do NER*, 29(1):289-327.
- MBEMBE, Achille. 1993. "La prolifération du divin en Afrique subsaharienne." In KEPEL, Gilles (ed.): *Les politiques de Dieu*, pp.177-201. Paris: Éditions du Seuil.
- MONTERO, Paula. 2012. *Selvagens, Civilizados, Autênticos. A produção das diferenças nas etnografias salesianas (1920-1970)*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- NEAL, Lynn S. 2016. "OMG: Authenticity, Parody, and Evangelical Christian Fashion." *Fashion Theory*, 21(3):223-244.
- ORO, A. P., CORTEN, A. & DOZON, J.-P. (eds.). (2003). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Editora Paulinas.
- PAINE, Robert. 1967. "What is gossip about? An alternative Hypothesis." *Man*, 2(2):278-285.
- PIETILA, Tuulikki. 2007. *Gossip, Markets, and Gender: How Dialogue Constructs Moral Value in Post-Socialist Kilimanjaro*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- PONS, Christophe. 2011. "The Anthropology of Christianity in the Faroe Islands. What the fringes of the Faroe Religious Configuration have to say about Christianity". In GAINI, Firouz (ed.): *Among the Islanders of the North. An Anthropology of the Faroe Islands*, pp.80-131. Fróðskapur : Faroese University Press.
- RAMSEY, Kate. 2011. *Vodou and Power in Haiti: The Spirits and the Law*. Chicago: The University Press of Chicago.
- RICHMAN, Karen. 2008. "A more powerful sorcerer: conversion, capital, and haitian transnational migration." *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, 82(1-2):3-45.
- . 2012. "Religion at the Epicenter: Agency and Affiliation in Léogâne After the Earthquake." *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 41(2):148-165.

- ROBBINS, Joel. 2004a. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology*, 33:117-143.
- _____. 2004b. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- RYRIE, Alec. 2013. *Being Protestant in Reformation Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- SHIPLEY, Jesse. 2009. "Comedians, pastors, and the miraculous agency of charisma in Ghana." *Cultural Anthropology*, 24(3):523-552.
- TODD, Margo. 1983. "Seneca and the Protestant Mind: The Influence of Stoicism on Puritan Ethics." *Archiv für Reformationsgeschichte*, 74:182-200.
- ZIGON, Jarrett. 2009. "Within a Range of Possibilities : Morality and Ethics in Social Life." *Ethnos* 74(2):251-276.

Abstract: Who is a 'real' evangelical and who is a 'fake' one? In this text, I describe and analyze moral processes among evangelicals of the same church in a rural community in southwestern Haiti, where the truth of one's faith is put under suspicion. In the network of relations mediated by a US mission, the crossfire of accusations among believers reveals power disputes, competition for moral superiority, and a way of expressing moral concerns that does not take the form of self-reflexivity and guilt so common in protestant contexts. Sinners are the others, and to accuse someone else is an occasion to affirm one's own virtue.

Keywords: Moral, Evangelicals, Gossip, Haiti, Mission.

Recebido em Abril de 2019.

Aprovado em Julho de 2019.

‘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 autogoverno 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 desejabilidade 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 desejabilidade) 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 compromettimentos 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 ressaltei 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 ressaltei.

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 pressupõe-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 os 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 delineação 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 Pitaguary 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. *Descobrendo 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 Egito". *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 lembrar: 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.

‘Acordamos, Somos Cidadãos’: os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político

Cleonardo Mauricio Junior^a

Este trabalho tem como objetivo analisar a constituição ética de si, na relação com o político, dos jovens crentes da igreja do pastor Silas Malafaia, a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, no Rio de Janeiro. Levando em consideração os embates ocorridos na esfera pública brasileira em torno das questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos e que colocaram em lados opostos líderes das igrejas pentecostais e movimentos sociais, afirmo que os fiéis ordinários dessas igrejas têm recebido a incumbência moral de se posicionarem politicamente em suas vidas cotidianas, na defesa de temas caros aos seus sistemas de valores. ‘Crente também é cidadão’, é o que diz Malafaia aos seus liderados e, por isso, ‘tem de se posicionar’. Pretendo mostrar, então, como os jovens dessa igreja assumem essa missão, principalmente em suas universidades, definindo suas condutas éticas em meio às tensões políticas que têm caracterizado a sociedade brasileira atualmente.

Pentecostalismo, Ética, Política, Crente-cidadão.

Os evangélicos ficaram alienados da vida social, como se fossem anjos, pensando q [sic] são exclusivamente espirituais.

Acordamos, somos cidadãos.

(Silas Malafaia em sua conta no microblog twitter)

“Sou cidadão ou sou cristão?”. A pergunta surge em uma das reuniões do *Universe*, grupo de jovens da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC) – a igreja do pastor Silas Malafaia, no Rio de Janeiro

a Doutor em Antropologia (UFPE). Pesquisador do Observatório de Religiosidades e Emoções (OCRE/LECC/PPGA/UFPE). Email: cleonardomj@gmail.com.

– cujos participantes foram os principais interlocutores durante o trabalho de campo que realizei para minha tese de doutorado (Mauricio Junior 2019). Os integrantes do *Universe* reuniam-se periodicamente para discutir o que consideravam ser as adversidades enfrentadas pelos cristãos nas universidades. O objetivo dos encontros também era o de compartilhar e afinar os argumentos necessários para responder as interpelações que, todos ali sabiam, seriam feitas aos integrantes do grupo sobre temas como o casamento igualitário e a descriminalização do aborto, uma vez que seu líder maior, o pastor Malafaia, era (e ainda é) considerado um dos maiores adversários dos movimentos sociais pelos direitos sexuais e reprodutivos. O assunto daquele dia, uma demanda dos próprios participantes, tratava de entender as razões pelas quais os evangélicos passaram a se envolver tão intensamente na vida política brasileira. Eles estavam acostumados a verem seus representantes participando de campanhas para elegerem-se principalmente aos parlamentos das esferas municipal, estadual e federal.



Imagem 1 – Divulgação de reunião do Universe Fonte: Instagram oficial do Connect (juventude da ADVEC).

Apesar de o grupo se reportar diretamente ao pastor responsável pelos jovens¹, não havia necessariamente a presença de um membro da hierarquia oficial da igreja nas reuniões. Eram os próprios jovens, então, que organizavam as pautas e planejavam os encontros. Nesse dia, Davi, líder do grupo e quem geralmente conduzia as conversas, falava sobre a necessidade de a igreja (e aqui ele não se referia à sua igreja local, mas referia-se uma identidade evangélica nacional) ocupar todos os lugares de evidência, inclusive a política. Alex, antes de fazer a pergunta que dá início a este artigo, interpela Davi, questionando-o: “estar em todos os lugares, então, é uma atitude cristã ou política?”. E continua: “eu vejo pessoas começando a pensar nisso e tendo um conflito. ‘Sou cidadão ou sou cristão?’”

É justamente a respeito dessa relação entre o exercício de uma cidadania política e a constituição de sujeitos religiosos do que trata este artigo. Deparando-se com o dever de se posicionar politicamente, de barrar o avanço de grupos considerados ameaças ao equilíbrio moral da sociedade, ou ainda, diante do dever de serem protagonistas ‘em todos os lugares’, os evangélicos passaram a encarar novas demandas éticas informando sua constituição enquanto sujeito moral ideal. Dou o nome a esse fenômeno de constituição do crente-cidadão, no intuito de mostrar como a relação entre cidadania política e virtuosismo religioso estão imbricados no mesmo processo.

Essas novas demandas éticas, as quais, como disse, giram em torno da exigência de uma postura mais aguerrida na defesa dos chamados valores cristãos, estão resumidas em um sistema moral baseado na tomada de posição política compartilhado entre os membros da Assembleia de Deus Vitória em Cristo. Chamo esse código moral de *pentecostaharsh*, porque, ao contrário de como o pentecostalismo em Gana, como mostra Birgit Meyer (2004), vai a público a partir de seu entrelaçamento com a cultura, mais especificamente através do cinema, e deste modo, espalha-se suavemente pela esfera pública ganense, o pentecostalismo brasileiro, eu afirmo, apresenta um estilo baseado no peso do confronto. Enquanto o estilo do pentecostalismo ganense

foi definido por Meyer (2004) como *pentecostalite*, a fim de enfatizar como ele se conduz sutilmente pela esfera pública (*lite* = leve em inglês), na sua convergência com a dimensão do entretenimento, o código de conduta dos evangélicos com os quais convivi está fundado no estabelecimento de controvérsias (Montero 2015).

Meu objetivo, enfim, é dar conta da constituição do crente-cidadão entre os jovens do *Universe*. Para isso, primeiro, irei apresentar o código moral *pentecostaharsh*. Dois eventos servirão de momentos paradigmáticos para entender como este código moral foi objetivado: uma mensagem sobre a relação entre o cristão e a política; e um painel organizado pelo departamento de juventude da igreja, e pelos membros do *Universe*, que contou com a participação dos parlamentares ligados à igreja. Como disse, tomar posição a respeito de temas caros à igreja evangélica na vida cotidiana dos fiéis passou a fazer parte da constituição do sujeito pentecostal, e é o código moral *pentecostaharsh* que informa o regime de sensibilidades e a maneira ideal de se conduzir do crente-cidadão. Depois, falarei mais especificamente de como o crente-cidadão se constitui enquanto sujeito moral. Sendo o contrário de ‘alienado social’ (esta, uma categoria êmica), o crente-cidadão é o resultado de um projeto ético na busca por se tornar um certo tipo de pessoa, aquela pronta a mostrar suas habilidades no debate público quando for necessário defender os preceitos evangélicos.

O senso comum (o mais geral e o acadêmico) não trata como novidade entender a postura das igrejas evangélicas na esfera pública como uma conduta moral. No entanto, a moral como código prescritivo de um lado, e o comportamento do crente ordinário como receptor passivo das ordenanças deste código, do outro lado, é a tônica das análises. É preciso ir além de como as regras prescrevem comportamentos e voltar-se para entender a forma como os códigos morais são problematizados e como os sujeitos das ações morais deliberam a respeito deste código. Ainda mais importante, é preciso contemplar a forma como, através das práticas de si, os jovens crentes com os quais convivi buscam dar conta de conduzirem-se da maneira correta

nos momentos de debate público, em outras palavras, como buscam tornarem-se crentes-cidadãos.

O crente-cidadão e seus dilemas éticos: o desafio moral e as condições práticas de reflexividade

Para dar conta dos momentos carregados de dilemas éticos no fluxo da vida dos crentes pentecostais com os quais convivi, tomarei como base o conceito de desafio moral (*moral breakdown*) de Jarrett Zigon (2007). Para desenvolver esse conceito, Zigon faz uma diferenciação entre, de um lado, a moral como o modo não refletido de se estar no mundo, onde o indivíduo se perde na familiaridade, e do outro lado, os momentos de ruptura moral que desarticulam essa familiaridade e conforto. Tais momentos acontecem quando um dilema ético se impõe aos indivíduos e eles se encontram forçados a se distanciarem (subjettivamente) do problema “para buscar uma solução, resolver o problema e lidar com a questão” (Zigon 2007:137).

Esse momento ético, que Zigon afirma ainda ser semelhante ao momento de problematização foucaultiano, é definido como uma tática, performada nos momentos de ruptura, com um objetivo determinado: regressar ao conforto dos momentos de familiaridade moral irrefletida. Assim como Simon Coleman (2018), não compartilho dessa definição de ética como um processo cujo fim seria o retorno ao modo não-reflexivo das disposições morais cotidianas, porque, no caso dos nossos sujeitos de pesquisa, os crentes pentecostais, o momento ético está diretamente ligado a uma escolha deliberada por situações desconfortáveis: os sujeitos pentecostais constituem-se moralmente na busca, e não na fuga, do risco. Irei complementar a análise de Coleman mostrando outro aspecto da constituição do crente-cidadão como sujeito ético: a forma como deliberam a respeito da modalidade ética que devem lançar mão, antes de assumirem os riscos na construção da pessoa que pretendem ser e na consolidação de como os outros os veem. Enfim, a noção de desafio moral (Zigon 2007) é importante para a construção de minha narrativa do crente-cidadão, uma vez que

- e principalmente porque - meus sujeitos de pesquisa consideravam estar vivendo uma ruptura moral. Uma nova demanda ética lhes foi imposta, pois a vida de um bom cristão recebeu o acréscimo de uma dimensão cidadã, cujo principal elemento é a necessidade de se posicionar a respeito de temas políticos considerados importantes para os evangélicos na esfera pública.

Sendo assim, seguindo Keane (2014), a conduta ética dos sujeitos é definida em três instâncias. A primeira é a da autoconstrução e da avaliação, equivalente a um dos níveis de análise dos fenômenos morais apresentados por Foucault: aquele preocupado com as formas do sujeito se conduzir moralmente. A terceira instância trata do domínio da causalidade externa e pode ser comparado a mais um nível do fenômeno moral foucaultiano, desta feita, aquele do código moral. Para Keane, o objetivo é desfazer a distinção ontológica aguda entre o mundo da causalidade (natural ou sociológica) e aquele da avaliação, do autoconhecimento ético. Para isso, diz ele, é preciso prestar atenção à instância ética de segunda-pessoa, aquela da fala e da interação (Keane 2014).

Em resumo,

“O desafio que está diante da abordagem etnográfica é fornecer um relato da articulação entre os mundos vistos pela primeira e terceira perspectivas que não terminem simplesmente subordinando um ao outro, ou os colocando em realidades radicalmente segregadas. O que a abordagem alternativa que defendo faz, em parte, é chamar nossa atenção para a segunda pessoa, para a cena do discurso e da interação. Essa cena faz a mediação entre o *self* e o domínio da perspectiva da terceira pessoa, o domínio do qual o sujeito pode se ver de uma distância reflexiva” (Keane 2014:446).

Portanto, para que a ética seja entendida como reflexividade, sem cair na armadilha do subjetivismo, de um lado, ou ser resumida a um determinismo do outro lado, é preciso prestar atenção nas “condições práticas da reflexividade” (Keane 2014:451). É indispensável compreender, e isto é primordial para o argumento que irei apresentar sobre a constituição do crente-cidadão, que “a reflexividade é produzida pela

dinâmica da interação entre as pessoas” (Keane 2014:451). Eu entendo os momentos de dilemas éticos, ou de desafio moral nos dizeres de Zigon, como necessariamente fazendo parte de uma instância de segunda pessoa, seguindo Keane (2014), na qual os crentes-cidadãos fazem um relato de si mesmos em reação à interpelação inerente à interação. Com isso, eles têm a oportunidade de verem a si mesmos da perspectiva da instância da terceira pessoa. Em suma, eu quero dizer que o crente-cidadão é um sujeito que avalia e também se autoconstitui, ou se autoconstitui enquanto delibera moralmente no momento da interação na qual foi chamado a dar conta de si.

O código moral *pentecostaharsh*: reagregando esferas, alternando gramáticas e a estética do confronto

A moral *pentecostaharsh*, portanto, pode ser descrita como uma perspectiva de terceira instância (Keane 2014) na relação com a qual os jovens pentecostais que estou focando para desenvolver meu argumento avaliam a situação, avaliam a si mesmos, bem como são avaliados pelos de sua comunidade nos momentos de demanda ética que apresentarei em seguida. Enfim, o crente-cidadão como projeto ético na direção de tornar-se um determinado tipo de pessoa tem suas virtudes a serem perseguidas delineadas na moral *pentecostaharsh*. Para descrever os elementos deste código, recorrerei a dois eventos que entendo serem paradigmáticos na revelação das características esperadas do crente-cidadão, celebradas, principalmente, pela liderança da igreja. Com isso, tenho também o objetivo de mostrar como a moral *pentecostaharsh* é compartilhada, ritualizada na igreja, a fim de que se internalize o tipo ideal do crente-cidadão. O primeiro momento é um sermão do pastor Silas Malafaia, realizado em um culto de domingo à noite (o mais popular da programação semanal da igreja), intitulado ‘O cristão e a política’. O contexto era a aproximação das eleições para prefeito do Rio de Janeiro em 2016 (estávamos no início do mês de agosto e o primeiro turno ocorreria dali a menos de dois meses), ocasião em que Marcelo Crivella do PRB,

bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus e apoiado por Malafaia, viria a ser eleito.

O segundo evento que fará parte da minha análise deu-se pouco menos de um mês antes da pregação de Malafaia. Trata-se de um painel com a presença dos detentores de mandato legislativo ligados à igreja. Todos se tornaram parlamentares pela cidade ou estado Rio de Janeiro, sendo eleitos, principalmente, por receberem o apoio de Malafaia: Alexandre Isquierdo, vereador; Samuel Malafaia, irmão de Silas Malafaia e deputado estadual; e Sóstenes Cavalcanti, deputado federal, todos filiados ao então DEM, hoje Democratas. Além do vereador e dos deputados de Malafaia, também esteve presente o então deputado federal, Jair Bolsonaro, na ocasião filiado ao PSC.



Imagem 2 – Divulgação do painel com participação dos parlamentares ligados à igreja. Fonte: Instagram oficial do Connect (juventude da ADVEC).

Começo, então, com a prédica de Malafaia sobre o cristão e a política. Nela, o pastor baseia-se em dois textos bíblicos: o primeiro, quando Jesus dirige-se aos fariseus dizendo “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. O segundo, quando Paulo, por sua vez, afirma “dai [a] cada um o que deveis: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto; a quem temor, temor; a quem honra, honra”. Ao prosseguir com a hermenêutica dos textos, Malafaia aponta que Jesus e Paulo estariam mostrando que “a cidadania do céu” não anularia a “cidadania terrena” e, por isso, é preciso “cumprir sua função como cidadão dessa terra e cumprir sua função como cidadão dos céus”. No entanto, não basta entregar ao público evangélico uma interpretação do texto lido. Para uma disposição tornar-se modelo de conduta e regime de sensibilidades na tradição pentecostal, Malafaia sabe disso, é preciso que ela seja ritualizada e dramatizada junto e de acordo com os mitos bíblicos (Mauricio Junior 2016; ver também Campos & Mauricio Junior 2013). Dessa forma, seguindo Durkheim, constrói-se não somente uma regra de conduta, mas se estabelece o desejo de segui-la (Durkheim 2008). E assim, ele cita mais uma passagem bíblica na ocasião em que Paulo, tendo sido preso injustamente, e torturado, reivindica sua cidadania romana, *status* desconhecido de seus agressores. Ao ser pressionado pelos magistrados para deixar a cidade onde havia sido preso e torturado, Paulo, segundo Malafaia, dá uma lição de cidadania. O pastor faz a performance do mito bíblico:

Os magistrados pedem para ele cair fora e ele diz assim: “ei... que papo é esse? Eu nem fui julgado. Vocês me sentenciaram sem julgamento, mas eu não sou escravo, eu sou cidadão romano”. [Ai] os caras tremeram. E Paulo não atendeu eles, não... foi fazer o que tinha de fazer. Então, tanto Jesus como Paulo, eles não estão anulando a cidadania terrena. O que nós precisamos entender é que [há] uma prioridade. Quando Jesus fala “buscai primeiro o reino de Deus e a sua justiça, e as demais coisas vos serão acrescentadas”, o que Jesus está falando é de uma prioridade... A ordem de importância é o reino [primeiro], mas não significa que as coisas da vida são para serem desprezadas.

O crente-cidadão, portanto, constitui-se enquanto sujeito com o religioso como prioridade, mas desenvolve, concomitantemente, suas habilidades como cidadão. E essas habilidades estão direcionadas para um debate qualificado na esfera pública. O que se requer, em outras palavras, é uma participação nos debates públicos caracterizada pela propriedade na argumentação. Na verdade, propriedade para vencer uma discussão com argumentação. A interação bem-sucedida nos momentos de debate público encontra seus parâmetros, então, no que fez Paulo: primeiro, conhecer os seus direitos, e depois, de posse deles, fazer os adversários tremerem.

No entanto, a conduta do crente-cidadão não deve se restringir a uma postura reativa. Deve-se, acima de tudo, buscar protagonismo. Citando mais dois textos bíblicos nos quais, mais uma vez, Jesus e Paulo exortam a, respectivamente, “resplandecer diante dos homens” e serem “astros no mundo no meio de uma geração corrompida e perversa”, Malafaia reforça:

Se eu tenho de resplandecer diante dos homens, perto deles e no meio deles, é [para estar] nas ciências, nas artes, na educação, no empresariado, no comércio, na diplomacia, na educação, na política, em tudo. Como é que vamos resplandecer a luz de cristo, se estamos alienados da vida social? É diante e no meio! Tem que ter gente no judiciário, tem que ter gente no legislativo, tem que ter gente no executivo, tem que ter gente em tudo o que é área, na cultura, nas ciências, nas artes, tem que ter gente! Para que a luz possa brilhar no meio de uma geração corrompida e perversa.

Insistir em entender esta performance da prédica que estamos analisando (Mauricio Junior 2016), tentando separar o político e o religioso em departamentos, ao invés de entender o religioso, o político, e o ético produzindo-se mutuamente, leva a uma inevitável homogeneização de um fenômeno tão complexo e cheio de nuances. Nesta produção agregada do religioso, do político e do ético, o adversário escolhido por Malafaia é justamente aquele que opera de maneira inversa: mantendo o religioso desagregado do político, exilado, assim, na esfera privada. Esses, diz Malafaia, fazem uso da ideia de laicidade

como subterfúgio para calar a voz dos evangélicos, deslegitimando a presença de cidadãos religiosos na esfera pública. O pastor, ao contrário, reagra a religião na política, ou a política na religião:

O Estado é laico, isso é, não tem religião, mas ele não é laicista. Ele não é contra a religião. O Estado, isto é, o governo, não tem religião, mas o povo tem; e a política é a manifestação das crenças e valores do povo. Um dos maiores filósofos do nosso tempo, respeitadíssimo, Michael Sandel, filósofo da Universidade de Harvard, muito conceituado, ele diz assim: “é muito bem-vindo (sic) ao debate político as questões religiosas, porque fazem parte das convicções do ser humano”; e aí vem outra afirmativa: em uma sociedade livre, as pessoas podem pautar as suas convicções políticas em quaisquer ideologias, sejam elas religiosas ou não. Por algum acaso, Karl Marx vale mais do que Jesus? Quer dizer que os esquerdopatas e comunistas podem basear as suas ideologias em Karl Marx, e eu não posso me basear em Cristo? A [ideologia] de Karl Marx está falida, a de Cristo está de vento em popa!

Já se vislumbra aqui mais uma das características do crente cidadão, que eu vou nomear de estética do confronto. Os ‘esquerdopatas’ e os ‘comunistas’ seriam os adversários dos cristãos e o deboche, a pilhéria, enfim, o desafio, é um dos instrumentos utilizados ao se referir a eles, e ao se debater com eles – na verdade, contra eles. Por agora, quero mostrar que, mesmo operando no marco da reagregação entre religião, política e ética, o crente-cidadão precisa saber que a sociedade mais ampla entende esses âmbitos como esferas que exigem diferentes gramáticas a informar o discurso. Isso fica claro quando, momentaneamente, Malafaia reconhece que, na perspectiva dos outros, seus adversários, o cristianismo é somente mais uma ideologia. Sendo assim, Sandel e Marx já foram citados na mensagem e o intuito é que o crente-cidadão também o faça nos momentos de interpelação pública. Ainda há outros ativos a serem utilizados no intuito de enfrentar os momentos de debate público. Para refutar de vez os adversários que insistem em retirá-lo do debate público, Malafaia insiste:

Se as pessoas me disserem “pastor, vai pregar na igreja. Aqui não”, eu cito o artigo 5º da Constituição Federativa do Brasil, [que] na

abertura, diz “todos são iguais perante a lei”. Eu posso ser religioso, o outro pode ser médico, o outro pode ser engenheiro, o outro ativista político. Eu tenho o direito de expressar as minhas convicções e ninguém vai calar minha boca. Que conversa é essa que eu não posso falar, quer dizer que eu deixei de ser cidadão porque eu sou pastor? Se eu não posso falar, o médico também não pode, o metalúrgico também não pode falar, o operário também... eles dizem: “fica dentro da igreja calado, pastor, para a gente poder fazer a cabeça do povo cristão com a nossa ideologia”.

Depois de citar um filósofo, fazer críticas à Marx e ao conceito de Estado Laico, mas sem deixar de estar em sintonia com Paulo, como vimos, Malafaia se conecta agora ao discurso jurídico da modernidade, e se baseia na Constituição para justificar sua participação no debate público. O que se está fazendo aqui é reunir os instrumentos necessários para vencer os debates na vida cotidiana dos crentes-cidadãos, quando as ocasiões surgirem. A estratégia é se preparar para um embate argumentativo.

O código moral *pentecostaharsh* tem, portanto, uma estética combativa. Como disse, vou chamá-la de estética do confronto.

E nesse confronto, por discordar de “quem defende aborto, quem defende liberação de drogas, quem defende casamento gay, quem defende ideologia de gênero”, Malafaia afirma receber da “mídia” e do “politicamente correto”, “as pechas de fundamentalistas, retrógrados e antiquados”. “Uma banana para essa cambada”, arremata o pastor. Para ele, é necessário revidar à altura e mostrar que os crentes não seriam retrógrados, antiquados e despreparados. Pelo contrário, na sequência de sua mensagem o pastor atribui à Reforma Protestante conquistas consideradas como oriundas dos setores de esquerda:

Antes de mostrar que os Direitos Humanos e a escola pública seriam, na verdade, resultado da Reforma, ele desafia: “eu vou acabar com esses caras”. E continua:

Essa daqui eu gosto, chama aí os petralhas, chama aí a cambada de comuna... A escola pública veio da reforma protestante. Quem tirou da igreja o domínio da educação foi a reforma protestante, não

foi nenhum conceito de Engels ou de Marx que inventou a escola pública. Palhaços!

E, continuando a falar da educação, Malafaia afirma que ela estaria contaminada por uma ideologia de esquerda e, por conseguinte, a igreja não pode cruzar os braços diante dessa constatação:

Esses caras ideologizaram toda educação... doutrinaram na sua base de esquerda; e nós estamos iguais a uns trouxas olhando para isso.

Se o crente-cidadão, como vimos, não é alienado social e, agora, entende que não é ‘trouxa’, permanecer inerte, então, não é uma opção. E Malafaia coloca a culpa dessa inércia primeiro na própria igreja. Isso colabora com meu argumento a respeito de os crentes de sua igreja estarem vivendo um desafio moral no nível do grupo (Zigon 2007), uma vez que, diferente de outrora, quando se preocupavam apenas com seu crescimento espiritual, tornou-se necessário posicionar-se politicamente. Política, ética e religião foram reagregadas no sujeito, ao mesmo tempo “biológico, psicológico, sociológico e espiritual”:

Lamentavelmente muitos líderes cristãos incutiram na cabeça do povo que eles eram apenas seres espirituais, e alienaram o povo da sociedade... Jesus trata o homem como um ser biológico, psicológico, sociológico e espiritual.

Se ainda havia dúvidas até ali entre os presentes a respeito da necessidade de se posicionar politicamente em suas esferas cotidianas, era necessário dissipá-las. E Malafaia encerra a mensagem com uma convocação:

Não vou ficar calado! Você não tem que ter medo não, de onde você trabalha, onde você estuda... você não tem que ter medo do ciclo social; você foi feito para brilhar no meio de uma geração corrompida e perversa. Atos capítulo 17, versículo 6 diz: “esses que tem alvoroçado o mundo chegaram até nós”. Nós estamos aqui para alvoroçar, isso é, para confrontar, para mostrar quem tem um estilo de vida superior. Você tem que entender isso, meu irmão.

E é no encerramento do painel com os membros do legislativo municipal, estadual e federal ligados à igreja, com a participação do

deputado Jair Bolsonaro, que a forma desse confronto fica ainda mais clara. Após as perguntas direcionadas aos convidados, o pastor Malafaia traz, nas considerações finais, o exemplo de uma garota que teria enfrentado sua professora ao sair em defesa do próprio Malafaia. Durante uma aula em que a professora teria acusado o pastor de reiteradas condutas homofóbicas, a garota retruca e Malafaia assim descreve a situação aos presentes:

Meu irmão, a guria botou quente em cima da professora e a professora fugiu... A professora cita Bolsonaro, Malafaia, Feliciano e esculhamba com a gente. Aí a garota diz assim: “E por que [eles são homofóbicos]? Porque eles falam contra uma prática? E quem disse que isso é homofobia?”... Rapaz, a guria enfrenta a professora... “Professora, me responda. Isso é opinião [não é homofobia]”. Encarou, e ela [a professora] fugiu da garota. [E quem fez isso foi] uma menina!

Uma menina! Enquanto Malafaia exclamava que uma menina tinha se levantado como crente-cidadã na escola, instava a todos a fazerem o mesmo. É preciso lembrar que se desenrolava ali um evento da juventude. Na amostra dos jovens da igreja com os quais convivi, a maioria era universitária. Ouvir a construção do crente-cidadão ideal como alguém que se levanta no meio da sala para defender os valores cristãos, poderia soar como um desafio inalcançável. Mas se aquela garota podia fazê-lo, ‘uma menina’, Malafaia repetia, todos ali eram capazes. Contribui, também, para a internalização da estética do confronto a percepção de que, principalmente na universidade, os crentes encontrariam um campo de batalha incessante. Sobre isso, Malafaia diz ainda:

Ou vocês vão se posicionar, ou os caras vão te pressionar o tempo todo... eu tô muito preocupado e não é com o Evangelho. Quem defende o evangelho é Cristo. Tô preocupado com defesa do evangelho não. Tô preocupado é com você, pra você não sucumbir diante da pressão da maioria. Maioria lá [na universidade], porque tá sendo doutrinado. Você não pode se calar. Mostra tua cara!... ... Perseguição? Vai lá na escola e diz que você é membro da igreja de Malafaia, vai lá. Abre a boca lá e fala. É isto o que vocês têm que mos-

trar: “Olha aqui, gente. Que democracia é essa que vocês querem, que só porque eu sou contra a ideia de vocês eu sou massacrado?”

Assim, com a apresentação da mensagem e da convocação de Malafaia no painel com os políticos, espero ter deixado claro os elementos que compõem a moral *pentecostaharsh*. Eles mostram como o crente-cidadão deve ser, seu comportamento, habilidades e virtudes. Antes de tudo, é preciso assumir a postura oposta à de um alienado social. Mais do que isso: é preciso buscar o protagonismo. Como disse Malafaia, mostrar que eles possuem “um estilo de vida superior”. Os adversários, nas interpelações cotidianas a respeito de temas caros aos valores evangélicos, tentarão desagregar religião, ética e política. O crente-cidadão precisa, no entanto, reconectar essas esferas. Ao mesmo tempo, no entanto, deve aprender a transitar entre as gramáticas que informam os discursos esperados em cada uma delas. É preciso, então, preparar-se para o confronto e ‘mostrar a cara’.

A constituição do crente-cidadão

Até aqui, apresentei as virtudes necessárias para que um membro da igreja de Malafaia seja considerado um crente-cidadão. No código da moral *pentecostaharsh* existe o imperativo de se posicionar e não se calar nos momentos de debates/embates públicos, e é preciso fazê-lo com a habilidade de alternar entre códigos gramaticais relativos ao político e ao religioso. Isso demanda um conhecimento secular na busca da reversão de uma imagem de ignorância e despreparo dos evangélicos e, por fim, estabelece a busca por protagonismo. Não obstante, por mais taxativas que sejam as normas de um código moral, como diz Faubion (2001), há sempre uma lacuna entre “o mais categórico dos imperativos e as contingências inquietantes que incidem sobre nossas tentativas de fazer a coisa certa” (2001:85). A conduta virtuosa, diz ele ainda, pede a formulação de um catálogo de regras, “no entanto, por mais instrutivo que seja, tal catálogo moral nunca poderia servir como um guia de ética exaustivo” (2001:85).

Era preciso, então, tentar compreender como esse código era acessado, colocado na prática, negociado, ou, talvez contornado pelos meus sujeitos de pesquisa. Sendo assim, questionei meus interlocutores acerca de temas que suscitassem dilemas éticos no intuito de provocar uma problematização, nos moldes descritos por Foucault: tomar distância em relação ao assunto em questão, gerando uma reflexão sobre a instância de terceira pessoa (Keane 2014). Uma das perguntas recorrentes era qual seria a atitude deles se estivessem no lugar de Kim Davies, tabeliã americana que se negou a realizar o casamento de um casal gay, alegando incompatibilidade com suas crenças². Ela invocou a ‘autoridade de Deus’ para se negar a emitir licenças de casamento para casais homossexuais. Presa devido às suas convicções, já que, meses antes, a Suprema Corte americana havia legalizado o casamento entre pessoas do mesmo sexo em todo o país³, a história de Davies tornou-se um caso bom para pensar junto com meus interlocutores a respeito de suas condutas nos momentos de ‘desafio moral’ (Zigon 2007).

Sendo assim, Andreia, 23 anos, convertida há quatro, estudante de Comunicação na UFRJ (campus fundão), negra e moradora da Penha, ratifica a postura da tabeliã americana e emenda: “Eu também não faria [o casamento], eu seguiria minha lei cristã e provavelmente seria presa”. Alex, 24 anos, convertido há nove, branco, estudante de engenharia na UERJ, corrobora com a decisão de Andreia e explica sua resolução do dilema em mais detalhes:

Então, na situação dela, eu não faria o casamento, eu me negaria também porque existem coisas certas e coisas erradas... No caso dela houve um choque porque ela é cristã, não é? Aí têm os dois lados... nós temos as leis do nosso mundo e temos leis que são sobrenaturais, [...] do nosso mundo espiritual, as leis da palavra de Deus. Entre fazer o certo aqui ou fazer o certo pelo mundo espiritual, ela resolveu fazer o certo pela religião dela e é o mesmo que eu faria.

Alex é contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo porque, para ele, trata-se de uma estratégia do ‘movimento gay’ para que eles

consigam, futuramente, casar na igreja mesmo à revelia dos pastores. Andreia, por outro lado, não comunga da ideia de um plano arquitetado pelo ‘movimento gay’ para obrigar igrejas a realizar casamentos e afirma não ser contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Especialmente, não é contra a equiparação entre a união estável homoafetiva e a realizada entre homem e mulher. Ela também não se opõe à resolução da Comissão Nacional de Justiça que, em 2013, obrigou os cartórios de todo o país a realizarem casamentos civis entre casais do mesmo sexo ou a converterem a união estável homoafetiva em casamento civil. Ainda assim, Andreia afirma que sua participação na realização de uma união homoafetiva iria de encontro às suas crenças. Eu pergunto:

- Mesmo não vendo problemas no casamento civil entre pessoas do mesmo sexo você não realizaria o casamento como tabeliã?
- Não, porque, civilmente falando, eu não vejo problema. Eles têm o direito. Mas minha crença espiritual está acima do meu status como civil e eu não devo participar dessa celebração.

Arthur, 26 anos, dezoito de convertido (converte-se ainda criança, aos oito), branco, cursando mestrado em engenharia química na UFRJ, tem a mesma opinião de Alex a respeito do casamento entre pessoas do mesmo sexo: a união estável seria apenas um degrau em um objetivo maior que seria casar dentro das igrejas. No entanto, ele afirma que teria de realizar o casamento:

Apesar de ter as minhas convicções, né? Eu tinha que respeitar o Estado em que eu convivo, as leis do meu Estado. Então, eu tinha que acabar fazendo. Eu tinha que fazer o casamento deles, eu tinha que respeitar.

Andreza, 21 anos, convertida há três, branca, estudante de nutrição na UERJ, moradora da Vila da Penha, acompanha Andreia ao não ver problemas na união homoafetiva (“é um direito deles, como qualquer pessoa”). Mas não acompanharia esta última em sua decisão de não realizar o casamento. Como cristã, Andreza afirma que a tabeliã não estaria errada em manter suas convicções contra o casamento

homoafetivo, no entanto, diz que “enquanto profissional, ela estava errada”. E continua:

Se ela acha que o que ela está fazendo, sei lá, está dando margem para o pecado, ou de alguma forma está ajudando, sendo conveniente com aquilo, ela troque de emprego... se aquilo me incomodasse ao ponto de estar infringindo as minhas ideologias cristãs, eu deixaria o emprego, entendeu? Mas enquanto profissional, a meu ver, ela está errada. Ela tem que ceder, se aquilo é lei, ela concordando ou não.

Fica mais claro, então, o que falei, citando Faubion (2001), a respeito de um código moral não poder abarcar por completo as situações contingentes dos sujeitos éticos em construção. Ao serem interpelados sobre o que fariam em casos de dilemas éticos, os jovens crentes com os quais convivi problematizam as situações em termos que ainda não haviam pensado antes, e, além disso, o fazem diante do pesquisador (e a isto eu imputo o fato de se referirem às suas convicções religiosas como ideologia). Andreia, por exemplo, afirma que se recusaria a fazer o casamento homoafetivo porque isso iria de encontro à sua fé (apesar de não ser contra o casamento em si. Apenas não poderia, segundo ela, tomar parte em sua concretização), enquanto não vê problemas na descriminalização do aborto (deduz-se que, pelos mesmos motivos, ela não seria a médica a realizá-lo). Por outro lado, Andreza, que disse ser necessário submeter-se à ética da profissão e realizar o casamento, não cede no que diz respeito à descriminalização do aborto e afirma rejeitá-lo em qualquer ocasião. Sobretudo, o não alinhamento do discurso dos entrevistados mostra uma heterogeneidade na constituição de si enquanto sujeito ético, gerando diferentes interpretações, avaliações e condutas morais.

O que pretendo deixar claro é que há espaço para os processos de deliberação moral nos momentos de demanda ética, mesmo considerando o poder prescritivo do código da moral *pentecostaharsh*, e essa deliberação abre espaço para diferentes condutas éticas na mesma comunidade moral. É necessário, portanto, prestar atenção nas

condições práticas de reflexividade (Keane 2014) a fim de entender como os jovens crentes constituem-se eticamente a si mesmos. É na interação, ou seja, na intermediação que a instância ética de segunda pessoa faz entre as demais, de primeira e terceira pessoa, que se decide a melhor maneira de conduzir-se eticamente. Enfim, a definição da situação está diretamente ligada à definição da conduta. Para isso, era necessário voltar o foco metodológico para as interações entre os jovens crentes e seus adversários nos embates públicos a fim de melhor compreender como eles se conduziam eticamente em relação ao código moral *pentecostaharsh*. Direcionei minhas perguntas, então, para esses momentos de debate em suas faculdades.

No que diz respeito à vida universitária, meus interlocutores consideravam estarem imersos em um ambiente hostil. Malafaia citou, nas considerações finais do painel com os políticos ligados à igreja, como o ambiente da universidade era intolerante com os evangélicos, especialmente com os de sua igreja. Querendo se contrapor à narrativa dos setores de esquerda, afirmou que a verdadeira perseguição poderia ser vista nas universidades, contra os jovens ali presentes: “Vai lá na escola e diz que você é membro da igreja de Malafaia, vai lá. Abre a boca lá e fala”. Mas como é, na prática, essa convivência com a hostilidade, e como o projeto ético de se tornar um crente virtuoso se desenrola nesse contexto onde a expectativa é lançar mão da estética do confronto?

. Contra a hostilidade: confronto ou posicionamento contextualizado?

Débora tem 23 anos, é casada, formada em Serviço Social pela UFRJ, branca e membro da ADVEC desde os 13 anos. Ela é diaconisa da igreja, além de ser uma das líderes de um evento realizado mensalmente para as jovens conversarem sobre o papel da mulher na vida cristã. A narrativa de Débora sobre a discussão ocorrida em sua turma para saber se o convite da festa da formatura teria ou não um agradecimento a Deus, mostra como os jovens crentes com os quais

convivi na ADVEC entendem estarem frequentando um ambiente hostil à sua fé na faculdade. Uma votação foi feita para decidir sobre ‘a presença de Deus’ no convite e, por fim, o voto de um evangélico ajudou a fazer com que o ‘não’ ganhasse. Débora me diz que foi tomar satisfações do seu irmão de fé imediatamente. Ao saber o motivo pelo qual o referido irmão teria votado para que não houvesse referência a Deus no convite (“havia pensado nos outros e um ateu não iria gostar”), Débora replica: “Aqui eles te violentam todos os dias. Todos os dias a faculdade te violenta com relação às tuas crenças”. E para mim, ela complementa:

A gente fala tanto de democracia... um curso que fala tanto de democracia e liberdade de expressão, mas só existe liberdade de expressão até onde eles querem, porque o cristão não tem liberdade de expressão, ou pelo menos na cabeça deles não deveria ter.

Hanna corrobora com o sentido de se conviver em um ambiente hostil e não se diz à vontade para emitir suas opiniões na faculdade:

É um ambiente totalmente hostil e eu sinto que eles não querem saber [de] minha opinião em nada... Eu sinto que eles têm um espaço para falar e a gente não tem nenhum; lógico que a gente pode ganhar esse espaço se posicionando, mas é muito difícil.

A tentativa de conquistar esse espaço ocorre com Beatriz. Apesar de afirmar não ser interpelada a todo tempo na PUC com provocações no que tange a sua fé, Beatriz dá um exemplo de um momento em que se sentiu forçada a se posicionar para defender seu pastor. Frequentando as aulas de uma professora que citava costumeiramente o pastor Silas Malafaia como exemplo de conduta homofóbica, Beatriz afirma que, um dia, decide responder. Nesta ocasião a professora teria dito que, apesar de ter interpretações retiradas equivocadamente da Bíblia sobre a questão da homossexualidade, “Malafaia achava que só a opinião dele era a certa”. Beatriz espera o final da aula para confrontar a professora:

“Professora, olha só, você falou isso ao longo da aula, falou a respeito do pastor Silas Malafaia. Eu sou membro da igreja do pastor

Silas Malafaia. Eu conheço o que ele fala, eu sei o que ele fala. Inclusive toma aqui um convite⁴ para a senhora ir lá ouvir o que ele está falando também ao vivo, na íntegra, antes de a senhora falar mais alguma coisa a respeito dele. Mas, a senhora falou a respeito de interpretações da Bíblia e tudo mais, especialmente nessa questão relativa a homossexuais... olha só, isso não é uma questão de interpretação, é questão do que está escrito de fato na Bíblia. E está escrito, ...”. Eu peguei trechos, peguei de Coríntios: “Olha só, tem como a pessoa interpretar de forma diferente do que está aqui? Isso daqui é o que está escrito, não tem como essas palavras terem um sentido diferente deste; é um sentido bem claro. Qualquer coisa [a mais] eu te explico porque a ideia que a senhora tem é uma ideia errada”.

E finaliza me dizendo: “Eu tento ser o mais calma possível na hora de conversar sobre essas coisas”.

Débora, Hannah, Andreza e Beatriz mostram como elas entendem estarem vivendo em um ambiente que não as aceita em sua totalidade, não respeita sua fé. Apesar disso, a estética do confronto não é acionada em todos os momentos nos quais os valores cristãos, de acordo com o código moral *pentecostaharsh*, deveriam ser defendidos. Ainda que levantar-se e tomar uma posição pública, como fez Beatriz, é o comportamento esperado, muitos dos meus interlocutores deliberaram sobre a necessidade de fazê-lo. A respeito de defender o pastor Silas Malafaia em uma situação semelhante à de Beatriz, por exemplo, Andreza responde:

... Eu acho que o pastor Silas sabe muito bem se defender sozinho, ele tem advogados. Eu não vou ser advogada do pastor Silas, eu vou defender aquilo que eu acredito, entendeu? Aquilo que eu, Andreza, acredito. A forma como ele fala, a forma como as pessoas entendem, as formas como as pessoas veem, é um problema delas, não é meu, não é do pastor. Então assim... na maioria das vezes eu fico calada. Eu só falo “gente, vamos lá [na igreja] para vocês conhecerem”, porque eu ficar falando, debatendo, não vai adiantar.

A fala de Andreza parece se contrapor aos elementos do código moral *pentecostaharsh* delineados anteriormente. Além da declaração inesperada para este pesquisador de não ser “advogada do pastor Si-

las”, Andreza afirma que, na maioria das vezes, escolhe o silêncio. Ela estaria se contrapondo, então, às recomendações do seu pastor de não ficar calada “no meio de uma geração pervertida e corrupta”?

Não há aqui, necessariamente, um rompimento com o código moral *pentecostaharsh*, mas uma deliberação a respeito dessa instância de terceira pessoa, promovida pela forma que se estrutura a interação. A estratégia é posicionar-se no contexto mais restrito das amizades construídas na faculdade. Hanna diz: “Eu acho muito difícil [confrontar abertamente]. Quando eu me posiciono, de chegar e falar alguma coisa é numa roda menor. Se acontece algum debate, é mais entre amigos, porque quando está a turma toda é complicado”. Eu insisto na questão:

- Mas você já passou por situações de alguém te constranger com coisas do tipo: “ah, essa daqui é da igreja de Malafaia; essa daqui é fundamentalista”...

- Não

- Não?

- Sabe por que?... Talvez ninguém tenha te falado isso, que não. Mas é porque eu tenho uma postura muito de respeito com as pessoas, e eu acho que por mais que elas queiram falar alguma coisa para atacar o que eu acredito, assim diretamente, elas não vão fazer. Porque a gente construiu uma relação... Se eu estou com pessoas que eu conheço, como eu os respeito, e eles a mim, pode ser até que eles falem coisas quando eu não estou, mas nunca me atacaram diretamente, entende?

Por fim, Larissa ratifica o posicionamento político contextualizado e refletido:

Normalmente, eu não sou uma pessoa muito de levantar no meio da sala [e dizer] “eu sou contra isso”... Eu procuro fazer isso com as pessoas que convivem comigo e quando alguém me pergunta de fato, de maneira direta, aí eu falo... embora minha posição seja contrária a essas coisas, as pessoas não costumam me perguntar muito, porque eu fico mais na minha.

Onde está a estética do confronto? Onde estão também o deboche e a pilhéria vistos na prédica de Malafaia? Os ‘esquerdopatas’, os

‘comunistas’, e a ‘petralhada’ que aparecem lá, aqui se tornam os colegas de faculdade e uma “postura muito de respeito com as pessoas”, como disse Hanna, tem lugar. Andreza, Hannah e Larissa parecem não ter vindo ‘para alvoroçar’. A melhor forma de se conduzir eticamente passa, portanto, além da reflexão a respeito da hora certa em que as coisas devem ser ditas, pela melhor forma de fazê-lo. Quando é o momento de entrar em um embate argumentativo e quando é o momento de calar, recuar e deixar de fazê-lo? Em suma, em que situações o posicionamento contextualizado dá lugar ao ‘mostrar a cara’?

. Os embates: ‘Bíblia para converter’ e ‘argumentos plausíveis’ para debater

Débora ‘mostrou a cara’ na universidade. Em uma aula na faculdade, ela conta como interpelou sua professora que, segundo ela, “teria comparado um feto a um alface” ao dizer que abortar seria “como se a gente arrancasse um pé de alface”

Eu falei: “professora, a senhora tem noção do que tá falando? Você comparou um ser humano com uma alface.

– ... Mas, a medicina mostra que não há sofrimento para o feto.

– Mas a medicina não comprova, comprova? Comprova o que? Se em um mês, se em quatro semanas a criança já tem um sistema nervoso feito. Quem é que me garante que ela não tem pensamento ali? Quem é que me garante que ela não sofre?”

E interrompe a narrativa para me dizer, com um olhar provocativo: “Se é pra ver pela ciência, vamos falar sobre ciência, então”. E continua:

E ela ficou com raiva porque ela falou assim: “– você é de igreja, não é?

– Sou de igreja, mas eu tô argumentando com a senhora aqui sem ser (ela faz o sinal de aspas enfatizando) ‘de igreja’. Tô falando como estudante, questionando a senhora, porque a senhora está fazendo uma comparação esdrúxula”.

Débora decide confrontar a professora porque é da igreja, no sentido, primeiro, de que a sensibilidade moral desenvolvida contra o

aborto é burilada em meio à sua comunidade de fé e, segundo, porque a coragem reunida para interpelar a professora também vem de sua vivência na igreja. Quando pergunto se aprendeu a posicionar-se dessa maneira na ADVEC, ela responde: “eu sempre fui questionadora. Mas, da metade da faculdade pra cá, eu comecei a me posicionar mais... com certeza tem a influência da igreja, de você saber que o crente não é burro”. No entanto, ao estabelecer um confronto na sala de aula, ela o faz ‘sem ser de igreja’, no sentido de alterar seu código gramatical em busca de argumentos científicos. Peço para que ela me conte mais sobre o que tinha mudado exatamente “da metade da faculdade pra cá”, quando, segundo ela mesma, passou a se posicionar mais. Ela diz:

Então, eu não tinha tanta base. Só podia falar da Bíblia, mas essas pessoas não acreditam na Bíblia, então vou falar o que da Bíblia? Você tem que usar argumentos plausíveis para eles. Não é para falar da Bíblia para eles. Você vai falar [da Bíblia] quando é para a pessoa se converter e não na hora de vencer um debate, porque você não vai conseguir.

“Vou falar o que da Bíblia”? A questão de Débora pode parecer, à primeira vista, uma resignação com relação ao entendimento dos argumentos religiosos como pertencentes a um modo de razão defeituoso (Taylor 2011:51). Não se trata disso. A Bíblia não é menos importante como fonte de conhecimento nas diversas esferas da vida destes jovens crentes. O entendimento, na verdade, é de que ela não deve ser usada nas discussões a respeito de temas caros à opinião pública, menos porque falta plausibilidade em seu conteúdo, e mais porque se trata de um idioma incompreensível aos que não compartilham de sua fé, de sua tradição. A tradução, nos termos de Habermas (2014), ou como venho chamando até aqui, a alternância de códigos gramaticais, dá-se, portanto, porque aos interlocutores não-evangélicos falta a capacidade de alcançar o argumento bíblico.

É interessante notar como as incapacidades se espelham. Habermas – eis a crítica de Taylor (2011) – atribui uma relação de incapa-

cidade entre a religião e a razão pública, havendo a necessidade de os cidadãos seculares servirem de tutores para os cidadãos religiosos conseguirem transpor seus argumentos para uma discussão mediante razões. Aqui, são os jovens crentes que entendem estarem se deparando com a incapacidade dos cidadãos não-religiosos de compreenderem o sentido da argumentação baseada no conhecimento bíblico, tomado como superior, e como verdade. A solução é acessar um idioma compreensível a todos. No entanto, a Bíblia não cumpre o papel de uma razão defeituosa, nem é compreendida exclusivamente como fonte de fé. Conhecimento e Fé são reagregados, portanto, e os argumentos científicos não concorrem com os argumentos bíblicos. Mais do que um cumprimento à risca do *proviso* rawlsiano (a tradução da razão privada em pública), o que se tem é um borramento das razões privada e pública. Trata-se, enfim, da construção de uma confluência entre argumentos científicos e argumentos bíblicos. Assim diz Beatriz:

Então a gente tem que buscar e se preparar espiritualmente e tem que saber o que a gente crê; que em primeiro lugar a nossa regra de vida e aquilo que diz para gente o que é certo e errado, é a Bíblia; e se a Bíblia é a palavra de Deus, e a palavra de Deus é verdade, então aquilo que está fora dela, que é o mundo, a natureza, a ciência, vai comprovar aquilo que está escrito na Bíblia de alguma forma. Porque nada do que está na Bíblia vai estar ali à toa, ou vai ser provado como mentira. A intenção é buscar essas coisas, extrabíblicas, para comprovar nossa visão bíblica, mas sem falar que ela é Bíblia, para o nosso argumento ter algum tipo de validade no âmbito da faculdade.

Pode-se dizer também, no que diz respeito à constituição dos sujeitos, que há um borramento entre o cidadão religioso e o cidadão secular apresentados por Habermas (2014). Tem-se, do mesmo modo, uma re-agregação dos conhecimentos, ao invés de uma divisão das facetas religiosas e políticas do sujeito. É do crente-cidadão que estamos falando. Beatriz mostra, então, na prática, como constrói seu argumento:

Por exemplo, [se me perguntam] “ah Bia, você prefere que crianças fiquem em um orfanato, ao invés de serem adotadas por pessoas

do mesmo sexo? ". Eu falo: "quais são as consequências psicológicas para uma criança que é criada por dois pais ou duas mães? ". Existem estudos que mostram que as consequências psicológicas são profundas? São... tornam ela um adulto com mais possibilidade de algum tipo de problema, ou coisa do tipo. Existe? Então, eu mostro isso.

... Então a gente pega esses estudos sociológicos, estudos históricos e etc. e mostra porque que isso não funciona na prática... Porque é pedir para ser atacada, vir numa faculdade e falar "ah não, porque a Bíblia diz que é errado". Não tem a mínima lógica isso.

Ainda que o sujeito religioso e o sujeito político sejam re-agregados no crente-cidadão, é preciso reconhecer que o argumento bíblico é marginal, considerando a economia moral da esfera pública. Passa por esse reconhecimento a admissão de Beatriz de que "é pedir para ser atacada" trazer argumentos bíblicos para o debate na faculdade. Assim como disse Débora, quando afirmou não haver como vencer um debate recorrendo à Bíblia. Ou seja, os jovens crentes com os quais convivi entendem e aprendem a operar de acordo com a economia moral da esfera pública, engajando-se em suas instâncias, reconhecendo as regras vigentes. E se a moral pentecostal é *harsh*, a esfera pública também o é. Débora, por exemplo, teve o seu argumento desqualificado porque era 'de igreja'. Aqui é importante mencionar como entendo a esfera pública: como instâncias discursivas vindo à tona a partir de um processo comunicacional organizado em torno de temas e que possui sua economia moral. Vejamos a participação de Andreza em uma aula de Antropologia na qual o professor organiza um debate a respeito da descriminalização do aborto e divide aleatoriamente a turma entre os que argumentariam contra e a favor. No sorteio, ela cai no grupo dos 'contra o aborto' e logo toma conta da discussão.

[Apesar de que] em nenhum momento eu falei de religião, ele [o professor] entrou [na discussão]: "ah, você está falando isso porque você é religiosa". Eu falei: "não, eu não estou falando de religião". Ai ele ficou se exaltando... foi ficando nervoso. Eu estava argumentando que o direito à vida não cabe somente à mãe, mas sim à criança que está em formação... Há inúmeros artigos científicos que mostram que desde a formação você tem o tubo

neural formado, você tem o coração batendo, você tem uma massa de células que está em desenvolvimento. Aquilo é vida! São cientistas, que são ateus, que são agnósticos a maioria deles, e eles falam: aquilo ali é vida. É uma vida que está em desenvolvimento. A gente não tem como negar nisso, foram esses argumentos que eu fui utilizando, e ele foi ficando possesso... justamente porque eu não falei em nenhum momento sobre religião e ele queria de fato que eu falasse. Ele queria me cansar para que em algum momento eu recorresse à minha fé, mas em nenhum momento eu falei.

Assim, as interações discursivas que demandam com mais intensidade os elementos da moral *pentecostaharsh* são caracterizadas por essa deslegitimação do argumento religioso no desdobramento da discussão. São as condições práticas de reflexividade das instâncias de esfera pública política nas quais os jovens crentes se engajam que definem a situação como *harsh*. Então, é hora de lançar mão da estética do confronto e dos argumentos não-religiosos.

A moral *pentecostaharsh* mantém, então, sua característica de operar a partir da alternância de códigos gramaticais (religioso-político, religioso-científico), mas não nos deparamos com a estética de confronto no mesmo vigor ritualizado tanto no culto quanto no painel liderados por Malafaia.

É interessante notar que um jovem crente fazendo uso de argumentos não-religiosos para debater temas seculares parece perturbar as categorias de entendimento dos participantes não religiosos do debate. Está-se diante de um fenômeno contaminado, impuro (*matter out of place*), nos dizeres de Mary Douglas. É preciso, então, purificar a discussão e restaurá-la ao estado anterior das coisas, desagregando religião e política: “Você está falando isso porque é religiosa”, foi o que o antropólogo disse a Andreza. Neste sentido, o crente-cidadão, de fato, ‘alvoroça’ os termos do debate ao se chocar com a economia moral das instâncias de esfera pública. Ainda assim, a maneira de se conduzir eticamente nessas instâncias não se faz na ausência da deliberação. É por isso que a estética do confronto não encontra o mesmo

grau de intensidade na sua execução entre os jovens crentes com os quais conversei, na comparação com seu líder, o pastor Silas Malafaia

Até agora apresentei os momentos nos quais os jovens crentes devem falar a fim de se constituírem como crentes-cidadão. Ao apresentar este novo contexto, no qual as atitudes parecem contar mais do que as palavras, caminho para completar o conjunto das virtudes que conformam a constituição do crente-cidadão. Elas passam justamente pelo aprendizado do discernimento a respeito de se ele/ela deve ou não falar, e, se sim, em que contexto (posicionamento contextualizado ou nas instâncias de interação estruturadas como esfera pública), além de desenvolver a maneira correta de se conduzir moralmente nos momentos de demanda ética (ou desafio moral). Então, quando é mais eloquente não falar?

Ética do evangelismo

Outro aspecto importante a ser analisado na constituição do crente-cidadão pode ser depreendido de minha conversa com Michael, 22 anos, estudante de direito na Faculdade Estácio e que estava frequentando a ADVEC há seis meses no momento de nossa entrevista (apesar de já ser diácono e líder dos adolescentes em uma filial da igreja no bairro da Pavuna, zona norte do Rio de Janeiro). Perguntei a Michael se já havia ocorrido algum debate/embate a respeito do tema da homossexualidade em sua faculdade, ou se em algum momento ele teria mencionado para um colega de turma sobre o status de pecado que a igreja imputa à homossexualidade. Ele me contou sobre um amigo que, em seus dizeres, antes homossexual, havia se convertido por conta de seu testemunho.

– Como eram tuas conversas com ele? Uma vez que você entende que a homossexualidade é pecado, como você dizia isso pra ele, ele sendo seu amigo. Ele não se ofendia? Vocês chegaram a ter esse tipo de conversa?

– É que, na verdade, eu nunca disse. Eu nunca disse pra ele isso [que a homossexualidade é pecado]. Justamente porque o Espírito Santo de Deus convence o homem com amor, com um abraço.

Paulo mesmo já fez isso. Ele ressuscitou um jovem, no livro de Atos 21:7, só abraçando. Ele não precisou falar nada. O jovem estava no terceiro andar assistindo Paulo pregar. Ele se distraiu, porque o discurso de Paulo era sonolento, e o jovem morreu... O jovem não queria ouvir, não se sentia atraído. Esse discurso de hoje está causando exatamente isso. [E] não só está causando sono, como [também] ódio. Então a gente tem que fazer exatamente como Paulo fez: parar de falar e usar palavras tão agressivas e passar a agir, dar um abraço. Então foi isso que fiz com [meu amigo homossexual que se converteu]. Eu não falava, eu dava um abraço. Eu acho que foi assim que eu expus o cristianismo pra ele.

Outro momento de minha conversa com Débora pode ajudar a esclarecer o ponto que quero enfatizar. Aqui ela fala sobre um colega de turma, também homossexual, sobre quem eu perguntei quais estratégias ela usava para evangelizá-lo, uma vez que, sendo da igreja de Silas Malafaia, adversário do movimento LGBT na esfera pública, as pessoas podiam resistir à sua presença:

Minha turma toda sabia que eu era da igreja do pastor Silas Malafaia. Porém, nós tínhamos um respeito mútuo muito grande, eu e esse meu colega [homossexual]. Então, eu evangelizava ele mais com atitudes do que com palavras. Então, minha intenção era que ele visse que independentemente de eu ser daqui [da igreja de Malafaia], [e de saber que eles dizem] “Ah, porque o pastor Silas é sem noção, é homofóbico”, eu queria que ele visse que na verdade não é isso. Que nós somos contra uma prática e não contra uma pessoa...

... Ele, como meu colega de classe, sempre foi muito gentil. Sempre que ele precisou de meus cadernos eu emprestei, e ele também me emprestou. Então eu falava mais com minhas atitudes, na verdade. Falava através do respeito, do carinho.

“Evangelize, se preciso use palavras”, foi o que Beatriz me disse ser a estratégia de proselitismo mais correta para utilizar entre as pessoas com as quais convivia. Ela continua: “A gente não precisar chegar para todo mundo e falar... não é assim que funciona. Você vive o evangelho com suas ações”. Daniel vai mais além e critica o fato de a homossexualidade ser um assunto mais recorrente do que outros entre os crentes de sua igreja:

... Da mesma forma que eu não falo para o meu chefe no emprego, “ah, você é ganancioso, ganância é pecado e você vai para o inferno”, não vou dizer isso para um homossexual, seria evangelizar da forma errada. A própria Bíblia fala que a nossa vida é como um livro aberto. Mas isso é menos pelas opiniões que a gente emite em público, e mais por coisas que você vai construindo no dia-a-dia, na convivência. Às vezes você não tem que falar nada.

É interessante notar a diferença entre a atitude prescrita no código moral *pentecostaharsh*, mesmo aquela apresentada no que chamei de posicionamento contextualizado, e os momentos de evangelização que acabo de descrever. Enquanto naquelas interações não é permitido se calar e, principalmente no contexto das instâncias de esfera pública política, deve-se ‘mostrar a cara’, aqui, por outro lado, o silêncio é considerado mais eloquente. Comunicam atitudes como dar um abraço, respeito, carinho. Falar, apenas se preciso. E às vezes não se deve dizer nada. Parece, portanto, inevitável relacionar a ética do evangelismo como a vimos até aqui com a ética ordinária (Lambek 2010, 2015; Das 2010, 2012), ou seja, ao aspecto tácito da moral. ‘Não falar nada’, portanto, pode ser relacionado ao esforço ético presente nos pequenos atos, que acontecem sem chamar atenção indevida para si (Das 2012). A convivência de Débora com seu amigo homossexual, resumida por ela mesma na troca de gentilezas e no mútuo empréstimo dos cadernos, são ações eticamente carregadas nas quais a ética encontra-se implícita no ato, sendo objetivada somente a partir da provocação do pesquisador.

Porém, o evangelismo não prescinde do trabalho comunicativo da ética. Pelo contrário. Mostrei alhures (Mauricio Junior 2016; Campos & Mauricio Junior 2013) como o ‘dar uma palavra’ ao seu irmão de fé, ou ao outro desconhecido é uma das principais definições do que significa ‘ser usado por Deus’. A cadeia de circulação verbal que surge dessas práticas de si é uma das principais características da cultura pentecostal (ver também Mauricio Junior 2011; Campos & Mauricio Junior 2012). Vejamos como funcionam, na prática, essas

interações com Andreza contando como se sentiu usada por Deus na faculdade ao ‘dar uma palavra’ a uma colega:

... Ela estava passando por um momento muito difícil na vida dela. Tinha perdido os avós e estava em crise com os pais. E aí eu comecei a falar coisas para ela que depois eu não me lembrava que eu tinha falado... E eu comecei a falar, falar, falar, tentando de alguma forma confortar ela daquela situação. E depois quando eu acabei de falar, ela tava chorando muito com as coisas que eu falava. Ela só conseguiu me dizer “caramba, Andreza! Você falou coisas que eu só dizia para mim mesma, no meu íntimo, coisa que ninguém poderia saber”... Foi Jesus, né? que pediu pra eu falar aquilo para ela.

Os aspectos tácitos da moral no evangelismo (mantenha em mente o abraço de Michael e a troca de gentilezas de Débora) parecem estar intercalados, então, com os momentos de demandas éticas, seja do próprio evangelismo (como acabamos de ver com Andreza falando para sua amiga o que “Jesus pediu”), seja do *pentecostaharsh*. Pode-se, à primeira vista, corroborar com a análise de Zigon (2007) de que os momentos de desafio moral são como procedimentos táticos cujo objetivo é regressar ao estado de familiaridade moral irrefletida. No entanto, ao invés de buscarem voltar ao conforto do modo não-reflexivo das disposições morais cotidianas, os sujeitos pentecostais, como diz Coleman (2018), constituem-se na busca, e não fuga, dos desafios morais.

Para ser considerado cheio ou cheia do Espírito Santo, e assim, ser usado/usada por Deus, os jovens crentes precisam ter o tipo de experiência semelhante ao de Andreza, trazendo uma palavra de revelação à sua colega, para contar. Mover-se na direção do desconforto, neste caso, significa pôr-se sob o risco daquela palavra não ser acolhida. O desfecho, quando sua amiga disse ter pensado naquelas palavras apenas no seu íntimo e que por isso mais ninguém poderia sabê-las, poderia não acontecer e Andreza estaria submetida a uma situação frustrante e, no limite, ao ridículo. Mais risco ainda correm os jovens crentes nas interações *pentecostaharsh*, determinantes para que eles se automodelem – e sejam considerados por sua comunidade – como

crentes-cidadãos. Desafiar o professor, ou a professora, como fizeram Beatriz e Andreza é colocar o preparo como crente-cidadão sob prova nos seus limites.

Não obstante, correr riscos nestes dois registros, o do evangelismo e o *pentecostaharsh*, parece exigir disposições virtuosas diferentes. “Falar, falar, falar” na interação na qual Andreza entregou as palavras mandadas por Jesus à sua amiga, não carrega a estética do confronto como nas interações *pentecostaharsh*. Enquanto nesta última é preciso fazer os adversários tremerem, no evangelismo vê-se a estética do confronto dando lugar a uma estética do acolhimento: o abraço de Michael, a oração de Beatriz, o consolo de Andreza, a gentileza de Débora, todos são exemplos característicos de uma ética do evangelismo, portanto. Por outro lado, na medida em que se tornou necessário engajar-se nas instâncias de esfera pública política, vencer o outro no debate argumentativo demandou observar uma estética do confronto, enquanto alternam-se códigos gramaticais como estratégia de legitimação do discurso. Arthur sistematiza a diferença entre o *pentecostaharsh* e a evangelização e posiciona a ética de ambas nos contextos dos debates e do evangelismo, respectivamente:

A evangelização é muito diferente do debate... tu não podes dar tua opinião forte quando tu estás evangelizando... [mas] claro que naqueles debates que eu vim para defender isso, você veio para defender aquilo, então vai pegar fogo, ok?

Como, então, o crente-cidadão decide a maneira de se conduzir eticamente quando dele se exige diferentes, e até contrastantes, modos éticos de conduta? Vimos como as instâncias éticas de segunda pessoa determinam as condições práticas de reflexividade (Keane 2014). A cena do discurso e da interação provoca o distanciamento dos sujeitos permitindo-os deliberar a respeito das instâncias de terceira pessoa das quais lançarão mão. O crente-cidadão em primeiro lugar, portanto, delibera a respeito de como se conduzir em um momento ético a partir de como o contexto da interação se estrutura (a definição da situação engendra a definição da conduta). É possível dizer, em suma,

que a conduta dos jovens crentes com os quais convivi alternam-se entre o modo *pentecostaharsh* de se conduzir, seja no modo combativo das instâncias de esfera pública ou no que chamei de posicionamento contextualizado, e a ética do evangelismo com sua estética do acolhimento. Ainda assim, mesmo na interação *pentecostaharsh*, explica Arthur, é necessário treinar os afetos e as sensibilidades para que os jovens crentes continuem a serem reconhecidos como cristãos. Desse modo, o crente-cidadão é forjado engajando-se em interações que põem em risco sua (auto) definição como tal. Há um risco, no entanto, que de maneira alguma pode se concretizar: ter o seu ‘exemplo de cristão’ desmoralizado, como diz Arthur.

A atitude do cristão no debate é de extrema importância. Não adianta você chegar para um debate que alguém começa a gritar e você gritar também. Você tem que dar o exemplo como cristão! Claro, dando tua opinião, mas também dando exemplo de cristão... O que eu quero dizer é que meu exemplo de cristão está acima da minha opinião. Está acima de tudo, na verdade. Se eu sentir que eu vou me alterar, eu recuo um pouco. Se eu sentir que eu vou falar alguma coisa, se eu sentir que eu vou agredir a pessoa, eu tenho que recuar.

O crente-cidadão, portanto, conduz a si mesmo eticamente nos debates na relação com o código *pentecostaharsh*, mas o faz procurando se conhecer, buscando se controlar, pondo-se à prova, tentando o aperfeiçoamento em busca de uma modelagem de sensibilidades e de afetos que não o atrapalhem no caminho de tornarem-se crentes virtuosos. Arthur continua:

Na verdade, é difícil para o cristão. Não é fácil você chegar, mostrar ser um cristão e falar sua opinião, dizer tua opinião, entendeu? Demonstrando ser sereno. Esta é a palavra: demonstrando ser sereno. Você tem que ter muito o dom do espírito santo da serenidade para conseguir debater um assunto que você é agredido.

Diante da declaração da necessidade do ‘dom da serenidade’ até mesmo para debater questões políticas e ao mesmo tempo sustentar o exemplo de cristão, uma questão se torna inevitável: Os jovens crentes

com os quais convivi reprovam a estética do confronto incentivada por Malafaia, na forma dos embates que o próprio pastor travou na esfera pública? Arthur dá a resposta:

Quando a gente vê o pastor Silas discutindo, ali é debate. Aquilo é uma discussão. Ali o pastor Silas está sendo atacado e vai ter que atacar e defender o posicionamento dele... você vai chegar lá no debate e sabe que é inflamado, você vai ficar o que? Caladinho? [Já quando ele for evangelizar, é muito diferente.

O que acontece, na verdade, é que os jovens crentes da ADVEC entendem que seu líder acessa instâncias superiores, as quais não estão ao alcance de suas vidas cotidianas. Nessas instâncias exige-se, inevitavelmente, segundo eles, uma conduta de confronto e combate, numa intensidade superior, até mesmo com relação aos momentos em que os próprios crentes-cidadãos lançam mão do modo *pentecostaharsh* de conduta. Seus líderes, portanto, estão combatendo o bom combate e a recompensa para o Reino advinda da conduta de Malafaia pode ser vista, como diz Beatriz:

Talvez esses tópicos estejam sendo discutidos da forma como são e a opinião evangélica está sendo ouvida da forma como é porque tem um cara que está falando desse jeito; do que se o cara falasse todo zen, talvez as pessoas não escutassem.

Considerações finais

Sendo assim, e em suma, espero ter mostrado a contento como entendo o crente-cidadão: como um sujeito moral que se auto constitui através das práticas de si, e que avalia, delibera, a respeito da melhor maneira de se conduzir, se no modo *pentecostaharsh* com sua estética do confronto, ou no contexto do posicionamento refletido, onde essa conduta é relativizada, ou ainda se o modo de conduta a ser acessado será baseado na ética da evangelização com sua estética do acolhimento. É uma noção de virtude informada pela necessidade de manter o exemplo de cristão que modela as sensibilidades e afetos necessários à maneira correta do crente cidadão se conduzir

eticamente. Se dar o exemplo de cristão passa pelo dom do Espírito Santo de ser sereno, como disse Arthur, isso não significa que há um rompimento da lealdade com a liderança da igreja. Tratam-se de instâncias de interação estruturadas de diferentes maneiras, exigindo diferentes condutas.

Notas:

¹ A igreja tem seu organograma formado por diversos departamentos cujos líderes são geralmente pastores. Esses, por sua vez, respondem ao pastor Silas Malafaia, presidente de ADVEC. O Universe está ligado ao departamento dos jovens.

² Portal G1 – Mundo. ‘Tabeliã americana cita Deus para negar licença de casamento a gays’. (<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/tabelia-americana-cita-deus-para-negar-licenca-de-casamento-gays.html>. Acesso em 21/01/2019).

³ Portal G1 – Mundo. ‘Suprema Corte dos EUA aprova o casamento gay em todo o país’. (<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/06/suprema-corte-dos-eua-aprova-o-casamento-gay-nacionalmente.html>. Acesso em 21/01/2019).

⁴ A igreja imprime *folders* convidando para os cultos, entrega aos seus membros e incentiva sua distribuição.

Referências:

- CAMPOS, Roberta B. C. & MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. 2012. “Os Comensais da Palavra: Emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11(33):777-799.
- . 2013. “As formas elementares da liderança carismática: o verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal”. *Mana*, 19(2):249-276.
- COLEMAN, Simon. 2000. *The globalization of Charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- . 2018. “Zonas Fronteiriças: Ética, Etnografia e o Cristianismo ‘Repugnante’”. *Debates do NER*, 19(33):271-312.
- DAS, Veena. 2010. “Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life”. In LAMBEK, Michael (ed.): *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, pp. 376-99: New York: Fordham University Press.

- DAS, Veena. 2012. "Ordinary ethics". In FASSIN, Didier (ed.): *A Companion to Moral Anthropology*, pp. 133-149. Oxford: Blackwell-Wiley.
- DURKHEIM, E. 2008. "A Educação Moral". Petrópolis: Vozes.
- FAUBION, D. James. 2001. "Toward an Anthropology of Ethics: Foucault and the Pedagogies of Autopoiesis". *Representations*, 74(1):83-104.
- FOUCAULT, Michel. 2010. *Ditos & Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HABERMAS, J. 2014. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo: Editora Unesp.
- KEANE, Webb. 2014. "Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics". *Journal of Ethnographic Theory*, 4(1):443-457.
- LAMBEK, M. 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- _____. 2015. *The Ethical Condition: Essays on Action, Person, and Value*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. 2011. *Da cultura pentecostal ao líder carismático: Os crentes da Assembleia de Deus e a performance do pastor Silas Malafaia*. Trabalho de Conclusão de Curso. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- _____. 2016. *Vasos nas mãos do Oleiro: a constituição do pastor pentecostal*. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- _____. 2019. *Como os evangélicos discutem política? A constituição do crente-cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia*. Tese de Doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- MEYER, Birgit. 2004. "Praise the Lord': Popular cinema and pentecostalist style in Ghana's new public sphere". *American Ethnologist*, 31(1):92-110.
- MONTERO, P. 2015. "Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos". *Coleção antropologia hoje: Terceiro Nome*. Unicamp.
- TAYLOR, Charles. 2011. "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism". In: BUTLER, Judith et al (eds.): *The power of the religion in the public sphere*, pp. 34-59. Oxford: Columbia University Press.
- ZIGON, J. 2007. "Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities." *Anthropological Theory*, 7(2):131-150.

Abstract: This paper aims to analyze the ethical self-constitution in relation to the political among the young believers of Pastor Silas Malafaia's church, the Assembly of God Victory in Christ, in Rio de Janeiro. Taking into account the clashes that took place in the Brazilian public sphere on issues relating to sexual and reproductive rights which have placed on opposite sides leaders of Pentecostal churches and social movements, I say that

ordinary faithful of these churches have received the moral responsibility to take a political stand in their everyday lives in the defense of themes dear to their value systems. 'Believer is also a citizen', says Malafaia to his followers and, therefore, 'has to take a stand'. I intend to show, then, how the young people of this church assume this mission, especially in their universities, defining their ethical conduct amidst the political tensions that have characterized Brazilian society today.

Keywords: Pentecostalism, Ethics, Politics, Believer-citizen.

Recebido em Abril de 2019.

Aprovado em Julho de 2019.

Sobre as Formas Sociais da Mudança Individual: o testemunho em centros de recuperação pentecostais

Cesar Pinheiro Teixeira^a
Beatriz Brandão^b

Este trabalho reúne elementos de duas pesquisas distintas, realizadas pelos respectivos autores sobre centros de recuperação pentecostais. Se, por um lado, a verdade dos relatos de conversão não é questionada pelos pesquisadores, a fim de compreender da forma menos assimétrica possível os valores e as lógicas em jogo; por outro, a verdade da conversão é recorrentemente investigada pelos próprios atores pesquisados. Para boa parte deles, é fundamental saber, por exemplo, quem ‘realmente quer mudar’ e quem ‘se esconde atrás da Bíblia’. Terminam por desenvolver, na prática, algumas formas sociais da mudança individual (uma gramática do testemunho e uma ética da transformação), que lhes auxilia a operar com ‘testemunhos autênticos’ e ‘falsos testemunhos’. As consequências de possíveis confusões possuem relevância sociológica justamente porque sugerem a existência de tais formas. Produzir sujeitos que saibam operar com elas é algo importante para a construção da credibilidade dos centros de recuperação e, principalmente, para a sua expansão.

Pentecostalismo, Centros de recuperação, Comunidades terapêuticas, Testemunho, Ética.

Os analistas que se debruçam sobre a temática da conversão não costumam questionar as narrativas dos atores. Assim procedem porque em geral o que importa não é o valor de verdade das histórias contadas, e sim o que elas ensinam sobre os mundos pelos quais os atores transi-

a Coordenador efetivo de pesquisas do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (NECVU/UFRJ) e bolsista de pós-doutorado (FAPERJ) do Sociofilo – Colaboratório de Teoria Social e Filosofia (IFCS/UFRJ). Email: cesarpinheiroteixeira@gmail.com.

b Pós-doutoranda do Departamento de Sociologia (USP). Pesquisadora do IPEA. Email: bia.brandao18@hotmail.com.

tam e sobre os processos sociais que, ao fazê-lo, explicitam. No entanto, se, do ponto de vista analítico, pôr em suspenso o julgamento sobre a verdade dos testemunhos é uma atitude metodológica indispensável para compreender o que comunicam seus conteúdos, da perspectiva dos próprios atores, imersos em sua vida cotidiana, o julgamento acerca do seu valor de verdade é uma prática fundamental. Especialmente no contexto estudado neste artigo, os centros de recuperação pentecostais, ser capaz de distinguir, por exemplo, ‘pessoas realmente convertidas’ de ‘charlatões’ é uma prática bastante importante para os envolvidos. As consequências de possíveis confusões possuem relevância sociológica na medida em que sugerem a existência de formas sociais da mudança individual. Produzir sujeitos que saibam operar com essas formas é algo importante para a construção da credibilidade dos centros de recuperação e, principalmente, para a sua expansão.

Um exemplo. Em 11 abril de 2019 foi assinado pelo Presidente da República o Decreto 9.711/2019 aprovando a nova Política Nacional sobre Drogas (PNAD)¹. Ao ler o decreto, que dá poder de tratamento praticamente exclusivo às comunidades terapêuticas, um dos dirigentes de um centro pesquisado por um de nós escreve animado, e ao mesmo tempo preocupado, com essa ação política:

Até que enfim ele acertou em dar valor ao nosso trabalho, mas agora eu fico preocupado que com tanto dinheiro que vai sair do governo, vai ter um monte de igreja que vai querer montar centro de recuperação só para ganhar dinheiro e envergonhar o trabalho sério que fazemos há tanto tempo.

Essa fala se refere a como esses atores analisam seu próprio trabalho, em constante comparação com outros que procedem nos mesmos fundamentos, pedagogias e racionalidades. Para eles, cada um desses espaços deve produzir testemunhos autênticos a fim de alcançar credibilidade e, com isso, incrementar suas formas de financiamento. A fala do dirigente nos remete, assim, à problemática de que tratamos neste artigo, uma vez que as escalas individual e institucional se encontram entrelaçadas numa complexa teia de reconhecimento da autenticidade das mudanças individuais. Vale a pena lembrar que é muito

comum os centros de recuperação terem início a partir das próprias trajetórias de mudança individual de suas lideranças

Nesse contexto, a possibilidade da conversão é vivida como uma experiência que desperta bastante desconfiança. De forma geral, há uma forte preocupação com as intenções das pessoas que buscam ajuda nessas instituições. Os dirigentes sempre avaliam as intenções em jogo, isto é, se as pessoas ‘querem realmente se recuperar’ ou se ‘querem apenas se esconder atrás da Bíblia’ – construindo, por exemplo, uma fachada de crente capaz de lhes conferir credibilidade em alguns espaços públicos. Neste artigo, debruçamo-nos justamente sobre os modos através dos quais os atores se guiam pelos labirínticos caminhos do reconhecimento da autenticidade de uma mudança individual.

Nossa hipótese tem como ponto de partida a abordagem proposta por Dullo (2013, 2014, 2016a, 2016b), na qual o testemunho é pensado como um campo de investigação que não se esgota na análise do conteúdo de suas narrativas. Dullo desenvolve uma teoria do testemunho na qual este é pensado em sua dimensão psicagógica, ou seja, é pensado como prática capaz de produzir mudanças individuais a partir da narrativa de casos exemplares. Assim, o testemunho não se reduziria à sua forma (a experiência em primeira pessoa) nem ao seu conteúdo (autobiográfico); ele é pensado como uma técnica que orienta determinados processos de subjetivação. Em diálogo com essa abordagem, propomos pensar que a eficácia psicagógica do testemunho está diretamente ligada a uma gramática do testemunho (Teixeira 2016) a partir da qual os atores orientam seus julgamentos acerca da autenticidade de sua própria conversão ou da de outrem.

Para explorarmos essa questão, iremos, em primeiro lugar, apresentar em linhas gerais o contexto empírico do qual partimos, os centros de recuperação pentecostais, descrevendo algumas características fundamentais de nossos trabalhos de campo. Logo após, traremos algumas reflexões sobre como o testemunho opera como uma forma social importante. Em seguida, aprofundamos a análise a partir da exploração de duas questões importantes na construção do testemunho: o orgulho e o sofrimento como pontos sensíveis de uma ética pentecostal da transformação.

Centros de recuperação

Em primeiro lugar, é necessário esclarecer o uso das nomenclaturas comunidades terapêuticas (CTs) e centros de recuperação (CRs) (Brandão & Carvalho 2016). Num escopo legal e de marcos regulatórios, de um modo geral, as residências temporárias, instituições constituídas num modelo de cuidado direcionado a pessoas com usos problemáticos ou abusivos de drogas (Brandão 2019) são todas nomeadas como comunidades terapêuticas. As CTs englobam práticas para tratamentos com o uso de drogas, seja religioso ou de iniciativa laica, e precisam estar dentro de uma regulamentação para poderem concorrer a editais para incentivos fiscais públicos, bem como serem fiscalizadas².

No entanto, uma ampla gama de projetos ligados a igrejas independentes, em sua maior parte pentecostais, são identificados pelos atores em sua nomenclatura como CRs e não como CTs. Apesar de saberem que na linguagem jurídica assim são denominados, reivindicam uma identidade própria, diferenciada da representação mais ampla das CTs. Com base em traços importantes do universo pentecostal, eles avaliam que suas iniciativas vão além das CTs (por eles rotuladas como ‘tradicionais’), uma vez que apostam não somente na abstinência do uso de drogas como método de tratamento, mas também na construção de um novo homem. Assim, usaremos, para os limites deste artigo, o termo êmico mobilizado por eles e chamaremos, daqui em diante, de CR e não de CT, cientes da disputa narrativa e política entre essas nomeações e os tipos de instituição que elas representam.

A análise aqui exposta parte dos trabalhos de campo dos autores em dois CRs masculinos, um localizado na Baixada Fluminense (Teixeira 2013, 2016) e outro na Zona Oeste do Rio de Janeiro (Brandão 2017). O primeiro contava com cerca de 100 homens, chamados de alunos. Trata-se de um sítio com terreno amplo, um templo, refeitório e dormitório coletivo, que se sustenta a partir de doações, como também pela produção de vassouras e cocadas vendidas nas ruas e no transporte coletivo. O segundo contava com 400 homens, chamados de hóspedes. Trata-se de um sítio que também se sustenta a partir de doações e do serviço prestado por meio de um lava-a-jato construído dentro desse espaço.

Os CRs se caracterizam, de forma geral, por receberem um público amplo que, apesar de procurar os centros alegando ‘problemas com drogas’, constituem um conjunto bastante heterogêneo: usuários radicais que desejam mudar a sua condição; moradores de rua; bandidos que atribuem seu engajamento em atividades criminais ao uso de drogas e desejam mudar de vida; pessoas ameaçadas de morte por traficantes, milicianos e policiais e que são resgatas pelos pastores e obreiros da casa ou que são encaminhadas para lá pelos próprios policiais, traficantes e milicianos como uma alternativa ou uma última chance (genericamente chamados de vacilões).

A entrada na pesquisa de ambos os CRs foi marcada por um ponto em comum. Inicialmente, as lideranças do local escolhiam os residentes (alunos ou hóspedes, a depender do CR pesquisado) com quem poderíamos travar contato, argumentando que nem todos estavam preparados para contarem suas próprias histórias ou mesmo que poderiam ‘estragar’ a pesquisa com ‘testemunhos errados’. De certa maneira, a recuperação proposta pelos CRs (e recuperação é tomada aqui como uma importante categoria nativa) implicava o aprendizado de uma maneira ‘correta’ ou ‘adequada’ de contar a própria história aos outros, isto é, implicava o aprendizado de uma certa competência narrativa. A atitude de selecionar os ‘melhores entrevistados’ não pode ser compreendida a partir de um enquadramento raso que a encerra na produção de uma fachada institucional. Trazemos um exemplo de uma situação ocorrida no CR do Rio de Janeiro:

Caminhando pelas ladeiras do sítio, entre muitos e muitos homens, Malaquias se vira para Davi e diz: “por que não chamamos fulano para a entrevista?” e, sem pensar muito, Davi solta logo: “não, porque ele é 171”. Malaquias aceitou, mas logo deu outra sugestão, que Davi também refutou dizendo ser o outro um mentiroso. Davi, se orgulhava de saber a história de todos os 400, diz quem é mentiroso, quem é ‘7’, quem é verdadeiro, quem tem as trajetórias impactantes, de sucesso ou fracasso.

Cenas como esta, comuns nos CRs, nos indicam que saber distinguir um ‘testemunho falso’ de um ‘verdadeiro’ ou distinguir uma ‘conversão autêntica’ de uma ‘conversão falsa’ ou ainda saber quem “está pronto para testemunhar” e “quem não está” são habilidades ex-

tremamente importantes para as lideranças do centro de recuperação, uma vez que isso tem implicações sérias para a construção da reputação e da credibilidade da casa.

Uma visão panorâmica do testemunho nos centros de recuperação pentecostais

Tomando como referência a filosofia do chamado segundo Wittgenstein, buscamos explorar uma visão panorâmica do testemunho nos CRs estudados. Nós não nos focamos apenas nas narrativas; nos concentramos em alguns aspectos da relação entre diferentes dimensões do testemunho. Isto implica, portanto, trazer à análise seus diferentes usos, mobilizados em diversos contextos e situações, os quais produzem distintos significados. Por isso, o método gramatical wittgensteiniano pode nos auxiliar a tomar um pouco de distância do conteúdo da narrativa biográfica, proporcionando, assim, uma espécie de visão panorâmica do testemunho.

A obra madura do filósofo austríaco, apesar de definida pelo próprio autor como um álbum (Wittgenstein 2011[1952]:166), por conta do estilo aforístico e da abordagem de múltiplos temas distantes entre si, é, na verdade, inteiramente costurada pela construção, ainda que inacabada, de um método gramatical (Marques 2012:14). De forma geral, esse método resulta da revisão crítica que fizera do *Tractatus logicus-philosophicus*, no qual operava com base em uma concepção essencialista da linguagem, procurando desvelar o que seria sua estrutura básica. Wittgenstein desconstrói sua abordagem inicial a partir de um longo processo de conversão analítica, passando a operar, então, contra essa concepção essencialista, e buscando compreender a complexidade do emaranhado de sentidos que emerge nos múltiplos usos das palavras empregadas em diferentes situações e contextos, isto é, em diferentes jogos de linguagem. No Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (IF), a linguagem não pode ser reduzida à nenhuma dimensão específica, uma vez que é algo inseparável de um conjunto de atividades.

Nessa segunda fase, o jogo surge como uma metáfora fundamental para que o filósofo austríaco esclareça o caráter irreduzível da lin-

guagem em sua nova concepção. Aqui, o jogo se torna um recurso importante para se lidar com a multiplicidade de sentidos e contextos em que estes são produzidos. Para Wittgenstein, a linguagem funcionaria de uma forma análoga ao jogo. Destacamos dois aspectos básicos: 1) as regras de um jogo são inseparáveis de sua prática (IF, parágrafo 82); e 2) a imensa diversidade de jogos e de suas regras não são redutíveis a um elemento comum e isto não torna a ideia genérica de jogo algo sem sentido: mesmo que haja muito pouco em comum entre o jogo de damas, o futebol e a peteca, faz sentido dizer que todos são jogos (IF, parágrafo 65). A análise da linguagem como conjunto de jogos é o arquétipo do método gramatical das Investigações. Não por acaso, a análise de diversos jogos de linguagem constitui a atividade básica do livro. Para o filósofo austríaco, o uso das palavras em determinados jogos de linguagem nos permite uma compreensão muito mais rica da produção de sentidos do que sua antiga concepção essencialista, que deixava de fora de seu escopo analítico uma grande parte dos problemas que enfrentava.

A metáfora do jogo é o núcleo do método gramatical, construída a partir de uma associação diádica fundamental (uso-regra) que nos permite esclarecer os caminhos labirínticos da produção de sentidos e das formas de compreensão, atenta à relação complexa e intrincada entre as escalas mínimas das proposições e as escalas máximas das formas de vida. Ao descrever inúmeros jogos de linguagem, Wittgenstein busca desfilar o complexo emaranhado de sentidos, por meio da análise de diferentes usos, decodificando e explicitando, ao mesmo tempo, as regras que tecem sua formação.

É por essa razão que o próprio Wittgenstein define seu livro como um álbum. Ele aplica seu método gramatical a uma ampla gama de questões, como as de lógica, de matemática e de estados de consciência (Wittgenstein 2011[1952]:166) por meio da descrição de um sem-número de jogos de linguagem. No entanto, mais que um inventário de tais jogos, o filósofo busca a construção de uma compreensão do funcionamento da linguagem capaz de dar conta da multiplicidade irredutível dos usos. Seu objetivo era que essas descrições viessem a constituir – por meio da análise de aproximações e de distanciamentos, de

suas semelhanças e de suas diferenças – um *übersicht* (uma perspectiva panorâmica, uma visão panorâmica) do funcionamento da linguagem (Marques 2012:14). Contudo, o prólogo escrito em 1946 para o conjunto de manuscritos que posteriormente veio a ser batizado por seus herdeiros intelectuais como as Investigações filosóficas deixa entrever que o filósofo julgava não ter alcançado seu objetivo. Mesmo assim, sua busca produziu um método – de caráter aberto, por fazer – que se propõe, de uma forma mais geral, ser capaz de nos fazer compreender a complexidade da multiplicidade sem reduzi-la a uma única dimensão fundamental. E mais: que se propõe a nos fazer compreender os movimentos possíveis por entre essas múltiplas dimensões.

Nos CRs estudados, o testemunho é pensado como uma prática que ganha sentidos distintos em pelo menos três situações diferentes, analisadas a partir das expressões nativas ‘ter’, ‘dar’ e ‘ser o testemunho’. Propomos que essas diferentes dimensões do testemunho produzem uma espécie de gramática do testemunho (Teixeira 2016). Em primeiro lugar, há a ideia de que o testemunho é algo que se tem. ‘Ter o testemunho’ significa possuir uma história de transformação, isto é, significa ter vivenciado uma série de eventos e emoções que caracterizariam e justificariam a sua transformação. Em segundo lugar, há a ideia de que o testemunho diz respeito a uma performance pública. ‘Dar o testemunho’ é a ação de performatizar a sua narrativa biográfica de transformação a uma audiência. Por fim, há também a ideia de que o testemunho implica assumir um compromisso com a história contada publicamente. ‘Ser o testemunho’ diz respeito à expectativa de coerência, na vida cotidiana, entre a narrativa apresentada ao público e as ações daquele que testemunha.

Propomos, então, pensar o testemunho como uma prática tridimensional na qual se articulam a construção de uma narrativa, sua performance e a sustentação do seu conteúdo nas interações cotidianas. Na gramática pentecostal do testemunho operada nos CRs pesquisados, não basta ter um testemunho para contar; é necessário sê-lo, isto é, comprometer-se com a própria narrativa construída, dando provas de que a transformação narrada é uma prática cotidiana, para que

sua performance seja considerada autêntica e produza a valorização moral da pessoa. Saber operar com essa gramática é fundamental para a vida cotidiana nos CRs, tanto para alunos/hóspedes quanto para os pastores e para os obreiros. Nesse contexto, a dimensão performativa do testemunho não pode ser analisada de forma isolada, pois ela está completamente atravessada pelas relações, interações e situações que compõem o cotidiano do centro de recuperação. Portanto, propor a análise de uma gramática do testemunho implica pensar o testemunho como uma forma social através da qual as mudanças individuais podem ser socialmente construídas e também avaliadas: os limites e as possibilidades da conversão.

No CR de Magé, os alunos contavam muitas histórias sobre como o uso de crack seria a principal explicação para a conduta dos chamados ‘vacilões’. Um dos alunos, que havia ocupado uma função importante num grupo de narcotraficantes de uma favela no município do Rio de Janeiro, contou um caso no qual um usuário de crack teria roubado cem reais de uma criança. Seu chefe ordenou a ele e a seus parceiros que fossem atrás do ladrão, recuperassem o dinheiro e o castigassem severamente. O ex-traficante narrava com empolgação a sua história: “e aí nós saímos tudo de peça (armas de fogo) atrás daquele vacilão”. De repente para, abaixa a cabeça, faz uma feição envergonhada. Alguns segundos de silêncio quebram o ritmo da narrativa. E diz: “eu não posso contar isso dessa forma, pois agora eu sou um novo homem em nome de Jesus”. Depois o procurei para saber detalhes da mudança súbita. Disse que ao narrar o caso daquele modo ele “não estava dando testemunho, estava mais parecendo um bandido com saudade da sua vida, e não um cristão dando testemunho”.

O rapaz julga que agiu de forma equivocada, o que poderia ter posto em questão a autenticidade de sua conversão perante os demais presentes. Esse breve relato mostra que a gramática pentecostal do testemunho pode ser pensada como um conjunto de usos e de regras que não se esgotam em uma dimensão lógica; possui também uma série de implicações éticas. Neste texto, sugerimos pensar que gramática do testemunho é uma forma social importante para a regulação e a

autorregulação das conversões. Desse modo, a conversão poderia ser pensada como um jogo de linguagem que precisa ser aprendido para que seja reconhecida em sua autenticidade.

O relato nos indica a existência de formas contextuais certas e erradas que regulam tanto o recurso mental à memória quanto a sua exposição pública. Assim, a utilização da memória para a construção do testemunho é algo que precisa necessariamente se distanciar do que teria sido a experiência original ao mesmo tempo em que se alimenta dela. Na gramática pentecostal do testemunho que atravessa a vida cotidiana dos CRs, rememorar não pode se confundir com reviver. Ao classificar a forma como estava narrando sua própria história (“como um bandido com saudade de sua vida pregressa”), o ex-trafficante avalia não ter recorrido corretamente à sua memória, uma vez que resgatara emoções que descaracterizariam e que fragilizariam a construção do seu testemunho. Assim, ao dar seu testemunho de uma forma gramaticalmente errada, o rapaz não estava sendo testemunho – o que, segundo ele mesmo, pôs em questão a autenticidade de sua conversão perante os demais e, de certa forma, também para si.

Além disso, nessa cena, também observamos que a memória e o testemunho não se reduzem a produtos de uma construção social (Pollak & Schiltz 1991). O caso sugere que essa construção se opera a partir de lógicas com características específicas das quais a própria memória e o próprio testemunho fazem parte. No caso dos CRs, os processos de subjetivação que caracterizam a produção da memória consistem fundamentalmente em aprender a operar com uma gramática do testemunho, a jogar o jogo da conversão. Embora a produção da memória, também nesse contexto, esteja fortemente ligada a reelaborações do passado em função das dinâmicas sociais e políticas nas quais se encontra o aluno/hóspede no presente, estas não são realizadas de uma forma completamente livre e criativa, mas de acordo com as formas sociais que regulam o que pode ser rememorado e como – para que o testemunho seja considerado autêntico.

A partir disso, damos um passo à frente no desenvolvimento de nossa hipótese, argumentando que, no contexto dos CRs, a gramática

do testemunho produz uma ética específica, através da qual regula os limites e as possibilidades da ‘recuperação’, da ‘conversão’, da ‘transformação de si’, da ‘mudança de vida’. Nossa hipótese é a de que a gramática do testemunho funda uma ética da transformação, importante para o reconhecimento da autenticidade das conversões e para a construção da credibilidade dos CRs.

Em sua proposta de uma antropologia da ética, James Faubion (2011), seguindo especialmente os trabalhos de Foucault desenvolvidos a partir do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, argumenta que a ética pode ser pensada como um domínio específico, uma esfera de ação que possui seus próprios contornos e lógicas internas. Desse modo, a ética não poderia ser entendida como uma competência de ordem exclusivamente individual, e sim como uma forma social e cultural que produz e delimita uma série de possibilidades de ação. Em diálogo com Faubion, apostamos na ideia de que uma ética da transformação constituiria, na verdade, um domínio específico da ação, que é o domínio da ‘transformação’, da ‘mudança’. Esses não consistem na experimentação de uma transição (suposta ou não) de um estado A para um estado B (como nos ritos de passagem); consistem, antes, em uma forma específica de ser e estar permanentemente no mundo (‘estar em mudança’, ‘ser em mudança’). Desse modo, alunos e hóspedes do CRs pesquisados, ao guiarem suas ações a partir de uma gramática do testemunho, produzem-se como ‘sujeitos-em-mudança’.

De maneira geral, mas especialmente nesses contextos de intersecção entre o pentecostalismo e a violência urbana, a maioria dos analistas afirma que, na conversão pentecostal, apresentada pelos atores em narrativas de ruptura, há espaço para uma série de continuidades importantes com as Formas De Vida Nas Quais Estavam Inseridos Antes (Teixeira 2011; Birman & Machado 2011; Vital da Cunha 2009; Côrtes 2007; Brandão 2017; Minayo & Ribeiro 2019; entre outros). No entanto, as continuidades e as rupturas que constituem os processos de conversão não são produzidas livremente, de acordo com decisões individuais dos atores. Nossa aposta é a de que tais continuidades são reguladas por uma ética da transformação, que

define, situacionalmente, as possibilidades de continuidade e de ruptura que produzem uma conversão reconhecida com autêntica. Como vimos anteriormente, o recurso à memória não pode ser realizado de qualquer modo: a ética da transformação delimita as continuidades possíveis e as impossíveis, as rupturas possíveis e as impossíveis.

Diogo Corrêa (2015), por exemplo, argumenta que nas igrejas pentecostais há uma notável hierarquia dos ex. Se, por um lado, um traficante que ocupou altos postos em sua quadrilha pode contar orgulhosamente a sua história de transformação e, eventualmente, trazer para a nova vida algumas experiências importantes da vida anterior, o mesmo não ocorre com ‘vacilões’ como estupradores e pedófilos, por exemplo. O universo ético da transformação, no caso estudado por Corrêa, torna ‘ex-traficante’ uma categoria possível dentro do universo pentecostal; enquanto ‘ex-estuprador’ ou ‘ex-pedófilo’ tornam-se categorias praticamente impossíveis para a construção de um testemunho público. Veremos, na próxima seção, como os hóspedes do CR do Rio lidavam com tais questões na construção de seus testemunhos.

O orgulho do testemunho na gestão temporal da dor: o sujeito pentecostal em risco

No contato com pesquisas em CRs não é incomum encontrar simetrias nas narrativas no que se refere a uma situação limítrofe entre vida e morte. Esse discurso é fundamental para a mobilização da entrada e, conseqüentemente, seu engajamento no tratamento. Ainda assim, é mais categórico a retórica da ‘vida por um fio’ ou ‘a última cartada’ quando nos encontramos num terreno religioso que usa a fé como principal instrumento e estratégia de tratamento. Um dos modos de vinculação entre as escolhas e impulsos que os tiraram da liminaridade para a recuperação é o testemunho, em que se gerencia as mudanças de condutas e códigos morais, ao articular e modular as informações da vida pregressa com o progresso da vida convertida e admitida em recuperação.

Como anteriormente apresentado, os testemunhos são a forma de condensar relatos imbuídos de intenções éticas e estéticas, dotados

de moralidades, de uma economia moral e emocional em que se ‘joga’ com as modulações de confiança. Confiança essa expressa na construção de perspectivas de fracasso e orgulho, na fuga das assimetrias testemunhais e numa tessitura de reações automáticas e afetiva versus um código moral tido como refletido. A partir de nossos trabalhos de campo, acreditamos que o testemunho não se trata somente de uma narrativa individual, e sim de uma prática coletiva da produção de virtudes, cuja profundidade dos tecidos relacionais é evidenciada. Durante o ato do testemunhar há uma negociação do que se é e de quem se é. Nesse sentido, questionamos: é possível ser ético sozinho nesse contexto? Levamos em conta que os testemunhos estão numa trama relacional em que o sujeito se comunica e performatiza com um grupo a fim de alcançar sua aprovação, operando uma ética específica, relativa à transformação individual que o CR se compromete a produzir.

Para compreender o questionamento que levantamos, pensamos em dois argumentos principais a dialogar com as chaves analíticas da ética da transformação e da gramática do testemunho. Quando entram num CR, eles são encorajados a compartilhar sua história de vida transformada. O sujeito pentecostal se predispõe a uma zona de risco em que, nessa prática coletiva da produção de virtudes, há um grupo que o analisa e julga sua narrativa como coerente, bem intencionada ou verdadeira. Assim, pensamos que a formação de um sujeito pentecostal é a formação de um sujeito em risco. Ao refletirmos sobre esse sujeito que constrói uma discursiva lógica, afetiva, emotiva e espiritual sobre ele para o grupo, argumentamos que há uma gestão da temporalidade da dor presente no testemunho compartilhado, analisando como transformam essa dor em orgulho (‘o orgulho de ser ex’).

A produção do sujeito pentecostal em risco está também articulada à produção de um espaço que estabelece quem está escutando e julgando e quem está conduzindo. Nessa cena, o sujeito pentecostal faz parte da prática ética, mais do que fazer o outro se converter, coloca-se em risco ao julgamento dos outros ao tentar mostrar códigos morais para ser ‘bom sujeito’, podendo, ainda assim, ser desmoralizado e desautorizado caso seu testemunho ‘não convença’. Costuram-se

dilemas para encaixar seu testemunho numa prática da virtude e da reflexividade, onde ele deve aprender os limites e as possibilidades do orgulho, numa zona de risco, e deve saber como expor o sofrimento. Quando o sujeito aceita e se predispõe a dar seu testemunho, entra num cenário em que a transformação de si, para ter substância, precisa se enquadrar às formas sociais que estabelecem a delimitação do campo de possibilidades da transformação. De forma geral, nos CRs, não se aceitam fronteiras borradas e a autenticidade da conversão deve ser comprovada durante toda a estadia.

A história a ser contada precisa ter um caminho de fracasso (marcado por crimes e delitos anteriores, casos de ‘quase morte’) até uma ruptura que abra para um ciclo de sucesso proporcionado pela transformação, conversão, virada de caráter espiritual (da vida em abundância). É importante frisar que não se trata de qualquer crime, pois há critérios em relação à narrativa que é aceita e creditada quando se compartilha a vida pregressa. Ao narrar sua trajetória, com passagens e demarcações de temporalidades, a tônica da dor e do sofrimento é marcante (Machado 2014) – diríamos fundamental – para se entender o processo acentuado em: recepção – escuta coletiva – prática ética.

No que se refere à gestão da temporalidade da dor presente no testemunho, a primeira característica definidora é o arrependimento e esse não vem sem ser seguido do sofrimento. “No fundo do poço tem um resto de água. Mas pra chegar aqui dentro só quando não tem mais água nenhuma. Só quando passar do fundo do poço”. A frase, dita por um hóspede no contexto do CR do Rio de Janeiro, revela que a dor possui muitos significados e quando se chega ao “depois do fundo do poço”, o que eles têm para “chamar de seu” é a própria dor. É ela também fator primordial para a experiência do arrependimento, pois, na cosmologia cristã em geral, e pentecostal em particular, não há arrependimento sincero e genuíno se o seu “pecado não te dói”. Como já falado por um hóspede no CR do Rio: “a gente sabe quando o cara tá arrependido quando ele chora copiosamente”. A frase nos encaminha para uma certa estética do sofrimento desse sujeito pentecostal em risco a entrar na segunda fase de sua gestão de temporalidade cujo

testemunho precisa ser comprovado também com a emoção. “A dor é uma incisiva figura do mal. Lembrança constante da fragilidade moral do homem. Ela implica uma metafísica”. (Le Breton 2013:105). Traçemos a dor como dimensão fundamental desse transcurso porque a experiência do sofrimento é, nesse contexto empírico, responsável por punir e purificar, assumindo também um tipo de ritualização³.

A possibilidade de viver a experiência anterior, mas transformada e atrelada à dimensão da experiência com determinada emoção, liga-os à perspectiva tanto da vergonha quanto do orgulho. Quando se fala da vida passada, a vergonha (junto com o arrependimento) deve estar marcada como uma mancha biográfica. No entanto, o sujeito pentecostal alcançou uma vida transformada devido ao agir de Deus, já que ele não se transforma sozinho. Nessa mudança de status, a divindade é exaltada como autor da ação na vida dele, mas há também sua atitude de deixar-se ser tocado e se colocar como ‘vaso na mão do oleiro’ (Mauricio Junior 2013). O orgulho é uma emoção acionada nas falas nativas: eles se põem na postura de orgulho em ter um testemunho autêntico para contar, sem deixar de trazer a vergonha também como eixo articulador desse orgulho. Nesse sentido, existem porosidades sobre quando trazer a vergonha ou o orgulho como operador.

O orgulho está, em primeiro lugar, caracterizado na condição de ‘ex’, orgulho em ter deixado as práticas. Em suas falas a própria palavra é acionada: “tenho orgulho em ter deixado o Espírito Santo agir em minha vida”, “tenho orgulho de quem eu sou hoje, em ter abandonado aquele caminho do pecado para fazer a obra de Deus”. A passagem de Apocalipse 3:20 (“Eis que estou à porta e bato. Se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei e cearei com ele, e ele comigo”) é trazida como modo de legitimidade da ação pessoal nessa relação entre Deus e o homem, que pressupõe uma autorização humana para que Deus aja.

Percebemos duas perspectivas principais do orgulho: ele não pode ser egocentrado na ação individual – Deus tem que estar no centro – pois ainda que haja a transformação, a categoria da humildade é constantemente evocada para não trazer o orgulho de si para o centro. Ele margeia as emo-

ções, mas não deixa de estar ali. O sujeito pentecostal é parte importante dessa interação. A segunda é que, lembremos, esse sujeito está ‘em risco’, no sentido de ser julgado em suas intenções, então, o orgulho de ser ex deve vir juntamente com a vergonha do que foi vivido anteriormente.

Por isso, não são quaisquer crimes que são bem aceitos, bem vistos ou, no limite, passíveis do perdão dos homens. Existem crimes ou ações que lesam e maculam de tal forma o sentido ético e moral absorvido e expresso por uma determinada comunidade moral que não devem sequer ser mencionados e falados. No contexto estudado, se o passado se refere ao crime de tráfico, por exemplo, ele é bem aceito e passível de ser testemunhado. Mas se o sujeito era pedófilo, esturpador, tido como vacilão, ou X9, fere uma moralidade em que está figurado quase uma impossibilidade de construção do testemunho. Essas condições não devem ser trazidas nem mesmo como elementos de vergonha, não há lugar para a vergonha e o arrependimento, elas devem ser omitidas e banidas da narrativa.

Assim, na construção dos testemunhos nos CRs estudados, surgem questões como: “até que ponto devo ter orgulho de ser ex?”, “até onde o meu passado legitima meu presente?”. São essas algumas perguntas realizadas no cotidiano dos CRs que questionam em que medida o ‘orgulho de ser ex’ realmente legitimaria a mudança narrada. Tomemos como exemplo a fala de um hóspede do CR do Rio, que, durante a entrevista, fez questão de marcar uma diferença entre traficante e bandido.

Aqui dentro não usamos o termo bandido, geralmente quem chega quando fala do passado usa as expressões “eu já fui isso” ou “eu formei em tal lugar, tal situação”, ou quando dão testemunho falam ex-traficantes, mas nós nunca usamos esses termos ao nos referirmos a eles, até mesmo para desestigmatizar do estereótipo de marginal. Me considero um homem que teve uma passagem pelo tráfico de drogas assim como também teve uma passagem brilhante pela rede pública de ensino, entre outras tantas coisas que fiz na minha vida e não faço mais. Partindo desse princípio me definir como ex-traficante é algo vago e preconceituoso. Eu tenho uma visão muito peculiar disso. Não me considero ex-bandido *porque não nasci bandido*⁷. O bandido para mim é alguém que fez a opção de viver em oposição ao sistema e às autoridades constituídas por ele, de maneira violenta, e egoísta, não se importando com conceitos de moral e ética, e nem

com o bem estar alheio. Já o traficante nem sempre é um bandido, mas alguém que por alguma situação adversa da vida se viu obrigado, induzido ou seduzido a traficar como maneira de ganhar dinheiro ou prestígio social, o que dentro da cultura de uma classe menos favorecida financeiramente, é aceitável e até compreensível. E o traficante não necessariamente deixa de lado os valores morais e éticos aprendidos como certo e errado, mas mesmo estando fazendo algo fora da lei, guarda os valores deturpados que aprendeu. Mas é claro que a maioria dos traficantes hoje são bandidos, ao contrário de antigamente. Quando falo em antigamente e hoje falo de um fenômeno que está acontecendo em toda a sociedade: a perda dos valores morais, que pode ser vista em todas as classes sociais, e no tráfico, acabou sendo mais prejudicial, porque se não respeito nem os mais velhos não vou respeitar ninguém! Simples assim.

Ao produzir uma clara distinção entre traficantes (pessoas pobres que agem fora da lei, mas não abandonam ‘valores morais’) e bandidos (pessoas que abandonam ‘valores morais’ em suas ações totalmente egoístas), o hóspede dialoga diretamente com aquilo que o conceito de sujeição criminal (Misse 2010) descreve. No entanto, na fala do hóspede, a distinção entre traficantes e bandidos não se encerraria em duas formas possíveis de ‘viver o crime’, mas também apontaria também para os contornos da produção do testemunho. Se, por um lado, para o hóspede, é possível falar, na produção dos testemunhos, em ex-trafficantes; por outro, a utilização da expressão ex-bandido seria no mínimo questionável.

Encerramento

Ao entrar num CR, a lógica de uma trajetória linear já é apresentada aos recém chegados. Quase todos são recebidos com a frase: “Deus tem um projeto de vida para você”, o que já pressupõe que a pessoa tem uma vida, uma trajetória até ali, uma história para contar e que esse percurso será modificado e abençoado com um novo projeto de vida. A dinâmica do testemunho começa a ser apresentada nos primeiros dias, quando o novo membro é aceito com sua trajetória antiga e, ao mesmo tempo, também aceita o novo projeto de Deus – o que dá início a um de movimento de temporalidades. Da passagem de um estágio ao outro, em que o estágio anterior não é totalmente abandonado e sim usado

como sustentação para o início desse novo projeto de vida, o CR se torna um lugar em que escapam de uma realidade – que é, ao mesmo tempo – lembrada a todo momento por seus testemunhos. Essa realidade não pode ser esquecida pois é ela que mobiliza a sua identidade e constrói a sua aceitabilidade e adequação ao universo pentecostal.

Ao se engajar em uma vida evangélica, o testemunho passa por diversas escutas, conduções, negociações, aprovações e julgamentos. “Você acredita nessa conversão?”. Eis uma interrogação com a qual lidamos muitas vezes, dentro e fora do trabalho de campo. Para lidar com esse processo, os atores acabam por desenvolver, na prática, uma espécie de ética da transformação, que lhes auxilia, em seu cotidiano, a operar com o ‘falso’ e o ‘verdadeiro’, com ‘intenções boas’ e ‘intenções más’, a reconhecer ‘testemunhos autênticos’ e ‘falsos testemunhos’.

Exatamente por não ter um ponto final, a conversão se liga a e dá sentido e centralidade ao próprio projeto de recuperação. Além de um processo, a conversão acaba não sendo linear; ela é, em certo sentido, circular. A conversão se alimenta da vida anterior (a partir do arrependimento e da própria dinâmica testemunho). Ela se legitima num processo de comparação temporal. Como na fala do hóspede, em que anunciar-se como ex-traficante (diferentemente, para ele, de ex-bandido) constitui uma possibilidade – ainda que limitada e problemática – de comunicar simultaneamente o pecado do passado e a virtude do presente e do futuro. A circularidade da conversão presente nos CRs se contrapõe à conversão como um estado de liminaridade (como nos ritos de passagem). As duas imagens da conversão possuem lastro empírico. E não se trata de afirmar uma ou outra. São duas imagens possíveis da conversão – e que, em muitas ocasiões co-habitam esses espaços, disputando narrativas ou se completando uma à outra. Enquanto a segunda descreveria um sujeito vagando pelos interstícios de dois mundos, a primeira daria destaque à capacidade de agir a partir de uma ética da transformação, regulando as possibilidades de conexão e de ruptura com o passado e de projeção do futuro, regulando as possibilidades de conexão e de ruptura entre mundos.

Para tratar desse ponto, elaboramos durante o artigo que há uma zona de risco em que o sujeito pentecostal se predispõe a uma prática coletiva da produção de virtudes. As categorias que indicamos como bom, mau, falso e verdadeiro ficam a cargo de um grupo que o analisa e julga sua narrativa e sua performance. É nesse momento que o sujeito pentecostal em risco aciona uma gestão da temporalidade da dor em que deve saber quando transformar sua dor no orgulho de ser ex, sem perder a dimensão individual, espiritual e institucional.

Essas dimensões são espelhadas na forma como modulam suas emoções, seja ao comunicar humildade, vergonha ou orgulho. Em todas essas virtudes Deus tem que estar no centro para se provar a transformação autêntica. A categoria da humildade é constantemente evocada para não trazer o orgulho de si para o núcleo da narrativa. A vergonha é o sinal do arrependimento do que foi vivido anteriormente. O orgulho diz respeito a guinada na fé que permitiu a mudança de vida, esse é o articulador principal que permite operar a vergonha, a dor, o arrependimento e o comportamento de humildade diante da transformação.

Não é qualquer orgulho ou qualquer memória que podem formar seus testemunhos. Não é qualquer dor que se expõe; e, quando exposta, há formas consideradas adequadas e inadequadas. Não é tudo o que se pode falar, e o que é correto e errado varia de contexto para contexto. A gramática do testemunho e a ética da transformação que ela produz estão atreladas aos contextos específicos de cada CR. Há memórias que são testemunháveis, outras nem tanto. Há memórias que podem ser testemunhadas e que podem, inclusive, incrementar moralmente a narrativa construída: aqueles em que se teve coragem, em que foi macho, em que operou com valores compartilhados pela audiência atual, entre outras possibilidades. E há outras que, se testemunhadas, colocam a credibilidade da narrativa em questão. A transformação proposta pela conversão pentecostal nos CRs é como um jogo de linguagem no qual é preciso aprender a converter-se.

Notas:

¹ Esse decreto revoga inteiramente o Decreto nº. 4.345, de 26 de agosto de 2002 e tem o “objetivo de dar orientações para a aplicação da Lei sobre Drogas (Lei n. 11.343 de 23 de agosto de 2006), promulgada durante o governo Lula da Silva” (cf:<https://redesdal.org/blog/f/la-pol%C3%ADtica-antidrogas-de-bolsonaro-thiago-rodrigues?blogcategory=Pol%C3%ADtica+de+drogas>).

² Citamos aqui algumas das resoluções e decretos importantes na legislação das CTs, tais quais: a RDC 29/2011, Resolução CONAD nº01/2015, Portaria nº 562/2019, Portaria nº 564/2019, Lei 13.840/2019. Destacamos, também, a fala de um dos dirigentes da Confederação Brasileira das Comunidades Terapêuticas, CONFENACT, Célio Barbosa, a qual revela esse campo de disputas entre o que seria a ‘verdadeira’ e a ‘falsa’ CT, em que os CRs que pesquisamos se encontram – para as federações – como as falsas CTs, diz ele: “Nós tínhamos CT e prestadores de serviço que não eram CTs, mas atrapalhavam nosso trabalho usando esse mesmo nome. Estivemos numa luta de um ano e quatro meses para mostrar à sociedade e governo que prestamos um serviço diferenciado, de interesse da saúde, assistência social, justiça e educação” (<https://www.justica.gov.br/news/comunidades-terapeuticas-sao-regulamentadas>). Da mesma forma que o dirigente de um CR que pesquisamos aciona esse discurso de centros que entram para ‘se aproveitar’ e ‘mancham’ a imagem de quem faz ‘trabalho sério’, avaliamos que as críticas, sobre o que se enquadra nos bons testemunhos institucionais, são reinterpretadas de formas diferentes nesses espaços. Esse não é um assunto que se encerra aqui, para os objetivos deste artigo nos limitamos a apontamentos dessas diferenciações entre o que julgam as instituições que merecem ou não serem financiadas, guardando as análises mais específicas desse ponto para uma próxima reflexão.

³ A dor perpassa todo o processo ritual, conferindo sentido a cada etapa. No pensamento cristão, toda essa dor será um dia retribuída pela salvação, pela vida em outro mundo, um céu, então, se trabalha que o sentido de todo o sofrimento é uma recompensa maior. “Compreender o sentido do sofrimento é uma forma de compreender o sentido da vida. Todas as sociedades humanas integram a dor em sua visão do mundo, conferindo-lhe um sentido, e até mesmo um valor, que lhe neutraliza a nudez e, com frequência, até a acuidade [...] A atribuição pelo homem de um sentido a sua dor permite manter intacto seu olhar sobre as coisas, afastar o pânico ou a estupefação quando se é atingido pela adversidade” (Le Breton 2013:109).

Referências:

- AGUIAR, Andrea. 2014. *Usuários de crack, instituições e modos de subjetivação: estudos da prática e eficácia terapêutica em uma comunidade terapêutica religiosa (RN)*. Dissertação de Mestrado. Natal: UFRN.
- BIRMAN, Patricia. 2009. “Feitiçaria, resistência e territórios marginais”. *Mana*, 15(2):321-348.
- BIRMAN, Patricia & MACHADO, Carly. 2011. “A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole”. *RBCS*, 27(80):55-69.
- BRANDÃO, Beatriz. 2017. *Do governo dos corpos ao ‘autogoverno das almas’: drogas, crime e fé num centro de recuperação pentecostal*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-RJ.

- BRANDÃO, Beatriz & CARVALHO, Jonatas. 2016. "Aqui não é uma comunidade terapêutica: entre diversidade e normatividade em tratamentos com usuários abusivos de drogas". *Revista Teias*, 17(45):63-82.
- CORRÊA, Diogo. 2015. *Anjos de Fuzil: Uma Etnografia da Relação entre Igreja e Tráfico na Cidade de Deus*. Tese de Doutorado em Sociologia. Rio de Janeiro: UERJ.
- CÔRTEZ, Mariana. 2012. *Diabo e Fluoxetina: formas e gestão da diferença*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.
- DULLO, Eduardo. 2011. "Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade". *Religião & Sociedade*, 31(2):105-129.
- _____. 2013. *A produção de subjetividades democráticas e a formação do secular no Brasil a partir da pedagogia de Paulo Freire*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- _____. 2014. "Paulo Freire, o testemunho e a pedagogia católica: A ação histórica contra o fatalismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29(85):***-***.
- _____. 2016. "Testemunho: cristão e secular". *Religião e Sociedade*, 36(2):85-106.
- FAUBION, James. 2011. *An anthropology of Ethics*. Cambridge: Cambridge University.
- IPEA. 2016. "Relatório preliminar da pesquisa Perfil das Comunidades Terapêuticas Brasileiras". *Boletim de Análise Político-Institucional*, 10. Brasília: IPEA.
- _____. 2017. "Perfil das Comunidades Terapêuticas Brasileiras". *Nota Técnica*, 21. Brasília: IPEA.
- LE BRETON, David. 2013. *Antropologia da Dor*. São Paulo: Fap-Unifesp.
- MACHADO, Carly. 2014. "Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias". *Horizontes Antropológicos*, 20(42):153-180.
- MACHADO, L. P. 2011. *Do crack a Jesus: um estudo sobre carreiras de usuários desubstâncias psicoativas em uma comunidade terapêutica religiosa*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- MARQUES, Antônio. 2012. *O Interior: linguagem e mente em Wittgenstein*. Loyola.
- MAURÍCIO JÚNIOR, Cleonardo. 2013. *Vasos nas Mãos do Oleiro: a constituição do pastor pentecostal*. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.
- MINAYO, C. & RIBEIRO, F. 2018. "Sentidos del trabajo religioso en contextos marcados por la violencia: estudio en un complejo de favelas en Río de Janeiro". *Salud Colect*, 14(2):273-288.
- MISSE, Michel. 2010. "Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos sobre uma contribuição analítica sobre a categoria de bandido". *Revista Lua Nova*. 79:15-38.
- NUNES, M. C. 2016. *Firmes nos propósitos: etnografia da internação de usuários de drogas em comunidades terapêuticas*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- POLLAK, Michael & SCHILTZ, Marie-Ange. 1991. "Les homosexuels français face au sida. Modifications des pratiques sexuelles et émergence de nouvelles valeurs". *Anthropologie et Sociétés*, 15(2-3):53-62.

- RUI, Taniele. 2007. *Uso de 'drogas', marcadores sociais e corporalidades: uma perspectiva comparada*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp.
- _____. 2010. "A inconstância do tratamento: No interior de uma comunidade terapêutica". *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 3(8):45-73.
- SILVA, Janine. 2010. *Interfaces entre Religião e Toxicomania: estudos de caso em duas comunidades terapêuticas religiosas para dependentes químicos no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ.
- TEIXEIRA, Cesar P. 2011. *A Construção Social do 'Ex-bandido': um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- _____. 2013. *A teia do bandido: um estudo sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. 2016. "O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico". *Religião e Sociedade*, 36(2):107-134.
- VITAL, Christina. 2009. "Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas". *Plural*, 15:23-46.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2011. *Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Abstract: This work brings together elements of two different researches, carried out by the respective authors, in their doctoral theses on Pentecostal recovery centers. If, on the one hand, the truth of the conversion accounts are not questioned by the researchers, in order to understand in the least asymmetrical way possible the values and the logics in play; on the other hand, the truth of the conversion is recurrently investigated by the researched actors themselves. For most of them, it is crucial to know, for example, who 'really wants to change' and who 'hides behind the Bible.' Eventually they develop a kind of ethics of transformation, which helps them to operate with 'authentic testimonies' and 'false witnesses.' The consequences of possible confusions are extremely sociological, since knowing how to operate with a certain grammar of testimony is fundamental for the construction of the credibility of these centers and, especially, for their expansion.

Keywords: Pentecostalism, Recovery Centers, Therapeutic Communities, Ethic, Individual change.

Recebido em Abril de 2019.

Aprovado em Julho de 2019.

Os Moradores do Bairro Varjão/Rangel como Empreendedores Morais de um Trauma Cultural: reflexões etnográficas sobre ressentimento, ironia e recomposição moral da normalidade normativa

Raoni Borges Barbosa^a

Este artigo analisa os impactos morais e emocionais no cotidiano dos moradores de um bairro popular da cidade de João Pessoa-PB, o Varjão/Rangel, de um crime banal e cruel, entre iguais, ali ocorrido no ano de 2009. A análise parte de relatos etnográficos dos moradores do Varjão/Rangel em relação às várias tentativas e investidas moralizantes sobre seu lugar de pertença, para, assim, buscar compreender a postura ressentida e irônica que se desenvolveu no processo de recomposição moral da normalidade normativa do bairro desde o surto de violência que chocou e envergonhou os moradores do Varjão/Rangel. Trata-se de um esforço em entender a relação tensa de construção de moralidades e de imposição de condutas em relação aos usos morais de uma situação de vergonha-desgraça desde os empreendimentos morais, na forma de um trauma cultural, dos moradores do bairro do Varjão/Rangel.

Falência e recomposição moral, Ressentimento e ironia, Empreendimento e apropriação moral, Bairro do Varjão/Rangel.

Este artigo¹ analisa os impactos morais e emocionais no cotidiano dos moradores de um bairro popular da cidade de João Pessoa-PB, o Varjão/Rangel, de um crime banal e cruel, entre iguais, ali ocorrido no ano de 2009. O crime em questão, intensamente escandalizado

^a Doutor em Antropologia (UFPE). Professor Visitante (FFCS/UERN). Colaborador da Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (UERN). Pesquisador associado do BITS/UERN e vice-coordenador do GREM-GREI/UFPB. E-mail: raoniborgesb@gmail.com.

pelos empreendedores morais locais da cidade oficial² (a mídia local, a Igreja Católica e a administração pública), foi transformado em uma narrativa moral e moralizante para a apropriação moral do bairro como lugar de degradação, ameaça à ordem social, contágio e falência moral paradigmáticas da pobreza urbana da cidade de João Pessoa, sobre o qualurgia a necessidade de uma ofensiva civilizadora (Regt 2017)³.

Nesse sentido, a análise antropológica parte de relatos etnográficos sobre as fofocas e as conversas informais, os silêncios, os interditos e os processos de rememoração e de organização simbólica dos atores e agentes sociais moradores do Varjão/Rangel em relação às varias tentativas e investidas moralizantes de seu lugar de pertença, reconhecimento e interação pessoalizada, para, assim, buscar compreender a postura ressentida e irônica que se desenvolveu no processo de recomposição moral da normalidade normativa do bairro passados nove anos desde o ato de violência que chocou e envergonhou os moradores do Varjão/Rangel⁴. Trata-se, com efeito, de um esforço em entender a relação tensa de construção de moralidades e de imposição de condutas em relação aos usos morais de uma situação de *vergonha-desgraça* (Scheff 1990) para empreendimentos morais de reconfiguração, real ou imaginária, da cultura emotiva e dos códigos de moralidade de um lugar tido como problema e como problemático para a imagem oficial e pública de cidade.

A presente discussão enfatiza as ações e discursos de empreendedorismo moral da mídia local como agente produtor e divulgador de uma narrativa moral e moralizante de *Chacina do Rangel*, e da administração pública enquanto sistema estatal de produção da justiça e de judicialização da narrativa midiática, por um lado; e as ações e discursos de empreendedorismo moral dos moradores do Varjão/Rangel, enquanto agentes de uma narrativa local e inversa de trauma cultural⁵. Nesse sentido, os dados etnográficos foram produzidos de modo a enfatizar o quanto as narrativas moralizantes, oficiais e oficiosas, aconteciam no caos simultâneo característico da vida real de

atores e agentes sociais concretos, mas, também, como esta narrativa inversa de trauma cultural dos moradores do Varjão/Rangel, apesar de ter desenvolvido dinâmicas e colorações próprias, paulatinamente se nutria do empreendedorismo moral da cidade oficial: da mídia local e da administração pública da justiça.

No âmbito da proposta analítica da antropologia da moral e das emoções, o presente artigo explora a lógica actancial e das estruturas de reciprocidade (positivas e negativas) de moralidades locais e culturas emotivas (a de um bairro popular e a de uma cidade oficial) em disputa e equivocação. Processo este percebido desde um instrumentário teórico-metodológico simbólico-interacionista que enfatiza a análise de situações de crise e falência moral, de liminaridade, de recomposição moral e emocional e de reinvenção de pactos sociais e figurações públicas de sentimentos, narrativas e imputações de responsabilidades.

‘Aqui foi uma banda do céu que caiu’

A formação do bairro do Varjão/Rangel teve início nos anos de 1920. Atualmente o bairro ainda abriga moradores oriundos, em sua maioria, de cidades interioranas da Paraíba e de estados vizinhos, em constante fluxo. A presença de um ethos interiorano tensionado pelas exigências modernizantes da cidade de João Pessoa pode ser percebida tanto na forma do consumo dos espaços públicos quanto em expressões e modos de falar próprios de regiões interioranas da Paraíba.

O processo de ocupação dos espaços se organiza mediante a invasão de áreas devolutas ou de áreas públicas e de proteção ambiental. Os efeitos deste processo são verificados no padrão de ocupação de áreas vulneráveis e de risco a partir de técnicas populares de auto-construção. Ali os moradores se concentram em suas pequenas casas e puxadinhos, desenhando ruas desalinhadas, vielas e becos de barro batido, onde uma intensa vida familiar e vicinal acontece e um espaço de interações pautado na lealdade, na intensa personalidade e no monitoramento recíproco constante se realiza (Koury 2016; Barbosa 2015).

O evento trágico *Chacina do Rangel* pode ser considerado um divisor de águas na história do bairro do *Varjão/Rangel* e nas memórias dos moradores. Desde o fatídico nove de julho de 2009 em que o crime entre iguais se consumou, o tema ainda permanece tabu e objeto de vergonha e silêncio, mas também como objeto e momento de reflexão sobre as promessas feitas e, no mais das vezes, não realizadas, pelos empreendedores morais⁶ locais – a mídia local, a Administração Pública, a Igreja Católica – que se aventuraram na apropriação moral e moralizante do crime de chacina como narrativa dramática de *Chacina do Rangel*.

O exercício etnográfico de perceber e compreender os interditos, os breves desabafos e as sutis ironias e ressentimentos que compõem as memórias locais sobre este *momento crítico* das sociabilidades personalizadas e engolfadas de uma figuração social pobre e estigmatizada – mas bastante preocupada em manter e preservar suas fachadas individuais e coletivas de pessoas de bem que lutam pelo reconhecimento moral da cidade de João Pessoa – foi possível somente mediante um conjunto de estratégias metodológicas entrecruzadas. Estas estratégias combinaram procedimentos de observação direta do local do crime e arredores, a montagem de um banco de imagens sobre crimes banais e cruéis ocorridos na cidade de João Pessoa, passeios diversos pelo bairro do Varjão/Rangel e levantamento histórico, geográfico e sociopolítico de acontecimentos pertinentes no bairro.

O crime de chacina apontava, em síntese, como relataram os moradores vizinhos e próximos das famílias então vítimas e agressoras, de um infeliz crime entre iguais, motivado por banalidades, ressentimentos e mágoas cotidianos (Koury *et al.* 2010 e 2013) espiralados até uma *situação limite* das *vulnerabilidades interacionais*⁷ (Goffman 2012) ou *ponto de não retorno* (Alberoni 1981) em que as *ofensas morais* (Cardoso de Oliveira 2008 e 2011) reciprocamente trocadas tornaram-se um sentimento insuportável de *vergonha-desgraça* (Scheff 1990) canalizada como *ira-raiva* (Scheff & Retzinger 1991) e, ato contínuo, como violência contra o outro próximo (Coelho 2010). A dinâmica interna

do crime de chacina deve ser compreendida no âmbito relacional da figuração social mais ampla em que o mesmo veio a se materializar como objeto de interesse para a apropriação moral e emocional da pobreza urbana.

Esta figuração social preenhe de tensões e vulnerabilidades interacionais deve ser compreendida, por sua vez, a partir de suas formas sociais mais influentes para o comportamento individual cotidiano, como a Rua Oswaldo Lemos (local do crime), caracterizada pelas suas relações primárias extensas e de intensa copresença, e como a própria vizinhança em que agressores e vítimas estavam envolvidos em fortes vínculos de solidariedade e reconhecimento. Mas também de dívidas morais e de estratégias de evitação e de descrédito velado das hierarquias, distâncias e deveres assumidos pelos atores e agentes sociais em jogo comunicacional, tais como: a jocosidade, o *bullying*, as justificativas de si e as acusações do outro, as pequenas agressões à propriedade e às pessoas, as ofensas morais reiteradas e etc.

Esta intensa pessoalidade entre os moradores é característica das sociabilidades em todo o bairro do Varjão/Rangel, fortemente ligados por vínculos de parentesco e compadrio, lealdade e amizade, confiança e dádiva, em redes engolfadas de interdependência; assim como a copresença continuada em ruas estreitas que abrigam vilas e residenciais conjugados, com portas e janelas quase que se invadindo. A intensa pessoalidade e as redes engolfadas de interdependência, somadas ao estigma que pesa sobre a sociabilidade de identidade dupla e dúbia do bairro, constituem e potencializam as vulnerabilidades interacionais e as possibilidades sempre presentes de insulto moral características daquele espaço interacional.

O *Varjão* – sempre conhecido na cidade como sociabilidade problemática e violenta e como moralidade degradada – se opõe ao *Rangel* como esforço positivo dos moradores de moralização e integração do bairro à cidade. *Varjão* e *Rangel*, portanto, representam lugares e narrativas que buscam a invisibilização do outro em um mesmo espaço de relações (Barbosa 2015).

Enquanto que o primeiro, o *Varjão*, remete a uma ideia de paisagem e de espaço ainda a ser colonizado pela ação humana civilizada: a grande várzea do Rio Jaguaribe, situada, em épocas passadas nas franjas da cidade; o segundo lugar, o *Rangel*, enfatiza, por um lado, a presença imaginária de uma família tradicional e destacada na cidade de João Pessoa como proprietária das terras em que se desenvolveu o bairro e, também, como um dos elementos humanos civilizadores do espaço, assim como, por outro lado, a nomeação *Rangel* reforça o projeto coletivo dos moradores pela conformação das antigas comunidades da várzea do rio como bairro integrado moral, administrativa e economicamente na cidade de João Pessoa.

Nesse sentido, *Varjão*, *Rangel* e *Varjão/Rangel* não são nomeações que representam complementaridades, acordos ou jogos de alianças entre possíveis leituras de passado e de projetos de futuro, mas como imagens de lugares sobrepostos em um mesmo território e que se chocam em disputas morais e identitárias inconclusas. Estas tensões são oportunamente utilizadas pelo morador para se identificar e para se desidentificar em situações variadas de envolvimento cotidiano.

O *Varjão* é consensualmente tido como o espaço dos *engraçadinhos* (jovens conhecidos e problemáticos, que perambulam pelo bairro e se envolvem com pequenos ilícitos), da *mundiça* (famílias que apresentam comportamentos moralmente reprováveis, como a prática de escandalização de intimidades, de problemas com drogas e dívidas e de usos de espaços públicos tidos como inapropriados), da violência entre figuras desviadas (bêbados contumazes e pequenos bandidos), problemáticas ou mesmo vergonhasamente degradadas à condição de *não pessoas* (como os mendigos que vivem nas proximidades do mercado público do bairro, dormindo nas calçadas e alimentando-se das sobras da feira).

Não se faz possível diferenciar *bons* e *maus*, *estabelecidos* e *outsiders* no *Varjão/Rangel*, haja vista que não há um centro difusor e impositor de uma etiqueta tida como superior e mais sofisticada. As fronteiras e hierarquias visíveis e invisíveis são móveis e não se apresentam de

forma unívoca e rígida, de modo que o estigma se distribui por todo o bairro na forma de acusação sempre possível de enunciação do outro como *Varjão*. As estratégias de identificação e de integração no bairro dependem de onde parte a construção simbólica dos atores e agentes sociais em processo de negociação, disputa e apropriação moral recíproca, isto é, da definição da situação e do outro (Adams 2007).

O cenário do crime de chacina transformado na narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, portanto, é o da pobreza urbana em um bairro periférico central. Cenário este que apresenta ainda resquícios acentuados de uma convivência comunal fortemente pessoalizada e mesmo engolfada (Scheff 1990). As famílias e vizinhos, ali situados há três ou quatro gerações, convivem em uma grande abertura para o intercâmbio de intimidades e de dádivas, tal como se percebe nos gestos de solidariedade e de confraternização entre vizinhos e na circulação de crianças e jovens pelas casas.

Não raro se verifica grupos de jovens que varam à noite despreocupados jogando com seus consoles, nos terraços abertos, assim como rodas de conversas no adentrar da madrugada e ‘moitinhas’ de compadres que levam para passear os seus passarinhos, utilizando-se do ar revigorante que chega da Mata do Buraquinho e da ‘praçinha’ que se tornou o inconcluso *Monumento à Paz* improvisado no local exato da chacina⁸. O contexto engolfado da sociabilidade Varjão/Rangel, de intensa pessoalidade, copresença acentuada e forte monitoramento recíproco do comportamento do outro relacional, com efeito, é mediado por uma postura de discrição e de respeito às reputações.

Este *Nós relacional* formado por laços bastante estreitos, assim, é o elemento social que preenche a Rua Oswaldo Lemos com uma gramática moral e emocional própria: a do respeito à fachada coletiva de todos enquanto moradores do lugar e à fachada do outro individual com quem muitas vezes se compartilha o lugar de trabalho, e da solidariedade entre vizinhos em um contexto quase que familiar. Diferentemente, portanto, das sociabilidades urbanas periféricas tomadas pela grande violência do tráfico de drogas e das gangues juvenis, a Rua

Oswaldo Lemos não se caracteriza por fenômenos de violência urbana crônica como toques de recolher ou pela Lei do Silêncio⁹.

No caso do crime de chacina transformado na narrativa de *Chacina do Rangel*, a violência intensamente cruel se deu entre pessoas não somente socialmente iguais, mas extremamente próximas e que se conheciam e desde muitos anos como moradores da Rua Oswaldo Lemos e do bairro do Varjão/Rangel. A ruptura total dos laços afetivos entre as famílias envolvidas no crime não ocorreu em razão de dívida de jogo ou de transgressão aos códigos impositivos dos senhores do tráfico de drogas, de modo que o evento pudesse ser justificado a partir da narrativa policial típica de execução de mais um endividado com o tráfico em uma ‘boca de fumo’, tal como aconteceu no caso da notícia supracitada.

Da mesma forma que não havia entre as famílias qualquer disputa por bens econômicos que pudesse desatar desentendimentos movidos por cálculos econômicos e tamanha fúria destruidora entre os seus membros. Agressores e vítimas partilhavam de um mesmo mundo social, compartilhando, no caso do homem adulto de cada família, do mesmo ofício de gessoiro em uma fabriqueta de gesso improvisada ali mesmo na casa da família chacinada, na Rua Oswaldo Lemos¹⁰. Os filhos de ambos os casais brincavam conjuntamente, assim como as respectivas esposas e donas de casas conviviam intensamente no cuidado dos filhos, na realização das tarefas da casa e nos contatos com os vizinhos e parentes da rua e da vizinhança.

Longe de um contexto interacional e situacional marcado pela grande violência ou pela discórdia passível de observação racional por terceiros, a violência banal entre iguais da *Chacina do Rangel* se assemelha mais a um desentendimento familiar que fugiu ao controle dos interactantes, já bastante excitados pelo espiral crescente de provocações reciprocamente dirigidas, mas que, do início ao fim, permanece como tensão e disputa moral e emocional de arranjos e recursos internos e íntimos às famílias envolvidas no crime¹¹. Os instrumentos domésticos utilizados como armas brancas pelo casal agressor – um

facão e uma faca peixeira de cozinha – assim como o grau de desorganização e de improvisação das ações violentas verificadas na cena do crime, revelam um contexto interacional pessoalizado, perpassado por quebras de confiança¹² e pequenas mágoas e ofensas morais acumuladas, muitas vezes silenciadas e que, em uma situação-limite de fúria e de ira-raiva (Scheff & Retzinger 1991; Coelho 2010), despontou como desfiguração moral e violência destruidora do outro próximo tido como extensão de si mesmo.

O acúmulo de pequenas mágoas entre estes atores e agentes sociais remete a um contexto de potencialização das vulnerabilidades e fragilidades interacionais até sua configuração como situação-limite e ruptura com a normalidade normativa. O convívio dos agora assassinos e vítimas em regimes de intensa pessoalidade e acentuada copresença indica uma situação de engolfamento das personalidades, ou seja, um contexto interacional em que os atores e agentes sociais em jogo comunicacional¹³ se vêem em situações não de todo controladas e que se expõem perigosamente à ambivalência das ações individuais, podendo estas ser interpretadas e antecipadas como ameaça a si próprio e ao grupo de atores e agentes sociais envolvidos na situação.

O casal de criminosos era ligado à família chacinada por fortes laços de parentesco e compadrio. Estes laços, não somente de sangue, mas de gratidão (Simmel 2010) e de fidelidade (Simmel 2003), vêm a ser o elemento desfeito na micropolítica cotidiana das emoções (Rezende & Coelho 2010) do caso em tela. Este processo intersubjetivo de construção de sentidos sociais se reforça no acúmulo de pequenas mágoas e desentendimentos que redundam em ressentimentos profundos, quebra de confiança e tem como desenlace a violência entre iguais que caracteriza a destruição de vínculos de intensa proximidade e pessoalidade, em que o Eu e o Outro se constroem enquanto extensão um do outro, como projeto coletivo e moralidade específica.

Esta socialidade primária (Park *et al.* 1925; Berger 2001), com suas hierarquias invisíveis, estaria baseada em uma forte solidariedade e reciprocidade nas ações comuns em ambas as famílias vizinhas, como

por exemplo, as trocas de favores, o cuidado compartilhado dos filhos e as refeições diárias feitas conjuntamente. Havia, também, fortes laços e grandes expectativas que uniam Carlos José e Moisés Soares no local de trabalho e na convivência na Rua Oswaldo Lemos, ou seja, no mundo da vida de forma mais ampla. Conforme consta no Processo Judicial referente à *Chacina do Rangel* (Processo N° 200.2009.023.125-5, locado no Fórum Criminal, Comarca de João Pessoa, 1º Tribunal do Júri – Chacina do Rangel)¹⁴:

Interrogatório (Folhas 259-264)

– Carlos José: residente na Rua Oswaldo Lemos, 70, bairro do Rangel; operador de máquina; sem antecedentes criminais; trabalhava como gesseiro na companhia de Moisés e Antonio, cunhado de Moisés e conhecido como João; tinha uma relação amistosa como Moisés e um não mexia com o outro; foi demitido, mas saiu de cabeça erguida; Moisés e João ficaram com piadinhas e ele foi tomar satisfação; Moisés lhe teria dito para se afastar, senão o cortaria com um facão; que nunca mexeu com Priciano e com a família, mas chegou a lhe dar um cascudo, porque Priciano mexia com ele; Moisés disse que falaria com João sobre o caso e que daria parte de Carlos, que ele sentiria o peso da mão de Moisés; diante disso Carlos começou a se amedrontar; houve também uma discussão por conta de uma galinha que Moisés teria matado e jogado no quintal de Carlos; que Edileuza o aconselhava a dar parte de Moisés, enquanto João aconselhava Moisés a dar parte de Carlos;

VII – Pode contar todos os demais fatos e pormenores que conduzam à elucidação dos antecedentes e circunstâncias da infração?

R. [...] QUE ficou sem sono e de repente deu um negócio na sua cabeça impulsionando o acusado para ir até Moisés; QUE o interrogado resolveu pegar um facão e uma peixeira e desceu para casa de Moisés; QUE foi direto para o quarto de Moisés, onde este estava com a esposa e a criança [...] QUE o acusado nunca tomou remédio controlado, nunca foi interno de colônia alguma e nem nunca foi considerado doido [...].

VIII – Tem algo mais a alegar em sua defesa?

R. QUE tem a dizer ainda que se desculpa perante todo o Brasil porque não tinha a intenção de fazer mal a esses meninos e a mulher, e que estava apenas com muita raiva de Moisés [...] (Folhas 260-261).

- Edileuza de Oliveira dos Santos: residente na Rua Oswaldo Lemos, 70, Rangel; do lar; sem antecedentes criminais; nega as acusações; somente Carlos participou do crime [...];

VII - Pode contar todos os demais fatos e pormenores que conduzam à elucidação dos antecedentes e circunstâncias da infração?

R. QUE passou a conhecer Divanise quando esta começou a pedir a interrogada que quando ela tivesse uma roupinha de menino usada a ela para ela dar aos filhos para usarem; [...] QUE em princípio a convivência era harmoniosa mas depois começou a surgir pequenos incidentes originando-se do fato de que Priciano ficava apelidando o filho de Isael da interrogada; QUE ficava chamando de “Djalma” (*nome de um tio doente mental de Isael*) e outros apelidos de menor importância; [...] QUE quando Carlos soube deste fato uma certa vez deu um cascudo em Priciano; QUE isso gerou descontentamento na família e passaram a mandar Moisés dar parte de Carlos mas Moisés nunca deu; [...] QUE informa também que meses antes deste fato quando ainda estava grávida do seu filho recém-nascido o acusado lhe deu uma galinha com vários pintos; QUE a acusada passou a criar e que dias depois a galinha desapareceu; QUE a interrogada ficou triste e o seu cunhado chegou dizendo que tinha visto a galinha morta no quintal da casa de Moisés; [...] QUE a interrogada comentou para o seu marido, mas Carlos veja só bonito pra você matou esse povo, agora você vai ser preso e eu posso ser presa também porque sou sua mulher [...] (Folha 264).

- Contra-Razões da Apelação de Carlos José Soares de Lima, por parte do Ministério Público:

Folhas 525/527

Argumenta a defesa a existência de animosidade entre o recorrente e uma das vítimas (Moisés), que teria culminado até mesmo em ameaças de morte [...].

Primeiramente, alegou que a inditosa vítima, no ambiente de trabalho, “lhe aperreava, lhe xingava”. Depois, teria pego uma galinha de sua propriedade e matado, somente para provocar-lhe. Por fim, depois de uma discussão ocorrida entre os filhos de ambos, em que o recorrente deu um cascudo em Priciano, filho da vítima, este o teria ameaçado de morte, evento, todavia, verificado cerca de quinze dias antes dos crimes investigados neste processo.

[...]

Na hipótese em descortino, o que causou aborrecimento nos acusados foi justamente as “brigas e arengas” entre as crianças, filhos do casal vítima e acusado [...] que torna o motivo totalmente despro-

porcional em relação ao crimes, em vista de sua banalidade.

– Relatório da Apelação Criminal de Carlos José Soares de Lima e de Edileuza de Oliveira dos Santos, por parte do Tribunal de Justiça, Gabinete do Desembargador:

Folha 581

Toda querela surgiu pelo fato dos filhos dos ora denunciados e dos do casal Moisés Soares Forte e Divanise Lima dos Santos se apelidarem mutuamente. Como resultado desta prática, que é comum entre crianças e adolescentes, o acusado Carlos José Soares de Lima passou a ser chamado de ‘CEGO’, em referência à sua deficiência visual, o que o incomodava, bem como a sua esposa, a acusada Edileuza Oliveira dos Santos, popularmente conhecida por ‘LEDA’. Já a vítima Priciano Soares dos Santos, um dos filhos das vítimas Moisés Soares Forte e Divanise Lima dos Santos, constantemente era alcunhado de ‘MACACO’ e ‘NEGRO SAFADO’, dentre outros adjetivos degradantes, humilhantes e com caráter discriminatório.

[...] por conta desta intriga, Carlos José Soares de Lima já tinha agredido fisicamente Priciano Soares dos Santos com um cascudo [...] ao que parece, o que motivou a decisão de praticarem os delitos, o que fizeram na forma premeditada, fato batizado pela imprensa e pela sociedade como a ‘CHACINA DO RANGEL’.

A chacina aqui etnografada como situação-limite – situação social em que as vulnerabilidades interacionais desbordam para processos totais de ruptura de vínculos e de processos de violência física e simbólica – deve ser entendida em um contexto definido e interpretado pelos atores e agentes sociais envolvidos como de quebra de confiança e de vergonha-desgraça. Cada ator e agente social, como homem total, participa das tramas relacionais e interacionais da cultura emotiva de uma sociabilidade dada, sendo, assim, atingido pelos processos de escândalo e contágio social das reciprocidades positivas e negativas.

O crime entre iguais, vizinhos próximos e ligados por vínculos de afinidade e parentesco, que se frequentavam mutuamente, nesse sentido, chocou e scandalizou os moradores do bairro em razão da combinação enigmática de violência absurdamente cruel e de motivação banal da ação violenta, entendida de forma imediatista pela plateia que se deparava com os corpos mortos desfigurados naquela cena

de horror e que desesperadamente buscava uma forma de retorno à normalidade normativa. Como enfatizou uma vizinha dos autores da chacina e da família vitimada, Dona Neusa¹⁵: “chocou a vizinhança toda, geral”.

Este episódio banal de desentendimentos e buscas de explicações, assim, termina com uma chacina em que Moisés Soares Forte, Divanise Lima dos Santos, grávida de gêmeos, e mais três filhos foram cruelmente assassinados. Essa narrativa midiática da tragédia foi lida, no processo judicial, e comunicada à população de João Pessoa, com ênfase na lógica actancial dos agressores: eles aparecem como que guiados por sentimentos de humilhação canalizados para uma violência destruidora do outro próximo, outrora íntimo e confidente, mas que gradualmente, em razão de processos de quebra de confiança, se transformara em uma imagem espelhada e moralmente invertida de si mesmo.

A narrativa midiática mais geral, por sua vez, enfatizava a irracionalidade, a monstrosidade e a crueldade da violência banal entre os iguais, percebidos como elementos imprevisíveis e perigosos da pobreza urbana. De acordo com notícias de um jornal on-line:

“O cenário do crime revela a verdadeira carnificina. Crianças degoladas e partes dos corpos separados por golpes de facão em vários locais da residência. Uma mão de uma das crianças foi encontrada em cima de um guarda roupa da residência” (ClickPB 2009).

O crime de chacina, pela sua enigmática combinação de motivação banal e de violência cruel, foi recepcionado pelos moradores próximos, do Varjão/Rangel em geral e bairros adjacentes, como uma profunda quebra de confiança. A quebra de confiança por parte do outro relacional que ultrapassa o costume, a lei ou a moralidade de forma irrecorrível, tornando-se ele, assim, um indivíduo ameaçador, impuro, sujo, perigoso e contaminador, pode vir a se configurar nos contextos mais banais da sociabilidade cotidiana do homem simples, como também configurar atos terríveis de perversão e violência contra o outro. É neste sentido que o *Monstro do Rangel* apareceu para a cida-

de e para o bairro como agente do mal, monstro, animal, figura a ser extirpada da comunidade humana e do âmbito do sagrado.

Os autores do crime de chacina tornaram-se – na narrativa pública e dramática de *Chacina do Rangel* dos empreendedores morais da cidade de João Pessoa – o bode expiatório oportuna e convenientemente construído para uma cruzada moral (Gusfield 1986) pela captura da pobreza urbana como elemento de ameaça e perigo. A partir deste argumento a mídia local logrou escandalizar, em um primeiro momento, a multidão de vizinhos que acudiram à cena do crime e que, então, passaram a definir a situação do crime entre iguais como *surto descivilizador*, *pânico* e *falência moral*, de modo que a reparação da normalidade normativa e da ordem cosmológica, no bairro e na cidade, reclamava uma *ofensiva civilizadora* sobre o bairro do Varjão/Rangel: o paradigma da pobreza urbana moralmente degrada e contagiosa.

A potencialização da estigmatização do lugar *Rangel* foi sentida pelos seus moradores na medida em que a cidade de João Pessoa desconstruiu o esforço de dissociar a nomeação *Rangel* do contexto *Varjão* de sociabilidade de baixo padrão moral. Ainda nas palavras de Dona Neuza, a tragédia “chocou a vizinhança toda, geral. E finalmente esse negócio abalou o mundo geral. Aqui foi uma banda do céu que caiu”.

A fala desta moradora, ao afirmar o sentimento de *vergonha-desgraça* (Scheff 1990) e de humilhação como forma de julgamento moral do morador do bairro em face da tragédia amplamente escandalizada pela mídia local, situou este momento de ruptura na sociabilidade do bairro em relação a um passado em que as nomeações *Varjão* e *Rangel* eram tidas como minimamente dissociadas no imaginário que o morador alimentava sobre o como era visto e classificado moral e emocionalmente pela cidade de João Pessoa. O Varjão/Rangel passou a ser encarado como um lugar ainda mais problemático e a ser pacificado com urgência, principalmente pela ação policial e pela reconfiguração moral e emocional do crime ali ocorrido, tanto de uma perspectiva religiosa quanto de uma perspectiva laicizante de retomada do lugar.

O Rangel é o bairro do amor

No caso etnografado, percebe-se como o bairro do Varjão/Rangel, considerado pelos empreendedores morais da cidade oficial como objeto da cruzada simbólica, aparece, também, como ator e agente social coletivo que busca impor projetos e reafirmar memórias próprias de um lugar de pertença, participando da cruzada simbólica como uma narrativa moralizante também sua, mas em sentido contrário¹⁶. Ao assumir o discurso de uma cruzada moral fortemente moralizante que busca apropriar-se da pobreza como problema urbano e como questão de controle social, o esforço do morador, no sentido inverso, busca a afirmação de uma dignidade do bairro, enfatizando as fronteiras e hierarquias morais que separam os *bons* e os *maus*, o *morador de bem* e o *monstro social*. O lugar *Varjão*, assim, está sempre mais além do horizonte do lugar *Rangel*, como uma sombra que se projeta para frente, embaçando os projetos futuros.

Acometidos pelo acentuado sentimento de vergonha-desgraça e de humilhação causado pela associação do nome *Rangel* ao ato perverso da chacina, os moradores do bairro buscaram, desde que sentiram a denominação *Chacina do Rangel* como o enlamear o esforço coletivo de restauração da imagem do bairro através da imputação do nome *Rangel* à chacina, dissociar a imagem do bairro da prática perversa de crueldade de um *monstro*, e, por conseguinte associar a atividade monstruosa ao nome *Varjão*, que já era, em si, carregado moral e emocionalmente como signo de incivilidade e de violência. Nesse sentido, os moradores se posicionaram na cruzada moral instalada de moralização e de civilização das áreas de pobreza urbana e se esforçaram em demonstrar que nem toda pobreza deveria carregar esse estigma. Ao mesmo tempo, buscavam retornar à sua luta de dignificação do bairro através da nomeação *Rangel*.

As estratégias de desculpa, de evitação e de preservação da fachada, comuns em situações de liminaridade, despontam no discurso do morador do Varjão/Rangel que se utiliza do jogo moralizante do

empreendedor moral da cidade sobre o lugar da chacina – mas não sobre o seu lugar de pertença – para, a partir dele, poder estabelecer-se de volta na sua luta pela dignidade do lugar em que habita, o *Rangel*, dissociando-o do lugar da chacina. Este morador participa ativamente das chamadas da mídia e de outros empreendedores morais para a limpeza simbólica do espaço onde ocorreu a chacina, com a destruição da casa dos agressores, vista como demonizada, e com a purificação da casa das vítimas.

O morador do Varjão/Rangel também aderiu à ideia de construção de um santuário no local da chacina; e apresentou-se hostil à sociedade civil posicionada contra a cotidianidade de tortura nos presídios da cidade, após a viralização de um vídeo em que agentes penitenciários torturam o agressor considerado como o autor principal da chacina, o Carlos José Soares de Lima (batizado pela mídia local de Monstro do Rangel). O morador seguiu em comitiva¹⁷ até o governador para solicitar a manutenção do diretor do presídio onde ocorreu a tortura, dizendo que torturar foi pouco e que devia era ter matado o assassino, o *demônio encarnado*.

Todas estas incursões no cenário político que se tornou a chacina tiveram por intenção a separação do lugar de pertença, onde moram, do espaço da chacina, lugar associado ao *mal* e à *maldade*. Com isso os moradores pensaram poder retornar à luta para a inserção do seu bairro, o *Rangel*, na cidade, como um lugar de *gente de bem*. Esta lógica de ordenamento moral e emocional pela reafirmação da diferença entre o morador do bairro como gente de bem e o morador problemático que mancha e suja a fachada do bairro pode ser vista na forma irônica e ressentida em que os problemas reais e imaginários do bairro são publicamente denunciados.

A ironia aparece, em Goffman (1998), como uma modalidade de discurso que a um só tempo aproxima e afasta o sujeito de fala do evento crítico ou situação-limite que este relata. Trata-se de uma postura moral que combina o envolvimento crítico e o desengate oportuno de cadeias de interdependência.

No entender de Werneck (2015), a ironia é uma competência de atores e agentes reflexivos em situação crítica, mas também um dispositivo moral capaz de conciliar possibilidades de crítica a uma situação específica, sem, contudo, ocasionar rupturas na rotina dos atores e agentes sociais. A ironia, ou jocosidade, faz parte do jogo oficioso e público de desculpas e acusações em um cenário tensional e ambíguo, onde *bons* e *maus* não se diferenciam facilmente (Hughes 2013), de modo que “a crítica é apresentada como se não fosse séria ou relevante, mas proporcionando ainda assim, a colocação de algo [de uma situação dada] em questão” (Werneck 2015:4).

O ressentimento, por sua vez, é uma experiência de rebaixamento moral acentuado, que remete a “um tempo repetitivo gerador de fantasmas e pensamentos hostis vividos na impotência” (Ansart-Dourlen 2004:351). O ressentido se encontra em uma situação de engolfamento resultante de um trauma, injustiça, quebra de confiança e vergonha-desgraça que desorganiza simbólica e materialmente seu espaço de relações e sua capacidade de narrar o passado e de projetar o futuro em conformidade com seus critérios próprios de definição da situação.

Nessa lógica de ação discriminadora, o morador do bairro do Varjão/Rangel buscou utilizar o discurso de estigmatização e de vergonha-desgraça de que o bairro foi acometido para um esforço de diferenciação entre o lugar da pertença e o lugar da chacina: o lugar do *morador de bem* do lugar do *monstro*. A liminaridade, com isso, se situa no contexto situacional e interacional de relações em que o morador entra no jogo do empreendedor moral de intervenção civilizatória no bairro, mas direciona esta intervenção sobre o lugar da chacina, de modo a dissociá-lo da normalidade normativa do bairro do *Rangel*.

Trata-se, assim, de uma dinâmica pública de disputas morais em que a liminaridade aparece em seu aspecto duplo de vergonha-desgraça e de retorno à luta pela dignidade. Este jogo de desculpa de si e de acusação do outro foi construído em torno de uma narrativa de *trauma cultural* (Alexander 2004): um empreendimento moral difuso e aparentemente anônimo, que se realiza no modo silencioso da fofoca, da acusação e da rejeição ressentida e irônica do agressor.

A narrativa de *trauma cultural* do morador do Varjão/Rangel, nesse sentido, denuncia ironicamente os momentos de quebra de confiança gerados pelos empreendedores morais da cidade em suas investidas sobre o bairro enquanto recurso simbólico e material estratégico para a cidade¹⁸. Elemento de ressentimento e medo para o morador do Varjão/Rangel, o lugar do crime, com todas as tentativas de apropriação simbólica e com todas as transformações inconclusas porque passou, permanece como espacialidade e temporalidade em suspenso e terrivelmente liminar: tanto aponta para uma possível retomada de intervenções no bairro por parte dos empreendedores morais locais, quanto provoca o ressentimento irônico do morador que se viu frustrado ao confiar na ajuda da cidade para mobilizar-se por um projeto de reordenamento cosmológico e de recomposição moral do lugar *Rangel*.

Em breve passeio pela *Pracinha*, na Rua Oswaldo Lemos, por volta das 17h do dia 10 de outubro de 2017, foi possível perceber o quanto o local do crime permanece assombrado, configurando, ainda, um interdito geográfico e simbólico. Da conversa com as crianças e adolescentes ali presentes sobre o significado e a história daquela construção *parada no meio do tempo*, registrou-se o seguinte:

Rapaz 1: Aqui fizeram por causa do Mata Sete!

Rapaz 2: Ia ser uma Capela.

Moça: Não quero que seja uma capela, não! Quero que fique assim mesmo para a gente brincar!

Rapaz 2: Ia! Vai mais não!

Moça: Mas faz de mais de um mês que um povo veio aqui com um bocado de gente para fazer gravações. Tinha um homem que falava no microfone e tudo: 'Aqui aconteceu uma tragédia...'

Rapaz 1: Aqui quem começou a fazer foi o Samuka¹⁹, mas parou.

Nesse ponto a conversa mudou da *Pracinha* para a dinâmica interacional sobre como as famílias envolvidas no crime de chacina passaram a se estranhar e ameaçar reciprocamente por causa de desentendimentos e rusgas banais cotidianos, como o caso envolvendo a *disputa por uma galinha* – e que foi exaustivamente escandalizado pela mídia local. E, ainda, o fato de que os vizinhos e a família chacinada

diziam *muitas coisas* (ver o Processo Judicial da *Chacina do Rangel*) com o Carlos José (um dos autores da chacina), apesar de ser ele um rapaz trabalhador e que *não mexia com ninguém*.

Nessa ótica perspicaz do morador, portanto, a violência banal e cruel na forma de crime entre iguais, que chocara a cidade e sujava ainda mais a fachada do já estigmatizado Varjão/Rangel, deveria ser compreendida desde a sua lógica interacional e suas gramáticas morais e emocionais específicas. Enquanto que a narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, produto da ação de empreendedores morais da cidade sobre o bairro – e dos quais faziam parte aquele *povo que veio aqui com um bocado de gente para fazer gravações* – deveria ser compreendida como argumento moral para a intervenção simbólica, policial e urbanística no Varjão/Rangel.

O empreendimento moral de um trauma cultural como estratégia de recomposição moral do lugar poluído pela *Chacina do Rangel*, nesse sentido, operava a denúncia irônica e ressentida do morador em relação à cruzada simbólica sobre o bairro por parte da cidade de João Pessoa. Os elementos centrais dessa narrativa de trauma cultural eram, assim, a diferenciação entre o crime de chacina e a narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, bem como as sucessivas quebras de confiança produzidas na ofensiva civilizadora sobre a pobreza urbana paradigmaticamente reconhecida nas sociabilidades, na cultura emotiva e nos códigos de moralidade do Varjão/Rangel.

Interessa enfatizar, assim, que o processo de apropriação moral da chacina, em seu primeiro momento, fazia menção ao *bairro do Rangel* como um dado meramente geográfico, como informação de um ponto do mapa da cidade onde ocorrera um crime particularmente violento e que fortemente transgredia a normalidade normativa e as exigências civilizatórias consensualmente aceitas pela cidade. Esse ponto no mapa, um lugar obscuro da sociabilidade urbana periférica de João Pessoa, apontava para uma situação que aglutinava a um só tempo a falência dos valores familiares publicamente defendidos – isto expresso na destruição banal e cruel dos vínculos primários de confiança e confiabilidade entre vizinhos-irmãos que compartilhavam intensamente suas memó-

rias, projetos, intimidades e destinos – e, algo ainda mais assombroso e impactante para o homem comum, a segurança ontológica mesma no outro relacional em um contexto urbano já deveras caracterizado por uma forte cultura do medo e da violência difusa.

A mídia local e alguns políticos destacados da cidade de João Pessoa e do Estado da Paraíba, nesse sentido, levantaram oportunamente os valores da *família paraibana* como instância moral a ser reafirmada em face do horror dos vínculos familiares e vicinais barbaramente desfeitos. Assim, um bairro com histórico policial de ser violento e socialmente estigmatizado pelas suas práticas de convivência cotidiana consideradas de baixo padrão moral – mas que até então podia ser razoavelmente enquadrado no âmbito das expectativas públicas sobre a violência urbana cotidiana, entendida e explicada pelo senso comum como resultado da pobreza e da exclusão social – passou, também, a ser definido como um lugar na e da cidade a ser urgentemente civilizado mediante procedimentos de contenção moral e de controle ostensivos, estendidos posteriormente para toda a pobreza urbana da cidade pensada como potencialmente perigosa e bárbara.

A ofensiva civilizadora dos empreendedores morais da cidade oficial, conduzida pela mídia local e encampada pela Igreja Católica e pela Administração Pública, organizou-se em torno da narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, também reproduzida e acomodada judicialmente em um Tribunal do Júri espetacularizado. A Igreja Católica e a Administração Pública, sob provocação da mídia local, investiram, assim, em empreendimentos morais de reordenação do social sob o argumento do sagrado religioso, no caso da retomada do lugar do crime mediante a construção de um espaço sagrado, tipo Capela ou Santuário às vítimas da chacina – e do sagrado mundano – expresso em um enorme esforço de pacificação, reurbanização e gentrificação de bairros populares e territórios perdidos para a violência através de políticas sistêmicas de planejamento e mobilidade urbana e de segurança pública.

A resposta do morador à ofensiva civilizadora da cidade oficial de João Pessoa sobre o bairro do Varjão/Rangel, nesse sentido, se reveste desde então de uma postura irônica e ressentida que busca enquadrar o

surto descivilizador da *Chacina do Rangel* como um *trauma cultural* que, se por um lado revelou a passagem da *monstruosidade* pelo lugar *Varjão*; demonstrou também, por outro lado, as enormes limitações dos empreendedores morais locais em moralizar, pacificar, reurbanizar, gentrificar e mesmo purificar a poluição moral e emocional atribuída ao Varjão/Rangel enquanto paradigma da pobreza urbana tida como violenta e perigosa.

Os moradores do Varjão/Rangel, nesse sentido, respondem à violência cotidiana, principalmente no formato de vulnerabilidades interacionais e de estigmas, com estratégias de resiliência, articuladas em posturas de evitação irônica e ressentida. Desta maneira buscam operar a manutenção e a preservar da fachada do bairro e de sua ordem moral no contexto dos medos corriqueiros (Koury 2005)²⁰ e da vergonha cotidiana (Barbosa 2015) em que esta se constrói.

O conceito de resiliência é aqui trabalhado de uma perspectiva da antropologia das emoções, possibilitando a análise da construção cotidiana de uma cultura emotiva enquanto jogo de tensões e conflitos. Jogos em que atores e agentes sociais produzem seus mundos simbólicos em disputas morais indeterminadas e traumáticas, sem, contudo, perderem um horizonte mínimo de continuidade e reprodução de suas práticas sociais e projetos individuais e coletivos no âmbito dos campos de possibilidades de suas relações.

Este termo busca sintetizar a capacidade do ator e agente social de se recobrar facilmente ou de se adaptar à má sorte, de superar obstáculos ou de resistir à pressão de situações adversas ou a mudanças traumáticas decorrentes de experiências de ruptura e quebra de confiança em seu cotidiano de normalidade normativa. A resiliência, com efeito, aponta para as competências do ator e agente social em lidar crítica e reflexivamente com suas memórias traumáticas e com seus projetos frustrados ou idealizados.

Deste modo, a resiliência aponta para o esforço individual e coletivo de negociação da situação, mesmo quando os custos emocionais são altos e as expectativas de realização são baixas ou nenhuma. A ironia, a jocosidade e o sarcasmo figuram, assim, como formas elaboradas de deslocar-se em situações de engolfamento e vergonha-desgra-

ça (Scheff 2011 e 2013). Este deslocamento combina, portanto, duas estratégias de violência simbólica: a ironia e o ressentimento.

Em um conjunto de imagens produzidas em vários pontos do Varjão/Rangel, foi possível, nesse sentido, captar elementos da cultura emotiva irônica e ressentida de um bairro que luta por reconhecimento na cidade oficial de João Pessoa. Expressões que modulam acusações indiretas aos empreendedores morais da cidade oficial, que *deveriam* cuidar do bairro, estas imagens compreendem facetas do empreendedorismo moral do morador do Varjão/Rangel.

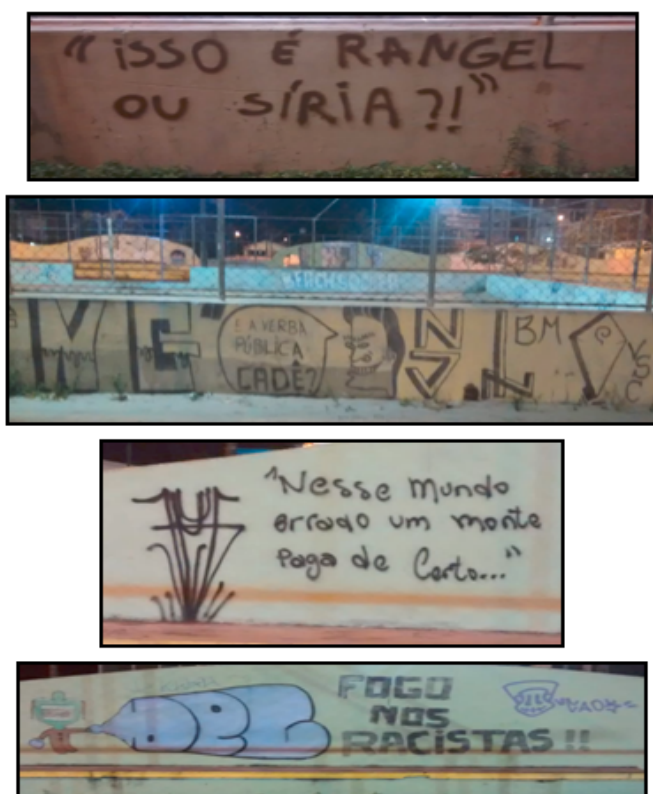


Fig. 1 – Grafite na Praça da Amizade denuncia a violência difusa e o descaso da Administração Pública em relação ao Varjão/Rangel, chamando também atenção para o estigma que pesa sobre o bairro. Fonte: Arquivos do GREM.

Nas imagens captadas na Praça da Amizade, ponto de encontro central para a sociabilidade de lazer dos moradores, o grafite chama a atenção para o descuido da Administração Pública em relação ao bairro, cotidianamente vivenciado nos projetos públicos inconclusos e na violência difusa, com mensagens como: “isso é Rangel ou Síria?!”, “E a verba pública cadê?”, “Nesse mundo errado um monte paga de certo”, “Fogo nos racistas!!”.

Ainda nas proximidades da Praça da Amizade, na Avenida 02 de Fevereiro, corredor central do Varjão/Rangel no sentido Centro-Zona Sul de João Pessoa, uma mensagem de GATO, personagem recorrente na cena juvenil do bairro, explora a indignação do modor do bairro em relação à violência difusa e à criminalidade organizada que faz uso do lugar Rangel em convivência com os empreendedores morais da cidade: “Pra q essa guerra injusta. Quem trouxe as armas para os pobres sem estudo rouba se desespera”.

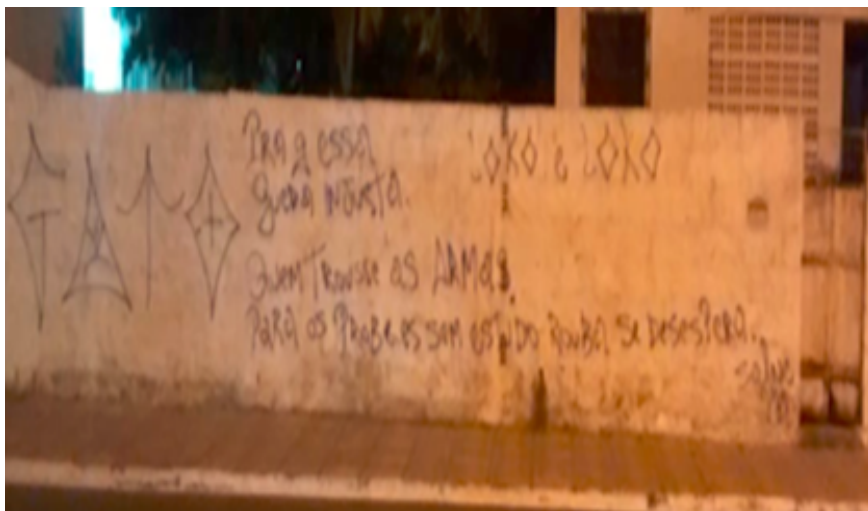


Fig. 2 – Grafite na Avenida 02 de Fevereiro denuncia a violência difusa e a criminalidade organizada no Varjão/Rangel. Fonte: Arquivos do GREM.

Em paralelo a esta mensagem, chamou a atenção um grafite na Rua da Mata ou Rua São Geraldo, um dos pontos mais precarizados do Varjão/Rangel e também considerado como uma das áreas de maior circulação de produtos ilícitos. A mensagem, nesse caso, é de afirmação dos grupos juvenis ligados a torcidas organizadas e pequenas gangues, os *engraçadinhos* do bairro: “Em terra de Okaida o Flamengo reina! Paz – Liberdade – Fechado P.K. – OKD”.



Fig. 3 – Grafite na Rua da Mata ou Rua São Geraldo com alusão a atividades de gangues juvenis ligadas a torcida de futebol e ao crime organizado, no Varjão/Rangel. Fonte: Arquivos do GREM.

A pobreza urbana, com efeito, vê-se a si mesmo, em muitos sentidos, a partir do olhar envergonhado e moralizante do empreendedor moral da cidade que lhe qualifica como desvalor e como contexto interacional inverso ao da fachada que a cidade busca oficialmente performatizar. Deste modo, o morador se ressentia da possibilidade de vir a ser envergonhado e amedrontado a qualquer momento, mas, como

se pode deduzir das mensagens em forma de pixo e grafite, supracitadas, busca apropriar-se dessa situação de desvalor e estigma a partir de um discurso irônico de acusação dos empreendedores morais locais e de trauma cultural como condição da cultura emotiva do Varjão/Rangel, colonizando, assim, até mesmo o local do crime de chacina, elemento simbólico central para a narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, e transformando-o na atual *pracinha*: ainda que permaneça como lugar assombrado, um lugar interdito e perpassado por silêncios e cuidados, vem paulatinamente sendo transformado em um lugar de encontros e jogos para os moradores do bairro, em especial da Rua Oswaldo Lemos.



Fig.4 – Imagem da obra pública inconclusa do Monumento à Paz, transformada simbolicamente pelos moradores do Varjão/Rangel na *pracinha*. Fonte: Arquivos do GREM.

A *Pracinha* pode ser apontada como um dos mais importantes esforços do empreendedorismo do morador do bairro no sentido da recomposição moral e emocional da ordem cosmológica, da cultura

emotiva e dos códigos de moralidade do Varjão/Rangel. Recomposição moral esta que vem sendo elaborada desde o fatídico 09 de julho de 2009, quando o crime banal e cruel de chacina entre iguais começou a ser apropriado pelos empreendedores morais da cidade como narrativa de surto descivilizador e falência moral da *Chacina do Rangel*.

Um registro no diário de campo de 30 de abril de 2017 resume bem este sentimento de desvalor e envergonhamento do morador local, articulado, porém, com uma postura de resiliência. Em um breve discurso proferido de improviso para uma multidão de jovens que acompanhavam o seu show, em frente ao CAC do Rangel²¹, no domingo anterior ao feriado do Dia do Trabalhador, assim se expressou um dos artistas do bairro, visivelmente emocionado: “O Rangel é o bairro do carinho, do amor e do respeito... mas ninguém dá oportunidade”.

Este artigo buscou analisar os impactos morais e emocionais do crime de chacina transformado em narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel* e em argumento de ofensiva civilizadora dos empreendedores morais da cidade oficial de João Pessoa no cotidiano dos moradores do Varjão/Rangel. Valeu-se, assim, de uma abordagem etnográfica sobre a cultura emotiva e os códigos de moralidade que caracterizam as sociabilidades no bairro desde então, mas também no contexto da relação bairro-cidade e em perspectiva histórica de evolução urbana da cidade.

Nesse sentido, a discussão girou em torno das ações de empreendedorismo moral da mídia local e da administração pública, enquanto empreendedores morais da cidade oficial responsáveis pela midiática da narrativa moralizante de *Chacina do Rangel* e, ato contínuo, pela judicialização desta narrativa midiática; e também girou em torno do empreendedorismo moral dos moradores do bairro em face do estigma que pesa sobre o Varjão/Rangel. Estigma este potencializado pela escandalização midiática do crime de chacina ali ocorrido como surto descivilizador e como falência moral e em cujo contexto o morador respondeu com estratégias ressentidas e irônicas de recomposição moral no sentido de uma narrativa inversa de trauma cultural.

Notas:

¹ Os dados apresentados e debatidos ao longo deste trabalho foram produzidos na pesquisa de doutorado conduzida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA da UFPE, entre março de 2015 e março de 2019, sob orientação da Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos e sob co-orientação do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury. A pesquisa foi organizada a partir de uma estratégia metodológica de imersão de longa duração no campo de pesquisa, o bairro do Varjão/Rangel, de modo que o pesquisador pode etnografar o cotidiano da cultura emotiva do bairro enquanto morador atípico, isto é, desde uma perspectiva distanciada e crítica de percepção dos modos de ação e de realidade nativos. Nesse sentido, a pesquisa se desdobrava metodologicamente como empreendimento etnográfico, de observação participante e de observação objetificante, de conversas informais, de montagem de bancos de imagens e de notícias de jornais sobre o bairro e sobre a relação bairro e cidade, de levantamento de documentos oficiais e de narrativas oficiosas sobre os lugares *Varjão* e *Rangel*, entre outros.

² Por *cidade oficial* se entende a instância moral representada por empreendedores morais (Becker, 2008) locais capazes de mobilizar amplas parcelas da opinião pública – como a mídia da cidade e a Igreja Católica – ou de recursos materiais e humanos para a intervenção na ordem e na dinâmica social, como a Administração pública.

³ A ofensiva civilizadora (Regt 2017) constitui, em linhas gerais, o ritual público, no sentido gusfieldiano de transformação de problemas sociais – como a violência generalizada e difusa – em problemas públicos e políticos, como um programa de ação ou política pública de melhoria e embelezamento da cidade ou no combate à violência urbana imputado à pobreza ou a regiões de pobreza, como as periferias pobres. A ofensiva civilizadora abarca, ainda, a consequente e sistemática intervenção de empreendedores morais para a mudança (ou para a performatização da mudança), em curto prazo, de aspectos pontuais ou mesmo mais amplos do *habitus* (Elias 1997 e 2009) de uma população classificada como passível de moralização, no sentido dos padrões morais da civilização moderna ocidental.

⁴ Bairro de dois nomes, um oficial, *Varjão*, outro oficioso, *Rangel* (Koury 2014). Este último produto de uma luta dos moradores para restaurar a imagem pública do bairro, tido como violento, em relação aos demais bairros, e à cidade de João Pessoa, como um todo, como forma de inclusão e reconhecimento social como bairro civilizado, ‘bairro do amor’ e ‘bom de viver’.

⁵ A narrativa de trauma cultural dos moradores do Varjão/Rangel progressivamente se diferencia da narrativa dos empreendedores morais da cidade oficial para, ato contínuo, buscar salvaguarda a fachada moral e emocional do Varjão/Rangel como lugar de pessoas *de bem*.

⁶ Extraído de leituras de Becker (2008), mas também enriquecido a partir dos conceitos de *cruzado simbólico*, de Gusfield (1986), de *especialista*, de Giddens (2002), e de *dramatis personae*, de Geertz (2012), o conceito de empreendedores morais aponta para a ação pública de atores e agentes sociais destacados no espaço público, e também político, de uma sociabilidade dada. Os *empreendedores morais*, nesse sentido,

atuam como articuladores de agendas sociais de intervenção pública e de transformação social, ou como fazedores de novas regras morais ou como figuras e personagens ritualmente influentes na definição das situações e dos problemas sociais de um contexto interacional e societal específico.

⁷ Goffman (2012: 534-600) entende por vulnerabilidades interacionais as vulnerabilidades da experiência enquadrada, o que significa a possibilidade sempre presente de enganos e manipulações, desentendimentos e mal-entendidos, assimetrias informacionais, expectativas frustradas e quebra de confiança no jogo comunicacional. Desta forma, Goffman chama a atenção para o caráter processual, imprevisível e criativo da ordem interacional, que oscila entre consensos e dissensos circunstancialmente negociados, tensos e conflituais. As vulnerabilidades interacionais, pensadas principalmente a partir de categorias analíticas goffmanianas (Goffman 2012a), são também problematizadas com base no que Arendt (2010) entende por *fragilidade dos assuntos humanos*. Fragilidade esta inerente ao mundo da ação e do discurso, ou seja, ao espaço-entre subjetivo que constitui a teia de relações humanas.

⁸ Ultimamente o lugar vem sendo utilizado por crianças e adolescentes da Rua Oswaldo Lemos, da Rua Rangel Travassos e arredores que o transformaram em uma quadra improvisada de futsal e de baleado (jogo em que duas equipes rivais buscam acertar a outra atirando uma bola de borracha de tamanho médio; também conhecido como *queimado* ou *jogo do mata*), em ponto para empinar pipa e em salão ao ar livre para encontro de passarinhos do Varjão/Rangel. O lugar, assim, foi apropriado moralmente pelo morador do bairro, ainda que permaneça como um lugar interdito para muitas atividades cotidianas tidas como não condizentes e desrespeitosas para com a memória do evento trágico ali ocorrido.

⁹ Muito pelo contrário, ali se vê o morador à vontade, com portas e janelas abertas, organizando seu lazer de final de semana na própria rua, literalmente; trata-se, assim, de uma região moral ou de um mundo social fortemente regido por códigos de reconhecimento, solidariedade, amizade e pertença. A tradição comunitária é vivida na fofoca e na jocosidade diária e na partilha de destinos laborais e domésticos marginalizados e envergonhados pelo olhar modernizante da cidade de João Pessoa.

¹⁰ Entre a vítima e o agressor da chacina havia um regime de dádiva e de trocas de favores que se expandia para as duas famílias envolvidas no crime: ambas formavam uma comunidade de afetos. Carlos José Soares, que veio a tornar-se nacionalmente famoso como o 'Monstro do Rangel', foi levado e iniciado no ofício de gesso por Moisés Soares Forte.

¹¹ O Processo Judicial do caso da Chacina do Rangel (Processo Nº 200.2009.023.125-5) explorou exaustivamente a íntima relação entre as famílias de agressores e vítimas, enfatizando como a confiança e o respeito que as unia foram paulatinamente esgarçados por práticas de fofoca depreciativa, de jocosidade agressiva e de pequenas agressões físicas.

¹² Ver em Zamboni (2009) a discussão sobre a questão da confiança na teoria social.

¹³ Cooley (2017), nesse sentido, enfatiza a noção de *self* autoespelhado como elemento central da indeterminação do jogo comunicacional. Goffman (1998), por sua vez, discute a tensão no jogo interacional de enfrentamento de fachadas indi-

viduais e coletivas, assumidas e negociadas a cada enquadramento situacional, com todos os riscos e perigos inerentes aos encontros e desencontros possíveis, e jamais per si determinados, de atores e agentes sociais formando e rompendo alianças.

¹⁴ A ação da Justiça, como empreendedor moral e cruzado simbólico, foi detidamente analisada no capítulo 5 da minha tese.

¹⁵ Dona Neuza é um nome fictício, assim como os demais nomes empregados nas referências aos moradores do bairro do Varjão/Rangel, salvo algumas poucas exceções de nomes de personagens reais amplamente divulgados pelas mídias sociais e de conhecimento público da cidade de João Pessoa.

¹⁶ O empreendimento moral dos moradores do Varjão/Rangel, enquanto bairro e identificação coletiva, caracteriza-se pelo exercício individualizado, difuso e ressentido de ironias direcionadas às autoridades públicas e aos demais empreendedores morais da cidade oficial de João Pessoa; mas, também, de ações que se acumulam no sentido do investimento coletivo no valor do bairro, tais como autoconstruções que afirmam o desejo de ficar no bairro e o consumo e a propagação da marca Rangel como estilo de vida da periferia culturalmente denso e rico. Nesse duplo movimento de valorização de si e de acusação do outro – a cidade oficial que não entende e, por isso, estigmatiza o bairro – os moradores tecem lentamente uma narrativa de trauma cultural em torno do crime de chacina.

¹⁷ A comitiva de moradores do Varjão/Rangel, que se posicionava publicamente em relação aos desdobramentos dos processos de apropriação moral e emocional do crime de chacina transformado em *Chacina do Rangel*, era então composta, em seu núcleo duro, por familiares das vítimas e por vizinhos da Rua Oswaldo Lemos e ruas adjacentes próximas, e por moradores solidários e chocados em geral, que se mobilizavam desde todos os pontos do bairro. Cabe enfatizar as densas redes homofílicas e de intensa personalidade que cruzam o Varjão/Rangel, sendo este um lugar de parentes, de primos, de vizinhos e de conhecidos. Quando, a título de exemplo, o pesquisador teve a oportunidade de conversar com o morador responsável pela administração do cemitério em que as vítimas do crime de chacina foram sepultadas, o mesmo afirmou o seu parentesco por afinidade com o Mata Sete ou Monstro do Rangel, razão pela qual ele se envergonhava e, como pessoa de vergonha, buscava “fazer a parte dele” em pedir desculpas à cidade de João Pessoa.

¹⁸ Nessa lista de promessas descumpridas, a credibilidade da mídia local e da Igreja Católica, por exemplo, foram severamente abaladas com a falência do projeto oportunista de construção de uma Capela ou Santuário dedicado às vítimas da chacina no local do crime; projeto este de certa forma retomado pela Administração Pública – atualmente também desacreditada – no esforço de construção de um Monumento à Paz, mas também jamais concluído.

¹⁹ Conhecido apresentador de programa televisivo sensacionalista sobre a violência cotidiana na cidade e que faz uso de sua popularidade para fins políticos.

²⁰ Os medos, corriqueiros quando conformam o cotidiano e o imaginário do homem comum, condicionam fortemente a estruturação dos projetos e identidades individuais e coletivos, apontando, enquanto emoção específica, para como se articulam a relação entre indivíduo e sociedade, a própria cultura emotiva e os códigos de moralidade de uma sociabilidade concreta.

²¹ Centro recreativo local e um dos símbolos da cultura emotiva e dos códigos de moralidade o Varjão/Rangel na cidade de João Pessoa.

Referências:

- ADAMS, Richard N. 2007. *La Red de la Expansion Humana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Iberoamericana.
- ALBERONI, Francesco. 1981. *Enamoramento e Amor*. São Paulo: Circulo do Livro.
- ALEXANDER, Jeffrey C. 2004. "Toward a Theory of Cultural Trauma." In ALEXANDER, J. et al (eds.): *Cultural Trauma and Collective Identity*, pp. 21-65. Berkley /Los Angeles /London: University of California Press.
- ANSART-DOURLIN, Michèle. 2009. "O ressentimento e a igualdade: contribuição para uma antropologia filosófica da democracia". In BRESCIANI, S. & NAXARA, M. (eds.): *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*, pp. 347-365. Campinas: EdUNICAMP.
- ARENDT, Hannah. 2010. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BARBOSA, Raoni Borges. 2015. *Medos Corriqueiros e Vergonha Cotidiana: Um Estudo em Antropologia das Emoções*. Recife/ João Pessoa: Editora Bagaço/ Edições do GREM.
- BECKER, Howard S. 2008. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BERGER, Peter. 2001. *Perspectivas Sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2008. "Existe violência sem agressão moral?" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 23(67):135-146.
- _____. 2011. *Direito Legal e Insulto Moral: Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond.
- COELHO, Maria Cláudia. 2010. "Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das dimensões." *Mana*, 16(2):265-285.
- COOLEY, Charles H. 2017. "O self social e o significado do Eu". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 16(47):173-192.
- ELIAS, Norbert. 1997. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. 2009. *Los Alemanes*. Buenos Aires: Nueva Trilce.
- GEERTZ, Clifford. 2012. *Atrás dos Fatos. Dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, Anthony. 2002. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

- GOFFMAN, Erving. 1998. "Footing". In RIBEIRO, B. & GARCEZ P. (eds.): *Sociolinguística Interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso*, pp. 11-25. Porto Alegre: AGE Editora.
- _____. 2012. *Os Quadros da Experiência Social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2012a. *Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.
- GUSFIELD, Joseph R. 1986. *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*. Chicago: University of Illinois Press.
- HUGHES, Everett C. 2013. "As boas pessoas em trabalho sujo". In COELHO, M. C. (ed.): *Estudos sobre interação: textos escolhidos*, pp. 91-108. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- KOURY, Mauro. 2005. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Edições GREM/Editora Universitária UFPB.
- _____. 2016. *Quebra de confiança e conflito entre iguais: cultura emotiva e moralidade em um bairro popular*. Recife/ João Pessoa: Edições Bagaço/ Edições GREM.
- _____. 2014. "Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade". *Etnográfica*, 18(3):521-549.
- KOURY, M., ZAMBONI, M. & BRITO, S. 2013. "Como se articulam vergonha e quebra de confiança na justificação da ação moral". *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 6(2):251-268.
- _____. 2010. "Confiança e Vergonha: Uma análise do cotidiano da moralidade". Trabalho apresentado no Seminário Temático "Antropologia e Sociologia da Moral", 34º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu - MG.
- PARSONS, T. et al. 1970. "Papel e sistema social". In CARDOSO, F. H. & IANNI, O. (eds.): *Homem e Sociedade: Leituras básicas de sociologia geral*, pp. 63-68. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- REGT, Ali de. 2017. "Ofensiva civilizadora: do conceito sociológico ao apelo moral". *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 16(47):137-153.
- REZENDE, Cláudia & COELHO, Maria Cláudia. 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- SCHEFF, Thomas J. 1990. *Microsociology: Discourse, emotion, and social structure*. Chicago: University Of Chicago Press.
- _____. 2011. "A vergonha como a emoção principal da análise sociológica. Alguns exemplos nas músicas populares". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 10(28):74-86.
- _____. 2013. "Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 12(35):637-655.
- SCHEFF, Thomas & RETZINGER, Suzanne. 1991. *Violence and Emotions*. Lexington: Lexington Books.
- SIMMEL, Georg. 2003. "Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 2(6):513-519.

- SIMMEL, Georg. 2010. "Gratidão: Um experimento sociológico". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 9(2):785-804.
- WERNECK, Alexandre. 2015. "'Dar uma Zoadá', 'Botar a Maior Marra': Dispositivos Morais de Jocosidade como Formas de Efetivação e sua Relação com a Crítica". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, 58(1):187-221.
- ZAMBONI, Marcela. 2009. *'Quem acreditou no amor, no sorriso, na flor': A confiança nas relações amorosas*. Tese de Doutorado. Recife: UFPE.

Abstract: This article analyzes the moral and emotional impacts on the everyday life of the residents of a popular neighborhood in the city of João Pessoa - PB, the Varjão / Rangel, of a banal and cruel crime, among equals, occurred in 2009. The analysis starts from the ethnographic reports of the residents of Varjão / Rangel in relation to the various moralizing attempts of their place of belonging, in order to try to understand the resentful and ironic stance that developed in the process of moral recomposition of the normative normality of the neighborhood since the outbreak of violence that shocked and embarrassed the residents of Varjão / Rangel. It is an effort to understand the tense relationship of morality building and conduct imposition in relation to the moral uses of a situation of shame-disgrace from the moral enterprises, in the form of a cultural trauma, of the residents of the neighborhood of Varjão / Rangel.

Keywords: Bankruptcy and moral recomposition, Resentment and irony, Enterprise and moral appropriation, Neighborhood of Varjão/Rangel

Recebido em Abril de 2019.
Aprovado em Julho de 2019.

Gênero, Espaço Social e Identidade: o caso de um povoado em Rewari, no estado de Haryana, Índia

Subhadra Mitra Channa^a

O gênero é constituído por um padrão complexo de comportamento e inter-relações sociais, mas tem espaço para manipulação e interpretação individual. Os indivíduos não respondem às situações sociais de maneira uniforme. Por meio de seu próprio gerenciamento do ambiente social existente, cada pessoa pode prevalecer sobre a sociedade para conceder-lhe o 'espaço' que deseja. Esse 'espaço' não precisa levar indivíduos para fora da esfera da interação social. O que tentei mostrar neste artigo é que, dentro de uma cultura, há espaço para os indivíduos exercerem seu individualismo, geralmente de uma maneira que vai contra o padrão normativo e, ainda assim, mantém sua identidade social.

Cultura, Gênero, Espaço social, Interação social, Identidade social.

A constituição do gênero

Os indivíduos crescem em uma cultura embebidos de noções sobre o que é considerado apropriado como qualidades masculinas ou femininas, o que inclui as disposições da personalidade, características mentais e físicas, a habilidade para performar certas tarefas e uma posição definida na cosmologia. Isso consiste de crenças relacionadas ao poder, pureza, poluição, perigo e a uma superioridade ou inferioridade cosmológica atribuída a cada um dos sexos (Douglas

^a Doutora em Antropologia pela Delhi University. Professora da Delhi University. Vice-presidente eleita da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES). Email: channa.subhadra@gmail.com.

1970). Esses atributos coletivos informam basicamente as tarefas sociais apropriadas para cada gênero, assim como a divisão do trabalho, esferas e modos de interação, os recursos designados, direitos e deveres, expectativas sociais e uma gama de movimentos físicos e mentais permitidos. Portanto, ligado ao conceito de gênero está o conceito de ‘espaço social’ - que é físico, mas também um conceito social e psicológico, que delinea a esfera de interação social e as aspirações das pessoas. A noção de gênero é estereotipada, contida e transmitida através de múltiplos canais, tradições orais e escritas, folclore, mitos e moral (Deckard 1979; Quinn 1977; Reiter 1975).

O gênero é constituído por um padrão complexo de comportamento e pelas inter-relações, mas possui alcance para a manipulação e interpretação individual. Os indivíduos não respondem às situações sociais de forma uniforme. Através de seu próprio gerenciamento do ambiente social existente, cada pessoa lida com a sociedade para garantir a ele ou ela o ‘espaço’ que deseja. Esse ‘espaço’ não precisa retirar os indivíduos da esfera de interação social. De fato, o que busco demonstrar nesse artigo é que em uma cultura há espaço para os indivíduos exercerem o seu individualismo, muitas vezes de forma contrária ao padrão normativo, e ainda assim manterem sua identidade social. As estratégias para essa manipulação também são culturalmente e socialmente fornecidas em atenção ao que Appell descreveu como ‘contra-estrutura’:

“É errôneo supor que o conceito de estrutura social não lida com a quebra das leis ou a manipulação das leis. Pois é a estrutura ela mesma que nos provê com os caminhos, técnicas e o conceito mesmo de fazer aquilo que se está ordenado a fazer. Esse domínio pode ser chamado de ‘contra-estrutura’” (Appell 1988:45).

Os seres humanos, alocados em situações reais, estão equipados com a capacidade para a ação estratégica, inovação e ajuste, o que os permite manipular e fazer escolhas de alternativas mais adequadas aos seus próprios interesses. O interesse próprio pode ser definido como o posicionamento de si mesmo com mais vantagem em relação

aos outros, ao mesmo tempo em que simultaneamente satisfaça seus desejos pessoais. Os indivíduos diferem pela sua capacidade para manipulações sociais.

Portanto, apesar da sociedade prover modelos para a construção do gênero, os próprios seres sociais são dinâmicos, e a interação em determinadas situações sociais e instituições é o resultado de coerções e manipulações, de habilidades individuais e da resiliência dos valores e do ethos, os quais recriam e reafirmam, reproduzindo e modificando simultaneamente. Pessoas colocadas em determinados confinamentos do ‘espaço social’ podem, individualmente ou coletivamente, ousar redefinir e recriar o que é socialmente constituído. Um mecanismo ativo em processo de ‘silêncio’. As pessoas talvez ignorem ou desprezem, ou mesmo não falem sobre algo. Em muitos casos esse é um mecanismo cultural para sobrepor aquilo que é contra as normas expressas, mas ‘conveniente’. Por exemplo, Paul Hershman, falando sobre a ocorrência do incesto em uma vila Punjabi, escreve: “a atitude geral dos Punjabi é aquela que se as coisas podem ser acobertadas, melhor que sejam esquecidas” (1981:135).

Enquanto discute os mecanismos das regras e sua execução social, Edgerton descreve a morte de uma mulher como punição retributiva por ofensas pré-maritais e extramaritais por parte de seus parentes, dentre os Beduínos de Israel e em muitas partes do mundo árabe. Entretanto, como ele aponta, tal punição retributiva nem sempre é executada se a conduta da mulher é de conhecimento público: “antes que uma morte por honra possa ocorrer, parece, o conhecimento popular deve se tornar um desafio público ou uma queixa” (1985:160). O acontecimento de tal exposição pública depende do apoio do grupo de parentesco da mulher e de sua interpretação da situação, o que depende, em grande medida, de sua posição social. Grupos de parentesco poderosos e solidários podem sempre recorrer ao ‘silêncio’, a despeito do conhecimento público não dito. Seus dados são apoiados por outros produzidos por etnógrafos como Joseph Ginat e Emmanuel Marx, que trabalharam na mesma região.

Um dos símbolos chave da cultura Haryana é a honra, ou *izzat*, que pertence ao coletivo, em primeira instância, à vila, e então à patrilinearidade. Qualquer brecha na honra, deshonra ambas essas coletividades. A honra reside na manutenção da virgindade das meninas, garantindo a endogamia da casta e a honra das mulheres casadas ao observar as regras pertencentes ao incesto e àqueles sustentando o orgulho dos machos da patrilinearidade. Como observado por Chowdhry (1994), é simbolizada pelo *purdah* observado pela mulher. O dialeto local fala de *baat par purdah dalna*, o que implica o disfarce e o subsequente silêncio, sugerindo o comportamento de como se nada tivesse acontecido. Portanto, mais relevante que qualquer violação, estas deveriam ser confinadas à patrilinearidade, ou à comunidade da vila. A regra da exogamia na vila foi particularmente útil como o foi a do incesto, fuga e alianças pré-maritais, escondidas quando as meninas em questão se casaram com homens em uma vila distante.

Portanto o conhecimento deve ser convertido em uma expressão vocal para que assuma o status de um ato socialmente reconhecido. A estratégia do silêncio em si mesma faz o ato invisível e socialmente não-existente e sua mais importante dimensão é a conformidade dos atores com o ato. É através do reforço ou efetivação dessa conformação que o poder ou influência dos indivíduos sobre seu ambiente interativo se torna uma consideração importante. A responsabilidade do comportamento é assim enredada numa complexidade de relações e valores, e algumas vezes alguém pode se deparar com casos surpreendentes de indivíduos incomuns que aparentemente estenderam a responsabilização para o seu mais amplo limite e conseguiram se esquivar.

Em outras palavras, “a maneira pela qual o gênero é realizado pode revelar mecanismos através dos quais o poder é exercido e a desigualdade é produzida. Esse exercício do poder, como as etnografias revelam, não é uma hierarquia estabelecida, mas uma luta constante” (West & Fentersmaker 1995:9). Homens e mulheres, coletivamente e individualmente, lutam na arena do ‘espaço social’, e mecanismos cul-

turais como os ‘silêncios’ e as ‘vozes’ são as armas dessa luta. Baseada em seu trabalho de campo, Prem Chowdhry escreve:

“As possibilidades dialógicas existentes nas vozes das mulheres rurais em Haryana, no meu ponto de vista, não as mostram como passivas, mas de fato revelam nuances de uma postura oposta. As mulheres emergem não apenas no reforço das fronteiras da ordem social, mas também as perturbando. A outra voz que emerge é uma voz independente, subversiva da ordem patriarcal em seu contexto específico. Zomba e ridiculariza o controle e a autoridade, e suas várias relações, ao inverter as regras ordinárias do protesto social, não apenas em tempos de festival anual, mas também em outras ocasiões sociais. As mulheres mais velhas talvez usem essa voz como protesto e controle. Elas também podem permitir de bom grado que algumas vozes sejam ouvidas que de outra forma seriam consideradas ameaçadoras” (Chowdhry 1994:18-19).

Relações de gênero em uma vila Khorī

Em meu estudo dos Khorī observei como as regras ideais de comportamento são reinterpretadas para acumular comportamentos culturalmente inapropriados. A lógica é que o que não é sabido não existe. Descrevo uma mulher Haryanavi que, na minha opinião, conseguiu criar seu próprio ‘espaço social’ no qual enfrentou as normas mais evidentes de sua sociedade. Minha impressão dela foi formada pela minha compreensão da cultura dessa região, tanto pelo meu próprio trabalho de campo em uma vila Haryana no distrito de Rewari como através de excelentes contribuições sobre a cultura Haryana, como aquelas de Chowdhry (1994) e Chandoke (1990).

A vila Chameli é uma típica vila multi-casta da Haryana. Os Ahirs são a casta dominante, e têm sido tradicionalmente associados à criação de gado e venda de leite. Como a área é muito árida para uma agricultura em larga escala, tem dependido do gado leiteiro e dos búfalos como forma de subsistência. As outras castas na vila são os Brahmins, os Kumhars, os Chamars, os Bhangis, os Nais, os Dohbis, os Telis, os Jogos e os Bawarias. Os Brahmins são a única casta duas vezes nascida ou alta na vila; o restante são as castas atrasadas (OBC) ou castas pro-

gramadas (SC). Os Ahirs dominantes, através de uma casta atrasada, são sânscritizados em seu modo de vida. Eles são ritualmente servidos pelos brâmanes, um direito demandado pela virtude da dominância social e econômica.

Por conta de fatores como a introdução da educação formal, proximidade à uma cidade (Rewari) e o recrutamento massivo da população masculina dessa região para o exército – muitas vezes alcançando 50% em algumas vilas (Chowdhry 1994) – há grande diversidade ocupacional. Há também uma clara separação entre os domínios masculinos e femininos. Na vila, os homens aram os campos e são ativos na política de ambas as vilas e no nível nacional. Os homens de Haryana são fortes e têm fama de serem agressivos. Eles manejam um lathi (um cajado de madeira pesada), que possui diversos simbolismos na cultura local, cuja principal distinção é sua associação com a masculinidade. As mulheres são igualmente fortes e fazem todo o trabalho em casa, como cozinhar, cuidar das crianças e dos animais. Os búfalos precisam de dois banhos por dia, sua comida preparada através do corte de feno e também precisam pastar e ser ordenhados. Apesar de jovens meninos também se ocuparem do pastoreio, o resto do trabalho é feito pelas mulheres. Elas também limpam os viveiros do gado e fazem os bolos de esterco, que são o combustível primário para o cozimento.

Os homens aram os campos e os irrigam, mas as mulheres plantam as sementes e cuidam das mudas. Elas ajudam os homens na colheita, limpeza e armazenamento dos grãos. As mulheres, em geral, cuidam de todos os afazeres domésticos. As mulheres mais jovens fazem a maior parte do trabalho físico, ao passo em que as mais velhas tomam as decisões que envolvem o cuidado de todo o grupo doméstico e as vendas e compras no nível doméstico. Os homens mantêm distância da maioria dos afazeres domésticos e, de fato, ficam pouquíssimo tempo dentro da área doméstica. Como Chandoke (1990:223) descreveu claramente, existem três tipos de estruturas residenciais em toda casa Haryanavi – a ghar, gher e baithak. A ghar é ocupada

por mulheres e crianças, a gher pelo gado e a baithak pelos homens. A ghar Haryanavi ou casa consiste majoritariamente de mulheres e crianças e é o lugar da lareira e dos bens. Na maior parte do tempo os homens ocupam a baithak ou um tipo de sala de encontros onde os homens da vila congregam e se engajam em vários tipos de discussões. Aqui são servidos com chá pelas mulheres e também fumam o hookah. O baithak é onde os hóspedes são entretidos e onde todas as matérias que dizem respeito à vila são discutidas. Os homens também ocupam outros espaços públicos como o chaupal (Chandoke 1977) e o panchayat ghar, o primeiro um tipo de casa comunitária e o último um lugar de encontro para os líderes da vila.

Na configuração da vila há pouca interação entre marido e esposa, e nenhum dos quartos da casa é designado especificamente para qualquer função, exceto a cozinha. O pátio, que é o centro da casa, está cercado por quartos e é onde as mulheres sentam, fofocam e trabalham. Não é incomum encontrar uma matriarca mais velha sentada numa cama no centro do pátio empunhando um hookah. Apenas as mulheres que alcançaram o status mais alto como chefe feminina de uma casa pode sentar na cama, as outras se sentam no chão ou em bancos e as mais jovens ficam de pé – pelo menos na presença de outras. Durante o dia é difícil encontrar um homem ao redor da casa, exceto pelos muito velhos, que são cuidados pelas mulheres.

A ideologia corrente das pessoas é patriarcal. Os homens afirmam que cabe a eles dominar os negócios da vila, e especialmente a vila pertence a eles. São eles que ali nasceram, a possuem e ali cresceram. As mulheres são sempre ‘de fora’. As meninas solteiras são tratadas como hóspedes temporárias na vila de seus pais e as mulheres casadas ainda são consideradas ‘de fora’ pois não nasceram na vila de seus maridos. A comunidade, ou biradari, é a associação de machos agnatos. Um grupo mais específico é o dos kunba, literalmente a família (Chandoke 1990:125). As mulheres pertencem à linhagens grupais, as quais são distintas das patrilineagens exogâmicas que produzem o núcleo da comunidade da vila. Todos os homens da vila, de uma casta

particular, são irmãos e todas as mulheres que nasceram na vila são irmãs. Os casamentos sempre acontecem fora da vila e fora da gotra. As casadas ou as mulheres maduras são portanto todas ‘de fora’ dessa biradari masculina que controla os negócios públicos da vila. O lathi permanece o símbolo da dominação masculina. A humilhação capital a qual uma mulher pode ser submetida é a penetração forçada de sua vagina por um lathi. Tal atrocidade, que é uma forma simbólica de estupro, é uma ofensa séria contra a mulher. Se tal acusação é levantada no panchayat da vila, é convocada uma ação drástica.

Na medida em que os homens da vila são coletivamente responsáveis pela proteção da honra de suas mulheres, há uma preocupação apenas com o izzat das mulheres dominantes e de castas mais altas. Mulheres de castas mais baixas, que são percebidas como não tendo qualquer honra, foram tradicionalmente sujeitadas ao estupro e humilhação por parte dos homens de castas dominantes, mesmo de sua própria vila. Há uma diferença distintiva na mobilidade física de mulheres de castas altas e baixas: as mulheres de castas altas se sentem seguras para ir a qualquer lugar na vila e são vistas ativamente pastoreando o gado, abastecendo a água, buscando lenha e forragem. Mulheres de castas baixas são mais cautelosas, elas não permitem que suas mais jovens, especialmente as solteiras, saiam para muito longe da casa. “Os homens Ahir protegem a honra de suas próprias mulheres, mas humilham nossas mulheres. Ninguém protegerá uma Chamar ou uma mulher de casta baixa”, disse-me uma mulher Chamar.

Apesar da dominância da ideologia patriarcal, as mulheres comumente se organizam contra os homens. Nesse contexto foi interessante observar os comportamentos eleitorais das mulheres. Contrariamente à crença difundida de que as mulheres votam de acordo com a patrilinearidade de seus maridos, me informaram que uma mulher pode deliberadamente votar contra a preferência de sua linhagem afim; ao fazer isso ela poderia ganhar imensa satisfação psicológica. Como todos os atos, sua transgressão permaneceu encoberta e não dita, compartilhada apenas com as mulheres de sua sororidade secreta contra os ho-

mens. Eles podem suspeitar de tal transgressão mas nada podem fazer. As mulheres se sororizam e satisfazem suas próprias sessões de fofoca. Apesar do sexo entre um homem e uma mulher ser uma atividade escondida, e o romance não ser aceito como parte mesmo das fofocas, as mulheres zombam e brincam bastante sobre sexo quando estão juntas. Quando estão com os homens, elas permanecem distantes.

As mulheres podem ser categorizadas como as meninas solteiras da vila, noras ou jovens mulheres casadas, e a sogra e chefe da casa. Meninas observam no purdah, vagam livremente pela vila, e como em muitos lugares de Haryana, frequentam a escola. Em 1992, o envolvimento de crianças do sexo feminino nas escolas era de 100%. Mães e avós agradam o menino, apesar dos avós usualmente mimarem as netas. As mães dão aos meninos petiscos deliciosos, enquanto as meninas comem vegetais crus como rabanetes, cenouras, ervilhas e grão de bico enquanto trabalham nos campos, adequadamente bem nutridas.

A nova nora tem o mais baixo status na casa. Apesar da ideologia corrente, há pouca dominação direta das mulheres pelos homens uma vez que seus domínios permanecem separados. Mulheres jovens trabalham diretamente sob a supervisão das mulheres mais velhas nas casas. Observei que enquanto há pouca interação com a esposa, o marido geralmente demonstra cuidado, mas há pouco que ele possa fazer para ajudar sua esposa. É a mulher mais velha da casa que mantém as chaves da dispensa e é ela que distribui a comida e outros itens para os demais membros da casa. Se um jovem marido sente que sua mãe não está dando comida em quantidade adequada a sua esposa, ele pode protestar verbalmente, mas ele não tem controle sobre as ações das mulheres sênior.

Caso uma sogra morra ou um casal construa uma unidade nuclear, a esposa assume o papel de tomar as decisões no seio da casa. As noras das vilas observam o purdah de todos os homens afins que são mais velhos que seus maridos. Seja na visão dos outros, as jovens mulheres mantêm suas faces cobertas todo o tempo. As mulheres mais velhas abandonam o véu, exceto quando na presença de um homem

afim mais velho. A autoridade vem com a idade. É a mulher mais velha que manda na esfera doméstica e indiretamente, através de seus filhos, também influencia no domínio público. Na cultura Haryana, a mais importante relação homem-mulher, e na qual a mulher é totalmente dominante, é aquela entre uma mãe e seu filho. A manifestação mais explícita desse laço é a amamentação simbólica pública de um noivo pela sua mãe logo antes da cerimônia do casamento. Portanto, mesmo quando um homem está prestes a se casar e formar um laço com outra mulher, sua relação com a mãe é destacada.

Os casamentos são estritamente arranjados pelos mais velhos e usualmente pelas mulheres da casa. Eles tomam lugar idealmente através da exogamia estrita gotra e pela endogamia de casta ou sub-casta. Há uma limitação para um novo casamento tanto para a viúva como para o viúvo, de acordo com as leis do levirato e sororato, a morte da pessoa sendo substituída por um irmão ou irmã real ou classificatório. Tradicionalmente a viúva foi herdada pelo irmão mais novo de seu marido. Uma falta crônica de mulheres levou à prática da poliandria fraternal e do casamento inter-casta. Como Chowdhry (1994) aponta, o recasamento das mulheres como também a lassidão sexual tem sido uma característica inerente da vida social nessa região. Como ela escreve:

“A aceitação de um ‘clima social liberal’ tem como base a importância das mulheres para a economia agrária, tanto no seus aspectos produtivos como reprodutivos... Três fatores alinhados determinam sua natureza e a extensão para a qual o patriarcado rural é acomodado. Esses incluem: (a) a emigração dos homens, (b) o recrutamento em alta escala para o Exército Indiano-Britânico e (c) a baixa taxa de crescimento populacional nessa região” (Chowdhry 1994:20).

A relação do marido e da mulher permanece enigmática. Nos primeiros anos do casamento há pouca interação entre os dois exceto o ato sexual encoberto para gerar crianças. As esferas de atividade dos homens e mulheres adultos são claramente separadas. Os meninos formam sua única relação próxima com uma mulher ou mulheres

enquanto são parte da esfera doméstica, quer dizer, com suas mães e avós, tias e irmãs.

O laço entre irmão e irmã é de proximidade, e os homens tem uma grande responsabilidade na proteção das suas irmãs e de todas as suas irmãs classificatórias. A maior parte da violência e das contendas na região se origina daquilo que chamam de ‘proteção’ da honra das irmãs. Os rapazes universitários possuem um laço de honra na proteção das moças universitárias de suas vilas. Apesar de altercações poderem ocorrer entre grupos de rapazes de vilas diferentes sobre a provocação de garotas. Uma irmã é também uma pessoa de confiança para um homem, uma vez que ela é da mesma biradari que ele. As afins são ‘de fora’. No momento do parto da criança de uma mulher, a irmã do marido é chamada para cuidá-la. Ela é vista como a pessoa de maior confiança para cuidar da criança que pertence à linhagem de seu (próprio) irmão, ao invés de mulheres que são afins.

Ligações pós-matrimônio não eram desconhecidas; ao invés disso eram até frequentes como mostram meus dados e aqueles de Chowdhry. Uma vez que o a noção feminina de pessoa é primariamente derivada do papel da mãe ao invés da esposa ou parceira sexual, os ideais de feminilidade concentram mais do maternal do que das expectativas do papel sexual. As mulheres podem se safar por serem esposas infiéis, mas nunca por serem mães desleixadas. O aspecto mais importante do casamento, como demonstrado por antropólogos, para as sociedades baseadas nos agrupamentos por parentesco como a linhagem, é o reabastecimento de crianças do sexo correto (Leach 1995). Nesse caso, é a criança do sexo masculino. O conceito de paternidade é primariamente social; a paternidade genética é pouco reconhecida ou de pouca importância. Uma mulher joga o papel mais importante na sociedade ao reproduzir a linhagem masculina, ao parir e criar crianças saudáveis. O levirato é comum nessa região e também o foi uma forma de poliandria leviral, na qual a mulher pertence mais à patrilinearidade do que a um marido exclusivo. Entretanto, normas relacionadas a isso estão em plena transformação no presente. A separação dos

domínios masculino e feminino também leva à construções de gênero que excluem os maridos mas incluem os filhos. Similarmente para os homens, sua masculinidade é derivada não de sua sexualidade vis-a-vis de suas esposas, mas do leite de suas mães. Um homem é um homem por conta de seu *ma ka dudh* (leite materno) e ele é comprometido na defesa da honra de sua irmã, que é filha de sua mãe e nutrida com o mesmo leite. Há pouca ênfase prática ou cultural na defesa da honra de sua esposa, com quem só se mantém uma relação periférica.

História de Chameli

Dentro do quadro das instituições sociais e cultura dessa região, Chameli foi uma voz que desafiou a ordem social, não por simplesmente ter tomado a decisão de retirar o véu, mas também por suas ações. É esse desvelamento que posicionou Chameli à parte e que colocou um desafio às normas sociais existentes. Chameli era uma mulher Brahmin de meia idade casada com um homem aposentado do exército. Ela tinha vários filhos já adultos. Lembro de meu primeiro encontro com Chameli. No meu primeiro dia na vila eu estava sentada no lado de fora de uma casa reconhecendo o campo quando uma mulher cruzou o meu caminho. Ela era forte, de meia idade, vestida como uma mulher da vila e carregava um pote de água no quadril. Ela caminhava do poço em direção à sua casa. Ela me olhou, parou e perguntou quem eu era. Ao escutar que eu vinha de Delhi para estudar a vila, ela se sentou ao meu lado e colocou o pote no chão.

“Sou Chameli”, ela disse como forma de introdução. “Sou a chefe da *mahila mandali* daqui. Vou ajudá-la em tudo o que precisar”. Fiquei impressionada com sua atitude e determinação, apesar de sua pele ser esburacada de cicatrizes de varíola. Ela falou de forma assertiva e confiante. Uma das mulheres que estava sentada nas proximidades ressaltou, “Chameli, com certeza você poderá ajudá-la pois você é a única que consegue fazer as coisas do seu jeito”. No final de nossa longa conversa, Chameli me convidou para ir a sua casa. Durante a minha estadia de seis semanas na vila interagi com ela quase todos os dias.

Chameli é a filha mais velha de um rico Brahmin lambardar (proprietário de terras), agora morto, que foi o sarpanch (líder) de sua vila e proprietário de aproximadamente 300-400 bighas (aproximadamente 1000 jardas quadradas) de terra. Chameli tem uma irmã mais nova e quatro irmãos. Sua irmã tem dois títulos, um bacharelado e uma licenciatura, e é solteira. Ela usa roupas masculinas, vive na casa do pai, monta um cavalo e é totalmente independente. Ela até ingressou na polícia de Haryana por algum tempo. Chameli, por outro lado, não frequentou a escola, se casou quando tinha 10 anos e sua gauna aconteceu quando tinha 14 anos.

Desde quando era muito nova, Chameli diz que já não se sentia satisfeita com a domesticidade e que desejava um papel público. Enquanto seus sogros ainda eram vivos ela começou a se interessar pelos assuntos da vila. Ela participava, como disse, sempre que ela achava que uma injustiça estava sendo cometida. Seu marido era do exército e ficava a maior parte do tempo longe de casa. Claramente, seus sogros mais velhos não podiam lidar com o temperamento explosivo de sua jovem nora. Em pouco tempo Chameli se tornou uma figura chave na vila; as pessoas a escutavam.

Perguntei-lhe se seus sogros interferiram em suas atividades públicas. “Ninguém pode me parar quando acho que estou fazendo a coisa certa”, foi a sua resposta firme. As áreas que mais mobilizavam Chameli eram aquelas envolvidas com o assédio físico e mental contra as mulheres. O envolvimento ativo de Chameli na vida pública da vila co-existia com sua vida doméstica. Seu primeiro filho nasceu quando ela tinha 15 ou 16 anos. Depois disso ela teve seis filhos, com um intervalo de dois ou três anos entre cada. As duas filhas mais velhas se casaram ao mesmo tempo; ambas se formaram e são hoje professoras primárias. A terceira filha também se casou. No momento do meu trabalho de campo, dois filhos e uma filha, com idades de 22, 18 e 16 anos, respectivamente, ainda viviam com ela; todos solteiros. O filho mais velho trabalhava em uma cidade próxima de Rewari, ao passo em que os dois mais novos estavam estudando.

Pelas costas as pessoas da vila falavam mal de Chameli. Entretanto, eles aceitavam sua autoridade quando ela os confrontava. Uma das principais razões das críticas era sua ligação com o diretor da escola da vila, da casta Bawaria. Os Bawarias são um dos grupos de casta mais baixos na vila, e são membros das Castas Programadas. O diretor era um viúvo quando ele e Chameli se juntaram. Ele agora tem uma jovem esposa e filhos pequenos, mas Chameli é a chefe socialmente reconhecida de sua casa. Um dia perguntei a alguns meninos onde poderia encontrar Chameli. Eles disseram que ela estava “na casa dela” e, para a minha surpresa, me levaram à casa do diretor. Chameli estava em uma cama no pátio, como faria uma chefe de casa. A esposa mais jovem do diretor estava correndo de lá para cá, levando recados, com sua face completamente velada. Chameli estava lhe dando ordens. Na minha chegada, ela ordenou que a esposa do diretor me servisse um chá. Quando o diretor chegou, ele sentou ao lado de Chameli, na cama. Nessa cultura um homem raramente se senta ao lado de sua esposa em público. Se um marido chega e senta, a esposa ou se levanta ou senta no chão. Mas Chameli continuou sentada ao lado do diretor enquanto conversava. Tudo isso aconteceu às vistas de outros vilageanos, que estavam aglomerados ao redor do pátio.

Significativamente o diretor me cedeu eloquentes argumentos sobre amor e casamento. De acordo com ele, o casamento significa o enlaçamento de corações, não uma cerimônia ritual ou social formal. Chameli o apoiou integralmente, balançando a cabeça em sinal de aprovação. Seus gestos e o seu comportamento em geral deixou evidente que sua relação tinha um forte componente sexual. Enquanto muitos vilageanos apresentavam uma narrativa desaprovadora desse laço, concederam-lhes reconhecimento social à relação ao admitirem Chameli como a chefe da casa do diretor. Naquilo que interessava os vilageanos, a casa era tanto de Chameli como o era de seu marido. Apesar de Chameli ter acesso às duas casas, o diretor nunca visitou a casa do esposo de Chameli ou vice versa. Entretanto os filhos, tanto

de Chameli como do diretor, tinham acesso à ambas as casas e tratavam ambas como se fossem suas próprias. Os dois atores invisíveis nesse drama eram a esposa do diretor e o marido de Chameli. A primeira, uma jovem mulher em seus vinte e poucos anos, levava suas tarefas diárias cuidando do purdah e nunca falou uma só palavra, exceto com as crianças. O marido de Chameli ficava a maior parte do tempo fora da vila. Mas quando estava presente mantinha o silêncio, nunca falando com visitantes, e confinando a si mesmo dentro de sua casa.

Espaço como reflexão da organização social

A organização social de uma vila Haryanavi dá importância primária à duas normas sociais – o confinamento das mulheres à casas afins e a segregação estrita, ambas sociais e físicas, dos domínios masculino e feminino. As regras do casamento reforçam uma transferência completa da mulher para a patrilinhagem do marido, que é reforçada pelos costumes do levirato e do sororato. Apesar de raramente os casamentos serem estritamente monogâmicos, as ligações extra-maritais são comumente confinadas aos homens da patrilinhagem dos maridos. As ligações sexuais fora da patrilinhagem também se formaram, mas geralmente por viúvas. Para uma mulher casada transgredir a fronteira de sua casa afim, como Chameli fez, era uma violação das normas. Entretanto, na ausência do puritanismo como valor, não era uma violação séria – a despeito de sua ligação, a estrutura das relações sociais não foram afetadas uma vez que seus filhos eram reconhecidos como sendo de seu marido. Por outro lado, as relações básicas de gênero na vila reproduziam a si mesmas através da separação dos domínios masculino e feminino. A transgressão de Chameli na vida pública ameaçava a base fundamental desses domínios, criando uma sobreposição do espaço social o qual estavam ambos confusos e indesejáveis do ponto de vista da comunidade da vila.

Sentada no seu pátio um dia, escutei alguns homens gritando “Ho Chameli” lá de fora. Ela se levantou imediatamente para ver, sem cobrir a sua face e voltou após 20 minutos. Uma vez que a chamaram

em um tom tão familiar e como ela não observou o purdah, perguntei se eles eram homens de sua vila natal (que seriam seus irmãos classificatórios). “Oh, não”, ela respondeu. “Esses são homens de uma vila vizinha que vieram comprar um búfalo. Ajudei-os a chegar a um acordo”. Essa era uma tarefa usualmente feita por homens. Ademais, a forma das pessoas da vila tratarem Chameli era como se fossem tratar um homem. Ao questioná-la sobre a não observância do purdah, Chameli me disse que não acreditava nele. “Acredito que a honra existe nos seus pensamentos, sentimentos e não na cobertura de sua face”, respondeu-me.

Como chefe da mahila mandali, e membro da gram panchayat (conselho da vila), Chameli também viajava para fora da vila na companhia de homens que não eram seus parentes. Essas violações grosseiras das regras de governo do espaço social eram comumente mencionadas pelos vilageanos como exemplo de sua “falta de modéstia”. Entretanto, a despeito de todo o criticismo encoberto, nenhum vilagiano a excluía. Ela tinha acesso a todas as casas, e muitas vezes as mulheres se referiam às suas maneiras autoritárias. “Quem pode te impedir de fazer o que gosta, Chameli?”, uma mulher brincou com ela ao cruzar o seu caminho. A mahila mandali (que recebe um orçamento anual de Rs. 8.000-10.000 do governo) não é popular no corpo social da vila.

A esposa do irmão mais velho do marido de Chameli é a tesoureira e a esposa do diretor é a secretária. Existem oito membros no núcleo desse grupo, todas mulheres de meia-idade ou mais velhas da vila. Nenhuma jovem mulher é autorizada por seus parentes a participar da mandali, cuja tarefa principal é um tanto inócua de organizar os kirtans (reuniões religiosas com música) semanais. A maior parte das pessoas pensavam que a mahila mandali não é nada além de um veículo usado por Chameli para chegar aos seus próprios objetivos. As mulheres Chamar diziam que Chameli defende as castas como todas as outras mulheres de castas altas na vila e que ela fazia as mulheres intocáveis da vila se sentarem separadamente enquanto as mulheres de castas altas enchiam seus potes.

Mulheres mais velhas, que alcançaram a medida de sua independência na hierarquia doméstica, tinham a opção de ampliar seu espaço social através da *mahila mandali*. Elas cobravam semanalmente 02 Rs. dos membros com os quais coordenam dois centros de educação infantil. Os *kirtan mandalis* são usados por organizações voluntárias para transmitir mensagens sobre planejamento familiar, preservação ambiental e harmonia comunitária. Usando a mídia tradicional das músicas religiosas e pequenas encenações, essas mensagens são transmitidas em uma linguagem que os vilageanos podem entender. Existem *mandalis* (associações) em muitas áreas de Haryana e Rajasthan, que servem ao propósito de promover a reunião dos vilageanos, especialmente das mulheres, para receber essas mensagens sociais. É por isso que Chameli é apoiada tanto pelas agências voluntárias como governamentais. Ela, ocupou não apenas o espaço dos não-homens, localizado entre aqueles ocupados pelos homens e mulheres da vila, mas também sobrepôs o espaço da vila e do mundo de fora. Uma razão pela qual ela pode manter esse espaço social não-normativo na vila é parcialmente por conta do apoio que ela tem de agências e indivíduos de fora da vila.

Em sua ligação com o diretor da escola, Chameli transgrediu as normas das esposas e da endogamia de casta. Entretanto, como já discutido, a ausência de uma base bramânica significa que as normas relacionadas à ambas as instituições são frouxas na cultura Haryanavi. A lassidão sexual, especialmente de uma mulher casada, foi aceita mas dentro de limites de tolerância estabelecidos por barreiras normativas. As razões para isso se assentam em um laço um tanto fraco entre o marido e a mulher e na ausência da valia marital da santidade da cama do casal. O marido de Chameli se encaixava na fenda do marido migrante, e como muitos outros similarmente localizados, aceitava essa posição com tranquilidade. Tendo transgredido as normas de pureza sexual para uma mulher brâmane ao manter um relacionamento com um homem de uma casta mais baixa, Chameli foi, entretanto, cuidadosa na preservação dessas normas nas suas próprias interações do dia-a-dia

ao manter a distância regulatória pureza-perigo dos membros de castas baixas. Sua ligação com o diretor não teria levantado tantas sobranceiras e conclamado tanto criticismo como aconteceu se caso ela não tivesse transgredido a lei do silêncio: não era tanto o ato em si mesmo mas sua pouca inibição e recusa de fingir o envolvimento que trouxe o criticismo. Além disso, ela era culpada por violações muito mais sérias de normas, como ter cruzado do domínio doméstico ao público.

O espaço doméstico e público é uma oposição fundamental no mapeamento do espaço social na sociedade Haryanavi (veja também Ardener 1981); é a metáfora raiz informando a construção dos papéis de gênero. Na medida em que o espaço social, as normas e os papéis são claramente definidos na teoria, na prática há uma luta constante por controle e liberdade de escolha. Não obstante, práticas encobertas formam uma subcorrente em relação às práticas abertas, nas quais os atores jogam seus jogos à sua própria satisfação psicológica e emocional. Por exemplo, a esposa ideal é aquela que funde a si mesma com a patrilinearidade de seu marido. Na realidade, o laço emocional e sentimental com sua casa natal nunca é quebrado e continua através de fortes laços que uma mulher mantém por toda a vida com seu irmão. De fato, como um dizer das pessoas de Haryanavi proclama, se tiver de escolher entre um filho, marido ou irmão, uma mulher escolheria seu irmão em detrimento do marido/filho, pois se o marido vai embora ou morre, um segundo casamento é possível, e similarmente um novo filho pode sempre ser concebido, mas um irmão é insubstituível. Isso indica o valor do lugar da mulher nas suas relações na casa natal em detrimento de suas relações afins.

Dois aspectos cruciais das relações de um indivíduo com o ambiente social são a manipulação e o poder; esses são intrinsecamente ligados ao conceito de responsabilização, como discutido anteriormente nesse artigo. Chameli, em sua manipulação das relações sociais, atingiu um equilíbrio correto, ela gerenciou a responsabilização ao aderir às normas de mais importante status para as mulheres em sua sociedade, nomeadamente a maternidade. Ela criou

as crianças para a linhagem de seu marido e os nutriu de forma impecável (não há questionamento da paternidade genética aqui). Dessa forma ela cumpriu com a principal expectativa relacionada a ela como esposa. Como corroborado por outros autores (Chowdhry 1994), maridos ausentes, por exemplo, aqueles que estavam no exército, não ficavam injustamente preocupados com a castidade de suas esposas, de fato, a separação completa do espaço físico para os homens e mulheres, inibia uma ligação íntima e emocional entre ambos. A poliandria fraternal implícita também leva a uma ausência de possessividade sexual.

A mais importante das tarefas de uma esposa, tanto doméstica como reprodutiva, foi cumprida por Chameli, dando pouca margem ao seu marido e sua família para descontentamento. Sua relação extra-marital era vista com desaprovação, não porque era extra-marital, mas porque envolvia a transgressão da regra da casta de hipergamia, onde uma mulher de casta alta não deve manter um laço com um homem de casta baixa (o oposto sendo permitido e mesmo frequente). Ademais, seu comportamento e falas eram contra as normas do silêncio, uma arma comumente usada pelas mulheres em sua guerra subversiva contra a dominação patriarcal. Onde Chameli se diferenciava de outras era na sua franqueza na demanda de seus direitos como indivíduo e na demanda de um espaço social o qual não era seu pela convenção social. As mulheres em uma sociedade patriarcal são conhecidas por exercerem grande influência pública através de sua manipulação e controle dos homens. Chameli era diferente pois transformava essa influência invisível em visível ao ocupar papéis masculinos.

Nota do Editor:

Título em inglês “Gender and Social Space in a Haryana Village. Nova Delhi”. Publicado originalmente em *Indian Journal of Gender Studies*, vol.4, no. 1, páginas 21-34, 1988.

Referências:

- APELL, G.N. 1988. "Emergent Structuralism: The Design of an Inquiry System to Delineate the Production and Reduction of Social Forms". In APPELL, G. & MADAN, T. (eds.): *Choice and Morality in Anthropological Perspective*, pp. 44-60. New York: State University of New York Press.
- ARDENER, Shirley. 1981. "Ground Rules and Social Maps for Women: An Introduction". In ARDENER, S. (ed.): *Women and Social Space: Ground Rules and Social Maps*, pp. 11-32. London: Oxford University Women's Studies Committee.
- CHANDOKE, S.K. 1977. "Chaupal & Mdash: The Man's Community Place in a Jat Village of Haryana India". *Urban and Rural Planning Thought*, 20(1):24-31.
- _____. 1990. *Nature and Structure of Rural Habitations*. New Delhi: Concept Publications.
- CHOWDHRY, Prem. 1994. *The Veiled Women: Shifting Gender Equations in Rural Haryana, 1980-1990*. Delhi: Oxford University Press.
- DECKARD, B.S. 1979. *The Women's Movement*. London: Harper and Row.
- DOUGLAS, Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie and Jenkins.
- EDGERTON, Robert B. 1985. *Rules, Exceptions and the Social Order*. Berkeley: University of California Press.
- GINAT, Joseph. 1979. "Illicit Sexual Relationships and Family Honour in Arab Society". *Israel Studies in Criminology*, 10:179-202.
- HERSHMAN, Paul. 1981. *Punjabi Kinship and Marriage*. Delhi: Hindustan Publishing Company.
- LEACH, A. R. 1955. "Polyandry, Inheritance and the Determination of Marriage". *Man*, 55:182-86.
- MADAN, T.N. 1988. "The Sonas Saviour: A Hindu View of Choice and Morality". In APPELL, G. & MADAN, T. (eds.): *Choice and Morality in Anthropological Perspective*, pp. 137-56. New York: State University of New York Press.
- MARX, Emanuel. 1976. *The Social Context of Violent Behaviour: A Social Anthropological Study in an Israeli Immigrant Town*. London: Routledge and Kegan Paul.
- QUINN, Naomi. 1977. "Anthropological Studies on Women's Status". *Annual Review of Anthropology*, 6: 181-225.
- REITER, Raina. 1975. *Towards an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- ROSALDO, Michelle & LAMPHIRE, Louise. 1974. *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

Sapir, E. 1916. "Terms of Relationship and the Levirate". *American Anthropologist*, 18:327-337.

WEST, Candance & FENSTERMAKER, Sarah. 1995. "Doing Difference". *Gender and Society*, 8(1):9-30.

Abstract: Gender is constituted by a complex pattern of behaviour and social inter-relationships but has scope for individual manipulation and interpretation. Individuals do not respond to social situations uniformly. Through his or her own management of the existing social environment, each person can prevail upon society to grant him/her the 'space' they want. This 'space' need not take individuals outside the sphere of social interaction. What I have tried to show in this paper is that within a culture, there is space for individuals to exert their individualism, often in a manner which goes against the normative pattern, and yet retain their social identity.

Keywords: Culture, Gender, Social space, Social interaction, Social identity.

Tradução e Revisão Técnica: Felipe Bruno Martins Fernandes (UFBA)

Recebido em Junho de 2019.

Aprovado em Julho 2019.

Onde Depara o Novo? Prefeituras, festas e políticas culturais no sertão mineiro

Gustavo Meyer^a

A partir de olhares da antropologia da política e do desenvolvimento, busco analisar neste artigo alguns entrelaçamentos entre a ‘área da cultura’, política e desenvolvimento nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais. Elementos culturais, como ‘movimento’ e ‘personalismo’, participam ali como diretrizes para que atores locais heterogêneos, com interesses, visões e projetos de mundo concorrentes, operem um circuito de festas, valendo-se de políticas públicas culturais distintas para adquirirem margem de manobra e duelarem sentidos na ‘área da cultura’. A capacidade de alguns em subverter – provocando uma tensão despolitização-agência – e a habilidade de outros em tecer alianças supralocais e inovar por meio de articulações em rede são mediadas por políticas públicas, que impõem ali racionalidade particular, mas que também proveem recursos importantes para a disputa. Desse jogo, apreende-se a multiplicidade do próprio Estado que, combinada com ações locais contestatórias, abre espaço potencial para a redistribuição de poderes.

Mudança social, Política cultural, Desenvolvimento, Antropologia da política.

Quando eu transitava pelas rodoviárias de algumas pequenas cidades no sertão¹ de Minas Gerais, chamava minha atenção a diversidade de cartazes anunciando festas nessa região. De modo marcante,

^a Professor Adjunto da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), coordenador do Laboratório de Sociologia, Antropologia e Extensão Rural/UFVJM. Email: meyer_gustavo@yahoo.com.br.

os anúncios evidenciavam algum conteúdo religioso, ao passo que, simultaneamente, me faziam construir uma imagem mental de eventos demasiadamente eufóricos, regados ao álcool, com som em volume alto, bandas musicais e canções sexualizadas, além de muita poeira. Evidentemente, os cartazes remetiam a experiências prévias que eu havia tido com festas que, até então, me pareciam similares àquelas. Se isto denunciava algum preconceito de minha parte, não diminuía, no entanto, a curiosidade para com a expressividade de tais festas que aqueles cartazes pareciam demonstrar. Nesses tempos, à época de 2012-2014, eu me dirigira à região, mais intensamente aos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, para realizar uma etnografia que daria lastro a minha tese de doutorado. Eu almejava problematizar noções de desenvolvimento, estranhando concepções modelares, formuladas a priori, argumentando que ideias, mensagens, narrativas e práticas de desenvolvimento rural podiam ser forjadas e operadas em arenas não convencionais – com alguma distância da agricultura – envolvendo agentes e atores tantas vezes invisibilizados. Enfim, eu estava a adotar uma postura antropológica, quando me esforçava, perante meus pares – congregados na área multidisciplinar do desenvolvimento rural –, em posicionar o desenvolvimento rural fora de um campo especializado ou conformista. Particularmente, eu buscava apreender operações de desenvolvimento, ‘rural’, imersas em um campo que eu nomeava, não sem incômodo, como sendo artístico-cultural².

Não resta dúvida que desenvolvimento é um conceito controverso e polissêmico que, de formas variadas, encerra por projetar desejos nas pessoas (Escobar 1995; De Vries 2007) e, não raro, emplantar ideias-força (Ribeiro 2008). O uso da palavra desenvolvimento frequentemente evoca o espelhamento de um cenário futuro, de um horizonte de mudança; e esta é uma das razões pelas quais se fazem associações entre desenvolvimento e mudança social no plano acadêmico. Desenvolvimento faz projetar teleologias variadas e faz operar ambientes de disputa, em particular quando há recursos envolvidos nesses projetos de futuro. Assim, tal ideia, de modo sem precedentes,

parece abrigar, organizar e potencializar esforços para a construção da realidade, esforços estes direcionados em sentidos múltiplos, conflitantes e tantas vezes concorrentes.

Ao se abandonar uma perspectiva totalitária de desenvolvimento – de querer dizer onde e como este ocorre, aonde conduz, quais atores envolve e quais áreas, campos ou domínios perpassam – direciona-se o olhar à forma como atores locais formulam e internalizam signos e práticas de desenvolvimento. Mensagens, tantas vezes advindas de ‘uma’ modernidade, hegemônica, são atualizadas e repaginadas em mundos sociais particulares (Arce & Long 2000). Trata-se de importante fonte de contestação, que coloca discursos, imagens e práticas em concorrência de atribuição de significados a elementos passados, presentes e futuros. O acionamento de representações neste âmbito exige o reposicionamento constante de atores em jogo, gerando interfaces sociais e epistêmicas, as interfaces de desenvolvimento nos termos de Long (2007). Daí que interesses conflitantes forjam coalizões, margens de manobra e, não raro, disparam movimentos de reposicionamento social. Interessa à antropologia, em particular, o processo pelo qual os atores sociais recorrem à cultura e à imaginação para gerar esta margem de manobra, assim como investigar como diferentes valores, práticas e narrativas sobre o(s) mundo(s) ‘moderno’(s) se interpenetram e interagem no cotidiano de grupos com experiências socioculturais diversas.

A despeito do esforço de tentar compreender a realidade recorrendo unicamente a este eixo nomeado desenvolvimento, na prática investigativa daquilo que me propus, tive que adentrar, empírica e teoricamente, o domínio da política, ou, a ‘área da política’, como diriam no sertão mineiro em questão. Tal qual o desenvolvimento, a política é manejada por pesquisadores como ‘tipos de espaços’, ‘analíticos’ e ao mesmo tempo ‘objetivos’, considerando que estes são constituídos por atores sociais que compartilham linguagem e dividem poder. Acrescenta-se a isto o fato de que política constitui categoria operatória da realidade que não raro aparece entremeada a dimensões

variadas da vida; se política, economia e religião se interpenetram e não podem ser compreendidas isoladamente sem expressivos prejuízos analíticos, ocorre algo análogo entre política e desenvolvimento, este constituindo categoria crescentemente acessada para ver e dividir o mundo. Conforme disse Peirano (1997), a inspiração antropológica sugere ‘reunir sempre’... Daí que as noções de política atribuídas pelos atores sociais são diversas – motivo pelo qual se cunha a termo antropologia ‘da’ política (Goldman 2006; Palmeira & Barreira 2006), ao invés de antropologia política. Enfim, tomo aqui a categoria ‘política’ de forma etnográfica, evitando pretensões essencialistas ou conformistas. E, nesse sentido, estou a falar como se fosse da própria ideia de desenvolvimento.

O texto que segue está inspirado em uma antropologia da política, no qual busco refletir sobre esta não apenas preocupado em não ficar preso a definições modelares, mas no intuito complementar de apreender as práticas classificatórias dos agentes sociais em cena (Palmeira & Barreira 2006). É importante acrescentar que, contudo, em geral há algo de bastante objetivo à política, algo de relativamente comum aos contextos variados: ela constitui meio de acesso a recursos públicos em que o político é o mediador, e “esse fluxo de trocas é regulado pelas obrigações de dar, receber e retribuir”, seguindo uma “lógica da dádiva” (Kushnir 2007:164). Então, não raro, o pesquisador fica defronte da tarefa de processar laços pessoais e prática de favores em jogo (Palmeira & Barreira 2006), podendo, a partir disso, buscar entender o significado polissêmico da política, particularmente quando ele considera, para além da trama ‘tradicional’ em determinado local, a incidência de políticas públicas formuladas em condições relativamente externas. Nesse movimento, interessa igualmente a percepção de como emergem e são reproduzidas relações de poder e como os agentes sociais experienciam a política, seja a ‘tradicional’, a ‘externa’ ou a relação entre estas duas e outros elementos, tendo como fundo a ideia de que a sociedade é heterogênea e constrói a realidade de formas variadas. Essa é uma combinação possível para se investigar,

por um lado, como são atribuídos significados aos objetos e práticas da política e, por outro, para se perceber como isso permite refletir sobre contextos sociais mais amplos (Kuschnir 2007). Por fim, se a política aciona a distribuição de recursos e um jogo de oposições-ligações entre atores sociais, envolve também representações partilhadas, elaborações históricas, valores, ideais e sociabilidades específicos. É nesse sentido que se torna possível apreender a política como algo *sui generis* (Peirano 1997).

Em outros termos, estive a seguir um dado ‘desenvolvimento’, supostamente duelado em um campo artístico-cultural, e deparei-me com um espaço reconhecido pelos atores sociais em cena como um terreno um tanto ‘político’. Dessa forma, neste artigo procuro analisar alguns enlances entre desenvolvimento – que em larga medida aparece associado a projetos de mundo e as disputas e construções sociais associadas – e política(s), mediados por cultura nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, sertão mineiro³. Em razão de eu ter escolhido as festas regionais como entrada investigativa, opto pela sequência de explorar adiante primeiramente as particularidades locais dessas festas, depois evidenciar a inércia – grosso modo, de querer fazer festas dentro de uma ‘área da cultura’ – inerente à ação das prefeituras quando novas políticas culturais oficiais são acessadas e operadas localmente e, por fim, elucidar como essas mesmas políticas e as festas são manejadas no embate entre atores locais com projetos de mundo concorrentes. Em razão deste último ponto, as informações que apresento a seguir devem ser entendidas, em parte, como produto da emergência de uma rede de atores locais que coloco, mais a frente, enquanto ‘contestatórios’ do status quo; atores organizados e reconhecidos enquanto sociedade civil ou movimento social que encerram por concorrer com as prefeituras. Trata-se de uma rede bastante coesa, cujo discurso valoriza a cultura da ‘roça’ e recorre a uma narrativa literária inspirada no escritor João Guimarães Rosa, em processo de retroalimentação de uma narrativa nativa marginal (Meyer, Marques & Oliveira 2016). Esta, por sua vez, faz contraponto à ideia de desenvolvimento hegemô-

nica fundada na ‘modernização do campo’ e é forjada, particularmente, em eventos e processos artístico-culturais emblemáticos na região que circunda e envolve Arinos e Chapada Gaúcha. A hegemonia em questão inclui ou se alia aos modos locais de fazer política, por sua vez praticados largamente por representantes das prefeituras.

Festas, folias e movimento

Estando em Arinos ou em Chapada Gaúcha, é possível observar no período entre junho e outubro de cada ano, o anúncio de diversas festas, seja por meio de cartazes ou a partir de conversas corriqueiras. Elas ocorrem ali e nos municípios circunvizinhos e representam regionalmente uma espécie de comemoração anual de cada um dos vários municípios que, ao oferecerem a festa, ficam inscritos em uma espécie de ‘circuito regional de festas’⁴, extrapolando o espaço desses dois municípios. Muitas delas têm origem católico-religiosa e foram inauguradas, em grande medida, em comemoração a algum(a) santo(a) padroeiro(a) do respectivo município. Outra parte surgiu sob o viés mais comemorativo que religioso, mas como desdobramento regional dessa religiosidade. Essas festas, as ‘festas das cidades’, são marcadas por seu conteúdo de ‘cultura de massas’⁵, constituindo oportunidade à execução de grandes shows populares oferecidos pelas prefeituras, parte deles caracterizados como ‘funk’, ‘arrocha’, ‘sertanejo’, ‘forró de teclado’ etc. Compõem também elas, de modo quase que generalizado: um conjunto de comerciantes itinerantes⁶, que percorre todo o circuito; o consumo exacerbado de álcool como instrumento de socialização e euforia e; na maioria dos casos, a dimensão religiosa, expressa em termos de espaço e tempo reservados ao sagrado, em oposição ao profano. O circuito regional de festas está representado na Figura 1⁷.

Essas festas, pela frequência e quantidade que ocorrem, demonstram significância econômica, pois movimentam um verdadeiro mercado itinerante, onde são vendidos artigos consumidos ao longo de todo o ano por parte considerável da população local: roupas, uten-

sílios domésticos diversos, brinquedos, temperos, alimentos, equipamentos eletrônicos, artefatos variados. Movimentam também um expressivo mercado de artistas e bandas, discursos políticos e conteúdos midiáticos. Circulam também nelas, em última instância, valores de uma esfera nacional e até internacional⁸ (Canclini 2011). Assim é possível apreender parte da dinâmica de desenvolvimento local e regional – e aqui me refiro às disputas pela realidade presente e futura – a partir dessas festas. Marcadamente, essas carregam signos e representações de um mundo rural (Paula 2001), identificados, por exemplo, na indumentária de vários dos artistas que se apresentam, e também nos trajes das pessoas comuns que as frequentam.

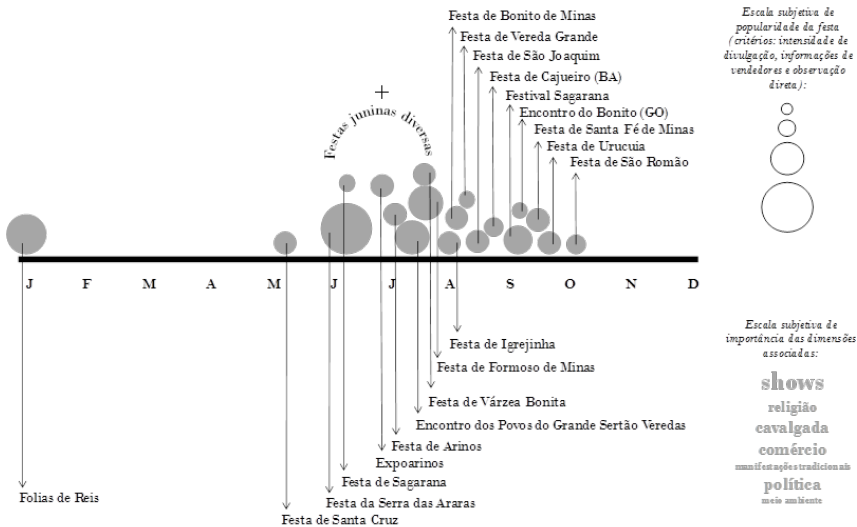


Figura 1 – Representação da dinâmica de festas nas proximidades de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais, 2013. Fonte: o autor

Tidas essas características gerais, uma das formas de se apreender o circuito de festas é a partir de sua correlação com as folias de Reis, também representadas na Figura 1. Sendo estas festividades tradicionais distribuídas por todo o país, as Folias no sertão mineiro são marcantes e sempre citadas quando do encontro entre residentes locais e visitantes ‘de fora’. Mais recentemente, elas movimentam um expressivo número de ex-residentes da região⁹, que, em sua época, aparecem para festejá-la. Os giros de folias correspondem à realização de jornadas festivas inscritas em um dado território (uma comunidade, um bairro, uma cidade) e configuram o período de ocorrência da folia nos respectivos locais. Cada giro pode durar muitos dias em trânsito por diversos espaços, como casas, igrejas e cemitérios. No sertão mineiro, os giros ocorrem em geral entre 26 de dezembro e 06 de janeiro de cada ano. Sob outro ângulo, as folias constituem rituais de trocas simbólicas que remontam espaços camponeses (Brandão 1981; Pereira 2009). Conformam uma dinâmica marcada pela reunião de pessoas em casas de parentes e vizinhos e pelo deslocamento em diferentes espaços, ao passo que podem ser vistas como sequências de movimentos de expansão e contração com significação profunda na esfera social local (Pereira 2009).

“A extrema concentração e o evidente espraiamento dos festejos religiosos são responsáveis pela circulação, obtenção, acumulação e distribuição das pessoas e de diversos bens e serviços, contribuindo para estabelecer mediações entre inúmeros domínios do mundo social e cosmológico” (Pereira 2009:15).

Subjacente às folias, há expressões de valores e práticas vinculadas à reciprocidade, à unidade social e à identidade local. Tratam-se, então, de dinâmicas nas quais se podem observar sequências obrigatórias de dar, receber e retribuir. Nestas, podem ser notados diferentes tempos, que fazem intercalar o profano e o sagrado, com a particularidade de que é possível imaginá-las “como autênticas festas em movimento” (Pereira 2009:26) – os fiéis vão às festas, mas as “festas também vão” às casas dos fiéis. Podem ser pensadas também em termos de instauração de “um tempo de paz e fartura entre os homens” (Pereira 2009:28),

bem como constituindo episódios para a manutenção de determinadas rivalidades e reputações entre as pessoas.

Quando se transpõem as características apontadas por Pereira ao circuito regional de festas, é possível explicitar um encaixe contundente. O circuito de festas seria a realização temporal e espacialmente amplificada da época das folias, ou mesmo dos giros. Ele movimentava um contingente expressivo de pessoas ‘de fora’, em uma jornada festiva inscrita em um território que é percorrido de modo a passar por

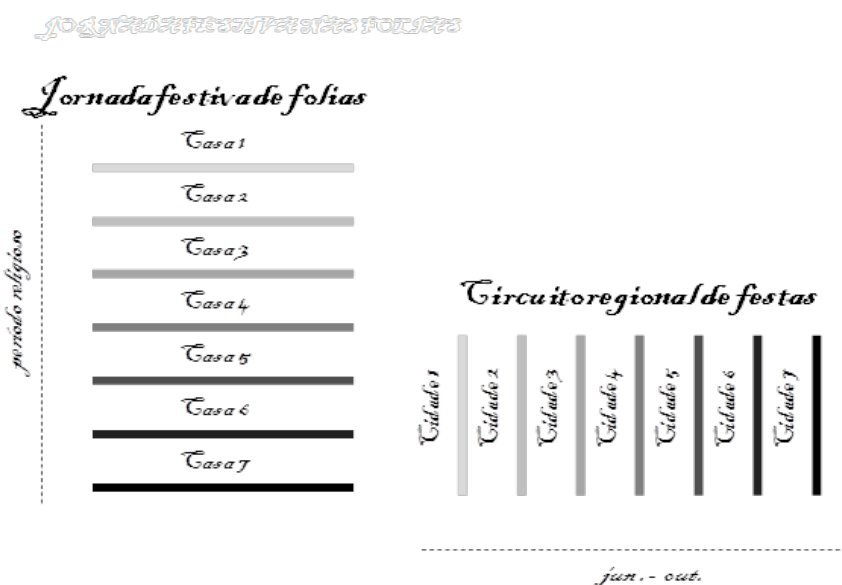


Figura 2 – Representação de ‘movimento’ nas Folias e no circuito regional de festas. Fonte: o autor.

espaços diversificados. Inscreve-se igualmente no esquema de expansão e contração – agora, os cavalos, que conduzem os moradores por entre as casas, são carros e motos, e as trilhas são estradas – e de reciprocidade, haja vista a especialidade dos residentes locais em receber e hospedar parentes e amigos. Evidencia-se, similarmente, o hábito lo-

cal de ficar hospedado – ou de hospedar – de ‘pedir pouso na casa de parentes’, amigos ou conhecidos. Mesmo porque, inexistente uma rede formal de hospedagem suficiente para instalar o contingente de pessoas que se movimenta na dinâmica associada ao circuito regional de festas, apesar de que o aluguel de casas na ‘festa da Serra’ é usual, dada sua magnitude. Considerando essas similaridades, uma analogia entre as folias e o circuito regional de festas está representada na Figura 2.

Pode-se observar ressonância em termos de construção identitária e de intercalação de espaços e tempos tidos como sagrados e profanos. Uma única festa pode ser dividida segundo esse critério, e o próprio circuito em si também; assim como os episódios de folias são inaugurados pelo sagrado (Pereira 2009), o circuito tem sido iniciado, grosso modo, pela ‘festa da Serra’, a maior de todas e cujo conteúdo sagrado em termos de tempo, espaço e intensidade é prático e discursivamente mais significativo que o das demais festas. Se as folias constituem representação da fartura, a época de início do circuito também, porque coincide com o final das colheitas modernizadas de hoje: paz no trabalho. O circuito regional de festas, em paralelo às folias, parece emergir como representação social do ‘movimento’.

Para Cerqueira “o movimento surge como via narrativa de um povo integrado no próprio deslocar-se. Se uma terra onde a mobilidade – no espaço ou no tempo; interna ou externa; física ou existencial – dá forma e sentido ao ‘povo dos Buracos’” (2010:44)¹⁰, a categoria é acessada para além desse espaço. Assim que movimento é forma de viver (Pereira 2009; Andriolli 2011; Dainese 2016), é cultura, calcada em modos gerados em íntima relação com a natureza. Para Andriolli (2011), ‘movimento’, ‘fartura’ e ‘liberdade’ são categorias nativas acionadas ali em conjunto, que mantêm interdependência entre si e que remetem à ética camponesa. Então, uma ética que marca a região¹¹ ainda hoje, apesar de que com diferentes expressões e repertório sócio modificado. Movimento é acionado quando da constante transposição de terras amplas, é forma de mapeamento alheio e de constituir família, de interconhecimento expresso em forma de conhecer o

mundo (Cerqueira 2010); trata-se de um produto social da interação complexa entre indivíduos¹², classes, natureza e cultura.

É assim que movimento enquanto imperativo cultural aparece no plano regional das festas e nas folias. Festas cujo entrelaçamento com a religiosidade e com a política liga atores particulares e cuja dinâmica manifesta parâmetros próprios, socialmente elaborados. Movimento, então, aparece marcando – ou, de certa forma, ligando – festas, folias e política, entre outros. Se em 2013 eu me interessava em apreender as operações das festas em termos de desenvolvimento, percebia, lentamente, não apenas seu entrelaçamento com as arenas da política, mas igualmente a relevância do movimento como marca dessa política; marca que, conseqüentemente, não poderia ser ignorada para apreensão de quaisquer operações de desenvolvimento. É nas festas, ou também nelas, que política é exercida em interação com ‘o povo’, acionando uma gama de signos e significados partilhados. A política, os passos e descompassos dos embates de desenvolvimento e o campo artístico-cultural se coadunam ali e se apresentam moldados por cultura.

‘Festas da política’¹³

De um modo geral, as festas do circuito regional podem ser apreendidas a partir de seu conteúdo eminentemente político. Elas são constituídas enquanto fatos políticos por excelência, porque demonstram um caráter instrumental à conquista e reprodução do poder municipal. Delas valem-se os prefeitos e seus concorrentes, entre outros políticos, que as posicionam enquanto eventos de autopromoção e provimento, em uma espécie de discurso político nem sempre com palavras. Tais feitos atravessam um complexo sistema de significação, conforme analisou Chaves em relação às festas de Buritis, município vizinho a Arinos: elas conformam “um discurso estruturado através da articulação coerente de imagens” (2003:102).

Retomo aqui alguns aspectos problematizados por Chaves, dada a correspondência destes com as festas observadas por mim em Ari-

nos e Chapada Gaúcha. Para ela, as festas não podem ser tomadas como ‘meras festas’, mas constituem locais exclusivos para a dramatização de determinadas representações. Uma delas, emblemática, faz referência ao fazendeiro, provedor maior, que oferece festas e favores aos ‘agregados’¹⁴, também para tê-los ao seu controle estável. Apesar das transformações recentes e da falência da ‘época das fazendas’¹⁵, a figura do antigo fazendeiro aparece, para Chaves, sendo atualizada no prefeito ‘boa gente’, de modo que as festas conformam eventos particulares para este reviver. Se o fazendeiro é hoje também representado pelo prefeito, este último realiza favores diversos à população, aos ‘agregados’; encerra por provê-los, em troca do endividamento moral destes beneficiários. As festas aparecem, então, como espaços onde esse provimento adquire um status coletivo, partilhado, que, em ocorrendo conforme expectativas previamente construídas, têm o poder de fazer transparecer o bom funcionamento das coisas. Apesar de Chaves endereçar a análise a Buritis, poderia se estar narrando a vida social em Arinos ou Chapada Gaúcha e, provavelmente, em um território um tanto mais amplo ao seu entorno.

“Após a hegemonia do domínio familiar e da fidelidade tradicional que lhe servia de esteio, a relação política passou a inscrever-se num novo contexto social e econômico que no entanto manteve a marginalização de uma parcela significativa da população, os antigos moradores, expulsos das fazendas. Sem a intermediação do patrão, mas mantidas as condições de dependência, a relação direta político-eleitor reforçou o nexo valorativo da pessoa assim como a assimetria na relação, revigorando as características do personalismo na política: hierarquia e paternalismo. Mas, alimentada pela idéia de desenvolvimento, surgiu um segundo eixo valorativo dado pela contraface do político como ‘boa pessoa’, o ‘bom administrador’” (Chaves 2003:87).

A festa ali configura, para Chaves, um espaço de diálogo entre a população e os políticos; uma população muitas vezes anônima que, na interação proporcionada, sai do anonimato. Ela constitui evento em que ocorre uma espécie de distribuição persuasiva do poder, exercida pela dissolução momentânea e aparente das assimetrias es-

tabelecidas no âmbito municipal; talvez com a possibilidade dessa população protagonizar, de modo efêmero, o drama encenado no município, e sentir-se um tanto mais poderosa, um tanto mais pertencida (Chaves 2003:88). Expressam-se nelas a fusão e a multiplicidade de representações. As diversas citações estéticas em Buritis parecem ativar, sobretudo, os signos da modernidade, a partir – e para além – da representação de um “domínio moral partilhado” ou do exercício de “uma narrativa construída por processo de justaposição” (Chaves 2003:93-94). É representado “um rito unificador, soldando grupos sociais”, incluindo migrantes do Sul, “em uma unidade moral englobante, o município” (Chaves 2003:98), algo análogo ao que podia ser observado na ‘festa da Serra’ em 2013, no município de Chapada Gaúcha. É nesse contexto que Chaves evidencia a operação de uma linguagem da modernidade nas festas da região, manejada para dramatizar a história do lugar. Projeta-se, contudo, e em paralelo ao “desejo de ser moderno e ao afã do desenvolvimento, a consciência do atraso” (Chaves 2003:96). O senso desta dualidade é representado dramaticamente em Buritis, comunicando uma ideia de desenvolvimento, particularmente, de desenvolvimento econômico.

Vale ressaltar que Chaves se debruçou sobre as ‘festas da política’, relacionadas ao período antecedente às eleições municipais em Buritis. Sustento, em adição, que o caráter político das festas em Arinos e Chapada Gaúcha é atualizado também ao longo do interstício entre eleições, sugerindo que qualquer tempo é tempo de política¹⁶ e de reafirmação de valores. O drama político encenado nas festas apareceu a mim como um continuum. Apesar disso, há que se considerar que o ‘tempo da política’ manifesta uma dinâmica própria marcada pelas campanhas eleitorais propriamente ditas, algo que nos leva a diferenciar a política que se faz no ‘tempo da política’ (Palmeira 2001; Palmeira & Heredia 1995) e aquela que se revela nas ‘festas das cidades’, ou seja, cada uma parece ter seu movimento próprio, ainda que se possam vislumbrar continuidades. De qualquer forma, a trama da política, assim como a ideia de movimento, auxilia a perceber ‘onde de-

param' elementos variados que entram em cena quando atores sociais contestatórios conformam arenas de disputas envolvendo as festas em Arinos e Chapada Gaúcha. As políticas públicas culturais, que soam ali como contingências, compõem esses elementos e sua incidência será analisada mais adiante.

É possível identificar na 'festa da Serra' – algo observável para outras festas na região – a ocorrência de discursos políticos explícitos, fato que acresce à perspectiva de Chaves. Em 2013, foi feita uma extensa abertura dessa festa por parte do prefeito de Chapada Gaúcha em companhia de outros prefeitos da região. Creio que a fala, realizada entre shows, tenha durado mais de uma hora. Soltavam-se muitos fogos de artifício e evidenciavam-se as façanhas da prefeitura, numa espécie de balanço de gestão. Para além das falas, o efeito simbólico da abertura oficial era marcante, emanado mensagens de provimento e fartura. Desta feita, a 'festa da Serra' parece estabelecer uma analogia ao contexto de Chaves, quando é possível vislumbrar ali uma variedade de signos estéticos, dentre os quais figuram aqueles advindos da cultura country (cowboy), da estética 'gaúcha' manifesta em trajes de dança, do modo 'sertanejo', entre outros. Trata-se de um momento de ratificação de alianças, onde são apresentadas danças tradicionais gaúchas, ao passo que os 'gaúchos' são posicionados enquanto ícones do desenvolvimento hegemônico em curso. A relação festa-política no território guarda consigo um significado polissêmico onde um dos significados constitui-se enquanto manifesto de adesão à modernidade, sendo esta também representada pela cultura de massas. Constituindo espaços também para a valorização discursiva da 'tradição', as festas do circuito regional de festas não raro expõem oposições entre o tradicional e o moderno; se não na mesma festa, em ocasiões complementares, a exemplo da exposição agropecuária de Arinos (Expoarinos) e da festa comemorativa de seu aniversário (Festa de Arinos). Em última instância, as festas do circuito regional parecem encerrar um 'território de festas'.

Tal qual observado em Buritis, ideias de desenvolvimento são projetadas no circuito regional de festas, acionando moldes onde são

talhadas identidades coletivas e, assim, construídos espaços públicos. Trata-se de um tempo-espaço em que são elaborados significados para a constituição da realidade – em último caso, um exercício de representação social dessa realidade – mediados pela oferta e pela gratuidade¹⁷. Se nas festas do ‘tempo da política’ o desenvolvimento econômico aparece não sendo objeto de disputa, mas de consenso, é nesse sentido que é forjada a particularidade de algumas das festas do circuito regional de festas, porque atores sociais nele inseridos – ligados enquanto uma rede contestatória – posicionam o desenvolvimento como objeto de disputa, a exemplo do Encontro dos Povos, do Festival Sagarana e do Encontro do Bonito (GO). Estas três festas, em particular, constituem importantes espaços de ação dos atores contestatórios, que mobilizam valores de conservação ambiental, de manutenção dos povos e comunidades chamados de ‘tradicionais do Cerrado’, promovem fóruns de debate para problematizações de questões nomeadas ‘de desenvolvimento’, tais quais: os efeitos da construção de pequenas centrais hidroelétricas em rios da região; aspectos das políticas culturais nos planos municipal, estadual e federal; a implantação de novas unidades de conservação; as consequências da extração do gás de xisto na região; a articulação entre movimentos sociais. Entre outras ações, promovem também apresentações de grupos de crianças, jovens e adultos, que são estimulados a ensaiar ao longo do ano. E, de modo marcante, forjam alianças particulares calcadas na construção de afinidades e de afetividades (Meyer 2019).

Em paralelo às mensagens de desenvolvimento dueladas no interior do circuito regional de festas, destas depreende-se um forte sentido amenizador de cotidianos, particularmente o da ‘roça’ e o das pequenas sedes municipais masculinizadas¹⁸, onde as possibilidades matrimoniais ficam reduzidas. Assim, as festas devem ser contextualizadas em Arinos e Chapada Gaúcha como espaços socialmente construídos para proporcionarem o início de relacionamentos amorosos¹⁹. Evidencia-se, daí, o valor da festa enquanto espaço para lidar com regramentos morais sexualmente repressores, particularmente às

mulheres, ressignificados em termos de tempo de amenizar ansiedades em um ambiente masculinizado. Em 2013, a ‘festa da Serra’, por exemplo, era associada por jovens de Chapada Gaúcha a: ‘palco com shows, muita cerveja, promessa de pegação’ e, inclusive, prostituição. Apresentava-se como espaço privilegiado para se beijar. Como diz um ditado local, “boca que não beija, pinga nela” (*sic*). Elas constituem, enfim, espaços importantes de reprodução social num contexto onde os encontros para paqueras podem ser esparsos no espaço e no tempo. Movimentam aspectos importantes da vida, como o sexo, a compra e venda de produtos – e as rendas geradas nessas transações adquirem significância material –, relações de interconhecimento – reforçando e ampliando laços e a dimensão da família – as solidariedades – a partir dos trânsitos de ir e vir das festas e dos ritos de hospitalidade relacionados aos atos de hospedar ou de ser hospedado – e a euforia – em sentido próximo a uma espécie de ‘descontrole’, quando “o ânimo torna a convivência apreciada, ele também pode conduzir aos rumos de uma aceleração que beira o ‘descontrole’” (Dainese 2016:658).

Em um território personalista fundado na figura do ‘fazendeiro’-‘patrão’, os provimentos proporcionados pelos prefeitos são operados em um circuito regional de festas e podem ser qualificados em termos de ‘movimento’ e de espaços particulares: afetivo-amorosos; espirituais; de euforia; de se fazer compras múltiplas; de se vender e ganhar dinheiro; de sociabilidade em um sentido amplo etc. Estes invadem esferas diversas da vida cotidiana, econômica, afetiva, social e religiosa. A divisão em espaços relativamente ‘profanos’ e ‘sagrados’, tal como se pode observar nas folias, parece conciliar essas múltiplas esferas e sociabilidades. No caso do circuito regional de festas, uma das particularidades é de cenário, que guarda a proximidade e a interação entre o prefeito e a população. Na perspectiva de Chaves, “a hierarquização faz-se por meio mesmo da negação da distância social: o político se credencia como mediador pela encenação de familiaridade e intimidade com as demais pessoas” (2003:107). Para alguns na ‘festa da Serra’ à época, o ideal seria que o prefeito dançasse tão bem

quanto aquele que o antecedeu, algo que reafirma a expectativa desta interação e proximidade.

Destaca-se do circuito regional de festas a forte vinculação com a política e com a reprodução do controle de poder local, principalmente. Mas as festas, sendo expressão de ‘movimento’ e personalismo – qualificados em termos de provimentos particulares –, parecem inscrevê-los no circuito enquanto imperativos culturais. Estes encerram por imprimir marcas àquelas arenas que eu tanto perseguia, em que se disputam rumos de desenvolvimento em torno da ‘área da cultura’. Estando o personalismo em jogo, entretanto, não se pode perder de vista a relação com o esquema faccional de controle do poder (Palmeira & Barreira 2006).

Ritornello da euforia: as prefeituras e a ‘área da cultura’

Se imperativos culturais metaforicamente constituem a marca interpretativa encenada por atores sociais, imperativos ‘fluidos’ – elementos de caráter efêmero-conjuntural, como as novas políticas e ações artístico-culturais que incidem no plano local – podem ser vistos como uma espécie de roteiro; o jugo a que os atores locais devem se submeter; estes soam como contingências que imprimem no jogo novas marcas. Os imperativos culturais parecem estar para os alargamentos temporais – o tempo ‘faz cultura’ – e para a identidade local assim como imperativos fluidos parecem estar para os alargamentos espaciais – as políticas ‘fazem espaço’ – e para a construção da identidade institucionalizada – a exemplo da nacional – ou a integração política. Em Arinos e Chapada Gaúcha, interessei-me em esboçar como tais contingências seriam operadas na trama do desenvolvimento e de que forma estas interagiriam com modos ali já mais sedimentados. De que forma estas primeiras operariam na constituição de uma ‘realidade artístico-cultural’ local? Ou, antes, qual seria o conjunto de ações e políticas que caracterizariam essa realidade?

Para além das festas, investiguei a ocorrência de ações artístico-culturais e também a forma como agentes locais processavam eventuais

políticas culturais em Arinos e Chapada Gaúcha. Na sede municipal de Arinos algumas atividades principais compunham uma espécie de ‘cotidiano artístico-cultural’ à época de 2013-2014: aulas de música na Secretaria Municipal de Cultura (SMC); atividades de dança realizadas no âmbito de um programa municipal chamado Idade de Ouro; ações de um Ponto de Cultura²⁰. Em termos de políticas públicas culturais que incidiam, ou seja, aquelas formuladas um tanto mais fora dali, havia o Ponto de Cultura, conduzido por uma organização da sociedade civil, e o Sistema Municipal de Patrimônio Cultural (SMPC), operado majoritariamente pela prefeitura. Em Chapada Gaúcha era possível observar, de modo marcante: atividades de artesanato junto ao Centro de Referência em Assistência Social (CRAS); danças tradicionais gaúchas praticadas do Centro de Tradição Gaúcha, ações de um Ponto de Cultura. Em relação às políticas públicas culturais ‘externas’, Chapada Gaúcha, tal qual Arinos, revelava o Ponto de Cultura, também operado por uma organização da sociedade civil, e o SMPC pela prefeitura.

Em boa medida as SMCs em Arinos e Chapada Gaúcha²¹ foram criadas como resposta a estímulos emanados quando da operação de políticas públicas culturais nos planos estadual e federal. Por essa razão, e também considerando que a incidência dessas políticas ali é relativamente recente, trata-se de secretarias cujas figuras estão em institucionalização. Apesar das políticas adentrarem a ‘área da cultura’ e a própria ‘área da política’, diferente das festas, elas aparecem como novos dispositivos, passíveis de serem manejados pelos atores sociais em cena; por terem o potencial, então, de desestabilizar o status quo, encerram mesmo por concorrer com festas cuja dinâmica já é conhecida.

. Abrem-se parênteses para alguns dados...

Em termos de investimentos em arte e cultura, Chapada Gaúcha e Arinos não estão fora daquilo que é usual nos municípios brasileiros com menos de 20.000 habitantes (IBGE 2007). Em 2013, seus prefeitos destinavam aproximadamente 1,3% do orçamento das prefeituras

para operar a ‘área da cultura’. Ressalta-se, entretanto, que desde aproximadamente o ano 2000, esse percentual vinha sendo acrescido com recursos angariados a partir de um mecanismo que permitia reverter parte do ‘Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Prestação de Serviços’ à preservação do Patrimônio Cultural (ICMS-PC).

Sendo a ‘área da cultura’ em Arinos e Chapada Gaúcha marginal em termos de investimentos, as festas ocupam parcela expressiva dos recursos destinados a ela. O mecanismo do ICMS-PC, ou melhor, a Política Estadual de Patrimônio Cultural de Minas Gerais (PEPA-CMG) aparece sendo, na prática, a única política pública cultural acessada pelas prefeituras – evidentemente que a prefeitura formula também sua própria política cultural, em termos de festas. O mecanismo do ICMS-PC pode ser tomado como imperativo fluido a partir do qual as prefeituras forjam novos dispositivos de obtenção de recursos, ‘para a preservação do patrimônio cultural’. Alcançar o status de apta à utilização desses recursos, entretanto, não constitui tarefa fácil, pois demanda o direcionamento de esforços significativos, quando não a destinação de um funcionário exclusivo da prefeitura para lidar com as burocracias intrínsecas ao ICMS-PC. Assim, faz-se necessária uma breve explanação a respeito dos meandros burocráticos associados a esse mecanismo. Ou seja, trata-se de evidenciar o que as prefeituras fazem com o ‘novo’ ICMS-PC ali.

A utilização desses recursos em Minas Gerais está prevista na Lei 13.803, que dispõe sobre a “distribuição da parcela da receita do produto da arrecadação do ICMS pertencente aos municípios” (Minas Gerais 2000). Tal Lei, fundada na Constituição Federal, determina que 75% do valor arrecadado pelo ICMS devem ser repassados aos municípios, de acordo com o volume de arrecadação, ao passo que os restantes 25% devem ser repassados conforme regulamentação dada por lei estadual específica, no caso a Lei 13.803. A lei mineira coloca o patrimônio cultural como rubrica para este último repasse. Assim, uma das formas de as prefeituras reaverem a parte que lhes corresponde da arrecadação do ICMS é constituindo

o que se chama localmente de SMPC. Para instituí-lo, é requisito que as prefeituras sigam regulamentação específica do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA). Este então condiciona às prefeituras que: a) promulguem legislação municipal específica acerca da utilização do patrimônio cultural local; b) instituem um Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (COMPAC); c) elaborem um plano municipal de patrimônio cultural; d) constituam um órgão ou setor específico para a gestão do patrimônio cultural no município, a exemplo das SMC, e; e) constituam um Fundo Municipal de Patrimônio Cultural (FUMPAC). Uma vez cumpridas essas difíceis tarefas burocrática e instituídos os SMPCs, as prefeituras passam a ‘pontuar’ junto ao ICMS-PC; pontuação esta que, mediada pelo IEPHA e suas regulamentações, irá determinar o montante de recursos financeiros a serem transferidos aos municípios a partir da ‘rubrica do patrimônio cultural’.

Os recursos conquistados a partir das pontuações junto ao ICMS-PC são repassados às prefeituras e estas ficam obrigadas a repassá-los aos FUMPACs. Uma vez estando nesse fundo, os municípios somente podem utilizá-los sob o crivo dos COMPACs que, por sua vez, são compostos envolvendo obrigatoriamente organizações da sociedade civil local. A orientação do IEPHA é a de que “o ideal é que se faça a composição do órgão colegiado de forma paritária ou por maioria da sociedade civil organizada, a fim de garantir a máxima participação da comunidade nas decisões” (IEPHA/MPMG 2011:24). Por meio de reuniões deliberativas, os COMPACs ficam encarregados da elaboração do planejamento e o ordenamento de gastos dos recursos do ICMS-PC transferidos do Estado de Minas Gerais, a partir de uma diretriz de ‘gestão democrática e compartilhada’ com a sociedade civil. Importante destacar, nesse sentido, que as prefeituras ficam obrigadas a repassar somente 50% dos recursos obtidos pelo ICMS-PC aos FUMPACs (IEPHA/MPMG 2011:16), de modo que os outros 50% podem ser utilizados conforme convir à prefeitura (ver Figura 1), ‘desde que seja com cultura’, na ‘área da cultura’.

. ... e fecham-se parênteses

É significativo que as duas principais organizações da sociedade civil da ‘área da cultura’ de Arinos e Chapada Gaúcha – e, pode-se dizer, não havia outras cuja existência ultrapassasse o nível jurídico-formal – não fossem convidadas a compor os COMPACs. Essas organizações eram as que, inclusive, geriam os Pontos de Cultura em seus respectivos municípios. Observava-se aí um importante ponto de subversão da lógica ‘proposta’ pelo governo estadual. Localmente, passa a ser menos incômodo aderir, por exemplo, aos estranhos programas de educação patrimonial²² sugeridos pelo IEPHA, que envolver organizações locais no processo de gestão do patrimônio cultural, enfim, da ‘área da cultura’. Friso então o indício de que as ações de determinadas organizações locais, particularmente aquelas da sociedade civil, articuladas ou ligadas segundo um viés contestatório, são percebidas como ameaça por outro grupo de atores, ou seja, pelas prefeituras. Essas ações, portanto, adentram o esquema faccional de controle do poder local e nas sanções derivadas desse modelo (Palmeira 2006).

Há um problema muito grande com a troca de gestor [o prefeito] [...] e o Conselho fica meio com a cara do gestor [...]. Seria muito melhor se o presidente do Conselho fosse externo à gestão [...]. O Sistema [Municipal de Patrimônio Cultural] mesmo começou a ser articulado em 2009, com a criação da Lei do Fundo. O prefeito usava [como bem quisesse] o recurso do ICMS Cultural. Em 2010, já devia ser obrigatório o uso específico dos recursos [...]. O dinheiro era usado para pagar as bandas [das festas] de Serra das Araras. (Fala de uma funcionária da Prefeitura de Chapada Gaúcha).

A adesão ao mecanismo do ICMS-PC parece constituir um mecanismo politizante no âmbito da administração municipal, porque submete a utilização de recursos da ‘área da cultura’ às deliberações do COMPAC. Dada a obrigatoriedade de compô-lo com a sociedade civil atuantes no município, há, entretanto, o desinteresse dos prefeitos em transferir a totalidade dos recursos aos FUMPACs, a despeito da gestão compartilhada. Encerram por transferir apenas 50%, igualmente em regime de obrigatoriedade. Com os ‘outros 50%’, então, abre-se

um importante espaço de manobra à prefeitura, brecha por sua vez formulada no âmbito da PEPAC-MG e criada para garantir a adesão dos municípios ao aparato burocrático do ICMS-PC. Contudo, ressaltando que até o ano de 2010 os recursos angariados a partir desse mecanismo eram utilizados quase que livremente pelos prefeitos (ou seja, 100% dos recursos, ao invés de 50%). Mas as amarras parecem ter sido apertadas à medida que aumentou o grau de institucionalização da política, de modo que não seria estranho, em um futuro próximo, o lançamento de uma normativa do IEPHA determinando o aumento dos percentuais a serem transferido aos FUMPACs. A margem de manobra das prefeituras, por outro lado, não encerra nessa artimanha dos 50%, conforme poderá ser percebido mais adiante.

Aspecto importante para entender a trama dos atores sociais na ‘área da cultura’ diz respeito àquilo que se entende por patrimônio material. Ainda que este termo designe algo bem abrangente, a essência do instrumento do ICMS-PC está assentada na preservação dos componentes materiais do patrimônio²³. Por conta do desdobramento particular da história do Brasil, Minas Gerais lista-se como o Estado que abriga a maior quantidade de prédios históricos no país. É neste sentido que pode ser observada certa indução à centralidade das ações do ICMS-PC em torno do inventário de obras, prédios e artefatos históricos, assim como do tombamento e da restauração. Em outras palavras, os recursos financeiros alocados à política aparecem condicionados ou subordinados à visão cristalizada em monumentos. Ocorre que o sertão mineiro, a despeito da coerência espacial do ICMS-PC, abriga contexto onde outras dimensões artístico-culturais são consideradas mais expressivas que a do patrimônio material; pela simples ausência relativa de prédios históricos.

Existem, então, implicações significativas em termo de mensagem simbólica emanada do Estado aos locais. De certa forma, o reflexo da sobrevalorização da dimensão material do patrimônio corresponde à instituição de uma espécie de ‘ditadura da cultura’ quando a PEPAC-MG encerra por querer determinar, em certa medida, a rea-

lidade artístico-cultural desses municípios. Acresce-se a isto o fato de os prefeitos terem que destinar esforços e recursos consideráveis para gerir os SMPCs (alocar funcionários, gerir um conselho, ter um setor específico, produzir relatórios detalhados, organizar oficinas etc.) para continuar pontuando junto ao ICMS-PC.

Os valores subjacentes à propagação da PEPAC-MG, ‘negociados’ ao nível municipal, contrastam com os valores nativos detrás do *modus operandi* das prefeituras, pressionando a racionalidade local e suas concepções de tempo e espaço. Trata-se de racionalidade intrincada aos poucos na prefeitura, que carregando padrões de inevitabilidade e de linguagem para o financiamento do estado ao município, como que querendo padronizar o múltiplo, aplinar os tempos e incidir nas formas nativas de distribuição de poder. Assim, a imposição de complexo aparato burocrático – e financeiro, porque as prefeituras têm também que instituir as SMC – e a centralidade da dimensão material no âmbito das questões patrimoniais demonstram que a adesão ao ICMS-PC por parte das prefeituras, por um lado, se mostra análoga à realização de uma vontade direcionada a outrem, em conteúdo (o patrimônio material) e em forma (o SMPC), em termos aproximados às reflexões de Escobar (1998) e Ribeiro (2008). A política de patrimônio cultural é revelada como estrutura de desenvolvimento (Arce 2003), que chega pronta, completa, apesar das brechas e da necessária instituição dos conselhos locais, que surgem já amalgamados à dimensão material. Em certa medida, o ICMS-PC pode ser tomado como uma força colonizadora (Escobar 1995) e despolitizante (Fairhead 2000). Uma das facetas da despolitização é bem conhecida como a expansão e o enraizamento do poder burocrático do Estado, concomitantes à projeção de representação particular da vida econômica e social, inibindo determinadas práticas políticas locais.

Em contraponto, uma vez havendo a indução do estado e a adesão dos municípios para a montagem de complexos SMPCs, com conselho, fundo, lei, plano, setor específico etc., os prefeitos não hesitam em subvertê-los o quanto podem, exatamente no sentido de

fazer reproduzir o já estabelecido esquema de controle do poder local, assentado na autopromoção e no agrado ao ‘povo’ para, finalmente, a conquista de votos. Se há margem de manobra para a prefeitura manejar recursos do ICMS-PC por meio da não destinação ao FUMPAC (os ‘50%’), é possível, também, subverter aqueles que são a este destinados, em um esquema em que se aceita certa imposição do Estado de Minas Gerais, mas em que se dá vazão a projetos ‘locais’, por sua vez formulados quando outras contingências aparecem defronte a administração municipal. No contexto do EPGSV (ver Figura 1) realizado em 2013, um desses projetos – ou ‘demandas locais’ – parecia ser lidar com determinados atores contestatórios e sua influência sobre diversos grupos em Arinos e Chapada Gaúcha, no sentido de tentar limitar a ação pública dessa rede.

Há que se entender, então, o contexto de uso dos recursos transferidos ao FUMPAC de Chapada Gaúcha no ano de 2013. Eles foram usados pela prefeitura para dar fim a um embate local que sempre aparecia: o conteúdo da ‘programação artística’ do EPGSV. Enquanto a prefeitura busca por shows localmente mais populares, que carregam consigo elementos de cultura de massas e que estão engajados no esquema das ‘festas da política’ tratado por Chaves, representantes locais da sociedade civil – organizados enquanto essa rede contestatória de padrões – almejam inserir na programação artistas que, de alguma forma, manejem referências da ‘cultura de tradição’, das representações da ‘roça’, tal como aquelas relacionadas às folias de Reis. Conforma ali um terreno de disputas de representações (incluindo as imagens de rural) que acaba por expressar valores, conhecimentos, visões de mundo e realidades distintas. O EPGSV, o Festival Sagarana e o Encontro do Bonito (GO), a despeito de terem sido representados compondo o circuito regional de festas (Figura 1), devem ser tomados como festas internamente diferenciadas. Esses eventos podem ser opostos aos demais pela movimentação de questões de desenvolvimento (ambientais, artístico-culturais, de gestão pública, entre outras), pela realização de ‘apresentações artísticas’ não convencionais e pela valorização de

representações da ‘cultura de tradição’. A rede de atores contestatórios apresentada logo no início, composta por representantes da sociedade civil ou afiliados, é quem busca imprimir tal orientação no território que inclui e circunda Arinos e Chapada Gaúcha.

Em 2011, uma organização da sociedade civil atuante em Chapada Gaúcha angariou recursos externos para a promoção do EPGSV nos anos de 2012 e 2013. Tal feito garantiu a essa ONG e seus agentes e afiliados locais a prerrogativa de coordenar o evento e, dessa forma, conferir-lhe, convenientemente, determinadas características. Apesar disso, recursos complementares, irremediavelmente, tiveram que ser solicitados ao prefeito desse município para viabilizar a realização do encontro. Em 2013 a prefeitura de Chapada Gaúcha buscou destinar o mínimo possível de recursos ao EPGSV, segundo a justificativa de que a coordenação do evento – vinculada à rede contestatória – já dispunha de montante mais que suficiente a sua realização. Não obstante a real conquista de recursos para a execução de um evento daquela envergadura, a coordenação demonstrava fragilidade, porque, diferente das edições anteriores a 2013, não se podia contar de fato com a capacidade instalada da prefeitura e, assim, com a possibilidade de combinar recursos diversos em situações limites. Se a esta se recorria, ficava-se, concomitantemente, sujeito ao jugo do prefeito. Desta feita, e de modo quase que inevitável, faltaram recursos essenciais para a realização da edição de 2013, ocasião em que a coordenadora do evento encerrou por recorrer à prefeitura.

Não se pode dizer que os recursos foram negados, contudo eles foram cedidos em troca da possibilidade de escolha da programação da noite de sábado – diga-se, a principal – por parte do prefeito de Chapada Gaúcha, a despeito de todo o processo participativo de caracterização do EPGSV que o antecedia. Coincidentemente, tratava-se da mesma noite em que ele faria pronunciamento em palco, como que abrindo o EPGSV, como que querendo remontar a ‘festa da Serra’. Assim, a questão da disponibilidade de recursos mostrava-se menor do que o incômodo causado pela alteração do status quo por integran-

tes de uma rede contestatória que se mostra hábil em tecer alianças múltipla²⁴. Em outra perspectiva, está em jogo a ressignificação da ‘área da cultura’ e seu imbricamento com aquilo que convencionei chamar aqui de imperativos fluidos e culturais.

É significativo que os recursos finalmente aportados pela prefeitura ao XII EPGSV – em troca da escolha da ‘programação artística’ – tenham sido oriundos do FUMPAC, aqueles mesmos que seriam regradados segundo o IEPHA e alocados a partir do COMPAC²⁵. Como resultado, a prefeitura escolheu como show principal da noite de sábado algo que remetesse aos grandes shows, aos ‘shows sertanejos’, de maior apelo, atendendo aos gostos imediatos da população. Nesta noite, após a apresentação da dupla ‘sertaneja’ ‘Kleuton e Karen’, foi oferecido, então, o show do artista ‘Cowboy Estradeiro’, mais bem satisfazendo os gostos do ‘povo’, ou melhor, as intenções explicitadas por representantes da prefeitura. A interferência da prefeitura, entretanto, aparece neste caso mais como retaliação simbólica a um conjunto de ações, valores e atitudes que lhes parecia estranho e ameaçador – e aqui se pode citar a altura mais baixa desejada para o palco, a ‘programação artística’, as alianças tecidas com organizações da sociedade civil e grupos de grandes centros urbanos, entre outras características – que algum esforço exaustivo para configurar a programação a partir de direcionamentos de maior apelo popular.

Se a incidência da PEPAC-MG aparece no território Arinos-Chapada como elemento despolitizante e regrador em termos de racionalidade burocrática, a forma escolhida pelos prefeitos para lidar com a política institucionalizada induzida pelo Estado se mostra única, com contornos bastante particulares em termos de agência, ou seja, de margem de manobra para tocar adiante projetos desejados. O esquema a seguir (Figura 3), nesse sentido, elucida esta operação. Outro exemplo emblemático desse tipo de manobra corresponde ao tombamento de uma escola em Chapada Gaúcha como patrimônio histórico material. A intenção era viabilizar uma reforma demandada pelos usuários em um prédio relativamente recente e nada diferente dos demais.



Figura 3 – Representação esquemática da relação despolitização-agência nos municípios de Arinos e Chapada Gaúcha, Minas Gerais. Fonte: o autor.

O igual e o diferente: embates e contestação

A escassez de recursos destinados à ‘área da cultura’ aparece naquele território como algo relativo e estreitamente vinculado ao controle do poder local. Havendo a imbricação festas-poder-cultura, os recursos da ‘área da cultura’ são acessados para a operação de festas de ‘agrado ao povo’²⁶ engajadas no controle personalista do poder, a exemplo da ‘festa da Serra’. A ‘área da cultura’ pode ser posicionada como significante de festas personalistas ligadas por ‘movimento’, em um circuito regional de festas. Se ‘movimento’ pode ser tomado como imperativo cultural porque constitui forma intrínseca de conhecer o mundo, personalismo o seria a partir da ressonância profunda – e mesmo pela retroalimentação – entre este tipo de ação e o ‘povo’. Isto, por outro lado, não implica ignorar a existência de interesses em jogo e de esforços assimétricos quando a reprodução social do rito ‘festa’ está em questão.

Torna-se evidente que quaisquer tentativas para ressignificar a ‘área da cultura’ podem ser tomadas com estranhamentos por parte dos prefeitos, e até como afronta. É também nesse sentido que reside a qualidade da contestação empenhada por parte da rede contestatória. Em 2012, como fruto da ação de representantes dessa rede e de organizações ligadas a ela, foram angariados recursos para a implantação de centros artístico-culturais nas sedes municipais de Arinos e Chapada Gaúcha. Tratava-se dos ‘Espaços Mais Cultura’ (Vasconcelos & Santos 2010), ou seja, de infraestruturas²⁷ viabilizadas a partir do programa ‘Mais Cultura’²⁸, do Ministério da Cultura (MinC). Para

a viabilização dessas infraestruturas, o MinC aportaria, à época, R\$ 500.000/centro. A efetivação desses espaços, no entanto, somente seria possível com contrapartida da ordem de R\$ 100.000/centro por parte das prefeituras. É bastante incomum que cidades do porte de Arinos e Chapada Gaúcha disponham de aparelhos destinados exclusivamente a finalidades artístico-culturais, algo que retrata o contexto de oportunidade ímpar que havia sido instaurado por membros de uma sociedade civil contestatória. Estes espaços de fato não chegaram a ser construídos – em Arinos as obras chegaram ao estágio da terraplanagem, ao passo que em Chapada Gaúcha sequer foram iniciadas – e os recursos foram devolvidos ao MinC, sob a alegação de que a contrapartida seria muito dispendiosa às prefeituras. Alguém poderia inferir que a autoria da construção desses espaços recairia ao prefeito da gestão anterior, haja vista que se tratava de período de transição política entre prefeitos. Entretanto, quando da entrada dos novos prefeitos, as obras não haviam sido iniciadas de fato, de modo que, na prática, as autorias não apareceram publicamente anunciadas, particularmente em Chapada Gaúcha. A evasiva das prefeituras, dessa forma, foi emblemática das prioridades estabelecidas por seus representantes e das oposições conformadas com o ingresso dos novos prefeitos. Nesse sentido, está em jogo aqui a atitude de minar a capacidade de doar do grupopositor contestatório.

Parece nítido, do ponto de vista das prefeituras, que gastar 100 mil em festas²⁹ ‘é mais proveitoso’ que gastá-los em um ‘Espaço Mais Cultura’, espaço este que surge estranhamente no seio ‘área da cultura’. De modo similar, a inauguração desses espaços valorizaria a articulação política de importantes representantes da rede contestatória e, em última instância, colocaria em evidência sua ação em sedes municipais onde se retomavam oposições com os novos prefeitos. Entre 2009 e 2012, foram estabelecidas, de um modo geral, alianças brandas entre agentes da rede e prefeitos, tanto em Arinos como em Chapada Gaúcha. Com a transição política para outras facções, anularam-se os acordos tácitos de respeito mútuo e instalaram-se oposições, parti-

cularmente, no intuito de desconstruir bases sociais conformadas no período antecedente; essas bases, assim, sinalizavam possibilidades de perfurar o esquema faccional de controle de poder ali. Ações diversas forjadas no âmbito da rede contestatória, dentre elas os Pontos de Cultura, causavam estranhamentos. Os Pontos porque eram revelados como espaços artístico-culturais a partir dos quais se visibilizava a interlocução entre o ‘povo’ e as organizações propositoras desses Pontos. Assim ficava em disputa o significado da ‘área da cultura’ que participa na reprodução de poderes personalistas. Importante destacar, nesse sentido, que o conjunto de ações da rede em 2013 tomava proporções significativas em termos de construir possibilidades de desestabilização do controle do poder local por parte das prefeituras.

É possível identificar uma espécie de jogo no qual estão envolvidas políticas culturais e ações diversas na ‘área da cultura’. Enquanto representantes das prefeituras parecem construir sua margem de manobra a partir de ‘festas personalistas’ e, na medida do possível, da realocação de recursos do ICMS-PC, atores ligados à rede contestatória parecem valer-se, entre outros elementos, de políticas culturais encarnadas no programa ‘Mais Cultura’. Em outra perspectiva, imperativos fluidos aparecem reforçando a operação de imperativos culturais particulares, ao passo que são também manejados para produzir desestabilizações e, assim, para contestar parte destes últimos. Com isso, a natureza da contestação caracteriza-se menos por oposição explicitada à prefeitura e mais pela qualidade das pretensões artístico-culturais assumidas, ou seja, pelos valores que se busca agregar à ‘área da cultura’. Então, a capacidade de alguns em subverter – as prefeituras, por exemplo, em relação, ao ICMS-PC – e a habilidade de outros em tecer alianças supralocais e inovar por meio da articulação em rede são mediadas por políticas públicas culturais que, de alguma forma, aparecem favorecendo a redistribuição de poderes e a multiplicidade de organizações atuando na ‘área da cultura’. Está aí também representada a heterogeneidade intrínseca ao próprio Estado que, de modo análogo ao território Arinos-Chapada, abarca disputa pela realidade artístico-cultural.

Para além da adesão a determinadas políticas culturais, as ações de atores contestatórios acabam estando direcionadas ao circuito regional de festas. Se pela natureza de suas festas o circuito carrega signos do personalismo e da massificação de valores de uma macro ordem (Canclini 2011), ao mesmo tempo ele é invadido por eventos político-culturais ligados à rede contestatória, que exacerbam a ‘cultura de tradição’; apesar da intensidade ainda em expansão, tais eventos encerram por diversificar as mensagens emanadas e por ressignificar o próprio circuito, com limitações. Ainda que o EPGSV, o Festival Sagarana e o Encontro do Bonito (GO) possam ser vistos compondo o circuito regional de festas, estes inscrevem o território Arinos-Chapada em um ‘circuito alternativo de festas’, tal qual está elucidado na Figura 4. Tal inscrição é desenhada a partir de alianças diversas tecidas entre representantes de cada uma das festas desse circuito alternativo – a maioria também ligada à política de Pontos de Cultura – e atores da rede contestatória em Arinos e Chapada Gaúcha. Desse ângulo, a própria rede pode ser visualizada como sendo muito mais ampla, e operando a partir de mecanismos particulares de construção de afinidades, afetividades, alianças (Meyer 2019) e solidariedades. Analogamente, essa rede mais abrangente aparece como resultante e resultado das políticas públicas culturais de caráter popularizante, a exemplo do programa ‘Mais Cultura’. Em últimas palavras, essas políticas parecem proporcionar uma espécie de disposição contestatória ligante, operando como potente instrumento de mudança social. Daí que algumas políticas públicas – a exemplo da de Pontos de Cultura –, ainda que sejam ofertadas nos âmbitos estadual e federal, não são exatamente ‘externas’.

Esse contraponto – indiretamente relacionado ao modo personalista de fazer política – que se configura é relevante para dar coerência à relação que busco salientar entre ‘área da cultura’, desenvolvimento, política e ação de atores sociais. Se, por meio da primeira apreendem-se imperativos culturais que fundamentam dinâmicas de desenvolvimento materializadas nas festas, nesse campo, coincidentemente, ficam visíveis os embates e a trama estabelecida entre atores sociais na tentativa de validação de diferentes visões de mundo. As políticas cul-

turais popularizantes, a inserção contestatória no circuito regional de festas e a projeção de um circuito alternativo de festas lançam novas cores ao horizonte. Sobretudo porque as festas ali são rituais de trocas simbólicas importantes na vida social.

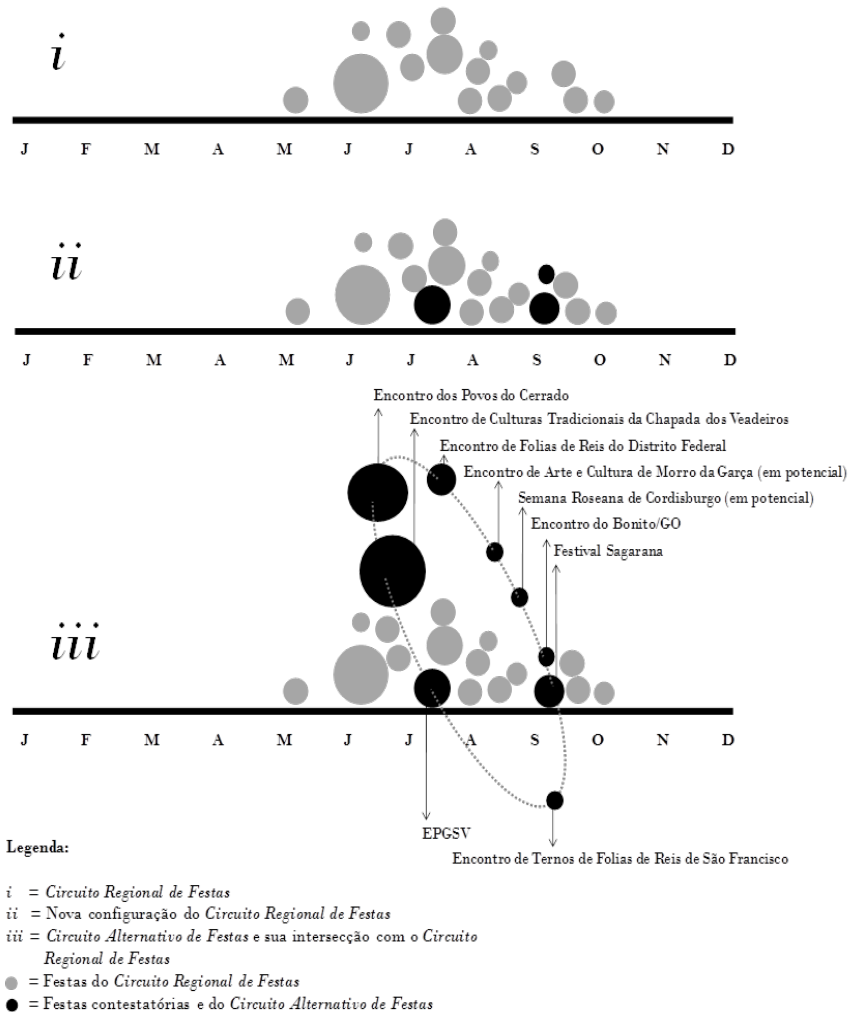


Figura 4 – Intersecção entre o ‘Circuito Regional de Festas’ e o ‘Circuito Alternativo de Festas’. Fonte: o autor.

A ideia de transição que emana dessa dinâmica, entretanto, esbarra exatamente no elemento ‘novidade’ que se buscava instituir. Esbarra porque há ressonância entre o *modus operandi* das prefeituras e as expectativas locais do ‘povo’ – poder-se-ia questionar ‘por que os modos personalistas se estendem no tempo?’, ‘em que medida eles são reproduzidos como signos culturais?’. Ou seja, as prefeituras, se comparadas com as ações da rede contestatória, aparecem mais bem dialogando com o ‘povo’, a partir de um jogo provimento-expectativas. Expectativas que se mostram em movimento e que as prefeituras parecem dar conta de alcançar, a exemplo dos signos da cultura de massas; sempre em renovação³⁰, mas que não deixam de ser ‘ofertados’ por elas. Conforme pontuou Kuschnir “a política opera com valores da sociedade mais abrangente, tradicionalmente associados a outras esferas da vida social” (2007:165). O que parece não se renovar, no entanto, é o ato de prover em si. Atualiza-se, então, o ‘fazendeiro’-‘patrão’, na figura do prefeito, o ‘pai de todos’, financiando festas, realizando favores relacionados à saúde, elegendo pessoas-chave, estabelecendo hierarquias etc. Para Chaves (2003), é sempre mais fácil eleger-se pelos iguais.

Essa ressonância personalismo-‘povo’ evidencia um dos limites das desestabilizações provocadas pelas festas político-culturais de caráter contestatório representadas na figura acima. Grosso modo, esses eventos parecem causar ao ‘povo’ mais estranhamento que estabilidade e nem sempre forjam as solidariedades esperadas. Por outro lado, sustentam uma espécie de aliança com a ‘tradição’, por sua vez percebida como ‘cultura’, ou melhor, como a porção dela intimidada pelo tempo e pelas dinâmicas modernizantes que se desdobram ali. A ‘cultura de tradição’, sendo objeto de enaltecimento nos eventos contestatórios, é também percebida como elemento menosprezado pelas prefeituras, de forma tal que determinados gestores culturais – os ‘fazedores de cultura’, ou seja, detentores e mestres de determinadas manifestações culturais ali, a exemplo do ‘São Gonçalo’, da ‘catira’, da ‘caninha verde’, da ‘fiação’ – demonstram reflexividade acerca

do papel que a ‘área da cultura’ deveria exercer: para além das festas massificantes. Isso parece conformar um dos pontos de partida para a construção de alianças entre estes ‘fazedores de cultura’, por exemplo, e representantes da rede contestatória – e mesmo para a pertença à rede. Em um plano mais amplo, identifica-se na rede contestatória o questionamento do modelo de desenvolvimento em curso, não sem contradições. Se Chaves (2003) observou que o desenvolvimento econômico era consenso nas festas em Buritis, no território Arinos-Chapada o desenvolvimento surge como objeto de disputa. Em ressonância, o próprio modelo personalista é problematizado no curso das ações do campo artístico-cultural ali.

“O importante é que, nessas lutas moleculares, estão sendo experimentadas formas de ruptura com o modo de funcionamento da política que é tão velho quanto o Brasil oficial. Não são ataques externos, mas ataques internos às vezes muito profundos, embora sem batalhas finais, porque não há vitórias definitivas e o sucesso dessas experiências também geram problemas a serem enfrentados, mas que ajudam a descobrir caminhos novos de enfrentamento, que não têm por que continuar sendo simplesmente locais” (Palmeira 2006:149).

No território Arinos-Chapada, para além de haver uma ‘época da política’, esta política se faz também na ‘área da cultura’, em festas que revelam um conteúdo de signos, valores, operações regionais, enfim, noções próprias de política conferidas pelos atores sociais. Daí que o aparato moderno e as representações de desenvolvimento são mais bem interpretados, por um lado, à luz da recorrência de mecanismos empregados já há bastante tempo, a exemplo do personalismo e do movimento, ao passo que, por outro lado, a ação de atores locais deve ser entendida no plural, porque é nutrida de valores distintos, em algum grau antagônicos, que encerram por revelar, por exemplo, ‘políticas culturais’. Essa pluralidade parece ganhar relevância quando fica em jogo projetos de mundo – de desenvolvimento –, algo que envolve a construção ativa e reflexiva de perspectivas por parte desses agentes. Interesses conflitantes, então, forjam coalizões em cena e geram

complexidade, por sua vez acrescida de mensagens advindas de um modelo ocidental de desenvolvimento – racional, legal, burocrático e produtivista, a exemplo da PEPAC-MG –, criando tensões, mas não sem que haja a capacidade de reposicionamento por parte de atores locais em processos de mudança social ou de reorientação da realidade. Se parte dos atores desta trama legitima suas ações valendo-se de certos costumes e de *modus operandi* ‘já estabelecidos’, outra parte acresce ou modifica este *modus* quando adentra as festas, produzindo estranhamentos e desestabilizações no *status quo*.

Notas:

¹ ‘Sertão’ em geral não faz referência a uma categoria nativa identitária. Recorro a ela porque estou a tratar de um conjunto de agentes sociais com múltiplas referências de localização. Coincide que Arinos, um dos municípios em questão, é reconhecido como sendo do noroeste de Minas Gerais, ao passo que Chapada Gaúcha da porção norte. Sertão aparece ali como uma categoria nativa adotada prevalentemente em um sentido estratégico; adoto-a aqui oportunamente, em um sentido unificador, para poder referenciar uma diversidade de grupos sociais de ‘porções territoriais contíguas’.

² Para maiores detalhes sobre o percurso metodológico que empreendi para escolher um local de estudo nessa perspectiva, ver Meyer (2019:29-74). De um modo geral, busquei por regiões que tivessem municípios contíguos com menos de 20.000 habitantes que tivessem Pontos de Cultura. Esse foi um critério inicial que indicaria a possibilidade de alguma ‘efervescência’ artístico-cultural política em interface com o ‘mundo rural’.

³ O conteúdo empírico ao qual recorro foi extraído da etnografia que mencionei no início, na qual me vali de conversas informais, entrevistas abertas e semi-estruturadas e de observação participante.

⁴ O termo ‘circuito regional de festas’ não é exatamente local; trata-se da forma encontrada para representar a dinâmica de festas de um ‘tempo de festas’, considerando, para além de Arinos e Chapada Gaúcha, uma região maior.

⁵ Neste caso, faço referência, por exemplo, aos chamados ‘grandes shows sertanejos’, com artistas do circuito comercial de música, amplamente conhecidos e representantes do mainstream artístico-cultural. Observam-se, associados: o consumo banalizado de bebidas alcoólicas, as apresentações de artistas excessivamente mídia-

tizados (em muitos casos, desempenhando músicas cujas letras são sexualizadas), o alto volume sonoro e a presença predominante de jovens.

⁶ A Figura 1 foi elaborada, em grande medida, a partir de informações fornecidas por alguns desses comerciantes, residentes em Chapada Gaúcha. Também pela observação de cartazes afixados em pontos diversos, principalmente em Arinos.

⁷ Destaco que a representação nela sistematizada não encerra todo o conjunto de festas da região, tampouco ela é exata no que se refere à significância de cada uma dessas festas em relação às demais (representada pelo tamanho dos círculos). Desta feita a figura foi elaborada com intuito elucidativo.

⁸ É assim que os conteúdos de uma ‘cultura de massas’ não são exclusivos do circuito regional de festas. Ao contrário, esse circuito aparece como espaço onde se abrigam, se reproduzem e se modificam esses conteúdos.

⁹ Nesse sentido, foi amplamente relatado que as folias são realizadas principalmente por ex-residentes da região, que se deslocam ao local de origem para, a cada ano, consagrá-la, em cumprimento de promessa, para visitar parentes e amigos, para festejar etc.

¹⁰ Comunidade dos Buracos, ou Vão dos Buracos, local de estudo da autora, muito próximo à sede municipal de Chapada Gaúcha (aprox. 10 km).

¹¹ Para uma iniciação nesse assunto, ver Dayrell 1998.

¹² Na prática, a melhor forma de se entender ‘movimento’ é perguntando sobre as trajetórias de vida de residentes antigos da região. Essas trajetórias estarão repletas de deslocamentos de residência pela região e pelo país.

¹³ Termo emprestado de Chaves (2003).

¹⁴ ‘Agregado’, faz referência à divisão social ‘fazendeiros’-‘agregados’, na qual os primeiros agiam como provedores e sediam terras aos segundos, numa relação de favores assimétrica. De um modo geral, tal divisão teria vigorado até o início da modernização da agricultura ali.

¹⁵ A ‘época das fazendas’ é aquela onde se estabeleciam relações entre ‘fazendeiros’ e ‘agregados’, marcada pela ‘cessão’ de terras por parte dos primeiros aos segundos.

¹⁶ Apesar disso, há que se considerar que o ‘tempo da política’ manifesta uma dinâmica própria marcada pelas campanhas eleitorais propriamente ditas, algo que nos leva a diferenciar a política que se faz no ‘tempo da política’ e aquela que se revela nas ‘festas das cidades’, ou seja, cada uma parece ter um movimento próprio, ainda que se possam vislumbrar continuidades.

¹⁷ Vale ressaltar que a gratuidade é categoria explorada também no âmbito da rede de atores contestatórios, de modo reflexivo. As ações dessa rede serão exploradas mais à frente.

¹⁸ Trata-se de fenômeno marcante em alguns contextos rurais contemporâneos, decorrente do êxodo rural seletivo, por parte de mulheres que migram às sedes municipais em busca de estudo ou trabalho mais privilegiado. Neste sentido, ver Weisheimer (2004).

¹⁹ Ao longo da pesquisa de campo interessei-me pela questão da ocorrência das festas como espaços para estes relacionamentos. Buscava, creio que em demasia, uma justificativa estruturante para as festas, particularmente em relação à adesão de jovens ao funk, entre outras questões. Cheguei, inclusive, a entrevistar alguns jovens, buscando apreender suas trajetórias e impasses. De um modo geral, deparei-me com a diversidade de significados aí envolvidos e com as marcas dos regramentos morais, da masculinização e da intensa circulação de valores que, grosso modo, remetiam à cultura de massas.

²⁰ Os Pontos de Cultura correspondem a projetos artístico-culturais propostos por organizações locais diversas (em geral ONGs e prefeituras), a partir de editais públicos federais e estaduais. À época de 2013, esses projetos em geral tinham duração de três anos e valor orçamentário total de R\$180.000,00.

²¹ Poderia se estar incluindo aqui ainda outros municípios das redondezas.

²² O IEPHA dá a orientação para que os municípios instituam um programa permanente de educação patrimonial, visando principalmente dar visibilidade à dimensão do patrimônio cultural junto à população. O município que institui e mantém esse programa consegue maiores pontuações junto ao ICMS-PC.

²³ Observa-se, por exemplo, um folder do Ministério Público Federal intitulado Patrimônio cultural é de todos. Nesse documento, ao se tentar explicar a abrangência do patrimônio cultural em 11 itens, 10 foram reservados à exposição da dimensão material, ao passo que apenas um à dimensão imaterial. Situação particular em que os números auxiliam a revelar visões.

²⁴ Para uma compreensão aprofundada sobre a tessitura dessas alianças, ver Meyer (2019).

²⁵ Aqui não se enfatiza exatamente alguma ilegalidade, mas, em última instância, a flexibilidade do que pode ser alocado na ‘área da cultura’ e o contexto em que isto é realizado, acionando arranjos particulares entre cultura e contingências que trato aqui em termos de ‘novo’. Também, demonstra a alienação acerca de qualquer filosofia que oriente as políticas culturais que se desdobram no âmbito municipal, a despeito de direcionamentos formulados segundo uma ordem homogeneizante superior, estadual.

²⁶ Friso que os gastos com festas apresentados no Quadro 1 não correspondem aos gastos totais em festas. Primeiro, porque as festas estão ligadas diretamente com duas secretarias, a de cultura e a de esporte e lazer. Segundo, porque não quer dizer que o montante gasto em determinada festa venha exclusivamente dessas secretarias, considerando que os gastos podem ser divididos em rubricas de empenho diversas. E há também a capacidade instalada da prefeitura. A destinação de funcionários, veículos etc., às festas não necessariamente é contabilizada nos gastos oficiais.

²⁷ Para Vasconcelos & Santos, “os Espaços Mais Cultura são a concretização da proposta de implantação ou ampliação de centros culturais, espaços de exposição, teatros, cinemas, bibliotecas, salas de leitura e espaços multifuncionais nas periferias e em sítios centrais da cidade, de forma a assegurar áreas de convívio, lazer e atividade física e promover a qualidade de vida e vivência cultural das populações locais. De acordo com o documento explicativo sobre o Mais Cultura, o Programa

estabelecerá uma política de programação dos Espaços investindo na circulação e na seleção qualificada das ações culturais, na capacitação de gestores e na formação e ampliação do público acolhido por esses espaços” (2010:91).

²⁸ Trata-se de uma política cultural governamental de cunho popularizante e voltado, segundo as premissas do próprio programa, a garantir o acesso aos bens culturais por parte das comunidades historicamente excluídas. Nesse sentido, ver IPEA (2011:174).

²⁹ A respeito disso, é importante frisar que a maior parte das festas do circuito regional de festas inscritas no território que inclui e circunda Arinos e Chapada Gaúcha sinalizava custar muitas vezes mais do que o valor dessas contrapartidas. A ‘festa da Serra’, por exemplo, contratou em 2013 ‘artistas’ de circulação nacional, como ‘Gasparzinho’, ‘Di Paullo & Paulinho’, ‘Forró Boys’, ‘Edimilson Batista’, ‘Forró Sapeká’, entre muitos outros.

³⁰ Se há predileções pela mudança, por exemplo, estética (como as vestimentas e as formas de apresentação dos shows), de modo a incorporar trejeitos ‘roliudianos’ e sertanejos em transformação, há resistência a determinadas mudanças mais estruturantes. A resistência é frequentemente expressa em termo de preconceito; o desconhecido é visto como ameaça.

Referências:

- ANDRIOLLI, Carmen S. 2011. *Sob as vestes de Sertão Veredas, o Gerais: ‘Mexer com criação’ no Sertão do IBAMA*. Tese de Doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- ARCE, Alberto. 2003. “Re-approaching social development: a field of action between social life and policy processes”. *Journal of International Development*, 15(7):845-861.
- ARCE, Alberto & LONG, Norman (eds.). 2000. *Anthropology, Development and Modernities: exploring discourses, counter-tendencies and violence*. London: Routledge.
- BRANDÃO, Carlos R. 1981. *Sacerdotes da Viola*. Petrópolis: Vozes.
- CANCLINI, Néstor G. 2011. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- CERQUEIRA, Ana C. 2010. *O ‘povo’ parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CHAVES, Christine. 2003. *Festas da política: uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis – MG)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- DAINESE, Grazielle. 2016. “Movimento e animação das festas, visitas, andanças e chegadas”. *Mana*, 22(3):641-669.

- DAYRELL, Carlos Alberto. 1998. *Geraizeiros e biodiversidade no norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos do agrossistemas tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Huelva: Universidade Internacional de Andalucia.
- DE VRIES, Pieter. 2007. "Don't Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian Rethinking of the Anti-Politics Machine". *Third World Quarterly*, 28(1):25-43.
- ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1998. *La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá: Norma.
- FAIRHEAD, James. 2000. "Development discourse and its subversion: decivilisation, depoliticisation and dispossession in West Africa". In ARCE, A. & LONG, N. (eds.): *Anthropology, Development and Modernities: exploring discourses, counter-tendencies and violence*, pp. 100-111. London: Routledge.
- FJP (Fundação João Pinheiro). 2014. *Lei Robin Hood*. (www.fjp.mg.gov.br/robin-hood/index.php/transferencias/pesquisa/municipio; acesso em 11/12/2014).
- GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como Funciona a Democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- IBGE. 2007. *Perfil dos municípios brasileiros: cultura – 2006*. Rio de Janeiro: IBGE.
- IEPHA/MPMG. 2011. *Fundo Municipal de Proteção ao Patrimônio Cultural: Importância, criação e gestão*. Belo Horizonte: MPMG.
- IPEA. 2011. *Cultura Viva: as práticas de pontos e pontões*. Brasília: IPEA.
- KUSCHNIR, Karina. 2007. "Antropologia e Política". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(64):163-167.
- LONG, Norman. 2007. *Sociología del Desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores em Antropología Social.
- MEYER, Gustavo. 2019. *Quando Arte e Cultura Falam em Desenvolvimento: atores sociais e experiências no mundo rural do noroeste mineiro*. Curitiba: Appris.
- MEYER, G., MARQUES, F. & BARBOSA, G.. "Entidades performáticas e desestabilização: o desenvolvimento local para além do mainstream". *Interações*, 17(1):33-45.
- MINAS GERAIS. 2000. *Lei No 13.803, de 27 de dezembro de 2000*. (www.fjp.mg.gov.br/robin-hood/index.php/leirobinhood/legislacao/lei1380300; acesso em 13/12/2013).
- PALMEIRA, Moacir. 2002. "Política e tempo: nota exploratória". In PEIRANO, Mariza (ed.): *O Dito e o Feito: Ensaio de antropologia dos rituais*, pp. 171-177. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- PALMEIRA, Moacir. 2006. "Eleição municipal, política e cidadania". In PALMEIRA, M. & BARREIRA, C. (eds.): *Política no Brasil*, pp. 137-150. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PALMEIRA, Moacir & BARREIRA, Cesar. 2006. "Introdução". In PALMEIRA, M. & BARREIRA, C. (eds.): *Política no Brasil*, pp. 9-22. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PALMERA, Moacir & HEREDIA, Beatriz. 1995. "Os comícios e a política de facções". *Anuário Antropológico*, 19(1):31-94.
- PAULA, Silvana. 2001. "Quando o campo se torna uma experiência urbana: o caso do estilo de vida country no Brasil". *Estudos Sociedade e Agricultura*, 17:33-53.
- PEIRANO, Marisa. 1997. "Antropologia política, ciência política e antropologia da política". *Série Antropologia (UnB)*, 231:15-26.
- PEREIRA, Luzimar P. 2009. *Os Giros do Sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucua – MG*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PMA (Prefeitura Municipal de Arinos). 2013. *Contas Públicas*. (www.arinos.mg.gov.br/contas-publicas.html; acesso em 13/12/2013).
- PMCG (Prefeitura Municipal de Chapada Gaúcha). 2013a. *Despesas por unidade e dotação: município de Chapada Gaúcha: 2013*. Chapada Gaúcha: PMCG.
- _____. 2013b. *Orçamento por programa: município de Chapada Gaúcha: 2013*. Chapada Gaúcha: PMCG.
- _____. 2013c. *Quadro IV: investimentos financeiros com recursos do Fundo Municipal do Patrimônio Cultural em Bens Protegidos (2013)*. Chapada Gaúcha: PMCG.
- RIBEIRO, Gustavo L. 2008. "Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento". *Novos Estudos (CEBRAP)*, 27(1):109-125.
- SILVA, Rodrigo M. 2014. "As políticas culturais brasileiras na contemporaneidade: mudanças institucionais e modelos de agenciamento". *Revista Sociedade e Estado*, 29(1):199-224.
- VASCONCELOS, Ana T. & SANTOS, Juliana. 2010. "Os espaços Mais Cultura e a Funarte: política pública como ferramenta de criação e difusão cultural". *Liinc em Revista*, 6(1):89-100.
- WEISHEIMER, Nilson. 2004. *Os jovens agricultores e seus projetos profissionais: um estudo de caso no bairro de Escadinhas, Feliz/RS*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Abstract: From the view of the anthropology of politics and of development, I analyze some linkages between the 'area of culture', politics and policies and development in the municipalities of Arinos and Chapada Gaúcha, Minas Gerais. Cultural elements, such as 'movement' and 'personalism', participate as guidelines for heterogeneous local actors – with

competing interests, worldviews and future projects – to operate a party circuit, appealing to distinct cultural public policies to hold agency and dueling senses in the ‘area of culture’. The power of some to subvert – provoking a depoliticization-agency tension – and the ability of others to weave supralocal alliances and innovate through networked articulations are mediated by policies, which impose particular rationality, but also provide important resources for dispute. From this sort of game, one can perceive the multiplicity of the state itself, which combined with local counter-actions, opens up potential space for power redistribution.

Keywords: Social change, Cultural policy, Development, Anthropology of politics.

Recebido em Maio de 2019.

Aprovado em Julho de 2019.

Ciganas e Ciganos no Brasil e Portugal: uma análise comparativa acerca dos processos de integração e construção de políticas sociais

Jamilly R. Cunha^a
Olga Magano^b

As ciganas e os ciganos estão presentes no Brasil e em Portugal há longo tempo, porém continuam a ser visíveis as diferenças em relação a pessoas não ciganas em termos de acesso a condições de vida condignas, por exemplo, no que se refere ao acesso à habitação, saúde, escolaridade e emprego. Na senda de conhecermos os fatores que em cada país conduzem à persistência desta situação desigualitária, neste artigo, procedemos à análise e comparação do impacto de políticas públicas no Brasil e em Portugal em termos de integração por parte de pessoas Ciganas, nomeadamente qual o impacto de diretivas da União Europeia no caso português neste processo.

Ciganos/ciganas, Políticas públicas, Integração.

O modo de designar as pessoas de origem cigana varia de país para país e dentro de cada espaço, em cada região, podem ainda existir outras designações, por exemplo: Ciganos, Calons, Gitanos, Gitans, Tsiganes, Gypsies, Zingari, țigani, Manouches, Sinti, Roms, Yeniches, Kalderash, Gens de Voyage, Travellers, etc. (Bordigoni 2007).

a Doutoranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: jamillycunhaantropologia@gmail.com.

b Professora Auxiliar do Departamento de Ciências Sociais e de Gestão (Universidade Aberta - Portugal). Pesquisadora do Centro de Investigação e Estudos em Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa (CIES-IUL). Email: olgamagano@gmail.com.

Neste artigo usamos a designação ‘cigana e cigano’ diante daqueles/as indivíduos que se autoidentificam desta forma e são reconhecidos/as por suas comunidades e pela sociedade em geral enquanto tais (Bochaca 2003; Fernandez 2001; Garrido 1999). Compreendemos ainda o amplo debate que existe no Brasil com relação ao uso do termo e, mesmo entendendo que historicamente a categoria foi imposta a estes/as indivíduos (Vasconcelos e Costa 2015), além do risco de implicar em uma generalização de grupos que internamente são bastante diversos se pensarmos suas características culturais e os modos como se organizam socialmente e espacialmente (Guimaraes 2012; Cunha 2015), quando acionamos o cenário brasileiro e português, é como se identificam. Compreendemos ainda que no Brasil há uma certa discussão entre representantes Rom e Calon, com relação ao uso da designação como forma de definição que englobaria todas as Ciganas e todos os Ciganos, portanto, por entender que neste momento é uma questão que ainda está por ser discutida e não é consensual, continuaremos utilizando o designo Cigana e Cigano para identificá-los.

Em Portugal também se assiste a diferenciações entre grupos de Ciganas e Ciganos, não tanto com a relação à origem étnica ou geográfica, mas sim mais de acordo com o status social de famílias ou grupos. Por exemplo, são frequentes as referências ao não reconhecimento de Ciganas e Ciganos em relação a outros grupos ou famílias ciganas e que parece assentar especialmente na posição ocupada na estratificação social (Magano 2010; 2014). Em Portugal existem famílias ciganas que se distinguem de outras pelas tradições de integração social e pelo elevado estatuto social. Outras, estão em posições sociais mais precárias em que ainda lutam por encontrar formas de subsistência (por exemplo, vivem em acampamentos, são analfabetos ou pouco escolarizados e não são autônomos do ponto de vista econômico dedicando-se à mendicância ou são totalmente dependentes do apoio social do Estado português (beneficiários do Rendimento Social de Inserção).¹

A justificativa para fazer uma análise comparativa se dá justamente pelo passado histórico de relação entre Portugal e Brasil, tendo em

vista que quando acionamos a história da chegada de Ciganas e Ciganos em terras brasileiras, se a migração é exposta como uma das razões, numa forma menos voluntária, incidia também a prática da expulsão dos países em que viviam. De fato, esta situação pode ser confirmada por documentos históricos que aludem ao degredo de Ciganas e Ciganos para o Brasil e para os países africanos, ex-colônias portuguesas (Alfaro *et al* 1999; Dias 1995). Pieroni (2006) afirma que na metrópole, perante aqueles que, vistos como diferentes, não se encaixavam no modelo aceite de sociedade, umas das penas mais destinadas era o degredo, destarte, muitas famílias ciganas foram sendo trazidas para o Brasil. Perseguidos por sua identidade étnica e cultural, constantemente postos sob suspeita, os ciganos e ciganas encontraram uma severa repressão em Portugal, baseada fortemente na legislação formulada especificamente para coibi-los de permanecer no país (Mello *et al*. 2009:03).

No entanto, segundo Costa e Vasconcelos (2015), não é de Portugal que vem a primeira família de ciganos/as chegada ao Brasil. As autoras apontam que em 1562 desembarcou em solo brasileiro João Gicliano, natural do ‘Reino da Grécia’ que trazia consigo sua esposa e mais 14 filhos. Na literatura consultada, não se tem notícia do destino de João Gicliano e, por isso, não sabemos mais detalhes sobre sua vinda ou como e onde viveu. Porém, advindos em grande parte da metrópole, a chegada das Ciganas e dos Ciganos ocorreu ainda no século XVI, tendo em vista que foram trazidos para povoar, trabalhar (Teixeira 1998; Moonen 2012) e, é claro, “contando com a sorte dos administradores da colônia” (Cunha 2015:20), se assimilar aos que no Brasil já habitavam.

Segundo Costa (1998), quando pessoas ciganas chegaram a terras brasileiras, foram vigiadas e controladas e, ao final de sua pena, deveriam receber um atestado de boa conduta para assim retornar a Portugal. No entanto, não se sabe a quantidade que fez o regresso, o que se sabe é que no século XVIII (Sant’Ana 1983:35), as Ciganas e os Ciganos já eram numerosos e, atualmente, há uma presença significativa dessas famílias em todo território brasileiro.

Ciganos/as no Brasil: um retrato sociodemográfico

Atualmente, há distintas realidades sendo vivenciadas pelos Ciganos e Ciganas no Brasil. Além disso, por ser um país de proporções continentais, as condições sociais que vivem as pessoas ciganas ainda está por ser completamente revelada. As Ciências Sociais têm sido importantes neste processo e, é a partir dos resultados das pesquisas, que podemos traçar um quadro mais próximo acerca da sua presença e sobrevivência, haja vista que os dados oficiais fornecidos pelo Estado ainda são incipientes e, a depender da área geográfica, inexistentes.

Souza (2012) aponta que apesar de não existirem estatísticas confiáveis, haja vista a falta do quesito que faz referência ao grupo no censo brasileiro, o número de Ciganos e Ciganas no país varia de 800 mil a 1 milhão. Notemos ainda que, através das Pesquisas de Informações Básicas Municipais – MUNIC², constatou-se que 849 municípios declaram ter 1.148 acampamentos fixos, acampamentos provisórios/transitórios, ranchos e barracas isoladas. Porém, apenas 195 municípios afirmam desenvolver algum tipo de política pública para os Ciganos e Ciganas (Costa *et al.* 2017: 233.). De acordo com ativista cigana Elisa Costa, em entrevista concedida em 2017, uma quantidade significativa de pessoas Ciganas dos grupos Rom e Calon vivem em situação de pobreza e completa vulnerabilidade social. Constantemente são vítimas de discriminação e tratados como “naturalmente desviantes” (Batista *et al.* 2012:17).

Com relação às práticas vivenciadas pelas pessoas Ciganas no Brasil, o nomadismo, elemento amplamente acionado pelo Estado e por eles/as próprios (Goldfarb 2004) como marca de sua identidade, não pode ser acionado enquanto característica intrínseca à sua condição (Medeiros *et al.* 2016), mas, como uma prática vivenciada de diferentes formas a partir do contexto no qual estão inseridos. As barracas de lona, por exemplo, associadas no senso comum como modelo tradicional de uma ‘casa cigana’, atualmente, se apresentam como opção para aqueles que não têm condições de possuir casas de alvenaria

(Costa *et al.* 2017). Aliás, em algumas regiões, barracas deste tipo, não mais existem e em alguns ‘Ranchos ciganos’³, como assim são identificados, foram substituídas por moradias de modelos variados, estruturadas a partir das condições financeiras de quem a constrói. O que também deve ser pensado enquanto um processo natural que corresponde à incorporação de novas práticas sociais.

Ademais, quando partimos para uma reflexão acerca das formas de relações com a sociedade nos contextos das cidades que estão vivendo, alguns dados podem ser apresentados a fim de que se observe que, mesmo quando em cenários próximos, há distinções no acionamento das identidades, bem como, no modo pelo qual ela é sentida pelo grupo. Os Calon que vivem em Patos, sertão do estado da Paraíba, por exemplo, dividem o espaço em que residem com não ciganos/as e afirmam que o preconceito étnico, não é um determinante nas relações sociais (Camillo 2011), sobretudo, porque há um agenciamento da visibilidade da identidade do grupo a fim de evitar embates e discriminação (Nascimento 2016). Afirmam sofrer por parte dos não ciganos/as um tipo de preconceito que está muito mais ligado à condição socioeconômica do que propriamente à pertença étnica. Já nos acampamentos de Sousa e Condado, ambos sertão da Paraíba, nos ‘Ranchos Ciganos’, há um cenário completamente distinto. Neste caso, o agenciamento realizado pelas lideranças implica numa demarcação quase que cotidiana da identidade étnica do grupo, de tal modo que nos processos interacionais os elementos diacríticos devem ser demarcados e, por conseguinte, as ‘diferenças’ possam ser sentidas (Goldfarb 2004; Cunha 2015; Cunha 2016). Portanto, os indivíduos são estimulados para que, nos processos de interação social, afirmem sua ‘ciganidade’ e, como consequência, são facilmente identificados, passando a conviver com o forte estigma que é determinante nas relações entre pessoas Ciganas e não Ciganas na maioria dos contextos nos quais estão inseridos. No estado de Sergipe, em um estudo acerca das representações sociais das pessoas Ciganas em quatro cidades, ficou evidente que mesmo “no atual mundo ‘politicamente correto’ em

que vivemos, as suas representações sociais continuam objetivadas por visões negativas, tal como as difundidas ao longo da história” (Carvalho 2012:32).

Quando pensamos o processo de territorialização e regularização fundiária, discussão que para maioria destes ‘atores sociais’ é recente no Brasil, mas que para algumas comunidades aparece como demanda a ser negociada com o Estado (Cunha 2015), um cenário merece destaque, sobretudo, por ser uma ação até então inédita. Referimos-nos a uma área de 35.000m² que, após um longo processo, foi finalmente formalizada a partir de um termo de concessão de direito real de uso para a Associação Guiemos Kalon (Lima & Dolabela 2015:89), que representa a comunidade cigana localizada no bairro de São Gabriel, em Minas Gerais. Além disso, a cultura cigana, no mesmo Estado, foi registrada enquanto Patrimônio Imaterial e, compreende-se que este reconhecimento, não constitui a regra quando pensamos a relação histórica entre Ciganos/as e Estado ou Ciganos/as e imprensa, tendo em vista o “constante processo de desqualificação e, por conseguinte, exclusão de tais grupos” (Junior 2013:110; Batista *et al.* 2011).

As pessoas Ciganas reconhecem o preconceito e o forte cenário de discriminação em que vivem. Como uma consequência, espaços que poderiam garantir uma mudança na sua condição social, como é o caso da escola, a depender do contexto e da geração (geralmente os mais idosos apresentam visões mais pessimistas), pode ser pensada enquanto lugar de riscos, ameaças (Santos *et al.* 2017) e, por isso, devem ser evitados. Compreende-se que esta não é uma realidade de todas as comunidades e famílias ciganas que existem no Brasil e as lideranças têm buscado conscientizar pais e mães com relação à importância da ‘educação formal’ (Cunha & Gomes 2017; Monteiro 2017). Porém, não há dados oficiais quanto aos índices de alfabetização e o que é perceptível é que, o fato de estar matriculado na educação básica ser critério para obter certos benefícios sociais como bolsa-escola, tem estimulado e garantido uma maior presença de alunos/as Ciganos/as no espaço escolar.

Ciganos em Portugal: um retrato sociodemográfico

Em Portugal não é possível registar a origem étnica nos censos nem nas instituições formais do Estado. Assim, no que se refere à dimensão da população cigana portuguesa apenas se podem usar valores estimados e as estimativas divergem consoante os procedimentos técnico-metodológicos havendo números bem díspares, mas a *Estratégia Nacional para a Integração dos Ciganos em Portugal* (ACIDI 2013) avança com um limiar entre os 40 e os 60 mil.

No caso de Portugal a maior parte das pessoas Ciganas residentes em território nacional está fixada em um local de residência, sobretudo nas grandes áreas urbanas mesmo que, por vezes, em condições precárias (acampamentos, construções abarracadas, etc.), mas a representação socialmente mais difundida é o estereótipo de que ser Cigana ou Cigano é ser nômade, livre de todos os compromissos e laços, excetuando os de sangue (Mendes 1997; 2007) e isso é constatado em vários estudos quando é questionado o tempo de permanência nos locais de residência (Magano 2010; Medinas 2018). Contudo, investigações demonstram que alguns Ciganos/as mantêm formas de itinerância em Portugal, ou mobilidade territorial (às vezes dentro da mesma cidade devido à intervenção policial que os obriga a circular) mas são casos quase sempre de mobilização territorial forçada pela não possibilidade de fixação territorial (Assunção 2019; Correia 2012; Castro 2007) e que se prende com a não-aceitação por parte dos municípios desses como residentes locais (Castro 2012).

Quanto às pertenças culturais é clara a heterogeneidade cultural das Ciganas e Ciganos portugueses e as suas diferentes formas de inserção social e espacial (Mendes 2007; Magano 2010; Nicolau 2010), sendo que se destacam diferenciações entre quem vive a ‘vida de cigano’ e outros que vivem como os ‘senhores’⁴, havendo várias *nuances* em termos de estilos de vida (Magano 2010), o que indicia a existência de perfis de pessoas e famílias ciganas plurais e complexos, intersetando múltiplas dimensões (Mendes, Magano & Candeias 2014).

De acordo com o Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas (Mendes, Magano & Candeias 2014), verifica-se que apesar do incremento de políticas públicas como realojamentos habitacionais, o Rendimento Social de Inserção e políticas educativas para melhoria das condições de vida e diminuição do analfabetismo e abandono escolar após a implementação do sistema democrático em Portugal (25 abril 1974) persistem, em relação às pessoas Ciganas, sentimentos e práticas de racismo e discriminação que se traduzem em desigualdades sociais no acesso aos principais direitos de cidadania (CE 2012). Ou seja, persistem imagens sobre as pessoas Ciganas de viverem em anacronismo social (Lopes 2008), de que são a minoria mais rejeitada (Silva & Pinto 2004; Silva 2014) uma vez que no que se refere às *práticas socioculturais*, o modo de vida de alguns Ciganos/as contrasta social e culturalmente face à maioria, na medida em que, manifestam um modo de vida designado de ‘convivialidade’ (Mendes 2007) ou por fazer ‘vida de cigano’ (Magano 2010). Estes modos de vida mais específicos consistem numa forma de viver o presente de forma intensa junto com outras pessoas Ciganas, quase sempre em família, o uso da língua portuguesa, e, por vezes, o *romanon*. Em termos de religião na sua maioria são católicos e evangélicos (hoje, pensa-se que os evangélicos sejam os predominantes) (Blanes 2006) mas com várias subdivisões evangélicas (Rodrigues 2013).

Importa ter presente que as Ciganas e os Ciganos portugueses e portugueses não são um grupo homogêneo ou coeso, antes pelo contrário existem diferenças culturais, sociais e regionais e também quanto aos modos de vida. Para os que fazem ‘vida de cigano’, as redes de sociabilidade são fortemente centradas na família, é manifesta uma preferência por uniões endogâmicas entre famílias (casamentos entre primos em primeiro grau) e uma sobrevalorização defensiva do seu quadro de valores e práticas socioculturais.

No *exercício da cidadania*, parece prevalecer um sentimento de relativa marginalidade face ao Estado e exercício de uma cidadania passiva entre os/as Ciganos/as com significativa ausência de participação

em atos eleitorais ou de movimentos cívicos (Mendes 2007; Mendes, Magano & Candeias 2014; Medinas 2018). Autores como Bastos *et al.* (2007) referem que a ausência de participação de cidadania é uma das fragilidades apontada para a não reivindicação histórica de direitos sociais e de melhoria de condições de vida por parte das pessoas ciganas.

Esta fragilidade do ponto de vista participativo na vida coletiva pode ficar a dever-se em grande medida às baixas taxas de alfabetização e altas taxas de abandono escolar, sendo relevante ainda o quase insignificante número de Ciganos/as que concluem o ensino secundário obrigatório e ainda mais os que prosseguem estudos superiores⁵. Nicolau (2010) verificou num estudo feito no concelho de Bragança (região de Trás-os-Montes) que o total de alunos a frequentar o 1º ciclo em 2005/2006 era de 53, com elevadas taxas de insucesso (45%) e abandono escolar (15%).

Os resultados do Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas (Mendes, Magano & Candeias 2014) confirmam esses dados no que se refere à escolaridade⁶. Em relação a 1599 inquiridos ciganos/as em Portugal continental apura-se que 27,1% não sabem ler nem escrever; 4,8% sabem ler e escrever mas não completaram grau de ensino, 19,2% frequentaram o 1º ciclo mas não o completaram; 52% dos inquiridos não completaram ou não frequentaram o 1º ciclo do Ensino Básico; 22,5% possuem o 1º ciclo (4 anos de escolaridade). Apenas 13,7% concluíram o 2º ciclo (6 anos de escolaridade), 7,2% têm o 3º ciclo, 2,3% têm o ensino secundário, 0,4% o ensino médio/profissional e apenas 0,1% concluiu uma licenciatura.

Através de um inquérito aplicado às escolas públicas de Ensino Básico e Secundário, o Ministério da Educação, através da Direção Geral de Estatística, relativo ao ano letivo 2016/2017 apurou que se encontravam inscritos 12963 estudantes Ciganos/as distribuídos pelos seguintes níveis de ensino: pré-escolar - 1945; 1º ciclo - 5879; 2º ciclo - 3078; 3º ciclo - 1805 e no ensino secundário 256 estudantes. É também possível constatar que 48% dos alunos ciganos/as acumu-

lavam uma ou mais retenções (DGEEC 2018)⁷. Uma questão é que todos os dados a que temos acesso em Portugal apontam para o facto de o êxito escolar da população cigana ser muito inferior ao do resto da população, apesar de a situação divergir entre os Estados-Membros (CE, 2011), detectam-se níveis de escolarização muito baixos e altas taxas de abandono (Cortês e Pinto 2005; Mendes 2007; Nicolau 2010; Mendes, Magano & Candeias, 2014). A baixa escolaridade atinge proporções ainda mais preocupantes entre as mulheres ciganas, que na sua maioria não ultrapassam a barreira do 1º Ciclo do Ensino Básico (EB) (Magano & Mendes 2016). O mesmo se constata em um estudo sobre Ciganas e Ciganos integrados (tendo como principal critério o exercício de uma profissão por conta de outrem) em que as mulheres também apresentam níveis de escolaridade inferiores aos dos homens estudados (Magano 2010).

De um modo geral o que se passa em Portugal é que, a par do discurso oficial sobre a integração social das Ciganas e dos Ciganos na Europa (Parlamento Europeu 2011) e em Portugal (ACIDI 2013), em que a questão da integração dos/as Ciganos/as assume uma centralidade inédita, as medidas e políticas públicas não têm sido capazes de fazer face à situação de pobreza e exclusão social da população cigana, tendendo a persistir uma situação de desigualdade crônica (ERRC/Númena 2007).

Contudo, é de salientar que em Portugal há pessoas Ciganas cujas famílias sempre foram integradas e alvo de maior aceitação, quer pelo seu estatuto socioeconómico elevado, quer pelo respeito que sempre mereceram e outros que fizeram uma trajetória de mobilidade social ascendente, quase sempre tendo por base um percurso de qualificação escolar e profissional distintivo (Magano 2010). Contudo, a pluralidade situacional de pessoas ciganas nem sempre é fácil de apreender pela ofuscação gerada quase sempre pela adoção de perspectivas interpretativas redutoras, lineares, homogeneizantes e deterministas sobre os ciganos portugueses.

As pessoas de origem cigana continuam a ser referenciadas pelos *media* e no discurso popular como um grupo ‘problemático’ e gerador

de conflitualidades, que vive ‘nas margens’ da sociedade em contraste com o meio social envolvente, embora também eles sejam parte dessa mesma sociedade, talvez porque os/as Ciganos/as vivenciam uma situação de ‘etnicidade forte’ (Machado 1992), na medida em que alguns se demarcam do espaço envolvente pela condição social, características demográficas, concentração espacial, práticas socioculturais e modos de vida, havendo ainda um desconhecimento e não reconhecimento das singularidades deste grupo (Mendes 2007).

A maior parte das pessoas Ciganas portuguesas, independentemente do seu estatuto socioeconómico, continua a rever-se e a reconhecer-se nesta designação de ‘Ciganos’ e ‘Ciganas’ e a reivindicar uma identidade comum e a partilhar certos traços culturais, como se pode aferir a partir dos estudos de Marques (2013), Mendes (2007) e Magano (2010). Nestes estudos constata-se que há processos de identificação face a um conjunto de valores e normas culturais e simbólicas transversais, apesar da heterogeneidade entre grupos e indivíduos ciganos/as. Os preconceitos exacerbados para com este ‘coletivo’⁸ (Marques 2013:111) estão bem enraizados nas atitudes e comportamentos por parte dos restantes portugueses. Esta mesma situação é designada por Bastos, Correia & Rodrigues (2007) como ‘ciganofobia’, exercida quer por parte do Estado, quer pela sociedade civil, e que se reflete na recusa em enfrentar a questão como um problema histórico de discriminação dirigida à população cigana.

Em termos de situação socioeconómica as pessoas Ciganas portuguesas continuam a ser particularmente vulneráveis à pobreza e à exclusão, sendo mesmo considerados os mais pobres, com piores condições habitacionais, menos escolarizados e como o principal alvo de racismo e discriminação (FRA 2012). De acordo com Vitale & Claps (2010) Portugal apresentou para o ano de 2008 48,9% de hostilidade anti-cigana e 85,3% dos/das portugueses/sas dizem que não querem ter ciganos/as como vizinhos/as.

Em Portugal, os/as Ciganos/as vivem, sobretudo, na periferia das cidades, em grandes aglomerados de realojamento social, junto

de aldeias e localidades, em terrenos sem rentabilidade, junto a zonas industriais e de difícil acesso, a paredes-meias com lixeiras e animais, acantonados (Correia 2012; Castro 2013; Neves 2013; Medinas 2018). Estão quase sempre afastados da restante população, dos equipamentos públicos, nomeadamente, de acesso a transportes públicos, de escolas e dos centros de saúde.

No caso de situações de realojamento em habitação social (de promoção estatal ou municipal), acontece ou aconteceu ser feito em áreas afastadas dos centros urbanos e por vezes se constata uma justaposição espacial de populações heterogêneas que não tende a produzir os efeitos de ‘nivelamento’, de contágio cultural e homogeneização de comportamentos, aliás, tendem a criar-se situações de maior rutura social entre os residentes. Nos casos de realojamento, frequentemente, acontece a perda de autonomia e de uma certa liberdade de movimentos (por aumento do distanciamento em relação a bens e serviços e ausência de transportes públicos ou uma rede de infraestruturas aceitável.

Mas viver em habitações de realojamento social, da responsabilidade das autarquias locais nem sempre significa ter boas condições habitacionais devido a degradação da construção ou falta de qualidade de construção. Através de respostas das Câmaras Municipais a um inquérito às autarquias no âmbito do Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas (Mendes, Magano & Candeias 2014), foram identificadas 822 ‘comunidades’ e/ou núcleos residenciais de pessoas e famílias ciganas. No total, foi apurado um total de 24.210 indivíduos. A análise deste quantitativo deve ter sempre em conta que, apenas se obteve dados referentes acerca de metade dos municípios portugueses, e que por isso não se pode afirmar que existem em Portugal 24.210 Ciganos/as, mas sim que, em cerca de metade dos municípios continentais, foi declarado o conhecimento da existência de 24.210 ciganos/as o que usualmente significa os casos conhecidos de famílias em habitação degradada ou sem habitação, portanto de pessoas ciganas ‘visíveis’, que facilmente se conseguem identificar por recorrerem aos serviços municipais ou de apoio social do estado.

Deste total, foi analisada a sua distribuição por grandes regiões (NUTS II⁹), o que corresponde a 24,8% na região Norte, 23,2% no Centro, 22,8 em Lisboa, 20,2% no Alentejo e 9,1% no Algarve.

Ainda no âmbito do referido estudo foi realizado um inquérito por questionário, por amostragem, às pessoas e famílias ciganas residentes em território continental, o qual incidiu sobre algumas dimensões, consideradas relevantes, nomeadamente, i) mercado de trabalho, ii) alojamento e condições de habitabilidade, iii) saúde e nutrição, iv) educação, v) participação social e política, vi) representações e práticas sociais e vii) tradições e atribuições identitárias. A aplicação dos inquéritos permitiu reunir informação relativa a 6.809 pessoas, incluindo os 1.599 indivíduos respondentes. No referente à distribuição das pessoas que compõem os agregados por sexo, verificou-se que 48,7% são mulheres e 51% são homens.

Considerando os dados reunidos no que se refere às múltiplas áreas constata-se que o universalismo das políticas sociais em Portugal (que têm por objetivo a promoção da dignidade igual de todos os cidadãos) não tem surtido os efeitos desejados na redução dos níveis de pobreza, exclusão, discriminação e racismo face aos Ciganos/as nas várias áreas: educação, formação e emprego, saúde e habitação.

Na senda da comparação da situação dos ciganos/as no Brasil e em Portugal

O que temos observado é que na tentativa de compreender a situação dos Ciganos/as nos dois países, não obstante a situação de diversidade cultural e social existente nos diferentes territórios, acabamos por nos deparar com o uso de certas categorias que pouco dão conta das realidades vivenciadas, afinal, é comum ouvirmos frases: “Não são mais nômades?”, “São seminômades?”, “Sedentarizados?”¹⁰, “Não querem trabalhar!”, são “parasitas sociais”, etc.

Conforme se sabe existe uma diversidade nas formas de organização social das pessoas Ciganas e atribuir um único status ou um único modo de vida a estas pessoas é algo bastante complexo e indevido.

Além disso, o Estado brasileiro tem se comportado de modo que os operadores do direito na elaboração dos conceitos jurídicos-formais acabam por acionar representações sociais imaginadas a partir de elementos essencializados por nós, ‘o outro’, como sendo próprios de determinada identidade (Cunha 2018), foi assim com as denominadas ‘comunidades remanescentes de quilombo’ no Brasil. Ao elaborar um conceito frigidificado no tempo¹¹, a definição não compreendia a realidade vivenciada pelas comunidades negras (Almeida 2002). Portanto, conceitos engessados que pouco dão conta das inúmeras formas de existência (ou sobrevivência) e que parecem ser incompatíveis com a possibilidade de transformação social e cultural.

Logo, uma questão que merece reflexão é a própria prática do nomadismo, apesar do sentimento de saudosismo quando falam do “tempo de atrás” (Goldfarb 2004:9), os/as ciganos/as que temos pesquisado¹² afirmam que a mobilidade aconteceu quase sempre¹³ a partir de situações que os obrigaram a circular. No Brasil, para citarmos um caso prático, a comunidade de Ciganas Calins de Joinville¹⁴, Santa Catarina, em 2017, foi surpreendida com uma ação de despejo a partir de um processo de reintegração de posse¹⁵. E em Portugal, há deslocamentos forçados, sobretudo na zona do Alentejo, pelo fato de nenhuma das autarquias aceitarem as famílias como residentes, embora elas deambulem pelos mesmos territórios há várias gerações (Correia 2007; Castro 2013),¹⁶ por vezes com conhecimento e ‘consentimento’ da autarquia e da Polícia, como o caso da cidade de Évora (Assunção 2019).

Porém, mesmo aqueles que vivem estabelecidos nas áreas urbanas das cidades há algum tempo, como é o caso dos/as Ciganos/as que vivem na cidade de Sousa, citados anteriormente, continuam vivenciando uma mobilidade que, atualmente, acontece de forma cíclica, cuja ida implica no retorno, tendo em vista que há uma relação já estabelecida com aquele espaço (Cunha 2013). Ora, em vários momentos de pesquisa, acompanhamos a chegada de famílias advindas de outras comunidades para passar temporadas no local, como também, saídas

de outras famílias para visitar parentes ou realizar romarias dedicadas a santos regionais. Quadro também frequente entre os/as ciganos/as que vivem em Condado – Paraíba, cuja realização das trocas comerciais, é comum a saída de grupos familiares do município para regiões vizinhas, tendo seu retorno determinado pelo sucesso dos ‘negócios’, e, principalmente, pela ‘saúde de casa’. É interessante notar que este sentimento, não necessariamente está vinculado ao espaço físico, mas, sobretudo, à família. Para as pessoas Ciganas, a ‘casa’ representa o lugar onde a família pode estar e, nesse sentido, não é uma menção apenas ao núcleo familiar, mas aqui há uma valorização muito forte a toda a família extensa¹⁷. Logo, sedentarizados, seminômades, nômades são categorias que pouco dão conta dos processos vivenciados por tais indivíduos, sendo importante refleti-los a partir de situações específicas e contextuais.

Outra característica amplamente imaginada pelos que discutem acerca da identidade cigana são as vestimentas, neste caso, no Brasil, saias e vestidos coloridos para as mulheres, chapéu e bota para os homens. Interessante é perceber que nas ‘arenas políticas’, ou seja, nos espaços em que existe a necessidade de demarcar a identidade frente a um ‘outro’, os/as Ciganos/as tendem a responder a expectativa do Estado e da população e, por isso, ser comum o uso de uma performance na qual roupas que no cotidiano não fazem parte do seu vestuário, são utilizadas para atestar a sua ‘ciganidade’. Neste sentido, tem sido bastante comum em nossa pesquisa nos deparar com uma espécie de ‘figurino’ que passa a ser utilizado em determinados momentos, previamente selecionados. Desse modo, cores vibrantes nas saias e lenços são pensados enquanto ‘elementos de ciganidade’ (Cunha 2015) e passam a compor a ‘realização dramática’ (Goffman 2011) das mulheres ciganas. Os homens, por sua vez, sempre com camisas estampadas, botas de couro, lenços ou chapéus. Entretanto, não é apenas isso, na performance, o corpo também é treinado a fim de apresentar os aspectos presentes na cultura do grupo. Tal fato se revela na frase dita por uma cigana que estando a caminho de um

evento e na presença de outras mulheres, indicou: “Se veio vestida de cigana, se comporte como uma” (agosto de 2016, Sousa-PB). Por conseguinte, assim como argumentou Marcel Mauss (1980) em um de seus ensaios, o corpo não pode ser pensado num suposto ‘estado natural’, nele a cultura está moldada e inscrita de modo que apresenta as diferenças sociais.

“Lembrando que naquilo que Goffman chama de ‘realização dramática’, o indivíduo geralmente inclui em sua atividade sinais que acentuam e configuram fatos confirmatórios, pois se tal atividade tem de tornar-se significativa para os outros, o ator precisa mobilizá-la de modo tal que expresse durante a interação o que ele quer transmitir (Goffman 2009:36). Desse modo, a utilização desses elementos, elementos essencializados e idealizados, correspondem ao fato de que ao escolher um papel social amplamente estabelecido, como é o caso dos ciganos, o ator se depara com uma fachada que também já está estabelecida e institucionalizada. Como nos diz Goffman, existem as ‘expectativas estereotipadas’, nesses processos a fachada não é criada, ele a selecionou. Por conseguinte, quando o ator social se apresenta diante dos outros, ‘seu desempenho tenderá a incorporar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo’ (1957:41). Nesse jogo, utilizam-se então de várias estratégias a fim de convencer o público da veracidade do papel que estão desempenhando” (Cunha 2015:58).

Em Portugal também se constata algumas formas de afirmar a ‘ciganidade’ que podem ir desde a forma de vestir, de estar, o modo de falar, de olhar, etc. De acordo com Magano (2010, 2014) as formas de se autoidentificar e a autoimagem construída sobre si assumem um papel preponderante no projeto de serem indivíduos integrados e, nesse sentido, na intensificação de identificação com a imagem socialmente construída sobre o que é ser ou não ser cigano tradicional. Neste aspeto podem distinguir-se dois níveis: um primeiro relativo à apresentação exterior (modo de vestir, andar e falar), em que se trata quase sempre de uma comparação entre as suas formas de se apresentar (o seu aspeto) e as formas de vestir e de estar, um segundo nível refere-se aos sentimentos, emoções e formas de pensar, onde a combi-

nação desses elementos os faz sentirem-se casos de exceção dentro da família e dentro do grupo dos ciganos.

Além do aspeto biológico e genético em Portugal também é convocada uma forma específica de vestir distinta pelo tipo de roupas usadas, sobretudo, das mulheres. Para os homens parece ser mais fácil passar despercebidos pelas roupas mais discretas e comuns às de outros homens o que se torna mais difícil para as mulheres ciganas pelo uso de saias compridas e dos cabelos, por exemplo, mas atualmente mais usual em mulheres ciganas mais velhas: as mais jovens solteiras e casadas usam calças e saias curtas. Alguns homens consideram que são mais facilmente reconhecidos como ciganos quando se encontram acompanhados por mulheres ciganas que usam determinados tipos de roupas.

Outro aspeto que pode servir para distinguir os/as Ciganos/as uns dos outros é o viver ou não em ‘comunidade’. Para os/as entrevistados/as por Magano (2010, 2014) viver em comunidade pode significar uma forma de resistência ao exterior, como alegada estratégia de autofechamento. Uma dessas formas de fechamento são os segredos ou tabus: “coisas que não se dizem aos não ciganos” [homem, 24 anos, progenitores ciganos, zona urbana] (Magano 2010:286), como certos conhecimentos sobre os ciganos que, supostamente, apenas os ciganos sabem, sendo uma espécie de código secreto e impercetível para os não ciganos, que lhes permite reconhecerem-se uns aos outros, pela maneira de falar, de andar e de vestir.

Comparação presente também no Brasil. ‘Cigana de comunidade’, ‘Cigana por ascendência’, tem sido formas de se autorreconhecer e, ao mesmo tempo, deslegitimar a autenticidade nos processos de atuação das lideranças e ativistas Ciganos/as. Haja visto que aqueles que vivem em comunidade alegam ter maior conhecimento das realidades vivenciadas, bem como esta seria uma característica intrínseca do ‘ser cigano’, neste caso, ser Cigano/a seria também viver uma coletividade (Shymura 2017). Para os que acionam sua identidade a partir de uma ascedência, a experiência de viver em unidade se dá a partir da

liberdade de circulação em várias comunidades ou núcleos familiares, possibilitando diferentes formas de vivência e um amplo conhecimento das situações sociais experienciadas pelos/as ciganos/as.

Para Gamella (2013) o ser cigano/a assenta em dois pilares essenciais: no sangue e nos costumes. Por outro lado, diante daqueles/as que pelos mais variados motivos não vivem em comunidade, essa não é questão fundamental e, mais uma vez, o sangue é acionado como elemento definidor, como é relatado na fala de um cigano no momento de nossas pesquisas:

Somos ciganos porque já nascemos assim. Tenho sangue, não adianta. Sou cigano de mãe e pai. Nossa origem, nosso sangue, nosso avô, nós nunca vai perder isso. A gente não perde, nós somos sempre ciganos, isso não tem como perder, os filhos que nem nasceram já são, porque eu sou, entendeu? (Cigano Joaquim, entrevista concedida em agosto de 2015).

Como reforço da questão genética ou biológica do ser Cigano/a é frequente as referências ao como “algo que se leva dentro de si na massa do sangue” ou expresso na imagem forte de ter “a tripa cigana” (mulher cigana portuguesa, 40 anos, progenitores ciganos, zona urbana) que se associa também ao aspecto físico, como o facto de alguns serem morenos, ter cabelos e olhos escuros em que ser Cigano/a parece ser algo visível e específico dos indivíduos de origem cigana, distinguindo-se assim de outros (Magano 2010 :324).

As formas de habitação são também questões amplamente discutidas no campo jurídico, haja a vista as concepções naturalizantes que costumam associar os/as Ciganos/as a vivência em barracas (ou em tendas e acampamentos), passando a serem estes ‘elementos de sua ciganidade’. A associação não é apenas realizada pelos operadores do direito e, durante nossas pesquisas, aqueles que residem em casas de alvenaria, foram classificados pela população envolvente enquanto ‘menos ciganos’ ou como ‘ciganos assimilados’, tendo em vista a dificuldade em pensar o sistema cultural desses indivíduos como dinâmico e, portanto, capaz de transformar-se ao longo dos anos, através dos

inúmeros contatos interétnicos e, também, como um resultado dos processos de ‘fixação’ nos espaços que residem. Como é destacado por Costa *et al.* (2017) no mapeamento sobre povos Rom no Brasil:

“É importante dizer que quando se fala em acampamentos e barracas, devemos nos ater que: i) muitos ‘ciganos’ permanecem em barracas por total falta de condição financeira, ii) outros, por não conseguirem um local onde todos os integrantes do grupo extenso possam permanecer juntos, deste modo, as barracas enquanto opção única de moradia, fica restrita aos que não possuem condições para adquirir outra forma de habitação: i) ou de se locomoverem, devido à pobreza, passando assim a estabelecer um vínculo de residência fixa no local onde se encontra; ii) ou na condição de itinerância, mas sem recurso para casa, pensão ou hotel como pouso de venda e ou viagem; iii) ou quando já possuem um local fixo, entretanto, não possuem condição de construção, assim as barracas permanecem, nesses casos existem ranchos¹⁸, para além das barracas” (Costa *et al.* 2017:67).

Dito isto, o que define a identidade das pessoas ciganas? É o sangue? O nomadismo? O modo de vida? Quais são os elementos definidores? Quem tem o poder de classificar ou desclassificar? Há um conceito jurídico? Essas são algumas questões que permeiam o intenso debate entre os ativistas Ciganos/as e operadores do direito. Debate que se adensou no Brasil nos últimos meses, tendo em vista o projeto de Lei do Senado 248/2015, de autoria do senador Paulo Paim, que cria o Estatuto do Cigano, sobretudo, no seu Artigo 1º em que diz:

“Esta Lei institui o Estatuto do Cigano, para garantir à população cigana a igualdade de oportunidades.

Parágrafo único. Para efeito deste Estatuto, considera-se: I – população cigana: o conjunto de pessoas que se autodeclaram ciganas, ou que adotam autodefinição análoga”.

A ‘autodeclaração’ passou a ser então a grande objeção¹⁹ de algumas lideranças que foram convidadas pelo Estado a participar da discussão acerca da elaboração e tramitação do projeto. O debate, inicialmente, esteve direcionado à preocupação diante dos possíveis

‘aproveitadores’ (identificado por estes representantes como ‘simpatizantes’, ‘admiradores’, e ‘convertidos’) que usariam a autodeclaração para barganhar os direitos dos/as Ciganos/as, como os que podem ser gerados com a aprovação do Estatuto. Tal reflexão nos chama atenção, tendo em vista que a ‘autoidentificação’ aplicada na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (Art. 1º e 2º) ratificada pelo governo brasileiro em 2002, representa um avanço para os povos e comunidades tradicionais, no entanto, para estes/as Ciganos/as, tem representado uma medida ‘injusta’ com a luta daqueles/as que se autodenominam de ‘verdadeiros/as ciganos/as’²⁰.

Conforme se observa, a utilização dos termos ‘verdadeiro/a’ Cigano/a ou Ciganos/as ‘puros/as’ (Magano 2010, 2014) estão relacionados com a discussão feita anteriormente a respeito dos critérios acerca dos elementos definidores desta identidade. Uma definição que não é consensual nem mesmo dentro dos próprios grupos. De acordo com nossas observações, no caso do Brasil, compreende-se que entre as lideranças ciganas passou-se a discutir quais critérios de ‘ciganidade’ seriam utilizados na classificação, ou seja, quais características o indivíduo deveria apresentar para assim ser reconhecido a partir desta identidade étnica. Ser nômade? Morar em barraca? Ter ascendência cigana? Falar o *chibi*? Morar em comunidade? (Shimura 2017).

Iniciamos este artigo chamando a atenção justamente para a diversidade que existe quando falamos em Ciganos/as, bem como a população numericamente expressiva que vive no Brasil. De um modo geral, é preciso reconhecer que estes grupos, apesar de se articularem a partir de uma mesma categoria – Cigano/a – também se apresentam e se reconhecem em meio a diferenciações internas – língua, profissão, entre outros aspectos. Durante a pesquisa com ciganos que vivem na cidade de Sousa, classificaram como ‘legítimos’ os pertencentes ao grupo Calon e ‘misturados’ ou ‘gringos’ os grupos Rom ou Sinti, no entanto, essas categorizações podem alternar a partir dos contextos (políticos, por exemplo) nos quais estes indivíduos se inserem (Cunha 2015).

No Brasil, passou-se então a discutir alguns critérios como essenciais àqueles/as que afirmam ser Ciganos/as. O sangue, nesta concepção, é o elemento mais acionado (Gamella 2013). Até o momento, não detectamos uma discussão ou demanda a fim de recolher material genético no sentido de provocar um mapeamento consanguíneo da população cigana. A questão do sangue é acionada de modo que, aqueles que estão mediando com os operadores dos direitos, ou seja, as 'lideranças', procuram identificar como 'verdadeiros' ou 'falsos'²¹ aqueles que porventura se reconhecem a partir desta identidade étnica. Interessante tem sido notar que, neste debate, alguns líderes, assumem para si a autoridade no processo de identificação e desqualificam o poder de outros²². De um modo geral, percebe-se então que o sangue, enquanto elemento e sinal diacrítico é utilizado na 'fronteira étnica' (Barth 1969) a fim de identificar quem pertence e quem não pertence a este grupo. Contudo, como elemento simbólico, tem sido acionado a partir de uma relação de poder e de um jogo de disputas entre aqueles que têm 'o poder de fala' e aqueles que 'querem ter'.

De um modo geral, ao refletir sobre a relação entre Ciganos/as e Estado brasileiro, percebe-se que apesar de alguns avanços, ainda há muito a ser realizado. Ademais, a produção de políticas destinadas a este recorte populacional é bastante recente. O Dia Nacional do Cigano, por exemplo, apenas foi instituído em 25 de maio de 2006, passando a ser comemorado em 24 de maio. A escolha pela data faz referência à Santa Sara Kali, indicada por várias lideranças nacionais e internacionais como padroeira dos/as Ciganos/as²³.

A data foi oficializada por meio de decreto assinado pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, como forma de reconhecimento à contribuição da comunidade cigana na identidade cultural brasileira. Além disso, no mesmo evento realizado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, foram lançados um carimbo e o selo que faz referência aos Ciganos/as pelas Empresas Brasileiras de Correios e Telégrafos, em homenagem a importância deste povo na facilitação das comunicações no país.

Outra ação efetivamente destinada em prol dos Povos Ciganos, foi a criação em 2007 do Prêmio Culturas Ciganas – Edição João Torres, elaborado pela Secretária da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura que visa “premiar iniciativas culturais de indivíduos ou grupos ciganos em prol do fortalecimento das expressões culturais de seus povos” (Guia de políticas públicas para povos ciganos 2013:19). Tais iniciativas foram percebidas pelo Estado, enquanto ações que devem contribuir para o fortalecimento da identidade cigana. Contudo, após três edições, o Prêmio foi extinto e os projetos elaborados por Ciganos/as passaram a concorrer em outros concursos mais gerais e que englobam povos e comunidades tradicionais.

No âmbito da saúde e educação, podemos apontar avanços importantes. A portaria do Ministério da Saúde Nº 940, de 28 de abril de 2011, que regulamenta o Sistema Cartão Nacional de Saúde, afirma, no parágrafo 1º do art. 23, “a não obrigatoriedade de comprovante de domicílio para a população cigana nômade se cadastrar”. Tal fato garante o atendimento daqueles Ciganos/as que por residirem em barracas não poderiam apresentar tal documento e, conseqüentemente, não poderiam fazer qualquer acompanhamento ou consulta no Sistema Único de Saúde. E, mais recentemente, a instituição no âmbito do Sistema Único de Saúde – SUS, da ‘Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Povo Cigano/Romani’ produzida pelo Governo Federal em parceria com uma organização representativa ‘Romani’, a Associação Internacinal Maylê Sara Kali.

No campo da educação, a Resolução Nº 3, de 16 de maio 2012, em seu artigo 1º define: “As crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância deverão ter garantido o direito à matrícula em escola pública, gratuita, com qualidade social e que garanta a liberdade de consciência e de crença”, acrescenta ainda que são consideradas crianças em situação de itinerância “aquelas pertencentes a grupos sociais que vivem em tal condição por motivos culturais, políticos, econômicos, de saúde, tais como ciganos [...]”. A medida surgiu como resposta para as demandas de líderes ciganos, sobretudo, as lideranças

mais jovens que destacam a importância da vivência escolar no processo de formação da criança cigana (Siqueira 2012; Cunha 2015).

No caso português, assim como no Brasil, os ciganos têm cidadania portuguesa e de acordo com a Constituição da República Portuguesa, pelos artigos 12º e 13º (princípio da universalidade e princípio da igualdade, respetivamente) estabelecem que todas as cidadãs e todos os cidadãos são iguais e têm a mesma dignidade perante a lei. O ponto 2 do artigo 13º estabelece que ninguém pode ser prejudicado ou privado de qualquer direito em razão da ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual. Tendo por base esta fundamentação constitucional em Portugal não é permitido fazer o registro de origem étnica. Atualmente esteve em discussão a possibilidade de incluir a questão da origem étnica no próximo recenseamento geral da população portuguesa que ocorrerá em 2021, mas esta questão não é pacífica²⁴ e sua inclusão foi recusada pelo Instituto Nacional de Estatística.

Sem dúvida, houve avanços importantes para o ‘movimento cigano’, mas ainda com pouca capacidade de mobilização e de negociação comparando com outros movimentos sociais (indígenas e quilombolas) no Brasil, bem como o próprio movimento internacional realizado por ativistas na Europa (Guimaraes 2012). No caso de Portugal, o movimento associativo teve alguma expressividade na década de 1990 do século passado e depois foi perdendo a sua força. Mais recentemente, por força da intercedência da União Europeia que tem imposto aos países membro a implementação de estratégias tem havido alguma mobilização de pessoas ciganas seja para a participação em projetos de intervenção social (como dinamizadores sociais ou mediadores municipais) seja para o movimento associativo em que algumas associações e pessoas ciganas fazem parte do Grupo Consultivo para a Integração das Comunidades Ciganas (CONCIG) e tem a missão de acompanhamento e monitorização da Estratégia Nacional para a Integração das Comunidades Ciganas (ENICC) mas os resultados

ainda são pouco visíveis em termos de intervenção. Estão em curso, desde 2015, também algumas políticas sociais de apoio a estudantes ciganos/as que ingressem no ensino superior (Projeto *Opré chavalé*) e este ano o governo português anunciou o apoio ao ensino secundário, com 100 bolsas, através do programa RomaEduca.

Conclusão

Comparando a situação de integração de pessoas ciganas no Brasil e em Portugal, constatamos que existem significativas diferenças em termos de expressão e afirmação identitária e também quanto à forma como cada um dos países tem enfrentado a questão cigana. Em Portugal, atualmente, a integração de Ciganos/as na sociedade portuguesa faz-se em grande medida devido a imperativos emanados da União Europeia em relação aos seus estados membro para fazer face à situação de pobreza e de discriminação a que continuam a ser sujeitos, contando com apoios financeiros em várias vertentes, sobretudo educação, formação profissional e emprego. No Brasil, a intervenção dirigida à integração dos Ciganos/as é mais recente e ainda são conhecidos poucos resultados. Nota-se que há um interesse crescente e forte mobilização de ativistas ciganos/as que têm procurado construir uma discussão no sentido de produzir políticas afirmativas e sociais direcionadas à sua etnia, o que demonstra uma tentativa de reparar um histórico de exclusão e perseguição. Além disso, é notório que nos últimos anos, houve um aumento significativo dos espaços de diálogos o que evidencia abertura e interesse do Estado naquilo que ativistas têm chamado de ‘pauta cigana’. Faz-se necessário acompanhar os frutos dessas discussões, que apesar de existirem, na vida cotidiana desses indivíduos em suas comunidades, ainda é pouca sentida e tem sido percebida como uma realidade distante.

Notas:

¹ O Rendimento Social de Inserção é uma política social ativa que visa garantir um rendimento mínimo de subsistência implementada em Portugal desde 1996.

² A Pesquisa de Informações Básicas Municipais - MUNIC foi realizada pelo IBGE, em 2014, nas 27 Unidades da Federação e nas 5 570 municipalidades brasileiras.

³ Espaço no qual os grupos constroem suas barracas e/ou casas e passam a conviver.

⁴ Em Portugal é frequente as pessoas Ciganas usarem a expressão ‘senhor’ ou ‘senhora’ para se referirem a pessoas não-ciganas (Magano 2014; Bastos *et al.* 2007). No Brasil, para os não-ciganos frequentemente utilizam a expressão Brasileiro.

⁵ Em Portugal o ensino escolar obrigatório é de 12 anos desde 2009, até aos 18 anos.

⁶ Em Portugal a escolaridade obrigatória, distribuída por 3 ciclos do ensino básico (1º ciclo – do 1º ao 4º ano, 2º ciclo – do 5º ao 6º ano, 3º ciclo – do 7º ao 9º), e ensino secundário (10, 11º e 12 anos de escolaridade). É obrigatória a frequência escolar até aos 18 anos de idade.

⁷ Fonte: <http://www.dgeec.mec.pt/np4/96/>. Estes dados referem-se apenas às escolas públicas que responderam ao inquérito.

⁸ João Filipe Marques (2013: 111) segue a proposta de Dominique Schnapper (1998: 75) que propõe a substituição dos conceitos ‘grupo étnico’, ‘etnia’, ‘raça’ ou ‘grupo racial’ pelo de ‘coletividade histórica’. Segundo os autores este conceito permite definir os grupos humanos ultrapassando quer as designações de senso comum que os ‘naturalizam’, quer os conceitos demasiado marcados pela história do pensamento social anglo-saxónico.

⁹ NUTS é o acrónimo de ‘Nomenclatura das Unidades Territoriais para Fins Estatísticos’, sistema hierárquico de divisão do território em regiões. Esta nomenclatura foi criada pelo Eurostat no início dos anos 1970, visando a harmonização das estatísticas dos vários países europeus em termos de recolha, compilação e divulgação de estatísticas regionais. A nomenclatura subdivide-se em 3 níveis (NUTS I, NUTS II, NUTS III), definidos de acordo com critérios populacionais, administrativos e geográficos. <https://www.pordata.pt/O+que+sao+NUTS> consulta em 9 novembro 2018.

¹⁰ ‘Semi-itinerante’ é como Olga Magano e Maria Mendes (2013) chamam esse mesmo processo, no entanto, entre os ciganos de Portugal, sendo este modo de vida um empecilho para a frequência regular nas aulas exigidas pela escola, o que os faz ter quase sempre uma postura de desinteresse pelo ambiente escolar.

¹¹ “O termo quilombo só reaparece como conceito jurídico-formal na Constituição Federal de 1988, através do Artigo 68 do ADCT, sendo associado ao termo ‘remanescente’, ou seja, passam a ser pensados como uma sobra, uma sobrevivência, aquilo que restou do passado” (Araújo & Batista 2010:10)

¹² Temos feito inserções em algumas comunidades do Brasil, destaca-se aqui as pesquisas em Sousa-PB, Condado-PB, Joinville-SC, Brasília-DF.

¹³ Importante notar que também circulam, para realizar a quiromancia e o comércio de troca em diferentes cidades, para visitar parentes, ou ainda, para realizar suas frequentes romarias (Cunha 2015:9).

¹⁴ Fonte: <https://azmina.com.br/reportagens/a-historia-do-unico-acampamento-cigano-chefiado-por-mulheres/> consultado em: 18 de janeiro de 2019.

¹⁵ Sobre o caso, acessar: <https://www.geledes.org.br/historia-do-unico-acampamento-cigano-chefiado-por-mulheres/>.

¹⁶ Lembrando ainda das ações na França, em 2010, com a proposta de repatriação de ciganos pelo então presidente Nicolas Sarkozy.

¹⁷ Também denominada de grande, é uma unidade composta por duas ou mais famílias de tipo nuclear, com grau de parentescos mais complexos, envolvendo avós, tios, sobrinhos, primos, afilhados e até agregados.

¹⁸ Rancho é o termo utilizado para identificar o espaço no qual vivem os/as ciganos/as.

¹⁹ Não é a única objeção, para alguns ativistas, o Estatuto deve ser construído a partir de um debate adensado com as inúmeras comunidades ciganas espalhadas por todo o Brasil.

²⁰ A frase dita por uma liderança cigana, foi ouvida numa das audiências sobre o Estatuto Cigano em Brasília-DF.

²¹ Assim como Marcos Guimarães “[...] não acreditarmos em contornos sempre bem definidos quando falamos em identidade” (2012:52).

²² É o que verificamos numa audiência pública sobre efetivação de direitos e políticas voltadas para a população cigana no Brasil. No evento, uma ativista teve sua identidade questionada, mesmo se autorreconhecendo enquanto Romi e apresentando em sua fala uma série de outros líderes que a reconhecem enquanto tal.

²³ Mas importa referir que há enormes diferenças entre países a este respeito. O dia Internacional do Cigano é comemorado a 8 de abril e em Portugal o dia Nacional do Cigano é a 24 de junho.

²⁴ Consultar <https://www.publico.pt/2017/09/02/sociedade/noticia/governo-quer-que-censos-tenha-dados-etnicos-da-populacao-1784145>.

Referências:

- ACIDI. 2013. *Estratégia Nacional para a Integração dos Ciganos*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural / ACIDI.
- ALFARO, G., COSTA, E. & FLOATE, S.. 1999. *Ciganos e Degredos. Os casos de Portugal, Espanha e Inglaterra, séculos XVI-XIX*. Lisboa: Centre de Recherches Tsiganes /Secretariado Entreculturas.
- ARAÚJO, Eulália & BATISTA. Mércia. 2010. “A atuação do antropólogo na elaboração do RTID da Comunidade Remanescente de Quilombo do Grilo”. Trabalho apresentado na 27ª. *Reunião Brasileira de Antropologia*, Belém-PA.
- ASSUNÇÃO, Maria J. 2019. *Estudo sobre os ciganos residentes em acampamentos na cidade de Évora*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Aberta.
- BASTOS, J., CORREIA, A & RODRIGUES, E. 2007. *Sintrenses Ciganos. Uma abordagem estrutural-dinâmica*. Lisboa: ACIDI e Câmara Municipal de Sintra.

- BATISTA, Mércia *et al.* 2012. “O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos”. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. São Paulo-SP.
- BLANES, Ruy. 2006. *Aleluia! Música e Identidade num Movimento Evangélico Cigano na Península Ibérica*. Tese de Doutorado. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- BOCHACA, Jordi G. 2003. *La Intégration Sociocultural de las Minorias Étnicas (gitanos e immigrantes)*. Barcelona: Editorial Rubi, Antrophos.
- BORDIGONI, Marc. 2017. *Les Gitans*. Paris: Le Cavalier Bleu.
- CAMILO, Anaira S. 2011. ‘Andarilhos no meio do mundo’: Os diferentes caminhos trilhados pelos ciganos e o desafio de estar em Patos. Trabalho de Conclusão de Curso. Campina Grande: UFCG.
- CARVALHO, Nayara C. 2012. “Representações sociais dos ciganos em Sergipe: contato e estereótipos”. *Psicologia e Saber Social*, 1(2):232-244.
- CASTRO, Alexandra. 2007. “Dos Contextos Locais à Invisibilização Política – Discussão em torno dos ciclos de exclusão habitacional dos ciganos em Portugal”. *Cidades, Comunidades e Territórios*, 15:63-86.
- _____. 2012. *Na luta pelos bons lugares. Ciganos, visibilidade social e controvérsias espaciais*. Tese de Doutorado. Lisboa: ISCTE-IUL.
- Comissão Europeia. 2012. *Human Rights of Roma and Travellers in Europe*. Strasbourg: UE.
- COSTA, Elisa M. 1995. “Os ciganos em Portugal: breve história de uma exclusão”. In CORTESÃO, L. & PINTO, F. (eds.): *O Povo Cigano: cidadãos na sombra – Processos explícitos e ocultos de exclusão*, pp. 21-26. Porto: Ed. Afrontamento.
- COSTA, E., CAVALCANTE, L. & CUNHA, J. 2017. “Acampamentos ‘ciganos’: s desafios da implementação de direitos”. *REIA-Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 4(Ed. Esp. II):231-265.
- CORREIA, André C. 2012. “‘A gente não tem casa, é um dia aqui um dia além, somos ambulantes pronto!’: A produção social do ‘nomadismo’ cigano”. In BASTOS, José P. (ed.): *Portugueses Ciganos e Ciganofobia em Portugal*, pp. 239-265. Lisboa: Edições Colibri.
- CORTESÃO, Luísa. 1995. “Reflexões críticas sobre a educação de crianças ciganas”. In CORTESÃO, L. & PINTO, F. (eds.): *O Povo Cigano: cidadãos na sombra – Processos explícitos e ocultos de exclusão*, pp. 27-36. Porto: Ed. Afrontamento.
- CUNHA, Jamilly R. 2018. “Lideranças ciganas e os processos de demarcação identitária na comunidade Calon de Sousa/PB”. *Revista Áltera*, 2(7):38-62.
- _____. 2015. ‘Olhe nosso centro! Aqui somos todos ciganos’: construções identitárias e dinâmicas políticas entre os ciganos de Sousa-PB. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE.
- _____. 2013. *Sendo cigano e estando em Sousa: discutindo os modos de ser após 30 anos de ‘parada’*. Trabalho de Conclusão de Curso. Campina Grande: UFCG.
- ERRC/NÚMENA. 2007. *Os Serviços Sociais ao Serviço da Inclusão Social – o caso dos ciganos*. Lisboa: ERRC-European Roma Rights Centre/ NÚMENA-Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas.

- FERNANDEZ, Antônio C. 2001. "Sobre la Identidad Gitana". *Gitanos, Pensamiento y Cultura*, 11:39-46.
- FRA-European Union Agency for Fundamental Rights. 2012. *The situation of Roma in 11 EU Member States Survey results at a glance*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- GAMELLA, Juan. 2013. "‘Sangre y Costumbres’ – Change and permanence in the constitution of cultural minority: the Gitanos of Spain". In MENDES, M. & MAGANO, O. (eds.): *Ciganos Portugueses: Olhares Plurais e Novos Desafios numa Sociedade em Transição*, pp. 17-35. Lisboa: Mundos Sociais.
- GARRIDO, Albert. 1999. *Entre Gitanos e Payos: Relación de Prejuicios y Desacuerdos*. Barcelona: Flor Del Viento.
- GOLDFARB, Maria P. 2004. O 'tempo de atrás': um estudo da identidade cigana em Sousa: PB. Tese de Doutorado. João Pessoa: UFPB.
- GOMES, F., CARNEIRO J. & CUNHA, J. 2017. "Identidade cigana e escola: o caso dos calon em um município da Paraíba". *REIA-Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 4(Ed. Esp. II):49-67.
- GOFFMAN, Erving. 2011. *Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.
- GUIMARAIS, Marcos T. 2012. *O associativismo transnacional cigano: Identidades, diásporas e territórios*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- LIMA, Deborah & DOLABELLA, Helena. 2015. "Dilemas da diversidade em um processo de regularização fundiária. O caso de Ciganos Calon em Belo Horizonte". *Revista UFMG*, 22(1 e 2):80-103.
- LOPES, Daniel S. 2008. *Deriva Cigana: um estudo etnográfico sobre os ciganos de Lisboa*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- MACHADO, Fernando. 1992. "Etnicidade em Portugal: contrastes e politização". *Sociologia, Problemas e Práticas*, 12:123-136.
- MAGANO, Olga. 2010. *Tracejar Vidas Normais. Estudo Qualitativo sobre a Integração Social de Indivíduos de Origem Cigana na Sociedade Portuguesa*. Tese de Doutorado. Lisboa: Universidade Aberta.
- _____. 2014. *Tracejar Vidas 'Normais'. Estudo Qualitativo sobre a Integração dos ciganos em Portugal*. Lisboa: Editora Mundos Sociais.
- MAGANO, Olga & MENDES, Maria Manuela. 2016. "Constrangimentos e oportunidades para a continuidade e sucesso escolar das pessoas Ciganas". *Configurações*, 18(1):8-26.
- MARQUES, João F. 2013. "O racismo contra as coletividades ciganas em Portugal: sequelas de uma modernização". In MENDES, M. & MAGANO, O. (eds.): *Ciganos Portugueses: Olhares Plurais e Novos Desafios numa Sociedade em Transição*, pp. 111-121. Lisboa: Mundos Sociais.
- MEDEIROS, Jéssica C. 2016. *Em busca de uma sombra: a construção de uma territorialização através de processos de mobilidade e reconhecimento étnico entre os Calon de Sousa (PB)*. Dissertação de Mestrado. João Pessoa: UFPB.

- MEDINAS, Carlos. 2018. *Ciganos e Literacia Digital: estudo de caso em Reguengos de Monsaraz*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Aberta.
- MELLO, Marco Antônio et al. 2009. “Os Ciganos do Catumbi: de andadores do Reil e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro”. *Cidades, Comunidades e Territórios*, 18:9-92.
- MENDES, Maria Manuela. 2007. *Representações Face à Discriminação. Ciganos e Imigrantes Russos e Ucrânicos na Área Metropolitana de Lisboa*. Tese de Doutorado. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- MENDES, Maria M. & MAGANO, Olga (eds.). 2013. *Ciganos Portugueses: Olhares Plurais e Novos Desafios numa Sociedade em Transição*. Lisboa: Mundos Sociais.
- MENDES, M., MAGANO, O. & CANDEIAS, P. 2014. *Estudo Nacional sobre as Comunidades Ciganas*. Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações.
- MONTEIRO, Edilma J. 2017. “Educação entre ciganos na Paraíba: observando práticas de aprendizagem na construção identitária”. *REIA-Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 4(Ed. Esp. II):33-49.
- MOONEN, Frans. 2011. *Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil*. Recife: Edição do Autor.
- _____. 1999. *Rom, Sinti e Calon. Os Assim chamados ciganos*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.
- NASCIMENTO, Caroline L. 2014. “Reflexões sobre as relações de integração dos ciganos e seus entraves na atualidade”. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal-RN.
- NEVES, Maria do Céu. 2013. “Sim... mas não à nossa porta!”. MAGANO, O. & MENDES, M. (eds.): *Ciganos Portugueses: olhares cruzados e interdisciplinares em torno de políticas sociais e projetos de intervenção social e cultural*, pp. 169-177. Lisboa: Universidade Aberta.
- NICOLAU, Lurdes. 2010. *Ciganos e Não Ciganos em Trás-os-Montes: Investigação de um Impasse Interétnico*. Tese de Doutorado. Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Parlamento Europeu. 2011. “Estratégia da União Europeia para a Inclusão dos Ciganos”. In *Resolução do Parlamento Europeu, (2010/2276 (INI))*. Strasbourg: Parlamento Europeu.
- PEREIRA, Isabel, & MAGANO Olga. 2016. “‘Nobody gives employment to Gypsies’: (dis)integration of Gypsies in formal labor market”. Trabalho apresentado no *Congreso Español de Sociología*, Gijón-Espanha.
- PIERONI, Geraldo. 2002. *Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas: os degredados no Brasil – colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- RODRIGUES, Donizete. 2013. “Etnicidade cigana e religião: a Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal”. In MENDES, M. & MAGANO, O. (eds.): *Ciganos Portugueses: Olhares Plurais e Novos Desafios numa Sociedade em Transição*, pp. 93-109. Lisboa: Mundos Sociais.
- SANT’ANA, Maria de Lourdes. 1983. *Os Ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo: EdUSP/FACEPE.

- SANTOS, Laudiceia. 2017. "A(s) cultura (s) dos povos ciganos no espaço escolar: a formação docente como experiência inovadora na escola municipal Agnaldo Marcelino Gomes". *REIA-Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 4(Ed. Esp. II):67-92.
- SOUZA, Mirian. 2013. *Ciganos, Roma e Gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá*. RJ – Niterói. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFF.
- SILVA, Manuel. 2014. *Sina Social Cigana. História, comunidades, representações e instituições*. Lisboa: Edições Colibri.
- SILVA, Manuel & PINTO, Maria G. 2004. "Clivagens interétnicas latentes: um estudo de caso no concelho de Barcelos". Trabalho apresentado no V Congresso Português de Sociologia. *Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Ação*. Braga-Portugal.
- SHIMURA, Igor. 2017. *Ser Cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante*. Maringá: Amazon.
- SIQUEIRA, Robson. 2012. *Os Calon do município de Sousa-PB: Dinâmicas ciganas e transformações culturais*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE.
- VASCONCELOS, Marcia & COSTA, Elisa. 2015. *Datas de Celebração e Luta de Direitos dos Povos Romani (Ciganos)*. Brasília: AMSK/Brasil.
- VITALE, Tommaso & CLAPS, Enrico. 2010. "Not always the same story. Spatial segregation and feelings of dislike towards Roma and Sinti in large cities and medium-size towns of Italy". In STEWART, M. & RÖVID, M. (eds.): *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies*, pp. 228-256. Budapest: CEU.

Abstract: Gypsies/ Roma people, women and man are living in Brazil and in Portugal for a long time but the difference persist very visible comparing with non Gypsies people, in terms of access of basic living conditions, as for example housing, health, education and job. In order to know the factors that conduct for this unequal situation in each country, in this article, we analyze and compare the impact of public policies in Brazil and in Portugal in relation to Roma people integration, including the impact of European Union policies in Portugal case.

Keywords: Gypsies/ Roma People, Public Policies, Integration.

Recebido em Junho 2019.

Aprovado em Julho 2019.

Devoção e Yoga nas Camadas Médias do Rio de Janeiro: análise do campo nos estudos da Bhagavad Gita

Cecilia Bastos^a

Este artigo retrata o trabalho de campo de aproximadamente dez anos de convívio com um grupo de estudantes de Vedanta do Rio de Janeiro. Ao participar das aulas do curso da Bhagavad Gita, principal texto estudado em Vedanta, verifiquei como os alunos entendem a prática da meditação, o 'Eu' consciência, seu papel (*dharma*) no mundo, a 'ordem' cósmica, o sentido de devoção e as mudanças decorrentes de seus projetos de busca da 'liberação' do *samsara* – um ciclo contínuo e sem fim marcado pela ignorância, ilusão e confusão. Acima de tudo, procurei analisar o sentido de suas buscas espirituais entendidas como 'objetivo último' ou projeto de vida, o que envolveu a investigação do que querem dizer quando se denominam 'buscadores' e do que entendem como 'vida de *yoga*'.

Devoção, Yoga, Bhagavad Gita, Racionalidade.

Este artigo faz parte do trabalho de campo realizado durante o doutorado em ciências sociais na UERJ (PPCIS)¹ e também durante a continuação deste campo no pós-doutorado em antropologia social no Museu Nacional (PPGAS/UFRJ).² A questão principal é entender os significados da devoção de um grupo de estudantes de Vedanta do Rio de Janeiro e em que sentido parte dos interlocutores se considera hindu. A fim de entender melhor as ações e representações dos alu-

^a Doutora em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ) e Pesquisadora de Pós-Doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional (PPGAS/UFRJ). Email: ceciliabastos@gmail.com.

nos sobre o sentido atribuído à devoção, foi fundamental, através da observação participante, fazer parte desse grupo como estudante do curso da Bhagavad Gita, entre outros cursos de Vedanta.

Apesar de os professores de Vedanta do grupo considerá-lo uma “tradição de ensinamento” do “conhecimento sobre a natureza livre de limitação do Eu”, foi baseada na aprendizagem a respeito de *yoga*, ensinado na Bhagavad Gita, ou apenas ‘Gita’, que optei denominar o ensino e prática de Vedanta como ‘filosofia de vida’, por considerar este conhecimento ‘incorporado’ ao *ethos* do estudante. Ao tentar entender o significado da filosofia de vida do grupo, no qual práticas de meditação e *yoga* são recorrentes e paralelas ao estudo de textos sagrados hindus, busco compreender como os alunos entendem a prática da meditação, o ‘Eu’ consciência, seu papel (*dharma*) no mundo, a ‘ordem’ cósmica, o sentido de devoção e as mudanças decorrentes de seus projetos de busca da ‘liberação’ do *samsara*, entendido como a continuidade de infelicidade e felicidade, nascimento e morte, um ciclo contínuo e sem fim marcado pela ignorância, ilusão e confusão. Acima de tudo, procuro analisar o sentido de suas buscas espirituais entendidas como projeto de vida,³ o que incluiu investigar o que querem dizer quando se denominam ‘buscadores’ e o significado, para eles, do viver uma ‘vida de *yoga*’.

O curso da Gita

Esclareço que, toda vez que estiver citando os aprendizados que obtive no curso da Gita, como ensinados na associação cultural Vidya Mandir,⁴ em Copacabana (RJ), refiro-me ao diálogo permanente entre Krishna e Arjuna, já que é por meio desses ‘personagens’ que todo o ensinamento é transmitido. Ressalto que este artigo está baseado não apenas nas aulas que assisti do curso da Gita,⁵ mas também nas conversas e entrevistas junto ao grupo, as quais retratei em meu diário de campo entre 2009 e 2019. Trata-se, portanto, da visão dos professores e alunos do Vidya Mandir sobre a ‘filosofia’ do Vedanta, o estilo de vida ‘de *yoga*’ e a busca pela ‘liberação’.

Vedanta, como é ensinado, não é considerado uma religião, mas a base da religião hindu, também podendo servir de base para qualquer religião. É, portanto, melhor compreendido como um pensamento ou filosofia, no sentido de uma base para o pensamento humano da ‘realidade’; sendo assim, não se considera Vedanta, nem as Upanishads, como reduzidos a uma religião ou filosofia de um aspecto apenas. Segundo Dilip Loundo, Vedanta é considerado um ‘método soteriológico de autorrealização’, que foi consolidado pelo filósofo Shankara, no século VIII, ao estressar a união radical do Absoluto com o mundo não substancial de multiplicidade; um de seus fundamentais princípios é a postulação de uma fundamental não diferença (*advaita*) entre o ‘Eu’ (*atma*) e o Absoluto (Brahman) (Loundo 2018).

Texto religioso hindu, do épico Mahabharata, a Bhagavad Gita é considerada uma das principais escrituras sagradas da Índia. Esta obra relata o diálogo de Khrishna (uma das encarnações de Vishnu) com Arjuna (seu discípulo guerreiro) em pleno campo de batalha, no qual são colocados importantes pontos da filosofia indiana,⁶ principalmente o conhecimento da natureza do ‘Eu’ e sua relação eterna com toda a criação e aquilo que a transcende.

A Gita não se constitui de um tratado de filosofia sistemático, mas, segundo Dasgupta (2009), de um curso prático de introdução à vida e conduta, no qual a filosofia abstrata se transforma em um *insight* da natureza da vida prática e da conduta correta, tópicos que são discutidos com toda a intimidade da relação pessoal entre Krishna e Arjuna, o que também sugere a existência de uma relação pessoal entre ‘Deus’ (Krishna) e o homem, pois o ‘Deus’ da Gita não é parte de uma filosofia abstrata ou teologia, mas um que pode ser homem, capaz de ter todas as relações pessoais humanas.

Ao lermos os diálogos das Upanishads, surpreendemo-nos com o alto nível intelectual dos discípulos que lá são descritos, pois quando eles fazem as perguntas aos seus mestres, é necessário ler os comentários de outros autores sobre tais perguntas para entendê-las, sendo que o mesmo acontece com as respostas. Na Gita, em contraposição,

quando Arjuna faz as perguntas, fica clara sua ‘humanidade’ e, por isso, os leitores sentem uma identificação plena com ele. Ao ouvir o diálogo entre mestre e discípulo e perceber o quanto as questões de Arjuna são semelhantes às dos alunos, a questão que surge é saber o que acontece ao final da Gita: será que Arjuna consegue alcançar a ‘liberação’?⁷ E o fato de saberem lhes dá esperança de também alcançá-la (exatamente por Arjuna ser um discípulo tão ‘humano’ e falar de maneira tão íntima e sincera com seu mestre). Os estudantes, dessa maneira, sentem-se identificados com os problemas de Arjuna, já que os entendem como problemas atuais.

Entendendo a criação do mundo

Krishna propõe, na Gita, que a causa do universo é a consciência. Então Arjuna pergunta qual a relação que existe entre a consciência, que seria a causa, e o universo, que seria o efeito. Seu mestre explica que, se a consciência ‘faz’ alguma coisa (ela cria ou faz aparecer, por exemplo, quando uma pessoa pega o barro e faz um pote), é necessário entender como que, a partir da consciência, temos o universo, ou seja, qual seria o ‘passo’ entre a consciência e a criação do universo. Se existisse algum ‘passo’, significaria que a consciência ‘faz’ alguma coisa e, com isso, ela seria limitada e estaria sujeita à ação. Então, como essa consciência ‘faz’ o universo? A resposta é que essa ‘criação’ ou esse ‘passo’ (da consciência para o universo) acontece sem nenhum tipo de movimento por parte da consciência, já que é uma ‘projeção’, devido ao poder de *maya*, o poder de fazer aparecer e ‘projetar’.⁸

Uma ilustração para a causa do universo é a luz, que não realiza nenhuma ação, assim como quando vemos um filme projetado em movimento. Ali, vemos uma borboleta, por exemplo, que está voando. O movimento de luz que aparece na tela na realidade não está fazendo nada, ou seja, a luz não está se transformando, ‘virando’ borboleta – a luz somente ilumina. A criação, ou melhor, a ‘projeção’, acontece devido a essa tela que faz com que a projeção da luz (equivalente ao

sol) se torne várias luzes diferentes. Temos aí uma multiplicidade de coisas criadas que são nada mais que luz e tela (ausência de luz). Desta perspectiva, a luz, como o sol, não faz ou cria a forma que está ali, nem a transforma, pois ela é somente presença. A luz é a responsável, mas não ‘pratica’ a ação. A natureza da luz é iluminar, mas ela não faz nenhum movimento; assim como o fogo tem sua natureza inerente, que é o brilho, o calor, que queima, mas não se pode dizer que ele faz a ação de queimar, já que não realiza uma ação – ele é, por natureza, calor e luz. Mesmo na cozinha, por exemplo, quando o fogão está aceso, é a ação da pessoa que coloca a mão no fogo e se queima, quer dizer, o fogo não ‘correu’ na direção da pessoa para queimá-la; assim, ele é entendido como ‘presença’, ou seja, por sua própria natureza ser de brilho e calor, ele queima – mas sem realizar nenhuma ação.

A natureza da consciência, dessa perspectiva, é entendida como responsável por toda a criação, toda a multiplicidade de formas e de cores. Como as cores são criação da luz, existe essa multiplicidade toda. A consciência, que é entendida como a ‘natureza’ do sujeito, não realiza a ação de criação; nesse caso tampouco existe conexão entre a ação e o resultado da ação, já que a consciência é aquela que nada faz.⁹

Quem ‘pratica’ a ação seria o poder de criar, *mayashakti*, que está na mente, o que significa que a mente cria os pensamentos, as ideias, o desejo; os sentidos criam a informação; e a mente, o intelecto e os sentidos são os responsáveis pelo movimento. Na consciência, não existe nenhum tipo de movimento, mas existe movimento em todo o universo na forma dos vários objetos que são percebidos pela mente, intelecto e sentidos. O corpo em si é inerte, não realiza movimento algum, assim como a consciência não se move – ela é. Sendo assim, a ação é feita a partir da união entre esses dois: a consciência, de um lado e a mente, o intelecto e os sentidos, de outro. Somente no contato entre os dois que toda a ação acontece, quer dizer, nem o corpo isoladamente produz alguma ação, nem *atma* em si produz alguma ação, mas devido à *maya* na forma da mente, intelecto e sentidos é que toda ação é realizada.

É dessa maneira que os interlocutores da pesquisa apreendem o ensinamento de que o ‘Eu’ é consciência – consciência que não tem limite, que não está enquadrada dentro do corpo, que é livre de limitação – e, desse modo, conseguem entender que o ‘Eu’ é livre de limitação e maior que o espaço. Também buscam a compreensão de que todo o universo existe no espaço e de que o espaço existe na consciência e, finalmente, chegam à conclusão de que ‘tudo existe na consciência’.

Ishvara ou a ordem cósmica

Max Müller (2007:122) indica que o que chamamos de religião nunca poderia ter nascido do medo e do terror somente, já que religião se relaciona à “confiança”, que teria surgido, inicialmente, das impressões da ordem e sabedoria da natureza na mente e no coração do ser humano e também, mais particularmente, dos eventos regularmente recorrentes – como o retorno do sol, a renovação da lua, a ordem das estações, a lei de causa e efeito – gradualmente descobertos em todas as coisas e atribuídos, em última instância, a uma causa de todas as causas, qualquer que seja o nome que quisermos dar a ela.

Müller sugere que o crescimento religioso na Índia criou a noção de que haveria uma ordem cósmica que governaria todo o universo, a qual ele chama de ‘*straight line*’, que pode ser traduzida como uma linha reta, direta, clara, confiável ou correta, a qual pode ser aplicada a *straight line* do sol em seu curso diário, a que é seguida por dia e noite, a que regula as estações, a que, apesar de muitos desvios momentâneos, descobriu-se que percorre todo o domínio da natureza; e também ao sentido de uma ‘direta ou correta linha’, quando aplicada pelo bom senso, à ‘Lei da Natureza’ e, quando aplicada ao mundo ético ou moral, pela qual nossa vida é fundamentada, a eterna lei do correto e da razão ou ‘àquilo que faz justiça’. O autor explica que um olhar mais atento sobre a natureza levou ao reconhecimento de *straight lines* que envolvem tudo, em uma lei na qual podemos confiar, uma lei que ‘fala dentro de nós’ com a divina voz da consciência, e nos diz,

‘isto é certo’, ‘isto é verdadeiro’. Essa lei que governa o universo seria também a mesma lei que nos governa e nos aponta para o que é certo e verdadeiro, e é também o que Müller denomina ‘consciência’.

No curso da Gita, essa mesma lei ou ‘ordem cósmica’ (Ishvara) é ensinada de modo objetivo: a pessoa tem uma meta, faz suas ações, mas também sabe que existe uma ordem cósmica que pode estar coincidindo com seus desejos e ações – ou pode ter outros planos que são o próprio *karma* da pessoa e que, mais à frente, ela acabará compreendendo. Dessa maneira, a questão se baseia em olhar a situação de uma forma mais ampla, não apenas da perspectiva do indivíduo, o que ‘eu’ quero e o que ‘eu’ fiz, mas entender que existe o ‘meu’ desejo, mas existem outros fatores (outras pessoas e situações) que podem ser oportunidades nas quais ‘eu’ não havia pensado antes, mas que, no momento, podem aparecer. Assim, a pessoa pode apreciar o universo pensando ‘cosmicamente’ (ou trazendo a compreensão de Ishvara, que é a ordem cósmica, para sua vida).

O devoto, como os interlocutores me explicaram, é a pessoa que entende o significado mais profundo do ‘Eu’, que é consciência, que tem a visão daquele que é ‘comum’; ela ‘vê’ o ‘Um’ ou Ishvara em todas as situações de sua vida, agradáveis ou desagradáveis. Também é entendido como tendo capacidade de questionar e compreender as situações com uma mente capaz de oferecer a ação à Ishvara, porque isso é o ‘adequado’ e assim a pessoa, fazendo o que deve ser feito, escolheria o *dharma*.

Independente de se pensar ou não em Ishvara, para os vedantinos, ele existe a todo o momento, porque eles sabem que todo o universo e sua causa são Ishvara. Portanto, para a pessoa que entende o significado de Ishvara, ele não desaparece jamais, porque ela sabe que Ishvara existe nela. Nesse caso, existe uma ‘identidade’ entre os dois, ou seja, ela é entendida enquanto parte do ‘todo’ em termos do seu corpo e mente; da mesma maneira, ela pertenceria a esse universo cósmico (faria parte dele, não estaria separada dele) e, fundamentalmente, ela seria consciência – a mesma consciência que é Ishvara.

Segundo a tradição védica, Ishvara é o conhecimento que ilumina o passado, o presente e o futuro; é a consciência (*atma* ou *Brahman*) somada à ignorância cósmica (*maya* ou *shakti*). A ignorância, nesse contexto, é entendida como um ‘colorido’ a um objeto que não o ‘pinta’, mas que faz acreditar que o objeto seja daquela cor.¹⁰ Então *maya*, a ignorância cósmica (ela é cósmica porque é total, não é de um indivíduo apenas), jogaria um ‘véu’ na consciência, ou seja, ‘encobriria’ a consciência, só que não totalmente, porque sua luz se manifestaria através de *maya*. Dessa forma, *maya* seria aquilo que encobriria a visão do indivíduo, a ponto de fazer com que ele fique ‘iludido’.

Ishvara é ensinado como o conhecimento, no sentido de conhecer todas as coisas que já passaram, as que existem nesse momento e as que existirão (todos os seres e coisas que ainda estão por vir). Desse modo, Ishvara contém presente, passado e futuro, pois tudo está contido na mente cósmica (que é Ishvara). Na mente do indivíduo está contido o seu passado, até o quanto sua mente puder registrar o passado, e o quanto ainda pode projetar certo futuro (o que é bastante reduzido em relação a Ishvara). Dessa perspectiva, nenhuma mente individual tem a capacidade de penetrar na mente cósmica e saber tudo o que está ali, apesar de a mente individual fazer parte daquela.¹¹ A verdade de Ishvara seria, portanto, a verdade do indivíduo; no entanto, o indivíduo não teria como saber todos os detalhes que estão incluídos nisto, ainda porque estes estariam em constante transformação.

À medida que a mente se torna menos confusa, com maior capacidade de entender e questionar, explicam-me os interlocutores, o desejo pelo autoconhecimento se torna mais forte e, consequentemente, o indivíduo teria consciência de que deseja adquirir um conhecimento que irá ‘relaxar’ sua busca por alguma coisa ou por ele mesmo – um conhecimento que o ‘tranquilizará’. É neste sentido que deve ser entendido o tornar-se completamente ‘livre’ da ilusão da dualidade *vivendo* na dualidade. Não seria necessário, então, isolar-se ou ir para uma caverna, mas ser ‘livre’ da ilusão da dualidade tem o significado de estar livre da ilusão em relação aos objetos como fonte

de felicidade, no sentido de que estes trariam o bem maior ou a sua identidade com eles.

O sentido da devoção

Analisar o sentido de devoção é algo fundamental para a compreensão dos motivos pelos quais alguns vedantinos se consideram ‘hindus’ e o que entendem por isto. Como existem muitos entendimentos em relação ao sentido de devoção, compreendê-lo como é proposto em Vedanta se torna algo complexo, devido aos conceitos adquiridos de outras culturas e religiões.

Quando Krishna diz: “Eu sou o libertador dessas pessoas” ou “Ishvara é o libertador do oceano do *samsara*” (que é caracterizado por morte), como entender esse ‘libertar’ que está sendo proposto? O conceito ‘liberdade’ cria polêmica e confusão. Existem palavras que podem levar a um entendimento errado ou mesmo contrário à intenção, e é devido a isso que pondero sobre qual palavra usar. Entendo que a melhor maneira de explicá-lo seja compreender o conceito segundo a tradição védica. A maneira que Krishna explica a devoção não é abstratamente ‘busque Ishvara’, mas, quando o indivíduo procura ser um *yogi*, ao fazer a ação apreciando a ordem cósmica ou Ishvara, já estaria, necessariamente, livre da ação.

Krishna ensina que a pessoa deve realizar a ação e receber seu fruto, porque entende que o fruto é adequado a ela e porque existe uma ordem cósmica que governa a ação e o resultado. Krishna se refere ao devoto como aquele que renunciou a ação à Ishvara, quer dizer, ele realiza a ação e não permanece ponderando sobre sua consequência e, quando vier o resultado, ele recebe.

O devoto entende, portanto, que o resultado é o que a ordem cósmica está trazendo para ele, ou ainda, que é Ishvara, que tudo governa, “que está me dando isso”, e então recebe. As duas frases tem o mesmo significado, porque dizer que é a ordem cósmica que está proporcionando isso ou ‘Ishvara’ seria equivalente, já que Ishvara é entendido como a ordem ou ‘a lei que governa o todo’, e não alguém

ou algo que estaria ali ‘salvando’ a pessoa. O que torna complicado o entendimento da ‘devoção’ são as palavras que já possuem um conceito na cultura ‘ocidental’, tais como ‘salvar’ ou ‘libertar’ do *samsara*, mas, ao entender o sentido do que está sendo dito como ‘renunciar’ a ação à Ishvara, compreende-se o que significa tornar-se ‘livre’ do *samsara*.

Se o indivíduo é alguém que busca o conhecimento, já existiria, portanto, um questionamento além da própria vida, ou seja, quando ele busca sair desse ciclo constante de alegrias e sofrimentos, começaria a questionar uma possibilidade além de apenas ‘segurança’ e ‘prazer’ e ponderaria sobre a existência de algo além. Segundo os interlocutores, a capacidade de questionar a própria vida e seus objetivos é algo bastante valorizado, pois quando eles buscam entender, ‘tudo’ se resolveria e, assim, não seria necessário ‘transformar’ nenhuma atitude – apenas tentar entendê-la. É ensinado que, ao entender a situação, a emoção que seria negativa para o indivíduo desaparece, pois o discernimento e o conhecimento o ‘libertam’ de emoções confusas e situações mal resolvidas (exatamente porque ele agora as entende) e, no momento que ele entende, a mudança seria ‘natural’.¹²

A busca desse conhecimento significa, para um vedantino, que em sua mente existe discernimento e valor pelo conhecimento. A proposta da Gita seria ‘entender’ e não ‘impor’ alguma coisa, pois é dito que, quando o conhecimento é o caminho da pessoa, existirá cada vez mais clareza em sua vida. O desejo pela liberação, como proposto, seria o desejo pelo conhecimento, por saber a verdade do universo; e a base da devoção significaria ter ‘firmeza no conhecimento’.

Na prática, o que é proposto em termos de ação, para um *yogi*, é tentar entender Ishvara, ter um estilo de vida no qual ele traz, em sua ação, a ordem cósmica na forma do *dharma* (que é Ishvara), pois esse tipo de mente (e de vida) será naturalmente ‘libertador’ do que é entendido como *samsara*, ‘estar mergulhado na confusão e na ilusão’. Assim, Ishvara se tornaria o ‘libertador do oceano do *samsara*’ quando a atitude desse *yogi*, de valorização pelo discernimento, torna-se o ins-

trumento que o ‘livra’ do *samsara*. O oceano do *samsara* é entendido pela morte, ignorância, ilusão e confusão e, a partir disto, por todas as emoções que nascem da confusão (do entendimento da morte etc.) e é no sentido do esclarecimento disto que Ishvara seria o ‘libertador’ da ignorância ou da ilusão.

Como já sublinhado, o devoto é aquele que pensa, “eu faço porque deve ser feito” e, quando ele cumpre seu *dharma*, ele escolheria Ishvara. A devoção, então, teria o significado da percepção da identidade do devoto com Ishvara, se ele sabe que *atma* é consciência. A apreciação e o amor a Ishvara se tornarão total à medida que, para o devoto, não existe mais dois, mas um só – quando a pessoa conhece e entende Ishvara não existiria mais separação, e a devoção se tornaria ‘completa’.

Segundo a tradição védica, o mundo foi criado de forma que as pessoas tenham que colaborar para receber, que é entendido como ‘os direitos e deveres’ de cada um, dados pelo próprio universo. O sentido de ‘colaboração’ está no fato de a pessoa desempenhar seu papel, já que cada pessoa é um ser único, com uma combinação que não se repete, sendo uma criação única de Ishvara, o que exigiria dela uma contribuição ou oferecimento ao universo.

Como me foi explicado, à medida que a pessoa se relaciona com outros, facilmente aponta como eles deveriam agir, já que seria fácil entender, intelectualmente, o papel do outro, porque ela entende, dentro daquele problema ou situação, qual seria a melhor maneira de agir. Porém, quando chega a vez da pessoa, não estaria tão claro assim, devido a esse ‘emaranhado’ emocional, de suas tendências e do não entendimento claro das situações. Isto significa que, apesar de o *dharma* ser universal e poder ser entendido em relação ao outro, quando a pessoa está envolvida na situação, nem sempre consegue fazer aquilo que intelectualmente determinou. E por que ela é levada a agir de uma maneira diferente daquilo que acredita? Porque ainda não teria assimilado o valor por aquela atitude.

Cada um desses valores, como a paz, a verdade, a sinceridade ou não ser agressivo, deve ser entendido, dessa perspectiva, como valo-

res que contribuem para a paz e a harmonia *da mente* (ou para uma capacidade de estar consigo mesmo) e, quando a pessoa entende a importância disto e o que ganha agindo assim (ela pode não ganhar de imediato, mas a longo prazo), não haveria possibilidade de fazer diferente, porque ela entende o que perderia – algo muito valorizado pelo grupo –, que é sua paz (ou a capacidade de estar em harmonia e em silêncio).

Esses valores, em Vedanta, são considerados ‘universais’ e entendidos como os que contribuem para o autoconhecimento, pois são os que fazem com que a mente fique *yukta* (integrada). Entende-se que aquilo que a pessoa discursa e o que faz é o mesmo, pois existe uma coerência em suas ações, falas e emoções, quer dizer, quanto mais coerente a pessoa é, mais ‘em paz’ sua mente estaria. Ressalto que o que está sendo enfatizado como agir de maneira adequada ou ter um estilo de vida *yogi* dependeria da obtenção de uma integração entre intelecto e emoção.

A busca espiritual enquanto projeto

O *samsara* é entendido, de acordo com a filosofia védica, como a continuidade de infelicidade e felicidade, nascimento e morte, um ciclo contínuo e sem fim. Krishna propõe que se tenha como objetivo na vida ir ‘além do *samsara*’ ou ‘libertar-se do *samsara*’ e, assim, explica a Arjuna o que significa buscar esse objetivo e como a pessoa desenvolve um desapego ao *samsara*. Como ninguém desenvolve um desapego por algo que é a única coisa que se conhece, só seria possível deixar o *samsara* se houvesse algo mais importante para substituí-lo. Mesmo não tendo um valor pelo *samsara*, se é tudo o que se tem (ou acredita), torna-se impossível de ser desconsiderado, sendo a única maneira de se desapegar do *samsara*, realmente, ter um objetivo ‘mais alto’ (buscar algo que seja ‘além’ dele).¹³

O objetivo de uma pessoa pode ser, dessa perspectiva, adquirir mais segurança e mais prazer ou, então, desejar algo ‘mais alto’, que pode ter o significado de ‘se sentir confortável consigo mesmo’ ou ‘descobrir uma plenitude em si mesmo’; seu objetivo também pode

ser desejar estar ‘livre’ desse ciclo de ‘ter que fazer’, ‘ter que ser’, libertar-se dessa contínua transformação e, quando ela sabe que isso é o que busca em sua vida, os outros objetivos se tornariam secundários. É necessário esclarecer que, se a pessoa alcança a plenitude ou está bem consigo mesmo, ela não perderá essa plenitude tal como perdemos pessoas ou objetos durante a vida, porque a plenitude estaria dentro de si e seria *independente* das situações.

Os Vedas realizam uma detalhada análise a respeito dos objetivos na vida de uma pessoa; o objeto de sua análise é o entendimento do que ela está buscando na vida: aonde a pessoa quer chegar, qual é seu desejo maior e o que ela tem em mente como a coisa mais importante em sua vida. Segundo os Vedas, há quatro objetivos muito claros na vida das pessoas.

O primeiro é segurança. Todos, inclusive os animais, buscam um mínimo de segurança, como por exemplo: um lugar para se abrigar, um dinheiro guardado, uma casa, um emprego, uma situação na qual a pessoa possa se sentir segura. É descrito que muitas coisas na vida são buscadas em nome dessa segurança, por exemplo, por ‘detrás’ de muitos desejos, como querer ‘um emprego’ ou querer ‘estudar mais’, ou por detrás ‘dos contatos’, o questionamento trazido para sua vida é a respeito do que está por detrás desses objetivos: aonde a pessoa quer chegar. Dois fatos são descritos aqui: esse grande objetivo ocupa grande parte de seu tempo, e o que dará segurança a uns pode ser muito diferente do que dará segurança a outros.

Após alcançar um mínimo de segurança, a pessoa se sente menos preocupada com isso e é dito que, então, ela busca o prazer. O ser humano não está sozinho nesta busca, já que todos os animais também buscam segurança e prazer. Com isso, tendo um mínimo de segurança, a pessoa se ocupa em se sentir bem e confortável. O que é dito nos Vedas é que muitas pessoas permanecem nessa busca por segurança e prazer, ou seja, tudo em suas vidas tem esse foco.

Em determinado momento, a pessoa pode começar a questionar os meios de adquirir segurança e prazer: “será que são adequados?”;

“Será que estou agindo de forma respeitosa ou estou me arrependendo do que faço?”; “É transparente?”. Isso indica que, em algum momento, existe um questionamento sobre os meios utilizados para conquistar segurança e prazer, o que é chamado de *dharmā*, que é um questionamento sobre a legitimidade dos meios: se são adequados ou se a pessoa está fazendo outros sofrerem; se são confusos e ela gostaria de torná-los claros. É neste momento, o terceiro objetivo, que se questiona os ‘valores universais’. Por mais que a pessoa possa conquistar qualquer coisa em termos de segurança e prazer, se ela avalia e respeita os meios, ela não se sente tão ‘livre’ assim, ou seja, parece que, ao colocar uma medida do que é adequado ou não, ela estará perdendo sua liberdade.

Esse questionamento muitas vezes parece em vão e a pessoa pode se perguntar: “porque deveria colocar um limite? Eu faço meu máximo e as outras pessoas que se defendam”. Por outro lado, o que é ensinado é sobre a importância de agir de acordo com o *dharmā*; se a pessoa não age assim, é porque não vê o que perde e, em contrapartida, quando se questiona os valores e a liberdade na ação, isto seria consequência de uma ‘maturidade emocional’, isto é, uma capacidade de ‘segurar’ certos desejos em nome de algo ‘maior’ – que significa, em última instância, adquirir um comando sobre si e uma coerência em sua vida. Esta coerência tem o significado de entender claramente e incorporar os ‘valores universais’ de forma que, quando a pessoa estiver analisando a vida e ação do outro, possa ter a mesma coerência de quando está analisando sua vida e ações, o que resultaria, portanto, em ter um único valor para si e para os outros.

É questionado, então, o porquê de se ter dois valores, um para ‘mim’ e outro para outras pessoas e é ensinado que, para o outro, a pessoa funciona através do intelecto e sabe qual ação é ou não adequada, mas em relação a si mesma, ela age de acordo com as emoções, porque entende seu problema e pensa, “eu não pude fazer diferente, e assim é tão mais fácil, eu resolvo tudo mais rapidamente”. Sua emoção ‘fala’ mais forte que o intelecto – exatamente porque ela ‘sabe’

que aquilo é ‘muito importante’, mas, ao fazer isto, muitas vezes nem pondera se alguém sairá ferido, pois ela estaria concentrada apenas em conseguir o que quer.

É dito que, se houver um questionamento, esse é o momento de ‘maturidade’, no qual não se consegue evitar pensar, avaliar e questionar; em que só agir em busca de segurança e prazer não satisfaz mais a pessoa e ela começa a pensar sobre a maneira como eles foram conquistados. É então que se começaria a sentir um ‘desconforto’. Este seria um momento decisivo, no qual ou se questiona a maneira de agir ou se começa a fazer coisas para não lidar com isso. Se não há questionamento, tende-se à distração e a evitar estar consigo, porque ao estar só, essas questões inevitavelmente surgem. Mas se a pessoa se organiza e encontra tempo para enfrentar essas questões, ela fará uma possível mudança em sua vida.

Estes questionamentos surgem na vida das pessoas porque, em determinado momento, todo ser humano encontra uma ‘maturidade’, assim como todo animal ou planta: chega uma hora em que a planta começa a brotar, em que a fruta amadurece e seria assim também com o ser humano, chega a hora em que ele começa a olhar para sua própria mente, seus desejos, objetivos e sua maneira de resolver os problemas. Este seria um momento complexo, porque pode levar a pessoa a fazer um questionamento a respeito de sua ação ou levar a pessoa a se sentir desconfortável dentro do próprio corpo – um sentimento de que aquela vida não está mais fazendo sentido e tem algo ali que não é suficiente.

É entendido como *dharma* o momento em que a pessoa faz uma ação e pode ‘assinar em baixo’; quando consegue entender o seu papel. Assim como ela exige que outros cumpram seu papel, colaborem e participem, ela também deve dar sua participação. A sociedade, em Vedanta, é entendida como um grupo: assim como se espera um tipo de ação das pessoas desse grupo, elas também esperam isso de nós. O adequado seria pensar em contribuir para que esse grupo esteja em harmonia e em paz, pois quando o grupo está em paz, ‘eu’ também es-

tou (já que faço parte dele). Esse momento de questionamento sobre os valores é denominado de uma ‘vida de *yoga*’. É dito que ele demora muito tempo porque seria uma ‘transformação’ da maneira de agir de acordo com esse novo entendimento e visão de mundo.

Os Vedas continuam sua orientação e propõem que há outro passo na vida da pessoa: tendo adquirido certo comando sobre si, um entendimento mais profundo de si, tendo vivido uma ‘vida de *yoga*’, na qual se questiona e se entende sua ação e maneira de conquistar o que quer, seria então o momento em que outras questões são levantadas, questões que demoram um tempo para surgir, pois a maturidade (o *dharma*) deverá já estar estabelecida. Essa maturidade é equivalente a um sentimento de ‘estar consigo mesmo’ em meditação ou estar só e descobrir uma paz ali – e não um desconforto ou agitação.

Neste momento, outra insatisfação aparece, que é descrita da seguinte forma: a pessoa pensa consigo mesma que pode tantas coisas; existe uma contribuição de sua parte ao outro e uma certa segurança também, mas falta alguma coisa e ela não sabe dizer o que é. Vale lembrar que estar satisfeita não quer dizer que a pessoa tenha ‘tudo’ mas, se ela quiser muito ter algo, seria questão de apenas se empenhar tendo isto como objetivo em sua vida – bastaria concentrar todos seus esforços nessa direção que ela consegue –, mas a diferença aqui é no sentido de se conscientizar que isso não a fará mais feliz, e também de que não é isso que a deixa insatisfeita. É neste momento que a pessoa é considerada ‘amadurecida’ para estudar Vedanta.

Aprendi que se estuda Vedanta para estar livre de sentir que falta algo que a pessoa nem sabe o que é, como se existisse uma ‘insuficiência’ em sua vida ou nela mesma. Se ela soubesse do que se trata, buscaria, mas ela não tem a segurança do que é ‘isto’, qualquer que seja esse ‘isto’ que a fará feliz e completa; ela não sabe exatamente o que a irá preencher plenamente, o que a deixará completamente ‘relaxada’ consigo mesma, aceitando-se como é e tendo uma sensação de não querer nada em particular, de estar ‘livre’ dos desejos – o que não quer dizer não desejar coisas, mas que essas coisas não são desejos

‘fundamentais’, mas coisas ‘secundárias’. O fundamental seria a própria pessoa estar confortável consigo mesmo e não querer nada – essa é a questão em Vedanta, o desejo de *moksha*, que é o ‘quarto objetivo’ na vida da pessoa ou o ‘objetivo último’. Este objetivo conduziria a pessoa a estar confortável e satisfeita consigo mesma, de forma que ela possa fazer qualquer coisa e estar feliz, e não fazer coisas para estar feliz; é nesse sentido que é dito que existe uma ‘liberdade’ da ação: a pessoa já está bem, por isso ela pode fazer qualquer coisa ou não, desse modo haveria liberdade de ser quem ela é. Mas como conquistar isto? É ensinado nos Vedas que quem discerne esse problema é a quem Vedanta se dirige.

O ‘buscador’

Se, além de segurança e prazer, de alcançar uma maturidade emocional e ser mais coerente, a pessoa busca entender quem ela é e a realidade do próprio universo, essa busca significaria a aquisição de uma ‘maturidade espiritual’. Seria apenas uma busca, ela não chegou a nenhum lugar ainda, porém, ao discernir o problema, ela ‘relaxa’, porque a partir do momento em que entendeu a questão, ela conseguiria buscar o meio para resolvê-la. A maior angústia seria não entender o que está acontecendo consigo; e o entendimento de Vedanta possibilitaria discernir esse problema, fazendo com que este se torne mais claro, já que seria apenas uma questão de buscar a solução – mas o que importa é que o problema foi entendido.

É dito que a situação de sentir coisas e não saber dizer o que se sente acontece constantemente e a ‘grandeza’ do Vedanta seria analisar os sentimentos desse ‘buscador’, da pessoa que busca se libertar da ‘insuficiência’ dentro de si. À luz desse conhecimento, a pessoa se veria de forma ‘mais ampla’ frente ao outro, o que não seria uma ‘prática’ em particular, mas um entendimento de seu papel neste ‘cosmos’ (entender qual a relação entre o cosmos e o indivíduo). Nesse momento, existiria uma coerência, na qual ela veria uma lógica em tudo e um significado nesse todo (que a inclui). Uma mudança que

ocorre é no sentido de ‘olhar’ para a vida de maneira diferente e, consequentemente, para a morte também, que é entendida como ‘aparente’, o momento em que o corpo ‘cai’ e não serve mais para nada (independente da idade que se tem). Seria ‘morte’ para quem olha o indivíduo, mas não para o próprio, porque ele continuaria sua trajetória. A morte é entendida como uma vírgula em sua vida, já que, segundo a tradição védica, ele leva uma ‘bagagem’ espiritual adquirida nessa vida para a seguinte.

O ‘objetivo último’ da vida, na visão dos Vedas, não é morrer e ir para o céu ou inferno (ou ficar no purgatório), mas alcançar a liberdade de ser um indivíduo ‘pleno e completo’, que na verdade a pessoa já é, mas não consegue perceber. O que significa que não é uma ‘transformação’ em termos de se tornar algo ‘diferente’; como os vedantinos entendem, a pessoa já é o máximo que pode ser, mas não usufruiu disto, porque não entende o que é. Esse processo levaria a uma transformação ‘interna’, no sentido de um entendimento de que ela seria um ser pleno e completo, perfeito em si mesmo, que não vai se ‘transformar’ para fazer nada, mas vai descobrir aquilo que já é. A pessoa sentiria uma experiência de ‘totalidade’ ‘dentro’ de si que, segundo os Vedas, é entendida como a sua ‘natureza’. Sugiro que existe, portanto, uma mudança de visão e de perspectiva: entender a verdade além da forma. A pessoa que estuda Vedanta geralmente tem esse ‘objetivo’ em mente.

É importante deixar claro que não seria uma questão de se a pessoa vai alcançar ou não seu objetivo, ou de como chegará lá. Pode demorar muito ou pouco, o que não importa. O relevante seria apenas ‘saber’ o que se quer, o que traria um ‘relaxamento’ e conforto em saber para onde se caminha (em qual direção). Krishna explica à Arjuna quem é o *mumukshu*: é a pessoa que deseja se libertar dessa insatisfação. Essa clareza de objetivo faz da pessoa um *mumukshu*, um ‘buscador’ da liberação.

Se a pessoa, por exemplo, tem uma cama, mas dorme no chão duro, se come o mínimo possível, se só fala a verdade, ou se leva uma

vida de disciplina, mas sem um sentido ‘maior’, questiona-se para que ela faz tudo isso. Se a pessoa não sabe para quê, essas disciplinas se tornam inúteis; aonde ela quer chegar sendo tão rígida? Portanto, não seria uma questão de ter uma vida dura ou capacidade mental e intelectual o que traria sentido à sua vida, pois qualquer disciplina se torna inútil se ela não tem uma meta clara, mas essas disciplinas ganham significado se ela é um buscador, exatamente porque ela está ‘trabalhando’ em cima da sua meta. Com isso, o *mumukshu* é entendido como alguém que, vivenciando uma ‘vida de yoga’, tem clareza do seu desejo por *moksha*, por se libertar da insatisfação constante e insuficiência que o acompanha.

Dessa perspectiva, o termo *yoga* deve ser entendido como algo mais que uma prática, no sentido de ser uma *forma* de conduzir a vida de maneira consciente de si, com objetivo de contribuir para um grupo, tendo alcançado certa maturidade emocional (de domínio sobre si).

Weber, ao sinalizar para a racionalidade implícita a este domínio, indica que a pessoa que vive uma ‘vida de yoga’ seria um “racionalista”, no sentido de sistematizar “racionalmente” não apenas seu próprio padrão de vida, como também sua rejeição a tudo que seja “eticamente irracional” ou dependente de suas próprias reações emotivas ao mundo e suas instituições; essa pessoa tem como objetivo específico o alerta e contínuo “controle metódico de seu próprio padrão de vida e comportamento” (1993:168). Weber afirma que o devoto se sente como “um guerreiro” (1993:169), indiferente de quem seja o inimigo e quais sejam os meios de fazer a guerra; além do mais, sua oposição ao mundo é psicologicamente sentida, não como um abandono, mas como uma repetida vitória sobre novas tentações às quais está sujeito a combater ativamente, a todo o momento.¹⁴

Sua racionalidade, segundo o autor (Weber 1993:170), seria apenas um instrumento para alcançar o objetivo da meditação ou contemplação; estas não necessariamente se tornam um abandono passivo aos sonhos ou a simples auto-hipnose, embora possam chegar a tais estados na prática; ao contrário, o caminho específico para a

contemplação seria uma concentração bastante energética em certas verdades, que chegam a assumir uma posição central internamente e a exercer uma influência integradora sobre a visão total do mundo. Por outro lado, o *yogi*, chamado por Weber de ‘místico contemplativo’ não percebe o significado essencial do mundo e daí o compreende de forma racional, pela mesma razão que ele já concebeu o significado essencial do mundo como uma unidade *além* de toda realidade empírica. É dessa maneira que a contemplação nem sempre resultou em um abandono do mundo social no sentido de evitar qualquer contato com este mas, ao contrário, esse indivíduo pode requerer de si a manutenção de seu estado pleno contra cada pressão da ordem mundana, como um índice do caráter permanente deste estado.

Peter Berger explica que essa filosofia baseia-se em uma “extrema racionalidade” que se estende inclusive à solução estabelecida para o encerramento desse eterno ciclo: “a imersão mística na experiência da unidade Atman-Brahman encerra os movimentos do ego como entidade separada que está sujeita aos efeitos do *karma-samsara* e o ser alcança a libertação” (1985:77-79).

É nesse sentido que podemos entender a não existência, nos Vedas, de ‘mandamentos’, como ‘faça isto’ ou ‘não faça aquilo’, porque fazer ou não é consequência desta forma *racional* de conduzir a vida. Não seria ao nível da ação que se muda uma pessoa, porque quando ela adquire esse conhecimento, ela se modificaria naturalmente. Falar a verdade seria um exemplo desta transformação, no sentido de compreender que o caminho védico mostra o que se perde não falando a verdade (qual seria a perda que se tem ao mentir). Ao mentir, é ensinado que se criam duas pessoas dentro de si, uma que pensa e outra que age diferente do que pensa. Se ela pensa que é assim que deve fazer, mas faz de outra maneira, isto acabaria ‘criando’ duas pessoas, ou ‘lados’, dentro de si e, com isso, quando a pessoa decide, não conseguiria cumprir, já que a partir do momento em que ela diz o que pensa, quando age, faria de maneira diferente. É desse modo que ela iria percebendo algo ‘dual’ dentro de si, e isto

seria uma grande perda, porque ela não se tornaria confiável nem mesmo para si.

Ao contrário, é dito que se ela consegue manter uma coerência na qual o que pensa é o que fala e faz, ela sabe que é coerente e não conseguiu agir de outra forma: ela fez o melhor que pôde naquela situação. Ao fazer o que disse e pôde fazer, existe um ‘relaxamento’ interno, uma visão interna de que quem fala, pensa e age seria a mesma pessoa.

O aspecto de se tornar um *yogi*, alguém *integrado*, é altamente valorizado pelo grupo, que entende que a mente deve ser sua melhor ‘amiga’ ou ‘aliada’, pois ele percebe as perdas que tem ao agir de maneira dual. Como as pessoas são apegadas às ações e certas atitudes, a mudança, portanto, torna-se complexa, até porque elas, geralmente, não estão preparadas para mudar de um dia para outro. A transformação que está sendo proposta em Vedanta aconteceria a partir de um entendimento do que tem valor ou não para si e, dessa forma, seria considerada um método ‘racional’ que, acima de tudo, induziria ao questionamento.

Vejo um paralelo no significado de uma *vida de yoga* discutida aqui com o que Madan denomina uma “vida de um Pandit”, na qual o discernimento é a “palavra de ordem” desse estilo de vida; é esperado que um Pandit permaneça sempre atento à existência de algo mais alto do que ter um bom *karma*, que seria a graça divina; o caminho do poder oculto ou da renúncia seria para poucos, para o cidadão comum, a vida do “homem-no-mundo”, embora árdua, seria a vida boa, ética e válida de ser vivida (1988:46-47).

Considerações finais

Este trabalho buscou compreender o ‘pensamento nativo’ de modo que seu propósito não se concentra totalmente em interpretar e racionalizar esse pensamento, mas “passa a ser o de utilizar, tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso” (Viveiros de Castro 2002:129).

Pensar o ‘pensamento nativo’, no caso pesquisado aqui, envolve se pensar como *buscador*, termo que é entendido, pelos vedantinos, como alguém que tem clareza do que quer e, ter esta meta clara – do desejo pela *liberação* (se liberar da sensação de insatisfação e insuficiência) –, é considerado fundamental para estudar Vedanta. Ao fazer uma imersão no universo nativo, observei que alguns vedantinos também se consideram *devotos*, conceito que envolve a noção da existência de uma *ordem*. A religiosidade, neste caso, parece ajustar suas ações a uma ordem cósmica imaginada que, de acordo com Clifford Geertz, projeta imagens dessa ordem no plano da experiência humana. Isso não é uma novidade, indica o antropólogo, que reconhece que essa noção não é investigada e que, na verdade, sabe-se muito pouco sobre como é realizado esse “milagre particular” (1989:104). Assinalo que esse foi o propósito deste artigo – uma tentativa de compreender como esse ‘milagre’ é realizado na experiência dos vedantinos.

O devoto, como observei e vivenciei junto ao grupo, entende que tudo o que acontece tem uma lógica ou função e, assim, está dentro de uma ‘ordem’. Ele considera que existe ‘algo maior’ que dá sentido a tudo e, por isso, tem confiança de que o futuro é uma resposta do passado (conceito de *karma*). Segundo os vedantinos, a espiritualidade teria o significado do entendimento de que existe uma ordem cósmica e que não se pode achar que somos responsáveis pelo que acontece no universo, conosco e com os outros.

A tradição védica está baseada no tripé ‘escutar, refletir e contemplar’, o que quer dizer que a pessoa deve, além de escutar e refletir sobre o ensinamento, assimilá-lo de maneira que seja *incorporado*. Essa incorporação é percebida quando a pessoa age – baseada no aprendizado – ‘naturalmente’, isto é, ‘sem pensar’, pois o conhecimento já estaria assimilado. Os entrevistados procuram vivenciar o aprendizado recebido e isso, portanto, influencia a maneira como passam a construir suas visões de mundo. Essa assimilação está baseada na crença de não importar a onde nem o que a pessoa esteja fazendo, mas o fundamental seria a *maneira* como pensa a respeito de suas ações, o

que torna essa religiosidade tanto racional como ‘fundamentalmente cultural’ (Lipner 1994). Incorporar esse aprendizado revela uma percepção do que se vê como manifestação da cultura védica e, também, do ensinamento dessa filosofia de vida – e este se torna seu objetivo, no sentido de tudo em suas vidas remeter a essa percepção, o que faz com que a manifestação desse aprendizado se torne mais recorrente.

Meu relato do Vedanta como algo particular é válido em um sentido específico, pois o distingue e diferencia de outras religiosidades e práticas espirituais. Apesar deste artigo se concentrar na interface entre identidade e crença e em como os membros entendem a experiência espiritual, acima de tudo, baseia-se em como eu entendi o olhar deles sobre o Vedanta.

Notas:

¹ A tese foi publicada pela Editora Prismas. Ver Bastos (2016a).

² Para maiores informações sobre a pesquisa de campo na Índia e junto ao grupo de vedantinos, ver Bastos (2016b, 2016c, 2017a, 2017b, 2018).

³ Berger & Luckmann (1996) explicam que o habitante da grande metrópole vive permanentemente em contato com ‘mundos’ e regiões morais diferentes e, assim, está permanentemente recebendo estímulos e se deslocando entre ambientes e experiências variados. Com isso, Velho esclarece que, quanto mais exposto estiver o ator a “experiências diversificadas, quanto mais tiver de dar conta de *ethos* e visões de mundo contrastantes, quanto menos fechada for sua rede de relação ao nível do seu cotidiano, mais marcada será a sua autopercepção de individualidade singular” (2013:107); a essa consciência da individualidade corresponderá uma maior elaboração de um projeto, pois ele será estimulado e encontrará uma linguagem própria para expressá-lo.

⁴ O local onde o grupo pesquisado se reúne é chamado Vidya Mandir, cujo significado é ‘templo do conhecimento’, que é uma associação cultural sem fins lucrativos, localizada no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro.

⁵ Continuei frequentando outros cursos de Vedanta, após o término do curso da Bhagavad Gita, como o Tattvabodha, o Upadesasaram, o Atmabodhah, a Katha Upanishad, Mundaka Upanishad e a Taittiriya Upanishad.

⁶ Dumont se refere à posição da filosofia na sociedade tradicional hindu e explica que, na Índia, assim como a lógica, a filosofia, proclamada “juiz crítico de todas as coisas” (inclusive do que é o *dharma* ou contrário a ele), vem em primeiro lugar:

“essa subordinação da religião à razão crítica é, sem dúvida, excepcional e merece ser sublinhada: ela marca sem ambiguidade a ‘secularização’” (1992:349).

⁷ Na verdade, em Vedanta não se fala em *alcançar* a liberação, mas em se conscientizar de que já é liberado. Não há nada para alcançar se a pessoa já é o que busca ser. Há, apenas, um reconhecimento de sua verdadeira natureza, que é *livre*.

⁸ Zimmer (1979) escreve que o cosmos é efeito da ignorância e também o ego interior, que em todas as partes é confundido com o ‘Eu’ – a ilusão (maya) engana a cada instante as faculdades da percepção, do pensamento e da intuição, deixando o ‘Eu’ em um escuro abismo, mas quando se conhece o ‘Eu’ não há ignorância, não há maya.

⁹ Esta consciência é entendida por Eliade como “consciência-testemunha”, ou seja, “a consciência desembaraçada de suas estruturas psicofisiológicas e de seu condicionamento temporal, a consciência do ‘liberado’, isto é, daquele que conseguiu livrar-se da temporalidade e partiu em busca da verdade, da inefável liberdade” (1996:14).

¹⁰ Quando, por exemplo, temos um objeto vermelho que, devido à luz do sol, projeta o seu reflexo em um cristal, isso seria um ‘condicionamento’ que nos faz concluir que é uma coisa, quando de fato não é, quer dizer, sem criar uma transformação, ele produz outro estado e, assim, seria apenas um *condicionante*, algo que dá um colorido, mas não transforma o objeto (ele nos leva a experiência daquilo sem transformação).

¹¹ O indivíduo poderia até ter intuição do que acontecerá, perceber o que o outro pensa, ‘entrar’ na mente de alguém, isso seria possível, porque os vedantinos entendem que todas as mentes estão ‘dentro’ da mente cósmica. Assim como entendem que, se de um lado há uma ordem que tudo governa, de outro seria impossível saber de tudo, porque seria muito além da capacidade de compreensão de uma mente individual.

¹² Esclareço que as emoções não devem ser julgadas como certas ou erradas, não sendo experienciadas, ou ao menos não devendo ser experienciadas, como ligadas a representações públicas do ‘eu’, explica Heelas (1986). Segundo esse antropólogo, a vida emocional é diferenciada, complexa e o aspecto mais poderoso de nossas vidas.

¹³ Ramana Maharishi diz que somente quando se descobre quem a pessoa é, de verdade, pode-se encontrar sua verdadeira entidade, destituída do ego (Godman 1992). Como ensinado no curso da Gita, a questão se baseia no apego emocional ao *ahamkara* (identificação ou apego ao ego), a toda uma personalidade e uma maneira de ser, no sentido de isso não permitir, mesmo entendendo que a pessoa não é o ego, desapegar-se de sua personalidade (da identificação com o ego), porque isto é tudo o que a pessoa conhece concretamente, sua personalidade seria esse ‘eu’. Ela não consegue enxergar o ‘Eu’ consciência, porque esse outro ‘eu’ é especial e querido para ela e, em qualquer situação de crítica a esse *ahamkara*, ela reage, porque já está apegada e confortável com essa maneira de ser e, desse modo, não percebe outra maneira, ou seja, ela acha melhor não largar o que já conhece enquanto não tiver certeza da outra maneira de ser – é dessa forma que os interlocutores entendem que ela permanece apegada à ilusão e à ignorância.

¹⁴ Entende-se tentações no sentido de reações ao que a ordem cósmica trouxe para a pessoa; e o ideal ióguico é não reagir, mas agir (dessa maneira racional descrita acima).

Referências:

- BASTOS, Cecília. 2016a. *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação*. Curitiba: Editora Prismas.
- _____. 2016b. “Uma espiritualidade ‘hindu’ no Ocidente: a influência do Vedanta no contexto Nova Era”. *Ciências Sociais e Religião*, 24:33-53.
- _____. 2016c. “A construção social de uma ideia de Índia”. *Novos Olhares*, 5(2):98-111.
- _____. 2017a. “Perspectivas antropológicas sobre o turismo religioso: atravessando as fronteiras do turismo e da peregrinação”. *Debates do NER*, 18(31):307-330.
- _____. 2017b. “A busca espiritual de viajantes à Índia: filosofia e prática de um estilo de vida”. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 9(27):229-255.
- _____. 2018. “Em busca do sentido da vida: a perspectivas de estudantes de Vedanta sobre uma ‘vida de yoga’”. *Religião e Sociedade*, 38(3):218-238.
- BERGER, Peter. 1985. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. 1996. “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: ¿qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?” *Estudios Públicos*, 63(1-54).
- DASGUPTA, Surendranath. 2009. *A history of Indian Philosophy, vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- ELIADE, Mircea. 1996. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC editora.
- GODMAN, David. 1992. *Be as you are. The teachings of Sri Ramana Maharshi*. New Delhi: Penguin Books.
- HEELAS, Paul. 1986. “Emotion talk across cultures”. In HARRÉ, Rom (ed.): *The social construction of emotions*, pp. 234-266. Oxford, Basil Blackwell.
- LIPNER, Julius. 1994. *Hindus: their religious beliefs and practices*. London: Routledge.
- LOUNDO, Dilip. 2018. “The meaningfulness of ‘The Meaninglessness of Ritual’: [an advaita Vedānta perspective on] Vedic ritual (yajña) as narrative of renunciation (tyāga)”. *Horizonte*, 16(1):1152-1176.
- MADAN, Triloki. 1988. *Non-renunciation: themes and interpretations of Hindu culture*. Delhi: Oxford University Press.
- VELHO, Gilberto. 2013. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Eds: VIANNA, H.; KUSCHNIR, K.; CASTRO, C. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1):113-148.

MAX MÜLLER, Friedrich. 2007. *India: what can it teach us? A course of lectures delivered before the University of Cambridge*. New York: Funk & Wagnalls Publishers.

WEBER, Max. 1993. *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press.

ZIMMER, Heinrich. 1979. *Filosofías de la India*. Buenos Aires: EUDEBA (Editorial Universitaria de Buenos Aires).

Abstract: This article portrays the fieldwork of what is now approximately ten years of interaction with a group of Vedanta students in Rio de Janeiro. By attending classes of a course on the Bhagavad Gita, the main studied text in Vedanta, I have observed how students understand the practice of meditation, the 'I' consciousness, their role (dharma) in the world, the cosmic 'order', the sense of devotion and the changes arising from their projects of searching for 'liberation' from samsara, which is a continuous and endless cycle marked by ignorance, illusion and confusion. Above all, I have tried to analyse the meanings of their spiritual searches understood as the 'ultimate goal' or life project, which gave rise to the investigation of what they mean when they call themselves 'seekers' and what they understand by 'life of yoga'.

Keywords: Devotion, Yoga, Bhagavad Gita, Rationality.

Recebido em Maio 2019.

Aprovado em Agosto 2019.

RESENHA

SARTORELLO, Claudio Stefano. 2016.
**La Co-teorización Intercultural de um
Modelo Educativo em Chiapas, México**
Quito: Editorial Abya-Yala, 1a ed., 305 p.

Maxim Repetto^a
Mávera T. Santos^b

A presente obra é uma versão revisada da tese de doutorado defendida em 2013 pelo Programa de Doutorado Interinstitucional em Educação (DIE) pela Universidade Iberoamericana da cidade do México, tendo como problema de estudo a investigação e análise crítica do *Modelo curricular de educación intercultural bilingüe da Unión de Maestros de la Nueva Educación para México* (UNEM). Essa proposta educativa intercultural para escolas de nível primário no meio indígena foi desenvolvido em Chiapas-México, entre novembro de 2006 a dezembro de 2008 por um grupo de colaboradores: educadores comu-

a Doutor em Antropologia Social. Professor no Curso de Licenciatura Intercultural, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena (UFRR). Email: maxim.repetto@yahoo.com.br.

b Graduada em Licenciatura/Bacharelado em História (UFRR). Mestre em Sociedade e Fronteiras (UFRR). Email: mavera.bv15@hotmail.com.

nitários mayas (*tseltales*, *tsotziles* y *ch'oles*) e integrantes da UNEM, além de assessores acadêmicos não indígenas).

A referência teórica desta pesquisa se fundamenta na concepção crítica da interculturalidade, em que se assume um ponto de partida e marco referencial do conflito intercultural que se caracteriza nas relações assimétricas entre sociedades indígenas e sociedade nacional. Essa concepção crítica de interculturalidade se sustenta em um posicionamento político contra-hegemônico assumido por diferentes organizações indígenas latino-americanas, como a UNEM, que se opõe ao sistema neoliberal dominante e suas políticas educativas implementadas principalmente pelo sistema econômico através das políticas oficiais dos Estados Nacionais.

Este trabalho educativo desenvolvido pelos professores da UNEM, segundo o autor, é profundamente político e deve ser interpretado dentro de uma conjuntura histórica e política que caracteriza o México nos finais do século XX e início do século XXI, particularmente do Estado de Chiapas, a partir do levantamento armado do EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional). Neste contexto a UNEM constrói propostas próprias que se diferenciam das propostas educativas oficiais do Estado Mexicano, mas também de outros movimentos sociais de base.

Neste sentido a pesquisa apresentada aborda tanto uma dimensão política quanto uma dimensão pedagógica, desenvolvendo dessa forma dois eixos principais de análise e investigação. Conforme o autor, essas categorias são diferenciadas, mas se integram no interesse de desenvolver um trabalho colaborativo e intercultural, pensado horizontalmente, e buscando analisar e compreender os processos de aprendizagem indígena e não indígena, como parte de uma proposta política-pedagógica que está na base do processo de construção do *Modelo Curricular Intercultural Bilingue* da UNEM.

O trabalho apresenta diferentes relações colaborativas, as quais também podem ser conflitivas, apresentando diferentes formas de conhecimento educativo e intercultural, mostrando, também, formas

diferenciadas de construir conhecimento, tanto Maya como não indígena. Neste sentido a pesquisa está dividida em seis capítulos a qual apresentaremos a seguir.

O primeiro capítulo apresenta o desenvolvimento do processo curricular, a partir de uma reflexão sobre os princípios da pedagogia Maya, enfatizando o conflito intercultural entre a educação bilíngue que se pratica na escola oficial, o que para o autor causa as ‘crises’ na educação bilíngue oficial em Chiapas, e a pedagogia própria dos mayas, que se rege por princípios sociais e culturais próprios e diferentes dos promovidos pelo Estado.

Ainda neste capítulo se analisa a repercussão no campo educativo do Chiapas sobre as questões relacionadas aos processos escolares oficiais e zapatista. Sendo que este último defende uma educação autônoma, o que desencadeou reações por parte do governo mexicano. Estas experiências de busca de autonomia mobilizaram processos importantes de apropriação étnica e civil da educação por parte dos movimentos e organizações indígenas. Neste sentido o autor analisa os documentos da trajetória educativa da UNEM, desde a sua fundação em 1995 até a atualidade, mostrando todo um contexto histórico e político da região, quesito importante para a compreensão do leitor.

No segundo capítulo, Sartorello apresenta o pensamento que sustenta sua análise e interpretação da interculturalidade como categoria de análise, mostrando uma análise do contexto latino-americano. Aborda o tema da educação com enfoque intercultural para a construção do marco teórico da proposta educativa, com uma abordagem da literatura sobre interculturalidade que se produziu ao longo dos anos na América Latina, observando vários aspectos relativos a diversidade de sentidos e usos do termo interculturalidade.

Sartorello discute no terceiro capítulo o desenvolvimento de uma epistemologia crítica e intercultural. Explicita a metodologia de investigação e interpretação dos materiais etnográficos que sustentam o desenvolvimento da proposta da UNEM, apontando setores que contribuíram grandemente para compreender futuros processo colabora-

tivos e de construção de propostas educativas interculturais, as quais contaram com a colaboração de organizações indígenas e assessores acadêmicos não indígenas.

No quarto capítulo o debate se desenvolve em torno de algumas perguntas que orientaram os debates e a construção de novas propostas curriculares, tais como: *‘como queremos formar nossos filhos? quais conhecimentos próprios da comunidade queremos trabalhar na escola? Quais valores das comunidades podem e devem ser tratados na escola indígena?’* Assim o autor discute a construção de propostas educativas, na medida em que tentavam articular conhecimento escolar convencional e conhecimentos comunitários, a fim de formular a proposta pedagógica para valorizar os conhecimentos científicos e comunitários.

Neste sentido esse capítulo visou analisar criticamente o processo de construção do perfil do modelo curricular, dando ênfase à metodologia que orientou a formulação curricular indutivamente, bem como, orientou os planejamentos, reflexões e debates em que participaram diferentes colaboradores.

No quinto capítulo o autor aborda o Método Indutivo Intercultural (MII), como um referencial teórico e metodológico que orienta o processo de ensino-aprendizagem no modelo curricular da UNEM, que é o seu objeto central de estudo. Ainda neste, aborda o histórico do MII desenvolvido originalmente por Jorge Gasché, Jessica Martínez, Carmen Gallegos e seus colaboradores, experiência na qual formalizaram princípios e propostas para uma pedagogia indígena dos povos da Amazônia peruana.

O autor aponta a importância do MII para os educadores da UNEM como uma nova prática educativa, que parte dos conhecimentos culturais e línguas indígenas sustentados em situações reais, ou seja, a partir das atividades sociais das comunidades indígenas, como uma base para a formação escolar. Para o autor o MII teve uma grande importância no desenvolvimento de novos processos de ensino-aprendizagem a partir das atividades sociais produtivas, rituais e recreativas realizadas pela comunidade.

Outro elemento que o autor ressalta, quando se discute o método, são as formas de aprender e desenvolver as atividades de acordo com a cosmovisão indígena. Ele diz que em primeiro lugar os colaboradores indígenas interpretam e se apropriam da proposta original do MII, enriquecendo sua pedagogia para o desenvolvimento dos conhecimentos escolares desde as atividades que praticam em suas comunidades, visando integrar a escola formal às maneiras culturalmente próprias de ensinar e aprender.

Por último, problematiza e sintetiza o que chama de Metodologia Arraigada Intercultural (MAI) analisando o processo de co-teorização da categoria intercultural '*maestro acompañante*'. Para o autor o processo da MAI ajudou a enfrentar de maneira propositiva o conflito intercultural que existe de diferentes formas, principalmente no que se refere aos professores indígenas e não indígenas da região. Neste sentido a discussão do autor sobre interculturalidade e sua teorização se faz presente a todo o momento, nos fazendo repensar atitudes e valores frente a um modelo de ensino nas comunidades indígenas que propositalmente impõe as visões da sociedade dominante.

Embora a obra seja sobre povos indígenas no México, torna-se importante para debater o sentido de interculturalidade na América Latina, principalmente quando se trata de educação intercultural voltada para os povos indígenas e os processos de ensino-aprendizagem e valorização cultural.

Vale ressaltar também que os povos com quem trabalhou foram os que reivindicaram o assessoramento no processo de elaboração do modelo curricular na qual se embasa esta pesquisa. Contudo é importante firmar que este debate que Sartorello apresenta é de grande importância para quem discute o Método Indutivo Intercultural, mas também para todos os que pretendem aventurar-se pelos caminhos da educação intercultural.

Recebido em Junho 2019.

Aprovado em Julho 2019.

Instruções aos Colaboradores

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** aceita trabalhos originais em língua portuguesa, espanhola ou inglesa; e trabalhos ainda não publicados na língua portuguesa:

- Artigos (até 10.000 palavras - incluindo bibliografia e notas)
- Resenhas (até 1.200 palavras; de preferência de publicações dos últimos dois anos). Resenhas não devem receber título, mas devem apresentar a referência completa das obras analisadas, indicando também o número de páginas.
- Ensaios bibliográficos (até 4.000 palavras, incluindo bibliografia e notas).
- Entrevistas (até 2.500 palavras).

Os textos (salvo Resenhas e Ensaios) devem ser acompanhados por:

- Resumos em português e em inglês (até 150 palavras, cada).
- 4 a 5 palavras-chave em português e em inglês (colocadas após o resumo).
- Título em Inglês.
- Informações sobre o autor (função ou cargo atual, vínculo institucional, endereço institucional e e-mail), sendo estas colocadas em nota de rodapé.

Os seguintes aspectos devem ser observados na realização dos textos:

- Espaço duplo. Fonte: Times New Roman 12.
- Aspas duplas para citações. Aspas simples para palavras com emprego não convencional.
- Itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações.
- Notas de fim numeradas em ordem crescente.
- As referências bibliográficas no corpo do texto devem aparecer com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaço/ano de publicação:página), p. ex.: (Sahlins 1998:203). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano devem ser identificados por uma letra depois da data (p. ex.: Kuper 1999b:68).
- Referências bibliográficas simples (sem comentários) devem ser inseridas no corpo principal do texto e não nas notas de rodapé, sendo estas reservadas a comentários ou explicações.

Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados no fim do texto, corretamente numeradas e tituladas, com devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.

A bibliografia, no final do trabalho e em ordem alfabética, deve respeitar os seguintes formatos representados por exemplos (pede-se atenção especial à pontuação, espaços, uso de itálico e de maiúsculas)

Livro:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Coletânea:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Artigo em periódico:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uacá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Artigo em coletânea:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Tese acadêmica:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Trabalho apresentado em evento:

BURITY, Joanildo. 2004. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. Trabalho apresentado no Seminário Temático "Republicanism, religião e estado no Brasil contemporâneo", *XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu — MG*.

Publicações Online:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Antropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07).

Submissões de artigos e maiores informações em:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Information for Authors

The revista ANTHROPOLÓGICAS accepts original papers in English, Portuguese and Spanish, and materials not yet published in Portuguese:

- Articles (no more than 10.000 words - including references and notes).
- Reviews (no more than 1.200 words; preferably of publications from the last two years). Reviews should not have titles, but present complete references of the publications analyzed, also indicating its number of pages.
- Bibliographical essays (no more than 4.000 words - including references and notes).
- Interviews (no more than 2.500 words).

The texts (save Reviews and Essays) should be accompanied by:

- Abstracts in Portuguese and English (no more than 150 words each one).
- 4 to 5 key words (to be placed after the abstract).
- Title in English.
- Information about the author (current occupation or function, institution, institutional address and e-mail), to be placed in footnote.

The following aspects should be considered for materials submitted:

- Double spacing.
- Font Times New Roman 12 pt.
- Normal quotation marks(" ... ") for quotations. Inverted commas ('...') for uncommon use of words.

- Italics for expressions in foreign languages, neologisms and titles of works and publications.
- Footnotes always in numerical order.
- References to publications included in the text should have the following format: (name of the author/space/ year of publication:page), for example: (Sahlins 1998:203). Various titles of the same author published in the same year should be identified by a character after the date (for example: Kuper 1999b:68).
- Simple references to publications (without any comment) should be included in the text, not in the footnotes. These should only be used for textual comments and explications.

All illustrative material (drawings, charts, maps, diagrams, and photographs) should be sent at the end of the text and in a form suitable for publication without redrawing, with correct numbers and titles, due references (if reproduced from another source) and exact indication of the places where they have to be inserted in the text.

All bibliographical titles should appear in alphabetical order at the end of the article and should be presented according to the following model, (please pay special attention to punctuation, spaces, italics, and capital letters):

Monographs:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Edited books:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Articles in journals:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Articles in edited books:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Theses:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Papers presented at congresses or other events:

THEIJE, Marjo de. 1996 Brazilian Base Communities and the Genderedness of Ideology and Practice. Lecture at the *Spring Conference of NGG/NOSTER*, Heeze, May 14-15, 1999.

Online publications:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Anthropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07)

For submissions and for more information, see:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Para adquirir números atuais e anteriores da Revista, entre em contato com a secretaria da Revista através dos seguintes números de telefone e/ou e-mail:

Tel.: (081) 2126-8286 / Fax: (081) 2126-8282

E-mail: anthropologicas@ufpe.br

Tiragem: 200 exemplares

Solicita-se permuta.
Se aceptan canjes.
Exchange desired.
Échange souhaité.
Austausch erwünscht.

[informações técnicas da editora]